CORNELIUS CASTORIADIS

Dünyaya, insana ve tabiata dair

İLETİŞİM



İLETİŞİM CORNELIUS CASTORIADIS Dünyaya, insana ve tabiata dair

CORNELIUS CASTORIADIS • **Dünyaya, insana ve tabiata dair**

CORNELIUS CASTORIADIS 1922'de İstanbul'da doğdu. Üç aylıkken ailesi Yunanistan'a göç etti. Atina'da hukuk, iktisat ve felsefe eğitimi gördü. İşgal sırasında Yunanistan Komünist Partisi'nin tavrını fazla şoven bulup Troçkistler'e katıldı. 1945'te Fransa'ya geçti ve Claude Lefort'la *Socialisme ou Barbarie* (Sosyalizm ya da Barbarlık) dergisini 1948'den itibaren yayımlamaya başladı. Bu arada Troçkist hareketle bağlarını kopardı. 1965'e kadar dergi etrafında oluşan çevrede yönlendirici bir rol oynadı. Psikanalize yönelip Lacan'ın oluşturduğu grupta yer aldı. *Socialisme ou Barbarie* dergisinde çıkan yazılarını 6 cilt olarak 10/18 dizisinde 1973'ten itibaren yayımladı: *La Société Bureaucratique (I): Les Rapports de Production en Russie* (1973); *La Société Bureaucratique (II): La Révolution Contre la Bureaucratie* (1973); *l'Expérience du Mouvement Ouvrier (I): Comment Lutter?* (1974); *l'Expérience du Mouvement Ouvrier (II): Prolétariat et Organisation* (1974); *Capitalisme Moderne et Révolution (I): l'Impérialisme et la Guerre* (1979); *Capitalisme Moderne et Révolution (II): Le Mouvement Révolutionnaire Dans le Capitalisme Moderne* (1979). Türkçesi 1994'de basılacak olan temel eseri *l'Institution Imaginaire de la Société*'yi (Toplumun İmgesel Kurumlandırılması) 1975'de yayımladı. Çeşitli dergilerde çıkan yazılarını ise üç kitapta topladı: *Les Carrefours du Labyrinthe*, 1978; *Domaines de l'Homme*, 1986; *Le Monde Morcelé*, 1990. Elinizdeki kitap bunların son ikisi içinden yapılan bir seçmedir. Ayrıca Claude Lefort ve Edgar Morin'le 1968 olayları sırasında birlikte yazdıkları *La Brèche*, 1981'de yayımlanan *Devant la Guerre* ve gene 1981'de Daniel Cohn-Bendit'le birlikte hazırladığı *De l'Ecologie à l'Autonomie* adlı kitapları vardır. Marksist düşünce içinden onu aşmaya çalışan Cornelius Castoriadis 20. yüzyıl siyasal düşünüşünün önemli köşebaşlarından biridir.

Bu kitabın çevirisi Fransa Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla gerçekleştirilmiştir.

İletişim Yayınları 214 • Politika Dizisi 14
ISBN 975-470-335-3

1. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Haziran 1993
© Editions du Seuil, 1986, 1990.
Editions du Seuil, 27 Rue Jacob, 75006, Paris

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Remzi Abbas
UYGULAMA Filiz Burhan
DÜZELTİ Münevver Doğru
KAPAK BASKISI Ayhan Matbaası
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 34400 Cağaloğlu İstanbul
Tel. 516 22 60-61-62 • Fax: 516 12 58

CORNELIUS CASTORIADIS

Dünyaya, insana ve tabiata dair

ÇEVİREN *Hülya Tufan*

iletişim

İÇİNDEKİLER

İmgesel Alan: Tarihsel-Toplum Alanında Yaratım 7
İktidar, Siyaset, Özerklik 31
Felsefenin Sonu (Mu?) 69
Eşitliğin Doğası ve Değeri 95
Psikanaliz ve Siyaset 119
Genelleşmiş Konformizm Çağı 137
1. Batı'nın Ortaya Çıkışı (Oluşumu) 144
2. Eleştirel Dönem: Özerklik ve Kapitalizm 145
3. Konformizme Geri Çekilme 148
Tanrıbilimsel Yaklaşım ve Fransız Devrimi 155
Günümüzde Marx 175
"Gelişme" ve "Akılcılık" Üzerine Düşünceler 191
1. Sorunun Konumu 191
2. "Gelişmeyi Engelleyen Şeyler" 197
3. Toplumun İmgesel İmlemi Olarak "Gelişme" 199
4. "Akılcı" Ekonomi Hayali 205
5. Her Şeye Kadir Olma Yanılsamasının İtici Gücü: Modern Teknik 211
6. Sonuç Olarak Bazı Sorular 216
Toplumun Kurumlandırılması ve Din 221
Yunanlılarda Polis ve Demokrasinin Yaratılması 249
Türkçe Terimce 307
Yunanca Terimce 313

İmgesel Alan: Tarihsel-Toplum Alanında Yaratım*

Söyleyeceklerim tarihsel-toplum alanına ilişkin. Ama bu konuya girişmeden önce, tamamen dogmatik birtakım belirtmelerle işe başlayacağım.

Bir: "Varlık" bir sistem değildir, bir sistemler sistemi, bir "Büyük Çark" da değildir. Varlık, Kaos, Uçurum veya Dipsiz Kuyu'dur. Katmanları düzenli olmayan Kaos'tur; bu da, her seferinde Varlık'ta keşfettiğimiz (keşfedip oluşturduğumuz, keşfedip yarattığımız) çeşitli katmanlara özgü kısmi "düzenlemeler" içeren anlamına gelmektedir.

İki: Varlık, yalnızca "Zaman"ın içinde değildir, "Zaman"la (Zaman aracılığıyla, Zaman sayesinde) vardır. Temelde, Varlık Zaman'dır (ya da, aynı zamanda: Varlık, temelde (Var) olacak-olan'dır).

Üç: Zaman ya hiçbir şey değildir ya da yaratımdır. Kesin

(*) Stanford'da "Düzensizlik ve Düzen" konulu uluslararası sempozyumda (14-16 Eylül 1981) yapılan konuşma. İngilizce'den yazarın kendisi çevirmiştir. Orijinali, *Disorder and Order*, Proceedings of the Stanford International Symposium, Paisley Livingstone ed., *Stanford Literature Studies*'de yayınlanmıştır

anlamıyla Zaman, yaratımsız düşünülemez; böyle olmasa Zaman, yalnızca sayılar üstü, uzamsal bir dördüncü boyut olurdu. Yaratım, burada, tabii ki, özgün yaratım, varlıkbilimsel yaratım, yeni Biçimler'in, ya da Platon'un terimini kullanacak olursak, yeni *eide*'lerin yaratımıdır. Bu arada, sırası gelmişken şunu da belirteyim: Bu, öz anlamıyla yaratım, asla tanrıbilim tarafından dikkate alınmamıştır. Felsefi açıdan tanrıbilimsel "yaratım" yalnızca bir isimdir: Gerçekte, sadece, üretim ya da yapım olan bir şeye verilen sahte bir isim. Tanrıbilimsel "yaratım" hep Timaios modelini izler ve izlemek zorundadır: Tanrı, bir Yapıcı, bir Zanaatkâr'dır, önceden mevcut olan *eide*'lere (Biçimlere) bakar ve onları, maddeyi biçimlendirirken model olarak kullanır. Ama Tanrı, ne Platon'da, ne de herhangi başka bir akılcı tanrıbilimcide *eidos*'u yaratmaz.[1]

Dört: Geleneksel varlıkbilim (sonra da onu izleyen bilim) Varlık'a, Zaman'a ve yaratıma ilişkin bu temel olguları kendi kapsamına alır çünkü o varlıkbilim, esas eğilimine bakacak olursak, hep *belirlenmişlik* denen (Yunanca'da *peras*, Almanca'da *Bestimmtheit*) temel yüksek-kategori (hiper-kategori) aracılığıyla işlerlik göstermiştir. Belirlenmişlik bizi zamanın reddine, zaman-sız-lık'a götürür: Eğer bir şey gerçekten belirlenmişse, ezeli ve ebedi olarak belirlenmiştir. Değiştiğinde de, değişim kipleri ve bu değişimin ortaya çıkarabileceği biçimler zaten belirlenmiştir. Bu durumda, "olaylar", yasaların gerçekleşmesinden, "tarih" ise, dördüncü boyutta, mutlak

1 *Akılcı* tanrıbilim diyorum. Gerçekten de, her *eidos* ve her mantıksal bağıntı ve "ebedi doğrular"ın yaratılmış özniteliklerinin olumlanmasının mutlak "olumsallığı" fikrinin akılcı tanrıbilimin, başka yönde kurmayı amaçladığı şeyle uyuşa yacak umutsuz bir girişim olduğunu savunuyorum. Bu konuya *İnsan Yaratımı*'nın birinci bölümünde yeniden değineceğim. Platon'da, Tanrı "ara" biçimlerin yapıcısı (mimarıdır) "*Devlet*"in "kaide"si, X, 597 A-C, *Timaios*'daki, bütün dünya ve kapsadığı her şey- ama Aristo'nun deyimiyle (*Métaphysique*, 3, 1069 b 37-38) *eschata*'ların: yani çıplak maddenin ve *eide*'lerin, son biçimlerin, *Timaios*'un matematiksel öğelerinin ve "ebedi Canlı"nın yaratıcısı değildir ve olamaz. Nitekim, o anda mevcut olan *karmaşaya* biçim veren Tekvin'in Tanrısı da böyle değildir.

bir Tin için (ya da tamamlanmamış bilimsel kuram için) basit bir "birliktelik" olan "birbirini izleme"nin ortaya çıkmasından ibarettir. Zaman da, "olaylar"ın değilse bile yasaların kerteleşmelerinin salt tekrarıdır. Bu varlıkbilim için, Öbür'ünün sürekli ortaya çıkabilme olanağı olarak Zaman'ın reddi, bir ölüm-kalım sorunudur. Geleneksel varlıkbilim, bu belirlenmişlik göndergesine derinden bağlı nedenlerden dolayı, olası varlık türlerini yalnızca üç kategoriyle sınırlandırmak zorundadır: Tözler (gerçekte "şeyler"), özneler ve kavramlar ya da fikirler -bir de, kümeler, yani töz, özne, fikir kümelerinin olası bileşimi, sistemi ya da hiyerarşisi-.

Beş: Nihai bir görüş açısından hareketle şöyle bir soru sorulabilir: "Bildiğimiz şeylerden hangileri gözlemciden (bizden), hangileri ise var olandan kaynaklanır? Bu soru karşısında kararsız kalırız ve sonsuza değin de kararsız kalacağız.

Söylemek istediğim şeyle, "katı" bilimlerle uğraşan bilim adamlarının kaygıları arasındaki bağı, aşağıdaki çifte sorunun bazı yönlerini ortadan kaldırma çabasında bulmamız mümkündür -en azından öyle olduğunu umut ediyorum: Biçim nedir? Nasıl *ortaya çıkar*? Burada, bu iki soruyu, tarihsel-toplum alanında, yani insana (*anthropos* 'a, yani kadın ya da erkek, insan türüne) ait olan alanda belirdikleri biçimde tartışarak o bağı bulmaya çalışacağım.

Bunu doğrulamanın gereği var mı? İnsan belki, bir yıldız kümesinin ya da *escherichia coli* türünün ötesinde bir varlık değildir ama bunlardan eksik de değildir. İnsanın olası "tuhaflıkları", onun varlık yöntemlerine olan ilgiyi azaltmamalı, tersine, en azından bu yöntemler "Varlık" üzerine başka alanlarda toplanan genel görüşleri ortaya çıkardığı ya da çürüttüğü için arttırmalıdır. "*İki*", çift olan yegâne asal sayıdır ama sırf bu tuhaf konuma sahip olduğundan ötürü, asal sayı olma niteliğini yitirmez. Üstelik de tuhaf derecede değerli bir asal sayıdır "iki", çünkü onun varlığı, sayısız başka durumlarda

geçerli olan "her asal sayı tektir" önermesini çürütmemizi sağlar. İnsan konusunda da aynı şey olabilir.

İnsan bizi, yalnızca insan olduğumuz için ilgilendirmez. İnsan bizi, tüm bildiklerimize göre, insanın var oluşuna ve insan tarafından temsil edilen varlıkbilimsel varlığa ilişkin o olağanüstü soru düğümü fizik ya da biyolojiye indirgenemeyeceği için ilgilendirmektedir. Bana göre pek de şaka sayılmayacak bir şeyi söyleme cüretini gösterecek olsam "geleneksel yöntemi tersine çevirmenin zamanı gelmiştir" derdim. İnsanlarla birlikte olanı, fizik ve biyoloji aracılığıyla ne ölçüde açıklayabileceğimizi görmeye çalışmaya ve herhangi bir düşünce, bir mitos ya da bir düşün, kendisi de, örneğin, elektronlar arası bir düzenlemeye indirgenebilecek bir sinir sisteminin ekbulgusal sonuçları olduğunu sanmaya devam edeceğimize, bulgusal amaçlarla, bu süreci tersine çevirmeyi deneyemez miyiz? Filozofların işe, hemen hemen her zaman, "Ben, Varlık'ın, gerçekliğin ne olduğunu görmek istiyorum. Şimdi bakalım. Bu bir masa; bu masa gerçek bir varlığın belirleyici nitelikleri açısından bana ne gösteriyor?" diye başladığını anımsarsınız. Hiçbir filozof "Ben Varlık'ın, gerçekliğin ne olduğunu görmek istiyorum. Şimdi bakalım. Bu benim dün gece gördüğüm düş; bu düş gerçek bir varlığın belirleyici nitelikleri açısından bana ne gösteriyor?" diyerek işe başlamaz. Hiçbir filozof "Varlık'ın paradigması olarak Mozart'ın *Requiem*'ini ele alalım. İşe bununla başlayalım" demez. Neden tüm bunları tersinden görmek, imgesel, yani insani var oluş kipini eksikli ya da ikincil bir kip olarak görmek yerine, işe Varlık'ın tamlığına ilişkin paradigma kerteleri olarak bir düşü, bir şiiri, bir senfoniyi ortaya koyarak ve fiziksel dünyayı Varlık'ın *eksikli bir kipi* biçiminde ele alarak başlamıyoruz ki?

İnsan ancak toplumda ve toplumla vardır -toplum da her

zaman tarihseldir. Böylesi toplum bir biçimdir ve ele aldığınız her toplum özgül hatta tekil bir biçimdir. Biçim, örgütlenme/düzenlemeyi ya da, başka bir deyişle, düzeni (hatta tercihe göre düzen/düzensizliği) içerir. Bu terimleri -biçim, örgütlenme/düzenleme, düzen- tanımlamaya çalışmayacağım. Asıl göstermeye çalışacağım bu terimlerin, tarihsel-toplum alanında hiç de kaba olmayan bir biçimde *yeni* bir anlam kazandıkları ve bu anlamın, aynı terimlere matematikte, fizikte ya da biyolojide verilen anlamlarla karşılaştırılmasının tüm müdahil taraflar için çok yararlı olacağıdır.

Tarihsel-toplum alanında, karşımıza iki temel soru çıkar:

Birincisi: Bir toplumu bir arada tutan nedir? Bir başka deyişle: Her toplumda gözlediğimiz, şu olaylarla dolu olağanüstü karmaşık dokunun birliği, tutarlılığı ve düzenlenmiş farklılaşmasının temeli nedir?

Ama öte yandan, karşımıza bir de, toplumların çoğulluğu ve çeşitliliğini, verili toplumsal düzenin bir *başkalaşması* biçiminde ifade bulan ve "eski düzen"in son bulması (bu son bulma ani olabilir de olmayabilir de) ve yeni bir düzenin yerleşmesine yolaçabilen, her toplumun iç tarihsel boyutu da çıkabilir. Öyle ki kendi kendimize: Farklı ve yeni toplum biçimlerini ortaya çıkaran nedir? diye sormak zorunda kalırız. Bu da *ikinci sorumuzdur*

Burada toplum ve tarihe ilişkin, en yenileri de dahil olmak üzere (örneğin işlevselcilik ve yapısalcılık: Marksizm, gerçekte yapısalcılığın bir çeşitidir) geleneksel görüşleri tartışmaya ve çürütmeye girişmediğimi kısaca belirtmeliyim. Bu görüşler, bilkuvve olarak toplumu, hep kendi aralarında bağlantılı ve hepsi birden de şeylerle bağlantılı "bireyler"in bir araya gelmesi, toplanması olarak ele alır. Bireyler de, şeyler de -hem genel olarak, hem de incelenen her toplumda girdikleri özgün biçimde, toplumsal yaratımlar olduklarından, bu yaklaşım sorunun, önceden çözümlenmiş olduğu varsayımını kapsar.

"Şeyler" içindeki toplumsal olmayan öğe, "insan biçimindeki maymun"un algılayabileceği ve onun algıladığı biçimiyle "fiziksel dünya" katmanıdır. İşin bu yönünü bilmeyiz, ayrıca bu, bizim sorunumuz açısından anlamlı da değildir. Ve "birey"deki toplumsal olmayan öğe de -dejenere, sakar ve yaşama uyum göstermeyen bir hayvanın dışında- ruhun çekirdeği, toplumsal biçim olarak "birey"in kendi üzerindeki şiddetli dayatması olmaksızın yaşamını (ruhsal olarak) sürdüremeyecek olan ruhsal monad'dır. Toplumu ve tarihi açıklayabilecek olan, ne "sürekli" biyolojik gereksinmeler ne de sonsuz ruhsal "itkiler", "mekanizmalar" ya da "arzular"dır. Değişmeyen nedenlerden değişebilen sonuçlar çıkmaz.[2]

Şimdi ilk soruma geri dönüyorum. Bir toplumu bir arada tutan, elbetteki kurumlandırılması, yani tikel kurumlarının oluşturduğu karmaşık bütün, benim "toplumun bir bütün olarak kurumlandırılması" diye adlandırdığım şeydir -kurum sözcüğü burada en geniş ve genel anlamında kullanılmaktadır: Kurallar, aletler ve şeylere karşı durmayı ve şeyler üretebilmeyi sağlayan yöntem ve usuller, bir de, elbette, hem genel olarak hem de ele alınan toplumun kendisine verdiği tikel tip ve biçim dahilinde (örneğin kadın/erkek gibi farklılaşmalar çerçevesinde) bireyin kendisidir.

Kurumlar kendilerini nasıl dayatır -fiili geçerliliklerini nasıl güvence altına alırlar? Yapay olarak ve yalnızca bazı durumlarda baskı ve yaptırımlarla. Daha az yapay olarak ve daha geniş ölçüdeyse, katılım, destek, konsensüs, meşruluk ve inanç aracılığıyla. Ama son çözümlemede, bunu, insan denen hammaddenin, hem bizzat kurumları, hem de bu kurumların

2 Bu konulara ilişkin ayrıntılı tartışma için, bkz. *L'institution imaginaire de la société* (özellikle de IV. Bölüm) ve *Les Carrefours du Labyrinthe*.

sürekliliği için gereken "mekanizmalar"ı içeren toplumsal birey olarak oluşturulmasından (üretilmesinden) geçerek ve bu oluşturulma aracılığıyla yaparlar. Kendi kendinize "Nasıl oluyor da insanların çoğu, aç bile kalsa hırsızlık yapmıyor" diye sormayın. Hatta "Üst üste aldatıldıktan sonra nasıl hâlâ şu ya da bu partiye oy veriyorlar?" diye de sormayın. Asıl sormanız gereken şudur: Düşünme tarzınız ve bir şeylere bakma ya da bir şeyleri yapma tarzınızın kaçta kaçı, büyük ölçüde, ana dilinizin yapısı ve imlemleri, bu dilin taşıdığı dünyayı düzenleme tarzı, ilk aile ortamınız, okul, sizi sürekli kuşatmış olan o "yap" ve "yapma"lar, dostlar, ortalıkta dolaşan kanılar, içinde yüzdüğünüz sayısız kalıplar tarafından size dayatılan yapma biçimleri, vb., tarafından koşullandırılmamış ve tüm bunlarla birlikte belirlenmemiştir? Bu soruyu, gerçekten, tüm içtenliğinizle, aşağı yukarı yüzde doksan dokuzu diye yanıtlarsanız, siz mutlaka bugüne değin yaşamış olan düşünürlerin en ilgincisiniz demektir. Her ağaçta ya da çeşmede bir peri kızının var olduğunu görmüyorsak, bunda övünülecek hiçbir şey yok (tıpkı, bunun bizim bir eksikliğimizi dile getirmesinde olduğu gibi). Hepimiz, öncelikle, toplumumuzun kurumlandırılmasının yürüyen birer parçasıyız -bir matematikçi olsaydı, tamamlayıcı parçalar, yani "tam bölümleri" derdi-. Kurumlandırma, kurallarına uygun olarak öyle bireyler üretir ki, bunlar yapısal olarak, kurumu yeniden üretmeye müsait, hattadaha da ötesi, böyle yapmaya koşuludur. "Yasa" "öğeleri" öyle bir biçimde üretir ki bilfiil bu öğelerin işleyişi, o "yasa"yı içerir, yeniden üretir ve ölümsüz kılar.

Toplum kurumu, terime burada verdiğim genel anlamda, tabii ki, birçok özel kurumdan oluşur. Bu kurumlar bir bütün oluşturur ve bir bütün gibi tutarlılık içinde çalışır. Bunalım anlarında, en şiddetli iç çatışma ve iç savaş anlarında bile bir toplum yine *aynı o toplumdur*: Öyle olmasaydı aynı konuların, ortak konuların çevresinde bir mücadele olmazdı ve olamazdı.

Dolayısıyla, toplumun topyekûn kurumlandırılmasında bir *birlik* vardır; buna daha yakından baktığımızda, bu birliğin, son kertede, ele alman toplumun ve, somut olarak o topluluğu oluşturan bireylerin tüm yaşamını besleyen, yönlendiren ve yöneten son derece karmaşık bir *anlamlar* dokusunun iç birliği ve tutarlılığı olduğunu görürüz. Bu doku, benim, ele alınan toplumun kurumlandırılmasında vücut bulan ve bir anlamda onu harekete geçiren, *toplumun imgesel imlemlerinden oluşan magma* diye adlandırdığım şeydir. Toplumun bu imgesel imlemleri örneğin, ruhlar, tanrılar, Tanrı; *polis* ,yurttaş, ulus, devlet, parti; meta, para, sermaye, faiz oranı; tabu, erdem, günah, vb. olabileceği gibi, belli bir toplumda ayrıştırıldıkları biçimiyle erkek/kadın/çocuk da olabilir. Romalı bir erkek ya da kadın, bugünkü Amerikan erkeği ve kadınından tamamen farklı bir şeydi. "Şey" toplumun imgesel bir imlemidir, tıpkı "alet" gibi. Aletin yalnızca "aletliği", özellikle modern Batı toplumlarına özgü, tikel bir imgesel imlemdir. Var olduklarını varsaysak bile, aletleri basit birer alet olarak görmüş olan diğer toplumlar çok enderdir: Aiskhilos'un silahlarını ya da Siegfried'in kılıcını anmısamamız bunu görmemiz için yeterlidir.

Kendilerini imgesel olarak nitelememin nedeni, bu imlemlerin "akılcı" ya da "gerçek" öğelere tekabül etmemesi, o tür öğeler tarafından tüketilmemesi ve yaratım yoluyla ortaya koyulmuş olmasıdır. Toplumsal sıfatını kullanmama gelince, bunun nedeni de, söz konusu imlemlerin ancak anonim ve kişisel olmayan bir topluluk tarafından kurumlandırılmış ve paylaşılmış olarak var olmalarıdır. "*Magma*" terimine ileride değineceğim.

Bu *magma*'nın kendisinin ve birliğinin kaynağı, kökü, kökeni nedir? Bu noktada, geleneksel varlıkbilimin sınırlarını açıkça görebiliriz. Bu köken asla, hiçbir "özne" ya da "birey" (ya da özneler ve bireyler "grup"u) olamazdı. Hem, örneğin, ilkel bir kabilenin örgütlenmesini oluşturmak için gereken, kuramsal ya da uygulamalı çevrebilimsel, toplumbilimsel,

psikanalitik, vb. bilgi, bizim imgelemimize hem nicel olarak hem de karmaşıklık açısından meydan okur ve, her halükarda, bizim ulaşabileceğimiz yerin çok ötesinde kalır; hem de, üstelik, çok daha temel bir anlamda, "özneler", "bireyler" ve bunların "grupları" da bizzat bir toplumsallaşma sürecinin ürünleridir ve onların varlığı kurumlandırılmış bir toplumun varlığını önvarsayar. Bu kökeni "şeyler" arasında da bulamayız; mitoslar ya da müziğin fizik yasalarının işleyişinin (istediği kadar dolaylandırılmış olsun) bir sonucu olduğu düşüncesi, en basitinden anlamdan yoksundur. Yine aynı biçimde, sonuç olarak, bildiğimiz toplumların farklı kurumlarını ve "kavram" ya da "düşünceler"e (Hegel) tekabül eden imlemleri de pek azımsayamayız. Tarihsel-toplumsal alanın geleneksel varlık tiplerine indirgenemeyeceğini ve burada, benim toplumsal imgelem alanı ya da kurumlandıran toplum (kurumlandırılmış toplumun karşıtı olarak) diye adlandırdığım şeyin yapıtlarını, yaratımını gözlemlediğimizi -bunu da, yeniden bir başka "şey", bir başka "özne" ya da "düşünce" haline getirmemeye büyük bir özen göstererek- kabul etmeliyiz.

Belli bir toplum açısından, o toplumun imgesel imlemler magmasının ve buna tekabül eden kurumların nasıl "iş gördüğünü" ele aldığımızda, toplumsal düzenleme/örgütlemeyle biyolojik düzenleme/örgütleme arasında, tek ve belli bir konuda benzerlik olduğunu göreceğiz: Francesco Varela'nın terimiyle *tamamlanma* konusunda.[3] Tıpkı biyolojik örgütlenme gibi, toplumsal örgütlenme de örgütsel, bilişsel ve bilgisel bir

3 Francesco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Amsterdam, North Holland, 1980 (Üzerinde ciddi biçimde oynanmış olan bir Fransızca baskısı, yakında Editions du Seuil'de yayınlanacaktır). Ayrıca, bkz. "Science moderne et interrogation philosophique", 1973, *Les Carrefours du Labyrinthe*'de yeniden yayınlanmıştır, s.180-181. Çıkış fikri M.Maturana'ya aittir.

tamamlanma sergileri.

Her toplum (tıpkı her canlı varlık ya da tür gibi) içinde, *kendisinin de "kendini" kapsadığı kendi özgün dünyasını kurar.* Canlı varlık için olduğu gibi, ele alınan toplum için, örneğin "enformasyon" ya da "düzensizlik" olan veya hiçbir şey olmayan şeyi; ya da "enformasyon"un "uygunluğu"nu, "önem"ini, "değer"ini, "anlam"ını, ya da belli bir "enformasyon"a ilişkin hazırlama "program"ını ya da yanıtını, ortaya koyan ve tanımlayan, toplumun özgün "örgütlenmesi"dir (imlemler ve kurum). Kısacası, "gerçek" olanla olmayanı, "bir anlamı" olan ya da olmayanı belirleyen bir toplumun kurumlandırılmasıdır. Büyücülük, üç yüzyıl önce Salem'de gerçek bir şeydi, şimdiyse değil. "Delphoi Apollon'u Yunanistan'da diğerleri kadar gerçek bir güçtü" (Marx). Öyle ki, her toplumun bir dünyayı yorumlama sistemi "içerdiği"ni söylemek yapay ve yetersiz olacaktır. Her toplum bir dünyayı yorumlama sistemidir; burada da, "yorum" terimi yavan ve uygunsuz kaçar. Her toplum bir dünyanın, kendi dünyasının, yapılanması, oluşumu, yaratımıdır. Kendi öz kimliği, o "yorumlama sistemi", yarattığı o dünyadan başka bir şey değildir. İşte bunun için toplum (birey açısından olduğu gibi) bu yorumlama sistemine karşı her saldırıyı ölümcül bir tehlike olarak algılar; kendi kimliğine, bizzat kendisine yöneltilmiş bir tehlike olarak.

Bu anlamda, bir toplumun "kendisi", Skolastiklerin diyeceği gibi *ecceitas*'ı, onun herhangi başka bir toplum değil de *o toplum* olması, Varela'nın, canlı varlığın "özerklik"i olarak adlandırdığı şeye ve bu "özerklik"in özelliklerine yakındır. Ama bu bağlamda, farklılıklar da çok önemlidir, üstelik bu farklılıklar yalnızca betimsel değildir. İşte bunlardan birkaçı:

1. Çok iyi bilindiği üzere, bir toplumun "karakterler"inin sabitleşmesi, bunların zaman ötesinde korunmasını ve aktarımını ("olasılık hesabına dayalı" biçimde bile olsa) sağ-

layacak fiziksel bir temele sahip değildir; dolayısıyla burada, herhangi bir genetik koda (her ne kadar, Atlan'ın belirttiği gibi,[4] bu kod, on yıl önce düşünüldüğü gibi işlemiyorsa da) tekabül eden bir şey yoktur.

2. Toplum için, tam anlamıyla "düzensizlik" yoktur. Toplumun karşısına çıkan, önüne gelen her şey onun için bir şey *imlemek* -ya da, açıkça "anlamdan yoksun" ilan edilmek- zorundadır.

3. Canlı varlıkta, enformasyon üreten süreçlerin, hiç de azımsanmayacak bir tekrarı var gibi görünüyorsa da, toplumda enformasyonun üretimi ve geliştirilmesi, bilkuvve olarak sınırsız bir görünüm sunmakta ve "işlevsel" tüm nitelemelerin ötesine gitmektedir.

4. Canlı varlıkta da, toplumda da, ereklilik (ya da bilimsel utangaçlığın en son dalgasının seveceği terimle "teleonomi") kaçınılmaz bir kategori olarak görülmektedir. Ama (ve canlı varlığın nihai "*erek*"inin kalın bir giz perdesinin ardında olduğunu unutmaksızın) canlı varlığın içinde olup biten süreçlerin o varlığın korunması "ereği" tarafından yönetildiği -ki bu erek de, türün korunması "ereği" tarafından, türün korunması ereği ise bir bütün olarak biyosfer ya da biyosistemin korunması "ereği" tarafından yönetilir- olumlanabilir. Toplum konusunda, gözlemlediğimiz pek çok "ereğin" gerçekten de bir tür "koruma ilkesi" tarafından yönetilmesine karşın, bu "koruma", sonuçta, her toplumun özgül "keyfi özellikleri"nin korunmasıdır.

5. Uzaktan bakan bir gözlemci için, bir canlı varlık açısından var olan her şeyin fiziksel bir bağlantısı vardır. Yüksek ölçekte ve kütleler halinde fiziksel bağlantısı olmayan varlıklar ruhlar, tanrılar, erdemler, günahlar, "insan hakları", vb.-

4 Henri Atlan, "Disorder, Complexity and Meaning" *Disorder and Order* içinde, a.g.e, s.109-128.

yaratan ve bu tür varlıkları, her zaman "salt fiziksel" varlıktan üst düzeyde gören toplum açısından durum farklıdır.

6. Toplum yeni bir öz-örnekleme türü oluşturur: Kendi meta-gözlemcilerini (ve bunların yarattığı tüm can sıkıcı sorunları) yaratır.

Tabii ki, ne biyolojik ne de toplumsal bir "tekbencilik" asla olmamıştır ve olmayacaktır. Canlı varlık, kendisi için, fiziksel dünyanın bir bölüm ya da katmanını düzenler, bu katmanı kendi özgül dünyasını oluşturmak için yeniden kurar. Fizik yasalarına ne karşı çıkabilir ne de bu yasaları bilmezlikten gelebilir ama yeni yasalar, kendine ait yasalar ortaya koyar. Bir noktaya kadar toplum açısından da durum aynıdır. Ama toplumun, "toplum-öncesi" dünyayla -ben bunu ilk doğal katman diye adlandırıyorum- arasında yarattığı ve kurumlandırdığı ilişki türü farklıdır. Bu bir *destek* (*Anlehnung*) ilişkisidir. Toplumun ilk doğal katmana gönderide bulunmak, o katmanı düzenlemek/örgütlemek ve kullanmak için başvurduğu "mantıksal/fiziksel" işlemler her zaman için, hem "keyfi" hem de farklı toplumlarda birbirinden temel biçimde farklı olan toplumun imgesel imlemlerinin etkisi altındadır. Fiziksel dünya tarafından canlı varlığın düzenlenmesi/örgütlenmesine dayatılan zorunluluklar bizim bu düzenleme/örgütlemeyi anlamamızda temel bir rol oynar. Ama fiziksel dünyanın bir topluma -ve buradan hareketle tüm toplumlara- kesinlikle dayattığı ya da yasakladığı şeyler tepeden tırnağa sıradan şeylerdir, bize hiçbir şey öğretmezler.

Yukarıda belirtilenlerin tümü toplumun canlı olanla (ve ona karşıt olarak) arasındaki ayrışıma ilişkindi. Ama asıl önemli olanı toplumsal düzenlenme/örgütlenmenin *içkin* olarak özgüllüğüdür.

İşe, birkaç sıradan olguyla başlayalım. Aritmetiksiz toplum

yoktur. Söylencesiz toplum yoktur (çağdaş toplumda, aritmetik, açıkça, en temel söylencelerden biri haline gelmiştir. Çağdaş toplumda nicelleştirmenin egemenliğinin "akılcı" bir temeli yoktur ve olamaz. Nicelleştirme, yalnızca, bu toplumun başat imgesel imlemlerinden birinin dışavurumudur; bu imlem de "sayılamayan geçersizdir/ sayılmaz"dır). Bir adım daha ileri gidebiliriz. Aritmetiksiz söylence yoktur -söylencesiz de aritmetik. Bu arada, laf arasında şunu da söyleyelim: Söylence konusunda temel olan, yapısalcılığın ileri sürdüğü gibi, toplumun söylence aracılığıyla dünyayı *mantıksal olarak* düzenlemesi/örgütlemesi değildir. Söylence "mantık"a indirgenemez (hiç kuşkusuz, mantığa ilişkin bir şeyler içerse de), hele yapısalcıların ikili mantığına hiç mi hiç indirgenemez. Söylence, esas olarak, toplumun dünyayı ve bu dünya içinde kendi yaşamını -başka türlü olduğu takdirde, kuşkusuz tamamen anlamdan yoksun kalacak bir dünya ve yaşamı- imlemlerle donatmasının bir yöntemidir.

Bu belirttiğimiz şeyler bizi toplumun örgütlenmesine ilişkin ve bu örgütlenmeyi içkin ve olumlu bir anlamda belirleyen temel bir önermeye götürür.

Toplum kurumu ve bu kurumun içindeki topluma ait imgesel imlemler hep, birbirinden ayrılamayacak iki boyutta ortaya çıkar: Kümeleyici-aynılaştırı ("mantıksal") boyut ve yalnızca ya da özgün biçimde imgesel boyut.

Kümeleyici-aynılaştırıcı boyutta toplum, *ayrışık* ve *tanımlanmış* olarak ortaya konan "öğeler", "sınıflar", "özellikler", "bağıntılar"la ve bunların aracılığıyla iş görür ("eylemde bulunur" ve "düşünür"). Burada ana yapı *belirleme*'dir (belirlenmişlik, belirlenebilirlik, *peras*, *Bestimmtheit*). İstenen, kavranan her şeyin belirlenmeye ve bu belirlenmenin içerdiği şeylere ya da sonuçlarına tabi olmasıdır. Bu boyut açısından, varoluş belirlenmişliktir.

İmgesel boyutta ise, var oluş imlem*dir* İmlemler *fark edilir*

ama belirlenmemiştir. Temel gönderme kipine bağlı olarak bu imlemler sonsuz bir biçimde *birbirlerine gönderide bulunurlar*. Her imlem, sayısız başka imlemlere gönderide bulunur. Bir kümenin öğelerine ilişkin "tanım"ında Cantor'un kullandığı terimleri kullanacak olursak, imlemler ne "ayrışık" ne de "belirlenmiş" değildir. Gerekli ve yeterli koşul ve nedenlerle de birbirlerine bağlanmış değildirler. Burada, aynı zamanda da bir "yarı-eşdeğerlik" ve "yarı-aidiyet" içeren gönderme (gönderme bağıntısı) esas olarak, sıradan olmayan örneklerde "keyfi", yani kurumlandırılmış olan bir *quid pro quo*, bir "x, y için vardır" aracılığıyla işlerlik gösterir. Bu *quid pro quo*, benim *imsel bağıntı* olarak adlandırdığım -im ile, imin imlediği şey arasındaki ve dilin temelinde yer alan bağıntı-şeyin çekirdeğidir. Herkesçe bilindiği üzere, "köpek"in *canis* için mevcut olmasını ve "yedi"nin Tanrı'yla bir ilişkisinin bulunmasını sağlayan gerekli ve yeterli bir neden yoktur ve olamaz. Ama *quid pro quo* bağıntısı dilin çok ötesine değin uzanır.

Düşündüğüm şeyi dil örneğinde canlandırabiliriz. Dilde kümeleyici-aynılaştırıcı boyut, benim *kod* olarak adlandırdığım şeye tekabül eder (ama bunu Saussure'ün, en basit biçimde "sistem" anlamına gelen "kod"uyla karıştırmamak gerekir). Özgün olarak imgesel boyut, benim *dil* olarak adlandırdığım şeyde tezahür eder. Böylece, belli bir bağlamda "Bana çekici ver" ya da "her üçgende, açıların toplamı iki dik açıya eşittir" gibi tümceler *kod*'a aittir. "Mutlak gecede tüm inekler karadır", ya da "Güzellik'i dizlerime oturttum, bana acı geldi ve ona küfrettim" gibi tümcelerse *dil*'e...Kodla dil arasındaki ayrım, -daha genel olarak kümeleyici-aynılaştırıcı boyutla tam olarak imgesel boyut arasındaki ayrım- elbette bir "töz" ayrımı değil bir kullanım ve işlem ayrımıdır. İki boyut, topolojik bir eğretileme kullanacak olursak, dilde ve toplumsal yaşamda, her yerde yoğundur. Bu da şu anlama gelir: Dilin her "nokta"sının

"istendiği kadar yakınında", kümeleyici-aynılaştırıcı boyuta ait bir "öğe" mevcuttur -aynı zamanda, tam olarak imgesel boyuta ait bir "öğe" de mevcuttur-. En çılgın gerçeküstücü şiir bile, belirsiz bir miktarda "mantık" içerir -ama bu "mantık" "aracılığıyla", "mantık"ın Öbür'ünü somutlaştırır. Bach'ta, baştan aşağı, her yerde, matematik ve aritmetik vardır; ama *Ayarlı Klavsen*'in kulağımıza geldiği biçimde var olmasının nedeni aritmetik içermesi değildir.

Böylece, belli bir toplumda var olan o topluma ait imgesel imlemler bize, bugüne değin, başka alanlarda bilinmeyen bir örgütlenme türü sunar. Ben bu türü *magma* olarak adlandırıyorum. Magma kümeler "içerir" -hatta sayısız kümeler içerir- ama ne denli zengin ve karmaşık olurlarsa olsunlar kümelere ya da küme sistemlerine *indirgenemez*. (Bu çıkarsama, işlevselcilik ve yapısalcılığın, nedenselcilik ve erekçiliğin, maddecilik ve akılcılığın tarihsel-toplumsal alandaki umutsuz girişimlerini dile getirir.) Yine aynı biçimde, magma "çözümlemesel" olarak, yani kümeleyici işlemler ve kategoriler aracılığıyla yeniden oluşturulamaz. Toplumsal "düzen" ve "örgütlenme", matematikte, fizikte, hatta biyolojide alışılmış olarak kullanılan düzen ve örgütlenme kavramlarına indirgenemez -en azından bu kavramların bugüne değin ele alındıkları biçimiyle. Ama burada önemli olan, bu olumsuzlama değil, olumlu olan savdır: Tarihsel-toplumsal alan yeni bir varlıkbilimsel, düzen (birlik, tutarlılık ve örgütlenmiş farklılaşma düzeni) tipi *yaratır*.

İzninizle, buna bir gerekçe daha ekleyeyim: Eğer (benim gözümde aşikâr olan) şu yardımcı teoremi, yani belirlemeci kuramların, ancak, kendi "nesne alanları"nı tamamen kapsayacak bir kümeleyici-aynılaştırıcı örgütlenme ortaya çıkarabilecek, kümeleyici-aynılaştırıcı ifade sistemleri olarak var olabileceklerini kabul edecek olursak, tarihsel-toplumsal alana ilişkin hiçbir belirlemeci kuramın son derece kısmi ve

ağır koşullara bağlı bir geçerliliğe sahip olmanın dışında hiçbir iddiada bulunamayacağı açıktır. ("Belirlemeci" kuram derken, buna tabii ki, özgün anlamıyla "olasılıkçı" kuramları da, yani olaylar ya da olay kümeleri için *tanımlanmış* olasılıklar yakıştıran kuramları da katıyorum).

***

Şimdi de ikinci soruma gelelim: Tarihsel-toplumsal alan, "toplum" türüne özgü, her zaman geçerli olacak yeni bir varlıkbilimsel düzen tipi yaratmaz. Bu tip, her seferinde, her biri bir yaratım olan, yeni bir toplum *eidos*'unu temsil eden başka *biçimler* aracılığıyla "somutlaşır." Toplumun imgesel kurumları ve imlemlerin varlığının dışında ve sıradan birtakım şeyleri bir yana bırakacak olursak, modern kapitalist toplumla "ilkel" bir toplum arasında tözsel olan hiçbir ortak şey yoktur. Ve, eğer buraya kadar söylemiş olduklarım doğruysa, belli bir toplum biçiminin başka bir toplum "üretmek" ya da böyle bir toplumun ortaya çıkmasına "neden olmak" için yararlanabileceği "yasalar" ya da "usuller" yoktur ve olamaz. "Fiziksel koşullar", "önceden var olanlar" ya da "insan"ın her zaman geçerli özelliklerinden hareketle toplumsal biçimler "çıkarsama" girişimleri, düzenli bir biçimde başarısızlığa uğrar -daha da kötüsü, bu tür girişimler anlamdan yoksundur. Bize miras kalan varlıkbilim ve mantık burada çaresizliğe düşer çünkü bunların tümü tarihsel-toplumsal alanın özgün varlığını bilmezlikten gelmeye mahkümdur. Bu mantık ve bu varlıkbilim, yaratımı yalnızca bir sözcük, üstelik de (yalnızca tanrıbilimsel bir bağlam dışında -ki bu bağlamda da, yukarıda belirttiğimiz gibi yalnızca bir sözde-yaratım vardır) müstehcen bir sözcük olarak görmeleri bir yana, bir de, dayanılmaz bir biçimde: "*Kimin* yaratımı?" sorusunu sormak durumunda kalırlar. Ama *kurumlandıran* toplumun (*societas instituta* değil *societas instituans*) toplumsal imgeleminin bir eseri olarak

yaratım, tarihsel-toplumsal alanın varlık kipidir ve bu alan ancak bu kip aracılığıyla vardır. Toplum kendini tarih olarak ortaya seren bir öz-yaratımdır. Kuşkusuz, bunu kabullenmek ve "özneler", "tözler" ya da "nedenler" üzerine anlamdan yoksun sorular sormayı bir yana bırakmak temel bir varlık-bilimsel değişim gerektirir.

Bu durum, tarihsel yaratımın tüm geçmiş kalıntılarından arındırılmış bir sahnede oluştuğu anlamına gelmez -Rene Thom'un da, benim tembelliğe övgüde bulunacağımdan korkmasına hiç gerek yoktur. Tam tersi: "Düşünce ekonomisi" ve "basitlik"in ilkelerinin işaret ettiği gibi, belirlemecilik en mükemmel tembellik yöntemidir. Eğer genel "yasa"sı elimizdeyse şu ya da bu tikel olay üzerine düşünmemize hiç gerek yoktur. Ah bir de Evren'in tümel ve en üst hiper-denklemini yazabilseydik, o zaman gayet mutlu ve rahat bir biçimde, temelli istirahate çekilebilirdik. Olağanüstü ve inanılmaz derecede karmaşık bir mevcut şeyler ve kısmi koşullar kitlesi hep vardır ve tarihsel yaratım bu kitlenin içinde olur. Ayrıca, "eski"nin içinde, öyle ya da böyle "yeni"yi hazırlayan ya da yeniyle bağlantılı ne vardır? sorusu çerçevesinde yararlı, anlam dolu, uçsuz bucaksız ve gerçekte asla bitmeyecek bir araştırma yapmak mümkündür. Ama burada da "tamamlanma" ilkesi tüm ağırlığıyla devreye girer. Kısaca söylemek gerekirse: *Eski yeniye o yeninin kendisine yüklediği imlemle dahil olur, başka türlü olamaz.* Buna kanaat getirmek için, Antik Yunan ya da Hıristiyan fikir ve öğelerinin nasıl, yüzyıllarca Batı dünyasında, yanlış bir biçimde "gereksinimler" diye adlandırılan, aslında "bugün"ün imgesel yapıları olan şeyleri yanıtlamak için sürekli "yeniden keşfedildiği"ne ve "yeniden biçimlendirildiğine" (yeniden yorumlandığına) bakmak yeterlidir. Uzun süre klasik Antik Çağ üzerine çalışan filolog ve araştırmacılarımız olmuştur. Bir süredir, Batı'nın Klasik Antik Çağ üzerine görüşlerinin değişimlerini araştıran yeni bir bilimsel dalımız

var (bu dala kimi zaman "historiografi" deniyor). Tabii bu araştırmaların bizi Klasik Antik Çağ'dan çok XVI. ya da XVIII. veya XX. yüzyıl Batı dünyası konusunda bilgilendirdiğini eklemem bile gereksizdir sanırım.

Yine aynı biçimde, tarihsel-toplumsal alanda ortaya çıkan ve bu alanın kümeleyici-aynılaştırıcı boyutu tarafından getirilen "nedensel" ya da "sözde-nedensel" bağlantı ve düzgünlükleri elden geldiğince saptamaktan kendimizi alamayız. Ama bu konuda, bu tür yaklaşımların, kendileri için en "doğal" ve ayrıcalıklı alanlar söz konusu olduğunda bile ne denli dar sınırları olduğunu ve eğer herhangi bir şey anlamak istiyorsak, nicelleştirilebilen ve belirlenmiş iktisadi bağıntıların içinde bulunduğu o koskoca tarihsel-toplumsal gerçeklik magmasının tümünü ciddi biçimde incelememiz gerektiğini göstermek için yalnızca, siyasal ekonominin durumu ve yazgısını ele almamız yeterlidir.

İkinci sorumuz "Yeni tarihsel-toplumsal biçimler nasıl ortaya çıkar?"dı. Bunun yanıtı, kısaca "yaratımla"dır. Bu yanıta geleneksel zihniyet "evet ama yalnızca bir sözcük öneriyorsunuz" diye gülerek tepki gösterir. Ben, bugüne değin gizlenen ve şimdiden sonra tanınması gereken bir olgu için -bir olgu kümesi için- bir sözcük öneriyorum. Bu olgulara ilişkin, belli ölçüde "doğrudan" bir deneyimimiz var: Tabir caizse, yeni tarihsel-toplumsal biçimlerin ortaya çıkışına doğrudan ya da dolaylı biçimde tanık olduk. Örneğin, eski Yunan'da demokratik *polis*'in, ya da daha iyisi Batı kapitalizminin, daha da iyisi *-de visu-*, 1917 sonrası Rusyası'nda totaliter bürokrasinin yaratılmasına tanık olduk. Her bir örnekte, bu ortaya çıkışların öncesindeki ve çevresindeki koşullara ilişkin söylenecek çok şey, yapılacak çok çalışma vardır. Bu süreçleri *aydınlatabiliriz*, ama "açıklayamayız" "Açıklama" ya imlem-olmayanlardan imlemlerin çıkarsanmasını gerektirecektir, ki bunun anlamı yoktur, ya da, tarihte ortaya çıkan tüm imlem

magmalarının, zaten daha öncesinden, insanlık tarihinde, ta başından itibaren mevcut olan az sayıda "imlem öğesi"nin bileşenlerine indirgenmesi anlamına gelecektir ki bu da, açıkçası olanaksızdır (ve yine, bizi, "bu "ilk öğeler" nereden çıktı?" sorusuna götürecektir).

Tikel bir örnek ve özgün (üstelik çok moda) bir açıklayıcı yapıyı yani kapitalizmin ortaya çıkışını ve bu sorunun doğurduğu olası bir yeni-Darwinci yaklaşımı ele alalım. Batı Avrupa'da ve örneğin XII. ve XVII. yüzyıllar arasında gözlenen, çok sayıda toplum çeşidinin "rastlantısal" olarak üretilmesi ve "uygunsuz" olarak nitelenen tüm çeşitlerin elenerek, tek "uygun" biçim olarak kapitalizmin seçilmesi *değildir* Gözlediğimiz şey, topluma ait yeni bir imgesel imlemin ortaya çıkışıdır: "Akılcı" egemenliğin sınırsız bir biçimde yayılması (bu, başlangıçta, üretim güçlerinin yayılmasında kendini bulmuştur) ve bununla aynı anda yer alan son derece çeşitli etkenlerin çalışmasıdır. *Ex post* ve sonuç elimizde olduğuna göre, bu etkenlerin, hiçbir eyleyici ya da eyleyici grubu tarafından hedeflenmeyen ve kuşkusuz, önceden var olan "öğelerin" rastlantısal biçimde bir araya getirilmesiyle asla "kurulamayacak" olan bir biçimin, yani kapitalizmin "üretim"indeki (inanılmaz ve bir muammaya benzeyen) güç birliği karşısında hayran kalmamak olanaksız. Ama gözümüzü, bu yeni ve henüz su yüzüne çıkan topluma ait imgesel imleme yani "akılcı" egemenliğin sınırsız yayılmasına çevirdiğimiz anda, tüm bunların da ötesinde şeyleri kavrayabiliriz: Bu "öğeler" ve "etkenler", toplumun kapitalist kurumlandırılmasına, ancak bu kurum tarafından "kullanılabilir" oldukları ya da onun araçsallığının içine girebildikleri takdirde dahil olurlar -ve bunun gerçekleşmesinin nedeni de (en azından yarı yarıya) bu öğe ve etkenlerin kapitalist imlemler alanının içine doğru itilmeleri ve böylece, yeni bir anlamla yüklenmeleridir-. Bunun güzel bir örneği, Tocqueville'in *Eski Düzen*

ve Devrim'de betimlediği şey, yani mutlak monarşinin modern ve merkezi devlet aygıtını yaratmasıdır: Hükümdarın mutlak iktidarına hizmet etmek için tasarlanan ve oluşturulan bu aygıt, kapitalist "akılcılık"ın kişisel olmayan egemenliğinin ideal taşıyıcısı/desteği haline gelmiştir.[5]

Yine aynı biçimde, "düzensizlikten hareketle oluşan düzen" ya da "düzensizlikten hareketle oluşan örgütlenme" ilkelerinin yeni toplumsal biçimlerin ortaya çıkışını aydınlatmakta yardımcı olacaklarından kuşkuluyum. Yukarıda da söylemiş olduğum gibi, herhangi bir toplum konusunda, kesin anlamıyla "düzensizlik"ten söz edilebileceğini sanmıyorum. "Kargaşa" bile bu durumda, yerinde bir terim değildir. Bir toplum içinde "kargaşa" olarak görünen şey, gerçekte, onun kurumlandırılmasına ait, *anlamlı ve olumsuz olarak değerlendirilen* bir şeydir -ki bu tamamen farklı bir şeydir-. Doğru bir biçimde "kargaşa"dan söz edebileceğimiz örnekler, bence, ancak "krize girmiş eski sistem" ya da "yıkılmakta olan eski sistem"lerdir. Örneğin geç Roma devri ya da günümüzde Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğunda olduğu gibi. Birinci örneğimizde, sonuçta, Hıristiyanlıkla birlikte yeni bir "birleştirici ilke", "yeni bir topluma ait imgesel imlemler magması" ortaya çıkmıştır. İkinci örneğimizde ise -Üçüncü Dünya ülkeleri- görünürde ortaya çıkan bir "birleştirici ilke" yoktur ve eski düzenin çökme süreci devam etmektedir -"birleştirici" ilkelerin yabancı ülkelerden ithal edildiği ve bunda başarı sağlandığı durumlar (ki bu durumlara pek sık rastlanmaz) hariç. Sorunun diğer bir veçhesini aydınlatacak başka bir örneği ele alalım: Feodal toplumun genel çerçevesinde ilkel burjuvazinin ortaya çıkmaya başladığı (XII. - XIII. yüzyıllar)

---

5 Bkz. "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, No. 37 (Temmuz-Eylül, 1964), s.32-43. Şimdi, *L'institution imaginaire de la société*'de yeniden yayınlanmıştır, a.g.e, s.61-73.

durumu "düzensizlik" veya "kargaşa" olarak nitelemenin pek anlamı yoktur; bu, olsa olsa, "feodal" bir bakış açısını meşrulaştırmaya yarar. Çünkü bu "düzensizlik" ya da "kargaşa" başlangıcından itibaren, (yeni bir) düzen ve (yeni) imlem (ler) taşır ve *maddi olarak*, ancak bunları taşımasından dolayı var olabilir.

Ama biyolojik dünyayla tarihsel-toplumsal dünya arasındaki temel farklılığı oluşturan, bence, her şeyden öte, tarihsel-toplumsal dünyanın içinde *özerklik'in* -ya da, yeni bir özerklik anlamının- ortaya çıkmasıdır. Varela'nın kullandığı anlamda (ki ben bu kullanımı, kendisine de söylemiş olduğum gibi, yanlış buluyorum) canlı varlığın özerkliği o varlığın "tamamlanması/son bulması"*dır* -örgütsel olarak, bilişsel olarak ve bilgisel olarak tamamlanması/son bulması-. Bu tamamlanma, canlı "ben"le onun dışındaki diğer "bu"nlar ya da "şey"ler arasındaki mütekabiliyetin, canlı tarafından ortaya konmuş olan ama ortaya konduktan sonra temelli orada kalan ve değişimi -eğer olabilirse- tamamen "rastlantısal" olan kurallar, ilkeler, yasalar, anlamlar tarafından yönetildiği anlamına gelir. Ama bu tam da bizim -benim- insani ve tarihsel-toplumsal alanda *yaderklik* olarak adlandırdığımız şeydir: Yasaların, ilkelerin, normların, değerler ve imlemlerin bir kereye mahsus ve her zaman için (temelli) geçerli olmak üzere verilmesi ve duruma göre, toplumun ya da bireyin bunlar üzerine hiçbir biçimde etki etme olanağına sahip olmaması. Varela'nın yüklediği anlamla "özerklik"in, benim kullandığım terimler dahilinde ise en mükemmel yaderkliğin biraz uç, ama son derece aydınlatıcı bir örneği, paranoyak psikoz örneğidir. Paranoyak, her zaman için geçerli olmak üzere, kendisine özgü, mutlak biçimde katı ve her şeyi kapsayan yorumlama sistemini yaratmıştır ve hiçbir şey, asla, bu sistemin kurallarına göre değişim göstermeden onun dünyasına giremez. (Tabii ki, belli dozda paranoya olmaksızın, hiçbirimiz yaşamımızı

sürdüremezdik.) Ama çok daha yaygın ve kütlesel bir örnek daha vardır: Kuralların, yasaların, ilkelerin, imlemlerin, vb. her zaman geçerli olmak üzere verildiği ve bunların tartışılmayan ve tartışılmaz olma özelliğinin, kurumsal olarak, yasanın, imlemlerin, vb.'nin toplum-dışı bir kaynağın, bir temelin ve bir güvencenin kurumlandırılmış tasarımı tarafından güvence altına alındığı tüm "ilkel" ve tabii tüm dinsel toplumlar: Her halükarda Tanrı'nın yasasını değiştiremez ya da bu yasanın adaletsiz olduğunu söyleyemezsiniz (Böylesi bir açıklama, bu tür bir toplumda hem düşünülemez hem de anlaşılmaz olacaktır, tıpkı, *big brother is ungood*'un, *Newspeak*'in son evresinde olduğu gibi). Bu örnekte gözlemlediğimiz,(tıpkı totalitarizmde olduğu gibi) olabilecek en büyük "özerklik", anlam ve yorumun olabilecek en tam biçimde "tamamlanması"dır -yani, bizim görüşümüze göre, olabilecek en mükemmel *yaderklik*'tir.

Pekiyi bizim "görüş"ümüzün kökeni nedir? İlk önce Antik Yunan'da, sonra tekrar, Orta Çağ'ın sonunda Avrupa'da ortaya çıkmış olan bir tarihsel yaratım bir tarihsel kırılma ya da kopmadır ve asıl anlamıyla özerklik ilk kez, bunun sayesinde yaratılmıştır: *Tamamlanma* olarak değil, *açılım* olarak özerklik. Bu toplumlar, bir kez daha, yeni bir tarihsel-toplumsal varlık biçimini temsil ederler -hatta, gerçekte, kısaca yeni bir varlığı: İnsanlık, yaşam ve bildiğimiz kadarıyla evren tarihinde ilk kez, kendi öz varlık yasasını, verili olan kendi öz düzenini açıkça sorgulayan bir varlıktır karşımızdaki.

Bu toplumlar, kendi öz kurumlandırılmalarını, dünya tasarımlarını, kendi toplumlarının imgesel imlemlerini sorgular. İkisi birlikte, o zamana değin egemen olan kurumlandırılmış toplumun tamamlanmışlığını kıran ve içinde düşünceye ilişkin ve siyasal etkinliklerin, insanları, sürekli, tekrar tekrar, hem toplumsal kurumlandırmanın ve dünyanın toplumsal tasarımının *verili* biçimini, hem de, üstelik bu türden *herhangi*

bir biçimin olası temellerini sorgulamaya iten bir uzam açan demokrasi ve siyasetin yaratımının içerdiği şey budur. Özerklik burada, toplumun kendi kendini kurumlandırması anlamını kazanır; bu da, o andan itibaren azçok açık bir öz-kurumlandırma olacaktır: Birtakım yasalar koyuyoruz; bu bildiğimiz bir şey. Böylece yasalarımızdan sorumluyuz ve dolayısıyla, her seferinde, "Neden bu yasa da başka bir yasa değil?" sorusunu sormak durumunda kalıyoruz. Bu, elbette, bireysel düzeyde de, yeni türden bir tarihsel varlığın, yani kendi kendine, ama aynı zamanda da açıkça "Bu yasa doğru mu?" *sorusunu sorabilecek* özerk bir bireyin ortaya çıktığı anlamına gelir. Tüm bunlar, eski düzene ve eski yaderk düzenlere karşı yürütülen mücadeleyle at başı gidecektir; o mücadele ise, son bulmuş olmaktan çok uzaktır.

Bizim açımızdan, önemli olan bugün burada bu tartışmayı yapma olanağımızı, ve gerçek bir siyasal eylemi, özerklik tasarısını dolu dolu gerçekleştirecek biçimde yeni bir toplum kurumlandırılmasını amaçlayan eylem olanağını koşullandıran, özerkliğin bu tarihsel yaratımı ve tekrar ediyorum, bizzat kendi varlığının yasalarını sorgulayabilecek yeni tür bir varlığın ortaya çıkmasıdır. Ama bu, ayrı bir konudur.

Eylül 1981

İktidar, siyaset, özerklik*

Toplum ve tarih olarak - tarihsel-toplumsal alan olarak- imgelem alanının kendi kendine ortaya çıkması, *kurumlandıran* ve *kurumlandırılan* boyutlarıyla ve bu boyutlar dahilinde gerçekleşir ve ancak bu bağlamda gerçekleşebilir.[1] Kurma anlamında *kurumlandırma*, *eidos* olarak bireylerin ya da öznelliğin tüm olası "üretim"ini aşan tarihsel-toplumsal alanın -anonim kolektif alan- kökenindeki yaratımdır. Birey -ve bireyler- kurumlandırmadır, hem her zaman için geçerli hem de, her seferinde ve her farklı toplumda başka bir kurumlandırma... Toplumsal olarak kurallara bağlanmış görevlerin, her seferinde özgülleşen bir kutbudur ve böyle olmadığı takdirde toplum da olmaz.[2] Düşünsel/yansıtıcı ve karar verme yetisine sahip bir kerte olarak (yani düşünce ve irade olarak)

(*) *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, No. 1'de yayınlandı. Ingilizce'si, *Zwischen-Betrachtungen*, ed. A. Honneth, Th. Mc Carthy, Cl. Offe, A Wellmer, Frankfurt, Suhrkanpf, 1986'da yayınlandı.

1 C. Castoriadis, "Marxizme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, No. 36-40, Nisan 1965, daha sonra *L'institution imaginaire de la société* nin birinci bölümü olarak yeniden ele alındı, Paris, Editions du Seuil, 1975. Bundan sonra, ilk bölümü, Castoriadis 1964-65 ve ikinci bölümü Castoriadis 1975 olarak zikredilecektir. Bkz. s. 153-157, 84-218 ve *passim* ikinci bölüm.

2 C. Castoriadis, 1975, Bölüm VI.

öznellik, kökeninin (Yunanistan ve Batı Avrupa'da farklı biçimlerde iki kez tekrarlanmış olan) tarihi ve yeri belli olan tarihsel-toplumsal bir *tasarı'dır*.[3] Her ikisinin çekirdeğinde de, tarihsel-toplumsal alana indirgenemeyecek olan ama, kurumlandırmanın ruhun asgari birtakım taleplerini karşılaması koşuluyla, o alan tarafından biçimlendirilen ruhsal monad (birlik, bölünmez birlik) vardır. Bu talepler içinde temel olan ise, ruha gündüz gözüyle görülür bir anlam vermektir; bu da, tekil bir insanoğlunu, doğumuyla başlayıp yaşamı boyunca güçlenen bir öğrenim boyunca, her seferinde toplum tarafından kurumlandırılan ve bu toplumun ve toplumun özel kurumlarının bir arada durmasını sağlayan, topluma ait imgesel imlemler *magma*'sının su yüzüne çıkmış bölümlerini kabullenmeye ve anlamlı kılmaya zorlamak ve hazırlamakla gerçekleşir.[4]

Toplumsal-tarih alanının her tür "karşılıklı-öznellik" i aştığı açıktır. Bu terim, bu bağlamda miras alınan düşüncenin çıplaklığını ve tarihsel-toplumsal alanı bu biçimiyle algılamaktaki yeteneksizliğini örtemeyen bir incir yaprağıdır.Toplum "karşılıklı-öznellik"e indirgenemez, belirsiz bir biçimde çoğalan bir "karşı karşıya" gelme değildir ve karşı karşıya ya da sırt sırta gelme ancak, daha önceden toplumsallaşmış özneler arasında olabilen bir şeydir. Örneğin özneler arasındaki hiçbir "işbirliği", dili yaratamaz. Ve tek tek bilinçdışıların oluşturduğu bir meclis, eski usul bir tımarhanenin en kötü zırdeliler koğuşundan çok daha Bosch'cu olacaktır.

---

3 C.Castoriadis, "L'etat du sujet aujourd'hui" (Öznenin bugünkü durumu", *Topique* No. 38 (1986), s. 13 ve dev. (Bu kitapta, s.....ve dev.); bundan sonra Castoriadis, 1986 olarak zikredilecektir.

4 C.Castoridais, 1975, Bölüm VI ve *passim*; ayrıca Bkz. "Institution de la société en religion", *Esprit*, Mayıs, 198, *Domaines de l'homme - Les Carrefours du Labyrinthe*, II, Paris,, Ed. du Seuil, 1986'da yeniden yayınlandı. Bundan sonra, Castoriadis 1982 (1986) olarak zikredilecektir.

Her zaman için, *önceden kurumlandırılmış olan toplum*, bir özyaratım ve kendi kendinin yerine başkasını koyabilme yeteneği, bir kurumlandıran olarak temel imgesel alanın, kendini, her seferinde, tikel bir görünüm alan, kurumlandırılmış toplum ve toplumsal imgelem alanı olarak oluşturan bir yapıtıdır.

Birey, bu haliyle, topluma oranla "olumsal" değildir. Somut olarak, toplum, kendi kurumlandırılmasının ve imgesel imlemlerinin yaşayan, konuşan ve eylemde bulunan bireyler tarafından, bölümler halinde ve birbirini tamamlayıcı biçimde vücut bulması ve birbirine katılmasıyla mevcuttur. Atina toplumu, Atinalılardan başka bir şey değildir -onlar olmadığı takdirde, işlenmiş bir görüntünün kalıntıları, mermer ve vazo kırıkları, deşifre edilemeyen birtakım yazıtlar ve Akdeniz'in bir yerlerinde bulunan heykellerden başka bir şey değildir, ama Atinalılar da ancak *polis*'in *nomos*'u sayesinde Atinalıdırlar. Kendisinin "bileşimine giren" bireylerin toplamını tamamen aşan ama, fiili olarak da, ancak kendi ürettiği bireylerde "gerçekleşen" toplum ile o bireyler arasındaki ilişkide, bütün ve bölümler, genel ve öğeler, evrensel ve özel, vb. tarzı kategoriler çerçevesinde düşünülmesi mümkün olmayan hiç duyulmamış ve özgün bir bağlantı türü olduğu görülür. Toplum, kendi kendini yaratırken bireyi ve ancak sayelerinde gerçekten varlık bulabileceği bireyleri yaratır. Ama toplum bir bileşim özelliği, bölümlerinin dışında ve onlardan öte bir şeyler içeren bir bütün değildir -en azından, bu "bölümler" o olmaya ve böylece, öte yandan da ancak kendileri sayesinde var olabilen o "bütün" aracılığıyla, başka bir yerde benzeri bulunmayan, kendisinden hareketle, kendisi için ve kendi kendisinin modeli olarak düşünülmesi gereken bir bağlantı türünün içinde yer almaya koşuludur.[5]

---

5 C.Castoriadis 1964-65 (1975), I.c, ve 1975, Bölüm IV

Ayrıca, bu noktada bile dikkatli olmak gerekir: Bazı kişilerin sandığı gibi, "toplum bireyleri, bireyler de toplumu yaratır" demekle hiç de ilerlemiş olmayız. Toplum, *kurumlandıran* imgelem alanının yapıtıdır. Bireyler, aynı zamanda kendilerinin de sürekli yaptığı ve yeniden yaptığı, her seferinde *kurumlandırılan* toplum tarafından yapılırlar: Bir anlamda onlar toplumdur. Bu bağlamda olmazsa olmaz iki kutuptan biri kurumlandıran temel imgelem alanı -tarihsel-toplumsal yaratım alanı-, diğeri ise tekil ruhtur. Ruhtan hareketle, kurumlandırılmış toplum her seferinde bireyleri oluşturur - onlar da, bireyler olarak, kaçınılmaz bir biçimde, kendilerini oluşturan toplumu oluşturur. Ancak, ruhun temel imgelemi, kendisini örten ve ulaşılamayacak bir sınır noktasına değin içine nüfuz eden bireyin oluşturduğu toplumsal zihin birbirini izleyen katmanlarının arasından soluklanabildiği ölçüde, tekil insanın varlığının toplum üzerinde geriye doğru bir eylemi olabilir. Biraz aceleci davranarak, böylesi bir eylemin *kurumlandırılmış yaderkliğin*[6] egemen olduğu ve önceden tanımlanmış toplumsal roller yelpazesi dışında, tekil ruhun algılanabilir tek kendini gösterme yollarının gerileme ve patoloji olduğu toplumların hemen hemen tümünde, çok nadir ve/veya, en azından çok zor algılanabilir olduğunu da belirtelim. Tam yaderkliğin bozulmasının, *bireyin gerçekten bireyleşmesine* olanak verdiği ve tekil ruhun temel imgeleminin aynı zamanda, hem özgün bir kamusal ifade için gerekli toplumsal yöntemleri bulabildiği ya da yaratabildiği, hem de, toplumsal dünyanın kendi kendisinin yerine başkasını koyabilmesine katılımda bulunabildiği birkaç toplumda durum farklıdır. Açık ve belirgin tarihsel-toplumsal değişimler sırasında toplumun ve bireylerin birlikte değiştiğini ve bu iki değişimin birbirini kapsadığını saptamak da başka bir şeydir.

---

6 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), s.148-151; Castoriadis, 982 (1986).

Kurumlandırma ve bu olgunun içerdiği, kendisini harekete geçiren imgesel imlemler bir dünya yaratırlar; bu, daha işin en başından, "doğal" ve "doğaüstü" -ya da daha genel olarak "toplum-dışı" bir dünyayla, gerçek anlamda "insani bir dünya"nın eklemlenmesi çerçevesinde kurulan, belli bir toplumun dünyasıdır. Bu eklemlenme, imgesel olarak neredeyse tam bir yekvücut olmadan en belirgin ayrılma isteğine, toplumun, kozmik düzenin ya da Tanrı'nın hizmetine sunulmasından doğa üzerindeki egemenlik ve doğanın denetiminin cinnete dönüştüğü en aşırı uca değin gidebilir. Ama, her halükarda, hem "doğa" hem de "doğaüstü" her seferinde, bu anlamda ve sayısız eklemlenmeleri dahilinde, kurumlandırılır ve bu eklemlenme, bizzat toplumun, kendi kurumlandırılması tarafından her seferinde kurumlandırılan eklemlenmeleri ile pek çok yerde kesişen bağlantılar oluşturur.[7]

Kendini her seferinde, tekil bir *eidos* olarak yaratmakla (etkiler, tarihsel aktarımlar, süreklilikler, benzerlikler, vb., tıpkı ortaya çıkardıkları sorular gibi, hiç kuşkusuz mevcuttur ve çok da büyük boyutlardadır ama bunlar ilkesel durumu hiç de değiştirmez ve bu tartışmanın konusu değildir) toplum, birçok düzenleyici ve düzenlenmiş (örgütleyici ve örgütlenmiş) biçim çerçevesinde ortaya çıkar. Öncelikle, kendine özgü, her seferinde ele alınan toplum tarafından öne sürülen bağıntılarla birbirine bağlanan ve hep dünyanın böyle-oluş'una içkin özellikler tarafından desteklenen bir dolu "doğal", "doğaüstü" ve "insani" öğeye sahip bir uzam ve zamanın (bir uzamsallık ve bir zamansallığın) yaratımı olarak belirir. Ama bu özellikler, yeniden yaratılmış, diğerlerinden ayrılarak ortaya çıkarılmış, seçilmiş, elenmiş, ilintilendirilmiş, özellikle de, ele alınan toplumun kurumlandırılması ve imlemleri tara-

---

7 C.Castoriadis, 1964-65 (1975), s 208-211, Castoriadis 1975, Bölüm V

fından *anlamlandırılmıştır*.[8]

Bu eklemlenmeler üzerine genel bir söylem geliştirmek, birtakım kaba taslak şeyleri saymazsak, olanaksızdır: Bunlar, her seferinde, ele alınan toplumun, kendi imgelemsel imlemlerine bulanmış bir biçimde, o toplumun yapıtıdır. İki toplum arasında, şu ya da bu kurumun "maddi biçimi", "somutluğu" aynı ya da çok benzermiş gibi görünebilir, ama görünürdeki bu maddi benzerliğin her seferinde, başka imlemlerden oluşan başka bir magmaya *bulanması* benzerliği tarihsel-toplumsal etkinliği çerçevesinde başkalaştırmak için yeterlidir (örneğin, yazıda, Atina'da İ.Ö. 450, Constantinopolis'te İ.S. 750 yıllarında aynı alfabenin kullanılması). Toplumlar dahilinde evrensel birtakım -dil, maddi yaşamın üretimi, cinsel yaşamın düzenlenmesi ve üreme, kurallar ve değerler, vb.- şeylerin olması, herhangi bir toplum ve tarih "kuramı"nı kurabilmekten çok uzaktır. Kuşkusuz bu "biçimsel" evrensel şeyler dahilinde daha özgül birtakım başka evrensel şeylerin, örneğin dil ve birtakım fonolojik yasaların, var olduğu inkâr edilebilir. Ama, işte tam da, -tıpkı yazıda aynı alfabenin kullanılması gibi- bu yasalar, ancak toplumun, varlığının bir anlam ve imlem olarak ortaya çıkan sınırıdır. "Dilbilgisel" ya da "sözdizimsel" evrensel şeylere yaklaşmaya başladığımız anda, çok daha ürkünç şeylerle karşılaşırız. Örneğin Chomsky'nin girişimi karşısında, şu çözümsüz ikilemi bulur: Ya dilbilgisel (ya da sözdizimsel) biçimler anlamdan tamamen bağımsızdır -her çevirmen bu iddianın anlamsız olduğunu bilir-, ya da bu biçimler, *insanların kullandığı ilk dilden bu yana*, ve nasıl olduğu bilinmeksizin, tarihte asla su yüzüne çıkmayacak tüm anlamları birden kapsar, bu da ağır ve saf bir tarih metafiziğini alır götürür. "John Mary'ye elma verdi" fikrinin her dilde ifade edilebileceğini söylemek belki

8 *a.g.e*

doğru, ama insanı üzecek derecede yetersizdir.

Bir kez toplumun ve ruhun ne olduğunu bildiğimiz takdirde toplumun fikrinden "çıkarsayabileceğimiz" evrensel öğelerden biri, kurumlandırılan o büyük yapıtın fiili (*Geltung*) ve pozitif ("pozitif hukuk" anlamında) geçerliliğine ilişkindir. Kurumlandırma ve kurumlar (dil, "gerçeklik" ve "hakikat"in tanımı, bir şeyleri yapma biçimleri, çalışma, cinsel düzen, izin verilen/yasaklanan, hemen her zaman heyecanla karşılanan kabile ya da ulus uğruna ölmeye çağrı) nasıl olup da, özünde, bu tarz şeyleri son derece itici bulan ve karşılarında en kesin biçimde başkaldıran ruha dayatılabiliyorlar? Bu sorunun iki yönü var: Biri, ruhsal biri de toplumsal alan.

Ruhsal açıdan, bireyin toplumsal olarak üretilmesi, ruhun, başlangıçtaki nesneleri ve dünyasını terk edip (bu hiçbir zaman tam olmasa da toplumsal gereksinim/kullanım açısından yine de önemli bir terktir), toplumsal olarak kurumlandırılmış bir dünyayı, nesneler ve kuralları kabullenmeye zorlandığı (bu, ister yumuşak, ister sert bir zorlama olsun, söz konusu olan, her zaman, bireyin doğasına karşı geliştirilen bir şiddettir) tarihsel bir süreçtir. Yüceltme sürecinin asıl anlamı burada yatar.[9] Sürecin gelişebilmesi için gereken asgari şey, kurumun (kurumlandırmanın) ruha *anlam* vermesidir -psişik monadın sözde-anlamından farklı türde bir anlam-. Toplumsal birey, açıkça bu dünyanın önemli birtakım parçalarını, daha gizli bir biçimde de, her parçayı diğerlerine magma halinde bağlayan bitmek bilmez göndermeler aracılığıyla, yine o dünyanın bilkuvve bütünlüğünü, içselleştirerek oluşur.

Sürecin toplumsal yönü ise, insanın, doğumundan itibaren sürekli içinde yüzdüğü kurumlar bütünü, ilk ağızda da, ona

---

9 C. Castoriadis, "Epilagomènes à une théorie d'âme" *L'inconscient*, No. 8, Ekim 1986, *Carrefours du Labyrinthe*, Paris, Ed. du Seuil, 1978, yeniden yayınlandı; bundan sonra, Castoriadis 1968 (1978) olarak zikredilecek; Bkz. s.59-64 ve Castoriadis, 1975, s.420-431.

özen gösteren ve kendisi zaten kesin bir biçimde toplumsallaşmış olan, öbür toplumsal öğe (ki bu kaçınılmaz biçimde olmasa da genellikle annedir) ve bu diğer kişinin konuştuğu dildir. Daha soyut olarak ele alacak olursak, burada, topluma yeni katılanların okullandırılması, yetiştirilmesi, eğitimini amaçlayan -Yunanlıların *paideia* dedikleri-, aile, yaşlara göre sınıflandırma, töreler, okul, gelenekler, yasalar, vb. gibi tüm kurumların "katkısı" söz konusudur.

Kurumların fiili geçerliliği böylece, ilk olarak ve her şeyden önce, o vıyaklayan küçük canavarın toplumsal bireye dönüşmesini sağlayan süreç aracılığıyla güvenceye alınmış olur.

Eğer iktidarı, herhangi bir kertenin (kişi olsun ya da olmasın), herhangi bir kişiyi (ya da kişileri), tek başına ille de yapmış olmayacağı (ya da belki yapmış olacağı) bir şeyleri yapmasını (ya da yapmamasını) sağlama *kabiliyeti* olarak tanımlayacak olursak, düşünülebilecek en büyük iktidar bir insanı, hiçbir egemenliğe ya da onu " " yapmaya yöneltecek *açık bir iktidara* gerek duymaksızın, yapılması isteneni, *kendiliğinden* yapmasını sağlayacak biçimde, önceden eğitmektir. Yine çok açık olan bir başka şey de, şu durumun, o eğitime maruz kalmış olan özne açısından, hem tam bir "kendiliğindenlik" görünümünü, hem de olabilecek en geniş yaderklik gerçekliğini yarattığıdır. Bu mutlak iktidar karşısında, her tür açık iktidar ve egemenlik yetersiz kalır ve kaçınılmaz bir başarısızlığa koşuludur. (Bundan sonra açık iktidar terimini kullanacağım, egemenlik terimi, toplumsal bünye dahilinde, *bakışımsız* ve *karşıt* bir bölünmenin kurumlandırıldığı bazı özgül toplumsal-tarihsel durumlarda kullanılmalıdır.)

Her açık iktidar, daha da ötesi, her "egemenlik" öncesi, toplumun kurumlandırılması, ürettiği tüm bireyler üzerinde temel bir *alt-iktidara* sahiptir. Bu alt-iktidarın -temel imgesel

alanın kurumlandırıcı iktidarının tezahürü ve boyutu- yerini saptamak mümkün değildir. Alenen gösterilebilecek bir birey ya da, hatta bir kertenin iktidarı olmadığı kesindir. O alt-iktidar, kurumlandırılmış toplum tarafından "kullanılır" ama bu toplumun ardında da kurumlandıran toplum vardır ve "kurum ortaya koyulduğu andan itibaren, kurumlandırıcı toplumsal alan hemen kaçar gider, henüz o anda bile başka bir yerdedir."[10] Bu kez de, kurumlandıran toplum, ortaya çıkışı ne denli kesin olursa olsun, hep, daha önceden kurumlandırılmış bir şeyden hareketle ve bu şeyin üzerinde çalışır, o her zaman için -yalnızca ulaşılmaz bir çıkış noktası dışında- tarihtedir. Bir anlamda ölçülemez, her zaman için verili olandan alınır dolayısıyla, sınırlarını saptayamayacağımız bir envanterin korumasında olsa bile, hep bir mirasın yükünü taşır. Tüm bunların özerklik tasarımı ve insanın *fiili* özgürlüğü düşüncesi açısından neler götürdüğüne daha ileride değineceğiz. Ama, söz konusu alt-iktidar, kurumlandıran iktidar, aynı zamanda hem kurumlandıran toplumsal alanın, hem kurumlandırılmış toplumun, hem de burada geçici varış noktasını bulan tüm tarihin iktidarıdır. Bu da, dolayısıyla, bir anlamda, bizzat tarihsel-toplumsal alanın, yani *outis*'in, Hiç Kimse'nin iktidarıdır.[11]

Kendisi ele alındığında, kurumlandırıcı alt-iktidar, kurum (landırılma) tarafından kullanıldığında mutlak olacak ve, sonsuza değin kendilerini yaratan düzeni yeniden üretecek biçimde bireyler oluşturacaktır. Nitekim bu, göründüğü kadarıyla, neredeyse her yerde ve neredeyse her zaman için, mevcut kurumların en net niyeti (ya da ereği)dir. Bu durumda

10 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), s.154 ve 1975, s.493-498.

11 C. Castoriadis, 1968 (1978), s.64.

tarih olmayacaktır -oysa bunun böyle olmadığını biliyoruz. Kurumlandırılmış toplum, asla kendi alt-iktidarını mutlakmış gibi kullanmayı başaramaz. En iyi olasılıkla -yabanıl toplumlarda ve, daha genel olarak, bizim geleneksel olarak adlandırmamız gereken toplumlarda bu böyledir- görünürdeki öze ilişkin tekrarın zamansallığını -kendisinin, ortadan kaldırılamayacak tarihselliği, hiç belli etmeden bu zamansallık dahilinde çalışır- kurmayı başarır.[12]

Mutlak ve tümel olmasından ötürü, kurumlandırılmış toplumun (ve bu toplumun ardındaki geleneğin) alt-iktidarı başarısız olmaya koşuludur. Gayet basit bir biçimde saptadığımız, kendini bize dayatan bu olgu -tarih vardır, öbür toplumların çoğulluğu vardır- bir açıklama gerektirmektedir.

Burada önemli olan dört etken vardır.

Toplum kendi dünyasını yaratır, ona anlam yükler, ortaya çıkabilecek her şeyi kapsayacak imlemi hazır eder. Toplumsal olarak kurumlandırılmış imgesel imlemlerden oluşan magma, olabilecek her şeyi, potansiyel olarak, soğurur, yani ilkesel olarak gafil avlanamaz. Tabii bunda, dinin rolü -ve anlamın *tamamlanması* açısından temel olan işlevi- her zaman için can alıcı olmuştur[†3] (Örneğin, soykırım, Yahudi halkının özelliği ve seçilmiş olmasının kanıtı haline gelir). Dünyanın, kümeleştirici-aynılaştırıcı bir biçimde düzenlenmesi, birinci katmanında, insanların toplum halinde yaşayabilmelerini sağlayacak biçimde yeterince istikrarlı ve "sistematik" olmakla kalmaz, aynı zamanda da, sayısız imlem yüklü tarihsel-toplumsal yaratımları taşıyabilecek denli de boşluk ve eksik doludur.

---

12 C.Castoriadis, 1975, s.56-259 ve 279-296.

13 C.Castoriadis, 1964-65 (1975), s.182-284, 296, 201-202, 207; 1975, s 484-85; 1982(1986), *passim*.

Her *iki* veçhe de, bizi, varlıkbilimsel boyutlarda, hiçbir aşkın öznelliğin, hiçbir dilin, hiçbir iletişim pragmacılığının var edemeyeceği, kendinden menkul dünyaya götürür[14]. Ama dünya da, "toplum-öncesi dünya" -düşüncenin sınırı- olarak kendiliğinden hiçbir şey "imlemese" de, hiç tükenmeyecek başkalıklar deposu olarak, toplumun kendisine giydirdiği imlemlerden oluşan dokunun parçalanması açısından, içkin bir riziko olarak hep burada, gözümüzün önündedir. Dünyanın anlamsızlığı toplumun anlamı açısından her zaman bir tehdit oluşturur, bu bağlamda hep mevcut olan imlem yüklü toplumsal binanın yıkılması rizikosunu taşır.

Toplum, bireyleri, bir ilk malzemeden hareketle üretir; bu malzeme ruhtur. Onu kendisine bağımlı kılan toplumsal oluşumun karşısında ruhun neredeyse tam esnekliğine mi, yoksa kendi monadik çekirdeğini ve temel imgelemini korumaktaki -ki, böyle yapmakla, sürekli maruz olunan okullandırma, en azından kısmen, başarısızlığa itilmektedir- yenilmez yeteneğine mi daha çok hayranlık duymak gerekir, bilemiyorum. Dönüştüğü birey türünün katılık ya da içine hiçbir şey nüfuz ettirmeme derecesi ne olursa olsun, tekil ruhun özgün ve yok edilemez varlığı her zaman -düş, "ruhsal" hastalık, gerileme, anlaşmazlık ve kavgacılık biçiminde olduğu gibi, bir de -geleneksel toplumlarda pek ender olarak algılanabilen- toplumsal yapma ve temsil etme yöntemlerinin aşırı- yavaş değişimine tekil bir katkı olarak da tezahür edebilir.

Toplum ancak istisnai olarak -yoksa asla mı?- benzersiz ya da tamamen tecrit edilmiştir. İnsan toplumlarında, sayısı saptanamayan bir çoğulluk, eşzamanlı birliktelik ve farklı toplumlar arasında temas *vardır*. Başkalarının kurumlanması

---

14 C.Castoriadis, 1975, Bölüm V, ayrıca, "Portée ontologique de l'histoire de la science" *Domaines de l'homme* içinde, a.g.e, s.419-455; bundan sonra, Castoriadis 1985 (1986) olarak zikredilecek.

ve imlemleri her zaman için bizimkiler açısından ölümcül bir tehdittir: Bizim için kutsal olan onlar için iğrenç, bizim anlamımız ise onlara göre anlamsızlığın ta kendisidir.[15]

Son olarak, hatta belki de özellikle şunu belirtmek gerekir: Toplum, kendisinden asla kaçamaz. Kurumlandırılmış toplum her zaman kurumlandıran toplum tarafından işlenmiştir, kurulmuş olan toplumsal imgelem alanının altında her zaman için temel imgelem vardır. Toplumlarda özsel, eşzamanlı ve artzamanlı çoğulluk olduğunu söylemek, "kurumlandıran bir imgesel alan var" demektir.

İstikrarı ve kendi-kendini sonsuza değin sürdürmesini tehdit eden bu etkenler karşısında, toplumun kurumlandırılması, her zaman, önceden belirlenmiş ve önceden içine katılmış birtakım savunma öğelerine sahiptir. Bunlar içinde en temel olanı da, imlemler magmasının katılığı ve bilkuvve bir biçimde her şeye kadir olmasıdır. Kaba dünyanın tezahürleri, bir şeylerin *imlemleri* olacak, yorumlanacak ve şeytan çıkarılır gibi çıkarılıp atılacaktır. Düş ve hastalık için de aynı şey söz konusudur. Başkaları, tuhaf, yabanıl olarak ele alınacaktır. Kurumlandırılmış toplumun savunmasının en zayıf olduğu nokta, hiç kuşkusuz, bizzat kendi kurumlandırıcı imgelem alanıdır. Aynı zamanda da, en güçlü savunma -süregeldiği zaman boyunca en güçlü savunma bu olmuştur ve görünüşe göre, en azından yüzbin yıldır sürmüştür- bu konuda icat edilmiştir. Bu, toplumun kurumlandırıcı boyutunun inkârı ve gizlenmesi ve kurumlandırmayla, kurumlandırmanın taşıdığı imlemlerin kökeni ve kuruluşunun toplum-dışı bir kaynağa atfedilmesidir[16] (Yaşayan, fiili topluma oranla toplum-dışı; söz konusu olan şey, tanrılar ya da Tanrı olabileceği gibi, kurucu kahramanlar ya

---

15 C. Castoriadis, "Reflexions sur le racisme", *Connexions*, No. 48, 1986, s.107-118.

16 C.Castoriadis, 1964-65 (1975) s.183-184; 1975, s.293- 296, 496-498.

da yeni doğanlarda sürekli yeniden dünyaya gelen ataların ruhu da olabilir). Daha sorunlu tarihsel evrenler dahilinde, biraz daha yumuşak olmakla birlikte birtakım ek savunma çizgileri de ortaya çıkarılmıştır. Toplumun değişmesinin inkârı ya da yenilenmenin, söylencesel bir geçmişe kaçış aracılığıyla üstünün örtülmesi mümkün olmaktan çıkınca, yeni, geleneğin "yorum"u aracılığıyla kurmaca ama etkili bir ortadan kaldırmaya maruz olabilir (*Weltreligion*'ların, kosmo-tarihsel dinlerin, özellikle de Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in durumu böyledir).

Tüm bu savunmaların başarısız kalabileceği, bir anlamda da hep başarısız olması olgusu -suçun, çözümü olmayan şiddetli anlaşmazlıkların, mevcut kurumların işlevselliğini yıkan doğal felaketlerin, savaşların olabilmesi, *açık iktidarın* kökenlerinden birini oluşturur. Toplumun kurumlandırılmasının, bu temel görevi, yani, düzeni yeniden kurma, şu anda ya da potansiyel olarak kendisi için tehlike arz eden her şeye karşı, toplumun yaşamı ve işlerliğini sağlama görevini yüklenen bir boyutu her zaman olmuştur ve olacaktır.

Açık iktidarın, aynı derecede, hatta belki de daha önemli bir kökeni daha vardır. Toplumun kurumlandırılması ve bunda vücut bulan imgelemsel imlemler magması, bir tasarımlar (ya da "düşünceler") yığınının çok daha ötesinde bir şeydir. Toplum, tasarım, duygulanım ve niyetten oluşan ve birbirlerinden ayrılmayan üç boyutun içinde ve bu boyutların aracılığıyla kendi kendini kurumlandırır.

Eğer toplumdaki imgelemsel imlemler magmasının "tasarımsal" bölümü (ki bu ille de temsil edilebilir ya da söylenebilir demek değildir) yaklaşılması en kolay bölümse, bu yaklaşım, (çoğu zaman tarih felsefelerinde ve vakanüvislikte görüldüğü gibi) yalnızca bir "tasarımlar" ve "düşünceler" tarihi

ya da yorumbilimini amaçlasa, her topluma özgü *duygulanımlar magmasını* -toplumun *Stimmung*'unu, "kendi kendisini yaşama biçimini ve dünyayı, yaşamı yaşama biçimini- ve bir araya gelerek toplumun kurumu ve yaşamını, yani kendine özgü ve onu diğerlerinden ayıran *atılımını* (ki bu, ideal olarak, salt o toplumun muhafaza edilmesine indirgenebilirse de gerçekte asla böyle olmaz) oluşturan *niyet yönelimlerini* görmezlikten gelseydi, bu yaklaşım tamamen güdük ve sakat kalırdı.[17] Toplumun geçmiş(i)/bugünü, bu atılım sayesinde içinde hep bir gelecek'i taşır ve bu gelecek'in de her zaman için *yapılması* (oluşturulması) gerekecektir. İşte yine bu atılım sayesindedir ki, toplumsal etkinliğin sayısız çoğulluğu, her zaman, türün biyolojik "muhafaza"sına ilişkin basit düzeyi aşar ve aynı zamanda da bir hiyerarşiye tabidir.

Halbuki, yapılması gereken şeye doğru bu atılımın ortadan kaldırılamayan boyutu, toplumsal düzene başka türden bir "düzensizlik" getirir, çünkü en sabit ve en tekrarcı çerçevede bile gelecek'e ilişkin bilgisizlik ve belirsizlik, *kararların* tam anlamıyla önceden kodlanmasına olanak vermez. Böylece, *açık iktidar*, ele alınan toplumun atılımının kendisine saptadığı amaçlar doğrultusunda, yapılması gereken ve yapılmaması gerekene ilişkin kararın gerekliliğinin içinde kök salmış olarak karşımıza çıkar.

Böylece, bizim "yasama erki" ve "yürütme erki" olarak adlandırdığımız şeyler kurumun içine (geleneğin ve sonsuza değin geçerli olduğu varsayılan normların içine) gömülü olarak kalabiliyorsa da, bir "yargı erki" ve "hükümet erki", toplum olduğu andan itibaren açıkça mevcut olmak zorundadır. Nomos sorunu (ve bu *nomos*'un, bir anlamda "mekanik" olarak uygulanması, yani güya "yürütme erki" sorunu) bir toplum tarafından üstlenilebilir ama *dike* ve *telos* sorunları için durum

17 C.Castoriadis, 1975, *passim*.

aynı değildir.

Kurumlandırılmış iktidarın açıkça eklemlenmesinin akıbeti ne olursa olsun, bu iktidar, az önce görmüş olduğumuz gibi, asla, salt bir "dost-düşman" karşıtlığı bağlamında düşünülemez (Carl Schmitt); tıpkı egemenlik gibi, "meşru şiddeti tekelinde bulundurma"ya da indirgenemez. Meşru şiddeti tekelinde bulundurmanın öncesinde, meşru kelamı tekelinde bulundurma vardır; ki bu da, geçerli imlemi tekelinde bulundurmaya bağlıdır. İmlem Efendisi'nin tahtı, şiddet Efendisi'ninkinden daha yüksektedir.[18] Silahların sesi, ancak, kurumlandırılmış imlemlerin oluşturduğu binanın yıkılışı sırasındaki gürültü arasında bize ulaşmaya başlayabilir. Ve şiddetin devreye girebilmesi için, kelamın -mevcut iktidarın buyruğunun- "silahlandırılmış insan grupları" üzerindeki iktidarını koruması gerekir. Majeste'lerinin koruması olan, Pavlovski bölüğünün 4. tugayı ve Semenovski bölüğü, Çar'ın tahtının en sağlam koruyucularıdır -ta ki, kalabalıkla yakınlaşıp da, silahlarını kendi subaylarına çevirdikleri o, 1917 yılının 26 ve 27 Şubat günlerine değin. Dünyanın en güçlü ordusu bile, eğer sadık değilse, sizi korumayacaktır -ve sadakatinin en önemli temeli de, sizin imgelemsel meşruluğunuza duyduğu imgelemsel inançtır.

Dolayısıyla, bir toplum, insanlarını kurumlandırılmış düzeni tamamen içselleştirmiş otomatlara dönüştürmedikçe ve gelecekteki görevlerin tümünü üstlenebilecek bir zamansallık oluşturmadıkça -ki bunlar, ruh, kurumlandırıcı imgelem alanı ve dünyaya ilişkin bildiğimiz şeylere göre, olanaksızdır- her toplumda *açık iktidar* vardır ve olacaktır.

---

18 C.Castoriadis, 1975, s.416.

Toplumun kurumlandırılmasının, *açık iktidara*, yani, *yaptırıma tabi tutulabilecek buyruklar üreten kertelerin* varlığına ilişkin olan bu boyutunu siyaset boyutu olarak adlandırabiliriz. Bu düzeyde, o kertelerin tüm kabilede mi, ihtiyarlarda, savaşçılarda, bir şefte, *demos*'ta, ya da bir bürokratik aygıtta mı tecessüm ettiğinin hiçbir önemi yoktur.

Üç konuda yanlış anlama olmasını engellemek yerinde olacaktır. Birincisi, açık iktidarın devletle bir tutulmasıdır. "Devletsiz toplumlar" "iktidarın olmadığı toplumlar" değildir. O toplumlarda da, hem her yerde olduğu gibi, önceden elde bulunan kurumun dev bir üst-iktidarı hüküm sürer (*açık iktidar* küçültülmüş olduğundan bu üst-iktidar daha da büyüktür), hem de, üstüne üstlük, topluluğun (ya da, erkekler, savaşçılar, vb.'nin) *dike*'ye ve *telos*'a, anlaşmazlıklar ve kararlara ilişkin bal gibi açık bir iktidarı da vardır. Açık iktidar devlet *değildir*, o terimi (devlet), tarihsel olarak ortaya çıkışının zaman ve zemini her zaman için belirlenebilecek olan özgün bir *eidos*'a saklamalıyız. Devlet topluluğun, o topluluktan ayrı ve istikrarlı bir biçimde bu ayrımı sağlayacak doğrultuda kurumlandırılmış bir kertesidir. Devlet, tipik bir *ikinci il kurum*'dur.[19]

Ben, kendi adıma, devlet teriminin, devletin *devlet aygıtı* olarak kurumlandırıldığı (ki bu da, çok ilkel boyutlarda da olsa, ister sivil, ister dini, ister askeri, ayrı bir "bürokrasi"yi, yani uzmanlık alanlarının sınırlanmasını öngören hiyerarşik bir örgütlenmeyi içerir) durumlarda kullanılmasından yanayım. Bu tanım, bilinen tüm devlet örgütlerinin ezici bir çoğunluğunu kapsar, geride, yalnızca, tarihsel-toplumsal alanda yapılan her tanımlamanın Aristo'nun diyeceği gibi,

---

19 Bu terimle ilgili olarak, bkz. Castoriadis, 1975, s.495- 496 ve "Institution première de la société et institutions secondes", *Y a-t-il une théorie de l'institution?* yayımlayan Le centre d'étude de la famille, 1985, s. 105-122.

ancak, *epi to polu*, büyük ölçüde, geçerli olacağını unutanların üzerine atlayacağı birkaç nadir örnek kalacaktır. Bu anlamda, tüm açık iktidarın -*nomos dike* ve *telos* boyutunun- tüm yurttaşlardan oluşan gruba ait olduğu düşünülürse, Antik Yunan'daki demokratik *polis* bir "devlet" değildir. Bu durum da, örneğin, Max Weber gibi güçlü bir zihnin demokratik *polis* karşısındaki zorluklarını, Atina demokrasisini, "geleneksel" ya da "akılcı" egemenliğin ideal tipine dahil etmenin olanaksızlığı (Max Weber için, "akılcı egemenlik"le "bürokratik egemenlik"in birbirinin yerine kullanılabilecek terimler olduğunu unutmayalım!) ve Atinalı "demagoglar"ı "karizmatik" iktidar sahibi kişilerle bir tutma yolundaki talihsiz çabasını açıklayıcı niteliktedir; nitekim bu, haklı olarak M.I. Finley'in son yazılarından birinde ele alınmış ve doğru bir biçimde yorumlanmıştır.[20] Marksistler ve feministler, kuşkusuz hemen, *demos*'un, kölelere ve kadınlara karşı iktidar kullandığı, dolayısıyla da "devlet" olduğu yanıtını vereceklerdir. O zaman, ABD'nin güneyindeki beyazların, 1865'e değin zenci kölelere karşı "devlet" olduklarını, ya da reşit Fransız erkeklerinin 1945'e değin kadınlara karşı (hatta, belki de, bugün reşit olan yetişkinlerin, yetişkin olmayanlara karşı) "devlet" olduğunu da söylemeliyiz. Ne açık iktidar, ne de egemenlik, zorunlu olarak devlet biçimine girmeyebilir.

İkinci yanlış anlama konusu, siyasetin (siyaset alanının), yani açık iktidarın bir boyutunun, toplumun bütününün kurumlandırılmasıyla karıştırılmasıdır. Bu, " siyaset (alanı)" teriminin Carl Schmitt tarafından (*Der Begriff des Politischen*,

---

20 M.I.Finley, *Sur l'histoire ancienne*, Paris. la Découverte, 1987, Bölüm 6, "Max Weber et la cité grecque", s.154-175 ve 179-182. Ayrıca, bkz. Castoriadis, "La polis grecque et la création de la démocratie", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for social research. New York, 1983, Cilt. IX., No. 2, *Domaines de l'homme*'da yeniden ele alınmıştır, bundan sonra, Castoriadis 1983 (1986) olarak zikredilecek.; s. 290-292

1928) dar ve öncesinde yer alanları kabul edecek olursak (yukarıda söylediklerimiz kabul görürse), gayet eksikli bir anlamda ortaya atıldığı bilinmektedir. Bugün ise, terimin anlamını toplumun bütünsel olarak kurumlandırılmasını kapsayacak denli genişletme iddiasında bulunan, tam tersi bir girişime tanık olmaktayız. Siyaset alanının diğer "toplumsal olaylar"dan ayrıştırılması pozitivizme ait gibi görünmektedir (tabii, burada söz konusu olan, "olaylar" değil, dil, çalışma, cinselliğe dayalı üreme, yeni kuşakların yetiştirilmesi, din, gelenekler, dar anlamda "kültür", vb. gibi, toplumsal kurumun ortadan kaldırılamayacak nitelikteki boyutlarıdır). Böylece, insanların hem kendi aralarındaki, hem de dünyayla olan ilişkilerini, doğa ve zamanın tasarımını, ya da iktidarla din arasındaki ilişkiyi doğurma görevi siyasete (alanına) ait olacaktır. Bu, aynen, benim 1965'ten beri, toplumun imgelemsel olarak kurumlandırılması ve temelde hem kurumlandıran hem de kurumlandırılan olarak iki veçhesi olması biçiminde tanımlamış olduğum şeydir.[21]

Kişisel zevkin dışında, toplumun *catholou* kurumuna *siyaset alanı* adını vermekle ne kazanıldığını anlamak zordur ama neler yitirildiği açıkça görülmektedir. Çünkü iki şeyden birinde karar kılmak gerekir: Ya, herkesin "toplum kurumu" olarak adlandıracağı şeyi "siyaset (alanı)" olarak adlandırmakla, töze ilişkin hiçbir yenilik getirmeyen, bir karmaşa yaratan ve *nomina non sunt praeter necessitatem multiplicanda* yaratan bir sözcük değişimi yapılmaktadır; ya da, bu ikamede, siyaset sözcüğünün Yunanlılar tarafından yaratılmasından bu yana her zaman sahip olduğu çağrışımları, yani açık ve, en azından kısmen bilinçli ve düşünülmüş kararlara ilişkin olan şey amaçlanmaktadır; bu durumda da, tuhaf bir tersyüz edilme sonucu, dil, iktisat, din, dünyanın tasarımı, ne Charles Maurras ne de Pol Pot'un

21 C.Castoriadis, 1964-65 (1975), s.159-230 ve Castoriadis, 1975, *passim*

yalancı çıkarmayacağı bir biçimde siyasal kararlara bağımlı kılınmaktadır. Her şey siyasaldır demek ya hiçbir anlama gelmez, ya da herşey siyasal olmalı, yani egemen olanın açık kararı kapsamına girmelidir, anlamına gelir.

Bu ikinci yanlış anlamanın kökeni, belki de üçüncü karışıklığın içindedir: Bu sıralarda şöyle bir şeyin söylendiğini duyuyoruz: Yunanlılar siyasal alanı icat ettiler.[22] Yunanlıların kredi hanesine pek çok şey yazılabilir -özellikle de, kendilerine yakıştırılanlar dışında-, ama herhalde toplum kurumunun, ya da hatta açık iktidarın icadı değil. Yunanlılar her toplumda her zaman mevcut olan açık iktidarın boyutu anlamında "siyasal alan"ı icat etmediler; onların icat ettiği, hatta, daha da iyisi, *yarattıkları* siyasettir, ki bu da tamamen başka bir şeydir. Kimi zaman, Yunanlılardan önce siyasetin ne ölçüde mevcut olduğu tartışılır. Bu, boş bir kavga, belirsiz terimler, karışık bir düşüncedir. Yunanlılardan önce (ve sonra), açık iktidarı ele geçirmek için yapılan entrikalar, komplolar, sessiz ya da açık mücadeleler olmuştur ve (örneğin Ain'de harikulade bir biçimde gelişmiş olan) mevcut iktidarı yönetme, hatta "geliştirme" sanatı vardır. Kimi temel kurumların -ya da yeniden-kurumlar'ın ("Musa" ya da her halükarda Muhammed)- açık ve kararlı bir biçimde değiştirildiği görülür. Ama bu son örneklerde, yasa koyucu , ister Tanrı olsun, ister Hükümdar, kutsal hukuka ait olan bir kurumlandırma gücünden yararlanır. Kutsal kitaplara göndermede bulunur ya da bu kitapları üretir. Ama, eğer Yunanlılar siyaseti, demokrasiyi, felsefeyi yaratabilmişlerse, bunun nedenlerinden biri de ne Kutsal Kitap'larının ne de peygamberlerinin ol-

---

22 M.I.Finley'in *Politics in the Ancient World*'ünün çevirmeni yapıtın Fransızca adını *L'invention de la politique*, (Flammarion, Paris, 1985) olarak koymakla, insanın kolayca kapılabileceği bir "moda"nın peşinden gitmemekle çok yerinde hareket etmiştir.

mamasıdır. Onların şairleri, filozofları, yasa koyucuları ve *politai*'leri olmuştur.

Yunanlılar tarafından yaratıldığı biçimiyle siyaset, toplumun kurulu kurumunun açıkça sorgulanmasıydı -bu da, en azından bu kurumun en geniş bölümlerinin ne "kutsal" ne de "doğal" olmayıp *nomos*'tan kaynaklanmasını önvarsaymaktaydı, ki bu da, V. yüzyılda belirgin biçimde doğrulanmıştır. Demokratik hareket, benim açık iktidar olarak adlandırdığım şeye saldırır ve onu yeniden kurumlandırmayı amaçlar. Bilindiği gibi bu hareket, *poleis*'lerin yarısında başarısızlıkla sonuçlanır (ya da belki de, gerçek bir biçimde harekete bile geçemez). Ama yine de, bu hareketin su yüzüne çıkması hemen hemen tüm *poleis*'lerin aklını kurcalar çünkü oligarşi ya da zorbalık rejimleri bile, onun karşısında kendilerini oldukları gibi tanımlamak yani öylece görünmek zorundadırlar. O bununla sınırlı kalmaz, potansiyel olarak toplumun tümel olarak yeniden kurumlandırılmasını amaçlar ve bu durum da felsefenin yaratılmasıyla gerçekleşir. Geleneksel ya da kutsal metinlerin yorumu olmayan Yunan düşüncesi, *ipso facto* toplum kurumunun en önemli bölümünün, yani kabilenin tasarımları ve normlarının ve bizzat *hakikat* kavramının sorgulanmasıdır. Kuşkusuz, her yerde ve her zaman, toplumsal olarak kurumlandırılmış tasarımlar ve ifade edilenlerin, toplumsal olarak "aksiyomlar" ya da "geçerlilik usulle.i"nin benzeri olarak kurumlandırılmış şeylere dinsel uygunluğuyla eşdeğer bir "hakikat" vardır. Bunu, sadece *düzeltme* (*Richtigkeit*) olarak adlandırmak daha doğrudur. Ama Yunanlılar, düşüncenin, sürekli bir biçimde kendi sınırlarını sınayan ve bitmek bilmez düşünsel/yansıtıcı hareketi olarak *hakikati yaratırlar*, üstelik demokratik felsefe olarak yaratırlar: Düşünmek, hahamların, papazların, mollaların, saray erkanının ya da çilekeşlerin değil, aynı hareketin yarattığı bir kamusal alan içerisinde tartışmak isteyen yurttaşların harcıdır.

Yunan siyaseti de tıpkı *kata ton orthon logon* siyaset gibi, aklıselim sahibi olma iddiasında (düşünceye ve karara dayanan) ve kendisine konu olarak bizzat toplumun kurumlandırılmasını seçen açık kolektif etkinlik olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla da, kısmi bile olsa, bizzat kurumlandıranın (her zaman olmasa da dramatik olarak, devrim uğraklarında somutlaşan) *gün ışığına çıkmasıdır*.[23] Siyasetin yaratılması, toplumun verili olan kurumu o haliyle, farklı görünümleri ve boyutları bağlamında, sorgulandığı anda (bu da, dayanışmanın kısa zamanda keşfedilmesi, açıklığa kavuşturulması ama aynı zamanda da *başka türlü eklemlenmesine* yol açar), yani kurumlandıranla kurumlandırılan arasında, o zamana değin hiç görülmemiş *bir başka ilişki* kurulduğunda gerçekleşir.[24]

Böylece siyaset, işin en başından, potansiyel olarak, tıpkı, kendi çocuğu olan klasik "siyaset felsefesi" gibi, aynı zamanda hem temel hem de tümel bir düzeyde konumlanır. Potansiyel olarak diyorum, çünkü, bilindiği üzere, birçok açık kurum, ve bunlardan da bizi özel olarak hayretlere düşüren bazıları (kölecilik, kadınların statüsü) hiçbir zaman sorgulanmamıştır. Ama bu saptama hiç de uygun değildir. Demokrasi ve felsefenin yaratılması, kökenindeki *tarihsel hareketin* yaratılmasıdır ve bu da, İ.Ö VIII. yüzyılla V. yüzyıl arasında yer alıp, 404'teki bozgunla birlikte sona erer.

Bu hareketin temel niteliğine gereken önemi vermemek yanlış olur. Üzerine güvenilir pek az bilgimiz olan *nomothetes*'lerin etkinliğine değinmesek bile (yine de bu konuda, özellikle de, VIII. yüzyıldan itibaren başlayan koloniler üzerine birçok mantıklı bağlantı kurulabilir), yalnızca, herkesin siyasal

---

23 C.Castoriadis, 1964-65 (1975), s.154.

24 C.Castoriadis, 1964-65 (1975). Ayrıca, "Introduction générale", *La societé bureaucratique* içinde, Paris, 1973, 10/18, s.51-61; ve 1975, s. 295-296, 496-498.

iktidara eşit ve dengeli katılımını sağlama amacıyla geleneksel Atina toplumunu kökten bir biçimde yeniden düzenleyen Clisthenes'in devriminin cüretinden söz etmek yeterlidir. VI. ve V. yüzyıllarda sakat bırakılmış ve sağa sola saçılmış gövdelerinin (Solon, Hippodamos, Sofistler, Demokritos, Thukydides, Aristophanes, vb.) dile getirdiği siyasal tartışma ve tasarılar bu temel niteliği en çarpıcı biçimde gözler önüne sermektedir. Toplum kurumu açıkça insanın yarattığı bir yapıt olarak sunulmaktadır (Demokrites, Tzetzes'in geçişinde *Mikros Diakosmos*). Aynı zamanda Yunanlılar çok erken bir dönemde insan varlığının *polis*'in *nomoi*'lerinin oluşturacağı bir şey olduğunu bilmişlerdir (Simonides'de açıkça ifade bulan bu düşünce, ayrıca Aristo tarafından bir kesinlik olarak birçok kez tekrarlanmıştır). Dolayısıyla, uygun bir nomos tarafından denetlenen geçerli bir polis olmaksızın, geçerli bir insani varlığın olamayacağını da bilirler. Bildikleri bir başka şey de, Levi Strauss'un tersine, doğal bir *nomos*'un olmadığıdır. (Bu zaten Yunanca'da anlamları çelişkili iki terimin yan yana gelmesidir.) Adil olan ve olmayan ya da "iyi" düzen üzerine bitmek bilmeyen tartışmayı başlatan da *nomos* 'un "keyfiliği" ve insanı oluşturan boyutlarıdır.[25]

Çöküş döneminin felsefi yapıtlarının -IV. yüzyıla, Platon ve Aristo'ya ait yapıtlar- ardında bulunan ve onları *Selbstverstandlichkeit* olarak yöneten -ve besleyen- de, insanın içinde yaşadığı toplum tarafından üretilmesinin temel niteliği ve buna ilişkin bilinçtir. Platon'un köktenci bir ütopya düşünmesini sağlayan ve onu, tıpkı Aristo'yu olduğu gibi, en az, kısıtlı anlamıyla "siyasal oluşum" kadar, hatta daha da fazla *paideia* üzerinde düşünmeye iten de aynı şeydir. Batı Avrupa'da siyasal

---

25 C.Castoriadis, "Valeur, égalite, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Adistote à nous", *Textures*, No. 12- 13, 1975, *Les Carrefours du Labyrinthe*'de yeniden ele alınmıştır.

yaşamın yeniden doğuşuyla birlikte, görece kısa bir zaman içinde, köktenci "ütopyalar"ın da yeniden ortaya çıkması asla bir rastlantı değildir. Ütopyaların öncelikle tanıklık ettiği şey, her şeyden önce, kurumlandırmanın insan işi olduğunun bilincidir. Çağdaş "siyaset felsefesi"nin bu konudaki eksikliğinin tersine, Platon'dan Rousseau'ya *paideia*'nın soylu siyaset felsefesinin tam merkezinde konumlandırılması da, kesinlikle bir rastlantı değildir. Bu büyük gelenek -pratikte eğitim sorunu her zaman için modern akımların aklını kurcalamışsa da- Fransız Devrimi'yle birlikte, neredeyse, ölür gider. Platon'un müzikle ilgili *nomoi*'ler ya da şiir üzerine kurallar koymasına şaşıyormuş gibi davranmak için insanın hem kalın kafalı hem de iki yüzlü olması gerekir (günümüzde devlet çocukların okulda öğrenecekleri şiirler hakkında fetva veriyor ya!); ama Platon'un bunu yapmış olduğu *biçimde* ve yapmak istediği *noktaya kadar* yapmakla haklı mı haksız mı olduğu başka bir sorundur. Buna ileride değineceğim.

Yunanlıların siyaseti ve felsefeyi yaratmış olması, kolektif ve bireysel özerkliğin tarihteki ilk tezahürüdür. Özgür olmak istiyorsak, hiç kimse bize ne düşünmemiz gerektiğini söyleyememelidir.

Özgür, ama nasıl ve nereye kadar? Bunlar, günümüzde, "siyasal alan", "insan hakları" ya da "doğal hukuk"a ilişkin söylemlerin giderek dışladığı, gerçek siyasete ilişkin sorunlardır. Şimdi bunlara değineceğiz.

Toplumlar, neredeyse her yerde ve her zaman *kurumlandırılmış yaderklik* dahilinde yaşadılar.[26] *Nomos*'un toplumötesi bir kaynağı olacağına ilişkin kurumlandırılmış tasarım da bu durumun bir parçasıdır. Bu bağlamda, dinin temel bir

---

26 Castoriadis, 1964-65 (1975), s. 148-151 ve 24 dipnotta zikredilen metinler

rolü vardır: Din bu kaynağın ve ona ilişkin simgelerin/niteliklerin tasarımını sağlar ve dünyaya ya da insani şeylere ilişkin tüm imlem(lendirme)lerin aynı kaynaktan çıkmasını mümkün kılar ve bu olanağı insan ruhsallığının temel bileşenleri üzerinde etkili olan inançla güçlendirir. Bu arada şunu da belirtelim: Max Weber'in kısmen sorumlusu olduğu, bugünkü dini bir "düşünceler bütünü", neredeyse bir "dinsel ideoloji" gibi sunma eğilimi bizi feci sonuçlara götürür, çünkü bu eğilim, dinsel *duygulanım* ve *dinsel kapsama* "tasarımlar" kadar önemli ve en az onlar kadar değişken olan dine ilişkin imgelemsel imlemleri bilmezlikten gelir.

Toplumun kurumlandırıcı boyutunun reddi, kurumlandıran imgelem alanının kurumlandırılan imgelem alanı tarafından kapsanması, kimliklerini tekrar içinde yaşayan ve düşünen (bunların dışında, ayrıca ne yaparlarsa yapsınlar -ki pek az şey yaparlar-), temel imgelemleri olabildiğince dizginlenmiş ve hiç de tam anlamıyla bireyleşmemiş (Mısır'daki aynı hanedan döneminde yapılan heykellerin benzerliğiyle, Sapho ve Archiloque, ya da Bach ve Haendel arasındaki farklılığı karşılaştıralım), mutlak biçimde uygun bireylerin yaratılmasıyla bir arada yer alır. Ayrıca, kabile ve yasalarının inançlarının ana temeline, dolayısıyla da kurumlandırılmış açık iktidarın "meşruluğu" üzerine her tür sorgulamanın, gereğinden önce, devre dışı bırakılmasıyla da bir arada yer alır. Bu anlamda, geleneksel toplumlar için kullanılan, egemenliğin "meşruluğu" terimi bile çelişkilidir (hem de Avrupa-merkezci ve Çin-merkezcidir). *Gelenek, geleneğin meşruluğu(nun sorgulanamayacağı) sorusunun sorulmayacağı anlamına gelir.* İnsanlar, bu sorunun kendileri açısından akılsal ve ruhsal olarak olanaksız görüleceği biçimde üretilmişlerdir.

Özerklik, "olgular" üzerine değil de toplumun imgelemsel imlemleri ve bu imlemlerin olası temeli üzerine açık ve sınırsız bir sorgulama patlak verdiği anda, bir tohum halinde, ortaya

çıkar. Bu hem başka tür bir toplumun, hem de başka tür bireylerin adeta "açılış"ının yapıldığı bir yaratım anıdır. *Tohum* terimini kullanmamın nedeni, özerkliğin ister toplumsal olsun, ister bireysel, bir *tasarı* olmasıdır. Sınırsız sorgulamanın ortaya çıkışı yeni bir tarihsel *eidos* yaratır -tam anlamıyla düşünsellik/yansıtıcılık ya da öz-düşünsellik/yansıtıcılık- tıpkı onu maddileştiren birey ya da, araç olarak kullanacağı kurumlar gibi. Sorulan şey, toplumsal düzeyde "Yasalarımız iyi midir?" sorusu, "Yasalarımız adil mi? Hangi yasaları yap*malıyız*?" soruları, bireysel düzeyde de, "Düşündüğüm doğru mu? Doğru olup olmadığını bilebilir miyim ve nasıl bilebilirim?"dir. Felsefenin doğduğu an "varlık sorunu"nun değil, "Ne düşün*meliyiz*?" sorusunun ortaya çıktığı andır. (Varlık sorunu bu sürecin yalnızca bir uğrağıdır; öte yandan bu soru *Işarı Hamse*'de, tıpkı diğer kutsal kitapların çoğunda olduğu gibi, zaten ortaya atılmış ve yanıtlanmıştır.) Demokrasi ve siyasetin doğduğu an ne yasa ya da hukukun, hatta "insan hakları"nın egemenliği ne de yurttaşların eşitliği *değil*, topluluğun fiili davranış tarzında yasanın sorgulanması olanağının ortaya çıkmasıdır. Hangi yasaları yapmalıyız? *Siyaset* işte bu sorunun sorulduğu anda doğar; bu arada tarihsel-toplumsal olarak *fiili* özgürlüğün de doğduğunu söyleyebiliriz; bu da felsefenin doğuşundan ayıramayacağımız bir olgudur (Heidegger'in Yunanlılar ve geri kalan konulara bakışını yanıltan bu ayrılamazlığın sistematik ve hiç de rastlantısal olmayan bir biçimde göz ardı edilmesidir).

Özerklik: *Autos-nomos*, kendi özüne kendi yasalarını benimsetmek; bu söylediğimiz, yaderklik üzerine söylenenlerden sonra neredeyse gereksiz bir belirtme, nasıl olsa yapılıyor: Bu varlık'ın tarihinde yeni bir eidos'un ortaya çıkmasıdır: Kendi varoluş yasalarını, kendi özüne düşünsel/yansıtıcı bir biçimde sunan bir varlık türü.

Bu özerkliğin, birçok nedenden ötürü, Kant'taki "özerklik"le

hiçbir ortak noktası yoktur. Bu nedenlerden, yalnızca birini belirtmemiz yeterli olacaktır: Bizim değindiğimiz özerklik açısından, söz konusu olan, o özerkliğin hiç değişmeyen bir Akıl dahilinde, her zaman geçerli olacak bir yasayı keşfedip benimsemesi değil, yasa ve yasanın temelleri üzerine kendi kendini sorgulamak ve bu sorgulama karşısında gözleri kamaşıp kalacağına, *yapmak* ve *kurumlandırmaktır* (ve dolayasıyla da, *söylemektir*). Özerklik, sonu olmayan bir hareket dahilinde kendi kendini yaratan, aynı zamanda hem bireysel, hem de toplumsal bir aklın düşünsel/yansıtıcı eylem tarzıdır.

Şimdi yalın anlamıyla siyaseti yeniden ele alacak ve anlama kolaylığı açısından *proteron pros hemos*'la, bireyle işe başlayacağız. Birey hangi anlamda özerk olabilir? Bu sorunun, biri iç, diğeri dış olmak üzere iki veçhesi vardır.

İç veçhesini şöyle belirtebiliriz: Bireyin çekirdeğinde bir ruh (bilinçaltı, itkiler) vardır ve bunu ortadan kaldırmak ya da "denetime almak" söz konusu değildir; zira böyle davranmak, olanaksız olması bir yana, bireyi öldürmek demektir. Ve birey, her an, kendisiyle birlikte, kendisinde, ortadan kaldıramayacağı ve kaldırmaması gereken (çünkü bizzat kendi düşünsellik/yansıtıcılığı, aklıselimi bir anlamda o tarihin ürünüdür) bir tarih taşır. Bireyin özerkliği düşünsel/yansıtıcı kerteyle diğer ruhsal kerteler arasında, tıpkı bugünüyle, olduğu haliyle kendini oluşturduğu ve ona, hakikati bulma ereğinin ve arzusunun açıklığa kavuşturulmasının rehberliğinde, kendi üzerine, düşüncelerinin ve edimlerinin nedenleri üzerine dönebilme olanağı veren tarih arasında yeni bir ilişkinin kurulduğu anlamına gelir. Bu özerkliğin fiili olarak, bireyin davranışını değiştirebilir olması (bunu yapabildiğini *bildiğimize* göre), o bireyin kendi ruhunun, tarihinin ve kendisini oluşturan kurumun, salt ürünü olmaktan

çıktığı anlamına gelir. Bir başka deyişle, düşünsel/yansıtıcı ve karar veren bir kertenin, gerçek *öznellik*'in oluşması, tekil insanoğlunun, bir yaratım ve değişim kaynağı olan temel imgelemini azat eder ve onun fiili bir özgürlüğe ulaşmasını sağlar, bu da kuşkusuz, ruhsal dünyanın belirsizliğini ve anlama açıklığını önvarsayan ama aynı zamanda da, yalnızca, verili olan anlamın neden olma işlevini yitirdiği (ki tarihsel-toplumsal dünyada bu böyledir) ve önceden dikte edilmeyen anlamı *seçme olanağı* bulunduğu sonucunu doğurur. Yine bir başka deyişle, o anlamın ortaya serilmesi ve oluşmasında kaynağı ne olursa olsun (tekil varlığı yaratan temel imgelem ya da toplumsal olarak yaratılmış bir anlamın benimsenmesi) düşünsel/yansıtıcı kerte, bir kez oluştuktan sonra, etkin ve önceden belirlenmemiş bir rol oynar.[27] Bu durum da, kendi açısından ruhsal bir mekanizma gerektirir: Özerk olmak, özgürlüğe ve hakikat amacına *bel bağlamış olduğumuz* anlamına gelir.[28] Eğer öyle olmasaydı, Kant'ın başka şey yapmak yerine neden *Critiques*'ler üzerine kafa patlattığını anlayamazdık. Ve bu ruhsal bel bağlama - "deneysel belirleme"- *Critiques*'lerdeki düşüncelerin olası geçerliliğine, o cüretkar ihtiyara duyulan haklı hayranlığa ve girişiminin *manevi* değerine hiçbir halel getirmez. Tüm bu belirtilenleri ihmal ettiğinden dolayıdır ki, miras edinilen felsefe, aynı Kant'ın saplantılı bir biçimde sürekli tekrar ettiği terimi kullanacak olursak, "biz insanlar için" bir hayal, cansız-kansız bir hayalet, önemsiz bir *constructum* olarak kalır.

Dış veçhe ise bizi tarihsel-toplumsal ummanın tam ortasına fırlatıverir. Ben ne yalnızken, ne de herhangi bir toplumda özgür olabilirim (bu, yirmi iki yüzyıllık bir sorgulama ve bir o kadarlık kuşkunun üzerine konmuş olduğunu, yüzyıllardır

---

27 C.Castoriadis, 1964-65 (1975), s.138-146; 1986, s.24-39.

28 C. Castoriadis, 1968 (1978), s.60-64.

Vahiy ve körü körüne inancın yetmez olduğu ve Tanrı'nın varlığının "kanıtlanması"nın, imanı bütün bile olsa, düşünen herkes tarafından talep edildiği bir toplumda yaşadığını unutmuş gibi davranan Descartes'ın yanılsamasıdır). Söz konusu olan biçimsel zorlamanın ("baskı") bulunmaması değil, toplumsal kurumun, önüne geçilmez biçimde içselleştirilmesidir, çünkü o olmazsa, birey olmaz. Özgürlüğü ve hakikati ele geçirmemiz için, bunların, zaten toplumun imgelemsel imlemleri olarak ortaya çıkmış olmaları gerekir. Özerkliği amaçlayan bireylerin ortaya çıkabilmesi için, tarihsel-toplumsal alanın, sınırsız bir sorgulama uzamının kapılarını açabilecek biçimde (örneğin kurumlandırılmış bir Vahiy olmaksızın), kendi kendisini değiştirmiş olması gerekir. Bir insanın ayağa kalkıp da "Yasalarımız adil değil, tanrılarımız sahte, kurumlandırıcı imgelem alanının oluşturduğu toplumsal kurumun kendi kendini değiştirmesi gerekir" diyebilmesinin ruhsal kaynaklarını kendinde, olanaklarını da kendisini çevreleyen şeylerde bulabilmesi için, kurumun, kendi var ettiği topluluk ve bu topluluğa ait olan insanlar tarafından sorgulanmasına olanak verecek hale gelebilmesi gerekir. (Klasik bir İbrani için "Yasa adil değildir" ifadesi, dil açısından olanaksız, ya da, en azından, saçmadır, çünkü Yasa Tanrı vergisidir ve adalet Tanrı'ya ve yalnızca ona ait bir özelliktir.)

Ama kurumun somut olarak tecessüm ettiği şey, işte bu yürüyen, konuşan, eyleyen bireylerdir. Dolayasıyla da, aynı biçimde, Yunanistan'da VIII. yüzyıl, Batı Avrupa'da da XII.-XIII. yüzyıllardan itibaren, karşılıklı olarak birbirlerini içeren yeni bir tür toplumla yeni bir tür birey ortaya çıkacaktır ve nitekim, gerçekten de çıkmıştır. Askersiz ordu, ordusuz da asker olmaz. Aynı zamanda hem her şeyden çok yiğitliği, hem de kalkıp da o yiğitliği hiçe sayan bir şairi onurlandıran savaşçı-yurttaşların oluşturduğu bir toplum olmasa, 700 yılından az sonra, kalkanını atıp kaçtığını, ama paçayı da ucuza kur-

tardığını çünkü yeni bir kalkan satın alabileceğini söyleyerek övünen bir Arkhilokhos da olmazdı. Tarihsel bir değişim anında bu iki öğenin eşzamanlılığının gerekliliği, belirlenmişlikten bize miras kalan bir mantık için düşünülemez bile. Özgür bir toplum, özgür bireyler olmazsa nasıl kurulabilir? Ya o bireyler? Zaten o özgürlük içinde yetişmemiş olsalar o bireyler nereden bulunabilir? (Söz konusu olan acaba, insanın doğasına içkin bir özgürlük müdür? O zaman neden bu özgürlük bin yıllarca süren Doğu ya da başka yerlerin despotizmi boyunca pineklemiştir ki?)İşte bu öğelerin eşzamanlılığı, bizi bir kez daha, temel imgelem alanı olarak, anonim kolektif alanın içine yerleştirilmiş kurumlandırıcı imgelem alanının yaratıcı çalışmasına götürecektir.

Böylece, henüz işin en başından, kurumun önüne geçilemez biçimde içselleştirilmesi bireyi toplumsal dünyayla karşı karşıya bırakır. Kim, özgür olmak isteyip de kurumla (ya da siyasetle, ikisi aynı kapıya çıkar) hiçbir ilgisi olmadığını söyleyecek olursa onu ilkokula geri göndermek gerekir. Aynı şey, ***nomos***'un, yasanın anlamından hareketle de yapılabilir: İnsanın kendi yasasını kendi koyması ancak yaşamın bazı boyutları açısından bir anlam taşıyıp, diğerleri açısından tamamen anlamsız olabilir - ve bunların yalnızca *başkalarıyla* karşılaştığım boyutlar değil, (başkalarıyla anlaşabilir, dövüşebilir ya da en basitinden onlan bilmezlikten gelebilirim), ama özellikle de, bizzat toplumun kendisini, yani toplumsal yasayı-kurumu, karşımda bulduğum boyutlar olması mümkündür.

Zorunlu olarak toplumun yasası altında yaşadığıma göre, kendi yasamı kendim koyduğumu söyleyebilir miyim? Evet, bir tek durumda söyleyebilirim: Eğer düşünerek ve aklıselimle bu yasanın *aynı zamanda da benim yasam olduğunu* söyleyebiliyorsam. Bunu söyleyebilmem için ille de o yasayı onaylamam gerekmez: O yasanın oluşturulması ve işlerlik

göstermesine fiilen katılma olanağı bulmuş olmam yeterlidir.[29] Katılma olanağı ise şu anlama gelir: Özerklik düşüncesini, yalnızca "benim için iyi" olduğundan değil de, öylece, özerklik olarak, kabul edersem, ki tabii hiçbir "kanıtlama" beni bunu yapmaya zorunlu kılamaz, tıpkı, sözlerimle edimlerimi uyumlu olmaya zorlayamadığı gibi, topluma ait olan bireylerin sınırsız çoğulluğu, hemen, herkesin hem kurumlandırıcı etkinliklere hem de açık iktidara eşit biçimde katılımına ilişkin fiili olanak olarak derhal demokrasiyi getirir (burada eşitlik ve özgürlüğün, her ikisi de ciddi bir biçimde düşünüldükten sonra, birbirini karşılıklı olarak içermesinin gerekliliğinin ve uzun zamandır bu iki terimi karşıt kılmak için başvurulan sofizmlerin uzun uzun üzerinde durmak gereksizdir).

Yine de, çıkış noktamıza geri dönmüş gibiyiz. Çünkü bir toplumdaki temel "iktidar" tüm diğer iktidarların bağımlı olduğu ilk iktidar, yukarıda alt-iktidar diye adlandırdığım, *kurumlandıran iktidar*'dır. "Anayasalar" karşısında duyduğumuz hayranlık azalacak olursa, bu iktidarın ne yeri ne de biçimi belirlenebilir çünkü bu iktidar kurumlandırıcı imgelem alanına bağlıdır. Dil, "aile", gelenekler, "düşünceler", ve sayısız birçok şey ve bu şeylerin evriminin temel bölümü yasama çerçevesine girmez. En iyi olasılıkla eğer bu iktidar katılımın mümkün olduğu bir iktidarsa, herkes o iktidara katılır. Böylece herkes dilin, ailenin, geleneklerin, vb.'nin evriminin "yapıcı"sı olur.

Siyasetin Yunanlılar tarafından yaratılmasının temel niteliği

---

29 C.Castoriadis. 1968 (1978), s.60-64. (29) *Kriton*'daki, kralların söylevi (ben, bunu Atinalıların demokratik düşüncesinin *topoi*'lerinin, kuşkusuz, çok güzel bir aktarımı olarak kabul ederim- bu konuda söylenebilecek her şeyi söyler: e *peithein e poiein a an keluei* (51 b) ya onu (vatanı, yasaları koyan topluluğu) ikna etmek ya da bize emrettiğini yapmak. Yasalar şunu ilave eder: sen, her zaman, malik olduğun her şeyle birlikte gitmekte serbesttin 51 d-e), bu, kesin bir biçimde konuşacak olursak, modern "demokratik" devletlerin *hiçbiri* açısından geçerli değildir.

nedir? Şöyle denebilir: a) Kurumlandıran iktidarın bir bölümü (somut olarak da, gerçek anlamda, kamusal - "anayasal"- ve özel anlamda yasamaya ilişkin olan bölüm) açıklığa kavuşturuldu ve biçimselleştirildi, b) İktidarın açıklığa kavuşan bölümüne (yukarıda tanımladığımız anlamda "siyasal iktidar" da dahil olmak üzere) *katılımı olanaklı kılmak* için kurumlar yaratıldı, buradan hareketle, siyasal bünyenin tüm üyelerinin *nomos*'un, *dike*'nin ve *telos*'un yasama, yargılama ve yönetmenin (kelimenin kesin anlamıyla bir "yürütme erki" yoktur: Atina'daki kölelerin yaptıkları işler, bugün, onlar yerine, konuşan hayvanlar gibi davranan insanlarca yapılmakta, yarın da makineler tarafından yapılması beklenmektedir) belirlenmesine eşit biçimde katılması sağlandı.

Oysa, sorun bu biçimde ortaya konulduğu andan itibaren, siyaset, en azından fikren, yukarıda tanımladığımız anlamıyla siyasal olan'ı yuttu. Açık iktidarın yapısı ve kullanımı, Atina'da da, Batı Avrupa'da da, hem ilkesel hem de fiili olarak, kolektif (her seferinde *kendisini ortaya koyan* ve, hem ilkesel hem de fiili olarak, her seferinde, zorunlu bir biçimde, *kendi kendisini ortaya koymuş olan* topluluğa ait) bir muhakeme ve karar konusu haline geldi. Ama, aynı zamanda da, ve çok daha önemli bir biçimde, kurumun *in toto* sorgulanması, potansiyel olarak çok temel ve sınırsız bir hal aldı. Clisthene'in, Atina'daki kabilelerin geleneksel dağılımını altüst etmesi, şimdi bize belki, tarihöncesinde olmuş bitmiş bir şey gibi gelir. Biz ise güya cumhuriyet düzeninde yaşıyoruz; dolayısıyla bize, büyük olasılıkla, "cumhuriyetçi bir eğitim" gerekir. Pekiyi, cumhuriyetçi, ya da cumhuriyetçi olmayan, "eğitim" nerede başlar, nerede biter? Modern özgürleşme hareketleri, özellikle işçi ama aynı zamanda da kadın hareketi bu soruyu sordular: İktisadi iktidar ve siyasal iktidar karşısında olağanüstü bir eşitsizliğin mevcut olduğu ve sürekli yeniden üretildiği bir toplumda, -ya da, birkaç onyıl önce kadınlara "siyasal haklar"

tanımış olmasına karşın, fiiliyatta onlara "edilgen vatandaş" muamelesiyapan bir toplumda- demokrasi, yani her isteyenin iktidara fiilen katılabilme olanağı olabilir mi? Mülkiyet (ister özel olsun, ister "Devlet" mülkiyeti) yasaları gökten mi indi acaba, indiyse hangi Sina Çölü'ne indi, söyler misiniz?

Siyaset, özerklik, yani, toplumun, toplum olarak tümel bir biçimde kurumlandırılmasını amaçlayan düşünülmüş ve aklıselim sahibi kolektif etkinlik tasarısıdır. Bunu bir başka biçimde söyleyecek olursak, siyaset toplumda katılınabilen ve paylaşılabilen her şeyi ilgilendirmektedir.[30] Oysa bu kendi kendini kurumlandıran etkinlik, böylece, ilkesel olarak hiçbir sınır (burada fiziksel ve biyolojik yasalardan sözetmiyorum) bilmeyen ve tanımayan bir halde ortaya çıkmaktadır. Burada kalabilir miyiz ve kalmalı mıyız?

Bu sorunun yanıtı, gerek varlıkbilimsel olarak -*quid juris* sorusunun öncesinde-, gerekse siyasal olarak -bu sorunun sonrasında-, "hayır"dır.

Varlıkbilimsel yaklaşım bizi, siyasal sorun dikkate alındığında hem çok ağır hem de hiç uygun olmayan düşüncelere götürür. Her halükarda, toplumun açıkça kendi kendini kurumlandırması, her zaman için, yukarıda değindiğimiz sınırlarla karşılaşacaktır. Ne denli düşünülmüş, bilinçli, istenmiş olursa olsun, her kurum, ne biçimi ne de yeri belirlenemeyen kurumlandırıcı imgelem alanından çıkar. Her kurum, hatta insanın tasarlayabileceği en kökten devrim bile, hep, önceden verili olan bir tarihin içinde yer alır ve çılgınca, tam bir sil baştan tasarısına sahip olsa bile, silebilmek için yine, önceden orada mevcut olan araçları kullanacaktır. Şimdiki zaman, geçmişi, en azından sürekli, yaratılmakta, düşünülmekte, önerilmekte olandan hareketle "yeniden yorumlayarak" hep, *şimdiki geçmiş zamana*, yani en uygun

30 Bkz. 25. dipnotta adı geçen metin.

şimdi'ye dönüştürür -ama, *şimdiki zamanın* imgelem alanından hareketle biçim verdiği, herhangi bir geçmiş zaman değil, o geçmiş zamandır. Her toplum, kendini, temelde belirsizlik ve rastlantı olan bir gelecek'te tasarlamak zorundadır. Her toplum, kendisini oluşturan bireylerin ruhunu toplumsallaştırmak zorundadır ve bu ruhun doğası, bu toplumsallaşmanın yöntemleri ve içeriğine, hem tamamen belirsiz, hem de öte yandan belirleyici zorunluluklar dayatır.

Bunlar çok ağır ve siyasal uygunluğu olmayan saptamalardır. Bu saptamalar ciddi biçimde -üstelik bu hiç de rastlantısal değildir- benim kişisel yaşamımda, kendi kendimi, beni her zaman için önceden oluşturmuş olan bir tarihin içinde oluşturduğumu ve en büyük olgunlukla düşünülmüş tasarılarımın bir an içinde, o anda olan bir şey tarafından yerle bir edilebileceğini, yaşadığım sürece, kendim için en büyük şaşkınlık kaynaklarından biri ve başka hiçbir şeyle karşılaştırılamayacak (çünkü hiçbiri bu denli yakınıma gelmemiştir) bir muamma olacağımı, imgelemimle, duygulanımlarım ve arzularımla anlaşabileceğimi ama onları asla denetleyemeyeceğimi ve denetlememem gerektiğini kanıtlayan saptamalara benzemektedir. Edimlerim ve sözlerime hakim olmamın gerektiği tamamen başka bir şeydir. Ve tıpkı bu saptamaların, ne yapmam gerektiği hakkında bana elle tutulur hiçbir şey söylememesi gibi -çünkü yapabileceğim her şeyi yapabilirim ama aklıma her eseni de yapmamam gerekir, ve yapmam gereken şeyler konusunda, örneğin, kişisel zamansallığımın varlıkbilimsel yapısının bana hiçbir yardımı olmaz- bizzat tarihsel-toplumsal alanın doğasının, bir topluma sunduğu kurumlandıranla kurumlandırılan arasında başka bir ilişki kurma olanağının hem kesin hem de tanımlanamayan sınırları da içinde yaşadığımız toplumun fiili kurumu olarak ne görmek istediğimize ilişkin hiçbir şey belirtmemektedir.

Marx'ın anımsattığı gibi "ölmüş olan yaşayana el koyar"

sözünden ben hiçbir siyaset çıkaramıyorum. Yaşayan, kendisine ölmüş olan tarafından el konulmamış olsa yaşamazdı, ama öte yandan, tamamen el konulmuş olsa da yaşamazdı. Bundan, bir toplumun geçmişiyle (en azından bu kendisine bağlı olduğu ölçüde) *kurması gereken* ilişki hakkında ne gibi bir sonuç çıkarabilirim? Şeylerin doğasına aykırı olduğu için, ölmüş olanı tamamen bilmezlikten gelen ya da kendinden uzaklaştırmak isteyen bir siyasetin "başarısızlığa mahkûm" ya da "çılgın" olduğunu bile söyleyemem: Belki, ilan ettiği amaca göre tam bir yanılsama içinde olur ama geçersiz ve mesnetsiz de değildir. Çılgın olmak var olmayı engellemez: Totalitarizm, gözümüzün önünde mevcuttu, halen de mevcut, ve "geçmiş"i "bugün"e göre değiştirmeye çalışıyor. (Bu arada totalitarizmin yaptığının, herkesin esinlendiği hareketten yola çıkarak bir başka biçimde yaptığının, gazetelerin, tarih kitaplarının hatta filozofların yaptığının aşırıya kaçırılması, sistematik bir biçimde ve şiddete başvurularak yapılmasından başka bir şey olmadığını anımsatalım.) Totalitarizmin, şeylerin doğasına (bu da, burada "insan doğası" anlamına gelir) karşı olduğundan dolayı başarısızlığa mahkûm olduğunu söylemek, bir kez daha, düzeyleri birbirine karıştırmak ve salt bir olguyu öze bağlı bir gereklilik olarak sunmak demektir: Hitler yenildi, komünizm, şimdilik gezegenimize egemen olamıyor. *Hepsi budur*. Bunlar salt olgulardır ve haklarında yapılacak kısmi açıklamalar da, salt olgu düzeyinde kalacak, hiçbir aşkın gerekliliği ya da "tarihin anlamı"nı ifşa etmeyeceklerdir.

Toplumun kendi kendini açıkça kurumlandırmasının ilkesel ve kaba olmayan sınırlarını tanımlayamayışımızın kabulünün öncesinde siyasal bir yaklaşımı benimsersek durum farklı olur. Eğer siyaset bireysel ve toplumsal (aynı şeyin iki yüzü) özerklik tasarısıysa, bundan, pekâlâ, adını koyabileceğimiz sonuçlar

çıkarabiliriz. Kuşkusuz özerklik tasarısı ortaya koyulmalıdır ("kabul edilmeli", "bir koyut olarak görülmelidir"). Özerklik düşüncesi ne temellendirilebilir, ne de kanıtlanabilir, çünkü her kanıtlama zaten bu düşüncenin varlığını önceden varsaymak durumundadır (düşünsellik/yansıtıcılığı önceden varsaymadan, düşünsellik/yansıtıcılık temellendirilemez). Bir kez ortaya konduktan sonra, içerdiklerinden ve sonuçlarından hareketle, *mantıklı bir biçimde gerekçelendirilebilir*. Ama aynı zamanda da, açıklığa kavuşturulabilir ve kavuşturulmalıdır. Bu durumda, kısmi bile olsa, bir özerklik siyasetine içerik kazandıracak olan, ama aynı zamanda da *sınırlamalar* getiren, adı konabilir sonuçlar çıkarsanabilir.

Gerçekten de bu yaklaşım çerçevesinde, kurumlandıranın tezahürüne olabildiğince yol açmak mümkündür ama bir o kadar da, açık kurumlandırma etkinliğine ve açık iktidarın kullanımına olabilecek en fazla düşünsellik/yansıtıcılık kazandırmak da olasıdır. Çünkü unutmamamız gerekir ki, kurumlandıran olarak kurumlandıran ve onun yaptıkları ne "iyi"dir ne de "kötü" -ya da, daha doğrusu (tıpkı tekil insanın imgelemi gibi) düşünsellik/yansıtıcılık açısından en uç noktasında iyi ya da kötü olabilir. Bu durumda, bu kolektif düşünsellik/yansıtıcılığı fiili olarak mümkün kılacak ve somut araçlara kavuşturacak kurumları oluşturmak (bunun sonuçları saymakla bitmez) ve tüm bireylere, her tür açık iktidara katılmaları için azami ve fiili olanak vermek ve bireysel özerk yaşam alanını olabildiğince yaygın kılmak şarttır.

Toplum kurumunun ancak toplumsal bireylere içkin olduğu takdirde var olabileceğini anımsarsak, özerklik tasarısından hareketle, insan "hakları"nı ve bunun da ötesindeki şeyleri kesinlikle doğrulayabiliriz (ya da temellendirebiliriz); ya da, özellikle, çağdaş felsefenin yapmacıklarını bir kenara bırakıp Aristoteles'i anımsayarak -yasa, kamu alanına yönelik paideia'ya ilişkin, *peri paideian ten pros to koinon* önerileri ara-

cılığıyla[31] "tümel erdemin yaratılması"nı hedefler-paideia'nın, eğitimin -doğumdan ölüme kadar süren- her özerklik siyasetinin temel boyutu olduğunu anlayabilir ve Rousseau'nun aşağıdaki sözlerini düzelterek ifade edebiliriz: Her üyesinin kişiliğini ve mallarını, tüm ortak gücüyle koruyabilecek ve savunabilecek öyle bir birlik biçimi bulunmalı ki, bu birlik dahilinde, herkesle birlik olan tek tek kişiler, aslında yalnızca kendine itaat etmiş olsun ve eskisi kadar özgür kalsın."[32] Rousseau'nun bu ifadesini ve bu sözlerin bir "töz-birey" ve onun "sahip oldukları" karşısındaki bağımlılığını yorumlamaya gerek yok. İşte bu ifadenin doğrusu:

Bireyler tarafından içselleştirildiklerinde, onların bireysel özerkliklerine ulaşabilmelerini ve toplumda mevcut olan tüm açık iktidara katılımlarını kolaylaştıracak kurumlar yaratılmalıdır

Bu ifade ancak, mantar gibi biten bir özgürlük ve kendi tarihi de dahil olmak üzere her şeyle bağını koparmış hayali bir kendi-için taraftarlarına çelişkili gelecektir.

Özerkliğin, *ipso facto, kendi kendini sınırlandırma* olduğu da ortaya çıkar -bu bir totolojidir-. Demokrasinin her biçimde sınırlandırılması, hem ilkesel hem de fiili olarak, ancak öz-sınırlandırma olabilir.[33] Bu öz-sınırlandırma, eğer özgür ve sorumlu bireylerin yaratılmasıyla tecessüm ederse, salt bir davetten öte ve farklı bir nitelik kazanır. Demokrasinin, görece ve olumsal olmayan bir "güvence"si yoktur. Bu güvenceler içinde en az olumsal olanı, yurttaşların *paideia*'sında, yani aynı zamanda hem yasanın gerekliliğini, hem de bu yasayı sorgulama olanağını, düşünsellik/yansıtıcılık ve karar verme

---

31 *Eth. Nic.*, Γ. 4, 1130b 4-5, 25-26.

32 *Du contrat social*, Kitap I, Bölüm, VI., La Pléiade, Cilt III, s. 360.

33 C.Castoriadis, "La logique des magmas et la question de l'autonomie", *Domaines de l'homme* içinde, a.g.e, s.417-418; ayrıca, 1983 1986), s. 296-303.

olanağını, özgürlük ve sorumluluğu içselleştirmiş bireylerin (*her zaman toplumsal bir nitelik taşıyan*) eğitimindedir.

Dolayısıyla özerklik -işte şimdi hem varlıkbilimsel hem de siyasal düzeye gelmiş bulunuyoruz- geniş anlamda, kurumlandıran iktidarı ve bu iktidarın düşünsel/yansıtıcı olarak açıklığını (ki bunlar ancak kısmi olabilir) hedefleyen tasarıdır; daha kısıtlı bir anlamda da, açık iktidar olarak *siyasal olan*'ın, amacı toplumun (ve dolayısıyla her tür açık iktidarın) açıkça kurumlandırılması ve kendi kararıyla önerdiği *ortak amaçlar* ve *kamusal işlere* yönelik olarak, *nomos*, *dike*, *telos* -yasama, yargı, hükümet- biçiminde işlerlik kazanması olan *siyaset* tarafından yutulmasıdır.

Burgos, Mart 1978 - Paris, Kasım 1987

Felsefenin sonu (mu?)*

Çağımızda, Batı kültürü süregiden bir bunalım yaşıyor. Bu teşhisin, Rousseau ve romantiklerden, Nietzsche, Spengler, Troçki, Heidegger ve daha da ötesine değin birçok kişi tarafından sayısız kez tekrarlanmış olması geçerliliğini yitirmiş olduğu anlamına gelmez. Gerçekte, bu yazarların büyük bölümünün bunalımı saptamak için kullandıkları yollar da, bilfiil bu bunalımın birer belirtisidir ve yine o bunalıma aittir.[1]

(*) Paris Ekim 1988. Bu metindeki fikirler, önce, Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde 1986'da yapılan bir konferansta dile getirildi. Burada yayınlanan Skidmore College'de (Ekim 1988) verilen bir konferansta aktarılan ve *Salmagundi*, No. 82-83, Bahar-Yaz 1989'da yayınlanmış olan biçiminin tarafımdan Fransızca'ya çevirisidir.

1 Ben bu konuyu "Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne", Sou B, No.31, 32 ve 33'te (1960-1961) şimdi bu metin *Capitalisme moderne et Révolution*'da, Paris, 10/18, 1979, Cilt 2'de yayınlanmıştır) ve "La crise de la société moderne" (1965, *a.g.e*) ve "Transformation sociale et création culturelle" (1978, *Le Contenu du socialisme*'de, Paris, 10/18, 1979, Cilt 2, yeniden işlenmiştir) gibi birçok başka metinde ele aldım.

"Felsefenin sonu"nun ilanı -bu özellikle Heidegger tarafından ortaya atılmış olmakla birlikte, başkaları tarafından da belirtilmiştir- ve tüm yapı-sökmeci ve postmodern söylemler dizisi de, yine aynı biçimde bunalıma aittir. Çünkü felsefe, bireysel ve toplumsal özerkliğe ilişkin Yunan-Batı tasarısının merkezi bir öğesidir: Felsefenin sonu, düpedüz özgürlüğün sonu anlamına gelecektir. Özgürlüğü tehdit eden yalnızca totaliter ve otoriter rejimler değildir. Daha gizli ama en az aynı derecede güçlü bir biçimde, çatışma ve eleştirinin ortadan kalkması/zayıflaması, bellek yitimi ve konu dışı kalma eğiliminin yaygınlaşması, bugünü ve, ister doğrudan doğruya siyasal olsun, ister dünya görüşlerini taşıyan mevcut kurumları sürekli yükselen bir biçimde sorgulamadaki yetersizlik olsun özgürlük için bir tehdittir. Bu eleştiri çerçevesinde, felsefe, eylemi çoğunlukla dolaylı olmuşsa da, her zaman için merkezi bir konum sergilemiştir. Şimdi bu eylem, öncelikle ve özellikle, burada tartışmayacağım[2] çağdaş tarihsel-toplumsal eğilimlerin ağırlığının altında ezilmekte, yok olmaktadır. Ama bu eğilimlerin etkilerinden biri de (ki bu etki, aynı zamanda da çıkış noktası olan eğilimleri güçlendirmektedir), Heidegger ve Heidegger sonrasında görülen, ham gerçeklik karşısındaki hayranlık ve yine Heidegger'in getirdiği "yapacak hiçbir şeyimiz yok" "yapılacak hiçbir şey yok" gibi fetvalardır.[3] Bu ikisinin bileşimini, "zayıf düşünce"nin (*pensiero debole*) yani açıkça medya topluluklarına uyum gösteren yumuşak ve esnek bir düşüncenin yüceltilmesinde rahatlıkla görebiliriz.[4]

---

2 Bkz. Bir önceki dipnotta adı geçen metinler.

3 Örnek olarak ve birçok başka ifadenin yanı sıra, Bkz. "Hiçbir şey yapmamalı, yalnızca beklemeliyiz" "*Sérénité*'ye yorum olarak kullanılması için", *Questions* III, Paris, Gallimard, 1966, s.188). *Spiegel*'in ölümünden sonra yayınlanan söyleşisi de bu konuda ağırlıklı bir metindir

4 Örneğin, Gianni Vatimo ve P.A.Rovati'nin *Il pensiore debole*'si , Ed. Milan, 1983 ve Gianni Vatimo'nun *La fine della modernita*'sı, Garzanti ed., 1985 (Fr çevirisi, Ed. du Seuil, Paris, 1987).

Eski kitapların yapılarının bozulmasıyla sınırlı kalan yapı-sökmeci "eleştiri" de, bizzat, bunalımın belirtilerinden biridir.

"Felsefenin sonu"nun ilanı, tabii ki, yeni bir şey değildir. Bu "son", daha önce, Hegel tarafından da, gayet şatafatlı bir biçimde ilan edilmiştir. Ve Hegel'de de, tıpkı Heidegger'de olduğu gibi, birbirinden ayrılmaz biçimde, hem varlıkbilim (ya da "varlık düşüncesi"), hem tarih felsefesi, hem de tarih felsefesinin felsefesi olan bir felsefeden kaynaklanmaktadır.

Burada amacım, Hegel ve Heidegger'in varlıkbilimlerini tartışmak değil. Yalnızca, bana, kendi konum açısından çok önemli görünen bazı şeyleri belirteceğim.

Tıpkı yazdıklarının tümü gibi, Heidegger'in gizli tarih felsefesinin -*Gerschik* olarak, yani Varlık'ın (ve Varlık tarafından) yazgı, yönelim ve hibesi olarak tarih- de ortaya çıkışının ana koşulu, onun (Heidegger'in) insanların eleştirel/siyasal etkinliği karşısındaki kalıtsal körlüğüdür (ki bu da, Nazizme ve *Führerprinzip*'e katılımının kökenini oluşturur). Bu körlük, görünürde ilki kadar kalıtsal olan bir başka körlükle tamamlanmaktadır: Cinsellik ve daha genel anlamıyla ruh karşısındaki körlük.

Bu durumda, bitmez tükenmez bir biçimde Yunanlılardan söz eden ama düşüncesinde, *polis*, *eros* ve *psyche* düzeyinde kocaman boşluklar bulunan tuhaf bir filozofla karşı karşıya kalırız. Ama, Yunan felsefesini, felsefenin *polis*'te ve *polis* sayesinde doğduğu olgusunu ve ilk demokrasileri yaratan hareketin ayrılmaz bir parçası olduğunu, sistematik biçimde bilmezlikten gelen bir Yunan felsefesi "yorum"u, tedavisi olanaksız bir sakatlığa mahkûmdur.

Eğer, Heidegger'in bir kez yazmış olduğu gibi, Yunanca "bir" dil değil de *tek* dilse ve dolayısıyla felsefeye yazgılı bir dilse, Yunanca konuşmuş -hatta, diğer Yunanlılardan daha da iyi bir Yunanca konuşmuş (*lakonizein*)- ama hiçbir filozof ye-

tiştirmemiş olan Spartalıları ne yapmalıyız?[5] Heidegger'in, çağımızda, yalnızca teknik ve "bilim"in egemenliğini görmesini -ve her iki durumda da bunların varsayımsal bir biçimde her şeye kadir olmalarını, inanılmaz derecede saf bir biçimde kabul etmesini- sağlayan ve teknik ve bilim evreninin iç bunalımını ve, bundan da önemlisi, insanların, kurulu düzene karşı geliştirdikleri etkinlikleri ve bu etkinliklerin kapsadıkları olanakları seçmesini engelleyen de aynı körlüktür.

Sahip olduğu tarih felsefesi Heidegger'i, tarih felsefesini yorumlamada, Hegel'le aynı nedenlerden ötürü ve Hegel'deki sonuçlarıyla, çekirdeği Hegel'ci olan bir yönteme götürür. Daha kısa bir biçimde söylemek gerekirse, geçmişteki filozofların gerçekten eleştirel bir biçimde tartışılması ya yasaklanmıştır ya da olanaksız bir hal almıştır. Öyle ki felsefi demokrasi, yani yaşayan filozoflarla, ölmüş filozofların yüzyılların ötesinde bir araya gelerek, gerçek anlamıyla, tartıştıkları *agora* yıkılmış olur. Hegel'de, geçmişin filozoflarının eleştirisi, yalnızca, eleştirmenin felsefenin ne olduğunu anlamadığının bir göstergesidir. Geçmişin filozofları eleştirilemez, ancak aşılabilir, *aufgehoben*; gösterilmesi gereken, o geçmiş filozofların her birinin, bizi, "içten içe" bir sonraki felsefeye götürdüğü ve bunun, mutlak Bilme'ye, yani Hegel'in sistemine ulaştığımız ana değin böyle sürüp gittiğidir. (Doğal olarak, bizzat Hegel bile bu programa sadık kalamamıştır). Bu tutumla, Hegel felsefesinin bütünü arasındaki derin bağlar aynı tutumun bizi götürdüğü altından kalkılmaz olanaksızlıklar gibi aşikârdır. Felsefenin sonu, Hegel'in kaprisi ya da

---

5 Yedi Bilge'den biri olan, Lakedemonya'lı Chilon hariç - Heidegger'in, *Introduction à la métaphysique*'inin sonunda Antigones'in ünlü "Korkunç olan çok şey vardır ama hiçbir şey insandan daha korkunç değildir"ine getirdiği korkunç (ve en belirleyici yerinde, açıkça siyasal/gerici) yorum onun Antik Yunan dünyası ve ruhuna ne denli yabancı olduğunu açıkça gösterir.

kanaati değil, topyekûn sisteminin zorunlu bir sonucudur ve sistem de, bu sonuçla birlikte ya kalır ya yok olur.

Durum, aslında, Heidegger'de de farklı değildir. Geçmişteki filozoflar üzerine eleştirel bir tartışma olamaz. "Düşünürler" "Varlık'ın tarihi"ne ait uğrakları dile getirirler. Varlık, onların ağzından konuşur (doğal olarak, Heidegger de bu programa sadık kalamazdı).

Geçmişin filozofları ancak yorumlanabilir ve "yapıları sökülebilir" (tam olarak vermek gerekirse, *Sein und Zeit die Destruktion der Ontologie*'deki program; "yapı-sökme" daha yakın zamanların bir ürünüdür). Bu, her durumda, aşağıdaki noktaların gösterilmesi gerektiği anlamına gelir: 1. Geçmişin tüm filozofları, "varlıkbilimsel farklılığın" örtülmesi, Varlık'ın unutulması, olanların varlığıyla ilgilenip Varlık'ın anlamı sorusu karşısında ilgisiz kalınması olarak algılanan "metafizik"e katkıda bulunur; 2. Buna rağmen ve tuhaf bir biçimde, bu "unutma", Hegel'e yaraşır bir devinimle tarih içinde gitgide daha komple biçimlere doğru ilerler (yani aslında geriler), öyle ki, Varlık'ın unutulması anlamında metafiziğin tamamlanması ve son bulması, ta en başından, Platon'la birlikte (hatta belki de Sokrates öncesi düşünürlerle) ortaya çıkar ama Hegel ve sonra da Nietzsche'yle çok daha mükemmel bir biçimde gerçekleşir.

Bu yol boyunca, filozoflarla olan çatışmalar, çelişkiler, mücadeleler ya görmezlikten gelinir ya da gözden kaçırılır ve felsefe tarihinin bütünü, yazgısal olarak önceden belirlenmiş sonuna, yani metafiziğin tamamlanmasına ve bu tamamlanmanın düşünürü olan Heidegger'e doğru çizgisel olarak ilerleyen bir güzergâh olarak görülür.

Hegel'le birlikte, tüm felsefeler, her biri, yalnızca, Tin'in ben bilincinin ve ben bilgisi sürecinin uğrakları olduğundan -ve tüm bu "uğraklar", (Hegel'in) Sistem'in(in) birer uğrağı olmaya mahkûm olduklarından aynı şeye indirgenir.

Heidegger'le birlikte tüm filozoflar aynı şeye indirgenir.[6] Varlık'ın unutulmasının, mevcudiyet olarak Varlık düşüncesinin, mevcudiyetle, her seferinde mevcut olan arasındaki anlam karmaşasının görünürde farklı, ama kökeninde, birbirinden farksız yollarını temsil ederler. Heidegger sonrası düşünürlerde bu, Yunan ve Batı'nın onto-teo-logo-fallo-merkezciliğinin* kırılmaz çemberine dönüşecektir. Neyseki, henüz tam anlamıyla, yolumuzu yitirmiş sayılmayız. *Zeitgeist*'in yardımıyla, Eski Ahit'in (yoksa, elbette, şu lanet olası Yunanlılar tarafından kirletilmiş olan Yeni Ahit'in değil) sayesinde bu çemberden çıkabileceğimiz söylentileri giderek yaygınlaşmaktadır. Tam kendimizi "herhangi bir aşkın (transcendent) gösterilen'in var olmadığına ikna etmişken, şimdi de Yehova'nın, yasalarının ve İbrani etik'inin, böylesi bir aşkın ("bir şeyler"-ötesi ya da "bir şeyler"-sonrası) gösterilen'in yerine koyulabileceği ve koyulması da gerektiği konusunda uyarılıyoruz. Öyle ki, felsefenin yerine Vahiy'i koymamızın kurtulmamız için yeterli olacağı umudunu beslemeye başlıyoruz.

Bu koşullarda, birkaç ender istisna dışında, felsefeyle gitgide daha az iştigal edilmesi ve günümüzde felsefe yerine geçen şeyin yorum ya da aktarmadan, ya da daha doğrusu, iki katı yorum ve iki katı aktarmadan başka bir şey olmadığını görmek hiç de şaşırtıcı değil. Bu da, ruhsuz, skolastik bir akademicilikle yapı-sökmeci bir konu dışı kalma arasında parçalanan felsefe tarihinin açıkça biçim değiştirmesi sonucunu doğuruyor.

Tarih felsefesine, yani, geçmişin önemli filozoflarının çalışmalarına nasıl bir yaklaşımda bulunmalı sorusu, doğal

---

6 Bkz. *Anaksimandros'un Söyledikleri*'nde, Aristoteles, Platon, Heraklites, Parmenicles ve Anaksimandros'un "aynı şey"i düşünenler olarak sunulduğu son sayfalar.

(*) Varlık-Tanrı-Akıl-Fallus-merkezcilik (ç.n.)

olarak çok geniş bir soru. Burada, yalnızca yön verici, temel birkaç noktaya değinebiliriz.

Bir filozofun bir şeyler yazıp yayınlamasının nedeni doğru ve önemli şeyler söyleyecek olmasına inanmasıdır ama, istediği diğer bir şey de düşündüklerinin tartışılmasıdır. Tartışılmak ise, eleştirilme ve belki de, yadsınma olasılığını taşır. Geçmişin tüm büyük filozofları -Kant, Fichte ve Schelling'e değin ve bunlar da dahil olmak üzere- kendilerinden önce gelenleri, açık açık, tartışmış, eleştirmiş ve yadsımış -ya da yadsıdıklarını sanmışlardır. Haklı olarak, kamuya ait ve zamanın ötesinde bir tarihsel-toplumsal uzama, düşüncenin tarih-ötesi *agorasına* ait olduklarını ve diğer filozofları kamu önünde eleştirmelerinin, tam da bu alanın içinde ne otorite, ne vahiy, ne genel sekreterler, ne *Führer*, ne yazgı ne de varlık bulunmayan bir özgürlük uzamı olarak, farklı *doxa*'ların karşı karşıya geldiği ve herkesin, zararına kendi başlarına katlanma koşuluyla, hemfikir olmadığı şeyleri söyleyebileceği bir uzam olarak ayakta kalabilmesinin ve genişletilmesinin temel etkeni olduğunu düşünmüşlerdir.

İşte bu nedenle, filozof için, eleştirel olmayan bir felsefe tarihi *olamaz*. Eleştiri, tabii ki, eleştirilen yapıtın anlaşılabilmesi için çok yoğun ve hiç çıkar gütmeyen bir çaba gösterilmesini gerektirir. Ama, aynı zamanda, bu yapıtın olası sınırlarına ilişkin istikrarlı bir dikkat de gerektirir; söz konusu sınırlar hemen hemen her düşünce yapıtının kaçınılmaz *tamamlanmasından* kaynaklanır ve o yapıtın bir önceki tamamlanmadan kopuşuna eşlik eder.

Ama bu, aynı zamanda da, bir filozof için neden eleştirel bir felsefe tarihinin *olması* gerektiğinin yanıtıdır. Eğer söz konusu tarih eleştirel değilse, o kişi de, filozof değil, tarihçi, yorumcu ya da yorumbilimcidir. Ayrıca orada, sözcüğün en dolu ve ağırlıklı anlamıyla bir tarih göremiyorsa da, her şeyi yeniden ta en başından ele almaya başlayacağı yanılgısına

kapılır -*tabula rasa* yanılsaması. Felsefe hem özgürce, hem de kendi geçmişinin baskısıyla açılan, gelişen, düşünsel bir etkinliktir; yığınaya dayalı (kümülatif) değil, ama en derin anlamıyla tarihseldir.

Böylece, görünürde, hiçbir "mantıksal eksiklik"ten kaynaklanmayan ama felsefi düşüncenin, zorunlu biçimde tümel olan ufkundaki kendine dönük tefekkürün özünü dile getiren dairesel bir durum ortaya çıkmaktadır -ya da, merkezin kenar, kenarın da merkez olması olgusu. Eleştirel bir felsefe tarihi, ancak özgün bir görüş açısına bağlı kalındığında mümkündür. Ama, eğer, tarihin -en geniş anlamıyla insanlık tarihi- ne olduğuna ve felsefenin bu tarih içindeki yerine ilişkin (bu konuda, Hegel ve Heidegger, kuşkusuz biçimsel anlamda çok dürüsttürler) bir görüş yoksa, eleştirel bir felsefe tarihi yine olanaksızdır. Bu, asla Platon ve Aristoteles'i kölelikle, Descartes ve Locke'u burjuvazinin tırmanması ve bu türden, iyi bilinen, birtakım saçmalıklarla "açıklayacağımız" (ve "reddedeceğimiz") anlamına gelmez. Ama, gayet kategorik olarak, geçmiş (ve bugünkü) felsefenin, insanın imgelem alanında ve toplumun yaderk bir biçimde kurumlandırılmasına karşı verilen zorlu ve yüzyıllardır süren mücadelede yerini alması gerektiğine işaret eder. Platon'un felsefesinin temelde *siyasal* olan neden ve özelliklerini, demokrasi karşıtı mücadelesini ve bunlarla Platon'un genel düşüncesi arasındaki sıkı bağları (varlıkbilimi de dahil olmak üzere) inkâr etmek de, tıpkı Platon'un, ikinci kez olmak üzere felsefeyi yeniden yarattığı ve yeniden kurumlandırdığını ve bugün bile filozofların en büyüğü olma özelliğini koruduğunu inkâretmek kadar aptalca olacaktır. Çok daha küçük çapta olmakla birlikte, buna benzer bir biçimde, Heidegger düşüncesinin, henüz *Sein und Zeit*'ta bile (*Discours du rectorat*'dan altı yıl önce) açıkça mevcut olan ve sonuna değin (*Spiegel*'in ölümünden sonra yayınladığı söyleşi) de bu varlığını sürdüren derinlikli bir biçimde an-

tidemokratik ve gerici öğe ve noktalarını ve bunların Heidegger'in görüşlerinin bütünüyle yakın bağıntısını inkâr etmek de Heidegger'in XX. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olduğunu inkâr etmek ya da herhangi bir filozofun günümüzde onu bilmezlikten gelebileceğini belirtmek kadar aptalca olacaktır. Bu belirttiklerimin içerdiği açık çelişkinin mutlaka aydınlığa kavuşturulması gerekir ama şu anki konumuz bu değil.

Felsefe, bilim konusunda söylenebileceği gibi -ki, bu konuda bile durum, genelde göründüğü kadar açık değildir- kümülatif değildir. Bilim konusunda, en azından pratik olarak, şöyle bir örnek verebiliriz: Matematiği ya da fiziği, güncel kitapları inceleyerek ve Newton, Einstein, Arşimet, Gauss ya da Cantor'a başvurma gereği duymadan öğrenebiliriz. Sanat da, her ne kadar başka bir biçimde olsa da, kümülatif değildir. Belli bir sanat yapıtının yaratılmış olduğu kültürün iyice tanınması, o yapıtın "anlaşılması"nın hemen hemen her zaman geçerli olan bir koşuludur. Ama buradan, Gregoryen şarkılarından Beethoven'e giden tüm evrelerden geçmedikçe, örneğin, Wagner'in müziğinden heyecan duyamayacağımız anlamı çıkmaz.

Felsefenin durumu daha da başkadır. Düşüncenin öz-düşünsel/yansıtıcı etkinliği olarak, felsefe, ideal olarak *her* düşünce biçiminin kendisi için uygun olacağı anlamını içerir; dolayısıyla, bir filozof için, kendisinden önceki filozofların düşünceleri de zorunlu olarak uygundur. Ama öz-düşünsellik/yansıtıcılık, kuşkusuz, eleştiri anlamına gelir; geçmişteki filozofları eleştiren bir filozofun özeleştiri yaptığı söylenebilir (haklı ya da haksız olarak; ama bu başka bir sorundur). Bir sabah, o zamana değin düşündüğümün tam tersi bir fikirle uyanıp, daha önce söylediğim her şeyi unutarak bu fikri geliştirmeye koşamam. Kuşlar, masumca, her sabah yeniden şakırlar -ama onlar kuştur ve hep aynı şeyi şakırlar. Aynı

biçimde, ne denli özgün olduğunu düşünürsem düşüneyim, düşüncemin, yirmibeş yüzyıl önce Iyonya'da ortaya çıkan engin tarihsel-toplum alanı ırmağında minicik bir kıpırtı, en iyi olasılıkla bir dalga olduğunu bilmezlikten gelemem. Bu durum, çifte bir buyruğa tabi olduğum anlamına gelir: Özgürce düşünmek ve tarihin baskısı altında düşünmek. Bu açık ve gerçek çelişki bir *double blind* oluşturmaz, felsefe için dev bir potansiyel zenginliğe sahip, monolog özellikli bir diyalog ve diyalog özellikli bir monologun kaynağıdır.

Son olarak, bunun bir diğer anlamı da, felsefenin, yani düşüncenin öz-düşünsel/yansıtıcı etkinliğinin ne olduğuna dair bir görüşe sahip olmamız -ya da bunu peyderpey oluşturmamız- gerektiğidir. Oysa, biliyoruz ki, felsefenin ne olduğu, her seferinde, önemli her filozof tarafından açık ya da örtülü bir biçimde -ve o filozofun felsefesiyle sıkı sıkıya bağıntılı bir biçimde- yeniden tanımlandı. Bir başka deyişle, filozofların söylediklerini belli ölçüde anlamaksızın felsefenin ne olduğunu tanımlamak olanaksızdır -bu, neredeyse bir totolojidir- ama yine aynı tanımı yapmak, bu konuda eleştirel bir tutum edinmeksizin (bu tutum, elbette, yalnızca söylenmiş olanın yeniden onaylanması sonucunu de verebilir) de olanak dışıdır. Böylece kendi kendime oluşturduğum felsefe görüşü, kendi kendime oluşturduğum felsefe tarihi görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır; bunun tam tersi de aynı biçimde geçerlidir. Ama, felsefe, aynı zamanda da, tarihsel-toplumsal bir veri olduğuna göre, belli bir tarih görüşü olmaksızın felsefenin ne olduğunu düşünmek de olanaksızdır ("Aşkın" bakış açısının iddiaları ne olursa olsun, ben şahsen, Aristoteles'in Çinli, ya da, hatta Hegel'in Italyan olabileceğini ileri süren birisiyle tartışmayı sürdürmezdim). "Bu da, tarihsel-toplumsal alanın bir felsefesi olmaksızın bizzat felsefenin olanaksız olacağına işaret eder" diyerek çemberimizi kapatalım.

Tüm bu konularda, burada, ancak dogmatik bir biçimde kendi tavırlarımı özetleyeceğim. Felsefenin gerçekten ne olduğunu, tarihsel-toplumsal özerklik (bireysel ve kolektif özerklik) tasarısının gelişimindeki yerini dikkate almaksızın, anlayabilmenin olanaksız olduğunu sanıyorum. Felsefe ve demokrasi aynı dönemde ve aynı yerde doğdu. İkisi arasındaki dayanışma, ikisinin de, yaderkliğin reddini -yalnızca o anda orada bulunan kural ve tasarımların geçerlilik iddialarının kabul edilmemesi, her tür (hatta ve özellikle, kutsal olan da dahil olmak üzere) dış otoritenin, doğru ve adaletin her tür dış kaynağının reddedilmesi, yani, kısaca, mevcut kurumların sorgulanması ve topluluk ile düşüncenin açıkça ve düşünsel/yansıtıcı bir biçimde kendi kendilerini kurumlandırabilecek yetenekte olduklarının kabulü- ifade etmelerinden kaynaklanır.[7] Bir başka deyişle: Demokrasi mücadelesi, gerçek bir öz-hükümet mücadelesidir. Öz-hükümet hedefi hiçbir *dış* sınırı kabul etmez, gerçek öz-hükümet, tabii ki mevcut kurumun (üstelik de her an) sorgulanmasını önvarsayan açık bir öz-kurumlandırmayı da beraberinde taşır. Kolektif özerklik tasarısı, ancak kurumlandırılmış olarak var olabilen topluluğun, kendi kurumlandırma özelliğini kabul edip, bu özelliğe açıkça sahip çıktığı ve hem kendisini, hem de kendi etkinliklerini sorguladığı anlamına gelir. Yine, başka bir biçimde ifade edecek olursak, demokrasi (siyasal) öz-düşünsellik/yansıtıcılık rejimidir. Hangi yasalara ve hangi nedenlerle sahip olmalıyız? Ama bu durum felsefe için de geçerlidir. Felsefenin konusu "Varlık nedir?" ya da "Varlığın anlamı nedir?" ya da "Neden hiçlik yerine, bir şeyler vardır?" vb. gibi sorulara ilişkin değildir. Tüm bu sorular, daha temel (ve yaderk bir toplumda, kesinlikle olanaksız olan) bir sorunun ortaya çı-

---

7 Bkz. "*Yunanlılarda Polis ve Demokrasinin Yaratımı*" (1983) adlı metnim. (Bkz. 11. Bölüm.) Bu metin, *Domaines de l'homme*'da, Paris, Ed. du Seuil, 1986, yeniden yayınlanmıştır.

kışıyla koşullandırılmış oldukları anlamında, ikincildir. O temel soru ise: "Varlık, *phusis*, *polis*, adalet, vb. ve kendi öz düşüncem hakkında ne düşünmeliyim?" sorusudur.

Bu sorgulama, aralıksız sürer ve sürmek zorundadır. Bunun nedeni basittir: Her varlık kendi için, bir *tamamlanma* çerçevesinde vardır ve ancak bu biçimde var olabilir. Toplum ve birey için de durum aynıdır. Demokrasi, kolektif düzeyde, tamamlanmanın kırılmasına ilişkin bir tasarıdır. Düşünsel/yansıtıcı öznelliği yaratan felsefe, tamamlanmanın düşünce düzeyinde kırılmasına ilişkin bir tasarıdır. Ama, elbette ki, hiçbir şeyi ortadan kaldırmayan boş bir "?" olarak kalmak istemiyorsa, tamamlanmanın kırılması, bir şeyleri öne sürmek, birtakım sonuçlara ulaşmak zorundadır; bu da onun açısından yeni bir tamamlanmayı ortaya çıkarma riskini taşıyacaktır. Düşünsel/yansıtıcı etkinliğin sürdürülmesi ve yenilenmesi -yenileme zevkini tatması açısından değil de, düşünsel/yansıtıcı etkinlik tam da bu olduğundan ötürü- dolayısıyla, önceki sonuçların sorgulanmasına yol açar (ille de bunların reddine değil. Nasıl ki, bir demokraside yasaların yeniden gözden geçirilebilme özelliği bu yasaların tümünün her dakika değiştirilmesi anlamına gelmiyorsa).

Böylece felsefenin doğuşuyla demokrasinin doğuşu çakışmaz, birlikte bir anlam ifade eder. İkisi de, özerklik tasarısının ifadesi ve asal bir biçimde somutlaşmasıdır. Ve burada, tam olarak Hıristiyanlığından sıyrılamamış Batının Antik Yunan'ı çarpıtışının (ki bunu geçmişte olduğu gibi bugün de yapmaktadır) bir başka veçhesine göğüs germek zorunda kalırız. Tüm geri kalanın ötesinde, Atina'da gerçekten demokratik olan ve bizim için en büyük önemi taşıyan şeyin şu ya da bu dönemde kurulmuş olan şu ya da bu özgün kurum değil de (bu kurumlardan pek çoğundan bizim çıkarabileceğimiz dersler olmakla birlikte) neredeyse üç yüzyıl boyunca sürüp giden demokratik öz-kurumlandırma süreci olduğu

görüleceğine, Antik Yunan'da siyasetin -*polis* ve demokrasi- yaratılması hep durağan bir "sonuç" olarak görülmüş ve Atina'daki demokrasinin "sevap" ve "günah"ları, sanki bu rejim her zaman ve her mekân için bir model ya da bir karşı-model oluşturmaya yazgılıymış gibi tartışılmıştır.[8] Üç yüzyıla yayılan demokratik öz-kurumlandırma süreci... Yaratım budur, düşünsellik/yansıtıcılık, demokrasi budur, çıkarılacak ders buradadır. Yine aynı biçimde, Yunan felsefesine ilişkin olarak önemli olan -ulaştığı ve halen ne denli ağırlıklı olduğunu bildiğimiz tüm "sonuçlar"ın ötesinde- kesintisiz öz-kurumlandırma sürecidir. Thales ortaya çıkar çıkmaz, bir başka filozofun ortaya çıkışının koşullarını hazırlar ve bu böyle sürer; böylece, devam eden, halka açık tartışma ve eleştirilerde kendini gösteren, gerçekten tarihsel bir boyut çerçevesinde, düşüncenin öz-düşünsel/yansıtıcı bir devinimi, ortaya çıkmaya başlar. Bu düşünürler, birbirlerinin görüşünü bildikleri ve kabul ettikleri ve karşılıklı gerekçe (ki bu gerekçeleri bugün bile dikkate almamız gerekir) alışverişinde bulunarak, böylece, düşüncenin "diyalektik bir gelişme"sine değil de, tarihsel olarak kendi kendini ortaya çıkarmasına olanak verdiklerinden dolayı burada söz konusu olan, "bireysellikler"in boşu boşuna kendini kanıtlama girişimi değildir. Orada, bütün zamanlar için donmuş kalmış ve bitmek tükenmek bilmez bir biçimde Konfüçyüs'ün ya da Lao Tseu'nün öğretisini yorumlayan birkaç ekol değil tamamen özerk birkaç düzine düşünür vardır. Pisagorcular dışında, "ekoller" ancak çöküş dönemiyle birlikte, Platon ve ondan sonra gelenlerle var olmaya başladı. Demokrasinin düşüşü ve Stoacılarla birlikte felsefe "ekoller"de

8 İşin en kötüsü, çoğu zaman Batılı siyaset felsefecileri -örneğin Levi Strauss- "Yunanlıların siyasal düşüncesi"nden söz etmeyi ve bundan söz ederken Aristoteles'ten çok daha fazla Platon'u ima etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Bu, Fransız Devrimi'nin siyasal düşüncesinden söz ederken Bonald, de Maistre ya da Charles Maurras'a atıfta bulunmak gibi bir şeydir.

kemikleşti ve gitgide daha çok yoruma yöneldi.

Bu son dönem, demokratik siyasal yaratım döneminin bitmesiyle başlar. İ.Ö.404 -Peloponez savaşında Atinalıların yenilmesi- ve İ.Ö.399 -Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesi- simgesel olarak, aynı derecede önem taşıyan tarihlerdir. Sokrates son yurttaş-filozoftur -ve Atinalıların *demos*'u artık, İ.Ö. VI. ve V. yüzyıllardaki *demos* değildir. O sıralarda başlayan çöküş döneminin var olmuş en büyük iki filozofu, yani Platon ve Aristoteles'i ortaya çıkarmış olması - Platon'un demokrasi döneminde yetiştirilmiş ve eğitilmiş olmasına rağmen- çelişkili görünebilir.

Platon'la birlikte, o zamandan beri felsefe tarihine ya da en azından bu tarihin ana akımına egemen olan Platoncu çarpıtma başlar. Filozof artık yurttaş olmaktan çıkar. *Polis*'ten çıkar ya da polis'in üzerine çıkar ve insana, kendi (yani o filozofun) *episteme*'sinden çıkarsayarak, ne yapması gerektiğini söyler. Birimsel (üniter) bir varlıkbilim -yani tanrıbilimsel bir varlıkbilim- arar ve bulduğuna da inanır. Bu varlıkbilimin merkezine, tıpkı geri kalan şeylerin de merkezine olduğu gibi, belirlenmişliğe (*peras, Bestimmtheit*) ilişkin meta-düşünceyi yerleştirir. Bu varlıkbilimden ideal siyasal rejimi türetmeye çalışır. Daha sonra da, (Stoacılarla ve özellikle de Hıristiyanlıkla birlikte) gerçekliği kutsar, yani, her alanda mevcut olan her şeyi akılcılaştırmaya başlar.

Uzun süren ara dönem üzerinde durmamız olanaksızdır. XII.-XIII. yüzyıllarda, Batı Avrupa'da ilkel burjuvazinin ortaya çıkması ve öz-hükümet yolu bulmaya çalışan siyasal toplulukların -yeni siteler ya da yenilenmiş siteler- oluşmasıyla birlikte yeni bir şeyler doğar. O zamandan itibaren, ağır tanrıbilimsel baskılara maruz kalmakla birlikte, felsefe, her ne kadar, ana eğiliminden yani, Platoncu çarpıtmadan tam olarak kurtulmuş olmasa da, yeniden, Batı'daki özgürleşme hareketinin müdahili haline gelir. XVI. yüzyıldan itibaren,

bizzat felsefenin içindeki mücadele açığa çıkar. Öyle ki, Avrupa felsefesinin yavaş yavaş sergilenen yıldız kümesi, Occam'dan Duns Scot'a, Husserl'den Heidegger'e, istikrarlı bir biçimde çelişkili özellikler göstermeye başlar. Felsefe, özgürleşme mücadelelerine zaman zaman katılır, çoğunlukla ilgisiz kalır, bazen de düşmanlık ve küçümseyeneyle yaklaşır.

Egemen eğilim, çeşitli biçimlerde de olsa, sistemler oluşturma, gerçekliği kutsallaştırma ve topluluğa tepeden bakma biçiminde sürer. Bu, kimi zaman, hiç kuşkusuz *la sancta realitas* zihniyetini paylaşan "eleştirel" düşünürlerden Marx ve Nietzsche'nin (tarih yasaları, "oluşun masumluğu" vb.) vardıkları türden son derece tuhaf sonuçlara gidebilir. Tüm bu dönem boyunca, felsefenin özgürleşme hareketine temel katkısı pek de öyle felsefelerin "içerikleri"nde değil, açık bir tartışma ve eleştirel bir ruhun sürdürülmesinde aranmalıdır. Böylece, ilkesel olarak çoğu zaman reddetmesine karşın, *fiiliyatta* felsefe *agora*'sını yeniden-kurmuş olur.

Belirlenmişlik fikri konusu dışında, yukarıda Platoncu (ve Stoacı-Hıristiyan) sapmanın özelliklerini oluşturduğu için altını çizmiş olduğum noktalar Heidegger'de açıktır ve onun "felsefenin sonu"nu ilanının ardında yer alır. *Sancta realitas* ilkesi, onda, merkezi bir konuma sahiptir.

Teknik- bilimin gezegenimiz düzeyindeki egemenliğinin önüne geçilmezliği, tarihsel-toplumsal olanaklar ve güçler üzerine bir düşünce dolayımıyla *değil* (ki bu, her halükarda, kategorik bir sonuca ulaşamayacak ve örnek üzerine kesin bir kararı beraberinde getiremeyecek bir düşüncedir) "varlığın yazgısı"na ilişkin tamamen keyfi ve yalnızca "metafizik" (terimin aşağılayıcı anlamıyla) açıklamalardan hareketle ortaya konur.

Bu, çağdaş teknik ve bilime ilişkin olarak olabilecek en az

eleştirel ve gerçekte biçimlenmemiş görüşle aynı sesi getirmekte ve uyuşmaktadır.[9]

Felsefenin sonunun -kısaca söylemek gerekirse, felsefenin "metafizik" olup ve metafiziğin çağdaş bilim tarafından *restlos*, geriye hiçbir tortu kalmaksızın yutulduğunun- ilanının "kuramsal" temeli ancak Heidegger'in, olandan ya da olanın varlığından ayrı bir "Varlık düşüncesi" ya da "Varlığın anlamına ilişkin düşünce" bulunabileceği savından hareket edildiği takdirde bir anlam kazanır. Bu sav aynı zamanda, hem kısır, hem de anlamsızdır.

Kısırlığı gayet açıktır: Heidegger'de bu kısırlık ancak sözde şiirsel ve sözde peygambervari birtakım uyutucu terimleri (das *Gevier*, vb. gibi) doğurmuştur ve "Varlık düşüncesi"nin ne mene bir şey olduğu, kabaca da olsa, hiçbir yerde görülmez. Heidegger taklitçilerinin bu yönde herhangi bir şey üretmekte yetersiz kalmaları ve kendilerini geçmişin filozoflarının bitmek bilmez "yorum"u ve "yapı-sökme"sine vermek zorunda

---

9 Heidegger ("Temps et être"in "Prolog"unda -*Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, s.12) Werner Heisenberg'in "dünyanın mutlak formülü"nün arayışında olduğunu yazar Bu, Heisenberg'in yazılarında hiçbir biçimde izine rastlamamış olduğum tamamen saçma bir formüldür. En iyi olasılıkla, 1955- 1956'daki *Gifford Lectures*'lerinde (*Physics and Philosophy*, Penguin, Londra, 1989, s.155) günün birinde "maddenin birliği"nin "tam olarak anlaşılacağı"na dair bir "umut"a ilişkin bir cümle vardır (bu da, modern fiziğin çalışmalarından haberdar olan herkes için son derece sıradan bir cümledir); burada söz konusu olan, aslında, o zamandan bu yana bayağı ilerleme kaydetmiş olan ve birleştirme kuramları adı verilen şeydir -yoksa, kesinlikle, "dünyanın mutlak formülü" değil-. Heisenberg, gayet açık bir biçimde, canlılara ilişkin olayları basit fiziksel-kimyasal yasalara indirgeme olanağı karşısında duyduğu kuşkuyu dile getirir (*a.g.e*, s.143, 187). Heisenberg'in "dünyanın mutlak formülü" gibi mutlak biçimde saçma bir şeyi ifade etmiş olması (çünkü kendisi, felsefe bilgisi ve yaklaşımına sahip son büyük fizikçilerdendir) son derece olasılık dışıdır. Ama, bunu yapmış bile olsa, filozofun, bunun karşısındaki tepkisi, hem ilkesel nedenlerden hem de, Newton'dan bu yana, Lord Kelvin, Gamow ve günümüzde TOE'nin (*theory of everything*, her şeyin kuramı) başını çekenler de dahil olmak üzere, fizikçilerin, dönem dönem, tüm kuramlara son verecek bir kuramın bulunduğunu ilan ettiklerini (ve tabii ki, her seferinde, gazetecilerin bu Müjdeli Haber'i yaydıklarını) bileceğinden ötürü, acı acı gülümsemek olmalıydı. Gerçekte, Heidegger, saf dillikle, tıpkı geniş kitlelere yönelik

kalmaları şaşırtıcı değildir.

Ama bir de şu vardır. Bu sav, ancak felsefenin öznesinin, örneğin varlık sorunu ya da "neden belli bir şey var da, başka bir şey yok?" sorusuna dayandığı gibi yanlış bir önvarsayımdan hareket ettiği takdirde bir anlam kazanır.

Aslında, yukarıda da belirttiğim gibi, felsefenin nesnesi şu sorudur: Varlık, varlığın bilinmesi, "Ben", "Biz", siyasal oluşumumuz, adalet, vb. üzerine ne düşünmeliyim, ne düşünmeliyiz? Heidegger'in kısıtlamasının açık bir sonucu da, örneğin her siyasal ve ahlaksal düşüncenin, hem "töz"den kaynaklanan nedenlerle ("Beklemek dışında yapacağımız hiçbir şey olmadığına" göre, *Gelassenheit*), ki bu, tabii ki, tarihin "varlığın bir hibesi ve yönelimi" olduğunu düşünen yaklaşımın dolaysız sonucudur, hem de, örneğin, *polis* falan türünden şeyler olsa olsa "varlıksal" alana ait olabilecekleri ve, bunun sonucu olarak da, Varlık düşüncesine layık bir nesne oluşturmayacaklarına göre "yöntem"e ilişkin nedenlerle olanaksızlaşmasıdır.

Bilmem, tüm bunların, *die gestige und politische Situation der Zeit*'la, zamanların tinsel ve siyasal konumuyla insanı hayran bırakacak kadar güzel bir biçimde uyuştuğunun altını çizmek gerekir mi? Kuşkusuz bu durum yine de, bunun tözünü tartışmak durumunda olmamızı engellemez. Ama bu açıklamaların "Ne düşünmeliyiz?", "Ne yapmalıyız?" sorularının trajik bir acillik ve dolaysızlık kazandığı bir dönemde ortaya çıktığını da unutamayız. Bu anlamda, Heidegger felsefesi ve bu felsefenin çömezleri Batı toplumu ve kültürünün çözülmesi -yani, özerklik tasarısının yok olması- yönündeki genel eğilimin ifadelerinden (ve küçük çaptaki etkenlerinden) ancak

---

birtakım vulgarize bilim dergilerini okuyan bir banka memuru gibi, bilime ve tekniğe *inanmaktadır*. Modern biliminin sahip olduğu sayısız iç çelişki ve açmazı asla görmemiştir.

bir tanesidir. Ama, bugün, hiç kimse, tartışılmaz bir biçimde gerçek olan ve gitgide daha tehditkâr bir hal alan bu eğilimin (bunu görmek ve söylemek için Heidegger'i beklememiz gerekmemiştir) kesin ve değiştirilemez bir biçimde zafer kazandığını söyleyemez.

X. yüzyılın Roması ya da Konstantinopolis'inde yaşamıyoruz.[10] Aslında, felsefenin teknik ve bilim tarafından gerçekten yutulma olanağı yoktur. Mümkün olan ve aslen, gözümüzün önünde cereyan eden, gerçek felsefi sorunların, pozitivist bir metafiziğe ait olan sakin ve yumuşak dogmacılığın kalın bir katmanının altında gitgide daha derinlere doğru gömülmesidir. Ayrıca bu, Feyerband'vari bir "anar-

---

10 Kimi zaman sevimli, namuslu ve saniimi insanların "Ama Heidegger'in modern tekniği eleştiren başlıca kişi *olduğunu* reddedemezsiniz" dediğini görürüz. Gerçekten de bu "o döneme ait" bir taşralılık ve bilgisizliktir Modern tekniğin eleştirisi, en azından Rousseau ve romantiklerle başlar ve XIX. yüzyıl boyunca sürerek (örneğin William, Morris, Ruskin, vb.) yüzyıl sonunda Max Weber, Tönnies, A. Weber, Simmel, vb. ile genel geçer bir konu haline gelir. G.Lukacs'ın *Histoire et Conscience de Classe*'ındaki, Marx'ın ve Max Weber'in görüşlerinin geliştirildiği "La réification et la conscience du proletariat" bölümü, tabii ki Marksist bir kisve altında, bu konuda *Sein und Zeit*'da (1927) ve *Einführung in die Metaphysik*'te (1935) elle tutulur pek çok şeyi içermektedir. Aynı bağlamda Frankfurt Okulu'na da değinebiliriz (Hiç kimse, Foucault'nun yazdıklarının büyük bir bölümünün, Lukacs ve Frankfurt Okulu'nun düşüncelerinin belli birtakım alanlara uygulanmasından başka bir şey olmadığını fark etmemiştir). Kısacası, modern teknik ve bu tekniğin yarattığı dünyanın, şeyleştirilmiş toplumun eleştirisi Weimar Almanyası'nda (ve diğer Avrupa ülkelerinde; örnek olarak Bkz. D.H.Lawrance) ayağadüşmüştü ve kapitalist topluma karşı çıkan "sağcı" olsun "solcu" olsun pek çok kişinin başlıca silahı olmuştur. Heidegger'in bu konuya katkısı a) kapitalizmin doğuşu ve örneğin Descartes/Leibniz'in ortaya çıkışını *yeni* bir tarihsel- toplumsal imgelem alanının koşut tezahürleri olduğunu (ne Plotin'in ne de Thomas d'Aquin'in metafiziği modern tekniği ya da "kapitalizm"i doğurmamıştır); b) özerklik tasarısının (özgürleştirme ve demokrasi hareketi) eşzamanlı ve çelişkili olarak, bu dönem boyunca sürekli tezahür ettiğini ve -son derece karmaşık bir karşıtlık ve karşılıklı bulaşma bağıntısıdahilinde- sözde-akılcı sözde-denetiminsınırsız yayılmasına ilişkin kapitalist tasarıyla etkileşime girdiğini, göreceğine, tekniği "Batı metafiziği"nin sonuç'u olarak sunmasıdır. Ama, tabii ki, Heidegger için, demokratik hareket, Varlık konusundaki modern unutkanlığın farklı bir tezahüründen başka bir şey değildir.

şizm/kuşkuculuk"la gizli bir suç ortaklığı çerçevesinde yapılır: "Her şey uyar", son derece pozitivist bir görüşü ifade etmektedir. Her şey uyar ama hiçbir şey tam olarak uymaz, yalnızca birtakım şeyler geçici olarak uyar; doğru (hakikat) sorunu metafizik bir sorundur, vb. Aynı zamanda, üniversitenin başka binalarında, felsefe tarihçileri, kendi uzmanlık alanlarının eğlenceliklerini gevelemeyi sürdürmekte ve fikirlerin o güzelim serbest piyasasında, felsefi-punk tarikatları çeşitli medyaların tüketimi için ideo-klip'ler sunmaktadır.

Burada, şu anki tarihsel-toplumsal ortamda, benim felsefenin özgün girişimleri olarak gördüğüm şeyleri kabul eden ve bu yönde çalışan, diğerlerinden tecrit edilmiş bir insanın salt kişisel bir yapıtın ötesinde bir şey yapıp yapamayacağı sorusunu bir yana bırakmak zorundayım. Böylesi bir yapıtın yankısı ne olabilir, felsefi etkinliğin yenilenmesini hangi ölçüde kışkırtabilir, bunlar, elbette, önceden yanıtlanamayacak sorulardır. Başka alanlarda olduğu gibi, burada da geçerli olan tek şiar, "Yapman gerekeni yap, olabilen olur"dur.

Buna karşılık, bir örnek aracılığıyla, "teknikleşmiş bilim dünyasında felsefenin yok olmasını" *-ilkesel olarak-* neden olanaksız olarak değerlendirdiğimi daha iyi göstermeye çalışacağım.

Bize miras kalan felsefe, bilkuvve olarak bütününü ele alacak olursak, dünyadan ya da fizik (ve ruhsal) varlıktan söz ettiğinde, ya *Lebenswelt*'i, "yaşam dünyası"nı ele alır (eski filozofların büyük çoğunluğu, kısmen Kant ve tabii ki, yaşlı Husserl ve Heidegger) ya da (Descartes'tan bu yana) "klasik" fizik ve matematik dünyasını. Her iki durumda da, *bu imgeler*, hem olanın (*on, Seiendes*) örnek kalıpları, hem de belli bir yöntemin çıkış noktası olarak belirleyici bir rol oynamışlardır. Ama *Lebenswelt* (yani, yaşlanan Husserl'in Aristoteles'in çıkış noktasına geri dönüşü) kuşkusuz kaçınılmaz ve başlangıç için uygun bir ortak zemin oluşturur ama bu zemin kaygan ve

çukurlarla doludur. Ve "klasik" fizik-matematik binası burada tam bir viraneye dönmüştür.

Şey, zaman, uzam, madde, her zamankinden çok daha muammalı bir hal almışlardır. Modern fizik, genelde bilmeksizin, hem gayet rahatsız bir biçimde, Kant'a ait dört çift çelişkinin üzerine çöreklenmiştir, hem de bunlara bir yığın yeni çelişki eklemektedir. Elindeki o harikulade "araç" yani matematik, hiçbir görünür mantığın doğrulamadığı ürkütücü etkinliğini, gitgide daha çok sergilemektedir (Kant'ın nedenleri, dört, belki de on boyutlu yarı Riemann'cı çokluk karşısında hiçbir yardımda bulunamaz). Matematiğin gelişimi çılgın bir ritmde süregitmekte ama aynı zamanda da temelinde yer alan uçurumu ortaya çıkarmaktadır. Karar verilemezlik teoremleri (Gödel, Turing, Church), çelişkili varsayımlarla birleşerek, belirsiz sayıda "Öklitçi olmayan" ("Cantor'cu olmayan") küme kuramının mümkün hale geldiği bir durumu ortaya çıkarır.

Matematik, giderek, insan imgeleminin belli gerekliliklere (kesinlik, ekonomi) bağlı olarak işlerlik gösteren özgür bir yaratımı olarak görülmektedir. Ama aynı zamanda da: a) tuhaf bir biçimde fizik dünyaya bağlıdır; tüm fizik kuramları, kimi zaman iyice garip bir biçimde olsa da (kuantum kuramında olduğu gibi) matematikselleştirilmiştir ve tamamen matematiksel değerlendirmeler, çağdaş fizikte dev bir yorum rolü üstlenmiş durumdadır; b) insana özgü tarzda olmayan içkin baskı, gereklilik ve yakınlıkları karşısında bulur. Görünüşe göre, olabilecek en tuhaf ve en az denetlenebilir biçimde, aynı zamanda hem çok katmanlı bir fiziksel dünyayla, hem de, *kendinden* ideal bir dünyayla *kavuşan* çok aşamalı bir ideal dünya yaratmaktayız.

Herkes temel fiziğin içinde bulunduğu kuramsal kaos durumunu bilir ya da bilmek zorundadır; bu durum, hele bir de, deney, gözlem ve uygulama alanında fiziğin kesinliği ve

etkinliğine hiçbir biçimde engel olmadığı düşünülürse, büsbütün şaşırtıcıdır. İki ana kuram da -genel görecelik ve kuantum- gözlem ve deney düzeyinde sürekli kanıtlanır ama buna karşılık, her biri tek başına çözümlenmemiş sorunlar içerir ve birbirlerinin karşıtı şeyler söyler. Kategorilerin klasik yapısı -burada söz konusu olan, asla, salt nedensellik değildir- hep harikulade ürünler üreten kırık bir makinedir.

Tüm bunları, yalnızca "epistemolojik" ya da hatta "metafizik" (Heidegger'ci anlamda) sorunlara bağlı şeyler olarak değerlendirmek yerinde olmaz. Bulunduğumuz nokta varlıkbilimsel sorunun tam merkezidir. Dışarıdan verilmiş olan bir şeyle ilgiliymiş gibi görünen hatta o şeyle karşılaşan biçimleri özgürce yaratabilen bu (insani) olan'ın varlığı nedir? Ayrıca, o dışarıdan verilen şeyin varlığı nedir? Bir de: Eğer varlık, özgür yaratım yeteneğine sahip ve olanla *karşılaşma* girişiminde hem karşılaşan hem de başarısızlığa uğrayan bir olan'a aitse, varlık olarak varlık hakkında ne düşünmeliyiz? Bu soruların "varlıkbilimsel farklılık" ya da "Varlık'ın anlamı"na ilişkin sorunun üstünlüğü tarafından saf dışı bırakılacağını düşünmek gülünç olur. Heidegger'in kendisine vermeye çalıştığı Aristoteles'çi olmayan ve Aristoteles karşıtı görünümüyle "Varlık'ın anlamı" sorunu, insanbiçimli, antropolojik ve/veya tanrıbilimsel bir soru olmadığı durumlarda, anlamsızdır. Varlık'ın bir anlamı olduğunu bize kim söyledi? "Varlıkbilimsel farklılık" sonuç olarak tözsel içeriği olmayan ağır bir kurnazlıktır (ya da bir basitlik).Varlık varlık kiplerinden, varlık kipleri de olan'lardan ayrılamaz. O çetenin dilini kullanacak olursak: Mevcudiyet, mevcudiyet olarak, kuşkusuz, her seferinde mevcut olandan farklıdır -ama bizzat mevcudiyet de her seferinde farklıdır, ortaya çıkandan farklı bir bağıntı kipi içinde yer alır. Bir âşığın mevcudiyeti bir timsahın mevcudiyeti değildir (ya da, en azından, olmak zorunda değildir). Olayların olaysallığının, olaysal bir veri olmadığı

kesindir. Ama düşüncenin olaysallığı, örneğin bir yıldızın olaysallığı değildir. Yalnızca olaysallıktan (ya da mevcudiyetten ya da mevcudiyet/yokluktan, vb.) söz etmek zorunlu bir biçimde, basitçe "Bir şey verilidir, bir şey verili olmalıdır" *-es gibt, estin eina-* anlamına gelen bir lafügüzafa dönüşür (Aristoteles olsa, *logikon kai kenon* derdi). Bir şey verilidir - bir şey verili olmalıdır, ama *kime* ve *nasıl*? Matematik bize "verili" midir -yoksa matematiği biz mi yaratırız? Hilbert'in sonsuz boyutlu uzamları hangi bölgede "verili"dir? Varlık'ı *kim* düşünür? Kendisini oluşturan öğeleri bilmeyen o soysuz ve karma yapı, yani, ruhsal, tarihsel-toplumsal ve düşünsel/yansıtıcı bileşenlerin, kendi üretimini çevreleyen tarihsel-toplumsal konumun ve üretiminin değer seçimleri ve doğuştan özelliklerinin kokularını saçan bir tozla örtülü yapay birlikteliği mi?

Felsefe yapacak olursak (ya da hatta "Varlık'ın anlamını düşünecek olursak"), kendi kendimize, bu "biz" kim ve nedir? diye sormalıyız. Basit bir *Dasein* olmaktan çıkıp da, *qua Dasein* kim ve neyim sorusunu sormaya başladığımda ben kim ve neyim? En son dönem, felsefi kefil olarak Marx, Nietzsche ve Freud, bir de, gayet tuhaf bir biçimde Heidegger'e atıfta bulunularak, "öznenin (ve insanın, anlamın, tarihin, vb.) ölümü" diye adlandırılan eklektik, uygunsuz ve düşünülmemiş ama iştahları kabartan bir şeyin geniş çaplı tanıtımına sahne oldu. Ama bu girişim çerçevesinde, felsefi düzeyde, psikanalizin ya da Marx'ın veya Nietzsche'nin düşüncesinde var olan geçerli sayılabilecek şeylerin ortaya attığı asıl sorulara ilişkin en ufak bilinci dahi yakalamak olanaksızdı. Akıllı bir lise öğrencisinin bu belagate yönelteceği açık ve reddedilmesi mümkün olmayan şeyi anımsatmak bile gereksiz: "Eğer tüm söylediklerimiz bilinçdışınız tarafından belirleniyorsa (ya da toplumsal konumunuz tarafından belirleniyorsa veya bunun bir başka yorumuysa), şu savunduğunuz şey de aynı biçimde

belirleniyordur." (Tüm bunlar, İ.Ö. 450 yılına doğru Atina'da bilinmekteydi.) Ama asıl adı konmuş olan sorun şudur: Öznenin (bu sözcüğün anlamı ne olursa olsun) çekirdeğinde bilinçdışı bir ruhun, çoğu zaman, o öznenin edimlerini ve dolayısıyla da yargılarını güdümlediği *doğru* olduğuna göre; hiç kimsenin kendi döneminin üzerinden atlayıp geçemeyeceği ve içinde yaşadığı toplumdan kendini çekip çıkaramayacağı *doğru* olduğuna göre; her ifadenin, önüne geçilmez bir biçimde, yorumcunun konumu, görüşü ve çıkarlarına tekabül eden bir yorum öğesini içerdiği *doğru* olduğuna göre, tüm bunlar doğru olduğuna göre, yukarıdaki açıklamalarımız da dahil, tüm açıklamalarımıza varmamızı sağlayan bir öz-düşünsel/yansıtıcı etkinlik yeteneğine nasıl sahip oluyoruz?

Bu konum karşısında -ki tekrar edeyim, bu yeni bir konum değildir- ve kendi kendini sessizliğe mahkûm eden radikal bir kuşkuculuğu dışlama yoluyla, görünürde yalnızca iki görüş mümkün olabilir.

Ya şu ya da bu, diğer birey ya da filozofun -örneğin Heidegger ya da *stuliores minoresque- hiçbir nedeni olmaksızın* doğruyu (ya da doğru-ötesi veya doğru-sonrasını) dile getirme ve, her halükarda, herkes için geçerli olan ama haklarında sonradan hiçbir soruşturmanın yapılamayacağı tebliğlerde bulunma yeteneğiyle donatıldığını kabul ederiz. Bu durumda, basit bir biçimde, şu ya da bu filozofun peygamber olarak ilanına geri döner yani dinsel konuma dönüş yaparız.

Ya da, Yunan-Batı geleneğine bağlı kalır ve -ağzından çıkanı ister Tanrı ister Varlık adına söylesin- hiçbir peygamber kabul etmeyiz. Bu durumda, *logon didonai*, yani kamu önünde söylediğimiz ve yaptığımız her şeyin hesabını ve hakkını verme zorunluluğuna tabi kalırız. *Logon didonai*, kuşkusuz, matematiksel kanıtlama ya da deneysel destek arama anlamına gelmez -bir "temel"in aranması ve sergilenmesi anlamına da gelmediği gibi-. Ama, bizim eleştiri ve tartışmayı kabul et-

memizi kapsar; ve tartışma da, asgari bir *elle tutulurluk* kazanılmadan mümkün olamaz (bu, kümeleyici-aynılaştırıcı bir elle tutulurluk değildir). Bu durumda, gerçekten de şu meydan okumaya göğüs germek durumunda kalırız: Aynı zamanda tarihsel-toplumsal olan ruhsal bir varlık nasıl düşünen bir öznelliğe dönüşebilir? Kant'çı konum bu soruya yanıt vermez. "Aşkın" görüş açısıyla ya da, bir başka deyişle, *quaestio juris* ile *quaestio facti* arasındaki ayrımla yetinemeyiz çünkü bizi ilgilendiren ve düşündüğümüz ve yaptığımız her şey açısından belirleyici bir önem taşıyan "özne" "aşkın" değil fiili bir öznedir.[11] Bu durumda, iki değerlendirme karşısında kalırız: Düşündüğümüz ve yaptığımız her şeyin tarihsel-toplumsal koşullarının ("nedenler" değil) bulunduğunu biliriz ve bunu bilmediğimizi iddia edemeyiz; ama, bu koşullara dikkat etmeden düşünme, tartışma ve yargılamaya çalıştığınızı söylediğimiz şeyin, yer, zaman, nedenler ve koşullardan bağımsız olarak da geçerli olmasını hedeflediğimizi de bilmezlikten gelme iddiasında bulunamayız. Dolayısıyla, aynı zamanda, hem fiili görüş açısının hem de düşünsel/yansıtıcı görüş açısının geçerliliğini kabul etmemiz gerekir. Ve düşünsel/yansıtıcı olanın ("aşkın" olan bunun yalnızca bir boyutudur) ancak tarihsel-toplumsal olan içinde ve onun dolayımıyla (ve ruhun kimi yetilerine dayanarak) fiili bir hal aldığını görmek zorunda kalırız. Eğer *jus* ile *factum* arasındaki birliktelik olanağını ve bu birlikteliğin etkinliğini düşüne-

11 Bilindiği ya da bilinmesi gerektiği üzere, Kant bu konuda ikircikliktir. Sürekli "Biz insanlar"dan (*wir Menschen*) ve "aklımızın çıkarları"ndan sözeder -ve gerçekten işlerlik gösterme yöntemimizi mi yoksa kendisine uyarak işlerlik göstermemiz gereken yöntemi mi temsil ettiği asla bilinmeyen aşkın bir özne oluşturur-. Kısacası Bu konudaki "aşkın" yanıt, bilen öznenin varlıkbilimsel statüsü konusuna açıklık getirmez. Bu konuda Bkz. "La portée ontologique de l'histoire de la science", *Domaines de l'homme*, a.g.e, s.419-455 ve ruhla düşünsel/yansıtıcı düşünce arasındaki ilişki konusunda "*L'Institution imaginaire de la société*", *Carrefours du Labyrinthe*'in ilk bölümü "Ruh" ve *Le Monde Morcelé*'de "L'état du sujet aujourd'hui"

mezsek, kısaca hiçbir şey düşünmemiş oluruz.

Ama biliyoruz ki, tıpkı demokrasi gibi, düşünsel/yansıtıcı düşünce de, her zaman mevcut değildi. Belli bir dönem ve belli bir yerdeki insani etkinlik aracılığıyla ortaya çıktı, yaratıldı (bundan sonra, elbette, bilkuvve olarak, tüm insanlara açık bir hal aldı). Dolayısıyla bunun bir insani yaratım olduğunu kabul etmemiz gerekir; bu şekilde, bir kez daha, insan tarihinin, her halükarda apaçık bir biçimde, yaratım olduğu olgusunu kabul etmek zorunda kalırız -ruh ve düşünen öznellik malzemesinden hareketle toplumsal bireyin, onları somutlaştıracak biçimde imlemler ve kurumları yaratması. Böylece, felsefe ve demokrasinin ait olduğu geleneğin bakış açısına katılarak, neredeyse tüm toplumların kendi kurum ve imlemlerinin tamamlanmışlığı içinde ve bunların dolayımıyla yaderk olarak kurumlandırıldığını görebiliriz. Görebileceğimiz bir başka şey de, felsefe ve demokrasinin, bireysel ve toplumsal, özerklik tasarısını yaratmış olan tarihsel-toplumsal bir kopmanın ikiz tezahürleri olduğudur. Bu tasarının anlamı tamamlanmanın reddi ve kurumlandıranla kolektif düzeyde, kurumlandırılan arasında, temel imgelemle, tekil insan varlığı düzeyinde toplumsallaşmış birey arasında, düşüncenin hiç durmayan düşünsel/yansıtıcı etkinliğiyle bu etkinliğin, her anki sonuçları ve vardıkları yer arasında yeni bir bağıntının kurulmasıdır.

Burada söz konusu olan yaratımlardır. Yıldız kümelerinin yoğunlaşması, Big Bang ya da karbonun birleştirici özelliklerinin demokrasi ve felsefenin ortaya çıkmasının gerekli ve yeterli koşulları olduğunu göstermenin herhangi bir yolu yoktur. Bu bizi, bir yandan, yeniden varlıkbilimsel soruna götürür: Kendi varlık kipini değiştirebilecek en az bir varlık vardır -ve bu da bir varlık kipidir yani bizim Varlık hakkında düşündüğümüze aittir. Öte yandan, bu yaratım, içinde doğru sorununun ortaya çıkacağı ve boş olmayan bir biçimde aydınlığa kavuşacağı ta-

rihsel-toplumsal bir alanın ve bunun, uğruna yapılmış olduğu bir birey tipinin (düşünen öznellik) yaratılmasını içerir. Bu da, düşünsel/yansıtıcı olanın fiili olana ait olduğu -ve fiili olanın düşünsel/yansıtıcı olanı taşıyabileceği- anlamına gelir. Bunun bir *Geschik des Seins*'la, Varlık'ın yazgı/hibesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Özerklik tasarısının yaratımı, düşüncenin düşünsel/yansıtıcı etkinliği ve öz-düşünsel/yansıtıcı, yani demokratik, kurumların yaratılması için verilen mücadele, insana ait olan yapma'nın sonuçları ve tezahürleridir. Topluluğun her seferinde kurumlandırılan tasarımlarının duvarını kıran bir doğru talebini doğuran insanın etkinliğidir. Kurulu kurumlara karşı verdiği mücadelede, özgürlük, eşitlik, adalet talebini yaratmış olan insanın etkinliğidir. Ve bizi bu -doğru, özgürlük, eşitlik, adalet- talepler(in)e bağlayan ve bu mücadelenin sürdürülmesi için güdümleyen, bu tasarının geçerliliğini ve, şimdiye kadar ancak kısmi olarak zuhur eden fiili gerçekleşebilirliğini özgür ve tarihsel bir biçimde kabul etmemizdir.

Bu taleplere bağlı olarak çalışmak, aynı zamanda hem siyasal hem de felsefi bir uğraştır (bu iki terimin hangi anlamını kullanırsak kullanalım). Daha özgün bir biçimde felsefi bir bakış açısından hareketle, önümüzde bulduğumuz tamamlanmışlık, Stoacılardan bu yana felsefeye giderek daha çok egemen olmuş kümeleyici-aynılaştırıcı tamamlanmadır. Bu açıdan, bir "felsefenin sonu" fikri, ancak kümeleyici-aynılaştırıcı tamamlanma karşısındaki güçsüzlüğü ve bundan, düşünce kılığına girmiş sözde-şiirler ve sözde-kehanetlere sığınarak kaçabilme konusundaki boş girişimi dile getirir.

Gece, ancak, kendilerini geceye bırakanlar için gelmiştir, yaşayanlar için,

helios neos eph'hemerei estin (güneş her gün yeniden doğar.)

Frankfurt Kasım 1986 - Paris Ekim 1988

Eşitliğin doğası ve değeri*

Öncelikle, giriş konuşmasında göstermiş olduğu teveccühten ötürü M. Busino'ya ve bana sizlere hitap etme fırsatını verdiklerinden dolayı Bernard Ducret ile Jean Starobinski'ye teşekkür ederim. Ayrıca, sizlerle birlikte, Jean Starobinski'ye acil şifa dileklerimi sunarım.

Jean Starobinski, bu toplantıya çağrı niteliğindeki yazısında çok doğru bulduğum bir ifade kullanmış: "Eşitlik sorunu, bizim insan doğasına ilişkin tasarımlarımızı ilgilendirir; dolayısıyla da felsefi ve dinsel bir konuyla bağlantılıdır. Ama, aynı zamanda, kendimize hedef seçtiğimiz adil toplum modeliyle de ilişkilidir; yani toplumsal-siyasal bir boyutu da vardır." İşte bizim sorunumuzun, yani eşitliğin doğası ve değeri sorununun güçlüğünün göstergelerinden biri de bu iki boyutun, yani felsefi ve siyasal boyutun var olması, bunların

(*) 28 Eylül 1981'de, Cenevre Üniveristesi'nde, "Eşitlik Talebi" konulu XXIII. Uluslararası Cenevre Toplantıları'nda verilen konferans. Bu toplantıların tebliğlerini içeren *L'exigence d'égalité*'de yayınlanmıştır, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1982.

birbirleri karşısındaki görece özerklikleri ve -aynı zamanda- aralarındaki dayanışmadır.

Felsefeyle siyaset birlikte, aynı anda, aynı ülkede ve aynı hareketin, yani bireysel ve kolektif özerkliği amaçlayan hareketin ivmesiyle doğar. Felsefe... Burada, söz konusu olan sistemler, kitaplar, skolastik akıl yürütmeler değil, her şeyden önce ve ilk ağızda, dünyanın kurumlandırılmış tasarımının ve kabilenin ilahlarının, sınırsız bir sorgulamanın ufkunda ele alınıp incelenmesidir. Siyaset deyince de söz konusu olan belediye, ya da hatta, cumhurbaşkanlığı seçimleri değildir. Gerçek anlamıyla siyaset, toplumun fiili olarak kurumlandırılmasının sorgulanması ve toplumsal kurumlandırmayı bilinçli bir biçimde hedeflemeye çalışan etkinliktir.

Felsefeyle siyasetin birlikte doğduğunu söyledim. Nerede doğduklarına gelince: Tabii ki, Antik Yunan'da doğmuşlar; daha sonra da, Orta Çağ'ın sonunda Avrupa'da yeniden dünyaya gelmişlerdir. Bu iki rastlantı, gerçekte rastlantının çok ötesinde bir şey, öze ilişkin bir ortak doğuş, bir eştözselliktir. (aynı tözü paylaşma özelliğidir.)

Ama eştözsellik aynılık olmadığı gibi, bu terimlerden birinin diğerine bağımlı olması da değildir. Şöyle ki, benim gözümde, bize miras kalan varlıkbilim, yani felsefenin ana çekirdeği özürlü/eksikli kalmıştır ve bu eksiklik, bizim siyaset felsefesi diye adlandırdığımız, gerçekte ise, siyasete *ilişkin* ve siyasetin *dışında* bir felsefe olan şey açısından çok ağır sonuçlar doğurmuştur; bu durum Platon'la başlar.

Ancak, başka türlü de olsaydı, felsefeden bir siyaset türetmek yine de olanaksız olurdu. Varlıkbilimden siyasete geçiş yoktur. Bu söylediğim, sıradan bir ifade gibi görünüyor değil mi? Gerçekten de sıradan bir ifade. Ama, yine de, bu iki alan arasında sürekli ortaya çıkan karışıklık açısından, bu ifadenin sık sık tekrarlanmasında yarar vardır. Söz konusu olan, yalnızca, meşru olarak fiiliyattan hukuka geçilemeyeceği -ki bu

doğrudur- değil, bunun ötesinde bir şeydir; felsefe ve siyasette kullanılan temel yapılar, ve dünya karşısındaki konum, daha önce de belirttiğimiz üzere, toplumun kurulu düzenini sorgulayan harekete bağlı olmakla birlikte, aslında köklü farklılıklar taşımaktadır.

Bu farklılığı kısaca açıklamaya çalışalım. Felsefe bir siyaset kuramaz -hem zaten, ayrıca, başka herhangi bir şey de kuramaz. Özel olarak siyaset konusunu ele alacak olursak, felsefenin tüm söyleyebileceği şudur: Eğer felsefenin var olmasını istiyorsanız, felsefenin varlığına olanak tanıyacak bir toplumu da istemek zorundasınız. Bu, tamamen doğrudur; felsefenin olanaksız olduğu, ya da, en iyi olasılıkla, ancak gizliden gizliye yapıldığı toplumlar vardır -günümüzde bile. Ama, bu mantığı kabul edebilmemiz için öncelikle felsefeyi istememiz gerekir; bu felsefe isteğini ise akılcı bir biçimde doğrulayamayız çünkü böylesi bir doğrulama zaten felsefenin varlığını önvarsayacak yani kanıtlanması gereken şeyi, bir öncül olarak içerecektir.

Felsefenin çoğu zaman yapmak istemiş olduğu gibi, kendi kendini "kuramayacağını" da biliyoruz. Felsefenin her tür "kuruluş"u, ya doğrudan doğruya yanıltıcı/aldatıcıdır ya da birtakım döngülere bağlıdır. Bunlar basit biçimsel mantık açısından kısır olmakla birlikte, başka bir açıdan da, gerçek tarihsel-toplumsal yaratımın içerdiği döngülerdir. Yaratım ise, tam da, az önce, bize miras kalan varlıkbilimde eksik olduğunu söylediğim şeydir. Gerek genel olarak yaratım, gerek tarihsel-toplumsal yaratım, kurulu mantık açısından anlaşılamaz. Çünkü, yaratım bağlamında söz konusu olan işlemlerin sonucu, etkisi, bizzat o işlemler tarafından önvarsayılır.

Bizim alanımıza ilişkin bir örneği ele alalım: Toplumun özyaratımı -bu konuya biraz ileride değineceğim- ancak *toplumsal* bireyler varsa mümkündür; ya da: Toplumun özdeğişimi ancak toplumun bu değişimini amaçlayan ve onu

yapabilecek bireyler varsa mümkündür. Pekiyi ama o bireyler nereden gelir?

Felsefi yaratım da, tıpkı siyasal yaratım gibi, ancak bu yaratımın ön(cesinde)ünde yer alanlar için bir anlam taşır. Bu sınırın karşımıza dikilmesinin nedeni de budur: Felsefe, mantık olarak kurulamayacağı gibi, felsefe dünyasının berisinde yer alan tutum ve inançlara üstünlük de sağlayamaz. Aynı biçimde, ki buna ileride de değineceğim, bağlı olduğumuzu söylediğimiz siyasal düşünceler, başka toplumlar tarafından oluşturulmuş bireyler karşısında, bu bireylerin tarihsel geleneği ya da dünya tasarımlarının bir bölümünü oluşturmadığından ötürü, kanıtlanabilir nitelikte değildir.

Kendisi de, tarihsel-toplumsal bir yaratım olan felsefe, doğal olarak, içinde yaratıldığı tarihsel-toplumsal dünyaya bağımlıdır, ama bu, onun tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Ancak bu bağımlılığın (ve felsefi yaratım özgürlüğünün) sınırını ve denge unsurunu oluşturan, düşünceye ait bir göndergenin, yani düşüncenin gönderide bulunduğu, hedeflediği (ama bizzat o düşünceden farklı olan) bir sonun varlığıdır. Felsefe yapmak ya da sözcüğün en güçlü anlamıyla düşünmek, düşüncenin ötesinde olanı -yani yalnızca var olanı- düşünmek için düşünce biçimleri yaratma anlamına gelen o olağanüstü çelişkili girişimdir. Düşünmek, düşüncenin "öbür"ünü hedeflemek ama bunu, o "öbür"ün ancak düşünce aracılığıyla ve düşünce dahilinde kavranabileceğini bilerek yapmaktır. Sonuçta, "düşündüğümüzde düşünenden kaynaklananlar ve düşünülenden kaynaklananlar nelerdir?" sorusu her zaman için, son bir soru olarak yanıtsız kalacaktır. Ve bu çelişkinin kendisi de, çelişkili olarak düşüncenin dengesini sağlayan tek ağırlıktır.

Ama siyasal düşünme/isteme'nin, yani toplumun kurumlandırılmasına ilişkin düşünme/isteme'nin, kendisi dışında herhangi bir göndergesi yoktur. Elbette, eğer bu düşünce

tamamen ipini koparmamışsa, kendine dayanak, ya da belli bir dayanak veya en azından kaynak olarak, hitap ettiği ve içinden çıktığı topluluğun iradesini ve etkinliğini alacaktır. Ama topluluk ya da o topluluğun siyasal olarak etkinlikte bulunan bölümü de, bu ortamda, yalnızca kendi kendisiyle muhataptır. Düşüncenin, felsefenin garantili bir temeli yoktur ama, belli bir açıdan, kendisinin dışında olan bir şeyin içinde nirengi noktaları vardır. Siyasal düşünme/isteme için böyle bir nokta da yoktur. Düşünce, tarihsel-toplumsal temellenmesine karşı, kendi -çelişkili ve sonuçta olanaksız- bağımsızlığını hedeflemek *zorundadır*. Ama siyasal düşünme/isteme, mutlak bir biçimde, böylesi bir bağımsızlığı hedefleyemez. Düşüncenin özelliği, kendisini kendisi dışında bir şeyle rastlaştırmak istemesi; siyasetin özelliği ise, kendisinden hareketle, kendisini, olduğundan başka bir şey yapmak istemesidir.

Bize miras kalan varlıkbilimin eksikliği demiştim. Bu eksiklik, kısaca belirtecek olursak, tarihte kendini gösteren yaratım ve temel imgelem sorununun, daha doğrusu *olgu*'sunun gizlenmesinde yatar. Ve aşılmasıgereken de bu varlıkbilimdir; çünkü her alanda tüm düşünülenleri, bilerek ya da bilmeyerek üstbelirlemeyi sürdüren hâlâ o varlıkbilimdir. Bu durum, bugün bizi ilgilendiren sorun, yani eşitlik sorunu bağlamında tıpkı bu soruna sıkı sıkıya bağlı olan özgürlük konusunda olduğu gibi çok yoğun bir açıklıkla ortaya çıkmaktadır.

Gerçekten de, var olduklarından bu yana, eşitliğe ilişkin tartışmalar, tıpkı özgürlüğe ilişkin tartışmalar gibi antropolojik bir varlıkbilimin, insan varlığına ilişkin ve o varlığı -*homo sapiens* türünün bu tekil örneğini- bir *töz-birey*, kutsal hukuka, doğal hukuka ya da akılcı hukuka ait bir birey haline getiren bir metafiziğin ipoteği altındadır. Her seferinde aynı zamanda

hem varlık hem anlam olarak işleyen en üst ve örnek niteliğinde varlık-olan'lar biçiminde ortaya atılan Tanrı, Doğa, Akıl, aynı zamanda da bize miras kalan felsefe bağlamında, toplumun türedi ve ikincil bir varlık/anlamı'nın kaynakları olarak da sunulmuş ve yine her seferinde, insanı birey olarak tanımlayan ya da tanımlaması gereken kutsallık, tarafsızlık ya da aklıselim parçaları ya da molekülleri biçiminde bölünmüşlerdir.

İnsanlar arasındaki eşitliğin bu metafizik temelleri dayanılır gibi değildir -ve dolayısıyla da, bunlardan pek söz edilmez. Eşitlik ya da özgürlüğün zorunlu gerekliliğinin, hepimizi eşit yaratmış olan Tanrı'nın iradesi ya da doğal olarak hepimizin eşit olduğumuz olgusu ya da "akıl gerektirir ki...", vb. üzerine kurulduğu artık hiç söylenmez olmuştur. Ve bu açıdan, günümüzde tüm insan hakları tartışmalarının bir çekince, hatta bir utangaçlık, daha da ötesi, gayet açık bir felsefi ödlekliğin izini taşıması son derece anlamlıdır.

Bir de şu var: ya, eşitliğin bu felsefi ya da metafizik "temeller"i son derece tartışmaya açıktır ya da kullanımları çerçevesinde tartışmalı bir hale dönüşmektedir. Birtakım mantıksal kaymalar ya da gizli kalmış bazı ek öncüller aracılığıyla, hem eşitliği, hem de tam tersini savunma durumunda kalabiliriz.

Örneğin Hıristiyanlık, has bir tanrıbilim bağlamında, toplumsal ve siyasal bir eşitlikle değil, Tanrı önünde eşitlikle ilgilenir. Yine aynı doğrultuda, has bir tarihsel uygulanım bağlamında dünyevi eşitsizlikleri her zaman kabul etmiş ve doğrulamıştır. Ruhların başlıca sorununu, yani "ebedi" yazgısını ilgilendiren tekşey, "kendilerine insanlığın kurtuluşu vaat edilmiş", "Tanrı'nın çocukları", vb. sıfatlarla donatılmış tüm insanlar arasındaki metafizik eşitlik statüsüdür. Bu da, şu fani dünyadaki insanların, bir matematikçi deyişiyle, sonsuzluk karşısında sıfır değerinde olan dünya için küçücük

zaman parçasında başlarına gelecek şeyler açısından hiçbir şey ifade etmez, etme*melidir de*.

Hıristiyanlık, en azından ilk zamanlarında ve kökeninde, bu konuda gayet tutarlı ve etkili olmuştur: "Sezar'ın hakkı Sezar'a", "benim krallığım bu dünyada değildir", "tüm iktidar Tanrı'ya aittir" vb. Bunlar, henüz Hıristiyanlık, genelinde, evrensel bir din değilken ifade edilmiştir. Bu sıfatından sıyrılıp kurumlandırılmış bir din, hatta imparatorluk tebaası için yasal olarak zorunlu bir din haline geldiğinde (Büyük Theodosios kararnamesiyle) Hıristiyanlık toplumsal hiyerarşilere pek güzel uyum sağlamış ve o hiyerarşileri doğrulamıştır. Farklı ülkelerin ve farklı dönemlerin büyük çoğunluğu açısından Hıristiyanlık böylesi bir toplumsal rol oynamıştır.

Kimi zaman, başka konularda gayet ciddi olan birtakım düşünürlerin, Hıristiyanların vaaz ettiği "ruhların aşkın eşitliği"ni toplumsal ve siyasal eşitliğe ilişkin modern düşüncelerin atası olarak sunmak istemeleri tuhaftır. Bunu yapabilmek için insanın, en inanılmaz biçimde oniki yüzyıllık Bizans'ı, on yüzyıllık Rusya'yı, onaltı yüzyıllık İber Yarımadası'nı, Avrupa'da köleliğin kutsanmasını (ve kölelik anlamında Almanca'da kullanılan o güzel sözcüğü *-Leibeigenschaft*: Beden üzerinde mülkiyet hakkı... öyle ya, ruhun mülkiyeti Tanrı'ya ait), Avrupa dışındaki köleliğin kutsanmasını, köylü savaşları sırasında Luther'in davranışlarını ve ele almadığım bir dolu başka şeyi unutması ya da silip atması gerekir.

Aynı Adem ve aynı Havva'nın çocukları olarak, hepimizin eşitliğinin, XVI. yüzyılda tarikatlar, dinsel-toplumsal hareketler ve yine o köylüler tarafından sık sık ele alınan bir konu olduğu kesindir. Ama bu yalnızca, bin yıldır süren dinsel olarak teyit edilmiş ve onaylanmış bir toplumsal hiyerarşinin egemenliğinden sonra, toplumun kurumlandırılışının nihayet yeniden sorgulandığı bir döneme girildiğine işaret eder; bu sorgulama, işin başlangıcında, yaş mı kuru mu bakmadan eline geçen

her odunu tutuşturmuş, kurulu tasarımların içinden kullanılabilir olanların tümünü, kendisine *yeni* bir imlem vererek kullanmıştır. XVII. yüzyıldan itibaren, özellikle de XVIII. yüzyılda demokratik ve eşitlikçi hareketin yükselişi, tüm Hıristiyan ülkelerde gözlenen bir olgu olmaktan çok uzaktır. Yalnızca birkaç ülkede ve başka etkenlere bağlı olarak ortaya çıkar; yeni tarihsel öğelerin eylemini dile getirir; yeni hasarlar taşır, yeni bir toplumsal tasarımı temsil eder. Grotius'un, XVII. yüzyılın başında söylediği ünlü sözler gerçek anlamını bu bağlam çerçevesinde kazanır: (aklımda kaldığı şekliyle aktarıyorum) "Tanrı'nın olmadığını ya da artık insanların işleriyle ilgilenmediğini varsaysak bile (ki bu lanetlerin en büyüğüne çarptırılmadan yapılamaz), doğal hukuku temel alarak toplumsal sözleşmeyi kurmak mümkündür." Grotius'un böylece XVII. yüzyılın başında dile getirdiği -ki bu, onun açısından yalnızca laf olsun diye söylenmiş değildir çünkü kendisi dini bütün, inançlı bir Protestandı- sonuçta insana ait bir yasa kurmak için ille de kutsal yasaya gereksinilmediğiydi. Hem zaten, o dönemin Cenevre kentinde, bizzat ruhların metafizik "eşitliği"nin bile, oldukça tartışılır bir statüsünün bulunduğunu anımsatmamıza bile gerek yoktur, zira Hıristiyanlık, öbür dünyada ve sonsuza değin, metafizik-toplumsal ya da aşkın-toplumsal sınıfları yaratan en aşırı önceden belirlenmişlik öğretisiyle pekâlâ uyum göstermektedir.

Bu alanda "doğa" ya da "akıl"ın öne sürülmesi de aynı derecede tartışmaya açıktır. Köleliği (ki bu, Yunanlılara göre, güçlerin eşitsizliğinden doğan ve kimsenin *haklı göstermeye* çalışmadığı salt bir *olgu*dur) "temellendirme" girişiminde bulunan tek Yunan filozofunun, yani Aristoteles'in hem "doğa"dan hem de "akıl"dan dem vurması gayet anlamlıdır.

Aristoteles *phusei douloi*'ların, doğal olarak köle olanların mevcudiyetinden söz ettiğinde, burada *phusis*, kendisine göre,

her zaman olduğu gibi modern bilimin kullandığı anlamda bir "doğa" değil, bir şeyin biçimi, kuralı, yönelimi, *telos*'u, ereği, özüdür. Aristoteles'e göre, kendi kendini yönetecek yetenekte olmayanlar "doğal olarak" köle olur; bu ise, düşünecek olursak, *kavramlar* düzeyinde, neredeyse bir totolojidir ve biz bunu, örneğin cezai ehliyet ya da psikiyatri kliniklerine kapatma durumlarında halen uygulamaya devam ediyoruz. Ve Aristoteles'in bazı mesleklerle uğraşanları (*banausoi*'ler) siyasal haklarından men etmeye yönelik gerekçelendirmesinin neredeyse kelimesi kelimesine modern liberalizmin en saygın temsilcilerinden biri olan Benjamin Constant tarafından, kısıtlı ve temsili oy hakkını savunmak için kullanılmış olması çarpıcıdır.

Modern bilimsel gerekçelerin yetersizliği ve tartışmalı niteliği de bunlardan farksızdır. "Bilimsel doğa" (yani bu bağlamda, biyoloji kapsamına giren doğa) aynı zamanda, hem bazı konularda insanlar arasında bir "eşitlik" yaratır -örneğin, anormallik olmadığı durumlarda, tüm kadın ve erkekler insan türü dahilinde dölleme yeteneğine sahiptir-, hem de birtakım başka konularda, örneğin bir dolu somatik özelliklerde olduğu gibi "eşitsizlik"leri ortaya çıkarır. Yalnızca "biyolojik" ırkçılık değil, bence "biyolojik" temellere dayandırılan ırkçılığa karşı olma tavrı da, bir mantık kaymasına dayanmaktadır. İnsanlarda genetik olarak aktarılan özelliklerin olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Ama bu gerçeğin ötesinde, *hangi* özelliklerin genetik olarak aktarıldığı deneysel (ampirik) bir sorundur. Ancak, bu sorunun yanıtı bize asla ne *istediğimizi* ve ne *istememiz gerektiğini* söylemeyecektir. Toplumun en üst düzeydeki değerinin, yani geri kalan her şeyin bağımlı olacağı değerin 100 metreyi 9 saniyeden az bir zamanda koşmak ya da bir tutuşta 300 kg. kaldırmak olduğunu düşünseydik bu performanslara erişebilecek sağkan insan soylarını seçebilirdik -tıpkı daha fazla yumurtladıkları için Leghorn tavuklarını ve etleri çok yumuşak olduğu için Rode Island tavuklarını seçmiş

olduğumuz gibi.

"IQ" tartışmaları da, genelde, buna benzer karmaşıklıklarla doludur. Ben bu konuya değinmeyeceğim; zannedersem Albert Jacquart bundan söz edecek. Yalnızca iki şey belirtmek istiyorum. Birincisi: IQ'nun kalıtım yoluyla aktarılabileceği kanıtlanmış olsa bile, bu benim için ne bir bilimsel olay yaratır, ne de siyasal tutumumu bir nebze olsun değiştirmeme neden olur. Çünkü eğer IQ bir şey ölçüyorsa -ki bu epeyce kuşkuludur- ve ölçtüğü, bireyin doğumundan sonra maruz kaldığı tüm etkilerden ayrıştırılabilir bir şeyse -bu bana daha da kuşkulu geliyor- sonuçta ölçeceği, salt *hayvansal* bir anlak olarak insan zekâsıdır. Gerçekten de, en iyi olasılıkla verilerin bağlantılandırılması ve bütünselleştirilmesine ilişkin yeteneğe bağlı olan "anlak"ı ölçecektir, bu da incelenen bireyin kümeleyici-aynılaştırıcı bir otomat olarak mükemmellik düzeyini, yani maymunlarla paylaştığı bir şeyi, özel olarak başarılı bir hiper-maymun mertebesine ne derece eriştiğini ölçmek anlamına gelir. Hiçbir test, özgül olarak insani anlağı, yani bizim salt hayvansallıktan çıkışımıza imzasını atan şeyi, yaratıcı imgelemi, yeni bir şeyleri ortaya koyma ve oldurma yeteneğimizi ölçmez ve ölçemeyecektir.

Öte yandan, IQ türündeki hiçbir ölçümden *siyasal* sonuçlar çıkaramayız. Bunu yapabilmemiz için, çoğu zaman pek lafı edilmeyen, gayet rastlantısal, hatta alenen saçma, birtakım ek öncülleri de devreye sokmak gerekir. Örneğin: "Daha akıllı olanların daha paralı olmaları gerekir" (Einstein'ın Henry Ford'dan daha aptal olup olmadığını ya da kendisine daha fazla para verilseydi bilimsel performansını daha ileriye götürüp götüremeyeceğini düşünebiliriz) ya da "Daha akıllı olanlar yönetimi elinde bulundurmalıdır"; bu da, seçimlerde tekrar tekrar pek akıllı yöneticilere sahip olmak istemediklerini gösterip duran modern toplumlardaki konsensüsle çelişkili görünmekte, ayrıca, öte yandan hem özgül hem de son derece

belirsiz bir siyasal taraſgirliğe yol açmaktadır: Daha akıllı olanlar yönetimi elinde bulundurmalıdır; iyi de, ne amaçla ve ne yapmak için?

Bu tür saptamalardan siyasal sonuçlar çıkaramayız. Biz, kökleri özgürlük, bireysel ve kolektiſ özerklik -bu ikisi birbirinden ayrılmaz- iradesine dayanan bir geleneğe aitiz. Biz bu geleneği, dengesizliğe düşmeme özelliği bizim Avrupa geleneğimizde eşitlik ve özgürlük hareketinin atılım yaptığı dönemler taraſından, bir de bugün, burada bu tartışmayı özgürce yapabilmemizi sağlayan olgu taraſından kanıtlanmış olan bir *siyasal tercih* aracılığıyla, açıkça (ve eleştirel bir biçimde) sürdürüyoruz. Konumlarımızın geçici eşitsizliğine karşın -ben konuşuyorum, sizlerse, yalnızca dinliyorsunuz- rollerimizi değiştirmek ve örneğin, yarın sabah, hiç kimsenin bir diğerinden daha ſazla konuşmayacağı bir biçimde tartışmak elimizdedir. Bu gelenek ve bu siyasal tercih Yunanlı-Batılı insanın, kendi kendini yarattığı biçimiyle Avrupalı insanın antropolojik yapısına sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla da bu tercih, örneğin şu sözlerde ifade bulabilir: Herkesin özerk olmasını, yani herkesin *kendisini* yönetmeyi öğrenmesini istiyoruz: Ve insan, kendisini yönetebilme yeteneğini ancak, ortak şeylerin yönetimine eşitlikçi bir biçimde katılarak edinebilir. Kuşkusuz bu ikincisi, olgusal ya da "deneysel" olan -ama karşı çıkmanın pek de mümkün olmadığı- bir bileşeni de içermektedir. Her insan, genetik olarak konuşma yetisine sahiptir -ama, bu yeti, bir dil öğrenmediği sürece, hiçbir işe yaramaz.

Eşitliği, özgürlük gibi, yani insanın *özerkliği* gibi toplum-dışı bir temel üzerine oturtma girişimi, içkin olarak çelişkilidir; bilfiil yaderkliğin tezahürüdür. Tanrı, Doğa ya da Akıl eşitliği (ya da köleliği) vaaz etmiş olsalardı, biz bu

durumda, her zaman o sözde vaaza boyun eğmiş olurduk.

Toplum öz-yaratımdır. Toplumun kurumlandırılması, şimdiye değin kendini gizlemiş olan bir öz-kurumlandırmadır. O, kendi kendini gizleme, tam da, toplumların yaderkliğinin temel belirleyici niteliğidir. Yaderk toplumlarda, yani bugüne değin mevcut olan toplumların ezici çoğunluğunda -hemen hemen tümünde- toplumun kurumlandırılışının bir kaynağının tasarımı, kurumsal olarak kurulmuş ve onanmış olarak, toplumun *dışında*, örneğin, tanrılarda, Tanrı'da, atalarda, Doğa yasalarında, Akıl yasalarında, tarih yasalarında yer almıştır. Burada, bir başka deyişle, bireylere şu tasarımın dayatıldığı gözlenir: Toplumun kurumlandırılması bireylere bağlı değildir, kendi yasalarını kendileri koyamazlar -çünkü *özerklik* bu demektir-; o yasa, bir başkası tarafından verili durumdadır. Dolayısıyla, toplumun öz-kurumlandırılmasının bir öz-gizlenmesi söz konusudur ve bu da, toplumun yaderkliğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Ama, çağdaş tartışmalarda, birey fikri ya da kategorisi konusunda da önemli bir karışıklık vardır ve bu XVIII. yüzyıldan beri sürmektedir. Bu bağlamda sürekli sözü geçen bireyin kendisi de toplumsal bir yaratımdır. Matematikçilerin deyimiyle, toplum kurumunun tam bir parçasıdır. Birey bu kurumun, kendisi, doğası gereği toplumsal olmayan (asosyal) bir ruha dayatılmasının somut göstergesidir. Birey, genel anlamda bir biçim olarak toplumsal bir yaratımdır; ama öylesine yetişmez, birisini vahşi bir ormanda büyütürseniz, kurt-çocuk, vahşi-çocuk, deli ya da başka bir şey olabilir ama asla birey olmaz. Ancak birey de, her seferinde ve incelenen her toplum türünde, bir üretimdir, evet üretim diyorum neredeyse seri bir üretim- özgül bir toplumsal üretimdir. Bu yaratım hep buradadır. Kendini kurumlandıran her toplum, kurumlandırılmış biçim olarak bireyi ortaya koyar, hiçbir toplum "totemcilik"in en aşırı biçimini bile uygulasa, top-

lumsal statüsü ne olursa olsun, bir insan bireyi bir leopar ya da parsla karıştırmaz. Ama bu, aynı zamanda da, her seferinde tarihsel olarak *özgül* bir birey tipinin (*eidos*) yaratımı ve bu tipin örneklerinin "seri üretimi"dir: Fransız, İsviçre, Amerikan ya da Rus toplumunun birey olarak ürettiğinin, anlamsız olacak kadar genel birtakım özellikleri dışında, Roma, Atina, Babil, Mısır ve de, hele, ilkel toplumların ürettikleriyle pek az ilgisi vardır.

Bu yaratım ve üretim, her zaman, eşitliğin soyut ve kısmi biçimini kapsar; çünkü kurumlandırma hep evrensel olan dahilinde ve onun aracılığıyla ya da benim kümeleyici-aynılaştırıcı diye adlandırdığım şey aracılığıyla işler: Sınıflar, özellikler ve ilişkiler aracılığıyla iş görür. Toplum, kurumlandırıldığı andan itibaren, insanlar arasında, biyolojik benzerliklerinden başka bir şey olan, doğaüstü bir "eşitlik" yaratır çünkü toplum, denklik ilişkileri kurmaksızın kendini kurumlandıramaz. Kadınlar, erkekler, onsekizle yirmi yaş arasında olanlar, falanca köyde oturanlar, vb. demek zorundadır. Zorunlu olarak sınıflar, ilişkiler, özelliklerden yararlanarak işlerlik gösterir. Ama bu parçasal ve mantıksal "eşitlik", en sivri ve adı konmuş eşitsizliklerle pekâlâ uyuşabilir. Bu yine de falanca ölçüte göre, ya da matematikçilerin deyimiyle *modulo* falanca şey, bir denkliktir. İlkel bir toplumda belli bir "yaş grubu"na dahil olanlar kendi aralarında -aynı grubun üyeleri olma sıfatıyla- "eşit"tirler.

Bunun ötesinde ne vardır? Biyolojik hayvansal oluşumları dışında tüm toplumlara kendini kabul ettirecek bir evrensel insan donanımı var mıdır? İnsanların tek evrensel donanımı, temel imgelem olarak ruhtur. Ama bu ruh, toplumsal birey biçimi kendisine dayatılmadığı takdirde tezahür edemez, hatta varlığını sürdüremez. Ve bu birey de, her seferinde, ait olduğu toplumun kurumlandırılmasının kendisini donattığı şeyle "donanmıştır."

Bunu görebilmek için şu önemli olgu üzerine düşünmek yeterlidir: Çoğu durumda ve tarihsel zamanların büyük çoğunluğunda, birey toplum tarafından kendinde, başkalarıyla eşitlik değil de *eşitsizlik* talebini taşıyacak biçimde üretilir. Bu da bir rastlantı değildir. Çünkü toplumun, eşitsizliğin kurumlandırılması biçiminde kurumlandırılması içimizde taşıdığımız ve yaşımız ne olursa olsun, kendisinin her şeye kadir ve dünyanın merkezi olduğunu düşleyen temel ruhun çekirdeğinin, ruhsal monadın taleplerine çok daha "doğal" bir biçimde -terim burada çok yerinde olmasa da- denk düşmektedir. Bu, her şeye kadir olma ve evrenin merkezliği olgusu, elbette ki, gerçekleşebilir bir şey değildir. Ve elbette ki, bireyin ruhsal tasarrufuna ilişkin taleplerin temel bağlantısı toplum tarafından ve tam da toplumsal hiyerarşi ve eşitsizlik biçiminde yaratılır.

Bireylerin, adı konmuş, toplumsal ve siyasal eşitsizliği fikri ne bilimsel ne de felsefi bir sav değildir ve olamaz. Bu fikir, *toplumun imgesel bir imlemi*'dir, daha da kesin bir biçimde söyleyecek olursak bir fikir ve bir siyasal istemedir, toplumun siyasal topluluk olarak kurumlandırılmasına ilişkin bir düşüncedir. Günümüzde Avrupalılar (burada "Avrupalı" terimi, coğrafi değil, uygarlığı belirten bir ifadedir) varlıklarının tarihsel anlamda ne denli olasılık dışı olduğunun farkında değildirler. İnsanlığın genel tarihine oranla, bu tarih, bu gelenek, felsefe, demokrasi, eşitlik ve özgürlük mücadelesi, tıpkı evrende mevcut olan diğer yıldız sistemlerine oranla, canlı yaşamın gezegenimizdeki varlığı gibi, olasılığı az bir şeydir. Hindistan'da bugün bile kast sistemi son derece güçlüdür: Kastları hiç kimse tartışıp sorgulamaz. Çok yakın bir geçmişte, gazetelerde, Hindistan'ın bir eyaletinde, içinde bulundukları durumdan sıyrılmak isteyen paryaların, par-

yaların eşit haklardan yararlanması için siyasal bir hareket başlatacaklarına, salt kast sistemine yer vermediğinden ötürü İslamiyeti kabul etmeye giriştiklerini okumuştuk.

Eşitlik talebi, *bizim* tarihimizin, bizim ait olduğumuz bu tarih parçasının yarattığı bir şeydir. Tarihsel bir olgu, daha doğrusu, bu tarihten doğan ve buradan hareketle, *başka* halklarınki de dahil olmak üzere, tarihi değiştirmeye yönelen bir olgu-ötesi, bir *meta-olgudur*.

Bunu temellendirmeye -bu terimi hangi anlamda kullanırsak kullanalım- çalışmak gayet saçmadır çünkü asıl, bizi, Avrupalı insanlar sıfatıyla temellendiren bu olgu-ötesi'nin kendisidir. Bu bağlamda akılcı soruşturma, sınırsız sorgu, yani *logon didonai*, bilgi/akıl verme'yle son derece benzer bir durum söz konusudur. Eğer eşitliği akılcı bir biçimde "temellendirmek" istiyorsam, bunu ancak herkese hitap eden ve her tür "otorite"yi reddeden bir söylem, yani, dolayısıyla, insanların, aklıselim sahibi varlıklar olarak eşitliklerini *önceden varsaymış olan* bir söylem bağlamında ve aracılığıyla yapabilirim. Bu eşitlik de, tabii ki, deneysel (ampirik) bir olgu değil, her akılcı söylemin varsayımıdır çünkü böyle bir söylem, düşüncenin kim olursa olsun herkese açık kamusal bir uzamı ve zamanı olduğunu önvarsayar.

Eşitlik düşüncesi de, özgürlük ve adalet düşünceleri toplumun imgesel imlemleri- gibi, yüzyıllardır Avrupa (demin belirttiğimiz geniş anlamında) ülkelerindeki toplumsal ve siyasal hareketleri ve bu ülkelerin kendi kendilerini değiştirme sürecini canlandırmıştır. Bu sürecin varacağı doruk nokta *özerk bir toplumun* kurulma tasarısıdır: Açıkça kendi kendini kurumlandırabilecek yani eskiden var olan kurumlarını ve kurulu dünya tasarımını sorgulayabilecek bir toplumun... Bu da, yasalara bağlı yaşayıp, yasasız yaşayamayacağını bilmesine

karşın kendi yasalarının kölesi olmayan bir toplum, "adil yasa nedir?" sorusunun her zaman fiili olarak açık olduğu bir toplum demektir.

Böylesi bir toplum, özerk bireyler olmaksızın gerçekleştirilemez ve özerk bireyler de ancak özerk bir toplumda var olabilirler. Bir kez daha anımsatalım, burada toplumla bireyi, bireyin özerkliğiyle toplumun özerkliğini karşıt olarak sunmak büyük bir yanıltmadır çünkü birey dediğinizde toplumsal kurumun bir veçhesinden, toplumsal kurum dediğimizde de tek fiili, etkin ve somut taşıyıcısı bireyler topluluğu olan bir şeyden söz etmiş oluruz. Köle bir toplumda özgür bireyler olamaz. Belki, kendi köşelerinde düşünen filozoflar olabilir; ama bu filozoflar da, kendilerinden önce, aynı anda hem felsefe hem de demokrasiyi yaratmış olan özerk topluluklar var olduğundan dolayı o tarihsel uzam dahilinde var olma olanağı bulmuştur. Descartes istediği kadar, dünyanın düzeni yerine kendini değiştirmeyi tercih ettiğini söylesin. Bunu söyleyebilmek için bile, felsefi geleneğe gereksinim duyar. Ve bu felsefi gelenek, dünyanın düzeni yerine kendilerini değiştirmeyi tercih eden kişilerce değil, önce dünyanın düzenini değiştiren, böylece, o değişen dünyada filozofların var olmasını olanaklı kılan insanlar tarafından kurulmuştur. "Kendini toplumdan çeken filozof" olarak Descartes, ya da herhangi başka bir filozof ancak, özgürlük, özerklik yolunun açılmış olduğu bir toplumda var olabilir. Babilli bir Sokrates düşünülemez. Sokrates bunu bilir ve *Kriton* 'da söyler, ya da, kendisini Sokrates yapan yasalara karşı gelemeyeceğini belirten Platon aracılığıyla söylemiş olur. Yine aynı biçimde Mısırlı (Firavunlar döneminin Mısır'ı anlamında) bir Kant -bunu kendisinin bildiği kuşkulu olsa da- asla olamaz.

Bireylerin özerkliği, özgürlüğü (bu elbette, kendilerini sorgulama yeteneğini de içerir) asıl, *herkesin* iktidara *eşit düzeyde katılımı*'nı kapsar çünkü bu olmadığı takdirde tabii

ki özgürlük de olmaz. Tıpkı eşitliğin olmadığı yerde özgürlüğün de olamayacağı gibi. Beni ilgilendiren konularda başkaları karar alıyorsa ve ben bu karara katılamıyorsam nasıl özgür olabilirim ki? Belli bir liberal geleneğin genel geçer görüşlerine karşı, özgürlük ve eşitlik talepleri arasında bir çelişki değil karşılıklı bir içermenin olduğunu en güçlü biçimde ifade etmeliyiz. Bugün hâlâ geçerliliğini koruyan bu genel-geçer görüşler, kısıtlı, savunmaya dayalı, edilgen bir özgürlük isteyen, tamamen anlamını yitirmiş bir özgürlük yaklaşımından hareketle belli bir töze sahipmiş gibi görünürler. O yaklaşımın gözünde, söz konusu olan yalnızca bireyi iktidara karşı "savunmak"tır: Bu da, siyasal yabancılaşma ya da yaderkliği önceden kabul etmiş, topluluktan *ayrı* bir devlet alanının karşısında boyun eğmiş, sonuçta iktidarı (hatta toplumu) "yararlı bir şer" olarak gören iktidar görüşüne katıldığımız varsayımına dayanır. Bu görüş yalnızca yanlış olmakla kalmaz, aynı zamanda da etkin bir ahlâksal çöküşü temsil eder. Bu çöküşü, liberalizmin en önemli sözcülerinden biri olan Benjamin Constant'dan daha iyi ifade etmiş kimse yoktur. Constant, Antik Çağdaki bireyin tersine, modern bireyin yasadan ve devletten "yararlandığımız hakların güvencesi"ni istediğini belirtir. Buradaki düşünce ve ahlakın yüksek düzeyi karşısında hayran kalabiliriz. Bilmem anımsatmak gerekir mi, ama o en büyük ideal, "yararlanılan hakların güvencesi" bile iktidar karşısında edilgen kaldığımız takdirde gerçekleştirilemez çünkü toplum yaşamında zorunlu olarak herkesi etkileyen ve herkese dayatılan kurallar olduğuna göre, bir süredir yine kafamızı ütüledikleri o ünlü "seçme özgürlüğü"nün tek güvencesi de ancak o kuralların oluşumu ve tanımlanmasına etkin biçimde katılmamızdır.

Şu sıralarda sık sık karşımıza çıkan feci bir yanılgı daha var. Birtakım kişiler, özgürlükle eşitliğin pekâlâ birbirinden ayrılabilir, hatta çelişkili olduğunu, Rusya ya da "sosyalist" denen

ülkeleri örnek göstererek kanıtlama iddiasında bulunuyorlar. "Görüyorsunuz ya, tam eşitlik özgürlükle uyuşmuyor, köleleştirmeyi de beraberinde getiriyor" gibi sözler duyuyoruz. Sanki Rusya'da mevcut olan cinsten bir rejimde herhangi bir eşitlik varmış gibi! Ya da, o rejimde, her açıdan ayrıcalıklı, üretimin iplerini elinde tutan, Parti'nin, Devlet'in, Ordu'nun yönetimine tamamen egemen olan nüfusun yalnızca küçük, belli bir bölümü değilmiş gibi! Siz bana hiçbir şey yapamazken, ben sizi hapse attırabiliyorsam bu ne "eşitliği"dir ki? Daha da ileri gidebiliriz; gitmemiz de gerekir. Böylece, Tocqueville'i yad ederek korktuğu, olabileceğini, ya da en azından, olasılığını tahmin ettiği "despotik demokrasi"nin gerçekleşebilir bir şey olmadığını söyleyebiliriz. "Despotik demokrasi" olamaz. Tocqueville, gerçekten de, daha sonraları totalitarizme dönüşecek bir şeylerin hazırlandığını algılıyordu; kendi döneminde totalitarizmin bileşenlerinden biri olacak şeyi görüyor ve onu, hiç de net olmayan kendi söz dağarcığında "demokrasi" diye adlandırıyordu, koşulların eşitliğinin, ya da eşitliğe yönelim diye adlandırdığı şeyin sınırıydı bu. Ama gerçekte "despotik demokrasi" düşüncesi, bir "olmayan-kavram", Kant'ın diyeceği gibi bir *nichtiges Nichts*'dir. Hiç kimsenin, *nobody*'nin, *neimand*'ın yararına olmayacak biçimde gerçekleşecek bir "despotik demokrasi", bir "herkesin kölelikte eşitliği" olamaz. Böyle bir şey, en azından, bir kişinin yararına olacak, o bir kişiyse topluma asla tek başına egemen olamayacaktır. Dolayısıyla bu "demokrasi" toplumun bir bölümüne yarar sağlayacak, yani eşitsizlik anlamına gelecektir. Burada, şunu da belirtelim ki hakta eşitlik, fırsat eşitliği ve koşulların eşitliği arasındaki geleneksel ayrımlar son derece görecedir. Eğer herkesin siyasal iktidara eşit katılım olanağı, topluluk tarafından, kendisini ilgilendiren bir görev olarak ele alınmıyorsa, demokratik bir toplum istemi anlamsızdır. Bu da, bizi hakların eşitliğinden *fiili uygulama* koşullarının

eşitliğine, hatta bu hakların *üstlenilmesi*'ndeki eşitliğe götürür. Buradan da, doğrudan doğruya toplumun topyekun kurumlandırılması sorununa varmış oluruz.

Daha önce de değindiğim Constant örneğini yeniden ele alıyorum. Benjamin Constant, aslında Aristo'ya ait bir düşünceyi tekrar ederek, modern sanayinin, bu sanayi dahilinde çalışanların siyasetle ilgilenme yeteneğini köreltiğini, bu nedenle de temsili oy kullanmanın mutlak biçimde gerekli olduğunu söyler; bizim için ana sorun şudur: Biz bu modern sanayiyi, olduğu gibi, içerdiği varsayılan sonuçlarla (bunların içinde siyasal oligarşi de vardır; çünkü aslında söz konusu olan budur ve bu oligarşi mevcuttur) birlikte istiyor muyuz, yoksa gerçek bir demokrasi, özerk bir toplum mu istiyoruz? İkincisini tercih edeceksek, modern sanayinin örgütlenmesini ve bizzat bu sanayinin kendisini, doğal bir yazgı ya da kutsal iradenin bir sonucu olarak değil, kendisi de, bizim hedeflerimiz, siyasal ve toplumsal taleplerimiz doğrultusunda değişebilecek olan ve değişmesi gereken toplumsal yaşamın bir sürü bileşeninden yalnızca biri olarak kabul etmeliyiz.

Tabii ki herkesin iktidara eşit katılımının neleri içerdiği ve neler gerektirdiği sorusu tartışmaya açıktır. Bu da, şaşırtıcı bir şey değildir; gerçek siyasal tartışma ve mücadelenin özü budur. Çünkü, tıpkı adalet, özgürlük, toplumsal ve bireysel özerklik gibi eşitlik de, toplumun kurumlandırılması sorununa, bir kerede verilebilecek bir yanıt, bir çözüm değil, bir imlem, bir düşünce, soruları ortaya çıkaran ve mutlaka sorularla çevrili olan bir istemedir.

Aristoteles adil olanı ya da adaleti, yasal olan ve eşit olan biçiminde tanımlıyordu. Ama bu terimlerin, yani yasal ve eşit terimlerinin, sorguyu kapatmaktan çok açtığını da biliyordu. Eşit olan nedir? "Artimetik" eşitlik mi, yani herkese aynı şeyin

verilmesi mi -yoksa "geometrik" eşitlik, yani herkese " "e göre " oranında verilmesi mi? *Neye göre* ve *ne oranında*? Bunun ölçütü nedir? Bu soruları hâlâ içimizde taşıyoruz. Gerçekte toplumun bugünkü durumunda bile bu iki eşitlik, hiç olmazsa kısmen kabul görüyor ve uygulanıyor. Örneğin oy hakkı konusunda yetişkinler "aritmetik" eşitliğe sahiptir; ama, en azından belli bir sosyal sigorta sisteminin azçok uygulandığı ülkelerde ve kimi çekincelere rağmen sağlık harcamalarına ilişkin gereksinimler konusunda "geometrik" eşitlik mevcuttur.

Burada "aritmetik" olanla "geometrik" olan arasında nasıl ve hangi ölçütten hareketle bir sınır çizilebilir? Bu sorulardan kaçamayız. Tıpkı Marx'taki "komünizmin üst evresi" efsanesinde olduğu gibi, bu soruların ortadan kalkacağı ya da otomatik olarak bir daha tartışılmayacak biçimde çözümleneceği bir toplum kurumunun olabileceği düşüncesi aldatıcı olmaktan da beterdir. Bu, son derece efsaneleştirici bir düşüncedir çünkü yarım yüzyıldan beri saptamış olduğumuz gibi vaat edilmiş bir toprağın göz kamaştırıcılığı siyasal yabancılaşmanın en temel kaynağıdır.

Bu sorular karşısında istememizi ve sorumluluğumuzu safdışı bırakmaya çalışmak tamamen boştur. Bu, siyasal topluluğun *oluşturucu konumu* sorununda bir kez daha ortaya çıkar ve yine eşitlik sorununun veçhelerinden biridir. Herkesin iktidara katılım konusunda eşit olması gerektiğini söyledik ama bu "herkes"in ne kim olduğunu, ne de, ne olduğunu henüz söylemedik. Siyasal bünye, kendini, her seferinde olduğu gibi, fiili olduğunu ve bir anlamda *zor*'a dayandığını kabul etmemiz gereken bir temelden hareketle tanımlar. Kimlerin *eşit olduğuna kim* karar verir? Kendilerini, her seferinde *eşit olarak sunanlar*. Bu sorunun ilkesel önemini asla göz ardı etmemeliyiz. Örneğin siyasal hakların hangi yaştan itibaren kullanılabileceğine, bu yaşı saptamaya, biz karar

veririz; yine aynı biçimde -doğru, birtakım varsayımlara dayanan ya da, hatta, yanlış tıbbi gerekçelerle ve hepimizin bildiği kötüye kullanma olasılıklarına rağmen- kimlerin siyasal haklarını kullanamayacağına da biz karar veririz. Bunu yapmamazlık edemeyiz. Ama, unutmamalıyız ki, sonuçta bunu yapan *biz* oluruz.

Aynı doğrultuda, bilmezlikten gelemeyeceğimiz bir başka şey de, iktidara eşit biçimde katılmalarını istediğimiz o eşit bireylerin kimler olacağının, her seferinde toplumla bu toplumun kurumlandırılması tarafından ortak olarak belirlendiğidir; bu da, az önce toplumsal bireylerin üretimi diye adlandırdığım şey, ya da daha klasik bir terim kullanacak olursak, bireylerin *paideia*'sı, en geniş anlamda, eğitimi aracılığıyla yapılmaktadır. Tüm bireyleri, olabildiğince, ortak hükümete katılacak duruma getirmeyi hedefleyen bir eğitim neler içerir? -Aristoteles, bunu da çok iyi biliyor ve adaletin temel boyutu olarak gördüğü *paideia pros ta koina*, ortak işlere yönelik eğitim diye adlandırıyordu-.

Sözlerimi, eşitlik bağlamında ortaya çıkan ve yalnızca belli bir topluluğun bireylerinin ilişkilerini ve o bireylerin, o topluluktaki siyasal iktidarla ilişkilerini değil de, topluluklar arası ilişkileri, yani günümüz dünyasında, uluslararası ilişkileri etkileyen bir başka temel soruna değinmeden bitiremeyeceğim. Tüm ulusların eşit oldukları ilan edildiğinde, bu alanda, nasıl bir ikiyüzlülüğün egemen olduğunu anımsatmama gerek yok sanırım. En kaba ve sert güç ilişkisi bağlamında, yani kimi ulusların kendi iradelerini başka uluslara dayatmaları açısından bariz bir ikiyüzlülük vardır. Ama aynı zamanda, fikirler ve düşünce açısından çok daha tözsel, çok daha zor bir sorundan kaçma konusunda da bir ikiyüzlülük mevcuttur. Bu sorun, bizim özgürlük talebimizden çıkan şeyi bağdaştırma gereği

ve bunun olanaksızlığıdır (yani tüm kültürlerin, belli bir açıdan eşdeğer olduğunun söylenmesi; ve bir başka açıdan, içlerinden büyük bir bölümü -en azından fiiliyatta- etkin bir biçimde hem bireyler arasındaki eşitliği, hem de farklı kültürler arasındaki eşdeğerlik düşüncesini *reddettiklerinden ötürü*, eşit olmamalarının saptanması). Bu, özünde, azçok demokratik olan rejimlerde totaliter partilerin var oluşunun karşımıza çıkardığı çelişkiye benzer bir çelişkidir. Burada, çelişki şurada yatar: Her kültürün eşit haklara sahip olduğunu söyleriz; bunun, kendileri tüm kültürlerin eşit olduğunu kabul etmeyen ve başkalarına kendi "hukuk"unu *dayatma* hakkını savunan kültürler için de geçerli olduğunu belirtiriz. Örneğin İslâmi bakış açısının başka herhangi bir bakış açısıyla eşdeğer olduğunu söylemek -bu İslâmi bakış açısı, *yalnızca* kendi bakış açısının geçerli olduğunu söyleme anlamına geliyorsa- çelişkilidir. Biz de aynı şeyi yapıyoruz: Yalnızca kendi bakış açımızın, yani kültürlerin eşdeğer olduğunu savunan görüşün geçerli olduğunu söyleyip, şu ya da bu kültürün olası "emperyalist" bakış açısının değerini inkâr ediyoruz. Dolayısıyla, diğer kültürler bu eşdeğerliği reddederken, öte yandan bu eşdeğerliği savunan tek kültür olması sıfatıyla, bir anlamda, kendisi de bunu reddederken, tüm kültürlerin hukuken eşdeğer olduğunu savunan Avrupa kültür ve geleneği burada pek özel bir çelişkiye düşmektedir. Ve bu çelişki yalnızca kuramsal ya da felsefi değildir. Bizim bir insan toplumunun oluşturucu ilkeleri olarak gördüğümüz ilkeleri sürekli, sistematik ve kitlesel bir biçimde ihlal eden toplumlar, rejimler ve devletler bol miktarda mevcut olduğuna göre, söz konusu çelişki birinci dereceden siyasal bir sorunu ortaya atmaktadır. Kadınların sünnet edilerek sakat bırakılmasını, hırsızların ellerinin kollarının kesilmesini, polisin yaptığı işkenceleri, toplama kamplarını ve görüşlerinden ötürü psikiyatri kliniklerine kapatılanları bu yöntemleri uygulayan toplumların

ilginç etnografik özellikleri olarak mı göreceğiz yani?

Robespierre'in dediği gibi "halkların silahlı misyonerleri sevmediği" ve bu tür sorulara zor kullanarak yanıt verilemeyeceği açıktır ama tüm bu soruların, uluslararası düzeyde ve dünya çapında, bırakın hâlâ sürüp gitmeyi, günümüzde, tehlikeli bir hal alabilecek düzeyde önem kazandığı da aynı derecede açıktır.

Biz tüm bu sorunlara, her seferinde, bilimsel bir temeli olmayan ve olmaması gereken, yalnızca bizim görüşümüze, *doxa*'mıza, siyasal istememize ve sorumluluğumuza dayanan bir yanıt vermeliyiz. Ve ne yaparsak yapalım, bu sorumlulukta *hepimizin eşit* payı vardır. Eşitlik talebi, kolektif yaşamımızın oluşmasındaki sorumluluklarımızın eşitliğini de içerir. Yalnızca edilgen "haklar"a ilişkin olsaydı, o özgürlük talebi, temel olarak yolundan sapmış olurdu. Bu talep, aynı zamanda ve özellikle, eşit bir etkinlik, eşit bir katılım ve eşit bir sorumluluk anlamını da taşımaktadır.

Psikanaliz ve siyaset*

Psikanalizle siyaset ilişkisi konusunda bir şeyler yazmış olanların pek çoğu, tek yönlü olarak, Freud'un, yapıtının geneli dahilinde değil de, tecrit edilmiş olarak ele alınan birtakım ifadelerini ya da toplum ve tarih felsefesi alanlarına ani giriş çıkış niteliğindeki yazılarını temel almışlardır (*Malaise dans la Civilisation, L'Avenir d'une illusion, Moise*). Psikanalizin, toplumsal ve siyasal dönüşüm tasarımlarına ilişkin içerdiklerinden, hemen her zaman "karamsar", hatta "gerici" sonuçlar çıkarılmıştır. Bizzat psikanalistler bile, bu konularda görüşlerini dile getirdikleri ender zamanlarda, tembelce ve kuşkulu bir ivecenlikle, bu "sonuçlar"la yetinmişlerdir. Bunu yapabilmek için de, Freud'un, benim başka bir bağlamda ele almış olduğum[1] kimi başka yapıtları (örneğin *Totem ve Tabu*) ve ifadeleri zorunlu olarak göz ardı edilmiştir. Bir de, işin

---

(*) Hannah Arendt Kollokyumları çerçevesinde, New York'taki New School for Social Research'ta, 25 Kasım 1987'de verilen konferans. Fransızcaya yazar tarafından çevrilmiş ve *Lettre Internationale*'de yayınlanmıştır (No. 21,1989)

1 "Epilégomènes d'une theorie de l'âme...", *Les Carrefours du Labyrinthe* içinde, Paris, Ed. du Seuil, 1978.

vahimi, böyle davranmakla, Freud'un "görüşleri"nden çok daha önemli ve töze ilişkin temel sorunlar gizlenmiştir. Bir kuram ve uygulama olarak bizzat psikanalizin anlamı nedir? Freud'un, kuşkusuz, her birine değinmemiş olduğu ne gibi sonuçları (önermeleri) vardır? Batı'daki özgürleş(tir)me hareketiyle hiçbir ilgisi yok mudur? Bilinçdışını tanıma ve özneyi dönüştürme çabası özgürlük sorunu ve felsefe sorunlarıyla tamamen ilişkisiz midir? Psikanaliz, Avrupa'da gerçekleşen (ortaya çıkan) tarihsel-toplumsal koşullar dışında mümkün olabilir miydi? Bilinçdışının bilinmesi bize bireylerin toplumsallaşmasına, dolayısıyla da, toplumsal kurumlara ilişkin hiçbir şey öğretemez mi? Bireysel alanda psikanalizin sahip olduğu pratik görüş açısı kolektif alana geçildiği anda neden derhal geçersiz sayılmaktadır? Bu soruların çok ender olarak dile geldiğini ve dile geldiğinde de gayet yetersiz bir biçimde ele alındığını görmezlikten gelemeyiz. Aşağıdaki yazımda, yirmibeş yıllık bir çalışmanın sonuçlarını özetliyor ve daha geniş bir alanda ele alıyorum.[2]

İşe Freud'un son derece doğru bulduğum bir sözüyle başlayacağım. Freud, iki ayrı yerde, psikanalizin, eğitbilimin ve siyasetin olanaksız üç meslek olduğunu beyan etmiş[3] ama neden olanaksız olduklarını açıklamamıştır. Bu deyim, hem olduğu gibi hem de *cum grano salis* ele alınmalıdır, çünkü,

---

2 *Institution imaginaire de la société*, (Bu kitap iki cilt halinde İletişim Yayınlarınca yayınlanacaktır. 1. Cilt 1993, 2. Cilt 1994'de) Paris, Ed. du Seuil, 1978, *Domaines de l'homme*, Paris, Editions du Seuil, 1986.

3 Bu fikir "Son ve bitmek bilmez analiz"de (1937) mevcuttur. Yine aynı fikir, Freud'un Aichhorn'un *Verwahrloste Jugend* adlı kitabına yazdığı önsözde de, geleneksel bir deyiş biçiminde, ifade edilmişti. Freud, gerçekte "hükümet"ten söz eder (*Regieren*). Ama metnin devamında görüleceği gibi, geleneksel anlamıyla "hükümet" burada tartışılan sorunları ortaya çıkarmaz.

sonuç olarak, psikanalizi keşfetmiş olan da uygulamış olan da Freud'dur. Bu "olanaksız" deyimi üzerine düşünmemiz çok yararlı olacaktır. Freud, bu mesleklerin, örneğin beyin cerrahlığı, konser piyanistliği ya da dağ rehberliği gibi son derece zor olduğunu söylememiştir. Bunları, işlenmesi en güç madde olan insanoğlu üzerine uğraş verdiklerinden dolayı da "olanaksız" biçiminde niteleyemeyiz. Generaller, tezgâhtarlar, fahişeler de aynı madde üzerinde çalışır; ama buna rağmen, bu mesleklere "olanaksız" demiyoruz.

En azından psikanalizi ve eğitbilimi, neredeyse olanaksız kılan güçlü bir nedenimiz olabilir: Bu iki meslek de insanları değiştirmeyi amaçlar. Ama her şey o denli kolay değildir. Davranışçı (yani, aslında, Pavlov'cu) bir psikiyatr, Başkan Schreber'in babası gibi bir "eğitbilimci", bir Nazi ya da Stalin'ci toplama kampının gardiyanları, *Minilove* görevlileri ve bizzat O'brien (Orwell, 1984) gibi pek çok kişi insanları değiştirmeye çalışır - çoğu zaman da bunu başarır.

Ama tüm bu örneklerde, yapılan etkinliğin ereği uygulayan kişinin zihninde tamamen belirlenmiş bir durumdadır Söz konusu olan hastanın zihni ve ruhundan belli bir düşünce ve isteğin tüm izlerinin çıkarılıp, zihnin ve ruhun temizlenmesidir. Bunu uygulayan kişi, yine gayet belirgin yöntemler kullanır ve bu yöntemlerle genel süreci tamamen denetlediği varsayılır (başaramaması ve bu başarısızlığın hiç de rastlantısal olmaması başka bir konudur). Uygulayan kişinin bilgisi de dahil olmak üzere, koşulları, amaçları ve hasta hakkında bildikleri, ya da bildiklerini sandıkları ele alındığında, uygulayan, ussal açıdan en etkin biçimde çalışacaktır ya da en azından böyle çalışması gerekmektedir. Uygulayıcının bilgi dağarcığı, elbette, derin ruhsal süreçlere ilişkin bazı bilgileri de kapsayabilir. Bruno Bettelheim, Nazi kamplarında yapılan muamelenin ussal ana çizgilerine ilişkin çözümlemelerinde bunu göstermiştir: Bu muamelelerin amacı, tutsakların "ben"

imgesini kırmak ve kimliklerine ilişkin göstergeleri yıkmak olmuştur. Orwell bunu 1984'te , Bettelheim'dan önce ve tamamen bağımsız bir biçimde, gayet açık ve derinlikli olarak gözlemlemişti. Freud'un cümlesini tartışırken "yönetim"den *(Regierung)* değil de *siyaset*ten söz etmemin nedeni de bu gözlemlerdir: İnsanları terörle ya da yumuşak yöntemlerle "yönetmek", Max Weber'in ifadesiyle, ussal bir tekniğe, yöntemleri açısından araçsal ya da ussal bir *zweckrational* eyleme bağlanabilir.

Şimdi psikanalizi ele alalım: Az önce söylediklerimizden hiçbiri psikanalize uygulanamaz. Analizin hedef ve amaçlarına ya da ereğine ilişkin tartışmalar ne denli açık olursa olsun analistin ulaşmaya çalıştığı amaç belirgin ve özgün deyimlerle rahat bir biçimde tanımlanamaz. O'Brien amacına, Winston Smith kendisinden itiraf edilmesi istenen her şeyi itiraf etmekle yetinmeyip, kendi kendine, Big Brother'ı gerçekten sevdiğini kabul ettiğinde ulaşır. Burada nesnenin (hastanın) açıkça tanımlanabilecek ve betimlenebilecek bir durumu söz konusudur. Analizin amacı konusunda buna benzer bir şey söylenemez. (Burada ele aldığım, -"ideal" değil de- tam analitik süreç olarak adlandırdığım şeydir. Elbette, vak'a'nın doğası, analisti, amaçlarını sınırlamak zorunda bırakabilir. Ama, bu durumda bile, önceden neye doğru ve nereye değin gidebileceğini tanımlayamaz.) Bilindiği üzere, Freud birçok kez, çeşitli ve görünürde farklı tanımlar yaparak, analizin ereği ve amaçları konusuna değinmiştir. Ben burada, bu tanımların en geç dönemde yapılmış bir tanesinin üzerinde duracağım, çünkü, bence, en zengin, en çok imlem taşıyan ve en riskli tanım, bu ünlü *Wo es war, soll Ich werden*'dir. Daha önce O'nun olduğu yer ben geçmeliyim. Başka bir yerde bu önermeyi tartışmış ve yorumlamıştım,[4] burada yalnızca vardığım so-

4 *L'Institution imaginaire de la société*, s. 148-146; Les *Carrefours du Labyrinthe*,

nuçları özetlemekle yetineceğim. Eğer -ne yazık ki, Freud'un metninin devamından da anlaşılacağı üzere- bu cümleyi: "Bu, yani *Es*, Zuyder Zee gibi kuru ve işlenmiş Ben, yani *Ich* tarafından bertaraf edilmeli ya da ele geçirilmelidir," biçiminde anlayacak olursak, kendimize hem ulaşılmaz, hem de canavarca bir amaç seçmiş oluruz.[5] Amacımız, bilinçdışı bilinci tarafından zaptedilmiş, itkileri, ussal gözlemlerin tam bir denetimine tabi, hayal kurmayan ve düş görmeyen bir insan olamayacağına göre, ulaşılmazdır. Canavarlığı da, o duruma eriştiğimiz takdirde, bizi insan yapan şeyi, ussallığı değil de, temel yaratıcı imgelemimizin, tasarımlar, duygulanımlar ve isteklerin akışı aracılığıyla ve bu akışın içinde, sürekli, denetlenmeyen ve denetlenemez bir biçimde ortaya çıkışını öldürmüş olacağımız anlamına geleceğinden kaynaklanmaktadır. Analizin amaçlarından biri, tersine, o akışı, genelde katı ve temelde toplumsal bir yapıdan başka bir şey olmayan bir Ben tarafından tabi tutulduğu içe atımdan kurtarmaktır. Bu nedenle, Freud'un ifadesinin şu biçimde tamamlanmasını öneriyorum: *Wo ich bin soll auch Es auftauchen,* (benim olduğum yerde O da ortaya çıkmalı)

Analizin amacı bir ruhsal kerteyi başka bir kerte yararına safdışı bırakmak değil, kerteler arasındaki bağıntıyı değiştirmektir. Bunu yapabilmek için de, aslında o kertelerden birini, Ben'i ya da bilinci değiştirmek zorundadır. *Ben*, bilinçdışının içeriğini alarak ve kabul ederek, bu içeriği düşünerek ve eyleme geçirmeye çalışacağı itkileri ve düşünceleri aklıselimle seçebilecek hale gelerek değişir. Bir başka deyişle, Ben'in karar verme ve irade yetisine sahip düşünsel/yansıtıcı

---

s.29-122. Freud'un tartışılan cümlesi, *Nouvelles Leçons d'introduction à la psychanalyse*'de yer alır (1933). Freud, Başka yerde ve sık sık, itkilerin terbiye edilmesi ve ehlileştirilmesinden sözeder.

5 "Son ve bitmek bilmeyen analiz"deki birçok cümlesinden anlaşılacağı üzere, Freud bunu gayet güzel biliyordu.

bir özelliğe dönüşmesi gerekmektedir. Analizin amacı peygamberlik, azizlik mertebesi değildir; Kant'ın dediği gibi, hiç kimse peygamber değildir. Bu da, gerçekten belirleyici bir noktadır çünkü analizi açıkça, isteğin mahkûm edilmesine, yani, dolayısıyla, suçluluk duygusuna dayanan tüm etiklerin karşıtı olarak konumlandırmaktadır. Sizi öldürmek - ya da ırzınıza geçmek- istiyorum ama bunu yapmayacağım. Matteus'a göre İncil'in 5, 27-18'iyle karşılaştıralım: "Zina yapmayacaksın," denmiş olduğunu öğrendiniz. Ama ben size diyorum ki, "Her kim ki bir kadına istekle bakar, o yüreğinde, o kadınla zaten zina yapmış durumdadır." Analiz, kendisini var eden ana olguyu, yani yaşama (cinsiyetimiz ne olursa olsun) bir kadını arzulayarak başladığımızı, bu arzunun asla ortadan kaldırılamayacağını ve, daha da önemlisi, bu arzu olmaksızın, bizim asla insan olamayacağımızı hatta hiç yaşayamayacağımızı nasıl unutabilir? Ruhsal kerteler arasındaki bağıntının değişmesinden söz ettim. Bu değişen bağıntıyı, içe atmanın yerini, bilinçdışı içeriklerinin kabulü ve bunların üzerine düşünmeye, ket vurmanın, sakınmanın ya da eylemin de, yerlerini (açık seçik) bilinçli karara bıraktığını söyleyerek tanımlayabiliriz. Bu değişimin önemi ruhsal çatışmanın ortadan kalkmasında değildir: Hiç kimse bize, çatışmalardan yoksun bir ruhsal yaşama hakkımız olacağının güvencesini vermemiştir. Bu önem, yarı-ussal ve toplumsal açıdan uyarlanmış bir makine olmaktan sıyrılıp temel imgelemi ruhun çekirdeğindeyken tanıyıp azat eden düşünsel bir öznelliğin oluşturulmasında yatar.

Freud'un cümlesindeki *werden*'i (asıl anlamı olan) "oluş" biçiminde çeviriyorum, "varlık" ya da "birdenbire olma" anlamında değil. Çünkü betimlemeye çalıştığım öznellik, temelde, bir kez ulaşıldığında hiç değişmeyen bir durum değil bir süreçtir. Tekil bir insan düzeyinde özerklik tasarısı diye adlandırdığım şey, öznenin, bu sürece girebilecek biçimde

dönüşümüdür. Psikanalizin ereği, özerklik tasarısıyla aynı tözü paylaşmaktadır.

Bu ereğe, hastanın kendi etkinliği, yani anımsama, tekrarlama, bazı yorumlara direnme gibi etkinlikleri olmasa, değil ulaşmak, yaklaşmak bile mümkün değildir. Hasta, psikanalitik sürecin ana eyleyicisidir.

Buradaki erekler araçlardan/yöntemlerden ayrı değildir. Analitik sürecin çeşitli veçheleri (yatma konumu, sabit seanslar, vb.) bu sürecin yöntemleri değil, ona, kendini açma olanağını sunan koşullarıdır. Sürecin bizzat kendisi de, daha işin en başından hem yöntem, hem de erek olduğu ölçüde analitiktir. Örneğin, hastanın serbest çağrışımları bir yöntem değildir: O çağrışımlar, ortaya çıkmakla, hastanın tasarımsal gelişimini ortaya çıkarabilme ve buradan hareketle de, kendi duygularını ve arzularını kabul etme yetisinin gelişimini ifade eder ve bu gelişimi gerçekleştirir. Ve çağrışımların akışı, analistin yorumlarının dikkatli müdahalesiyle hastanın düşünsel etkinliğini devreye sokar: Hasta düşünür ve kendisini yansıtır, malzemenin üzerine eğilir ve onu yeniden -alır ya da yeniden- kabullenir. Bu durumda, psikanaliz bir teknik değildir ve dolayısıyla, psikanalitik teknikten söz etmek açıkça yanlış olur. Psikanaliz, her iki katılımcının da belirleyici olduğu pratik-yaratıcı bir etkinliktir. Hasta, öz etkinliğinin gelişiminin ana sorumlusudur. Psikanaliz yaratıcıdır: Sonuç olarak, analiz yaptıranın öz-değişimini, yani daha kesin bir biçimde söyleyecek olursak, başka bir varlığın ortaya çıkmasını amaçlar ve bunu amaçlamak zorundadır. Psikanalizi, aynı zamanda, pratik olarak nitelememin nedeni ise, benim konusu insanoğlunun özerkliği olan ve bu amaca ulaşmasının tek "yöntem"inin de bizzat o özerklik olarak görüldüğü bilinçli etkinliği praxis olarak adlandırmamdan kaynaklanmaktadır.

Bu açıdan bakınca, eğitbilimin durumu da psikanalize benzer. Eğitbilim, sıfır yaşında başlar, ne zaman bittiğini ise kimse bilmez. Eğitbilimin amacı -tabii, kuralcı bir açıdan bakıldığında- yeni doğmuş bir bebeğin, o *hopeful* ve *dreadful monster*'ın bir insan olmasına yardım etmektir. *Paideia*'nın hedefi o itkiler ve imgeler yumağının bir *anthropos* olmasına yardım etmektir. Burada, insan, yani *anthropos* terimini, yukarıda daha önce belirtmiş olduğum özerk varlık anlamında kullanıyorum. Aristoteles'i anımsayarak, yönetme ve yönetilme kapasitesine sahip bir varlık da diyebiliriz.

Eğitbilim her an öznenin etkinliğini, tabir caizse, bizzat o özgün etkinliği kullanarak geliştirmek zorundadır. Eğitbilimin amacı, belli konuların öğretilmesi değil, öznenin anlama yetisinin geliştirilmesidir -öğrenmeyi öğretmek, keşfetmeyi öğretmek, icat etmeyi öğretmek. Bunu, doğal olarak, belli konuları öğretmeden yapamaz -tıpkı analizin, analistin yorumları olmadan ilerleme kaydedemeyeceği gibi. Ama bu yorumlar gibi, öğretilen konular da, yalnızca, giderek artan konuların öğretimine olanak sağlamakla yetinmeyip, aynı zamanda da çocuğun öğrenme, keşfetme ve icat etme yeteneklerini geliştirmeye yol açan birer basamak, birer dayanak noktası olarak görülmelidir. Eğitbilimin *öğretmesi* de gereklidir -ve bu açıdan pek çok modern eğitimcinin aşırılıkları eleştirilmelidir. Ancak iki ilkenin kararlı bir biçimde savunulması gerekir: Amacı öğrencilerin kendilerine özgü etkinliğini azami bir biçimde geliştirmek olmayan her eğitim süreci kötüdür; öğrencilerin "bunu neden öğrenmek zorundayız?" biçimindeki olası bir sorusuna mantıklı bir yanıt veremeyecek her eğitim sistemi yetersizdir.

Psikanalizle eğitbilim arasındaki bağıntılara ilişkin o devasa konuya burada giremiyorum. Ama yine de, en azından bir yanlış anlamayı önlemek isterim. Psikanaliz, içkin olarak "iyi" bir insanın var olduğunu ileri sürmez ve -Reich, Marcuse ya

da bazı Fransız "arzu" ideologları gibi- evrensel mutluluğa erişebilmek için istekler ve itkilerin kendilerini ifade etmesine olanak sağlamanın yeterli olacağını düşünmez. Böyle davranıldığı takdirde, asıl erişilecek olan, evrensel cinayettir. Psikanalize göre de -aslında, hem yerleşik kanıya, hem de Platon ve Aristoteles'ten Diderot'ya değin birçok düşünüre göre de bu böyledir- yetişkin bir insan, zorunlu olarak, artık kendi ruhunun bütünleyici bir bölümünü oluşturan yüksek sayıda dış zorlamayı içselleştirmiştir. Psikanalitik açıdan böylesi bir varlık her şeye kadir olmaktan vazgeçmiş, sözcüklerin kendi istediğini ifade etmemesini kabullenmiş, istekleri, çoğunlukla, kendisininkilerin karşıtı olan başka insanların varlığını benimsemiş, vb.'dir. Tarihsel-toplumsal açıdan ele alındığında da, bilkuvve olarak, hem genelde toplumun belli bir biçimde kurumlandırılışının tümünü, hem de daha da özgül olarak, her özel toplumda insana ait olan ve olmayan dünyayı düzenleyen ve ona bir anlam veren imgesel imlemleri içselleştirmiştir.

Böylece, psikanalitik açıdan eğitbilim yeni doğan çocuğa, onu, yukarıda betimlenen duruma, yani temel imgelemine olabilecek en az düzeyde ket vurulmuş ve yansıtıcılığı en fazla düzeyde geliştirilmiş bir duruma getirecek eğitimi verir (ve vermek zorundadır). Ama, tarihsel-toplumsal açıdan eğitbilim öznesini öyle bir biçimde yetiştirmelidir ki, var olan kurumları, var oldukları biçimde içselleştirsin, yani, yalnızca kabullenmenin çok ötesinde bir şey yapsın. Bu durumda apaçık bir çelişki ve derinlikli, zor bir soruyla karşı karşıya kalırız. Bu da bizi, bir yandan siyasete, bir yandan da yalnızca bireysel değil, zorunlu biçimde toplumsal da olan bir tasarıya, özerklik tasarısına götürür.

Bu konuya değinmeden önce, başlangıçta kullandığımız, Freud'dan alınma "olanaksızlık" terimi üzerine bir şey belirtelim. Psikanaliz ve eğitbilimin olanaksızlığı, her ikisinin

de öznenin özerkliğinin yaratılmasına yardımda bulunmak için, henüz var olmayan bir özerkliğe dayanmak zorunda olmasında yatar. Sıradan mantık, kümeleyici - aynılaştırıcı mantık açısından bu, mantıksal bir olanaksızlık olarak görünür. Ama olanaksızlık, aynı zamanda, özellikle de eğitbilim konusunda, özerk olmayan bir toplum çerçevesinde özerk erkek ve kadınlar yaratma çabası ve bunun da ötesinde, insanların, var olan kurumları alıp içselleştirmelerinin yanı sıra -ya da buna rağmen- özerkliğe erişmesini sağlama gibi görünürde çözümsüz bir bulmaca anlamını da içermektedir.

Siyasetin "olanaksız" görevi, işte bu bulmacanın çözümüdür - söz konusu görev, burada da, özerkliği ortaya çıkarmak için henüz var olmayan bir özerkliğe dayanmak zorunda olduğundan büsbütün olanaksızdır. Şimdi de bu konuya değineceğiz.

Psikanaliz, bireyin özerkleşmesine, yani, düşünülmüş etkinlik ve karar verme yeteneğine sahip hale gelmesine yardım etmeyi amaçlar. Bu açıdan psikanaliz, tamamen, özerklik mücadelelerinde ortaya çıkan o engin tarihsel-toplumsal akıma, demokrasi ve felsefenin de ait olduğu o özgürleştirici tasarıya aittir. Ama, daha önce de belirtmiş olduğum gibi, daha en başından, tıpkı eğitbilim gibi, toplumun mevcut kurumları sorununa göğüs germek zorunda kalır. Eğitbilim açısından bu, dolaysız bir biçimde apaçıktır. Psikanaliz açısından mevcut kurumla karşılaşma, hastanın somut Ben'iyle karşılaşmadır. Bu Ben, belirleyici bir bölümüyle toplumun ürünüdür: Belli bir toplumsal teçhizatın dahilinde işleyebilecek bir biçimde ve o teçhizatı -yani mevcut kurumları- korumak, sürekliliğini ve üremesini sağlamak için oluşturulmuştur. Bu kurumlar, pek öyle şiddetle, açık baskıyla falan değil, ürettikleri bireyler tarafından içselleştirilmeleri saye-

sinde korunur.

Toplumun kurumları ve imgesel imlemleri, temel imgelemin yani kurumlandırıcı özelliği olan toplumsal imgelemin yaratımıdırlar ve anonim topluluğun yaratıcı yeteneğini yansıtırlar (bu yaratıcı yetenek, örneğin dilin, aile biçimlerinin, geleneklerin, düşüncelerin vb.'nin yaratılmasında ve bu yaratımlar aracılığıyla gayet açık bir biçimde ifade bulur). Topluluk, ancak, kurumlandırılmış olarak var olabilir. Topluluğun kurumları, her seferinde kendi yaratımı olup, hemen her zaman, bir kez yaratıldıktan sonra topluluğa (atalar, tanrılar, Tanrı, doğa, us, tarih yasaları, rekabet mekanizmaları, vb. tarafından) "verilmiş/bahşedilmiş" gibi görünmektedir. Böylece, bunlar, sabit, katı, kutsal bir hal alır. Kurumlarda, her zaman, merkezi, güçlü ve etkin bir kendi kendini sürdürme öğesi -buna, psikanalizde "tekrar öğesi" denir- (ve bu amaç için gereken araçlar) vardır; bu araçların en temel nitelikli olanı da, daha önce söylediğim gibi, uygun bireylerin üretilmesidir. Toplumun bu durumunu yaderklik (heteronomi- öbürüne bağımlılık) olarak adlandırıyorum; *heteros*, yasayı bize vermiş olan "öbürü", bizzat kurumlandıran toplumdur ve o da, çok derin nedenlere bağlı olarak bu olguyu gizlemek durumundadır. Özerk toplum olarak adlandırdığım ise, yalnızca, açık-seçik kendi yasalarını kurduğunu bilen toplum değil, aynı zamanda da, temel imgelemini azat edecek ve kendi kolektif, düşünsel/yansıtıcı ve karar vermeye yönelik etkinliği aracılığıyla kurumlarını değiştirecek biçimde kendi kendini kurumlandırmış bir toplumdur. Siyaset adını verdiğim şey ise, konusu özerk bir toplumun kurumlandırılması ve kolektif girişimlere ilişkin kararlar olan bilinçli etkinliktir. Özerk bir toplum tasarısının, eğer aynı zamanda özerk insanları ortaya çıkarmayı amaçlamıyorsa, tüm anlamını yitireceği de apaçıktır.

Gerçekten de, özerklik tasarısının karşısına, bireysel alanda

çıkanlarla, kolektif alanda çıkanlar arasında aydınlatıcı bir benzerlik (ama, kesinlikle bir aynılık ya da "yapısal özdeşlik" değil) vardır. Yaderklik bağlamında, kurumun katı yapısıyla, kurumlandıran temel imgelemin gizlenmesi, toplumsal olarak üretilen bireyin katılığına ve ruhun temel imgeleminin içe atılmasına tekabül etmektedir. Özerklik tasarısı açısından, psikanalizin ve eğitbilimin hedeflerini, birincisi düşünsel özneyle -düşünceye ve iradeye sahip özne- o öznenin bilinçdışı, yani temel imgelemi arasında farklı türden bir bağıntının kurulması; ikincisi de, yaşamı için açık bir tasarı yapma ve o tasarıyı biçimlendirme ve gerçekleşmesine çalışma yeteneğinin ortaya çıkarılması olarak tanımladık. Buna benzer bir biçimde, siyasetin hedefini de, birincisi, kurumlandıran toplumla, kurumlandırılmış toplum arasında, her seferinde verili olan yasalarla siyasal bünyenin düşünsel/yansıtıcı ve karar verici etkinliği arasındaki farklı bir bağıntı türünün kurulması; ikincisi de, kolektif girişimler için, kolektif tasarıların biçimlendirilmesini ve bunun gerçekleşmesine çalışılmasını sağlayan kolektif yaratıcılık olarak tanımlayabiliriz. Ve bunların arasındaki temel bağı oluşturan eğitbilimin, eğitilmiş *paideia*'nın da altını çizebiliriz: Düşünsel/yansıtıcı bireyler olmaksızın düşünsel/yansıtıcı bir topluluk nasıl var olabilir ki? Kendi kendini kurumlandıran ve kendi kendini yöneten topluluk olarak özerk bir toplum, tüm üyelerinin düşünsel/yansıtıcı ve karar vermeye yönelik etkinliklerine katılma yeteneğinin geliştirilmesini varsayar. Tam anlamıyla demokrasi, kolektif düşünsellik/yansıtıcılık düzeni olarak tanımlanabilir; geri kalan her şeyin bu tanımdan çıkarsanabileceği kanıtlanabilir. Ve demokrasi, demokratik bireyler olmaksızın var olamaz. Bunun tersi de geçerlidir, yani demokrasi olmadan demokratik bireyler de olamaz. Bu da, siyasetin "olanaksızlığı"nın çelişkili yönlerinden biridir.

Özerklik tasarısının toplumsal ve bireysel boyutları ara-

sındaki o çok yakın dayanışmayı başka bir saptamadan yola çıkarak daha da açık bir biçimde gösterebiliriz. Ruhun toplumsallaşması, ya da, en azından, yaşamını sürdürebilmesi, çekirdeğinde, kökenindeki isteklerinin asla gerçekleşemeyeceği olgusunu açıkça görmesi ve kabullenmesini gerektirir. Yaderk toplumlarda bu, her zaman için, yalnızca edimlerin yasaklanmasıyla değil, özellikle düşüncelerin yasaklanması, tasarımsal akışın durdurulması ve temel imgelemin zorla susturulması aracılığıyla yapılmıştır. Toplum, adeta, bilinçdışının kullandığı güzergâhı, tersine çevirerek, bizzat bilinçdışına dayatmak için kullanmıştır. Toplum, edimleri sınırlandırmanın tek yolu olarak, bilinçdışı düşüncenin her şeye kadir olmasına, bu düşüncenin, hatta sonuçta düpedüz düşüncenin, tamamen iktidarsız olduğunu çıkarsamaya çalışarak yanıt vermektedir. Düşünceyi yasaklama, böylece, edimleri yasaklamanın tek yolu olarak görülmüştür. Bu, Freud'un "katı ve gaddar üst-ben'inden" çok daha öteye gitmektedir: Tarih, bunun, ruhun temel imgeleminin sakatlanması sonucunu doğurduğunu göstermiştir. Özerk, yani kendine özgü düşünsel etkinlik yeteneğine sahip bireyler istiyoruz. Ama, en azından sonsuz bir tekrar döngüsünün içine girmediğimiz sürece bu etkinliğin içerikleri ve konuları, hatta araç ve yöntemlerinin gelişimi, ancak ruhun temel imgelemi tarafından oluşturulur. Bireyin, tarihsel-toplumsal yaratıma katkısının kaynağı buradadır. İşte bu nedenle, sakatlayıcı olmayan bir eğitim, gerçek bir *paideia* temel bir önem taşır.

Siyaset bulmacası dediğim şeyi yeniden ele alacağım. Özerk bir toplum özerk bireyler gerektirir. Bireyler ise kurumları alıp içselleştirerek birey olur; bir anlamda, o kurumlar ancak bireylerde tecessüm *edebilir*. Düşünce ve eylem kipleri, kurallar

ve değerler ve sonuçta toplumsal bir varlık olarak bizzat birey kimliği bu kurumlara bağlıdır. Yaderklik, bir toplumda tüm yasaların -burada yasa en geniş anlamında kullanılmaktadır- içselleştirilmesi, en üst yasa ya da meta-yasa'nın içselleştirilmesiyle bir arada bulunmadığı takdirde etkisiz kalacaktır. Bu en üst yasa ise "Yasaları sorgulamayacaksın" komutunu veren yasadır. Halbuki özerk bir toplumun metayasası ancak "yasaya uyacaksın" olabilir. Yasaya uyacaksın ama onu sorgulayabilirsin, yasanın adil ya da uygun olup olmadığı sorununu ortaya atabilirsin. Bu meta-yasaya bağlı olabilen ve olması gereken biçimsel hususları burada tartışmayacağım.

Şimdi de bulmacamızın çözümüne değinebiliriz. Bu, aynı zamanda da, bir özerklik siyasetinin yani demokratik siyasetin birincil konusudur: Topluluğun, içselleştirilmesi bireylerin özerkleşme yeteneğini sınırlamayacak, tersine geliştirecek kurumlar yaratmasına yardımcı olmak. Çoğul olarak *bireyler* teriminin içerdiği eşitlik ilkesiyle de birleştirildiğinde bu tanımdan hareketle, toplumun, tam anlamıyla demokratik bir biçimde kurumlandırılmasının ana kurallarının çıkarsanabileceği açıktır (örneğin, hem insan hakları, hem de, herkese, var olabilecek her türlü iktidar biçimine katılabilmesi için eşit ve etkin olanakların verilmesinin zorunluluğu).

Bu noktaları daha fazla geliştirmek, buradaki tartışmamızın çerçevesini aşar. Yalnızca kullandığım "birincil konu" ifadesini yorumlayacağım. Birincil olmasının nedeni, uzun dönemde, geri kalan her şeyin önkoşulu olması ve bilkuvve olarak geri kalan her şeyi içermesidir. Ama, elbette, "ikincil" olmayan başka konular da vardır. Örneğin, yukarıda verilen ilkeye tekabül eden ve mevcut koşullarda ona anlamını veren kurumların oluşturulması. Bir başka örnek de gerçek özhükümet'in (öz-egemenlik) kurulmasıdır. Bir de, *last but not least* kolektif yapıt ve işletmelere ilişkin öneri ve kararları

da örnek olarak sunabiliriz. Özerklik, kendinden bir erek değildir; aynı zamanda bir erektir ama biz özerkliği, bir de ve özellikle, bir şeyler yapabilmek ve o şeyleri yapmakta özgür olmak için istiyoruz. Bu nokta, çağımızın kabuğundan çıkarılmış ve laſügüzaſtan ibaret olan siyaset ſelseſesi taraſından hep unutulmaktadır. Özerklik siyaseti tüm bu çabalarla doğrudan ilişkilidir; toplumun ne psikanalisti, ne eğitbilimcisi ne de bilincidir; ama düşünsellik/yansıtıcılığının temel bir boyutudur. Bu sıfatla da, insanlara, kendi özerkliklerine ulaşmada yardımcı olmak için ve tarihsel yaratımın ana kaynağının anonim topluluğun temel imgelemi olduğunu asla unutmaksızın, insanları özerk kabul ederek onların üzerinde etkili olmalıdır. Siyasetin neden psikanaliz ve eğitbilim gibi "olanaksız bir meslek" olduğunu, hatta muhatabının ve uğraşlarının boyutları ve doğası düşünüldüğünde onlardan, olanaksız bir biçimde, daha da olanaksız olduğunu ancak bu bağlamda kavrayabiliriz.

Psikanalizle siyasetin ortak bir sorunu olan ve tüm diğer sorunlardan daha ſazla önem taşıyan bir noktaya ilişkin bazı şeyler belirterek sözümü bitireceğim.

Toplumsal kurumlar bireylere, bu bireyleri yarattıkları ve biçimlendirdiklerinden dolayı, geleneksel toplumlarda tamamen, liberal toplumlarda ise hâlâ çok önemli bir düzeyde hükmederler: Kurumların birey taraſından yaşam boyunca içselleştirilmesinin anlamı budur. Burada belirleyici olan imlemlerin -toplumun imgesel imlemlerinin- içselleştirilmesidir. Toplum, tek başına insanı, ruhsal monadın kapalı evreninden koparır, gerçekliğin katı dünyasına girmeye zorlar - ama, buna karşılık ona anlam verir. Her seferinde toplum taraſından yaratılan gerçek dünyada şeylerin anlamı vardır; yaşamın ve (geleneksel olarak) ölümün bir anlamı vardır.

Bu anlam, toplumsal, topluma mal olmuş imgesel imlemlerin öznel olan, birey için var olan yanıdır.

Bu *Sinngebung*, anlam verme ya da daha doğrusu *Sinnshöpfung*, anlam yaratma, belirleyici ve katı bir andır. Oysa, psikanaliz yaşama ait bir anlam öğretmez. Yalnızca hastaya, kendi yaşamına ait bir anlam bulmasında, icat etmesinde, yaratmasında yardımcı olur. Bu anlamı, önceden ve evrensel olarak tanımlamak söz konusu değildir. En umutsuz anlarından birinde Freud analizin mutluluk vermediğini, yalnızca nevrotik yoksulluğu sıradan bir mutsuzluğa dönüştürebileceğini yazmıştır. Bu noktada ben Freud'u çok karamsar bulurum. Analiz, elbette, tek başına mutluluk vermez ama hastasına nevrotik yoksulluğundan kurtulması ve kendi öz yaşam tasarısını oluşturmasında yardımcı olur.

Ama bu, sorunu tamamen ortadan kaldırmaz. Analizin, böylesine sık başarısızlığa uğraması ya da bitmek bilmemesinin nedeni nedir? Son yazılarından birinde ("Bitebilen ve Bitmek Bilmeyen Analiz", 1937), Freud bu durumun bir çok nedenini ele alır ve sonuçta *kaya* olarak adlandırdığı şeye işaret eder: Kadında penis isteği biçimini alan dişiliğin reddi ve erkekte, bir başka erkek karşısındaki edilgen ya da kadınsı tavrın küçümsenmesi. Saldırgan-yıkıcı itkiyle ölüm itkisine de değinir. Ölümün, gerçekten de, bu konuda belirleyici bir rol oynadığına ben de inanıyorum ama tam olarak Freud'un değindiği biçimde değil.

Bitmek bilmeyen analiz, temelde, tekrarözelliğine sahiptir. Daha yüksek bir düzeyde nevroz gibidir: İki katına çıkarılmış tekrardır. Bu tekrarın nedenine gelince, aslında uzun olması gereken bir tartışmayı kısaltacak olursak şöyle söyleyebiliriz: Burada kullanıldığı anlamıyla tekrar, yani ölümün basit hali, hastanın tam ölümün gerçekliği karşısında kendini korumak için kullandığı yöntemdir. Analizin başarısızlığa uğraması ya da bitmek bilmemesinin birinci nedeni hastanın (ve o

hastayla çalışan analistin), yeni bir insan olabilmek için eski kimliğinin ölümünü kabul edememesidir; Freud bunu, başka ifadeler kullanarak dile getirmiş olsa da, gayet iyi biliyordu. Ama analizin başarısızlığındaki çok daha önemli bir başka neden de, hastanın -ama hasta bu durumda, zorunlu olarak tek başınadır- sahici, tümel, tam ölümün gerçekliğini kabul edememesidir. Ölüm, analizin, çarparak parçalanacağı son kayadır.

Yaşam, anlamın sürekli bir biçimde havada kalan güvensizliğini de, ruhsal güçle donatılan nesnelerin, etkinliklerin ve bu etkinliklere verilen anlamın güvensizliğini de içerir. Bunu hepimiz biliriz ama bildiğimiz bir başka şey de, ölümün, her anlamın anlamsız'lığını içerdiğidir. Zamanımız bir zaman parçası değildir. Zamanımız zamanın tümü de değildir. Zamanımızın zamanı yoktur.

Özne, "hem bir ölümlü gibi yaşa, hem de ölümsüzmüşsün gibi" (*eph'oson endechetai athanatizein,* "olabildiğince ölümsüzlüğü amaçlamak" diyordu Aristoteles - *Nikomakhos Ahlâkı*) düşüncesinin oluşturduğu nihaî ve katmerli düğümle bağlanmış olarak, uçurumun kenarında yaşayabilecek duruma gelmedikçe analiz bitmemiş (ve olgunluğa erişilmemiş) demektir.

Jules Lafargue'a yakışır bir deyimle, bu efsanevi sıradanlıklar toplumsal ve dolayısıyla da siyasal düzeyde de temel bir karşılık bulur. Yaderk toplumlar, herkes için bir Sinnscöpfung, bir anlam yaratımını gerçekleştirir ve bu anlamın herkes tarafından içselleştirilmesini dayatır. Aynı zamanda da uzun ömürlü bir anlam ve imgesel bir ölümsüzlüğün gerçek ya da simgesel temsilcilerini oluşturur ve bunlara, farklı biçimlerde de olsa, herkesin katılabileceğini varsayarlar. Bu, kişisel bir ölümsüzlük ya da diriliş *mitos*'u olabilir. Ama, herkesin kendini az çok özdeşleştirebileceği, kurulmuş yapay bir şeyin -Kral, Devlet, Ulus, Parti- uzun ömürlülüğü de örnek alınabilir.

Özerk bir toplumun, bunların hiçbirini kabul etmeyeceğini (tabii kamusal düzeyde) ve özerklik tasarısının karşısına çıkan ana zorluklardan birinin, belki de tek zorluğun, insanların, bireyin, topluluğun ve hatta bunların yapıtlarının ölümünü, tartışmasız, yorumsuz kabul etmesi olduğunu düşünüyorum.

Hobbes haklıydı ama bu haklılığı, kendisinin öne sürdüğü nedenlerden ötürü değildi. Ölüm korkusu kurumların köşe taşıdır. Ama bu, komşusu tarafından öldürülme korkusu değil, her şeyin hatta anlamın bile yok olacağına ilişkin tamamen haklı bir korkudur.

Tabii ki hiç kimse buradan çıkan sorunu "çözümleyemez" Bu sorun, eğer varsa, ancak yeni bir tarihsel-toplumsal yaratım ve buna karşılık yaşam ve ölüm karşısında insanın ve insan davranışının değişimiyle çözümlenecektir.

Bu arada, bu soruna, özerklik tasarısının yaratıldığı ve izlendiği iki toplumun, yani antik Yunan ve Batı toplumlarının verdiği kısmi yanıtlar üzerine düşünmek çok yararlı olacaktır. Özellikle de, bu iki yanıtın arasındaki korkunç fark karşısında hayrete düşmemek ve bu farkla bu iki demokratik toplum yaratma girişiminin belli başlı veçheleri arasında ilinti kurmamak olanaksızdır. Ama bu, başka bir yerde ele alınması gereken çok geniş bir konudur.

Paris, Ekim 1987 - Mart 1989

Genelleşmiş konformizm çağı*

1

Bu sempozyuma giriş niteliğindeki ifadesinde, Claudio Veliz "çağımızın ruhunun... ya çok tez ya da çok ağır olduğunu; ya aşırı derecede değiştiği ya da yeterince değişmediğini; kafaları karıştırdığı ya da ikirci'kler yarattığını," belirtmişti. Bu özellikler rastlantısal değildir. Tıpkı "sanayi sonrası" (postendüstriyel) ve "postmodern" yaftalarının ortaya atılması ve büyük bir sükse yapmasının rastlantısal olmadığı gibi. Bunların ikisi de, çağımızın, kendisini olumlu bir şey olarak ya da en azından, bir şey olarak düşünmesindeki içler acısı yetersizliği mükemmel bir biçimde tanımlamaktadır. Böylece bu çağ, kendini, hep, eskiden var olup da artık olmayan bir şeye gönderide bulunma yoluyla, sadece "bir şeyler sonrası" (post-bir şeyler) olarak tanımlamakta ve anlamının anlamsızlık, biçeminin de her tür biçemden uzaklık olduğu gibi tuhaf

(*) Boston Üniversitesi'nde, 19 Eylül 1989'da A Metaphor for our Times sempozyumunda vermiş olduğum İngilizce konferans; kendi çevirim.

bir kabule dayanarak kendi kendine alkış tutmaktadır. 1986 Nisan'ında New York'taki bir konferansta ünlü bir mimar, "Nihayet," diyordu, "postmodernizm bizi biçemin zorbalığından kurtardı."

Yine de, "sanayi sonrası" ile "postmodern" terimleri arasında belli bir ayrımın yapılması gerekir. Çünkü, gerçeklik dahilinde "sanayi sonrası" terimine tekabül eden bir şey vardır. Kısacası, en azından zengin ülkelerde (ama yalnızca bu ülkelerde değil), üretim (bu terime hangi anlam yüklenirse yüklensin) yüksek fırınları ve köhne, pis fabrikaları terk edip, giderek daha çok otomatikleşen kuruluşlara ve çeşitli "hizmetler"e yöneliyor. En azından yarın yüzyıldır öngörülen bu sürecin, uzun zaman, çalışma ve insan yaşamının geleceği açısından olağanüstü vaatlerle yüklü olacağı düşünülmüştü. Çalışma süresinin, dramatik bir biçimde azalacağı ve işin/çalışmanın doğasının temel olarak değişeceği söyleniyordu. Otomatikleşme ve bilgiişlem, o köhne, tekrara dayalı ve yabancılaştırıcı sanayi emeğini, çalışanın buluşları ve yaratıcılığının özgür ifadesine açık bir alana dönüştürecekti.

Ama bunların hiçbiri gerçekleşmedi. Yeni teknolojilerin sunduğu olanaklardan, "akıllı" genç uzmanlardan oluşan dar bir grup dışında kimse yararlanmıyor. İster sanayi kesiminde olsun, ister hizmet, diğer çalışanlar açısından işin/çalışmanın doğasında hiçbir değişiklik olmadı. Hatta, tam tersi bile söylenebilir: Eski usul "sanayileşme", çalışma ritmi ve verim oranlarının mekanik ve kişiselleşmemiş bir denetime tabi olduğu sanayi dışı büyük işletmeleri de etkisine aldı. Gerçek anlamıyla sanayi sektöründeki istihdam onlarca yıldır gerilemekte; "şişirilmiş işçi kadroları" (bu harika terim Anglosakson ekonomistlerine aittir) ve gençler, ancak ikinci sınıf "hizmet" sanayilerinde, düşük ücretli işler bulabildiler. 1840'tan 1940'a haftalık çalışma süresi 72 saatten 40 saate indirilmişti (yani % 45 oranında bir azalma olmuştu). 1945'ten

bu yana, bu süre, işçi/işsaati başına düşen ürünün artmasına karşın, hemen hemen aynı kaldı. Böylece "şişirilmiş kadro"larda yer alan işçiler ya işsiz olarak kalıyor (özellikle Batı Avrupa'da olduğu gibi) ya da düşük ücretli hizmet kesimlerinde kendilerine kör-topal bir yer bulmaya itiliyorlar (özellikle Amerika'da).

Bununla birlikte, insanlığın -zengin insanlığın- maddi üretimle olan ilişkisi açısından temel bir şeylerin, en azından potansiyel olarak değişmekte olduğu doğrudur. Binlerce yıldan bu yana, ilk kez, "birinci" ve "ikinci" sektörlerdeki üretim -tarım, madencilik, el tezgâhları, ulaşım sektörü- emeğin (ve çalışan nüfusun) toplam *girdisi*nin dörtte birinden daha azına tekabül ediyor, hatta sisteme dahil edilen o inanılmaz israf olmasa (üret*memeleri* için sübvansiyon verilen köylüler, üretken olmamalarına rağmen açık tutulan sanayi ve fabrikalar, vb.) bu dörtte birin de yarısına tekabül edecek. Eğer, yeni "gereksinim"ler üretilmese ve bugün sunulan ürünlerin pek çoğuna, henüz üretilme aşamasındayken, "modelin eskimesi" amacına yönelik yapısal özellikler katılmasa, bu tür üretim, insanın çalışma süresinin, iyice ihmal edilebilecek kadar az bir bölümüyle de yetinebilir. Kısacası, bir boş zaman toplumu, kuramsal olarak, burnumuzun dibindedir -buna karşılık, kişisel ve yaratıcı çalışmayı herkes için mümkün kılabilecek bir toplum, bugün de, en az XIX. yüzyıldaki kadar, hatta daha bile uzağımızdadır.

II

Her adlandırmanın, belli bir karara, bir anlaşmaya dayalı olduğu nasıl bilinen bir gerçekse, "postmodern" teriminin saçmalığı da tıpkı aynı biçimde apaçıktır. Ama, bu terimin asıl daha az dikkat edilen yanı, başka bir şeylerden türemiş olmasıdır. Çünkü, bizzat "modern" terimi, zaten, talihsiz bir terimdir ve uygunsuzluğu zaman içinde ortaya çıkmıştır.

Modernlikten *sonra* ne olabilir ki? Kendine modern adını veren bir dönemin, Tarih'in sonuna ulaştığı ve artık insanların sürekli bir "şimdiki zaman" içinde yaşayacakları dışında bir şey düşünmesi mümkün değildir.

"Modern" terimi, ta derinlerinde öz (ya da ben)-merkezci bir tutumu dile getirir. "Biz moderniz"in ilanı, bundan sonra olabilecek gerçek her gelişimi geçersiz kılmaya yöneliktir. Bunun da ötesinde, kendi içinde ilginç bir çelişkiyi taşımaktadır. Bu terimin imgesel, ve öz bilincine sahip olan bileşeni, modernliğin, kendisini geleceğe ilişkin, tanımlanmamış bir açılım olarak nitelemesini kapsar, halbuki bu niteleme ancak geçmişe oranla bir anlam taşıyabilir. Onlar eskiydi, biz moderniz. Pekiyi o zaman, bizden sonra gelecek olanları nasıl adlandırmamız gerekecek? Bu terim, ancak, kendi kendinin modern olduğunu ilan eden dönemin sonsuza değin süreceğine ve geleceğin, ancak uzayıp giden bir şimdiki zaman olacağına -bu da, aslında modernliğin açıkça savunduğu iddialarla çelişkilidir- ilişkin saçma varsayımdan hareketle bir anlam kazanacaktır.

Modernlik terimine kesin bir içerik kazandırmayı amaçlayan iki çağdaş girişim konusunda yapılacak bir tartışma bizim için yararlı bir çıkış noktası oluşturabilir. Bunların her ikisinin de, tarihsel-toplumsal gerçeklik alanındaki değişimlerle değil de, düşünürlerin (filozofların) gerçeklik karşısındaki tutumlarındaki (gerçek ya da varsayımsal) değişimlerle ilgilenmesi anlamlıdır. Yani, ikisi de günümüzde yazarların kendilerine dönük olma eğilimini dile getirir: Yazarlar, yazarlar üzerine, başka yazarların okuması için bir şeyler yazar. Foucault[1], modernliğin Kant'la (özellikle de, *Der Streit der Fakultäten* [Yetilerin Çatışması] ve *Bean twortung der Frage: Was ist Aufklarung*'la [Aydınlanma nedir? Sorusuna Yanıt])

1 "Yayınlanmamış Bir Ders", *Magazine littéraire*, Mayıs 1988, s.36.

başladığını söyler, çünkü felsefe, ilk kez Kant'la birlikte, tarihsel şimdiki zamanla gerçekten ilgilenmeye, "gazeteleri okuma"ya, vb. başlar (Bkz. Hegel'in, gazete okumayı "gerçekçi sabah duası" olarak adlandıran cümlesi). Böylece, modernlik, içinde yaşanılan çağın tarihselliğinin bilincidir. İşte bu, açıkçası, tamamen uygunsuz bir yaklaşımdır.

Kendi dönemlerinin tarihselliği Perikles (Thukydicles'de *Epithaphe*'ı okumak yeterlidir) ve Platon için, tıpkı Tacitus ve Grégoire de Tours için olduğu gibi, gayet açıktır. Foucault'ya göre, yenilik, Kant'tan itibaren şimdiki zamanla olan bağıntının artık değerlerin karşılaştırılması bağlamında değil ("çöküş döneminde miyiz?" "hangi örneğe uymamız gerekir?"), yani "enlemesine" değil de, özgün güncellikle "boylamasına" ("tepeden aşağı") bir bağıntı çerçevesinde algılanmasında yatmaktadır. Ama, değerlerin karşılaştırılması, tarihi ancak bir ilerleme kavramı bağlamında düşünebilen ve Aydınlanma'yı bu ilerlemenin temel uğrağı olarak gören Kant'ta ağırlıklı olarak mevcuttur (bu durum, tabii, Hegel'de daha da açıktır). Ve "tepeden aşağı" bağıntı eğer değerlendirmenin karşıtıysa, bunun anlamı ancak şu olabilir: Düşünce, eleştirel işlevini terk ederek, ölçütlerini, tarihsel gerçeklikten ödünç alma eğilimi gösterir.

Böylesi bir eğilimin XIX. ve XX. yüzyıllarda çok güçlü bir hal aldığı açıktır (Hegel, Marx, Nietzsche -son ikisi, bugünün gerçekliğine, daha da gerçek olan bir başka gerçeklik adına yani yarının gerçekliği olarak sunulan, komünizm ya da üst-insan adına karşı çıkarlarsa da). Ama bizzat bu eğilim, modernlik *dahilinde* bir sorun oluşturur; bu eğilimi bir an için de olsa Aydınlanma'nın ve Aydınlanma'yı izleyen dönemlerin düşüncelerini, ya da, -ki bu büsbütün olanaksızdır- son iki yüzyılın fiili tarihsel-toplumsal eğilimlerini tüketen bir eğilim olarak ele alamayız.

Habermas'ın, modernlik sorunsalının özünü neredeyse salt

Hegel'e gönderide bulunarak kavrama girişimi de aynı derecede tartışmalıdır: "Hegel, tüm açıklığıyla bir modernlik kavramı geliştiren ilk filozoftur; işte bu nedenle, ona doğru gitmemiz gerekir[2]..." Böylece bir kez daha, fiili tarihin yerine, düşünce tarihi konmuştur, gerçek mücadele ve çatışmalar ancak sistemin çelişkileri dahilindeki silik tasarımları dolayımıyla mevcuttur. Böylece, Habermas "Modernlik, zaman bilinci ve akılcılığı bir araya getiren kavramsal kümeleşme ilk önce onun kuramında (Hegel'in) ortaya çıkmaktadır[3]" dediğinde kendisini görünürde rahatsız eden "akılcılık"ın "mutlak Tin biçiminde şişirilmiş" olmasıdır; Hegelci *yanılsamayı* oluşturanın *tam da bu birlik* olduğunun farkına varmamaktadır. Hegel'in yalnızca *ipsissima verba*'sı değil, aynı zamanda da felsefesinin yapısı, dinamizmi ve mantığı, bizi, "tarihin sonu"na ilişkin ve henüz o zaman bile orada mevcut olan, antimodern bir kavrama ve Hegel'in sisteminin hamuruna karışmış mutlak bir Bilme'ye götürür.

Aslında, Hegel, modernlik dahilinde modernliğe topyekûn bir karşı çıkışı temsil eder -ya da, daha genel olarak, Yunan-Batı ruhu dahilinde bu ruha topyekûn karşı çıkışı-. Akıl'la Gerçeklik arasındaki gayrımeşru evlilik ilk kez onun zamanında şatafatlı bir biçimde kutlanmış ve Şimdiki Zaman, Akıl'ın birbirini izleyen dirilmelerinin, ardında bir şey bırakmayan, bir yeniden toparlanması biçiminde yapılandırılmıştır. Hegel "felsefe, kendi kendisinin, düşünce içinde kavramlaştırılmış (tarihsel) çağıdır" der. Felsefe çağın doğrusudur -kendisi de, ancak, çağın düşüncesi olduğu ölçüde doğrudur. Ama, Hegel'den önce ya da sonra- çağın özelliği, yalnızca düşüncede değil, aynı zamanda da fiili tarihsel etkinlikte, çağa ilişkin

---

2 Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Surhkamp, 1985, s.13 (Fransızcası, Gallimard, Paris, 1988, s.5)

3 *a.g.e*, s.57 (Fr. s.52)

öz-karşı çıkma ve mevcut kurumlandırılmış biçimlerin sorgulanmasında apaçık olan bir iç *bölünmenin* ortaya çıkmasıdır. "Çağ"ın özelliği, monarşiyle demokrasi, mülkiyetle toplumsal hareketler, dogmayla eleştiri, akademiyle sanatsal yenilenme, vb. arasındaki mücadele olmuştur. Felsefe, ya bu karşıtlıkları -sözel olarak- uzlaştırmaya çalışarak çağın düşüncesi olabilir, ki bu da felsefeyi, zorunlu olarak, Hegel'in, *Hukuk Felsefesi*'nde ulaşmış olduğu türden bir muhafazakârlığa götürür; ya da aynı şeyi, eleştirel işlevine sadık kalarak yapar ki bu durumda da, çağı kavramlaştırmaktan başka bir şey yapmadığı düşüncesi biraz tuhaf kaçar. Eleştiri, nesneyle araya belli bir mesafe koyma anlamına gelir; eğer felsefe gazeteciliğin ötesine geçmek zorundaysa, bu eleştiri, söz konusu mesafeyi oluşturacak, yeni düşüncelerin, yeni kuralların/normların, yeni düşünce biçimlerinin yaratılmasını öngerektirir.

III

Modern adı verilmiş olan dönem, ya da onu izleyen dönem için yeni isimler önerme iddiasında değilim. Yalnızca, Batı (ki bu, tabii ki Amerika Birleşik Devletleri'ni de içermektedir) tarihine ilişkin yeni bir dönemselleştirme, ya da, daha doğrusu, az çok kabul görmüş bölümlemelerin yeni özellikler çerçevesinde ele alınmasını önermekle yetineceğim. Her dönemselleştirmede görülen şematik özelliği, süreklilik ya da çakışmaları göz ardı etme risklerini ya da bu tür durumlarda her zaman mevcut olan "öznel" öğeyi anımsatmak ne derece gerekli bilmiyorum. Bu öznel öğe, temel olarak, dönemlerin bölümlere ayrılması için seçilen ölçütlerde kendini gösterir; bu ölçütlerse, araştırmacının felsefi ve kuramsal önvarsayımlarının yoğunlaştığı ölçütlerdir. Bu öğenin ortadan kaldırılamaz olduğu açıktır; olduğu biçimde kabul edilmesi gerekir. Bu duruma göğüs gerebilmenin en iyi yöntemi de bu varsayımları olabildiğince açık seçik bir biçimde ortaya

çıkarmaktır. Benim önvarsayımlarım şöyle ifade edilebilir - Bir dönemin bireyselliği, kendi yarattığı ve kendisine egemen olan imgesel imlemlerin özgüllüğünde aranmalıdır; Batı Avrupa'da, XII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan tarihsel evren'in çoksesli ve olağanüstü zengin karmaşıklığını göz ardı etmeksizin, bu özgüllüğü en iyi kavrama yöntemi, onu (toplumsal ve bireysel) özerklik imlemi ve tasarısıyla bağlantılandırmaktır. "Hakiki" Orta Çağ'la kopmayı belirleyen şey, işte bu tasarının ortaya çıkışıdır[4].

Bu çerçevede, üç ayrı dönemden söz edebiliriz: Batı'nın ortaya çıkışı (oluşumu); eleştirel ("modern") dönem; konformizme geri çekilme

1. Batı'nın ortaya çıkışı (oluşumu)

İlkel burjuvazinin kendi kendini oluşturması, yeni kentlerin kurulması ve büyümesi (ya da var olanların nitelik değiştirmesi), bir tür siyasal özerklik talebi (yerine ve koşullara göre, topluluk haklarından tam bir öz-hükümet talebine değin) gibi olgulara, Roma Hukuku'nun, Aristoteles'in, sonra da kalan Yunan mirasının bütününün yeniden keşfi ve ele geçmesinin büyük yankılar uyandıracak sonuçlarına alan hazırlayan ruhsal (psişik), zihinsel, entelektüel ve sanatsal yeni tutumların eşlik ettiği görülür. Gelenek ve otorite, dereceli bir biçimde kutsal olma özelliklerini yitirirler; yenileştirme (tüm "hakiki" Orta Çağ boyunca olduğu gibi) lanetli bir terim olmaktan çıkar. Henüz tam oluşmamış bir biçimde de olsa ve sürekli, kurulu iktidarlarla (kilise ve monarşi) uzlaşmaya gitmek zorunda da kalsa, toplumsal ve bireysel özerklik tasarısı

4 Benim kastettiğim anlamda "gerçek" Orta Çağ konusunda, A.Gurevich, *The Categories of Medieval Thought*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1981 (Fr. Gallimard) ve Cyril Mango, *The Empire of New Rome*, Londra, Weidenfeld and Nicholson, 1980, benim burada özetlediğime çok yakın bir materyel ve çözümlemeler sunmaktadırlar.

onbeş yüzyıllık bir sinmeden sonra yeniden ortaya çıkar. Bu tarihsel-toplumsal hareketle, iyi kötü bir takım reformlara uğramış olsa da geleneksel düzen, arasındaki o biraz rahatsız ve istikrarsız dengeye "klasik" XVII. yüzyılda ulaşılmıştır.

2. Eleştirel ("modern") dönem: Özerklik ve kapitalizm

XVIII. yüzyılda belirleyici bir yol ayrımına varılır: Bu yol ayrımı Aydınlanma'yla birlikte kendi kendinin bilincine varır ve XX. yüzyıldaki iki dünya savaşma değin sürer. Özerklik tasarısı, toplumsal ve siyasal alanda olduğu kadar entelektüel alanda da köktenci bir hal alır. Kurumlandırılmış siyasal biçimler sorgulanır; geçmişle kökten kopmaları içeren yeni biçimler yaratılır. Bu hareket gelişme gösterirken, karşı çıkma olgusu, salt siyasal alanın dışında kalan alanlara, mülkiyet biçimleri, ekonominin düzenlenmesi, aile, kadınların konumu ve cinsler arası ilişkiler, gençlerin eğitimi ve statüsü gibi başka alanlara da yayılır. Hıristiyanlık döneminde ilk kez, felsefe tanrıbilimden temelli bir biçimde kopar (en azından Leibniz'e kadar, marjinal olmayan filozoflar, Tanrı'nın varlığına ilişkin "kanıtlar" vermek, vb. zorundaydılar). Çalışma alanında dev bir hızlanma ve akılcı bilim alanlarında büyüme kaydedilir. Sanat ve edebiyatta, yeni biçimlerin yaratımı, yalnızca çok yaygınlaşmakla kalmaz, ayrıca, bilinçli bir biçimde yaratım olarak rağbet görür.

Aynı zamanda ortaya yeni bir toplumsal-iktisadi gerçeklik de çıkmıştır: Kendi başına "topyekûn bir toplumsal olgu" olan "Kapitalizm" Kapitalizm, yalnızca, birikime yönelik bitmez tükenmez bir birikim değil, aynı zamanda da, birikim koşul ve yöntemlerinin göz ardı edilemeyecek biçimde dönüşümü, üretim, ticaret, maliye ve tüketim alanlarında sürekli bir devrimdir. Toplumda yepyeni bir imgesel imlemi, "akılcı denetim"in sınırsız gelişimini temsil eder: Bir süre sonra, bu imlem toplumsal yaşamın içine girer ve bu yaşamın bütününün

(örneğin devlet, ordular, eğitim, vb.) biçimini bozma eğilimi gösterir. Kapitalizmin özünde yer alan kurumun, yani işletmenin geliştirilmesi aracılığıyla, yeni bir bürokratik-hiyerarşik örgütlenme biçimi içinde somutlaşır; dereceli bir biçimde, giderek, işletmeci (managerial)-teknik bürokrasi, kapitalist tasarının baş taşıyıcısı haline gelir.

"Modern" dönem (düşüncelerimizi netleştirmek açısından buna 1750-1950 arası diyebiliriz), en iyi biçimde, bu iki imgesel imlemin, yani, bir yanda özerklik, öte yanda da "akılcı denetim"in sınırsız gelişiminin mücadelesi olarak, hem de, aynı zamanda, yine bu iki imlemin birbirlerine bulaşmaları ve birbirlerinin içine geçmeleri olarak tanımlanabilir. Bu iki imlem "Akıl" çatısı altında karmaşık bir birliktelik yaşar. "Akıl"ın, kapitalist kabulü çerçevesindeki anlamı açıktır: "Anlık" (Kant ve Hegel'deki anlamıyla *Verstand*), yani, esas olarak nicelleştirmede vücut bulan ve büyümenin fetişleştirilmesi sonucunu doğuran "kümeleyici-aynılaştırıcı" olarak tanımlayacağım mantık. Ekonominin tek amacının en az *girdi*'yle en çok *çıktı* yaratmak olduğu gibi gizli (ama görünürde gayet açık) bir koyuttan hareketle, ne fiziksel doğa ya da insan doğası, ne gelenek, ne de başka "değerler" hiçbir şey azamileştirme (maksimizasyon) sürecini engellememelidir: Her şey Akıl mahkemesinin önüne çıkarılır ve varlığını "akılcı denetim"in sınırsız yayılması ölçütünden hareketle kanıtlamak zorunda bırakılır. Kapitalizm, böylece, mantıksal olarak "akılcı", ama temelde kör bir toplumun, (sözde-) yöntemlerin kısıntısız kullanımı aracılığı ve bir tek (sözde-) akılcı ereğe yönelik olarak kendini yeniden-kurumlandırmak için oluşturduğu bitmek bilmez (sürekli tekrarlanan) bir harekete dönüşür.

Ama, toplumsal ve tarihsel özerklik tasarısını dile getiren tarihsel-toplumsal hareketler açısından, "Akıl", başlangıçta, *factum* ile *jus* arasındaki kesin ayrımı belirtir, bu ayrım, böylece,

geleneğe karşı (*statüko*'nun, yalnızca nasıl olsa orada bulunduğundan ötürü varlığını sürdürme iddiasına karşı) kullanılan tek silah haline gelir ve bireylerle topluluğun, kendi yaşamlarını düzenleyen ilkeleri kendilerinde bulma (ya da üretme) olanağı ve hakkına doğru da bir uzantı oluşturur. Bununla birlikte, oldukça kısa bir süre sonra, eleştiri ve açıklığa kavuşturma süreci olarak Akıl, bir yandan mekanik ve tek biçim vermeye yönelik bir değerlendirmeye (bu, daha Fransız Devrimi döneminde bile gayet açıktır), öte yandan da, evrensel ve her şeyi kapsama iddiasındaki bir sisteme (bu niyet, Marx'ta yeterince açıktır ve sosyalist hareketi belirleyici bir biçimde etkileyecektir) dönüşür. Bu dönüşüm, burada tartışamayacağımız, birtakım karmaşık, derin ve karanlık sorunları ortaya çıkarır. Yalnızca iki noktaya değinelim. Bunlardan birincisi, kapitalist "akılcılık" ve "akılcılaştırma"nın evrensel düzeydeki kapsayıcı etkisine, diğeri ise, düşüncenin, mutlak temeller, mutlak inançlar, her şeyi kapsayan görüşler aramaya duyduğu yazgısal ve neredeyse kaçınılmaz eğilimine ilişkindir. Kümeleyici-aynılaştırıcı mantık, öz-kuruluş, gereklilik ve evrensellik gibi yanılsamalara yol açar. Akıl -aslında, anlık- bu durumda, insan etkinliğinin kendi kendine yeten temeli olarak ortaya çıkmaktadır, o olmasa, insanların etkinliği kendi öz varlığı dışında hiçbir temele sahip olmadığını keşfedecektir.

Ve bu "Akıl"ın "nesnel" karşılığı (ve "güvence"si) bizzat şeylerde aranmalıdır. Böylece, Tarih Akıl'dır, Akıl, ya çizgisel (Kant, Condorcet, Comte, vb.) ya da "diyalektik" olarak insanların tarihi dahilinde gerçekleşir. Nihai sonuç da, kapitalizm, liberalizm ve klasik devrimci hareketin ilerlemeye ilişkin imgesel alanı paylaşmaları ve maddi-teknik gücün, böylece, insanların mutluluğu ya da özgürleşmesinin (bu, hemen de olabilir, şimdiden beklenen bir gelecek dahilinde, belli bir süre sonra da) belirleyici nedeni olduğuna duyulan inançtır.

Birbirlerine bulaşmalarına rağmen, çağın temel özelliği öze ilişkin bu iki imlem arasındaki karşıtlık ve gerilimde yatar. Bu imlemler ise, bireysel ve toplumsal özerklik ile "akılcı denetim"in sınırsız yayılmasıdır. Siyasal, toplumsal ve ideolojik çatışmanın ortaya çıkması ve süregitmesi bu gerilimin fiili ifadesini oluşturur. Başka yerde göstermeye çalışmış olduğum gibi[5], bu çatışma, kendiliğinden, Batı toplumunun bu dönem zarfındaki dinamik gelişiminin merkezi itici gücünü, bir de kapitalizmin büyümesinin ve kapitalist "akılcılaştırma"nın akıldışılıklarının sınırlandırılmasının, *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulunu oluşturmuştur. "Modern" çağın ateşli kültürel yaratıcılığına olanak tanıyan ortamı yaratan da hareket içindeki -hem fiili olarak, hem de entelektüel ve tinsel olarak- bir toplumdur.

3. Konformizme geri çekilme

İki dünya savaşı, totalitarizmin doğuşu, işçi hareketinin çöküşü (ki bu, Leninizm/Stalinizm'e kaymanın hem bir sonucu hem de bir koşuludur) ve ilerleme mitosu'nun gözden düşmesi, Batı toplumlarının üçüncü bir evreye girdiğine işaret eder.

Sonradan, yani seksenli yılların sonlarında sahip olduğumuz bakış açısı doğrultusu dikkate alındığında, 1950 yılını izleyen dönem temel olarak, toplumsal, siyasal ve ideolojik çatışmanın giderek yok olmasıyla tanımlanabilir. Kuşkusuz, totalitarist komünizm hâlâ yerindedir ama gitgide yalnızca bir dış tehdit olarak algılanmakta, "ideoloji"si eşi görülmemiş bir biçimde ortadan kalkmaktadır. Yine, kuşkusuz, son kırk yıl, kalıcı etkileri olan, önemli hareketlerin doğuşuna sahne olmuştur

---

5 Örneğin "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne"de (Modern kapitalizm döneminde devrimci hareket), bu metin şimdi "*Capitalisme moderne et révolution*" da (Modern kapitalizm ve devrim) yer almaktadır, Paris 10/18, 1979, Cilt 2.

(kadın, azınlık, öğrenci ve gençlik hareketleri). Bununla birlikte, söz konusu hareketler, yarı-başarısız sonuçlar doğurmuş ve içlerinden hiçbiri yeni bir toplum görüşü önerememiş ve bütünsel siyasal soruna, o haliyle, göğüs gerememiştir. Altmışlı yılların hareketlerinden sonra, özerklik tasarısının tamamen gerilediği görülür. Bunun, kısa vadeli, konjonktüre bağlı bir evrim olduğu düşünülebilir. Ama bu yorum, çağdaş toplumlarda, özelleştirmenin, depolitizasyonun ve "bireycilik"in artan önemi karşısında pek olası görünmemektedir. Buna yakın bir diğer ciddi belirti de, siyasal imgelemin tümüyle elden ayaktan düşmesidir. Gerek "sosyalistler"in gerek "muhafazakârlar"ın entelektüel yoksullaşması çarpıcıdır. Sosyalistlerin "söyleyecek bir şeyleri olmadığı" gibi onbeş yıldan bu yana iktisadi liberalizmin sözcülerinin ürettikleri şeyin entelektüel kalitesi de Smith, Constant ya da Mill'in kemiklerini sızlatacak düzeydedir. Ronald Reagan, tarihsel simgecilik açısından bir başyapıt olmuştur.

Bu durumun çeşitli veçheleri ve öğeleri arasında "nedensellik" bağları kurmaya çalışmak, her halükarda anlamsız olacaktır. Ama, yukarıda, 1750-1950 dönemindeki toplumsal, siyasal ve ideolojik hareketlilikle bu hareketliliği sanat ve kültür alanlarında belirleyen yaratıcı çıkışlar arasındaki yakınlığı belirtmiştim. Bugünkü dönem açısından da olguları saptamak yeterlidir. 1950 sonrası, tinsel yaratımda açık bir yozlaşma görülmüştür. Felsefe alanında, geçmişin yazarlarının metinsel ya da tarihsel olarak yorumlanması düşüncenin yerine geçen bir rol oynamaktadır. Bu, ikinci Heidegger'le birlikte başlar ve o zamandan beri, görünürde ters yönde, ama, "yorumbilim" ve "yapı sökme" ("dekonstrük-siyon") olarak aynı sonuçları doğuran bir biçimde kuramlaştırılmıştır. Yakın geçmişte "zayıf düşünce"nin (*pensiore debole*) göklere çıkarılması bu konuda atılan ek bir adım olmuştur. Bu durumda

her tür eleştiri yersiz olacaktır; Karşımıza bol bulamaç "kuramlaştırma" eşliğinde çıkmamış olsaydı bu temel iktidarsızlığın itiraf edilişindeki saflığa hayranlık duymak durumunda kalabilirdik. Bilimsel büyümenin aynen süregittiği açıktır ama insan bunun, uzun zamandır ivme kazanmış bir hareketin belli sınırlar içinde gidip gelmesi olup olmadığını düşünmektedir. Elli yıldan bu yana, yüzyılın ilk çeyreğindeki kuramsal buluşlara -görecelik, kuvantum- koşut bir şey olmamıştır (matematikteki frakteller, kaos ve katastrof üçlemesi belki bir istisna oluşturabilir). Çağımız biliminin en etkin ve son derece anlamlı sonuçlar beklediğimiz alanlarından biri evrenbilimdir (kozmoloji); ama bu etkinliğin itici gücü, gözlemsel tekniğin getirdiği patlamadır. Buna karşılık, kuramsal çerçevesi hâlâ, görecelik ve Friedmann'ın yirmili yılların başında yazdığı denklemlerdir. Modern fiziğin olağanüstü sonuçlarının (bunlar, bilindiği gibi, bize miras kalan düşüncedeki koyutların büyük çoğunluğunu sorgular) kuramsal ve felsefi yönündeki yoksulluk da aynı derecede çarpıcıdır. Ama teknik ilerleme sürmekte, hatta hızlanmaktadır.

Eğer, yukarıda tanımlamış olduğumuz biçimiyle modern dönem, sanat alanında, bu niteliğinin bilincinde olarak yeni biçim arayışları şeklinde nitelenebilirse, bu arayış, şimdilerde, açıkça ve kategorik olarak bir yana bırakılmıştır. Eklektizm ve geçmişin yapıtlarının yeniden ele alınması ayrı bir sanat akımı mertebesine ulaşmıştır. Donald Bertheleme "Kolaj, XX. yüzyılda tüm sanatların merkezi ilkesi olacaktır" diye yazdığında, tarihler konusunda yanılıyor (Proust, Kafka, Rilke ya da Matisse'in "kolaj"la hiç ilgisi yoktur) ama "postmodernizm"in anlamı düzeyinde tam isabet kaydediyordu.

IV

"Postmodernizm"i tanımlama ve savunma yönündeki farklı girişimlerden ve *Zeitgeist*'le belli bir yakınlıktan hareketle, çağdaş eğilimin kuramsal ya da felsefi akidelerinin kaba bir betimlemesini türetmemiz mümkündür. Bu betimlemenin öğelerini Johannes Arnason'un[6] mükemmel ifadelerinden alıyorum:

1. Tarih'i ilerleme ya da kurtuluş olarak gören bütünsel görüşün reddi. Bu reddin kendisi dürüst bir yaklaşımdır. Yeni değildir; ama postmodernistlerin elinde "buradan çıkarılacak sonuç, tüm dönemlerin ve tüm tarihsel-toplumsal rejimlerin aynı değerde olduğu mudur?" sorusunun ortadan kaldırılması dışında bir şeye yaramaz: Bu sorunun ortadan kalkması da bizi ya siyasal bilinemezciliğe (agnostisizm) ya da, "postmodernistler" ve kardeşlerinin özgürlük, demokrasi, insan hakları, vb.'ni savunmak zorunda kaldıklarında başvurdukları gülünç cambazlıklara götürür.

2. Tekbiçimli ve evrensel bir akıl düşüncesinin reddi. Burada da, reddin kendisi dürüst bir yaklaşımdır; hiç de yeni değildir ve yalnızca Yunan ve Batı'ya ait yaratımın ortaya çıkardığı logos ve akıl sorusunu gizlemeye yarar; ki bu soru da "ne düşünmeliyiz?"dir. Tüm düşünme yöntemleri birbiriyle aynı değerde ya da birbirinden farksız mıdır?

3. Kültürel alanlar (örneğin felsefe ve sanat) arasındaki, tek bir akılcılık ya da işlevsellik ilkesi üzerine kurulacak, katı farklılaşmanın reddi. Bu konum biraz karışıktır ve birçok önemli konuyu, umutsuz bir biçimde birbirine karıştırır. Örneğin, bunlardan biri şöyledir: Kültürel alanların farklılaşması (ya da bu farklılaşmanın olmaması) her seferinde

---

6 Johann Arnason "The Imaginary Constitution of Modernity", *Revue Européenne des sciences sociales*, Cenevre, 1989, No. XX, s.323-337.

tarihsel-toplumsal bir yaratımdır ve bu yaratım ele alınan toplum tarafından yaşamın bütününün kurumlandırılmasının temel bölümünü oluşturur. Soyut alanda ne kabul edilebilir ne de reddedilebilir. Kültürel alanların, örneğin, tarihin Yunan-Batı bölümündeki, farklılaşma süreci de tek bir akılcılık ilkesinin sonuçlarını, bunun ortaya çıkaracağı anlam ne olursa olsun, dile getirmemiştir. Kesin bir biçimde belirtecek olursak, burada karşımıza çıkan Hegel'in kurduğu (hayali ve keyfi) yapıdır. Farklılaşmış kültürel alanların birliği, ister Atina'da olsun, ister Batı Avrupa'da, bir akılcılık ve işlevsellik ilkesinde değil, tüm bu alanların, ele alınan toplumun imgesel imlemlerine ait aynı çekirdeği, her biri kendi tarzında ve bilfiil o farklılaşma kipinde temsil ediyor olmasında yatar.

Burada, kıvırtmaya yönelik kurnazlıklara dönüşmek üzere yollarından saptırılmış bir dizi yarı-doğruyla karşı karşıya kalırız. Kuram olarak "postmodernizm"in değeri, egemen eğilimleri köle gibi yani sadık bir biçimde yansıtmasındadır. Talihsizliği ise, kendisini çok karmaşık zanneden ama aslında konformizm ve sıradanlığın ifadesinden başka bir şey olmayan bir övgü yönteminin ardında, bu eğilimlerin basit bir biçimde akılcılaştırılmasını sunmasındadır. Postmodernizmin, kendisini "çoğulculuk" ve "farklılığa saygı" gibi çok moda lafazanlıklar aracılığıyla yenilip yutulur hale getirerek bizi sürüklediği yer, eklektizmin göklere çıkarılması, kısırlığın gözden kaçırılması, Feyerabend'in bir başka alanda çok uygun bir biçimde ifade ettiği "ne olursa olsun, uyar" ilkesinin genelleşmesidir. Konformitenin, kısırlık ve sıradanlığın, "ne olursa olsun"un dönemin ayırıcı özellikleri olduğu kuşkusuzdur. Bu dönemi, "haklı çıkarmak için şatafatlı ilavelerle" süsleyen ideoloji, yani "postmodernizm" de, eleştirel işlevlerini terk edip, heyecanla, orada olana, salt orada olduğu için katılan entelektüellerin en son durumunu gözler önüne sermektedir. Fiili tarihsel eğilim ve kuram olarak "postmodernizm" ger-

çekten de, modernizmin reddidir.

Çünkü, gerçekten de, kurumlandırılmış gerçekliklerin eleştirisi, öze ilişkin iki imgesel imlem, yani özerklik ile "akılcı denetim" arasındaki daha önce tartıştığımız çelişkiye bağlı olarak ve bunların birbirlerine bulaşmalarına rağmen, "modern" dönemde hiç kesintiye uğramamıştı. İşte, "post-modernistler"in "felsefi" olarak kutsanmasıyla birlikte, hızlı bir biçimde yok olmakta olan tam da budur. "Gerçek" alanda toplumsal ve siyasal çatışmanın uçup gitmesinin, sanatsal ve entelektüel alanlardaki tıpatıp uygun karşılığı özgün eleştiri ruhunun yok olmasıdır. Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, bu ruh, ancak, var olanla aramıza belli bir mesafenin konması aracılığıyla ve bu mesafe dahilinde var olabilir, ki bu mesafenin kurulması, verili olanın ötesinde bir bakış açısının ele geçirilmesi, yani bir yaratım çalışması sonucunu doğurur. Şimdiki dönem, böylece, gayet uygun bir biçimde, genel olarak konformizme geri çekilme olarak tanımlanabilir. Bu konformizm, gerek, yeryüzündeki yüz milyonlarca televizyon izleyicisi, her gün aynı iğrençlikleri sindire sindire yuttuğunda, gerekse, "kuramcılar" insanın "Yunan-Batı metafiziğinin kapanışını kırması"nın mümkün olmadığını tekrarladıklarında, özgün bir biçimde somutlaşmış olur.

V

Dolayısıyla "modernliğin tamamlanmamış bir tasarı olduğu"nu söylemek (Habermas) yeterli değildir. Modernlik, (sözde-)akılcı (sözde-)denetimin, sınırsız yayılmasına ilişkin kapitalist imgesel anlamı somutlaştırmış olduğu ölçüde, insanlığı en uç tehlikelere doğru götüren çılgın bir yarışın içine girerek, her zamankinden daha da canlı bir hal almıştır. Ama, kapitalizmin bu gelişimi, toplumsal ve bireysel özerklik tasarısının aynı anda ortaya çıkması tarafından belirleyici bir biçimde koşullandırıldığından dolayı da, modernlik ta-

mamlanmıştır. Fabrika bantlarında olduğu kadar, düşünce ve sanat alanlarında da, *statükoya* karşı sürekli bir mücadele vermeye zorlanarak gelişen bir kapitalizm ile, yayılmasına karşı hiçbir iç muhalefetle karşılaşmayan kapitalizm birbirinden tamamen farklı iki tarihsel-toplumsal yaratıktır (hayvandır). Bizzat özerklik tasarısı ne tamamlanmış ne de bitmiştir. Ama son iki yüzyılda izlemiş olduğu güzergâh, kendisini göstermiş olduğu programlarla -ister liberal cumhuriyet olsun, ister Marksist- Leninist "sosyalizm"- arasında son derece temel bir uygunsuzluk olduğuna işaret etmektedir. Bu uygunsuzluğun tarihsel deneyim çerçevesinde kanıtlanmış olmasının günümüzdeki siyasal uyuşukluk ve özelleştirmenin temellerinden biri olduğunu belirtmeye gerek bile yoktur. Özerklik tasarısının yeniden zuhur etmesi için, yeni siyasal amaçlar ve insanlar açısından da yeni davranışlar gerekmektedir ama, şimdilik buna ilişkin belirtiler enderdir. Ne var ki, şu anda yaşadığımızın uzun bir parantez mi olduğuna yoksa temelde özerklik tasarısına bağlı olan ve bu tasarı tarafından belirlenen bir tarih olarak, Batı tarihinin sonunun başlangıcının mı yaşandığına karar vermeye çalışmak saçma olacaktır.

Ağustos 1989

Tanrıbilimsel yaklaşım ve Fransız Devrimi*

Tarihimiz üzerine eleştirel-siyasal bir düşünce için öneriler

Fransız Devrimi'nin ikiyüzüncü yılında böylesine çok metin ve farklı görüşün ortaya çıkması, herkesten çok Clemenceau'yu memnun etmiş olmalıdır. Birkaç saygıdeğer istisna dışında -François Furet ve başını çektiği görüşün çevresinde yeralan ve fikir üretenler ya da, bir başka boyutta *Lettre Internationale*'in 22. sayısında yayımlanan yazısıyla Ferenc Feher- Devrim'in "dost"ları ve "düşman"ları, gerçekten de, bir noktada anlaşıyorlar: Fransız Devrimi, kimilerine göre, kara ve kasvetli, kimilerine göre de ışık saçan ve parıldayan bir kütledir. Gerçi, o koca olgular kümesinin içinden seçip ayrılan olaylar, aydınlatılanlar, altı çizilenler ve, ne denirse densin, ahlaksal değerlendirmeler, öylesine farklı ve birbirlerinin tersi bir konumda ki, bu yazarların metinlerini okurken insan gerçekten de hepsinin aynı konudan söz edip etmediğini düşünmeden edemiyor. Buna karşılık, hem konuya yaklaşım, hem "yöntem" hem de bu yöntemden ayrı tutamayacağımız

(*) *Lettre Internationale*'de yayımlanmıştır, No. 23, 1989.

gizli felsefe aynı. Fransız Devrimi, ya beğenilecek ya da beğenilmeyecektir, asıl söz konusu olan, birtakım ikincil önemde çekinceler bir yana, onu mahküm etmek ya da onaylamak gerektiğini göstermektir. Her iki durumda da, bunun altında yatan tarih felsefesi, yarı yarıya hatta neredeyse açıkça, tanrıbilimseldir: Fransız Devrimi, İyi'nin ya da Kötü'nün tecessümünden başka bir şey değildir.

Bu metnin ilk bölümünde, bu felsefenin Soljenitsin'in kaleminden[1] neler sunduğunu incelemeye geçmeden önce, daha genel birkaç önvarsayıma değinecek, sonra da Fransız Devrimi üzerine eleştirel-siyasal bir düşüncenin geliştirilmesi için birkaç öğe önermeye çalışacağım.

I

Aklıselim sahibi bir yurttaş ya da siyaset düşünürü Fransız Devrimi'ne ilişkin bu "şeytanbilim" ya da "melekbilim"i ta en başından reddeder. Bunu da, halim selim bir eklektizmi benimsemek, ölçülü yargılarda bulunmak, herkese biraz hak vermiş olmak için değil, *eleştirel* ve *siyasal* bir tavır geliştirmek için yapar. Eleştiri, yani kritik: *Krino,* "yargılama" anlamına gelmezden önce "ayırma", "ayrıştırma" anlamını taşıyan bir yüklemdir. Almanca'da *auseinandersetzen* denebilir. Böylesi bir eleştirel tavır, ayrıştırma ve ayırma çabası, iki yüzyıl öncesinden gelmekle birlikte, bizim açımızdan -yalnızca bu konuda yeniden su yüzüne çıkan çatışmaların değil, aynı zamanda da, ileride yeniden değineceğim, daha kalıcı veçhelerin de kanıtladığı gibi- saygın *siyasal* anlamını koruyan bir süreç karşısında zorunlu görünmektedir. "Salt" tarihçi olarak -eğer böyle bir şey olabilirse- Cambyse'ın saltanatını, Merovenjler dönemi ya da Kargaşa dönemini inceleyen ve

1 A.Soljenitsin, "Les deux révolutions", *Lettre internationale*, No.22, Sonbahar 1989, s.54-62.

betimleyen bir tarihçi, *krinein* yapmak, ayrıştırmak/ayırmak/ yargılamak durumunda değildir. Bu dönemlere, eylemcilere ve olgulara ait "değerlendirme farklılıkları" ancak gerçekten birbirini izleyen olaylara ilişkin olabilir (Kambyses'in Mısır'daki tutumu farklı olsaydı ne olurdu?) ve uzmanlardan başka kimseyi ilgilendirmez. Ama, geçmişe gömülü olmakla birlikte bizim için, salt şimdi var olduğumuz şeylerin önceki hali, şimdiki zamanın filen gerekli koşulları olduklarından değil de, bizim sorgulamalarımız ve isteme gücümüzün kalıcı ve hatta her zaman uygun birer bileşeni olduklarından *quodammodo,* canlı olan olaylar, süreçler ya da toplumsal-tarihsel olgular açısından durum başkadır. Bu uygunluğu ortaya çıkaran nedir? O zaman yaratılmış olan imlemler ve bu imlemlerin içinde vücut buldukları *kurumlar* bizim için bir *anlam* taşımayı sürdürür ve bu anlam kendiliğinden sürüp gitmez (örneğin, yazının ya da matematiğe ilişkin bazı geçerli şeylerin sürüp gittiği gibi). Bu demektir ki, yapılacak ya da yapılmayacak şeyler, kolektif örgütlenmemiz, toplumsal yaşamın eğilimleri (bu eğilimler, bizim bilinçli ve karar gücümüzle ilintili etkinliğimize bağlı oldukları ölçüde) konusunda kendi kendimize sorduğumuz sorular -yani, bizim için çözümlenmemiş sorular- birersoru olarak o dönemlerde *yaratılmıştır* ve buna getirilmiş olan yanıtlar, bizim kabul edebileceğimiz biçimde olsun ya da olmasın, tartışmanın birer bölümü olmayı sürdürmektedir.

Burada bir şeyi aydınlatmamız gerekir. Toplumun örgütlenmesi ve toplumda bireylerin rolü konusu, doğal olarak, her yerde ve her zaman "ortaya atılmış" ve "çözümlenmiştir"; zaten öyle olmasa toplum olmazdı. Navajoslar, Aztekler, Firavunlar tarafından, Tang ya da Korkunç İvan döneminde bu sorular "çözümlenmiş" ama *sorulmadan* çözümlenmiştir.

Oysa biz bu soruları açıkça soruyor ve bunu da kendimiz

olmayı sürdürerek yapıyoruz. Belki de -bu, pek de olası görünmeyen bir varsayım ve her halükarda, boş bir spekülasyondur- bu soruları, ne olursa olsun, yine de soracaktık. İşin gerçeği şu ki, eğer bunları soruyorsak, bunun nedeni, o soruları sormuş olan ve temelde bu niteliğiyle tanımlanan bir tarihin içinde ve sayesinde var olmamızdır. Bu insanlar tarafından değinilen ve yanıtlarını, her tür vahiy ve kurulu otoritenin dışında, insanların düşünme ve eylem gücünün içinde ve bu gücün aracılığıyla bulan, açıkça ifade edilmiş soruların ortaya çıkmasıyla tanımlanan bir tarihtir. Sorular ise: "Ne düşünmeliyiz? Ne yapmalıyız? Topluluğumuzu nasıl örgütlemeliyiz?" gibi sorulardır. Antik Yunan'la başlayan bu tarih, uzun bir aradan sonra (tarih kitaplarındaki, geleneksel "Rönesans"tan üç ya da dört yüzyıl öncesinde yer alan), ilk Rönesans'la yeniden başlar, XVII. yüzyıl İngilteresi, Aydınlanma ve XVIII. yüzyıl devrimleri (Amerikan ve Fransız devrimleri), sonra da işçi hareketiyle devam eder.

Diğer tarihler -örneğin Çin ya da Aztek tarihi- bizim için felsefi açıdan önem taşır. İnsana ait birtakım olanakları önümüze serer, insanlığın varlıkbilimini somutlaştırır. "Sanayi insana ait yetilerin açık kitabıdır" deyimi doğru değildir, ama, tarihin, insana ait yaratımların an be an üzerine yazıldığı bir şerit olduğu doğrudur. Ancak bu tarih, yani bizim tarihimiz, bizi *siyasal açıdan* da ilgilendirir. Bu tarih özgürlüğün, bizim gerçek tarihsel-toplumsal özgürlüğümüzün, kısmen gerçekleştirilmiş olan, kısmen kekeleyen, kısmen daha tamamlanması gereken -ve her zaman için tehlikede olan- yapma özgürlüğümüzün, düşünme özgürlüğümüzün tarihini oluşturduğu için bizim açımızdan uygunluğunu/özgünlüğünü korur -gezegenimizin diğer sakinleri için de uygunluk/özgünlük kazanır.

Çıkarlar arasındaki bu farklılığı, örneğin, asıl Rusya tarihinin -ülkenin, Batı'nın siyasal etkisi altında kalmasından önce, yani

Aralık hareketiyle 1905 arasındaki zaman dilimine değin bizi siyasal tarih olarak kesinlikle ilgilendirmemesinin nedenlerini irdeleyerek gösterebiliriz. Bu tarihten bir şey çıkmaz, üzerine *siyasal olarak* düşünülecek hiçbir şey yoktur. En iyi olasılıkla, olumsuz yönde, Batı Avrupa tarihiyle çakışması ya da ters düşmesi açısından işimize yarayabilir. Gerçekten de, bu tarih, bizim için Hıristiyanlığın, Batı Avrupa'da, XII.-XIII. yüzyıldan itibaren başlayan özgürleşme sürecinde önemli bir öğe olduğu düşüncesinin harikulade ve tumturaklı bir karşıörneğini oluşturur. Hıristiyanlığın, teokratik bir mutlakıyeti ortaya çıkarmak için -tıpkı Bizans İmparatorluğu'nda bin yıl süreyle yapmış olduğu gibi- Doğu despotluğuyla nasıl organik ve ahenkli bir biçimde uyuşabildiğini ve dolayısıyla da, eğer Batı Avrupa kendine bir başka yol açabilmişse, bu olgunun nedenlerinin başka yerde aranması gerektiğini gösterir. Atinalılar, Floransalılar, hatta Romalılar bizi siyasal açıdan düşünmeye sevk edebilir. Ama Rusya'nın, XIX. yüzyıla değin, özgürlük tarihinde hiçbir yeri yoktur (buna karşılık, tıpkı Bizans gibi, resim, mimarlık, müzik, vb. tarihinde, elbette çok önemli bir yere sahiptir). Rusya, özgürlük tarihine, kendi yöntemleriyle, Batı tarihininin uyruğuna girmeye çalıştığı andan itibaren adımını atar - bu da, aynı zamanda hem Leninci-Stalinci hilkat garibesini doğuran, hem de gözümüzün önünde cereyan eden olayların da işaret ettiği gibi, hâlâ sorunlu olan, zor/acılı bir süreçtir.

Tarihsel çağları ve süreçleri eleştirel olarak düşünmek, ayırmak/ayrıştırmak/yargılamak, bir yandan oralarda, bizim için önem taşıyan ipuçları bulmaya çalışmak, bir yandan da, başlangıçta, gerçekte birer engel gibi düşüncemizi durduran sınırlar ve başarısızlıklarla karşılaşmak anlamına gelir. (Kendimiz için bir şeyler çıkarmak istediğimiz bir felsefe metnini de böyle okuruz ya da okumamız gerekir.) Bu, tabii ki, o tarihsel çağlar ve süreçlerde birer model ya da halimize

şükrettirecek bir örnek aramamız anlamına gelmez. Ders çıkarmaya çalışmak anlamına da gelmez. Tarih, şimdilerde, kimilerinin yeniden iddia ettiği gibi, bir öğrenme süreci değildir. Ama, tarihin bizi ilgilendiren bir bölümünde, özgül, güçlü, önceleri yaratılmış imlemlerin, bizim için siyasal uygunluğunu korumasına yol açan bir süreklilik vardır. Bu da, asla olumsal değildir. Ama, bu tarih üzerine düşünebiliyorsak bunun nedeni, bizzat o tarihin, önemli bir düzeyde düşünsel/yansıtıcı olmasıdır. Düşünselliği/yansıtıcılığı o tarih yaratmıştır ve bu düşünsellik/yansıtıcılık, başka şeylerin yanı sıra, aydınlatmak için, o özgün geçmişe aydınlatma amacıyla, yeniden eğilmeyi de içerir ve dayatır. Bunun içindir ki, başka yerlerde, yalnızca vakanüvisler ve kralın arşivcilerine rastlanırken, bizde Thukydides, Michelet, Tocqueville ya da Pierenne vardır.

Atinalıları (kölelikten, kadınların konumu ya da hatta dinlerinden ötürü) "mahkûm etmek" de, onlara (kimi "değişiklikler"le de olsa) öykünmemiz gerektiğini iddia etmek kadar saçma olacaktır. Nasıl ki Aristoteles'in metni bizim için yorum konusu değil de, düşüncenin çıkış noktası olarak ele alındığında uygun olacaksa, Atinalılar tarafından yaratılan imlemler de, ancak bizim yeni imlemler yaratma olanağımız ve irademize bağlı olarak, tam bir uygunluk kazanır.

II

Atina örneğinde üzerinde düşündüğümüz asıl nokta insanların tarihte edindikleri ilk öz-hükümet biçimi ve kelimenin tam anlamıyla bireylerin yaratıldığı ilk toplum olmasıdır.

Buna karşılık, Fransız Devrimi örneğinde, bir halkın (artık site boyutlarında değil de modern ulus boyutunda bir halkın) açıkça kendi kendini kurumlandırmak istemiş ve bunu yapabilmiş olması, özgürlüğünü reddeden (kendisine özgürlük hakkı vermeyen) bir toplumun kurumlanmasını sorgulamış

olması, bu özgürlükten hareketle kimi ilkeleri -ki, ne denli yetersiz olursa olsun, bu ilkeler olmaksızın, bizim, en basitinden, uygar bir toplumu tasarlamamız bile olanaksızdır- formüle etmiş ya da yeniden formüle etmiş olması üzerine düşünürüz. Onca alanda, onca az zamanda tamamlanmış olan bu dev kurumlandırma çalışması üzerine düşünürüz. *Efendiler* tarafından (örneğin II. Aleksandr ya da Mihail Gorbaçov gibi) *bahşedilen* "reformlar" ve "iyileştirmeler"le iplerin koparılması üzerine düşünürüz. Devrimin, bir topluluğun kendi yazgısına sahip çıkma olanağı ve kabiliyeti konusunda oluşturduğu örnek üzerine düşünürüz. Her şeyin ötesinde de bu devrimin yeniden ortaya çıkardığı ve daha önceki hareketlerin tümünden (örneğin Amerikan Devrimi'nden) çok daha can alıcı kıldığı şu engin soruyu sorarız: Bir toplum nasıl kurumlandırıl*malıdır*? (bu kurumlandırma kararlı ve açık bir etkinliğe bağlı olduğu ölçüde) ve bu "nasıl ..... *malıdır*?" sorusunu *kim* yamtla*malıdır*? Fransız Devrimi bu "kim" sorusuna "halk" yanıtını vermek ve bu "nasıl"ı da *hukuksal açıdan* (haklar açısından) *sınırsız* olarak ortaya koymakla, bizim çağımız için demokrasiyi ve insanın özerklik tasarısını yeniden tanımlamıştır.

Fransız Devrimi, bu tasarıyı, tüm aksiliklere karşın, tarihsel gerçekliğin (Fransa sınırlarının çok ötesinde) içine kazımış ama sonuçlandıramamıştır. Devrimin bizim için uygunluğu da buradan kaynaklanır. Tabii ki, Fransız Devrimi "son bulmuştur." Yalnızca sıradan anlamıyla, zamandizinsel olarak değil, François Furet'nin,[2] şu ifadeyi kullanırken amaçladığı anlamda da son bulmuştur: Bir yandan Devrim'in getirdiği "kazanımlar" yani gerek soyut ilkeler, gerekse kurumlar (genel oy ve seçilme hakkı, erkler ayrımı, insan hakları, vb.), artık ilke ve kurum olarak, nüfusun en küçük bir bölümü tarafından

---

2 François Furet, *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

bile tartışılmazken, öte yandan da (ve bundan dolayı), artık siyasal mücadelemizi 89'un (ya da 93'ün) bayrağı altında sürdürmemiz olanaksızlaşmıştır. Ama Fransız Devrimi "son bulmamıştır", daha doğrusu ortaya çıkardığı sorunların özgürleştirici gizilgücü, gerçekleştirilmekten uzak olan bu gizilgüç ve bir de, ilkelerle gerçeklik arasındaki dev fark dikkate alındığında, bu "Devrim"in yeniden ele alınması ve daha öteye götürülmesi gerekir.

Sorunlar ve farklara gelince... Fransız Devrimi "egemenlik ulusundur" der. Ama, iktidar, "demokratik" olarak adlandırılan ülkelerin tümünde iktisadi-siyasal bir oligarşinin elindeyken, egemenlik, gerçekten de ulusun mudur acaba? Bu egemenliği doğrudan ya da temsilcileri aracılığıyla kullanan ulusun mudur? Bu temsilciler her zaman ulusu mu temsil eder, yoksa, asıl temsil ettikleri başka bir şey midir? Bu belirsiz "yoksa" (burada, bu sözcüğün, kuşkusuz, ayırıcı bir niteliği yoktur) doğrudan demokrasiyle "temsili demokrasi" arasındaki farkı kapsar ve maskeler; ama (Rousseau'nun, daha o zaman bilmiş olduğu gibi) eğer "temsili demokrasi" kaçınılmaz olarak oligarşiye dönüşüyorsa, doğrudan demokrasi sorunu karşımıza, yepyeni bir ciddiyetle çıkmaz mı? Ve modern siyasal topluluklar ölçeğinde gerçek bir doğrudan demokrasi ne demektir, nasıl gerçekleşebilir? "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik" der Fransız Devrimi. Ama iktisadi "özgürlük" (ki bu özgürlük temelde zaten "iktisaden özgür" olanlara yarar sağlar) adına hiç de azımsanmayacak siyasal bir eşitsizlik hüküm sürmektedir. Pekiyi, ya küçücük bir azınlık dışında, tüm ulus iktidara katılım olanağından yoksun bırakılmışsa, "özgürlük" (sınırlı ve salt savunmaya dayalı bir bağlam dışında) nasıl var olabilir ki? Kendi kendimizin efendisi olmakla, efendilerimizin iktidarına birkaç sınır koymuş olmak arasında dağlar kadar fark vardır.

Fransız Devrimi, demokrasinin toplumsal koşullarından

bazılarını görmüş ve (Eski Düzen'i yıkmakla) bunları somutlaştırmıştır. Ama bu koşullardan, özellikle de, iktisadi olanlarından pek çoğunu da görmemiştir. Meclislerin "tarım yasası" (yani ucu mülkiyete dokunan) önerilerinin yasaklanmasını nasıl hararetle oyladıkları ya da kadın sorununu nasıl "bilmezlikten geldikleri", bu bağlamda, son derece dikkat çekicidir. Bu şekilde Devrim'in, en belirleyici sınırlarını çizmişlerdir. Kuşkusuz, bunun gibi daha pek çok başka sınır vardır. Ben, burada, bunlara yalnızca çağımızı simgeleyen unutkanlık ve sorunları birbirine karıştırma huylarıyla mücadele etmek amacıyla değiniyorum.

Yine de, liberal kapitalizmin insan toplumunun, bir şeylerin sonunda, en nihayet bulunmuş biçimi olduğunu düşünen ve Hegelci olsun ya da olmasın, tarihin sonu düşünü kuranların dışındakiler için Fransız Devrimi, açıkça, ya da, üstü kapalı olarak, bizim içimizde hâlâ varlıklarını sürdüren sorunlara değinmiş, ama bir takım sorunları da, tersine, hiç dile getirmemiştir.

III

Devrim'in başarısızlıkları ve sapması üzerine de düşünüyoruz. Bu da, onların, düşüncede, bu büyük tarihsel süreç içinde *ayrılabilir* olduklarını, bu sürecin veçhe ve uğraklarının, ne şimdi bakıldığında, ne de o dönemde çelikten bağlarla birbirine kenetli, kesin bir yazgıyla birbirine eklenmiş olmadığını varsaymak anlamına gelir. Tarih, geleceğe yönelik olarak "olanaklı" şeylerin alanı olamaz, bunun yanı sıra, geriye dönük olarak da artık bu alan olmaktan sıyrılmış değildir. Epeyce bir süre önce, geriye dönük olarak bile tarihi *olanaklı* (şeylerin) kategorisi olmaksızın düşünemeyeceğimizi yazmıştım;[3] Hugh Trevor-Roper de, yıllardır, eskiden olup biteni

3 Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Ed. du Seuil, 1975, s.66-71

anlayabilmek için, geçmişteki yörüngelerin ve yön değiştirmelerin imgesel olarak yeniden oluşturulmasının önemi üzerinde durmuştur.[4] Bunu söylemek, Devrim tarihini yeniden yapmayı arzulamak ya da "ideal" (ya da düşsel) bir evrimin de aynı derecede olası olduğunu göstermek anlamına gelmez; yalnızca sürecin "iç mantığının" sağlamlığını, hatta, neredeyse, *kapsayıcı* bir *iç mantık* fikrini sınamak, tarihsel olumsallık denizinden, en kısa yoldan, paçalarını bile ıslatmadan sıyrılmayı reddetmek, özellikle de kendi eylemlerimizin olası mantığı ya da mantıksızlığını anlamak amacını güder. Bu tutumun, tabii ki, böylesi bir ayrılığın, düşüncede olanaksız olduğunu savunan bir belirlenimci ya da bir Hegelci (ki her ikisi de aşağı yukarı aynı şeydir) için kabul edilmesi olanaksızdır. 89, Vendée'*dir*; İnsan Hakları Beyannamesi'dir, *ilk andan itibaren* Terör'dür. Soljenitsin gibi Hıristiyanların ya da Hegel'deki totalitarizmin kökenlerini eleştiren "filozoflar"ın, tarihin bir yazgı olarak görüldüğü bakış açısını benimsemesi ve "Devrim'i kabullenmek istiyorsanız, Terör'ü (ya da Gulag'ı) da kabullenmek zorundasınız" demesi ilginçtir. Son on yıldır gazetecilerin amentüsü haline gelen kalıpları besleyen bu belagat tarzı ancak *büyülü* bir tarih anlayışı doğrultusunda olanaklıdır: Devrim'in büyüsü zorunlu/yazgısal olarak yıkımla çözülecektir.

Bu çarpık mantığı başka bir bağlamda tartışmaya açmıştım.[5] "Fransız Devrimi = totalitarizm" türünden bir yarı-denklemin karşı örnekleri boldur. Ama bu, Fransız Devrimi'nin sapmasını (birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olduklarını bildiğimiz terör sapması, savaş sapması) tartışmamızı ve eleştirmemizi engellemez. Bu konularda Devrim'in bir fiyasko olduğunu saptamamızı da engellemez. Tersine, koşullarını aydınlatmaya

4 Ayrıca, Bkz. F.Furet, *a.g.e*, s.36-41.

5 *Le Debat*, No. 57, Kasım-Aralık. 1989.

çalışacağımız bu fiyasko bizim düşünmemizi sağlayacaktır.

Böylesi sorular, doğal olarak, Soljenitsin'in kafasını hiç kurcalamaz. Fransız Devrimi'ne ve her devrime içkin olan o lanetlenmişlik, felakete götüren sürecin en küçük parçalarını bile beslemekte ve bu parçaların tümüne bir şeytanilik (kötülük) yüklemektedir. "Kızıl Çark" dönmeye başlar başlamaz ardından olacaklar yazgısaldır ve hiç kimse bunu engelleyemez. Çoğu zaman Soljenitsin'in kapısının hemen ardında Tolstoy'un (*Savaş ve Barış*'ın yazarı Tolstoy'un) ruhunun gezdiğini sanırsınız. Ve mantıksızlıkla beslenen kurnazlık tam da kendisine tekabül eden ve hak ettiği araçlara sahiptir. "Varlığın derinliği"ne ilişkin değerlendirmelerden sıyrıldığımız anda Soljenitsin'in kaleminin ucunda, tıpkı ondan önce pek çok kişide olduğu gibi, yalnızca Terör Dönemi'nin değil tümüyle Devrim'in, bir avuç çılgın ideologun ve toplumun ayaktakımından gelen cani çetelerinin etkinliklerinde eriyip gittiği görülür. Pekiyi ama, bu iki marjinal azınlığın işbirliği, hangi mucize sonucu, nasıl olup da, 1917 Rusyası'nın tersine, hiç de çözülmemiş olan bir toplumu alaşağı edebilmiş, çoğunluğu bugünkü dev yapının temelini oluşturan yeni kurumları yaratabilmiş, birlik halindeki Avrupa'ya kafa tutabilmiş ve onu tümüyle yenebilmiş, mesajlarını yayabilmiş ve, iki yüzyıl sonra hâlâ, edimlerinin anlam ve değeri üzerine bunca kavgaların kopmasını sağlayabilmiştir? Bu da, herhalde, ancak bir Rus ermişinin aydınlatabileceği, şeytani bir gizem olmalıdır!

Terör Dönemi, Devrim'in başarısızlığının doruğunu oluşturur. Siyasal yaşamı, *her tür* şiddetten arındıramıyor olabiliriz - hem mantık, hem de deneyim bir olup bize (halen Doğu Avrupa ve Rusya'da iktidarda olan Komünist Partiler gibi) çözülmemiş bir egemen grubun iktidarı barışçı yollardan terk etmesinin hâd safhada olanaksızlığını kanıtlıyor olabilir-. Ama, hiç kuşkusuz, devrimci ve demokratik olduğunu ilan eden ama

kendini ancak Terör'le kabul ettirebilen bir siyaset, oyunu, daha en başından yitirmiştir çünkü bu yaptığı, olduğunu iddia ettiği şey olmaktan çıkması anlamına gelir. İnsanlık kendisine rağmen, hele de kendisine karşı, kurtarılamaz. Tek temeli halkın özgür etkinliği ve kamu işlerine katılımı olan demokratik bir düzeni, bu işleri bir Kamusal Kurtuluş Komitesi, bir Jakobenler Kulübü ya da bir "devrimci" partinin özel alanı haline getirerek ve o halkı Terör'le *dondurarak* (bu terim Saint-Just'e aittir) kurmak olanaksızdır. Çeşitli "özgürlük düşmanlarına özgürlük verilmez" ve "onları zorla özgür kılacağız" yanlılarını Rosa Luxembourg, Bolşevikliğe getirdiği eleştiriyle yanıtlamıştı: "Özgürlük, her şeyden çok *başka türlü düşünenlere* tanınan özgürlüktür." Rosa Rusça biliyordu ama bu cümlesinde, elli yıl sonra Rusça'da iktidara muhalif olanları nitelemek için kullanılacak olan ifadeyi ("başka türlü düşünenler" ifadesini) böyle, önceleyerek kullanmış olması yine de çok ilginçtir.

Ama bu bile yetersizdir. Fransız Devrimi, Ekim 1917 gibi, küçük bir partinin devlet darbesi değildir. 1789'dan 1792'ye değin toplumun büyük bölümünün hareketiyle gelişmiştir. Oysa bu hareket 92'nin sonuna doğru durur. Halk, sahneyi, liderlere, kulüplere ve aktivistlere terk ederek çekilir. Terör, işte bu andan itibaren yerleşir. Devrim'in başarısızlığı, yalnızca devrimcilerin ya da Jakobenlerin başarısızlığı değil, tüm halkın başarısızlığıdır. Böyle bir şeyi *Gulag Takımadaları*'nın en güzel bölümlerinde, Stalin terörünün, Rus halkının genel tutumu tarafından da koşullandırıldığının ısrarla altını çizen Soljenitsin'e anımsatmak zorunda kalmamız biraz tuhaftır. Fransız Devrimi'nin ilk aşamasında, halk *olmasaydı*, devrimciler hiçbir şey yapamazdı. İkinci aşamada ise, bu kez tersine, eğer halk *olsaydı*, devrimciler hiçbir şey yapamazdı. Bunu söylemek, Terör'ü kuranları masum ilan etmek (aklamak) anlamına gelmez. Terör'ün koşulunun halkın geri çekilmesiyle bağıntılı

olduğunu saptamak anlamına gelir. Ve bu da bizim için düşündürücüdür. Elbette, böylesi bir geri çekilmenin, her devrimde, zorunlu olarak, devreye girdiğini, modern toplumlarda, halkın siyasal etkinliğinin çevrimsel bir değişkenlik arz eden bir haleti ruhiyesi olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu halet-i ruhiyenin çevrimsel değişkenlik özelliğinde, demokratik bir toplumun kurulmasının temel engellerinden birini, hatta ana engelini de görebiliriz. Bu durumda, değindiğimiz olgu, şu sorunun dile gelmesi demektir: Bir özgürleşme sürecinin, *sonuçlarıyla*, halkın bir sonraki aşamaya siyasal katılımını daha zor değil de daha kolay kılması için ne yapılması ve nasıl yapılması gerekir? (Bu arada, şunu da belirtmek isterim ki bu ifadenin içeriği, aynı biçimde eğitbilimsel süreç ve psikanalitik süreç için de geçerlidir.)

Tabii, böyle bir şey Fransız Devrimi sırasında kesinlikle yapılmamıştır. Bunun nedenini burada tartışmayacağım (yukarıda değindiğim gibi, *Débat* dergisindeki söyleşide buna kabaca değinmiştim). Yalnızca, o dönemde, hiç kimsenin, ya da neredeyse hiç kimsenin, sorunu, bu terimler çerçevesinde düşünmediğini düşünmesinin de olanaksız olduğunu ekleyebilirim. Bizim bunu yapabilmemize olanak veren bizzat Devrim'in kendisi ve başarısızlığıdır. Ve bundan çıkardığımız sonuçlar, 1917 Ekimi'ndeki Bolşevik darbesinin canavarca sonuçları ve ardından ilk totaliter iktidarın alelacele kurulmasıyla ciddi bir biçimde, güç kazanmıştır.

IV

Fransız Devrimi'yle, Lenin ve partinin iktidarı ele geçirmesi düşünülerek, yanlış yere Rus Devrimi diye adlandırılan olay arasındaki tek temas noktası şudur: Rusya'da Şubat'ta bir Devrim olmuş, Ekim'deyse Devrim olmamış, henüz o zaman yapısı ve ruhunda totalitarizmin filizlerini taşıyan bir parti, devlet darbesiyle, iktidarı ele geçirmiş, halk hareketine egemen

olmak ve bu hareketi "ehlileştirmek" için her şeyi seferber etmiş ve bunu da çabucak başarmıştır (oyunun son perdesi Kronstadt 1921'dir).

Soljenitsin'in yaptığı, düpedüz, Bolşevik-komünist görüşün merkezine, Fransa ve Rusya'daki olaylar arasındaki derin akrabalık ilişkisine ya da bunların "aynı öz"e sahip olduklarına (kendisi, "ortak doğa," der) ilişkin o eski *topos*'u yeniden ele almaktır. François Furet, gerektiğinde gerici bir din dersi işlevi de görebilen bu "devrimci din dersi"[6] hakkında neler düşünülmesi gerektiğini daha önce dile getirmişti. Soljenitsin, yalnızca artıları ve eksileri tersine çevrirerek aynı din dersini tekrarlamaktadır (bu arada XVI. Louis ile II. Nikolay arasındaki koşutluğun, Troçki tarafından geniş ölçüde ele alınıp geliştirildiğini de belirtelim).[7] Tabii bunu yaparken, hemen altındaki metafiziği de tekrarlar: "Kızıl Çark"ın yazgısallığı, Lenin ve Troçki'nin pek değerli buldukları "devrimci sürecin iç dinamiği"nin belirleyiciliğine son derece benzemektedir. Lenin'in, Devrim konusunda Fransa'daki geçmiş örnek takıntısı (ki bu devrime ilişkin olarak Lenin kendine uygun gelen ve tabii ki baştan sona yanlış bir imge oluşturmuştur), kendisini Jakobenlerle açıkça özdeşleştirmesi ve "Termidor" saplantısı herkesçe malumdur. O pek ünlü "Eğer bir Termidor'un yapılması zorunlu, engellenemez bir hal alırsa onu da kendimiz yaparız" cümlesi, iyi düşünecek olursak *her şeyi* dile getirir: İktidarı, ne olursa olsun ve bunu ne amaçla yapacağı hiçbir önem taşımaksızın, elinde tutmak. Ama karikatürleştirilmiş bir geçmişin bu iyice kaba saba ve ruh karartıcı taklidi "ortak bir doğa" yaratmaktan çok uzaktır.

Soljenitsin, Fransa ve Rusya'daki süreçlerin ortak bir biçimde sahip oldukları bizzat Devrim özüne, (ki bu öz komünist

---

6 F. Furet, *a.g.e*, s.113-172

7 L. Troçki, *Histoire de la révolution russe*, Paris, Ed. du Seuil, 1950, Cilt.1

ideoloji açısından iyilik, Soljenitsin açısındansa melanet dolu bir özdür) ilişkin takıntısı yüzünden temel olanı göremez. Onun kaleminde halklar, bilinçli olsun ya da olmasın, kendi tarihlerinin etkin yaratıcıları olmaktan çıkar. Fransa'daki olaylarla Rusya'daki olaylar arasındaki belirleyici farklılıklar yok oluverir. Neticede, sonuçlar arasındaki farklılıklar da ortadan kalkar.

Gerçekten de, toplumların hareketi ve insanların karmaşık etkinlikleri, bir yandan delilerin ve haydutların işledikleri bir dizi cinayet ve suistimal, öte yandan da hemen hemen her şeyi "yutan bir anafor" olan "Kızıl Çark" arasında erir gider. Görünürde salt tepkileri doğrultusunda hareket eden ya da, herkesçe bilindiği üzere ancak "kitlelere" özgü olan cinayet ve adam kaçırmalara girişmek için birtakım fırsatlardan yararlanan tek tük toplumsal grubun adı ise, lütfen, arada bir geçer. François Furet'nin terimlerini kullanacak olursak, "halkın uyanışı" "halk kitlelerinin istisnai etkinliği" Soljenitsin için ya hiç yoktur ya da olduklarında, salt anarşi ve düzensizlik olarak ele alınır. Bu yolu izlemekle, Soljenitsin, ülkesinin tarihinden, bu ülkenin özgürlük tarihine girişini sağlayacak tek şeyi, yani 1905 ve 1917'de Sovyetlerin, sonra da fabrika komitelerinin oluşturulmasını, kesip atar. Oysa bunlar, yeni demokratik kolektif iktidar biçimleridir (fabrika konseyleri, bilindiği üzere, 1956 Macar Devrimi'nde, yeniden işlerlik kazanmıştır) ve bunları sahiplenmek isteyen, ama çoğunlukla direnişleriyle karşılaşan ve ancak dört yılın sonunda tümünü hadım edip ehlileştirebilmeyi başaran Bolşevik iktidarıyla asla aynı şey değildir.

Oysa, bizzat bu olgu bile, Fransa'da ve Rusya'da olup bitenlerin arasındaki temel (ama betimsel olmayan) farklılıklardan birini gözler önüne sermektedir. Biraz fazla şematik olacak ama, Fransa'da başlangıçta ve uzunca bir süre boyunca Devrim'i yapan toplumsal katmanlarla siyasal "temsilciler"

arasında gerçek bir ayrılık olmadığı söylenebilir. Daha önce de söylendiği gibi, halk ancak 92'nin sonuna doğru geri çekilir. Böylece, sahnede, Robespierre iktidarının 93'ün sonbaharında, sonra da tekrar 94'ün baharında bastıracağı, özellikle de Paris bölgesindeki şubelerin aktivistleri kalır. Ama Rusya'da, Soljenitsin'in de tıpkı Bolşevik resmi tarihi gibi göz ardı etmeyi tercih ettiği çok büyük bir fark vardır. Şubat ayında olanların Bolşeviklerle, Ekim'de olanların da halk kitlesiyle bir ilgisi yoktur. Rusya'daki olaylarda *iki* eksen vardır. Çarlığın yıkılması, işçilerle askerlerin çok geniş bir hareketinin sonucudur. Bu hareket, anında köylülere doğru yayılmış, köylüler, bilindiği gibi, Bolşevikleri gafil avlayıp derhal kendi başlarına, özerk örgütlenme biçimleri edinmişlerdir: Bunlar Sovyetlerdir. Bu hareketin mantığı, hiç kuşkusuz tek bir partinin diktatörlüğü değildir. Öte yanda ise, başlangıçta pek zayıf olan ama mutlak iktidarı amaçlayan ve iktidarı ele geçirmek için örgütlenen Lenin ve partisi vardır. Bu parti, henüz o andan itibaren bir mikro-devlet ve bir mikro-ordudur. Petrograd Sovyetinde ve işçi Sovyetlerinde güçlü bir etki sahibi olmakla birlikte, bu parti, Ekim'de, iktidarı ele geçirdiğinde son derece azınlıktadır. O andan itibaren, tomurcuk halinde beslediği totalitarizm çarçabuk gelişir: Fiilen Parti/Devlet/Ordu haline gelir ve tüm sorunları terör yoluyla "çözümler" Bu oluşumun etkinlikleri içinde belli bir ilgi odağı ve anlamı bulunan kurumsal bir yaratım aramak tamamıyla boştur. Ya da daha doğrusu, tek yarattığı şey totalitarizm, bu totalitarizme eşlik eden devletsel ve askeri bir aygıtın yeniden yapılanması ve onbeş yıl sonra milyonlarca cesedin üzerinde yükselen bir sanayinin kurulmasıdır. Ama parti bunu, ancak Sovyetleri yıkarak -ama aynı zamanda da, utanmazca "Sovyet" adını kullanır- tüm iktidarlarını ve özerkliklerini ellerinden alarak, önemli bir direnişle karşılaşmasına rağmen bu sovyetleri, bir süre için, kendi iktidarını aktaracak birer araç, kısa bir süre sonra da yine bu

iktidarın paravanı haline getirmeyi başararak yapmıştır. 1917-1921 yılları arasında, Rusya'da, Bolşevik iktidarla, Şubat ayından itibaren kitleler tarafından kurulmuş olan oluşumlar arasındaki bu ayrılık, bu potansiyel çatışma, o dönem üzerine düşünülürken asla ihmal edilmemelidir. Ama anlaşılan Soljenitsin açısından, Bolşeviklerin iktidara ancak "tüm iktidar sovyetlere" diye bağırarak gelmiş ve iktidarda da ancak bu sloganı XX. yüzyılın *Newspeak*'inin ilk cümlesi haline getirmeleri sayesinde kalabilmiş olmaları hiçbir sorun yaratmamaktadır.

Fransa'daki durumun ise bununla hiçbir ilgisi yoktur. Jakobenler totaliter bir parti oluşturmazlar, hatta gerçek anlamda bir parti bile değildirler: Eğer parti olsalardı, muhtemelen Termidor olmazdı. Ama, Soljenitsin'in yaptığı gibi, 1917 sonrası Rusyası'ndan sözederken, Bolşevik Parti ve bu partinin temel rolüne değinmemek, yumurtasız omlet yapmaya ya da *Hamlet*'i prenssiz oynatmaya benzer.

Sonuçta, bir öz olarak Devrim'i şeytansı bir tanrıbilimin bağlamında ele almak da, tıpkı tamamen gazeteci üslubuyla ve amiyane bir biçimde "koşutluklar"ı betimlemekle yetinmek gibi, ele alınan iki devrimin sonuçları arasındaki büyük ve temel farkı gözlerden saklar. Fransa'da özgürlüğün Devrim'e rağmen yerleşmiş olduğunu ima etmek en basitinden saçmadır ve "eğer Fransa'da özgürlük sonuçta yerleşmişse, bu basbayağı o geri dönüşler (Restorasyon, İkinci İmparatorluk, vb.) sayesindedir"

Bolşeviklerin girişiminden geriye kalmış ve kalacak olan, yalnızca, yığınla işkence görmüş ceset, totalitarizmin resmen yaratılması, uluslararası işçi hareketinin saptırılması, dilin yıkımı -ve gezegenimiz üzerinde bir dolu kanlı tutsaklık rejimlerinin ortaya çıkması- gibi olgulardır.

Fransız Devrimi ise ardında, dünyanın her yerinde gerektiği biçimde kabul gören ve hiçbir yerde -bir tek Rusya dışında-

bir Terör doğurmamış olan özgürlük mesajının ötesinde, bir sürü ısrarlı ve doğurgan soru, bir de, tarihsel-toplumsal kaide bırakmıştır; öyle ki, bu kaide olmaksızın insanın özgürleşmesi yolunda daha da ilerilere nasıl gidebileceğimiz belli değildir.

Son olarak üzerinde duracağım şey de, Burke'ün yorumudur: Soljenitsin bu yorumu yeniden ele almış ve kullanmıştır. Rusya'nın, ilerleme ve reform yolunda olduğunu ve 1917'nin (ve burada da, metnin her yerinde olduğu gibi Şubat'la Ekim arasında bir ayrım yapmaz) bu ilerlemeyi yarıda kesmek ve ortadan kaldırmaktan başka bir şey yapmamış olduğunu söyler. Ben de, kendi adıma, Bolşevik darbesi olmamış olsa, Şubat'ta başlayan hareketin köktenci bir demokratik hareket olarak başarısızlığa uğradığını bile varsaysak, Rusya'da liberal bir rejimin sonunda kurulmuş ve kapitalizmin sürekli gelişiminin Rus ekonomisini, belki de otuzlu yıllardan itibaren Amerikan ekonomisiyle aynı düzeye getirmiş olduğuna inanıyorum. Ama Soljenitsin şunları hiç düşünmez: Son Çar'ların reformları neden gerçekleşmiştir? Kutsal bir vahiy sayesinde mi? 1905'in bunda hiç mi rolü yoktur? Pekiyi ya, bir önceki dönemde, Avrupa etkisinin hiç mi rolü olmamıştır? Bu etki çerçevesinde, siyasal düzey göz önünde bulundurulduğunda, Fransız Devrimi'nin hiç mi dahli yoktur? II. Aleksandr, 1789 ve 1848'den sonra, yeni bir Katerina ve Deli Petro yapmakla yetinebilir miydi?

Elbette, tartışma, Fransız Devrimi'yle birlikte yeniden başlayabilir: Bu Burke'le yapılacak bir tartışmadır. Ama, eski rejimin son birkaç onyılındaki reformlar (ki bunlar, gerçekte, özgürlükler açısından ihmal edilebilir birtakım reformlardır) da hükümdarın iyi niyetinden kaynaklanmaz. Gerçekliklerinin küçük ölçeğinde bile, bu reformlar topyekûn toplumsal bünyenin yarattığı dev bir baskıyı dile getirmişlerdir -nitekim o baskı, devrim biçiminde patlak vermiştir. Bu baskı, iktisadi

bir belirlenimciliğin sonucu değildi. Düşünce düzeyindeki dev bir dönüşümü, yepyeni bir toplumsal imgelem alanını, siyasal özgürlük, eşitlik, halkın egemenliği gibi imlemlerin ortaya çıkışını dile getiriyordu. Bu imlemler henüz 1776 Amerikan Devrimi'nde devreye girmişlerdi. Amerikan Devrimi'nin ise ardında, tıpkı daha dolaylı bir biçimde Fransız Devrimi'nin ardında olduğu gibi, XVII. yüzyıl İngilteresi, o İngiltere'nin geçirdiği iki devrim, iç savaş ve Charles'ın vurulmuş kellesi vardı. Avrupa'da özgürlüğün tarihi, bir "bahşedilmiş reformlar" tarihi değil, devrimleri de kapsayan bir mücadeleler tarihidir.

Halkı, din adamları ve Çarlar gibi, yani, başını öne eğdiği, despotluğu şükrederek, birkaç "özgürlük" ödününü ise daha da çok şükrederek kabullenmesi koşuluyla, sevmek mümkündür. Ama *bizim* geleneğimiz bu değildir. Dogma olarak kabul edilen bir düşünce sistemi ne derece kişisel bir düşünce sayılabilirse, bahşedilmiş bir özgürlük de, işte ancak o kadar özgürlüktür. Devrim, bir halkın kendisine özgürlük sağlama ve bu özgürlüğün sınırlarını kendi başına çizme çabasıdır.

Ekim 1989

Günümüzde Marx*

LUTTER: Sizce, kapitalizmle (ister batı kapitalizmi olsun, ister doğu blokunun bürokratik toplumları) mücadele etmek isteyen militanlar açısından, günümüzde Marx ne işe yarayabilir?

C.C: "İşe yarama" tabirini yerinde bulmuyorum. Yazarlar birer alet değildir. Ama, Marx iyi bir yazardır ve tüm iyi yazarlar konusunda olduğu gibi, onu, içinde bir dogma, hazır bir doğru/hakikat bulma amacıyla değil de, düşünerek, eleştirel bir gözle okursak, düşünmenin ne olduğunu görür, düşünceyi düşünme ve eleştirme yöntemlerini keşfederiz.

Bu açıdan Marx özel olarak zor, hatta özel olarak "tehlikeli", özel olarak "tuzak" bir yazardır -çünkü öncelikle kendisi tuzağa düşmüştür. Çok yazı yazmış ama bu yazıları ne türdeş, ne de birbiriyle tutarlı olmayan, çok karmaşık ve sonuç olarak çelişkili bir yazardır Marx.

Neden çelişkili derseniz, şöyle yanıtlayabilirim: Çünkü Marx

(*) 23 Mart 1983'te kaydedilen, *Lutter* , Mayıs-Ağustos 1983 No.5'te, İngilizce çevirisi de *Thesis Eleven*, No.8,1984'te yayınlanan, liberter militanlarla söyleşi.

bir esin, bir sezgi, bir fikir, görece olarak yeni bir görüş getirmiştir: İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, "emekçilerin özgürlüğü kendilerinin eseri olacaktır." Bir başka deyişle, doğrunun kaynağı, özellikle de siyaset alanında, gökte ya da kitaplarda değil, toplum içinde var olan insanların yaşayan/canlı etkinliğinde aranmalıdır. Bu, görünürde basit, hatta sıradan görüşün, saymakla bitmeyecek bir çok -ama Marx'ın asla çıkarmadığı- temel sonucu vardır. Pekiyi Marx bu sonuçları neden çıkaramamıştır? Çünkü Marx, aynı zamanda -yani gençliğinden itibaren- kendisini topyekûn, tamamlanmış, tam bir kuram hülyasına kaptırmıştır. Aradığı, bir miktar kuramsal *çalışma* (bu, elbette ki gereklidir) değil, kesin bir sistemdir.

Bu nedenle kendisini -ta *Alman Ideolojisi*'nden itibaren- toplum ve tarihin yasasını keşfetmiş tek kuramcı olarak sunar: Toplumun işlemesini sağlayan yasa, tarih içinde toplumsal oluşumların birbirlerini izlemesine ilişkin yasa, sonra da "kapitalist ekonomi yasaları", vb.

Bu ikinci öğe -ki bunu haklı olarak, kuramsalcı ya da spekülatif öğe olarak da adlandırabiliriz- ta en başından itibaren, Marx'ın düşünce ve tutumuna egemen olur ve diğerini birkaç şablon ve bulmacaya benzer cümleyle sınırlar. Yetişkinlik döneminin büyük bölümünü, otuz yılını, işte bu nedenle, iktisadi saptamalardan hareketle, kapitalizmin, önüne geçilmez biçimde çökeceğini kuramsal olarak kanıtlayacak olan *Kapital* adlı kitabı yazmakla geçirir. Tabii ki, bunu başaramayacak ve *Kapital*'i bitiremeyecektir.

Bu ikinci konum yanlış ve birincisiyle uyuşmazlık içindedir. Ya gerçekten de tarihin *yasaları* vardır -bu durumda, insanın gerçek anlamda etkinliği ya olanaksız ya da, en iyi olasılıkla, sadece bir teknikten ibarettir; veya insanlar, gerçekten kendi tarihlerini kendileri yaparlar- o zaman da, kuramsal çalışmanın görevi "yasalar"ı keşfetmek değil, bu etkinliği çerçeveleyen ve sınırlayan koşullara ya da o etkinliğin düzenliliğine, vb.

açıklık getirmektir.

Ne var ki Marx'ın ve Marksizm'in işçi hareketi üzerinde böylesine önemli -ve felakete götüren- bir rol oynamasını sağlayan bu ikinci konumdur. İnsanlar Marx'ta kullanıma hazır bazı doğruları aramış ve bulduklarını da sanmışlardır; tüm doğruların, ya da en azından, en önemli doğruların Marx'ta olduğunu, insanın kendi başına düşünmesinin gereksiz, hatta neredeyse tehlikeli ve kuşku yaratıcı olduğunu sanmışlardır. Marksist olma iddiasındaki işçi örgütlerinin bürokrasisini, bu bürokrasiyi, sosyalist ortodoksluğunun resmi ve icazetli mütercimi durumuna getirerek meşru kılan da bu ikinci konumdur.

Bir de, çok önemli olduğundan, şunu görmek gerekir. Marx'ın ve Marksistlerin tek bilimsel gerçeği temsil etme iddiası eğer başarılı olabilmişse bunun nedeni, insanların iğfal edilmiş olması değil, onların aramakta oldukları, hatta hâlâ da aramaya devam ettikleri bir şeye yanıt getirmiş olmasıdır. Bu şey, kökeninde, insanların *yabancılaşma*'sına, *yaderklik*'ine tekabül etmektedir. Bir kesinliğe, ruhsal ve entelektüel bir güvenceye ihtiyaç vardır, buna tekabül eden eğilim ise, düşünme görevini, sizin yerinize düşünecek bir başkasına yüklemektir. Bir de kuramın sağladığı, sözde-güvence vardır: Kuralımız, kapitalizmin, yazgısal bir biçimde yıkılacağını ve bunun ardından da, zorunlu olarak sosyalizmin geleceğini kanıtlamaktadır. Bu, elbette, XIX. yüzyıla ait olan ama hâlâ devam eden, "bilim"in göz kamaştırıcılığıdır; bu tuhaf "bilim", Marksizm, aynı zamanda, hem tamamen "nesnel" yani kendisini vaaz edenlerin arzu, istek, vb.'den bağımsız olduğunu iddia etmekte, hem de, şapkasından tavşan çıkaran bir hokkabaz gibi, insanlığa, bizim arzu ve isteklerimize tekabül eden bir gelecek durum (geleceğin toplumunun zorunlu bir biçimde "iyi bir toplum" olacağını garanti eden "tarih yasaları") "üretmekte" olduğundan, gözleri daha da çok ka-

maştırmaktadır.

Bu arada şunu da belirtelim: Tüm Marksistlerin bitmez tükenmez bir biçimde Marx'ın kuramının şu ya da bu noktasını "yorumlamak"la iştigal edip, *bir tek kez olsun*, asıl has "Marksizme ait" soruyu sormamaları gariptir. Bu soru: "Marksizm fiili tarih dahilinde nasıl ve *neden fiili olarak işlerlik göstermiştir?*" sorusudur. Bu basit olgu, Marksistleri kesin ve kökten bir biçimde devre dışı bırakmaktadır.

LUTTER: Demek ki, bizzat kuramın oluşturulmasında, doğasında ve Marx'taki rolünde totaliter bir yan var. Ama liberterler Marksizm'i tümel ve biraz da ivecen bir biçimde, otoriter sosyalizm adını verebileceğimiz şeyin (Leninizm, Stalinizm, vb.) kuramsal temeli olduğu iddiasıyla mahkûm ediyor. Pekiyi, sence Marx'ta, özyönetim için verilen mücadelede yararlı olabilecek kategoriler, kuramsal kavramlar yok mudur?

C.C: Marx'ın totalitarizmin doğuşuyla ilişkisi çok karmaşık bir sorundur. Ben bir kuramı totaliter kuram diye adlandırmam. Totalitarizm siyasal ve toplumsal bir düzendir. Marx'ın da bir totaliter olduğunu ya da totalitarizmin "baba"sı olduğunu düşünmüyorum. Nitekim bunun kanıtı gayet basit ve dolaysızdır. Marx'tan "çıkan" yalnızca Leninizm-Stalinizm değildir ki, bir de, -üstelik onlardan önce- sosyal-demokrasi vardır ki, hakkında istediğimizi söyleyebiliriz ama totaliter bir akım olduğunu asla. Totalitarzmin doğabilmesi için bir dolu başka tarihsel malzeme gerekmiştir. Bunlardan en önemlisi de, Bolşevik Partisi ve bu partiye, 1917 sonrası Rus devleti ve toplumunda verilen önem aracılığıyla, Lenin'in totaliter örgütlenme *tipini* yaratması olmuştur. Bu anlamda, totalitarzmin gerçek "baba"sı Lenin'dir.

Ama kuşkusuz o malzeme içinde, Marx'ın kendisinden -kuramından- kaynaklananlar da vardır. *Socialisme ou Barbarie*'de 1959 ("Proletarya ve Örgütlenme") ve 1964'te

("Marksizm ve Devrimci Kuram", bu yazı şimdi *Institution Imaginaire de la Société*'nin -Toplumun İmgesel Olarak Kurumlandırılması- birinci bölümü olarak yeniden yayınlandı) yayınlanan metinlerimde bunu göstermeye çalıştım.

Bunlardan birincisi, ki buna daha önce de değindik, kuramın kuram olarak konumudur. Tıpkı Hegel'in felsefesi gibi, Marx'ın kuramı da kendisini "son kuram" olarak sunar, Hegel'deki "mutlak bilme"nin yerini alır. Kuşkusuz, Marksistler buna itiraz eder, yemin billah böyle *düşünmediklerini* söylerler. Ama, bir de *yaptıklarına* bakmak gerekir: "Diyalektik", "görecelik", vb. üzerine lafazanlık edebilirler ama "işlerigüçleri" hep Marx'ın düşüncesini yorumlamak, düzeltmek, tamamlamak, iyileştirmek, vb.'dir, sanki, genelde insan, ömür boyu bu düşünceye "*boyun eğmek*" zorundaymış gibi. Dolayısıyla sonuç olarak yaptıkları, "bizim çağımız açısından gerçeğin en önemli bölümü Marx tarafından dile getirilmiştir" demekle aynı kapıya çıkar. Bu da, örneğin iktisat alanında feci sonuçlar doğurur. Marx'ın fikir ve çözümlemelerinin düşünülüp ifade edilmesinden yüzyılı aşkın bir süre sonra, ne olursa olsun Marx'ın haklı olduğunu, kâr oranının düştüğünü, vb. kanıtlamak ister gibidirler. Sanki sorun, gerçek ekonomide olup bitenleri saptamak değil de Marx'ın birkaç önermesinin paçasını kurtarmakmış gibi.

Şimdi bir de şuna bakalım: Kuramın, bu "son kuram" ve gerçekte Mutlak Bilme olma konumu, geri kalanını elde tutarak kaldırıp atabileceğimiz dışsal bir şey değildir. Bu konumu görkemli bir biçimde taşıyan ve gerektiren bizzat kuramın *içeriğidir*. Gerçekten de kuram, proletaryanın tarihin "son sınıf"ı olduğunu ve öte yandan da, her sınıfa, o sınıfın gerçekten çıkarları ya da tarihsel rolünü ifade eden bir görüşün tekabül ettiğini söyler. Dolayısıyla Marksizm ya hiçbir şey değildir, ya da tarihin "son sınıf"ı olan proletaryanın tek, biricik, gerçek *kuramıdır*.

Ve eğer bu kuram proletaryanın tarihsel durumunun kuramsal ifadesiyse, bu kurama karşı çıkmak, proletaryaya karşı çıkmak, bir "sınıf düşmanı" olmak, vb. demektir (bu da, milyonlarca kez söylenmiş ve *uygulanmış* bir şeydir). Peki ya, X, Y, siz, ben ya da bir işçi bununla hemfikir olmazsa ne olur? İşte o zaman kendisi "kendi sınıfının dışına çıkar" "sınıf düşmanının safı"na geçer. Burada görülen Marksizm'in temel bir bileşeninin, demokratik bir işçi hareketi, demokratik devrimci bir hareket açısından kesin olarak kabul edilemez olduğudur. Çünkü düşünce özgürlüğü ve çeşitliliği olmadan demokrasi olamaz. Demokrasi, hiç kimsenin, kendisine dayanarak, siyasal alanda "bu doğrudur", "bu yanlıştır" diyeceği bir *bilime* malik olmaması anlamına gelir. Yoksa o "bilim"e "malik olan" kişi, siyasal grubun, hükümdarın yerini al*abilecek*, hatta almak zorunda kalacaktır.

İdeolojik açıdan, Leninist partilerin örneğinde ortaya çıkan işte tam da budur. Daha genel olarak, II. Enternasyonal'in işçi partilerine egemen olan bürokrasi, hem kendi hem de işçilerin gözünde kendisini bu düşünceden hareketle meşrulaştırır: Gerçeği, yani Marksist kuramı elinde tutan biziz. Tabii kuram dediğimiz, doğal olarak birçok imlem içerebilecek ve dolayısıyla da yorum gerektiren sözcükler ve tümcelerden ibarettir. Ama yorum dediğimiz şey de sözcük ve tümcelerden oluşur, o da *yorum* gerektirir ve bu böyle uzar gider... Bunun nasıl durdurulabileceğine gelince, kilise örgütleri gerekli yanıtı çoktan bulmuşlardır: Hem, *ortodoks* bir yorum, hem de, özellikle ortodoksluğu temsil eden, garanti altına alan ve "savunan" *gerçek* bir kerte/mercii tanımlayarak. Oysa, (ki buna hiçbir zaman dikkat çekilmez) gerici felaket -bir *ortodoksluk* ve bu ortodoksluğun *gerçek bekçileri* düşüncesi- işçi hareketinin üzerine çökeleniverir ve onu Marksizmle, Marksizm dolayımıyla ve Marksizm sayesinde köleleştirir. Bu düzeyde, Leninizm, kuşkusuz sosyal demokrasiden daha etkili olmuştur

- "başarı"sının çok daha büyük olmasının nedeni de, herhalde, budur.

Leninci-Stalinci bürokrasinin meşrulaştırılmasında ve Stalin rejiminin iğrençliklerini saklayan gizli Stalincilerin ve diğer yoldaşların söylemlerinde çok önemli bir rol oynamış olan bir diğer örnek de şudur: Tarihsel maddecilik, üretim güçlerinin gelişiminin her evresine belli bir toplumsal düzenin tekabül ettiğini ve dolayısıyla, sosyalizmin yerleşmesinin üretim güçlerinin gelişiminin "yeterli" bir düzeye gelmesine bağlı olduğunu söyler. Böylece, istediği kadar terör estirsin, adam katletsin, milyonlarca kişiyi Sibirya'ya sürsün, yine de, fabrikalar, yani sosyalizmin maddi temelleri kurulmaktadır ve üretimin "yeterli" gelişimiyle, Rusya'daki üretim güçlerinin "gecikme"sine bağlı olan tüm bu üzücü olaylar ortadan kalkacaktır. Bugün bile herhangi bir komünisti birazcık deşecek olsanız, size söyleceği budur. Bu da, Marksist kuramın *içeriğinin* getirdiği bir şeydir. Sosyalizm, tarihsel ve siyasal bir tasarı, toplumun kurumlandırılışını değiştirmeyi amaçlayan büyük sayıda insanın toplumsal olarak kök salmış bir etkinliği olarak değil, üretim güçlerinin gelişiminde tecessüm eden tarihin nesnel hareketinin sonucu olarak görülür.

LUTTER: Evet ama, kuramın içinde, işçilerin özyönetimi için verilecek mücadelede işe yarayacak düşünceler var mıdır, yok mudur?

C.C: En iyi bildiğim örneği, kendi örneğimi ele alacağım. Özyönetim, üretimin ve toplumsal yaşamın kolektif yönetimi üzerine ilk kez yazı yazmaya başladığımda - *Socialisme et Barbarie*'nin ilk sayısından itibaren, 1949'da- Marksisttim. Ve işçilerin kolektif yönetimi düşüncesinin, Marksist sosyalizm görüşünün zorunlu olarak varacağı somut bir sonuç olduğunu düşünüyordum. Ama, kısa zaman sonra, bu düşünceyi geliştirmek istediğimde -"Le Contenu du socialisme"de (Sosyalizmin İçeriği) 1955'ten itibaren- bu düşüncenin temelinde

Marx'la uyuşmayacağının ve Marx'ın bu bağlamda hiçbir "işe yaramayacağının" farkına vardım.

İşçi yönetimi, yani üretimin üreticiler tarafından yönetilmesi düşüncesini geliştirmek istediğimizde, karşımıza hemen bir sorun çıkar: Teknik sorunu. Oysa Marx'ın bu konuda söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Marx ve Marksistler kapitalist tekniğe ne gibi bir eleştiri getirmişlerdir? Hiç. Onların eleştirdiği, tartışılmaz olarak gördükleri kendinden bir tekniğin kapitalistlerin çıkarı doğrultusunda kötüye kullanılmasıdır.

Pekiyi Marx'ta kapitalist fabrikalardaki örgütlenmenin eleştirisi var mıdır? Hayır. Kuşkusuz, bu örgütlenmenin en gayriinsani, en gaddar yönlerini mahkûm eder. Ama onun nezdinde, söz konusu örgütlenme, gerçekten, akılcılığın somutlaşmış biçimidir; üstelik de, tamamen ve zorunlu olarak tekniğin içinde bulunduğu durum tarafından dayatılmıştır; dolayısıyla hiçbir yönü değiştirilmemelidir. Nitekim, bu nedenle üretim ve ekonominin her zaman için gereksinim alanına ait olduğunu ve "özgürlüğün saltanatı"nın ancak bu alanın dışında, işgününün kısaltılması aracılığıyla kurulacağını düşünür. Bu da, çalışmanın, çalışma olarak, tutsaklık olduğunu, asla insanın yaratıcılığının ortaya konabileceği bir alan olmadığını söylemekle aynı kapıya çıkar. Gerçekte çağdaş teknik, tarafsız değil, bal gibi *kapitalisttir*. Salt kârın arttırılması değil de, daha çok insanın üretimdeki insani rolünün yok edilmesi ve üreticilerin üretim sürecinin kişiliksiz mekanizmasına tabi tutulması gibi gayet özgül kapitalist amaçlar tarafından biçimlendirilir. İşte bu nedenle, bu tekniğin sözü geçtiği sürece özyönetimden söz etmek olanaksızdır. Bantta çalışan işçilerin montaj bantını özyönetmeleri, olsa olsa soğuk bir şakadır. Özyönetimin olabilmesi için bantın/zincirin kırılması gerekir. Bir günden ertesi güne tüm mevcut fabrikaların yıkılması gerekir demiyorum. Ama, tekniği dönüş-

türmek ve insanların birey olarak, grup olarak, çalışma topluluğu olarak üretim sürecine egemen olmasını sağlamak amacıyla, tekniğin bilinçli bir biçimde değiştirilmesi sorununa, *dolaysız olarak/derhal* el atmayan bir devrim, kısa zamanda kendi ölümünü hazırlar. Çünkü haftanın altı günü bantta çalışan insanlar, Lenin'in iddia ettiği gibi, yedinci gün sovyet özgürlüğünden yararlanamazlar. Marx tekniğin böyle bir eleştirisini yapmadı ve yapa*mazdı*. Bu da, onun tarih görüşüyle derinden ilintilidir: Tarihi ilerleten, nasıl ki Hegel'de Akıl ya da dünyanın Tin'iyse, Marx'ta da teknikte vücut bulan "akılcılık"tır ("üretim güçlerinin gelişimi"). Bundan dolayı, eğer insan topluluklarının özyönetimi, özerkliği, öz-hükümetini temel alan bir bakış açısı çerçevesinde düşünmek istiyorsak, Marx ve Marksizm yolumuzu kesen dev birer kütle işlevi görecektir.

LUTTER: Halbuki senin yazdıklarından -ki bunlar da, kuşkusuz zaman içinde bir gelişim sergiliyor ve, ne mutlu ki, evrim içindeki bir düşünceye işaret ediyorlar- edinilen izlenim Marksizm'in çok sıkı bir eleştirisinin yanı sıra, Marx tarafından oluşturulmuş, ya da, en azından, gündeme getirilmiş bir takım kategorileri kullandığın yolunda. Örneğin, Doğu bloku toplumlarının sömürü toplumları olduğunu kanıtladığında bu böyle.

Öte yandan, yaptığın teknoloji eleştirisi çok doğru. Ama sen de, devrimci bir tasarıya ilişkin öğeleri ortaya koyduğunda, mevcut teknolojinin bazı veçhelerini kendine destek alıyor ve bunları başka yöne çevirme olanağına işaret ediyorsun. Örneğin bilgiişlem: Toplumun totaliterleştirilmesini sağlayabildiği gibi, pekâlâ, dönüştürülerek, neredeyse evrensel düzeyde bir demokrasi öğesi de olabilir.

C.C: Bir kez daha söylüyorum. Marx çok önemli bir yazardır ama Yunan-Batı tarihinde en az onun kadar önemli otuz-kırk kadar başka yazar da vardır. Ve bunların da düşünceleri,

yöntemleri, vb. sürekli kullanılır ama hiç kimse de kendini Platoncu, Aristoteles'çi, Kant'çı ya da bilmemkimci ilan etmez. *Bu* açıdan Marx'ın hiçbir ayrıcalığı yoktur.

Yalnızca başlangıçta belirttiğim çelişkinin birinci öğesi açısından, toplumsal ve tarihsel biçimleri yaratmanın insanların yaşayan/canlı etkinliği olduğunu gördüğü ölçüde (kendisi bu terimleri kullanmaz, tabii bu da bir rastlantı değildir) bir ayrıcalığı vardır. Bir de, aynı zamanda, bu etkinliğin bir sonraki evresinin ne vereceğini beklemekle yetinmeyip, siyasal olarak taraf tutar, bu hareketin bir tarafı olmak ya da onun sorumluluğunu yüklenmek ister (ama bu ifadede de, konumunun gebe olduğu o kasvetli karmaşa mevcuttur). Bir siyasal tasarı sahibi olmak ve aynı zamanda da o tasarının hangi ölçüde tarihsel gerçeklik -işçilerin kapitalizme karşı mücadelesi- tarafından beslendiği ve taşındığını görmeye çalışmak... İşte Marx'ın özgünlüğü, mutlak tekilliği budur. Ben kişisel olarak, eğer hâlâ Marx'la bir bağım olduğunu duyumsuyorsam, o bağ bu öğe dolayımıyla vardır: Marx bana bunu öğretti (ya da ben Marx'ta bunu buldum). Ama bu "Marksist olmak" anlamına gelmez.

İçeriği ele aldığımızda, tabii ki Marx tarafından öne çıkarılan kavramların büyük çoğunluğu artık düşüncemizin bir parçası olmuştur. Ama bu noktada bile eleştirel olmak ve daha ileri gitmek gerekir. 1946'dan beri Rusya üzerine yazdıklarımın temel bölümünü savlar halinde özetlediğim "Le régime social de la Russie" ("Rusya'da Toplumsal Düzen") adlı yazım (*Esprit*, Temmuz-Ağustos 1978, Le vent du chemin yayınları tarafından şimdi tekrar basıldı), üretim ilişkileri, bu ilişkiler dahilindeki konumlarıyla tanımlanan sınıflar, vb. kavramları kullanan, Marksistlerin kullanımına yönelik, bir anlamda, eğitbilimsel bir bölümle başlar ve onlara "siz, gerçekten Marksistseniz, Rusya'daki düzenin bir sömürü düzeni olduğunu, sınıfların bulunduğunu, vb. kabul etmek zorundasınız" demeyi amaçlar.

Ama, hemen ardından bu çözümlemenin tamamen yetersiz olduğunu gösteririm. Çünkü, örneğin Rusya'da işçi sınıfının topyekûn *siyasal* olarak köleleştirilmesi onun konumunu (*üretim ilişkileri içindeki konumu da dahil olmak üzere*) tepeden tırnağa değiştirir. Ve bu durum iyice ileriye gider: Bunun, Rusya'daki somut durumdan bağımsız olarak, kavramlar ve yöntembilim açısından çok ağır sonuçları vardır. Çünkü böyle bir şey benim, bir toplumsal kategorinin üretim ilişkileri içindeki konumunu, yalnızca üretim ilişkilerini dikkate alarak tanımlayamayacağım anlamına gelir. Buradan hareketle "tarihsel belirlenimcilik", "üstyapılar"ın "altyapılar", siyasetin de iktisat tarafından belirlenmesi gibi düşünceler yıkılmaya başlar.

Teknolojiye gelince, benim söylemek istediğim, fiilen uygulanan teknik anlamında tekniğin tarafsızlığının olmadığıdır. Örneğin bugünkü haliyle televizyon bir aptallaştırma aracıdır. Ve başka bir toplumun *bu* televizyonu başka türlü kullanacağını söylemek yanlış olur: Çünkü o durumda o televizyon bu televizyon olmayacaktır. "Başka türlü kullanılabilmesi" için televizyon*da* pek çok şeyin değişmesi gekir. Herkesin, yayın yapan bir tek etkin merkezle ilişkide olduğu, o merkez dışında herkesin edilgen, alıcı konumunda bulunduğu ve kendi aralarında hiçbir "yatay" ilişkinin bulunmadığı bu ilişki türü, elbette ki siyasal bir yapı, bir yabancılaşma yapısıdır. "Bu durum nasıl değiştirilebilir?" derseniz, bu da toplumsal yaratıcılık alanına giren, tek bir bireyin yanıtlayamayacağı başka bir sorudur.

Doğru olan bir şey varsa, o da çağımdaki bilimsel ve teknik *bilgi* birikiminde birtakım bilkuvve şeylerin olduğu ve fiili tekniğin değiştirilebilmesi için bunların keşfedilip, işletilmesi gerektiğidir.

LUTTER: Yani senin Marx'a ilişkin düşünceni özetleyecek olursak, "Marx bazı konularda yararlı ve önemli bir yazardır

ama oluşmuş bir düşünce sistemiymiş gibi ona başvurmak boştur" diyebiliriz. Sence, günümüzde Marx'ın yararı, görece bir hal almıştır.

C.C: Beni uzun zamandır şaşırtan hatta hayrete düşüren bir şey var: Devrimci olduklarını iddia eden, dünyayı al'aşağı etmek isteyen, ama aynı zamanda da, ne pahasına olursa olsun mutlaka kaynak alacakları bir sisteme dört elle sarılmaya çalışan, kendilerine düşündüklerinin doğru olduğu güvencesini veren o sistem ya da yazar ellerinden alındığı takdirde sudan çıkmış balığa dönecek insanların görünümündeki traji-komik çelişki... Bu insanların, önceden beri orada bulunan, doğrunun sahibi olan ve yalnızca yorumlanması, inceltilmesi, vb. (aslında kabaca üzerinde tamirat yapılması) gereken bir sistem karşısında, kendi kendilerini akli bir kölelik konumuna yerleştirdiklerini görmemek mümkün mü?

İlerledikçe kendi öz düşüncemizi yaratmalı - tabii ki, bu her zaman belli bir geçmiş, belli bir gelenekle bağlantılı olarak yapılır- ve doğrunun, yüzyirmi yıl önce yazılmış bir yapıtta, ebedi olarak vahiy edildiğine körü körüne inanmaktan vazgeçmeliyiz. Bu kanaati insanlara, özellikle de gençlere benimsetmek en temel şeydir.

Aynı derecede önemli başka bir şey daha var. Marksizm'in tarihsel bilançosunu, Marksizmin fiili olarak neye dönüştüğünü, gerçek tarihte nasıl işlemiş ve halen de işlemekte olduğunu saklamak olanaksızdır. Bir kez, Marx'ın kendisi karmaşıktan da, eleştirilebilirden de öte, zaten çelişkilidir. Sonra, tırnak içinde olmayan Marksizm vardır - kendilerini Marx'tan yana tanımlayarak, onu, dürüstçe ve ciddi biçimde yorumlamaya, vb. çalışan yazar ya da akımlar (örneğin 1923 öncesi Lukacs ya da Frankfurt Okulu). Nitekim bu Marksizm, artık günümüzde yok olmuştur. Bir de "Marksizm" vardır - ve tarihsel gerçekçilik çerçevesinde asıl battal ve ezici olan işte bu "Marksizm"dir, bürokratik devletlerin, Stalinci par-

tilerin ve bunların türlü çeşit uzantılarının Marksizm'i. Bu "Marksizm" devasa bir rol oynar -ve fiili bir rolü olan *tek* o vardır. Artık Avrupa'da hemen hiçbir etkisi olmasa da, Üçüncü Dünya'da, ülkelerinin içinde bulunduğu korkunç duruma karşı bir şeyler yapmak isteyen insanları kendine çekmeyi ve onları, etkinliklerine el koyup o etkinliği bürokratik rejimlerin kurulmasına yönelten hareketlere dahil ettirmeyi sürdürmektedir. Bir de, Rusya'daki rejime ve rejimin yayılma girişimlerine bir meşruluk kisvesi vermektedir.

LUTTER: Doğru ama yine de bir sorun var. Militanların psikolojik güvence gereksinimi diye bir şey var ama bu, sorunun yalnızca bir yönü. Devrimciyseniz, dünyanın değişmesi için birtakım araçlara gereksinirsiniz. Yalnızca dünyanın karşısında durup, gözlerimizi ve kulaklarımızı iyice açıp nesnel olarak anlamaya çalışamayız ki. Senin yaptığın ve bizim de hemfikir olduğumuz eleştirilerin ötesinde, gönderi kaynağı ve çıkarsanacak öğeler sorunu vardır. Nitekim Toplumun İmgesel Olarak Kurumlandırılması'nı yazarken senin de başlattığın süreç buydu: Kitabın üçte birlik ilk bölümü Marksizm'in eleştirel bilançosuna ayrılmıştı. Günümüzde yine de gerçek bir boşluk var.

C.C: Ben "herkes işe geçmişe bir sünger çekerek başlamalıdır" demiyorum. Hem zaten hiç kimse böyle yapmaz ve yapamaz. Herkes, bir düşünceler, tutumlar ve okuduğu şeyler bütününü peşinde sürükler. Söz konusu olan, önceden ayrıcalıklı bir konumda yer alan verili bir kuram olduğu düşüncesinden sıyrılmaktır.

Toplumun İmgesel Olarak Kurumlandırılması'nı yazarken ("Marksizm, geçici bir bilanço") başka şeylerin yanı sıra bu düşünceyi kırmayı da hedefliyordum çünkü bu düşüncenin aklıselim dahilinde düşünme yolunu tıkadığı kanısındayım.

Ama senin söz ettiğin sorunu ciddi biçimde ele alalım.

Gerçekten de, çağdaş dünyamızda yönümüzü bulma ve tasarımızı gelecekteki bir toplum düşüncesiyle aydınlatma gereksinimindeyiz: Ne istiyoruz? İnsanlar ne istiyor? Bu tasarı neleri içeriyor? Nasıl gerçekleşebilir hale gelir? Hangi yeni sorunları ortaya çıkarır, hangi çelişkileri getirebilir, vb?

Tüm bu konularda, Marx'ın bize söyleyecek hiçbir şeyi, kesinlikle hiçbir şeyi yoktur -yalnızca üretim araçlarındaki özel mülkiyeti yıkmak gerektiğinin dışında; bu da ancak, tam olarak ne anlama geldiğinin bilinmesi koşuluyla (bugün "devletleştirme"leri sosyalizm diye yutturmaya devam ediyorlar, öyle değil mi?) doğrudur. Başka sorunlar da vardır: Zorla yapılacak her tür kolektifleştirme, kesinlikle dışlanmalıdır. Temelde devrimci olarak bizim için bugün hâlâ geçerliliğini koruyan düşüncelerin önemli çoğunluğu Marx'tan önce 1800-1848 arasında, işçi hareketi tarafından, özellikle de İngiliz *trade-union*'larının (sendikalarının) gazeteleri ve Fransız sosyalistlerinin gazetelerinde ifade edilmişti.

Günümüzde toplumsal dünyada, yönümüzü bulmak istediğimizde, iktidar, iktisat ve hatta kültür gibi yapılara ilişkin ana, temel konu, açıkça bürokrasi ve bürokratik aygıtlardır. Marx bize bu konuda ne söyleyebilir? Hiç. Hatta hiçten de öte, hiçten de beter bir sonuç çıkar karşımıza: Troçkistler, altmış yıl boyunca bürokrasi sorununu, onun yazdıklarından hareketle devre dışı bırakmaya çalıştılar: "Tüm sorun, sermayenin mülkiyetindedir, yoksa bürokraside değil; bürokrasi bir sınıf değildir", vb. Halbuki, gitgide, sorun Marx'ın kullandığı anlamda "sermaye" değil "bürokrasi" olmuştur. Hem de, ille, egemen toplumsal katman olarak "karşımızdaki" bürokrasi değil, "bizdeki", bizim içimizdeki bürokrasi, sendikal, siyasal, vb. tüm örgütlerin sürekli bir biçimde bürokratikleşmesi ve bu sürecin sürekli yeniden doğuşunun ortaya çıkardığı o dev ve tatsız sorun. Yüz yıldan beri edindiğimiz temel deneyimlerden biri de budur. Ve bu deneyim konusunda

Marx'ın ve Marksizm'in söyleyecek hiçbir şeyleri yoktur. Hatta, daha da kötüsü, beteri, insanı körleştirdikleri bile söylenebilir: Marksizm'de, işçi bürokrasisi gibi, örgütsel ve siyasal bir farklılaşmadan doğan ve kendine özgü amaçlar güderek, neredeyse, tabir caizse, kendi adına iktidarı ve devleti ele geçirecek denli "özerk" hale gelen bir bürokrasiyi düşünme olanağı yoktur. Marksizm'in gözünde, kökeni "üretim ilişkileri"nde olmadığına göre, böylesi bir bürokrasi mevcut ola*maz*. Ama Stalinizm yine de var olduğuna göre, gerçek yaşam karşısında ancak "kör talih" diyebiliyoruz !

"Gelişme" ve "akılcılık" üzerine düşünceler*

1. Sorunun konumu

"Gelişme"nin resmi ve "profesyonel" ideolojinin hem sloganı hem de ana teması haline gelmesinden bu yana belli bir zaman geçti. Bu durumun ortaya çıkışını kısaca anımsatmanın yararlı olacağını düşünüyorum.

XIX. yüzyıl, muzaffer kapitalizmin düşmanlarının sivri ve acı eleştirilerine karşın "gelişme"yi övgüye boğmuştur. Önce Birinci Dünya Savaşı, kısa bir aradan sonra da, her biri bu sistemin ne denli yönetilemez olduğuna işaret eden Büyük Bunalım, Avrupa'da faşizm ve nazizmin tırmanışı ve yeni bir dünya savaşının göz göre göre önlenemez oluşu gibi olgular resmi ideolojinin çöküşünü belirledi. "İlerleme bunalımı"

(*) Figline-Valdarno "Gelişme Bunalımı" kolokyumunda (13-17 Eylül 1974) sunulan rapor. İngilizce kaleme alınmış, Madame de Venoge tarafından Fransızca'ya çevrilmiş ve bu haliyle *Esprit*'de (Mayıs 1976), sonra da Candido Mendes tarafından yayınlanan (Ed. du Seuil, 1977) ve bu kolokyumun belgelerini kapsayan , *Mythe de développement* (Gelişme Mitosu) yayınlanmıştır.

otuzlu yılların ana teması haline geldi.

Savaş sonrasında dünyadaki kurulu iktidarlar, öncelikle ve özellikle, ülkelerin yeniden yapılanması ve ABD'yle Rusya arasındaki mücadelenin ortaya çıkardığı sorunlarla ilgilendiler. Batı'da iktisadi yeniden yapılanmanın başarısı umulanın ötesindeydi ve böylece uzun bir gelişme dönemi başladı. Kore savaşının son bulmasıyla birlikte Rus-Amerikan çatışması biraz durulup, bir de, kimi kanlı istisnalar dışında, sömürgecilik, az çok barışçı yöntemlerle tasfiye yoluna girince, resmi görüş insani sorunların anahtarının nihayet bulunduğu yolunda bir kuruntuya kapıldı. Bu anahtar, talebi düzenleyici yöntemler sayesinde kolayca gerçekleştirilen iktisadi büyümeydi ve kişi başına GSMH'nın artış oranları tüm soruların yanıtını içermekteydi. Kuşkusuz Doğu blokuyla potansiyel çatışma sorunu hâlâ bir tehdit oluşturuyordu ama bu ülkeler sınai olgunluğa erişip, tüketimciliğin istilasına uğradığında, yöneticilerinin daha az saldırgan bir uluslararası siyaset izleyecekleri ve belki de ülkelerine belli bir iç "liberalizm"in girmesini kabul edecekleri düşüncesi de oldukça yaygındı. Bu arada, tabii ki, açlık, dünya nüfusunun çok önemli bir bölümünün her gün yaşadığı acı bir gerçekti (halen de öyle); Üçüncü Dünya ülkeleri ise iktisadi bir büyümeyi ya hiç gerçekleştiremiyor ya da ancak çok ağır bir büyüme kaydedebiliyordu ve bunun nedeni Üçüncü Dünya ülkelerinin "gelişmemesiydi." Dolayasıyla sorun bu ülkeleri geliştirmek ya da kendilerini geliştirmelerini sağlamaktı. Uluslararası resmi dil de buna uyarlandı. Eskiden samimi bir kabalıkla "geri kalmış" ya da "az gelişmiş" olarak adlandırılan bu ülkelere, sonraları nazikane bir tavırla, "daha az gelişmiş" ve nihayet "gelişmekte olan" sıfatı yakıştırıldı -bu, gerçekte söz konusu ülkelerin gelişmemiş olduklarını belirtmek için bulunan yumuşatılmış bir terimdi-. Resmi belgelerin birçok kez ifade etmiş olduğu gibi bu ülkeleri geliştirmek, onları "kendi

kendini yönetebilecek" büyüme evresine girebilecek hale getirmek anlamını taşıyordu.

Ama yeni ideoloji henüz yerine oturmuştu ki, dört bir yandan saldırıya maruz kaldı. Kurulan toplumsal sistem, büyümeyi sağlayamadığından ya da "büyümenin nimetleri"ni adil bir biçimde dağıtamadığından -bunlar solun getirdiği geleneksel eleştirilerdi- değil de, yalnızca büyümeyle -belli bir tür, özel bir kapsamı olan ve hem insani hem de toplumsal sonuçlar doğuran büyüme- ilgilendiği ve yalnızca büyümeyi gerçekleştirdiği için eleştirilmeye başlandı. Başlangıçta, ortodoks olmayan siyaset ve toplumla ilgilenen düşünürlerden oluşan çok dar bir çevreyle kısıtlı kalan bu eleştiriler, birkaç yıl içinde, gençler arasında geniş çapta yayıldı ve hem altmışlı yılların öğrenci hareketlerini, hem de "sidik yarışı"nı[1] bırakıp, kendileri için yeni ortak yaşam biçimleri oluşturmaya başlayan birey ve grupların fiili davranışlarını etkilemeye başladı. İnsanların ve toplulukların büyümeyi "ne pahasına" "satın aldıkları" sorusu gitgide daha ısrarlı bir biçimde gündeme geliyordu. Neredeyse aynı zamanda, bu "paha"nın, o zamana değin sözü bile edilmemiş ve etkileri çoğunlukla o kuşakları doğrudan ilgilendirmeyen çok önemli bir bileşeni "keşfediliyordu." Bu da, sanayileşmenin sonuçlarının yıkıcı ve sürekli biriken etkilerinin ortaya çıkardığı, yerküremize yönelik kitlesel ve belki de her tür "denetim" olanağını aşacak nihai bir felaketle son bulabilecek çevresel tepkileri doğuruyordu. Venedik'in sulara gömülmesinden, Akdeniz'in yok olmasına, göl ve ırmakların oksijensiz kalmasından yüzlerce canlı türünün yitip gitmesine, sessiz ilkbaharlardan, kutuplardaki

1 Metnin aslında "course de rats" (sıçan yarışı) terimi kullanılmış ve dipnotta "Rat's rate: ABD'de 1950'li yıllardan itibaren yaygınlaşan ve herkesin hiyerarşide ve tüketim ölçeğinde yükselme çabasının egemen olduğu bir yaşam tarzına işaret eden deyim" açıklaması verilmiştir. Türkçe'de "sidik yarışı"nın tüm bu açıklamaları karşılayıcı nitelikte olduğunu düşünüyorum. (ç.n.)

buz kitlelerinin erimesine, yağmur sularındaki asit miktarının binlerce kez artmasına değin, dur durak bilmeyen bir "büyüme" ve sanayileşmenin gerçek ya da olası etkileri belirmeye, bir karabasan gibi üzerimize çökmeye başlıyordu. Yakın geçmişteki "enerji krizi" ve hammaddelerin azalması gayet uygun bir zamanda ortaya çıkarak, insanlara, belki de dünyayı bu biçimde yıkmaya devam etmek için bile yeterli zamanları kalmayacağını anımsatıyordu.

Tahmin edileceği üzere, kurulu iktidarların tepkileri, doğalarına uygun bir nitelik sergiliyordu. Baktılar ki, sistem, yalnızca üretilen mal ve hizmet miktarıyla ilgilendiğinden ötürü eleştiriliyor, "yaşam kalitesi"yle ilgilenmek üzere yeni bürokratik merciiler kuruldu; bir çevre sorunu olduğu sanılıyor, bu sorunu çözmek için, bakanlıklar, komisyonlar ve uluslararası konferansların örgütlenmesi gerektiği düşünüldü ve bunlar örgütlendi. Bu yeni örgütlenen kuruluşlar gerçekten de, siyasal anlamda çok önemli olmayan birtakım yerlere getirilmesi gereken siyaset adamlarına "arpalık" bulma, ya da, işsiz güçsüz ulusal veya uluslararası kurumlara verilen devlet kredilerini sürdürme ya da arttırma gibi, birtakım çok vahim (!) sorunları gayet etkin bir biçimde çözümlediler. İktisatçılar aniden -kavramsal çerçevelerini bir saniye bile sorgulama gereği duymadan- ilkel hesap alıştırmalarını yapabilecekleri yeni ve gelecek vaat eden bir alan keşfettiler. İktisadi göstergeleri tamamlayıcı nitelikte, "toplumsal" ya da "refaha ilişkin" göstergeler yapıldı ve sanayi sektörleri arasındaki işlemlere ilişkin tablolara birkaç sütun ya da birkaç satır daha ekleniverdi. Çevre sorunu, ancak "maliyet" ve "verim"e, bir de, çevre kirliliğini denetleme önlemlerinin GSMH'nın büyüme oranı üzerindeki olası etkisine ilişkin bakış açısından hareketle tartışılıyordu; bu etki olumsuz olabilirdi ama sonuçta bu durumun "kirlenmenin denetlenmesine yönelik sanayi"nin gelişmesiyle karşılanabileceği umut edi-

liyordu. Çevreyi en fazla kirleten dev sanayi kuruluşlarının reklamlarında "*çevre kirililiğini denetleyici çalışmalarda öncü*" cümlesinin, aniden arz-ı endama başladığını anımsatmamıza bile gerek yok sanırım. En ciddi biçimde tartışılan nokta da kirliliğin denetimine ilişkin maliyetin "içeriden"[2] karşılanmasının sağlanıp sağlanamayacağı ve nasıl sağlanacağıydı. Sorunun bütününün, "maliyet" ve "verim"i fersah fersah aştığı düşüncesi iktisatçı ve siyasetçilerin neredeyse aklının ucundan bile geçmedi.

Egemen grupların içinde ortaya çıkan en "radikal" tepkiler bile, gerçekte, resmi görüşlerin temel öncüllerini sorgulamadı. Madem ki büyüme denetlenmesi olanaksız sorunlar yaratıyordu, daha da kötüsü, madem ki her eksponansiyel büyüme süreci, er veya geç, kaçınılmaz olarak fiziksel sınırlara çarpacaktı, bunun yanıtı "büyümeye hayır" ya da "sıfır büyüme"ydi. "Gelişmiş" ülkelerde büyüme ve birtakım gereksiz, ıvırzıvır tarzındaki eşyalar, sistemin insanlara sunabileceği yegâne şeylerdi ve büyümenin durdurulması, en azından, toplumsal örgütlenmenin (erkek ve kadınların psişik örgütlenmesi de dahil olmak üzere) radikal bir değişimi gerçekleşmeksizin asla düşünülemezdi (ya da şiddetli bir toplumsal patlamaya neden olurdu).

Sorunun uluslararası düzeyde yansıyan elim veçheleriyle de, ciddi biçimde, ilgilenilmiyordu. Kişi başına yıllık GSMH'sı 6000$ olan ülkelerle 200$ olan ülkeler arasındaki fark korunmalı mıydı? İkinci kategoriye dahil ülkeler, zorunlu fiziksel

---

2 Yani bu maliyetlerin kamuya (devlete) değil de çevreyi kirleten firmalara yüklenmesi. İleride değineceğimiz "dış ekonomiler" ya da "dışsallıklar" (olumlu ya da olumsuz), bir firmanın etkinliklerinin tüm diğer firmalar ve toplum üzerindeki ve bunların üretim maliyetlerini arttıran ya da azaltan etkilerini (ve diğer firmaların etkinliklerinin, vb. belli bir firma üzerindeki etkilerini) kapsamaktadır. Egemen iktisadi kavramlaştırma dahilinde, çevrenin hasara uğratılması firmanın işlemesinin bir sonucu olan bir "(olumsuz) dış ekonomi" olarak ortaya çıkmaktadır -ve ancak böyle ortaya çıkabilir.

gereksinimleri, buralarda zengin ülkelerdeki yaşam tarzının sürekli canlı tutulan "teşhir etkisi" ve *last but not least*, tüm ülkelerin egemen gruplarının güç siyaseti ve güç arzusu düşünüldüğünde, böylesi bir farkın korunmasını kabul ederler miydi (Tek bir "gelişmekte olan ülke" cumhurbaşkanı var mıdır ki, kendi hidrojen bombasına sahip olma uğruna vatandaşlarının yarısının yaşamını harcamaya razı olmasın?) Bu farkın kapatılması gerekse -yani *kabaca*, dünya nüfusunun tümü yılda kişi başına 6000$ GSMH (1985 yılı itibarıyla 12.000$ olacak) düzeyine getirilecek olsa- bu eşitlemenin doğuracağı üçe katlama (ki bu üçe katlama da, nüfusun *aynı kaldığı varsayımıyla*, dünya düzeyinde yılda %4 oranla bir çeyrek yüzyıl daha büyümenin sürdürülmesini gerektirir) ve yıllık düzeyi 1970'in fiyatlarıyla, yaklaşık 25.000 milyar dolarlık -yani aşağı yukarı ABD'nin yıllık hasılasının yirmi beş katı ve dolayısıyla da, şimdiki enerji ve hammadde tüketiminin yirmi beş katı- bir yıllık üretimin belirsiz bir şekilde sürdürülmesiyle, "sıfır büyüme" düşüncesinin altında yatan sonuçlar ve mantık nasıl bağdaştırılabilirdi?[3] Son olarak da, mevcut siyasal ve toplumsal yapılarla "gelişmiş" ülkeler, en az kendileri kadar "zengin" ve nüfus olarak çok daha kalabalık Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkelerinin karşısında güçsüz bir azınlığa dönüşmeyi ve bir azınlık olarak kalmayı kabul ederler miydi? Rusya, kendisinden üç kez daha güçlü bir Çin'in varlığına göz yumar mıydı? ABD, kendisinin iki katı güçlü bir Latin Amerika'nın varlığını kabul eder miydi? Gerçekten önemli sorunlara değinildiğinde, her zamanki gerçekçi olma

3 Kabaca, 1973 ve 1974 yıllarıresmi istatistiklerine tekabül eden bu rakamların özellikle bir "belirtici" işlevi vardır ama dikkate alınan değişkenlerin büyüklük düzeylerini doğru bir biçimde yansıtmaktadırlar. 1985 yılı için, geçerli dolar bazında, sırasıyla kişi başına 12.000 ve 20.000 dolardan söz etmek gerekir. Bu bölümün diğer rakamları da buna tekabül edecek biçimde düzeltilmelidir; işte size akademik bir ev ödevi.

iddiasına karşın, aslında reformculuğun, hüsnü kuruntu yöntemlerinin en âlâsı olduğu görülür.

2. "Gelişmeyi engelleyen şeyler"

Burada söz konusu olan sorunlar, kuşkusuz, gerek ulusal, gerekse uluslararası düzeyde toplumsal örgütlenmenin bütünüyle sıkı sıkıya bağlıdır. Bunun da ötesinde, bu sorunlar, altı yüzyıldır Batı'nın yaşamı, eylemi ve düşüncesine egemen olan temel fikir ve yaklaşımlara -Batı dünyayı bunlar sayesinde fethetmiştir ve maddi olarak yenilme durumunda kalsa bile yine de fethedecektir- da bağlıdır. "Gelişme", "iktisat", "akılcılık", büyük bölümü hem siyasetçiler hem de kuramcılar açısından bilinçdışı düzeyde kalan bu fikir ve yaklaşımlar karmasını belirtmek için kullanabileceğimiz terimlerden yalnızca birkaçıdır.

Böylece hiç kimse şöyle bir durup da "gelişme" *nedir*, *neden* "gelişme", *neyin neye* doğru gelişmesi? diye sormaz. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, "gelişme" terimi, "ilerleme", "genişleme/yayılma", "büyüme"nin her insan toplumuna içkin, her toplumun doğasında bulunan ve gerçekleştirilmesi kaçınılmaz olan bilkuvve olgular değil de, Batı toplumlarının özgül-ve "olumlu bir değer"e sahip- nitelikleri olduğu apaçık ortaya çıktığında kullanılmaya başlandı. Böylece Batı toplumları "gelişmiş toplumlar" olarak görülmeye başlandı, bundan da "kendi yaşamını sürdürebilecek bir büyüme" yeteneğine sahip olan toplum anlamı çıkıyordu; dolayısıyla sorun, yalnızca: "Diğer toplumları da o ünlü "depar" evresine getirebilmek" olmalıydı. Böylece Batı, kendisini bütün dünyanın modeli olarak düşünüyor ve o şekilde sunuyordu. Bir toplumun normal durumu, "olgunluk" durumu olarak değerlendirilen ve bu, güya kendiliğinden ortaya çıkan terimle belirtilen durum, belirsiz bir biçimde büyüyebilme yeteneğiydi. Diğer ülke ve toplumlar, tabii ki, daha az olgun ya da

daha az gelişmiş olarak görülüyor ve bunların temel sorunları "gelişmeyi engelleyen şeyler" olarak tanımlanıyordu.

Bir süre bu engeller, salt "iktisadi" ve olumsuz niteliklere sahip şeyler olarak görüldü: Büyümenin olmamasının nedeni büyümenin olmamasıydı -bu, iktisatçılar için bir totoloji değildir çünkü büyüme kendi kendinin katalizörü olma özelliğine sahip bir süreçtir (bir ülkenin gitgide daha hızlı bir biçimde büyümesi için büyüme sürecine girmesi yeterlidir). Dolayısıyla yabancı sermaye pompalama ve "gelişme kutupları" yaratmanın en az gelişmiş ülkeleri "depar" evresine getirebilmek için gerekli ve yeterli olduğu düşünülüyordu. Bir başka deyişle aslolan makine ithal etmek ve bu makineleri çalıştırmaktı. Kısa zamanda, makineleri insanların çalıştırdığı ve bu insanların da uygun niteliklere sahip olmasının gerektiği, zorunlu olarak keşfedildi; bunun üzerine "teknik yardım", teknik eğitim ve mesleki niteliklerin kazanımı birdenbire moda oldu. Ama sonuçta makine ve nitelikli işçilerin de yetmediği, birçok başka şeyin de "eksik" olduğu fark edildi. İnsanlar, her yerde ve her zaman, birikim sürecinin basit çarkları olmak için eski durumlarından vazgeçmeye hazır ve vazgeçecek yetenekte değillerdi -açlığın zorlamasıyla bunu "yapmaları gerek"se bile-. "Gelişmekte olan ülkeler"de yolunda gitmeyen bir şeyler vardı: Bu ülkeler insan doluydu ama o insanlar "gelişmekte" değillerdi. Bunun üzerine gayet doğal ve özgül bir biçimde "insan faktörü", bir "girişimciler sınıfı"nın olmamasıyla özdeşleştirildi. Bu yokluktan dolayı büyük esefler duyuldu -ama iktisatçıların bir "girişimciler sınıfı"nı geliştirmek için hangi yöntemlerin kullanılacağına ilişkin verecek pek fazla öğütleri yoktu. İçlerinde en kültürlü olanlarının aklında Protestan ahlâkı ve kapitalizmin doğuşuna ilişkin bir şeyler kalmıştı ama büyüme fikrinin misyonerliğinden vazgeçip de, dünya içindeki çileciliğin dervişlerine dönüşecek halleri de yoktu.

Böylece, biraz karanlık bir biçimde de olsa, gelişmenin, özel ve birbirinden farklı "engelleri"nin olmadığı ve Üçüncü Dünya'nın "gelişmiş olması" gerekiyorsa, toplumsal yapıların, tutumların, zihniyetlerin, imlemlerin, değerlerin ve insanların ruhsal örgütlenmesinin değişmesi gerektiğinin farkına varılmaya başlandı. İktisadi büyüme, iktisatçıların düşünmüş oldukları gibi bu ülkelere "eklenebilecek" bir şey olmadığı gibi, onların diğer özelliklerinin üzerine oturtulacak bir şey de değildi. Eğer bu toplumlar "gelişeceklerse", topyekun bir dönüşümden geçmeleri gerekecekti. Batı, daha fazla malı daha ucuza ve daha çabuk üretebilmek için bir çare bulduğunu değil, her insan toplumuna uygun tek yaşam tarzını keşfettiğini göstermek zorundaydı. Batılı ideologların talihi varmış ki, bu konuda duyabilecekleri rahatsızlıklar da, "gelişmekte olan ülkeler"in Batılı toplum "modeli"ni -iktisadi "temel"i eksik kalsa bile- alelacele benimseme çabası sayesinde yatıştırılmış oldu. Ama bir başka açıdan da, tersine talihlerinin pek yaver gittiği söylenemezdi; çünkü bir anlamda gerçek olsa bile sınırlı "gelişme politikaları"nın bunalımı "gelişmekte olan ülkeler"in "gelişme"sindeki başarısızlık, kendi toplumlarındaki çok daha geniş ve derin bir bunalımla, yani Batı modelinin, temsil ettiği tüm fikirlerle birlikte içten yıkılmasıyla aynı zamana denk geldi.

3. Toplumun imgesel imlemi olarak "gelişme"

Gelişme nedir? Organizma, biyolojik olgunluğuna doğru ilerlediğinde gelişir. Bir düşüncenin, üstü kapalı olarak "içerdiğini", yani düşündüğümüz şeyleri olabildiğince açığa çıkardığımızda, o düşünceyi geliştirmiş oluruz. Kısacası: Gelişme, bilkuvve olanın gerçekleşme sürecidir, *dunamis*'ten *energeia*'ya, *potentia*'dan *actus*'a geçiştir. Elbette, bunun için, belirlenebilen, tanımlanabilen, saptanabilen bir *energeia* ya da *actus*'un olması, gelişen şeyin özüne ait bir normun var

olması gerekir; ya da Aristoteles'in söyleyeceği gibi bu öz, "nihai" bir biçim, *entelecheia* tarafından tanımlanan bir kurala uygun-oluş'tur. Bu anlamda, gelişme bir "olgunluk"un hatta bundan da öte, *doğal bir norm*'un tanımlanmasını gerektirir: Gelişme, Aristoteles'in *phusis*'ine takılmış farklı bir isimden başka bir şey değildir. Çünkü doğa kendine ait kuralları kapsar ve bu kurallar varlıkların kendisine yönelerek geliştikleri ve fiili olarak da ulaştıkları erek'lerdir. Aristoteles, "doğa erek'tir" (*telos*) der. Gelişme, ele alınan varlığın doğal kuralı olarak o ereğe ulaşma olgusuyla tanımlanır. Bu anlamda da gelişme Yunanlılar için merkezi bir fikirdi -yalnızca, salt canlı varlıklar olduklarından bitkiler, hayvanlar ve insanlar açısından değil. *Paideia* (yetiştirme/talim- terbiye/eğitim) gelişmedir. Yeni doğan küçük canavarı insana özgü duruma getirmeyi amaçlar. Eğer bu mümkün oluyorsa, bunun nedeni, bir kez ulaşıldığında, artık *aşılamayacak olan* (onları aşmak geriye düşüştür) böylesi özgül bir durumun, bir normun, bir sınırın (*peras*), yurttaşın temsil ettiği bir norm ya da *kagos kalathos*'un *var olmasıdır*. "Şimdi öl Diagoras çünkü Olympos'a çıkamayacaksın." Ama *polis*'in (bireysel yurttaşların gelişmesinin normunu ortaya koyan) oluşumu sorgulanıp da, sahip olduğu görecelik özelliği dahilinde algılandıktan sonra, böyle bir durum nasıl ve hangi temele dayanarak belirlenebilir? Ve polis'e ait bir *phusis*, yani sitenin kendine özgü tek bir durumunun olduğu hangi anlamda söylenebilir -bu soru büyük Yunan düşünürleri için sürekli *dikaiosune* ve *ortho politeia*'yla ilgilenmelerine karşın ya da bu nedenle, düşüncelerinin sınırında karanlık bir nokta olarak kalmak zorundaydı. Yine aynı biçimde ve aynı anlamlı nedenlerden ötürü, gerçekte *techne* de, doğaya basit bir öykünmeyle (*mimesis*), asıl anlamıyla yaratım (*poiesis*) arasında bir yerlerde gezinen, belirlenmemiş bir şey olarak -önceden verili olan bir normla, yirmi beş yüzyıl sonra Kant'ın söyleyeceği gibi, sanat yapıtında

vücut bulan yeni bir normun fiili konumu arasında- kalacaktı.[4] Sınır (*peras*) aynı zamanda hem varlığı, hem de normu tanımlar. Sınırsız, sonsuz, sonu-olmayan (*apeiron*) açıkça tamamlanmamış, tam halini bulmamış, eksik-varlıktır. Aristoteles için, yalnızca, bilkuvve bir sonsuz vardır, fiili bir sonsuz yoktur; bunun karşılığında da, eğer herhangi bir şey eyleme geçmemiş/gerçekleşmemiş bilkuvvelikler içeriyorsa, bundan dolayı ve aynı ölçüde, tamamlanmamış, tanımlanmamış, belirlenmemiş olacağından, sonsuzdur. Böylece bir mihenk taşı, ulaşılması gereken tanımlanmış bir durum olmazsa, gelişme de olamaz; ve doğa, her varlığa böylesi bir "nihai" durum verir.

Yahudi-Hıristiyan dini ve tanrıbilimiyle birlikte, sınırsız, sonu olmayan, sonsuz fikrine olumlu bir im yüklenir -ama bu da, on yüzyılı geçkin bir süre, toplumsal ve tarihsel açıdan pek etkili olmaz. Sonsuz Tanrı *ötededir*, bu dünya sonludur, her varlığın Tanrı tarafından belirlenmiş olan doğasına tekabül edecek içkin bir normu vardır.

Değişiklik sonsuzun bu *bizim* dünyamızı istilasıyla birlikte baş gösterir. Onca ülke ve yüzyıla ilişkin çok iyi bilinen ya da pek bilinmeyen o koskoca tarihsel olgular kütlesini burada birkaç satıra sıkıştırmak gülünç olur. Genelde, birbirlerini izleyişlerindeki "akılcı" açıklama-doğrulamaları safdışı bırakarak, burada, özel bir bakış açısından hareketle, bunlardan yalnızca birkaçını ele alacağım (bu açıklama-doğrulamalar, tabii ki, Batı akılcılığının, Batı'da sergilenen "Akıl" çeşidinin zaferini açıklayan ve doğrulayan akılcı nedenler olduğunu kanıtlama çabası güden bir tür kendi kendini "akılcı kılma"

4 Bu konuya ilişkin daha geniş bir tartışma için, okur, "Valeur, égalité, justice, politique: Marx'tan Aristo'ya, Aristo'dan Günümüze" adlı incelememe başvurabilir (*Textures*, No. 12/13, 1975); bu metin *Les Carrefours du Labyrinthe*'de (Paris, ed. du Seuil, 1978) yeniden yayınlanmıştır. Ayrıca, bkz. *L'institution imaginaire de la société*, a.g.e, s. 272- 274.

girişimidir).

Burada önemli olan, diyelim ki XIV. yüzyıldan itibaren, burjuvazinin doğuşu ve yayılması, icat ve keşiflere duyulan ısrarlı ve giderek artan ilgi, dünya ve toplum konusunda Orta Çağ'da oluşmuş tasarımın yavaş yavaş çöküşü, Reform, "kapalı"dünyadan sonsuz evrene geçiş, bilimlerin matematikselleştirilmesi, "bilginin tanımlanmamış ilerlemesi"ni odak alan bakış açısı ile Akıl'ın doğru kullanımının Doğa'nın efendisi ve sahibi (Descartes) olabilmemiz için gerekli ve yeterli olduğu fikrinin çakışması ve kavuşmasıydı.

Batı'da akılcılığın yükselişini "nedensel" olarak burjuvazinin yayılmasıyla ya da burjuvazinin yayılmasını akılcılığın yükselişiyle açıklamaya çalışmak anlamsız olacaktır. Bu iki süreci değerlendirmemiz gerekir: Bir yandan, burjuvazinin doğuşu, yayılması ve nihai zaferi, yeni bir "fikir"in, üretim ve üretim güçlerinin sonsuz büyümesinin *gerçekte* insan yaşamının en büyük amacı olduğu fikrinin doğuşu, yaygınlaşması ve nihai zaferiyle bir arada yer alır. Bu "fikir", benim *toplumun imgesel imlemi*[5] diye adlandırdığım şeydir. Buna yeni tutum, değer ve normlar, varlığa ve gerçekliğe, geçerli olan ve geçerli olmayan'a ilişkin yeni bir toplumsal tanım tekabül etmektedir. Kısaca söyleyecek olursak, artık tek geçerli olan sayılabilen/hesaplanabilendir. Öte yandan filozoflar ve bilim adamları düşünce ve bilgiye yeni bir yön verirler: Akıl'ın güç ve olanaklarının sınırı yoktur ve en mükemmel Akıl, en azından *rex extensa* söz konusu olduğunda, matematik'tir. *Cum Deus calculat, fit mundus* ("Tanrı hesap yaparken, dünya oluştu", Leibniz). Leibniz'in "fikirlerin hesaplanması" düşünü kurduğunu da unutmayalım.

Bu iki akımın -büyük olasılıkla, yakın akrabalar arası/enseste

---

5 Bkz. *L'institution imaginaire de la société*, a.g.e, özellikle s.190 ve dev. ve s.457 ve dev.

dayanan- evliliğinden çeşitli biçimlerde modern dünya doğacaktır. "Bilimin akılcı bir biçimde sanayiye uygulanması"nda (Marx) - ya da aynı biçimde, sanayinin (akılcı bir biçimde?) bilime uygulanmasında da tezahür eden budur. Madem ki bilgimizin ilerlemesinin sınırı yoktur, "güç"ümüzün (ve "zenginliğimizin"in) ilerlemesi de sınırsız olacaktır; ya da, bir başka ifadeyle, bu tür sınırlar, karşımıza nerede çıkarlarsa çıksınlar, olumsuz bir değer taşırlar ve aşılmaları gerekir. Kuşkusuz sonsuz olan şey tüketilemez, öyle ki, belki de hiçbir zaman "mutlak" bilgi ve "mutlak" güce erişemeyeceğiz; ama onlara sürekli yaklaşmaktayız. Buradan hareketle, bugün bile bilim adamlarının çoğu tarafından paylaşılan, bilginin mutlak hakikate doğru "asemtotik" (kavuşmaz) ilerlemesine dayanan tuhaf fikir ortaya çıkmıştır. Böylece, bizim "gelişme"miz için sabit bir mihenk taşı, ulaşmamız gereken belirli ve değişmez bir durum yoktur; ama bu "gelişme" sabit bir *yöne* sahip bir ivmedir, tabii ki, bizzat bu ivme de, her an, bizim artan değerde bir absisimizin bulunduğu bir çizgide ölçülebilir. Kısacası, ivme en fazla ve daha fazlaya yöneliktir; daha fazla mal, daha fazla yaşama şansı, evrensel sabit değerlerden daha fazla ondalığa sahip olma, daha fazla bilimsel yayın, daha fazla doktora tezi yazmış insan-ve "daha fazla" "iyi"dir... Olumlu bir şeyin "daha fazla"sı ve tabii cebirsel mantık doğrultusunda bir değerlendirmeyle, "olumsuz" bir şeyin de "daha az"ı... (İyi de, olumlu ya da olumsuz olan nedir?)

Böylece günümüzdeki konuma varmış oluruz. Tarihsel ve toplumsal gelişme, tanımlanmış *her tür* durumdan çıkılması, yeni durumlara ulaşma yeteneği dışında hiçbir şey tarafından tanımlanmamış bir duruma ulaşılması anlamına gelir. Buradaki norm, normların olmamasıdır (normsuzluktur). Tarihsel ve toplumsal gelişme tanımlanmamış sonsuz/ereksiz bir açılımdır. Ve eğer tanımlanmamışlık bizim için dayanılmaz bir şeyse, bu durumda tanımlanmışlığı sağlayacak olan da, niceliklerdeki

büyüme/artış olacaktır.

Tekrarlıyorum: Olgular ve düşüncelerle örülü yüzyılları birkaç satıra sıkıştırmaya çalışmıyorum. Ama, burada denediğimiz ve, Leibniz'in, Henry Ford'un, IBM'in ve Leibniz'in adını hiç duymamış bir takım Ugandalı ya da Kazakistanlı "planlamacı"ların tümünün ortak olarak içinden geçen tuhaf yatay kesit dışında hiçbir şey tarafından temsil edilemeyecek bir tarihsel hakikat katmanının olduğunu ısrarla belirtmek istiyorum. Bu, elbette, pek çok filozof ve tarihçinin gayet sert bir biçimde eleştirecekleri kuş bakışı bir görüştür. Ama Alplerle Himalayaların "aynı" sıradağlara mensup olduğunu "görmek" istiyorsak, vadilerin güzel manzarası ve çiçeklerin kokusundan feragat etmemiz gerekecektir.

Böylece, sonuçta gelişmeye, tanımlanmamış bir büyüme, olgunluğa da, sonsuz büyüme yeteneği anlamları yüklenmiş oldu. Bu durumda, hem ideoloji, hem de, daha derin bir düzeyde, toplumun imgesel imlemleri olarak ele alındıklarında, kanımca en önemlilerini aşağıda belirttiğim bir grup (kuramsal ve pratik) "koyut"la ortak töze sahiplerdi ve halen sahip olmayı sürdürmektedirler. Sözünü ettiğim koyutlar şunlardır:

- Tekniğin bilkuvve olarak "her şeye kadir" olması.
- Bilimsel bilgiye ilişkin "asemtotik yanılsama."
- İktisadi mekanizmaların "akılcılığı."
- İnsan ve topluma ilişkin çeşitli yardımcı teoremler; bunlar zamanla değişmekle birlikte, tümü de ya insan ve toplumun ilerleme, büyüme, vb.'ne "doğal olarak" koşulu olduğunu (*homo economicus*, "gizli el", liberalizm ve serbest rekabetin erdemleri), ya da -ki bu sistemin özüne çok daha uygundur- bu duruma gelebilmek için her ikisinin de üzerinde oynanabileceği (*homo madisoniensis, Pavlovi,* "insan mühendisliği" ve "toplum mühendisliği" her soruna uygulanabilen evrensel çözümler olarak bürokratik örgütlenme ve

planlama) görüşünü içerir.

Gelişmenin bunalımı, tabii ki bu "koyutlar"ın ve onlara tekabül eden imgesel imlemlerin de bunalımıdır. Ve bu, en basitinden, bu imgesel imlemleri temsil eden kurumların fiili gerçeklik dahilinde sert bir sarsıntı geçirdiğini ifade eder (burada "kurum" terimi olabilecek en geniş anlamda kullanılmıştır, örneğin, dil, aritmetik, bir toplumun tüm aletleri, aile, yasa, "değerler" bunların hepsi birer kurumdur). Bu sarsıntı ise, temelde sisteme bağlı insanların sisteme karşı yürüttükleri mücadelenin sonucudur -bu da, sözünü ettiğimiz imgesel imlemlerin, toplum düzeyinde giderek daha az kabul gördüğü anlamına gelmektedir. "Gelişme bunalımı"nın asıl veçhesi budur ama buna, burada, değinmeyeceğiz.[6]

Ama "koyutlar" da kendi içlerinden ve kendileri aracılığıyla yıkılırlar. Bu durumu kısaca görüntülemek için iktisadi "akılcılık" ile, tekniğin "her şeye kadir oluşu"nun bazı yönlerini tartışacağım.[7]

4. "Akılcı" ekonomi hayali

Ekonominin neden iki yüzyıl boyunca insani işlerde "akılcılık"ın krallığı ve paradigması olarak görülmüş olduğunu anlamak pek de güç değildir. Teması, toplumun merkezi etkinliği haline gelen şey; konusu, bu etkinliğin olabilecek en iyi biçimde, mevcut toplumsal sistem çerçevesinde ve onun aracılığıyla gerçekleştirildiği fikrini doğrulamaktı (ya da Marx

---

6 Okura, *La société bureuacratique*, Cilt I. ve II. ve *L'expérience du mouvement ouvrier*, cilt 1 ve II (Paris, UGE, coll.10/18, 1973 ve 1974) adlı kitaplarımı incelemesini öneririm.

7 Modern bilimin sorunlarının, "asemtotik yanılsama" da dahil olmak üzere birtakım yönlerini, başka yerlerde tartıştım: "Le monde morcelé", *Textures*, No. 4/5, 1972; bu sonradan "Science moderne et interrogation philosophique" bağlamında genişletilmiştir, *Encyclopaedia Universalis*, Cilt XVII (Organum), 1974; şimdi ise, *Carrefours du Labyrinthe*'de yeniden ele alınmıştır, a.g.e.

gibi muhalifler için, bunu reddetmekti). Ama aynı zamanda da -bunu mutlu bir "kaza" olarak niteleyebiliriz- ekonomi, olayların bayağı/kaba olmayan bir biçimde ölçülebilir olarak görüldüğü, bu "ölçülebilirlik"in, ilgili insan etkenlerinin gözünde en önemli veçhe izlenimini bıraktığı -ve bir noktaya kadar da, gerçekten öyle olduğu- insani etkinliklerin tek alanına ilişkin olduğu için, bir matematikselleştirmenin tek açık olanağını sunmaktaydı. Ekonomi nicelikler üzerine çalışır ve bu konuda tüm iktisatçılar (arada bir, "*neyin* niceliği?" sorusunu tartışmak zorunda kalsalar bile) her zaman hemfikir olmuşlardır. Böylece, ekonomik olaylar, olağanüstü etkinliği gün be gün fizikte de kanıtlanan, matematiksel aracın "kesin" ve uygulamaya açık bir kullanımına uygun görünüyordu.

Maksimum (ya da ekstremum) ile optimumu özdeşleştirmek, bu alanda yapılması gereken en bariz şey gibi duruyordu -bu da kısa zamanda yapıldı. Maksimize edilecek bir ürün ve minimize edilecek maliyetler vardı. Dolayısıyla maksimize edilecek bir fark da vardı. Firma için satılabilir net ürün, topyekun ekonomi için de net fazla (bu "fazla" "mal" ya da "serbest zaman"la, bu zamanın kullanım ve içeriği dikkate alınmaksızın ölçülen "boş zaman"ın artışı biçiminde ortaya çıkabilir).

Pekiyi ama "ürün" ve "maliyetler" nedir? Hidrojen bombaları net ürüne dahildir -çünkü iktisatçı "kullanım değeri ile uğraşmaz." Reklamı olmasa büyük olasılıkla almayacakları uyduruk malları almaları için insanları koşullandıran reklam giderleri de net ürüne dahildir; ve tabii o uyduruk malın kendisi de. Paris'i sanayi kirliliğinden temizlemek için yapılan harcamalar da buna dahildir; ve her trafik kazasında net ürün birçok yöndenartar;yine bir başka örnek: Her firma,dolgun bir maaş vereceği ek bir genel müdür yardımcısı almaya karar verdiğinde net ürün yine artar (çünkü, *ex hypothesi*, eğer net marjinal ürünü en azından bu kişinin maaşıyla aynı olmasa,

firma böyle bir personeli kadrosuna dahil etmezdi). Daha genel olarak, ürünün "ölçüm"ü mevcut toplumsal sistem tarafından gerçekleştirilen çeşitli iş türlerini ve çeşitli nesnelerin değerlendirilmesini yansıtır -tabii o değerlendirmeler de, kendi açılarından, mevcut yapıyı yansıtırlar-. GSMH'nın belli bir değerde olmasının nedenlerinden biri de, bir firma yöneticisinin temizlikçiden yirmi kat daha fazla para kazanmasıdır. Ama, bu değerlendirmeler dışarıda bırakılsa bile ekonomik olayların ölçülebilirliği, birtakım kaba saba saptamalar bir yana, aldatıcı bir görünüşten başka bir şey değildir. Tanımı ne olursa olsun "ürün", ancak ekonominin bütünü dahilinde ve yalnızca belirli bir an için, "anlık" olarak ölçülebilir - yani, üretilen ürün miktarları ve bu miktarlara tekabül eden fiyatların çarpımı yapılabilir ve çeşitli çarpımlar birbirlerine eklenebilir. Ama eğer görece fiyatlar ve/veya ürünün bileşimi değişirse (gerçekte de hep böyle olur), zaman içinde değişik anlarda yapılmış olan ve birbirini izleyen "ölçümler" karşılaştırılamaz (tıpkı aynı nedenlerden dolayı, farklı ülkeler üzerinde yapılan ölçümlerin de karşılaştırılamayacakları gibi). Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, "GSMH'nın büyümesi" terimi, her tür ürünün tek ve türdeş bir büyümesinin söz konusu olduğu durumlar dışında anlamsızdır. Özellikle de, teknik değişimlere maruz bir ekonomide -son derece yapay ve olgulara ters düşen *ad hoc* varsayımlarla yapılanlar dışında- "sermaye," anlamlı herhangi bir yöntemle ölçülemez.

Tüm bunlar bizi, "maliyetler"i de gerçekten ölçmenin mümkün olmadığı sonucuna götürür (madem ki, birinin "maliyetler"i çoğu zaman bir diğerinin "ürünler"idir). Maliyetlerin ölçülememesinin başka nedenleri de vardır: Net ürünün falanca bölümünün şu ya da bu "üretim faktörü"ne ve/veya şu ya da bu ürünün falanca üretim araçları grubuna *yansıtılmasına* ilişkin klasik fikrin uygulanması mümkün

değildir. Payların "üretim faktörleri"ne (emek ve sermaye) yansıtılması ekonomi alanını fersah fersah aşan koyut ve kararlar gerektirir. Maliyetlerin belli bir ürüne yansıtılması, çeşitli bölünmezlik türlerinden (her yerde mevcut olmalarına karşın, klasik ve neo-klasik iktisatçılar bunları istisna olarak değerlendirir) ve her türden "dışsallıklar"ın var olmasından ötürü gerçekleşemez. "Dışsallıklar", "firmadaki maliyet"le "ekonomideki maliyet"in çakışmadığı ve herhangi bir şeyde yansıtılamayan bir (olumlu ya da olumsuz) fazlanın ortaya çıktığı anlamına gelir. Daha da önemlisi, "dışsallıklar" ekonominin içine katılamamış/sızdırılamamış olur.

Çevrenin büyük bölümünü (özel mülkiyet altındaki topraklar dışında, tümünü) "doğa vergisi" olarak görmeye alışmıştık. Yine aynı doğrultuda, toplumsal çerçeve, genel bilgiler, bireylerin davranış ve güdülenimleri açıkça "tarih vergisi" olarak görülüyordu. Çevre krizi, yalnızca, her zaman için gerçek olan bir şeyi (Liebig bunu, günümüzden yüzyılı aşkın bir süre önce biliyordu) açığa çıkardı: Çevrenin "özgülleştirilmiş hali", her koşulda ve ele alınan ekonominin türü ve yayılması hiç göz önüne alınmadan "doğa vergisi" değildir. Kendisine (gerçek ya da simgesel) bir "fiyat/paha" biçilebilecek bir "mal" da değildir -çünkü, örneğin, hiç kimse günün birinde eridikleri takdirde, kutuplardaki buzulların yeniden dondurulması için ne gibi bir maliyet gerekeceğini bilmez. "Geliş(me)mekte olan ülkeler"in durumu da, Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ya da Japon dininin "tarih vergisi" olarak görülemeyeceğini kanıtlamaktadır çünkü o tarih, başka ülkelere Hindu dinini ya da fetişizmi vermiş ve bunlar da, günümüze değin tarihin "gelişmeye engel" birtakım "vergi"leri olarak ortaya çıkmıştır.

Tüm bunların ardında, gerek ekonomik alan*da*, gerekse bu alanla, tarihsel, toplumsal, hatta doğal süreçler *arasında topyekûn bir ayrılabilirliğin* olduğuna ilişkin gizli bir varsayım

bulunmaktadır. Ekonomi politik, her zaman için, A firmasının X etkinliğinden çıkan sonuçlarla, firma içi ve dışındaki ekonomik süreçlerin tümel akışını, saçmalığa düşmeksizin, ayırmanın mümkün olduğunu varsaymıştır; belli bir "sermaye" ve "emek" "toplam"ının varlığı ya da yokluğunun insan yaşamının ya da doğal yaşamın geri kalanından ayrılabileceğine ve bu ayrımın belli bir anlam taşıyacağına da işaret etmiştir. Ama bu varsayım bir yana bırakıldığı andan itibaren, sıradan olmayan durumlarda bir ekonomik hesaplama yapılması fikri -ve bununla birlikte, ekonominin, "akılcı" olduğu fikri (bu terimin genelde kabul gören anlamıyla, bir ekstremum'un ya da bir ekstremumlar grubunun elde edilebileceği anlamında) gerek kuramsal (olguların anlaşılması) düzeyde, gerekse pratik ("optimal" bir ekonomi politiğin tanımlanması) düzeyde- çöker.

Burada söz konusu olan, yalnızca "pazar ekonomisi" ve "özel kapitalizm" değil, ekonominin, (yayılmakta olan her ekonominin), ekonomi olarak yukarıda belirtilen anlamda "akılcılığı"dır. Çünkü az önce söyleneni temellendiren fikirler, aynı biçimde, kimi zaman harfiyen, kimi zaman da *mutatis mutandis* "devletleştirilmiş" ve "planlı" ekonomilere de aynı biçimde uygulanmaktadır.

Bu son noktayı açıklamak için, temel bir sorun olan zaman'a ilişkin bir örnek daha vereceğim. Ekonomi politik, *zamanı*, ancak bir zaman-olmayan, tarafsız (nötr) ve türdeş bir aracı olduğu ölçüde dikkate alır. Yayılmakta olan bir ekonomi, ("net") yatırımın varlığını gerektirir, yatırım ise zamana sıkı sıkıya bağlıdır, çünkü yatırımda, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek bağlantılandırılmıştır. Oysa, yatırıma ilişkin kararlar, firma düzeyinde ve çok dar bir görüş açısına bağlı kalma koşulları dışında asla "akılcı" olamaz. Bunun böyle olmasının birçok nedeni vardır ama ben burada yalnızca ikisini belirteceğim. Bir kez, nasıl ki "gelecek kesin değil"se, *bugün de*

bilinemez (sürekli, her yerde, bir şeyler olup bitmektedir, başka firmalar başka kararlar almaktadır, enformasyon kısmi ve yüksek maliyetlidir ve bu farklı etkenler için farklı derecededir). İkincisi, daha önce de söylediğimiz gibi, maliyetler ve ürün tam anlamıyla ölçülemez. Birinci etken, kuramsal olarak, "planlı" bir ekonomide saf dışı bırakılabilir. İkincisi için ise bu söz konusu olamaz.

Ama her halükârda, çok daha önemli bir sorun ortaya çıkar: Yatırıma ayrılacak en doğru *toplam* oran nedir? Şirket ("net") yatırıma, ("net") ürünün %10, 20, 40 ya da 80'ini mi ayırmalıdır? "Özel sektör ağırlıklı" ekonomiler konusunda klasik yanıt şuydu: "Faiz oranı tasarruf arzıyla talebi arasındaki dengeyi, dolayısıyla da, yatırım oranının "düzenleyicisi"ni oluşturur." Bu yanıtın tepeden tırnağa anlam dışı olduğunu biliyoruz. ("Tek" bir faiz oranı yoktur; faiz oranının toplam tasarrufun ana belirleyicisi olduğunu, fiyat düzeyinin sabit olduğunu, vb. kabul etmek olanaksızdır.) Von Neumann, 1934'te, kimi varsayımlara göre, "akılcı" faiz oranının, ekonominin büyüme oranına eşit olması gerektiğini kanıtlamıştır. Ama, bu büyüme oranı ne kadar ol*malıdır*? Bu büyüme oranının üretim kapasitesiyle bağlantılı olduğunu varsayarsak, bu kapasitenin de yatırım oranına bağlı olduğunu bildiğimze göre, yeniden ilk baştaki soruya geri dönmüş oluruz: Yatırım oranı ne kadar olmalıdır? Bunlara ek olarak, bir de, "planlamacılar"ın "nihai tüketim"i, belli bir süre üzerinden maksimize etme amacını güttüklerini varsayalım. O zaman sorumuz: "Nihai tüketim"in (bireysel ya da kamusal, mal ya da "boş zaman" tüketimi) entegralini "sürekli bir durum"da (ya da "durağan bir durumda" *steady state*) maksimize edecek (ek sermayenin "fiziksel verimlilik"ine ilişkin ilave birtakım varsayımlardan hareketle) yatırım oranı ne kadardır? Bu entegralin değeri, tabii ki, bütünleşme süresine -yani, "planlayıcılar"ın dikkate almaya karar verdikleri zaman ufkuna-

bağlıdır. Eğer maksimize edilecek tüketim "anlık" tüketimse (zaman ufku sıfırdır), buna uygun yatırım oranı da, elbette sıfır olacaktır. Eğer tüketim "her zaman geçerli olacak biçimde" maksimize edilecekse (zaman ufku sonsuzdur), uygun yatırım oranı, ("net") ürünün neredeyse % 100'üdür -sermayenin "marjinal fiziksel verimlilik"inin yatırımda tekabül ettiği tüm değerler açısından pozitif olarak kaldığı varsayılarak. "Anlamı olan" yanıtlar, tabii ki, bu iki sınır arasında konumlanmaktadır; ama tam olarak nerede ve neden? Şirket için, beş yıllık bir zaman ufkunun, yüz yıllık bir zaman ufkuna oranla daha "akılcı", ya da tersine, daha az "akılcı" olduğunu gösterebilecek hiçbir "akılcı hesap" yoktur. Karar, "ekonomik" temellerin dışındaki temellerden hareketle alınacaktır.

Tüm bunlar, ekonomide olan her şeyin, olumlu bir anlamda "akıl dışı" olduğu, hele de anlaşılmaz olduğu anlamına değil, iktisadi süreci, tek elle tutulur tarafları, ölçülebilir olmaları ve maksizime edilmelerinin gerekliliği olan bir türdeş değerler akımı olarak ele alamayacağımız anlamına gelir. Bu tür "akılcılık" ikincil ve bağımlı bir akılcılıktır. Konuyu biraz deşebilmek, birkaç fazlasıyla bariz saçmalığı bertaraf edebilmek için kendisinden yararlanabiliriz. Ama, bugün gerçekliği fiili olarak biçimlendiren etkenler, hele de bu etkenlerin içinde yer alan hükümet, firma ve bireylerin kararları, bu tarz bir işleme tabi tutulamaz. Yeni ve başka bir toplumda da tamamen başka bir yapıya sahip olacaklardır.

5. Her şeye kadir olma yanılsamasının itici gücü: Modern teknik

Teknik sorunu, uzun zamandan beri, birbirini izleyen efsanevi çerçeveler dahilinde tartışılmaktadır. İlk önceleri, "teknik ilerleme", tabii ki iyiydi ve başka türlü olamazdı. Sonra, teknik ilerleme, "kendinden" iyi, ama mevcut toplumsal sistem tarafından kötü kullanılan (ya da kötülük için kul-

lanılan) bir şey olarak görüldü; bir başka deyişle, teknik, kendisi hedefler açısından tamamen taraflsız olan salt bir araç olarak görülüyordu. Bu konum, günümüzde hâlâ, bilim adamları, liberaller ve Marksistler için geçerlidir; örneğin, modern sanayiye söylenecek bir şey yoktur: Sorun çıkaran bu sanayinin, herkesin iyiliği yerine, kâr ve/veya bir azınlığın iktidarı için kullanılmasıdır. Bu konum birbiriyle bağıntılı iki yanılgıya dayanır: Birincisi amaçlarla yöntemlerin tamamen birbirlerinden ayrılabileceği yanılgısı, diğeri ise bileşim yanılgısıdır. Çeliğin, hiç farksız bir biçimde, hem saban, hem de top tüfek yapımında kullanılabilmesi, bugün var olan tümel makine ve teknik sisteminin de hiç farksız bir biçimde yabancılaşmış bir topluma ya da özerk bir topluma "hizmet" edebileceği anlamına gelmez. Bir toplumun teknolojik sistemini o toplumun kendi niteliğinden ayırmak ne ideal ne de fiili anlamda mümkün değildir. Şimdi ise, giderek, ilk baştaki konumun tam karşıtı bir yere ulaşılmıştır: Bu kez de, tekniğin, kendinden kötü olduğunu düşünenlerin sayısı giderek çoğalmaktadır.

Sorunun olabildiğince derinine gitmeye çalışmamız gerekir. Tekniğin "bilkuvve her şeye kadir olması"na ilişkin bilinçsiz ve modern zamanlarda egemen olan yanılsama, tartışılmayan ve gözden kaçırılan bir başka fikre dayanmaktadır: Bu fikir, "*kadir olma*" fikridir. Bu anlaşıldığı andan itibaren, yalnızca, "*ne yapmak için* kadir olma", ya da "*kimin* kadir olması?" gibi basit bir soruyu sormanın yeterli olmadığı ve asıl sorulması gereken sorunun: "Kadir olmak *nedir*" ve hatta, sıradan olmayan bir doğrultuda, "Gerçekten kadir olma diye bir şey *var mıdır*?" olduğu açıkça ortaya çıkar.

Kadir olma fikrinin ardında topyekun denetim, her nesne ve her koşula egemen olma istenç ya da arzusuna ilişkin bir düş yatar. Kuşkusuz bu düş, insan tarihinde her zaman için mevcut olmuş, kimi zaman büyü, vb. şeylerde "maddileşmiş"

ya da herhangi bir kutsal imge üzerine izdüşürülmüştür. Ama, oldukça tuhaf bir biçimde, insana yasak olan -Babıl Kulesi efsanesi ya da Yunanlıların *hubris*'i gibi- birtakım sınırlara ilişkin bir bilinç de, aynı biçimde, her zaman var olmuştur. Tümel denetim ya da, hatta, tümel egemenlik fikrinin, içkin olarak anlamsız olduğunu herkes kabul edebilir. Bununla birlikte, modern teknolojinin gelişiminin gizli itici gücünü oluşturan tümel egemenlik fikridir. Tümel egemenlik fikrinin doğrudan saçmalığı, "asemtotik ilerleme"nin biraz daha yumuşatılmış saçmalığının ardına gizlenmiştir. Batı'da insanlık, yüzyıllar boyunca, biraz daha fazla güce ulaşmanın her zaman mümkün olduğuna ilişkin gizli koyuttan hareketle yaşamıştır. Falanca konuda ve filanca amaçla insanın "daha fazla" bir şeyler yapabileceği olgusunun, tüm alanların bütününde ve akla gelebilecek tüm amaçlarla "güç"ün sınırsız bir biçimde arttırılabileceği anlamına geldiği düşünüldü.

Şimdilerde kesinlikle bildiğimiz bir şey varsa, o da, birbiri ardından ele geçirilen "güç" parçalarının her zaman için, yerel, sınırlı, yetersiz ve büyük olasılıkla da, içkin olarak değişken/kırılgan, hatta birbirleriyle açıkça uyuşmazlık içinde olduğudur. Hiçbir teknik "fetih", başta amaçladığından farklı biçimde kullanılma olasılığından kaçamaz, her biri "arzulanmayan" yan etkiler doğurabilir, hiçbiri, geri kalan şeylerle etkileşim içine girmenin önüne geçemez -en azından, bizim "geliştirdiğimiz" teknik ve bilim türlerinden hiçbirinin bu olasılıklar karşısında bir bağışıklığı yoktur. Bu bağlamda, *artan (büyüyen/gelişen) "güç", aynı zamanda da, ipso facto, artan (büyüyen/gelişen) güçsüzlük, hatta bir "güç-karşıtı" yani amaçlananın tam tersini doğurabilme gücüdür*; net bilançoyu, hangi terimlerle, hangi varsayımlara dayanarak ve hangi zaman ufkuna göre, kim hesaplayacaktır?

Burada da, yanılsamanın belirleyici koşulu ayrılabilirlik fikridir. Şeyleri "denetlemek", faktörleri birbirinden tecrit

etmek ve bunların eylemlerinin "etkileri"ni, kesin bir biçimde sınırlamak demektir. Bu, gündelik yaşamda karşımıza çıkan nesneler bağlamında, bir dereceye kadar yürür; bir araba motorunu onarırken yaptığımız budur. Ama ilerledikçe, ayrılabilirliğin geçerliliği yerel ve sınırlı olan bir "çalışma varsayımı" olduğunu daha açık bir biçimde görürüz. Çağdaş fizikçiler şeylerin gerçek durumunu fark etmeye başlıyor; kuramsal fiziğin, görünürde aşılması mümkün olmayan açmazlarının, tıpkı "olaylar" (fenomen) gibi ayrı ve tekil şeylerin de mevcut olacağı fikrinden kaynaklanmasından kuşkulanıp Evren'in, aslında tek ve birimsel bir kendilik olup olmadığını sorguluyorlar.[8] Bir başka yönden, çevre sorunları, bizim teknik konusunda da benzer bir durumun söz konusu olduğunu kabul etmemizi zorunlu kılıyor. Bu alanda da, belli sınırların ötesinde, ayrılırlığın kendiliğinden olacağını kabul edemeyiz ve bu sınırların neler olduğu, felaket tehdidi altında olduğumuz şu anda bile henüz bilinmiyor.

Kirlilik ve kirlilikle mücadeleyi amaçlayan tertibat bu konuda -sıradan ve kolayca karşı çıkılabilecek- ilk görünür örneği oluşturuyor. Yirmi yılı aşkın bir süredir, dumanın içindeki karbon parçacıklarının dışarı atılmasını engellemek için, fabrika bacaları, v.b.'ne, kirliliğe karşı birtakım aletler yerleştirildi. Bu tertibat çok etkili oldu ve şu anda, sanayi kentlerinin çevresinde atmosferde eskiye oranla çok daha az CO_2 var. Bununla birlikte, aynı süre zarfında, atmosferdeki asit miktarı 1 000 kat arttı ve Avrupa ile Amerika'nın bazı bölgelerine yağan yağmurlar, bugün "saf limon suyu" kadar asit yüklü -bu da ormanların gelişimi üzerinde, henüz şimdiden kolayca hissedilebilen, vahim etkilere neden olduçünkü dumanın bileşiminde yer alan ve eskiden karbon ta-

8 Bkz. Wagner, Espagnat, Zeh ve Bohm'un, Ed. Espagnat'dan çıkan *Foundation of Quantum Mechanics*'teki (New York ve Londra, 1971) güzel makaleleri.

rafından emilen kükürt şimdi serbestçe havaya karışıp atmosferdeki oksijen ve hidrojenle birleşerek asit oluşturuyor.[9] Mühendislerin, bilim adamlarının ve idari merciilerin bunu, başımıza gelmezden önce düşünmemiş olmaları insana komik gelebilir ama işin gerçeği budur. Bunun yanıtı da "Bir dahaki sefere, bunu bilir, daha iyisini yaparız"dır. Kim bilir, belki de yaparlar!

Şimdi de doğum kontrol hapı sorununu ele alalım. Bu hapların olası yan etkilerine ilişkin tartışma ve kaygılar, hap kullanan kadınların şişmanlama ya da kansere yakalanma olasılığı çevresinde konumlanmıştı. Böylesi etkilerin olmadığını ya da bu tür etkilerle mücadele edilebildiğini düşünelim. Ama bunun yanı sıra sorunun bu veçhelerinin mikroskopik olduğunu da kabul etme cesaretini göstermeliyiz. Hapın, kimse tarafından sözü edilmeyen, belki de en önemli yanını, ruhsal yanını da bir yana bırakalım: İnsanoğlu, kendini yeni bir yaşam verme ya da vermeme kararının mutlak hakimi olarak görmeye başlarsa ve bu "güç"ün karşılığı olarak da hiçbir bedel -ayda 20 Frank dışında- ödemesi gerekmediğini bilirse başımıza neler gelebilir? İnsanlar, türün üretimi bağlamında, hayvansal durumları ve yazgılarından koparlarsa neler olabilir? İlle de "kötü" bir şeylerin olacağını söylemek istemiyorum. Yalnızca, herkesin doğal olarak bu ek "güç"ün ancak "iyi" olabileceğini -hatta, bunun gerçekten bir güç olacağını- değerlendirdiğine dikkati çekiyorum. Şimdi de, tam anlamıyla biyolojik yanını ele alalım. Hapın gerçekten "etkili" olmasının nedeni, bizim hakkında hemen hemen hiçbir şey "bilmediğimiz" organizmanın en önemli işlevlerine en derin biçimde bağlı olan temel düzenleme süreçleriyle etkileşime girmesidir. Hapın olası etkileri konusunda, bu açıdan, sorulması gereken en önemli soru: On yıl süreyle hap kullanan bir kadına ne olabilir?

---

9 *International Herald Tribune*, 14 Haziran 1974.

değil, "Kadınlar bin kuşak boyunca (evet, bin kuşak) hap aldıkları takdirde, yani yirmi beş bin yıl sonra insan türüne ne olabilir?"dir. Bu, bir bakteri soyu üzerinde *yaklaşık üç ay süreyle* yapılacak bir deneye tekabül etmektedir. Ama tabii, yirmi beş bin yıl, bizim için "anlamı olmayan" bir zaman dilimidir. Bunun sonucu olarak, yaptığımız şeylerin sonuçlarıyla hiç ilgilenmemek "çok anlamlı"ymış gibi davranıyoruz. Bir başka deyişle: Bize, çizgisel bir zaman ve sonsuz bir zaman ufku verilmiş ya, anlamlı tek zaman aralığı önümüzdeki birkaç yılmış gibi davranıyoruz.

Benim geldiğim ülkede, büyükbabalarımın kuşağı uzun vadeli planlama, dışsallık, anakaraların yüzme kuramı ya da Evren'in yayılması gibi şeylerin lafını bile duymamıştı ama, yaşlılıklarında bile, maliyet ve verim gibi sorular sormaksızın zeytin ve selvi ağaçları dikerlerdi. Öleceklerini ve dünyayı kendilerinden sonra gelecek olanlara, belki de sırf dünya açısından, iyi durumda bırakmaları gerektiğini bilirlerdi. Bilirlerdi ki ellerindeki "güç" ne olursa olsun, bu güç, ancak, onlar mevsimlere uyduklarında, rüzgârları dikkate aldıklarında, sağı solu belli olmayan Akdeniz'e saygı duyduklarında, ağaçları zamanında budadıklarında ve tam kıvamında olabilmesi için şırayı gerektiği kadar beklettiklerinde yararlı sonuçlar verebilirdi. "Sınırsız"lık bağlamında düşünmezlerdi -hatta belki bu sözcüğün anlamını bile kavrayamazlardı- ama gerçek anlamda *sonsuz* bir zaman içinde hareket eder, yaşar ve ölürlerdi. Tabii ki, onların ülkeleri henüz "gelişmemişti."

6. Sonuç Olarak Bazı Sorular

Bu gezegende, milyarlarca yıl süreyle, milyonlarca farklı canlı türünü barındıran dengeli bir biyosistem var oldu ve onbinlerce yıl boyunca, toplumlar, çevreyi bozmaksızın değiştirerek, kendilerine maddi ve manevi bir yaşam alanı, bi-

yolojik ve metafizik bir yuva yaratma başarısını gösterdi. Yoksulluğa, cehalete, sömürüye, batıl inançlara ve acımasızlığa karşın, bu toplumlar, kendilerine, hem iyi uyarlanmış yaşam biçimleri, hem de şaşırtıcı bir zenginlik ve çeşitliliğe sahip imgesel imlemler içeren uyumlu dünyalar yaratabildiler. Bakışlarımızı, XIII. yüzyıldaki yaşama çevirelim ve Chartres'dan Bodobudur'a, Venedik'ten Maya'lara, İstanbul'dan Pekin'e, Kubilay'dan Dante'ye, Maimonide'in Cordou'daki evinden Nara'ya, *Magna Carta*'dan, Aristoteles'i örnek alan Bizanslı keşişlere değin bir gezdirelim; bu olağanüstü çeşitliliği, ülkelerin birbirlerinden farklılıkları, bugünlerine değil de - bugünler şu haliyle her yerde *aynı*- ancak geçmişlerinden arta kalanlara bağlı olan günümüzle karşılaştıralım. İşte "gelişmiş" dünya *budur*.

Ama geçmişin kullanımı sınırlıdır. Günümüzün "doğalcı" hareketlerine ve ifade etmeye çalıştıkları şeylere duyabileceğimiz sempatiye karşın, "sanayi-öncesi" bir toplumu yeniden kurabileceğimiz ya da, bugün iktidarı ellerinde tutanların, sanayi toplumunun, varsayımsal olarak, giderek artan bir biçimde bocalaması karşısında o iktidarı kendiliğinden bırakacakları fikri tam bir yanılsamadır. Bu hareketler de, bizzat çelişkilerle doludur. Müzik kaseti dinlemeyen hiçbir "doğalcı" topluluk olmamıştır; oysa, teyp ya da kaset dediğimiz şey, içinde modern sanayinin bütününü taşıyan bir gereçtir.

Yine aynı biçimde, Batı dünyasının getirmiş olduğu şeyleri yanlış anlamak, yanlış yorumlamak ve gereğince önemsememek de bizi felakete götürür. Sınai ve bilimsel yaratımları ve bunların karşılığı toplum ve doğada yaşanan sarsıntılarla, bu dünya, genel olarak *phusis* fikrini, özel olarak da bu fikrin insani işlere uygulanımını yıkmıştır. Batı, bunu, "Akıl"ın "kuramsal" ve "pratik" bir yorumu ve uygulaması aracılığıyla yapmıştır -bunlar, sınırlarına değin götürülmüş bir yorum ve uygulamadır.

Bu durum, "mutlak özgürlük"ün baş döndürücülüğünü genelleştirdiği ölçüde, mutlak tutsaklık uçurumuna yuvarlanma sonucunu doğurabilir. Batı, şimdiden, mutlak özgürlük fikrinin tutsağıdır. Eskiden, "gereklilik bilinci" ya da salt ahlâksal norma göre davranma yeteneğinin koyutu olarak görülen özgürlük, çıplak bir özgürlüğe, salt keyfilik anlamı taşıyan bir özgürlüğe (*Willkür*) dönüştü. Mutlak keyfilik ve mutlak boşluk; boşluğun doldurulması gerekir, bu da, "niceliklər" aracılığıyla yapılacaktır. Ama niceliklerin sonsuz artışının bir sonu vardır -yalnızca, Yeryüzü'nün sınırlı olmasından dolayı dışsal bir açıdan değil, aynı zamanda içsel açıdan da bu böyledir çünkü artık "daha fazla" ve "daha büyük" "farklı" değildir ve "daha fazla" nitel açıdan *farksız* bir hal alır (Bir yıl içindeki % 5'lik büyüme, nitel olarak ekonominin bir yıl öncekiyle aynı durumda olduğu anlamını taşır; insanlar, eğer "yaşam düzeyleri" "yükselmemişse" durumlarının kötüleştiğini ve eğer bu "düzey" yalnızca "normal" oranda yükselmişse durumlarının iyileşmediğini düşünürler)-. Tüm bunlar, Aristoteles ve Hegel tarafından pek güzel biliniyordu. Ama, çoğu zaman olduğu gibi, burada da gerçeklik düşünceye oranla hep görkemli bir gecikme içindedir.

Bununla birlikte, dinsel, mistik ya da herhangi bir türden akılcı olmayan bir geri dönüş şoku yaşanmadığı takdirde -bu pek olası olmamakla birlikte olanaksız da değildir-, bu *phusis* fikrinin yıkılmasının nihai sonucundan artık kaçmak mümkün değildir. Çünkü insanın, "akılcı" bir hayvan olmadığı gibi, "doğal" bir varlık olmadığı da *doğrudur* Hegel'e göre insan "hasta bir hayvan"dı. Aslında, insanın, deliliği aracılığıyla "akıl"ı icat etmiş olan çılgın bir hayvan olduğunu söylemek gerekir. Deli bir hayvan olduğundan dolayı da, gayet doğal bir biçimde, icadını, yani aklı, deliliğinin en metodik aracı ve ifadesine dönüştürmüştür. Bunu ancak şimdi, yani olan olduktan sonra bilebiliyoruz.

Bunu bilmemiz şimdiki deneyimimiz açısından bize ne ölçüde yardımcı olabilir? Hem pek az, hem de çok. Bugünkü dünya toplumunun içinde bulunduğu durumun dönüşmesi, gerçekten de, bir bilgi, kuram ya da felsefe işi olmadığından dolayı pek az yararı olacaktır. Az yararı olacağının bir başka nedeni de, akıldan vazgeçemeyecek olmamızdır -tıpkı "salt akıl"la aklın şu anki tarihsel somutlaşmasını rahatça birbirinden ayıramayacağımız gibi-. Eğer biz de, kendi açımızdan, aklı, daha iyi bir biçimde kullanılabilecek bir "araç" olarak görebileceğimizi düşünecek olsak gayet anlamsız davranmış oluruz. Kültür, içinden sevdiklerimizi seçip, geri kalanını ihmal edebileceğimiz bir yemek listesi değildir.

Ama bu bilgi, eğer bizi, akılcı ideolojiyi, her şeye kadir olma yanılsamasını, iktisadi "hesap"ın üstünlüğünü, toplumun "akılcı" bir biçimde örgütlenmesinin saçmalık ve tutarsızlığını, "bilim" denen yeni dini, gelişme için gelişme fikrini mahkûm edecek ve ortadan kaldıracak hale getirirse, çok yararlı olacaktır. Bunu da ancak, düşünce ve sorumluluktan vazgeçmediğimiz, akıl ve akılcılığı özgün bir bakış açısı çerçevesinde gördüğümüz ve bunların insanın tarihsel yaratımları olduğunu kabul ettiğimiz takdirde başarabiliriz.

Çünkü günümüzde kriz bizi öyle bir noktaya götürüyor ki, ya doğal veya toplumsal bir felaketle karşı karşıya kalacağız, ya da bu felaketin öncesi veya sonrasında, insanlar belli bir biçimde tepki gösterecek ve kendileri için bir anlam taşıyan yeni toplumsal yaşam biçimleri kurmaya çalışacaklar. Biz bunu onlar için ve onlar adına yapamayız; bunun nasıl yapılabileceğini de söyleyemeyiz. Bizim tek yapabileceğimiz, insan toplumunun yeniden yapılanması yolunda para ya da silahlardan daha da büyük engeller oluşturan mitosları yıkmaktır.

Temmuz 1974

Toplumun kurumlandırılması ve din*

İnsanlık Kaos'tan, Uçurum'dan, Dipsiz Kuyu'dan doğar. Ruh olarak doğar: Canlının düzenlenmiş örgütlenmesinin kopması, her şeyi kendine bağlamaya çalışan ve her şeyi, sürekli aranan bir anlam olarak yaşayan, tasarımsal /duygusal /niyetsel akım olarak. O sürekli aranan anlam, esas olarak tekbenci, monadiktir; bir de, her şeyi kendine bağlamaktan haz duyar. Bu arayış, mutlak ve radikal olarak kalsa da, başarısızlığa uğraması ve bizi ruhun yaşayan desteğinin ve bizzat ruhun ölümüne doğru götürmesi kaçınılmazdır. Kökenindeki tümel talebinden saptırılmış, temel olarak değiştirilmiş, biçimlendirilmiş /biçimi bozulmuş, yöneltilmiş olan bu arayış, bireyin toplumsal olarak üretilmesi aracılığıyla yarı yarıya tatmin edilmiş olur. Te-

---

(*) Bu metin, toplumun kurumlandırılması ve tarihsel yaratım konusunda, "Marxisme et théorie révolutionnaire"le (*Socialisme ou Barbarie*, no. 36-40, 1964-1965) başlatıp, daha önce adı geçen "*Institution Imaginaire de la Société*"de sürdürdüğüm araştırmaların devamı olarak hazırlamakta olduğum bir yapıttan alınmıştır. Burada o ilk çalışmalarıma bazı gönderilerde bulundum ve bunları MTR (= IIS) ya da IIS harfleri ve sayfa numaralarıyla belirttim. Ayrıca, *Esprit*, Mayıs 1982'de ve *Mélanges Jacques Ellul*, Paris PUF, 1983, s.3-17'de yayınlanmıştır.

melinde yaşama uyum sağlayamayan insan ancak toplumu ve kurumu yaratarak kendini idame ettirir. Kurum, ruha bireyin toplumsal biçimini dayatarak, anlamın başka bir kaynağını ve başka bir kipliğini önererek ve dayatarak, ruhun yaşamını idame ettirmesini sağlar: Bu kaynak ve kiplik, toplumun imgesel imlemi, dolaylı olarak bu imlemle (ve onun eklemlenmeleriyle) özdeşleşme ve her şeyi ona bağlama olanağıdır.

Anlam sorunu böylece tüketilmiş ve ruh arayışı kapanmış olmalıdır. Ama aslında, durum hiçbir zaman böyle olmamıştır. Bir kez, toplumsal olarak üretilmiş olan birey, başka açıdan ne denli sağlam ve eklemlenmiş olsa da, hangi biçimde olursa olsun ona kendini gösteren, onun için mevcut olan ruhun Kaosu'nu, Uçurumu'nu, Dipsiz Kuyu'sunu örten bir tabakadan başka bir şey değildir. Burada, bireyin tüm yapısında ("bilinçli Ben"), psikoza karşı bir savunmanın varlığını gören kimi çağdaş psikanaliz yaklaşımlarının kısmi ve biçim değiştirmiş bir gerçeğini görebiliriz. Bu yapı, kuşkusuz, oluşumuna bağlı olarak, ruhsal Kaos'a karşı bir savunmadır -ama, bunu "psikotik" olarak adlandırmak yerinde olmaz. Ruhun birbirini izler bir biçimde oluşmuş olan katmanlarından her birinin, kendisiyle ve diğerleriyle, neredeyse olanaksız olan birlikteliğinde, psikoza çok yakın işlerlik çizgileri ve kiplerini taşıdığı -psikozun bunların önemli bölümünü saklama eğiliminde olduğu anlamında- tartışılmaz (Melanie Klein'ın en büyük buluşlarından biri bunu görmüş olmaktır). Ama psikoz, ne bu işlerlik çizgi ve kiplerinin basit bir biçimde korunması ne de, hatta, egemenliği değil, Piera Castoriadis-Aulagnier'nin[1] çok doğru bir biçimde göstermiş olduğu gibi, kendine özgü çizgi ve koyutlarıyla ölçüsüz bir düşüncenin oluşturulması ya da yaratılmasıdır.

Öte yandan, toplumun kurumlandırılması, bireyler açı-

1 Bkz. *La violence de l'interprétation*, Paris, PUF, 1975.

sından Uçurum'u tamamen örtemez. Yapabileceği, Rastlantı'yı, ama iyi ama kötü, üstelik, ayrıntıları açısından değil de kabaca, ortadan kaldırmaktır. Örneğin, toplum açısından, tekil bir olay (tek ve toplumun bütününü etkileyen bir olay: savaş, doğal afet, gibi) kendisini ehlileştiren veya evcilleştiren imlem tarafından zorunlu olarak sorumluluklarla yüklenir, ancak o toplumu bir arada tutan imgesel imlemler magmasını yıkamayacaktır -ya da, malı mülkü ve bedeniyle bizzat o toplumu yıkacaktır-. Yahudi tarihi bunun en su katılmamış ve en çarpıcı örneğini oluşturur: En zorlu olaylar, en trajik felaketler, bu tarih çerçevesinde, sürekli yeniden yorumlanır ve Yahudi halkının seçilmişliğinin ve bakiliğinin imleri olarak imlemlerle yüklenir. Ama, aynı olaylar, tikel bireyler açısından tikel sonuçlarla da doludur: Savaşta ölmüş ya da sele kapılıp boğulmuş olan bir oğul, bir koca ya da bir ağabeydir. Bu sonuçların, ancak biçimsel ve boş ("istatiksel") mantık yürütmelerle ortadan kaldırılabilen farklılığı her bireyi, kendi tikel yazgısının anlam-sızlığına gönderir. Bunu karşılayacak toplumsal çalışmalar birçok durumda mümkün olsa bile her durumda olası değildir. Spartalı bir ana, oğlunun savaşta yiğitçe ölümünden memnuniyet duyabilir ama eğer aynı ananın tüm çocukları ölü doğmuş ya da *Kaiadas*'a atılmış olsa bu memnuniyetinden eser kalmaz. Öbür taraftа, her şey Tanrı'nın iradesine bağlıdır ama deneyim bize, bireylerin, kendi yazgıları söz konusu olduğunda, bu fikrin yüksek düzeyinde düşünmeyi beceremediklerini gösterir.

Toplumun kurumlandırılması, topluma ait imgesel imlemlerin kurumlandırılmasıdır ve ilkesel olarak, bu kurumlandırma, toplumun "içinde" ya da "dışında" ortaya çıkabilecek her şeye anlam atfetmek durumundadır. Toplumun imgesel imlemi, şeyleri o şeyler olarak oldurur, onları oldukları halde

ortaya koyar -buradaki "oldukları hal" imlem tarafından ortaya konur-; imlem de, birbirinden ayrılmaz bir biçimde, hem var oluş ilkesi, hem düşünce ilkesi, hem değer ilkesi, hem de eylem ilkesidir. Ama imlemin bu çabası, sürekli bir biçimde, karşısına çıkan Kaos ve kendisinin yeniden ortaya çıkardığı Kaos tarafından tehdit edilir (ve nihai bir bakış açısından hareketle de, her zaman için, zaten başarısızlığa uğratılmıştır). Bu tehdit, tüm gerçekliği ve vahimliğiyle imlemlerin oluşturduğu yapının iki uç düzeyinde yani, o yapının kilit taşının olmamasında ve yapıyı ayakta tutması gereken sağlam bir temel yerine çürük bir kumun bulunmasında kendini gösterir.

İmlemlerin dünya, yani ortaya çıkan ve çıkabilecek olan her şey üzerindeki etkisini bu temelin oluşturması gerekirdi. Ama o etki, her zaman, gayet derme çatma ve eksiktir. Ancak her şey "olduğu halde" olduğunda ve dünya da yalnızca "olduğu halde" olduğunda -yani bir "olan" olarak imlem tarafından ortaya atıldıkları halde olduklarında- bu etki sağlanabilirdi. Oysa, dünyaya (ve kurumlandırdığı dünyanın bir parçası olarak kendi kendini kurumlandıran topluma) dayatılan imlem esas olarak "keyfi"dir. Toplumun kendi kendi yaratması (ki bu, her seferinde imgesel imlemlerden oluşan tikel bir magmanın ortaya konması/kurumlandırılması olarak tezahür eder), belirlenme olgusunun dışında kalır, çünkü kendisi tam da bir öz-konumlandırmadır, ne evrensel bir Akıl'ın üzerinde temellenir ne de dünyanın, varsayımsal bir öyle-olma'sına tekabül etme olgusuna indirgenebilir. İmlem dünyayı kurar ve toplumsal yaşamı, her seferinde özgün "erekler"e tabi kılarak örgütler. Bu erekler değişik olabilir: Atalarımız gibi yaşamak ve atalarımızın onurunu korumak, Tanrı'ya tapmak ve onun emirlerini yerine getirmek, Büyük Kral'a hizmet etmek, *kalos kagathos* olmak, üretim güçlerinin birikimini sağlamak, sosyalizmi kurmak... Bu ereklerin hepsi doğaüstüdür; aynı zamanda da, tartışılmaz niteliktedir, ya

da, daha doğrusu, bunların tartışılması, ancak, toplumun tikel bir kurumunun, doğrunun/hakikatın araştırılması olarak adlandırabileceğimiz Yunan-Batı kurumunun yaratımı olan o tikel "erek"in değeri önvarsayıldığı takdirde mümkündür.

Öte yandan, imlem ne denli lâtif, güçlü ve incelikli olursa olsun, şeyler ve dünya üzerindeki yani varlık üzerindeki tam etkisi, o varlığın ince ince ve her zaman için geçerli olacak biçimde düzenlenmesini gerektirir; bu da, onun tamamlanmış, bitmiş, belirlenmiş, aynılaştırıcı olduğu anlamına gelir. Oysa dünya -varlık-, esas olarak Kaos, Uçurum, Dipsiz Kuyu'dur. Değişim ve öz-değişimdir. Ancak, aynı zamanda da "*olacak olan*" olduğu takdirde vardır, yaratıcı-yıkıcı zamansallıktır. İmlem, kendisini tümel ve her şeyi kapsayan bir şey olarak sunmakla -toplumsallaştırdığı ruhun taleplerini karşılayabilmek için böyle yapmak zorundadır- kendisine, hayvanın -ki bu hayvan ancak varlığı ve anlamı kendisi açısından zaten işlevsel olarak sağlanmış olan şeylere varlık ve anlam kazandırır- içinde ve sayesinde yaşayacağı, dar varlıksal yuvayı yaratmaktan feragat etmiştir. Buradan hareketle, imlem her zaman için Kaos karşısında etkisiz kalma, varlığı kapsamasındaki boşlukları dolduramama rizikosuyla karşı karşıya kalır. (Hıristiyanlık gibi, sınırsız sorgulamanın zaten bünyesinde ortaya çıkmış olduğu bir tarihsel-toplumsal uzamda doğmuş ve gelişmiş olan bir din için bu durum, çözümsüz teodise sorununun temelini oluşturur.)

İmlemlerin oluşturduğu yapıda kilit taşının yokluğu, gayet açık ama son derecede gizemli olan bir şeyle yani imlemin imlemi sorunuyla temsil edilir. Bu biçimde ifade edildiğinde bu bize, sözcüklerin basit bir bileşimiymiş gibi gelir. Ama eğer bunu, imlemin kendisinin var ettiği, anlam verdiği, kendilerinden yararlanarak genel olarak anlamı ve her tikel şeyin anlamını düzenlediği sorunlar dahilinde ve bu sorunlarla

dile getirecek ve ayrıntılandıracak olursak bu niteliğinden sıyrılmış olur. Köken sorunu, neden, temel, erek sorunu, yani kısacası *niçin* ve *ne için* sorunu... Bu sorunları evrensel olarak ortaya attığından ötürü, imlem, her zaman için yine bu sorunların kendisine yönelik olarak toplumun, kurumun, imlemin köken, neden, temel ve erek sorunları olarak patlak vermesi tehlikesini de almış olur.

Halbuki bu sorunlar, hem imlemin kurumlandırılması tarafından -özellikle de dildeki gizilgüçler tarafından- dayanılmaz bir niteliği varmışçasına davet edilir, hem de herhangi bir yanıt alamaz çünkü, doğruyu söylemek gerekirse "anlamları yoktur." Nereden hareketle bir anlam ve yanıt alabilecekleri pek anlaşılmaz: İmlemin *niçin* ve *ne için*'ine ilişkin her sorun *zaten* imlem tarafından yaratılmış uzamda konumlanmıştır ve ancak bu uzamın sorgulanmaz olduğunu varsayarak ifade edilebilir. Burada söz konusu olan, yalnızca "mantıklı" bir gerekçe değil, bizzat yaratım fikrinin, kendi kendini önvarsayan ve kendi kendine var olma araçlarını sunan yeni bir varlıkbilimsel düzeyin ortaya çıkmasının açıklanmasıdır. Canlı, canlıyı önvarsayar: "genetik program" ancak kendi işlerliğinin ürünleri zaten kullanılabilir durumdaysa işleyebilir. Kurumlandırma kurumlandırmayı önvarsayar: ancak kendisi tarafından üretilmiş bireyler onu var ederse var olabilir. İşte bu ilkel döngü yaratım döngüsüdür.

İmlemin -kurumlandırmanın, toplumun- ortaya çıkması yaratım ve öz-yaratımdır; varlığın *olacak olan* olarak tezahürüdür. Kökene, temele, nedene, ereğe ilişkin sorular toplumun içinde ve toplum aracılığıyla sorulur; ama toplum ve imlem, kendileri dışında kökene, temele, nedene, ereğe "sahip" değildir. Kendi kendisinin kökenidir; öz-yaratım bu demektir; kökeni, kendisinin dışındaki *bir şeyde* değildir, *bu* hedefleri ortaya koyan toplum olarak kendi varlığından başka da bir

ereği yoktur -bu da, hedef teriminin yalnızca biçimsel, sonuç olarak da, kötücül bir kullanımıdır.

İmlem, Kaos'u gizlemek için, Kaos'un reddi biçiminde ortaya konan bir varlık kipini var ederek belirir. Ama bizzat bu belirme dahilinde ve bu belirmenin aracılığıyla tezahür eden o belirmenin hiçbir "varlık nedeni" olmadığını, imlemin sonuçta, kendinden hiçbir imlemi olmayan ve "olamayacak olan" salt bir olgu olduğunu, kendisinden hareketle büsbütün artamayacağını düşünecek olursak, yine Kaos'tur. Mantık terimleriyle ifade edecek olursak: bir şeyin "imleminin olabilmesi" için, o şeyin mutlak gerekliliğin berisinde ve mutlak olumsallığın ötesinde konumlanması gerekir. Mutlak derecede gerekli olan da, tıpkı mutlak derecede olumsal olan kadar az imleme sahiptir. Halbuki, toplumun imgesel imlemi -toplumun imgesel imlemlerinin oluşturduğu magma- aynı zamanda hem, o imlemin içinde yer alanlar için mutlak bir gerekliliğe, hem de, dışında yer alanlar için köktenci bir olumsallığa sahiptir. Bu da, toplumsal imlemin gerekliliğin ve olumsallığın hem ötesinde hem de berisinde olduğu anlamına gelir, yani sonuçta *başka yerdedir*. İmlem, aynı zamanda hem *gereklilik-ötesi* hem de *olumsallık-ötesidir*.

Bu arada, laf arasında şunu da söyleyelim, yukarıdaki tartışma "tarihin anlamı"na ilişkin tüm ifadelerin neden boş olduğuna işaret etmektedir. Tarih, anlamın içinde ve sayesinde ortaya çıkan şeydir; şeylere, edimlere, vb. anlamın yüklendiği yerdir. Kendisi "anlama sahip" olamaz (ya da "anlamdan yoksun" olamaz); tıpkı bir yerçekim alanının kendisinin ağırlığının ya da bir iktisadi uzamın fiyatının olmasının (ya da olmamasının) mümkün olamayacağı gibi.

Böylece, insanlık, içinden çıktığı Kaos'u, Uçurum'u, Dipsiz Kuyu'yu, iki biçimde sürdürür. Ruhsal Kaos, ruhun temel imgeleminin Dipsiz Kuyusudur; toplumsal Uçurum da, imlemi ve kurumu yaratan toplumsal imgelem alanının Dipsiz Ku-

yusudur. Ama aynı zamanda da, yine aynı insanlık, dünyanın Kaos'u, Uçurumu'u, Dipsiz Kuyusu'yla başa çıkmak durumundadır. İnsanlık, bu durumu, ta en başından beri, ilginç, aşırı derecede çelişkili hatta düşünülmesi bile olanaksız bir kiplik dahilinde bilmeden ve bilmemek için de büyük bir gayret sarf ederek, üstü kapalı bir biçimde bilir. Söz konusu olan, bizzat o gizleme çabası dahilinde ve o çaba aracılığıyla kendini belli eden ve kanıtlayan şeyi gizlemektir. İnsanlığın, bu, Kaos'u olumlama/yadsıma kipini ne içe atım, ne dışlama, ne akılsallaştırma, ne idealleştirme olarak adlandıramayız. Söz konusu olan, belki de daha çok, tüm bu mekanizmaların, insanlığın, hem kendisini çevreleyen hem de bizzat içerdiği Kaos'la arasındaki ilişki kipi olan bu temel *sunma/gizleme*'nin türevlerini ya da yavrularını oluşturmasıdır.

Kaos'un, toplumsal imlem aracılığıyla sunulması/gizlenmesi, temel olarak, ancak bir tek biçimde gerçekleşebilir: Bizzat Kaos imlem içinde ele alınmalı - imlem *olmalı*-, aynı zamanda ve böylece de, imlemin imlem olarak ortaya çıkışına ve varlığına bir imlem vermelidir.

İşte toplumun kurumlandırılmasının her zaman olumlamaya çalıştığı tam da budur. Gerçekten de ortaya attığı, varlığın imlem olduğu ve (*toplumsal*) imlemin de varlığa ait olduğudur. Bilinen tüm toplumların kurumlandırılmasındaki dinsel nüveninanlamı budur - buna istisna oluşturan iki mükemmel ve tam olmayan kopma vardır: Eski Yunan ve modern Batı dünyası. Ama bunları, başka yerde uzun uzun ele alacağız. Örneğin toplumun *mana*'ya ilişkin imgesel imlemi, tıpkı, genelde, ilkel inançlarda yer alan tüm imlemler gibi, tüm dünyayı, insan toplumuyla aynı kipliklere göre canlandırılmış ve güdümlenmiş varlıkların oluşturduğu bir toplum olarak sunar. Bu bağlamda, Cassirer'in "*mana* tasarımı"nın, *die Mana- Vorstellung*'unun, onun istediği gibi "mitos düşüncesi"nin sayesinde genel olarak varlığı düşündüğü bir kategori olması,

ya da, Heidegger'in Cassirer'i eleştirirken olumladığı gibi *mana*'nın bu düşünce için bir *olan*[2] olmasının pek de önemi yoktur. Heidegger ne derse desin, varlığı varlık olarak düşünen bir düşünceyle olanlar'ı olanlar olarak düşünen düşünce arasındaki ayrımın kendisi -"varlıkbilimsel fark"- olanaksızdır. Mitos düşüncesine göre *mana* vardır. Bu da, bu olanın, her olanın sayesinde olduğu şeyi kendisinde yoğunlaştırdığı ve "temsil ettiği" anlamına gelir: O, her olan'da, var olan tarafından mevcut kılınmış varlıkbilimsel belirlemedir, *etkin* mevcudiyet ilkesidir (*Wirklichkeit-wirken energeia-energein; actualitas-actus-agere*). Bu durum, olan'ların "genel çizgileri"nin bir listesini çıkarmakla yetinmeyen, biçimsel anlamda varlıkbilimsel olarak kalmayan, varlık'ın ne olduğunu söylemeye, yani X'in *gerçekten var olduğunun* söylenmesini sağlayanı söylemeye çalışan tüm felsefi varlıkbilimlerde aynıdır. Böylece, Platon'a göre, var olan yalnızca *eidos* (ya da *agathon*)'tur ve her şey ancak eidos'a (ve/veya, dolaylı olarak, *agathon*'a) "katıldığı" ölçüde vardır. Düşüncenin türü *Mana- Vorstellung*'u yöneten türden farklı değildir. Söz konusu olan, kesinlikle Platon'u "budunbilimselleştirmek" (etnolojikleştirmek) -ne de, arkaik inançları yapay bir biçimde "varlıkbilimselleştirmek"- değil, varlık ve imlemi ayırt etme çabasına içkin olan ve Parmenides'ten Hegel'e, dine olduğu gibi, aynı zamanda da felsefenin temel akımına egemen olan derin gerekliliklere işaret etmektir.

Toplumun kurumlandırılması da, yine her zaman için, ve bilinçsiz olarak, genel ve özel bir varlıkbilimdir. Her tikel şeyin ne olduğunu, şeylerin her tür bağıntısı ve bileşimini/bir araya

---

2 Heidegger'in Ernst Cassirer'in *Philosophie der symbolischen Formen*'inin ikinci cildine getirdiği eleştiri (*Das mythische Denken*, 1925) Deutsche Litteraturzeitung, Heft 21 (1928), s.1000-1012'de yayınlanmıştır. Bana bu metni ilettiği için Marcel Gauchet'ye teşekkür ederim.

getirilişini ve bir de, bağıntı ve bileşimlerin tümünü -yani dünyayı- "içeren" ve olanaklı kılan şeyi ortaya koyar ve hep de koymak zorundadır. Her toplumun, her şeyin ne olduğunu belirlemesi *ipso facto* o şeylerin her birine anlam verilmesi ve o şeyin anlam bağıntılarının içine duhul edilmesidir; yani, o belirleme, her seferinde, toplumun imgesel imlemleriyle bağıntılı ve bu imlemlere bağımlı bir dünyanın yaratımıdır. Ama, kısıtlı anlamıyla dünya kendisinin bu bağımlılığa indirgenmesine izin vermez. Dünya, aynı zamanda da başka şey ve olduğundan (bir olan olarak ortaya konmuş olduğundan) daha fazla bir şeydir. Kurumlandırılmış imlem bununla başa çıkmayı, ama iyi ama kötü, başarır. Ama, bizzat kendisinin temsil ettiği Uçurum'la, kendi yaratımının oluşturduğu Kaos'un tezahürüyle aynı biçimde baş edemez. Burada da "çözüm" dünyanın kökeniyle toplumun kökenini, varlığın imlemiyle imlemin varlığını *birbirine bağlamak* olmuştur. Dinin özü budur: var olan her şey aynı imlemler dahilinde ele alınabilir hale gelir (hatta bir kötülük ilkesi bir iyilik ilkesine, Ahriman Ormuzd'a ters düştüğünde bile ikincisi, birincisinin, olumsuzlama yoluyla anlamını aldığı ayrıcalıklı kutbu olarak kalır). Hatta, kendisini, dinden uzakta kurumlandırma iddiasında olan modern (geleneksel kapitalist veya bürokratik kapitalist) toplumda bile kurumlandırmanın yarı -ya da sözde- dinsel bir boyutunun varlığını sürdürdüğü aynı biçimde kendini belli eder ve ele verir: Dünyanın kökeniyle toplumun kökeni, birinin ve diğerinin işleyişi "akılcılık" dahilinde ve aracılığıyla, "doğa yasaları" ve "tarih yasaları" dahilinde ve aracılığıyla *birbirine bağlanmıştır*.

Dünyanın kökeniyle toplumun kökeninin böyle *birbirine bağlanması*, tabii ki, her zaman için, dünyanın türdeşliğini bozmaksızın toplumun özgüllüğünü kabul etmek duru-

mundadır. İnsani kurumlandırmayla şeylere atfedilmiş ola düzeni yani kültür ve doğayı, aynı zamanda hem farklılaştırmak, hem de eklemlemek zorundadır. Dünyanın ve toplumun türdeşliğinin, yani varlığın türdeşliğinin bozulmamasının gerekli oluşu imlemin ortaya çıkardığı gerekliliğin, *sınırsızlığın* neredeyse dayanılmaz bir sonucudur: Kaos'a verilen bir yanıt olan imlem, aynı zamanda da o Kaos'un olumsuzlanmasıdır. Oysa, bu "varlığın türdeşliği" koyutu - birimsel varlıkbilim- toplumun *yaderkliğiyle* eştözseldir. Gerçekten de, zorunlu olarak, kurumlandırmanın (ve imlemin) toplum ötesi bir kaynağı olduğu fikrini getirme ya da, tersten bakacak olursak, toplumun kendi kendini kurumlandırması, insanlığın kendi varlığını öz-yaratım olarak kapsaması düşüncelerini çürütme durumunda kalır. Bunun karşıtı olarak da, aynı konum ve kendisini ortaya çıkaran türdeşlik koyutu imlemin ve kurumlandırmanın "olumsallık"ının inkârıyla, hatta, daha da kesin söylemek gerekirse, bizim gereklilik ve olumsallığa oranla imlemin *ötesi* olarak belirttiğimiz ve imlemin *olumsallık-ötesi* (ya da *gereklilik-ötesi*) olarak adlandırdığımız şeyin inkârıyla aynı anlama gelir. Bu inkâr, tabii ki, insanın mevcudiyetinin en üst *hubris*'iyle, varlıkbilimsel *hubris*'le eştözseldir ve harikulade bir biçimde tam tersiymiş gibi bir görüntünün ardına saklanmakla birlikte, her yerdekinden çok, kendini dinin kurumlandırılmasında gösterir.

Dinle toplumun kurumlandırılması arasında her zaman bir "bağıntı" olduğunu söylemek fazlasıyla yapay olacaktır. Durkheim'ın pek güzel saptamış olduğu gibi, din, başlangıçta ve çok uzun bir süre boyunca, bilinen toplumların hemen hemen tümünde, toplumla "aynı" şey olmuştur. Toplumsal dünyanın örgütlenmesi, hemen hemen her yerde ve hemen hemen her zaman, özünde "dinsel" özelliktedir. Din, toplumun örgütlenmesine "eşlik" etmez ya da o örgütlenmeyi "açıklamaz", "doğrulamaz"; kaba olmayan özünde din o örgütlen-

menin bizzat kendisidir (ki bu örgütlenme, kuşkusuz, kendi öz "açıklaması" ve "doğrulanması"nı da içerir). Uygun olan ve olmayanı koyan odur. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, toplum, din ve imlem için her şey uygun olduğundan dolayı, uygun olanı örgütleyen, kutuplara ayıran ve değerini veren, onu, burada ilk anlamına yeniden kavuşan bir terimi kullanacak olursak, *hiyerarşik kılan* dindir.

Birbirine bağlanmaktan söz ettik. "Dünya imgesi" ve kendi için "toplum imgesi" -yani, dolayısıyla da, "onun dünyadaki yeri"nin imgesi- her zaman için, topluma ait aynı imgesel imlemler magmasına ait olan, bu magmanın iki değişik yüzünü oluşturmuştur ve her toplum da, bu magma aracılığıyla var olur ve o magmayı da var eder. Burada, "imge" tabii ki kopya ya da yansıma değil, temel imgelem alanının yapıt ve işlemi, örgütleyen ve oluşturan imgesel kalıp anlamını taşır.[3] Toplumu örgütleyen imgesel imlemler dünyayı örgütleyen imgesel imlemlerle "uyumludur", başka türlüsü düşünülemez. *Ya da, en azından, bugüne değin toplumun kurumlandırılmasının özniteliğini oluşturan temel olgu budur.* Bu da, bu şekilde dile getirildiğinde, ve "bu, neden böyle olmak *zorundadır*?" sorusuyla bir arada yer aldığında bize, aynı zamanda, hem toplumun öyle-oluşu dahilindeki kurumlandırılmasının görünürdeki *gerekliliği* olan, hem de, olan *olduktan sonra*, bu kurumlandırma kipliğinin temel "keyfilik"i olarak karşımıza çıkan şeyi açımlar.

Özellikle de, toplumun mevcudiyeti ve kurumlandırılmasının kökeni, her zaman, dinsel inançlar dahilinde ve bu inançlar dolayımıyla tanımlanmıştır. Din toplumun ya-

3 Tüm bu konularda, Bkz. MTR (=IIS), s.163-165, 178-185, 191-197, 200-202, 208-209, 225-228 (Bunlar, ilk kez 1965'te *Socialisme ou Barbarie*'de yayınlanmış olan metinlerdir).

derkliğiyle arasındaki derin ve organik bağıntı ifadesini bu çifte ilişkide bulur: Her din, kurumlandırmanın kökenini inançlar sistemine dahil eder; toplumun kurumlandırılması da, her zaman için, kendi kökeninin toplum-dışı olarak yorumlanmasını içerir ve böylece dine gönderide bulunur. (Burada, toplumsal olarak etkin dinlerden söz ediyorum. Bir takım tarikatlar ya da kurumlandırılmış din haline gelmelerinden önceki halleriyle, yani kökenlerindeki Hıristiyanlık ve Budizm'den değil. Bu dinlerin dönüşümü, özellikle de Hıristiyanlık örneğinde, burada tartışılan şeyler açısından çok ağır sonuçlar doğurmuştur: Başlangıçta bilmezlikten gelinen ya da uzakta tutulan toplumsal kurumlandırma, sonradan tamamen kutsallaştırılmıştır.)

Toplumun yaderk bir biçimde kurumlandırılmasıyla dinin özü aynıdır. Her ikisi de aynı yöntemleri amaçlar ve aynı yöntemlerle hedeflerine ulaşır. İkisi de, varlık'a, dünyaya *ve* topluma, *bir* imlem vermeyi ve *aynı* imlemi vermeyi hedefler. Kaos'u, özellikle de bizzat toplumun kendisi olan Kaos'u gizlemek *zorundadır* Onu, ters yönden, sunumu/gizlenmesi aracılığıyla kabul ederek, onun bir İmge'sini, bir Yüz'ünü, bir Sahte'sini ortaya çıkararak, gizler.

Kaos: Dipsiz Kuyu, can veren-yıkan Uçurum, doğum ve ölüm Kabuğu, her Yüz'ün ve her Ters'in Ters'i. Bu ifadeleri kullanmakla bilinmeyen ya da bilinemez bir tortuyu ortaya çıkarmayı ya da aşkınlık adı verilmiş olana değinmeyi hedeflemiyorum. Aşkınlıkla içkinliğin birbirinden ayrılması, bizzat varlık nedeni, benim burada tartıştığım[4] kapsamaya olanak vermek olan, yapay bir yapılandırmadır. İddia edilen aşkınlık -Kaos, Uçurum, Dipsiz Kuyu- istikrarlı bir biçimde iddia edilen içkinliği -verilmiş olan, aşina olan, görünürde evcilleştirilmiş olan- istila eder. Bu sürekli istila olmasa, kısaca

4 Bkz. IIS, s. 445.

"içkinlik" olmazdı. Bu istila, hem, bir yandan değiştirilemez yeniliğin, temel değişikliğin ortaya çıkmasında -ki bunlar olmaksızın, olan, yalnızca kesinlikle farklılaşmamış bir Aynı, yani "Hiçbir şey" olurdu- hem de, diğer yandan, yıkım, yok edilme, ölümde ifade bulur. Ölüm, biçimlerin, şekillerin, özlerin ölümüdür -yalnızca bunların somut örneklerinin ölümü değil (ve bu somut örnekler olmaksızın, bir kez daha, olan, tanımlanmamış ya da en basit çevrimsellikte yer alan bir uzantı, bir ebedi geri dönüş olurdu)-. Varlıkbilimsel yıkımın, varlıkbilimsel yaratım kadar ağır bir sorgulamayı ortaya çıkardığını belirtmek bile gereksizdir sanırım. Bunların ikisi de, olgularda ve sözcüklerin ötesinde, aynı devinim ve aynı gerekliliklerle, miras edinilmiş düşünce tarafından, zamanın ortadan kaldırılması, zamansız muhafaza olarak ideallik, kümülatif aşım ve oluşun Mutlak içinde bütünsel bir biçimde tekrar elde edilmesi olarak diyalektik aracılığıyla bilmezlikten gelinmiştir. Geleneksel felsefe de, aynı gerekliliklerden hareketle, her zaman, *gerçekten var olan*'ı yıkma olanağını reddetmiştir: Bu felsefe açısından (Parmenides ve Platon'dan beri) "yıkılabilir" ve "yok olabilir", hep, daha az-olma'nın, olma-ma'nın, yanılsamanın birer adı ya da, ortaklıkların basit birer bozulması-yeniden kurulması olmuştur -ki, "sürekli olan" ya da "zaman-sız olan"lar, ister değişmez nihai unsurlar (kurucular), ister ideal yasalar biçiminde olsun, hep bunların ardında yer almıştır.

[Jan Patoçka'nın Fransızca'ya yeni çevrilmiş olan bir metninde -"Les fondements spirituels de la vie contemporaine", *Etudes phénoménologiques*, 1985, No. 1, Ed. Ousia, Brüksel, s.84- ölümünden sonra yayınlanan (ve benim bilmediğim) bir yazısında Husserl'in "insanın doğal olarak tamamlanmış ve ölümlü olmasına rağmen, insan olanın asıl

temeli, yani insanın içinde sürekli hareket eden ve onun deneyimini sergileyen, aşkın bilinç tamamlanmamış ve ölümsüzdür" dediğini okudum. Burada benim için önemli olan, bizzat bu savın kendisi değil (ki bunun yeni bir tarafı yoktur), gerekçelendirilmesidir. O da yeni değildir ama bir yandan, bizzat Husserl'deki arkaik gerekçelendirme kiplerinin ısrarla sürdüğünü göstermesi açısından çarpıcıdır, öte yandan da, yukarıda miras edinilen düşünce açısından varlıkbilimsel yıkımın, tam da kendisinin varlıkbilimsel yaratımı kabul etmesini olanaksız kılanlarla aynı nedenlerden ötürü kabul edilemez olduğuna ilişkin olarak söylediklerimi bariz biçimde ortaya koyar. Bakın Patoçka, Husserl'in gerekçelendirmesini nasıl özetliyor: "Düşünülemeyecek tek şey topyekün yok olmadır. Salt edilgenlik bir yok olma değildir. Husserl burada gerekçelendirmesini *ölümü düşünmenin olanaksızlığı*'na dayandırmaktadır (metnin kendisinde altı çizilmiştir). Ölüm, daha da genel olarak, yok olma, bizim düşünme yeteneğine sahip olmadığımız bir şeydir. Felsefenin hiçbir kipi etkin bir biçimde salt yok olma üzerine savlamada bulunamaz. Yok olmaya değindiğimizde de aklımıza gelen ya bir değişimdir (bu da, değişen bir şeyin kalıcı olduğunu önvarsayar) ya da ufak tefek azalmalar aracılığıyla süregiden ve hiçbir zaman topyekun bir sona ulaşmayacak olan bir sönmedir; veya, tabii, bir de, bu yok olmayı diyalektik olarak kavrayabilir ve "varlıkla hiçlik aynı şeydir" görüşünü olumlayabiliriz; ama bu durumda da hiçlikten varlığa olduğu gibi varlıktan hiçliğe de bir geçiş olabilir." İlk gerekçe *hupokeimenon*'un o eski gerekçesidir: Her değişimde, değişen bir şey vardır ki o "bir şey" değişmez. Mantıklı ve boş olan bu gerekçe, ele alınan örnekte özellikle çekicidir: Kanıtlanması gereken şeyi -aşkın bilincin, bu anlamda bir *hupokeimenon* olduğunu- varsayar; -böyle yapılmadığı takdirde, örneğin hiçbir *nitelik* değişemeyecek, ya da, bir başka örnek alacak olursak, Aristoteles'in düşündüğü gibi

ruhun yaşayan bir varlığın *biçimi* olduğu fikri tamamen devre dışı kalacaktır. -İkincisi ise, hareketin olanaksızlığına ilişkin Eleas'ların ileri sürdükleri kanıtın yeniden öne sürülmesinden başka bir şey değildir. En ilginci ise üçüncüsüdür; çünkü söylediği şundan ibarettir: "Yok olmayı (varlıktan hiçliğe geçişi) kabul etmek olanaksızdır çünkü yoksa yaratılmayı da (hiçlikten varlığa geçişi) kabul etmek gerekir." Halbuki (üstü kapalı olarak) bu son varsayım kabul edilemez. Dolayısıyla... Toplu olarak ele alındığında bu gerekçeler neyi dile getirir? *Belli bir düşünce kipine* uymayan şey var olamaz -bu kip ise, kendi doğalarından ötürü değişemez olan tözlerin bulunduğunu, bunlar açısından her değişimin ancak "nicel" olabileceğini ("...ufak tefek azalmalar...") ve "hiçlikten varlığa" dolayısıyla da "varlıktan hiçliğe" hiçbir geçişin mümkün olamayacağını varsayan kiptir. Sonuç gayet açıktır: Ya gerçekten de "bu" var olamaz, ya da düşünce kipini değiştirmek gerekir. Sözümüzü bitirmeden önce, Husserl'in gerekçelerinin, başlangıçta söz konusu olan "insan deneyimini sergileyen" "aşkın bir bilinç" olmakla birlikte, sonuçta ancak *kişisel* bir ölümsüzlük -ve yalnızca bu tür bir ölümsüzlük- açısından geçerli olduğunu belirtelim.]

Aşkınlık fikri, mutlak bir ayrım fikrini içerir, ki bu ifade de, aslında bir tekrardan ibarettir: Mutlak, zaten topyekun ayrılmış olandır. Ama Kaos ayrılmamıştır. Her şeyin ele gelmeyen bir tersi vardır ve bu ters edilgen değildir, böyle olsa, bizim anlama ve denetleme çabalarımıza, taviz vererek ya da vermeyerek, kısa yoldan direnen bir ters olurdu. O, sürekli bir kaynaktır, her zaman için büyük önem taşıyan değişiklik, zamanın dışına ya da zamanın çalışmaya başlayacağı bir ana itilmeyip, istikrarlı bir biçimde zamanın içinde ve zaman aracılığıyla mevcut olan kökendir. O, sözcük anlamı

açısından zamansallıktır -tabii, burada söz konusu olan zamanın, saatlerin gösterdiği zaman değil, yaratım/yıkım olan zaman, değişebilirlik/değişim olarak zaman olarak anlaşılması kaydıyla-. Yaratım, *ortaya çıktığı zaman*, aynı anda, yıkımdır -o andan itibaren bozulmuş olan, görünürdeki "tamlığı" dahilindeki şeyin yıkımı. Yaratım zamanı, tekrar zamanının -ki, tanımsal olarak "ölçülebilir" olan, yani tersine dönüşebilir olan, yalnızca bu zamandır- tam öbür ucunda yer alır. Zaman, yalnızca, varlığın, ona ilişkin olarak düşünebileceğimiz ve sunabileceğimiz her tür belirleyiciliğe oranla aşırıya kaçması değil, varlığın kendine ilişkin olarak aşırıya kaçmasıdır, yani sayesinde varlığın her zaman için, özünde olacak-olan olmasını sağlayan şeydir.

İnsanlık, hiç kuşkusuz, bu Uçurum'a ilişkin bulanık deneyime ilk gününden beri sahiptir; onun basit hayvansallıktan çıkışına damgasını vuran, kuşkusuz bu deneyimdir. "İnsan, felsefeye ilişkin soruları, felsefenin açık bir düşünce olarak mevcut olmasından çok önce sormuş olan, bilinçsizce felsefi bir hayvandır; hem de, bu sorulara, imgelem alanında yanıt vermiş olan şiirsel bir hayvan."[5] Doğum, ölüm, düş, arzu, rastlantı, olanlar'ın belirsiz bir biçimde çoğalması, öznelerin aynılığı ve değişebilirliği, uzayın enginliği, mevsimlerin dönüşü ve zamanın geri çevrilmezliği: Bunlar, bir anlamda, oldum olası dil (yetisi) dahilinde ve aracılığıyla adı konmuş, belirtilmiş ve kavranmış, bir diğer anlamda da, her zaman için, aynı derecede yeni, aynı derecede başka ve aynı derecede ötede'dirler. Bizzat kendisi de varlığın ortaya çıkışının bir tezahürü olan insanlık, işin en başından beri, görünürde ve bizim gözümüzde "kendi üzerine kapanmış" olan basit biyolojik düzenlemeyle iplerini koparmıştır. İnsan, tüm diğer canlı varlıkların içinde ve sayesinde mevcut olduğu biliş-

5 MTR (=IIS), s.206.

sel/temsili/bilgisel tamamlanmayı kıran tek canlıdır. Aynı zamanda, mutlak bir bölünme ve tam bir dayanışma dahilinde, ortaya, özünde "çılgın", gerçek-dışı, değişmemek üzere ortaya çıkan yaratım ve sürekli sürdürülen bir yaratımın kaynağı olan ruhsal monad, içimizdeki Uçurum, belirlenmemiş ve denetlenemez bir temsili/duygusal/niyetsel akım, kendinden temel olarak yaşama uygun olmayan ruh ve imlemle kurumun değişmemek üzere ortaya çıkan yaratımı ve sürdürülen yaratımın kaynağı olan tarihsel-toplum alanı, toplumsal imgelem alanı ya da kurumlandıran toplum olarak Uçurum, yani tarih olarak yaratımın, tikel imlem ve kurumların yaratım/yıkımının kökeni çıkıverir. Ruhsal monad, şiddetli ve zoraki bir biçimde kendi toplumsallaşmasına maruz kalmasa bir an bile yaşayamazdı; kurum, insan öznesinin yaşamını ve bir kurum olarak bizzat kendi yaşamını ancak bireyin toplumsal olarak üretilmesi aracılığıyla sağlar. Ve bir kez, toplumsal olarak kurumlandırılmış ve asla kendiliğinden üretemeyeceği, dil (yetisi), nesneler, fikirler, kurallar tarafından biçimlendirilmiş bir uzamda ele alındığı takdirde, asla çürümeyen ruhsal monadın özsuyu tarihsel yaratımın beslenmesine katkıda bulunacaktır.

İnsanlık kendisini, imlem sorusunu ortaya atarak ve buna, en başından yanıtlar getirerek oluşturur (gerçekte biz, soruyu, yanıtları okuyarak buluruz). Toplum, her seferinde kurumlandırılan toplumsal imgesel imlemler magmasına damgasını vuran, tüm üyelerinin katılımıyla oluşan tasarımlara bir uzam oluşturarak var olur. Kaynağını "gerçeklik" ve"akılcılık"a yapılan gönderide bulan hiçbir araçsal, işlevsel belirlenimler sistemi kendi kendine yetmez. İmlem sorusunu sorduğu andan itibaren toplum, asla kendi "gerçek varlığı"nın "berisi"ne kapanıp kalamaz. Marx'ın -ve zaman zaman Freud'un- sandığı

gibi, tatmin edici olmayan bir "gerçek var oluş"a koskoca bir dönem boyunca, imgesel ikameler aramaz (ineklerin var oluşunun gerçekten tatmin edici olup olmadığı ve eğer bu sorunun yanıtı olumsuzsa, ineklerin dininin ne olduğu düşünülebilir). Çünkü bu "gerçek var oluş" bireysel ve yaşamın erekleri'nin konumu, bu yaşamı düzenleyen ve yönlendiren *kurallar* ve *değerler*, ele alman toplumun *kimliği*, var oluşunun *niçin*'i ve *ne için*'i, dünyadaki *yeri*, bu dünyanın *doğası* olmadığı takdirde, bir *toplum*'un var oluşu olarak olanaksızdır ve düşünülemez -üstelik, bunların hiçbiri de, ne kendisinin "gerçeklik"ten ya da "akılcılık"tan çıkarsanmasına, ne de kümeleyici-aynılaştırıcı[6] mantığın işlemleri tarafından "belirlenmesi"ne izin vermez.

İnsanlık, "gerçek" var oluşunun içine kapatılamaz. Bu da, Uçurum deneyimini yaşadığı ya da Uçurum'un kendini ona kabul ettirdiği anlamına gelir. Ama aynı zamanda, insanlık, bu zamana değin, gayet basit bir biçimde, bu deneyimi kabul etme yeteneğine sahip olmamıştır. Bu çelişkili gibi görülebilir ama düşünüldüğünde gayet açıktır: Kökeninden bu yana ve her zaman için, din, insanoğlunun, yanlış bir biçimde "aşkınlık" olarakadlandırılanşeyi kabul edemeyişine, yani Kaos'u kabul edemeyişine, Kaos'u Kaos *olarak* kabul edemeyişine, Uçurum'a, dimdik, ayakta, göğüs geremeyişine bir yanıt oluşturmuştur. Din gereksinimi olarak adlandırılan şey, insanların, mutlak değişebilirliği, kurulu her imlemin sınırını, insanın ulaştığı her düz'ün karşısında oluşan ters'i, her yaşamda yer alan ölümü, her anlama yanaşan ve her anlamın içine giren anlamsızlığı kabul etmeye yanaşmayışına tekabül etmektedir. Bilinen tüm toplumlarda ve kapitalist toplumun başlamakta olan çözülme anına değin, toplumun imgesel imlemleri aslında ve özünde "dinsel" bir niteliğe sahip ol-

6 Bkz. MTR ve IIS, özellikle de Bölüm III, V ve VII.

muştur: Bunlar, Uçurum'un kabulünü ve gizlenmesini bir araya getirmiştir. Bu, Ters'in, Ortaya Çıkış'ın, Bildik olanın ani tuhaflığının, Evcilleştirilmiş Olan'ın isyanının, Verili Olan'ın geçiciliğinin deneyimini yaşadıkları ölçüde bir kabul; her zaman için Uçurum'un, onu "temsil eden" ve onun kurumlandırılmış bir sunumu olan bir Benzer'ini, bir Suret'ini, bir İmge'sini -hatta neredeyse bir Sözcük ya da bir Kelam'ını- sundukları ölçüde de bir gizlenmedir: Bu da "Kutsal" olandır. Kutsal Olan aracılığıyla, Uçurum, varsayımsal olarak "içkin" toplumsal yaşamda konumlanır, belli sınırlarla çevrelenir ve neredeyse var olur.

Din, adı konmayana bir ad, temsil edilemeyene bir temsil, yeri belirlenemeyene bir yer verir. Aynı zamanda hem Uçurum deneyimini ve bunu kabullenmemeyi, onu belli sınırlarla çevirerek -sınırlarla çevirdiğini iddia ederek-, ona bir ya da birkaç suret vererek, içinde yer alacağı yerler, ayrıcalık tanıyacağı uğraklar, kendisini tecessüm ettirecek kişiler, açımlayacak söz ve metinler önererek, gerçekleştirir ve tatmin eder. Din, Kaos'un sunumunun/gizlenmesinin en mükemmel biçimidir. Aynı zamanda hem insanların kendi "gerçek var oluşlar"ının şimdi-burada'sının içine kapanmalarının olanaksızlığını hem de Uçurum deneyimini kabullenmelerinin, neredeyse ilkine eşit olanaksızlığını bağdaştıran bir *uzlaşma oluşumu* oluşturur. Dinsel uzlaşma, Uçurum'un, kendi, sınırları belirlenmiş ve iyi kötü "içkinleştirilmiş" temsili (*Vertretung*) aracılığıyla sahte kabulüne dayanır.

Bu zorunlu temsil -Uçurum'un "gerçeklik"te, Düz'ünde toplumsal Ters'te, "temsil aracılığıyla vekalet"i, *Vorstellungsrepraesentant*'ı- dinin zorunlu putseverliğini oluşturur. Her din putseverliktir. Tarihsel olarak kurumlandırılmış ve toplumsal olarak işleyen haliyle hiçbir etkin dinin Uçurum'la -kendisinin "aşkınlık" olarak adlandırdığı şeyle- gerçekten ilgisi yoktur ve olamaz. Olan'ın, olduğu şey üzerindeki hem

muamması, hem sınırı, hem tersi, hem kökeni, hem de aşırılığı olan Uçurum, hep burada ve hep başka yerde, hem her yerde, hem hiçbir yerdedir, her yerin birbiriyle kesiştiği bir olmayan-yer'dir. Ve her din de onu, şu ya da bu biçimde, kurgusal olarak somutlaştırır, şeyleştirir -ya da kişileştirir, ikisi aynı anlama gelir-, herhangi bir "başka yer"e götürür ve yeniden bu dünyaya, bu kez Kutsal Olan kisvesinde geri getirir. Kutsal Olan, Uçurum'un şeyleştirilmiş ve kurumlandırılmış benzeridir: Kendisini, "aşkın olan"ın "içkin", ayrılmış ve yeri belli bir varlığı olarak sunar. İster "özge" olsun, ister tamamen sanrıya dayalı bir olay, Uçurum'la kurulan "gizemsel" ilişkinin burada önemi yoktur: Gizemli bir din ya da gizemcilerin bir dini asla olmamıştır ve olmayacaktır. Hakiki gizem ancak toplumdan ayrı olarak var olabilir. Toplumsal etkinliği çerçevesinde din her zaman, Uçurum'un kurumlandırılmış benzerlerini sunar ve sunmak zorundadır. "Gizemcilerin yaşamları" da böylesi benzerler olarak işlerlik gösterir. Her din ya putseverliktir ya da etkin bir din değildir. Dinde, bizzat sözcükler -kutsal sözcükler- birer put işlevi görürler, başka türlü bir işlevleri yoktur.

Bir uzlaşma oluşumu olarak din, Uçurum'un sahte kabulü, sunumu/gizlenmesidir. Sorulara, belirlenmiş, sınırları çizilmiş, şeyleşmiş "yanıtlar " verirler, öyle ki imlem sorunu bu yanıtlarda eklemlenir ve ayrıntılanır. Bu sorular arasında, köken, temel, neden, erek her zaman için mevcuttur -ve aynı derecede, hatta özellikle, toplumun kendisine ve kurumlandırılmasına hitap eder. Din, Uçurum'u her şey karşısında kabul eder/sahiplenir, ama özellikle de bizzat toplumun varlığı karşısında bu kabullenme/sahiplenmeyi gerçekleştirir -yani bunu, toplum, dini aracılığıyla gerçekleştirir-. Toplumun kurumlandırılmasına da, varlığına da, toplum-ötesi, "aşkın" bir köken yakıştırmakla, din, burada bir kez daha, bir uzlaşma oluşumu gerçekleştirir. Toplumun, asla, olduğu şeye indirgenemeye-

ceğini, kendi "gerçek", "deneysel" mevcudiyetinin onu tüketmeyeceğini kabul eder; örneğin, ne kurumlandırılmış toplumun işleyişinin o toplumun kurumlandırılmasını asla açıklayamayacağını -çünkü bu işleyiş o kurumlandırmayı önvarsayar-, ne de hiçbir içkin, belirlenmiş, dünya içinde yer alan (dolayısıyla kurumlandırılmış toplum anlamında "toplum içi") "neden", "sebep", "etken"in, genel olarak toplumun kurumlandırılmasının ve, her seferinde özgül bir görünüm alan öyle-oluş'unun niçin'i ve ne için'ini açıklayamayacağını ve temellendiremeyeceğini kabul eder. Ama aynı zamanda, toplumun kendisi karşısında oluşturduğu Uçurum'u, Kaos'u, Dipsiz Kuyu'yu kaplar, onu bir özyaratım, kurumlandırılmasının kaynağı ve güdümlendirilmemiş kökeni olarak gizler. Temel imgelem alanını inkâr eder ve onun yerine tikel bir imgesel yaratımı koyar. Toplumun doğurduğu ve toplumu doğuran imlem talebinin muammasını, toplumun kendisine, başka bir yerden geldiği varsayılan bir imlem yakıştırarak, gizler.

Kurumun (yani toplumun) kökeni, nedeni, temeli nedir? *Ne için*'i, varlık nedeni nedir? Din bu soruya oldum olası, toplumun kurumlandırılmasının herhangi başka bir şeyle aynı "köken"den çıktığını, dolayısıyla toplumun bütün dünya ve o dünyayı dolduran bütün şeylerle aynı temele ve onlarınkine eklemlenmiş bir erekliliğe sahip olduğunu olumlayarak bir yanıt vermiştir. Böylece toplumun, tıpkı herhangi başka bir şey gibi, olduğu şey dahilinde tükenmeyeceğini kabullenmekle berideki'ne bir çıkış yolu ya da bir pencere uydurur. Aynı zamanda da, soruyu kapatır, toplumun varlığı ve öyle-oluş'una belirli bir varlık nedeni ve sebebi yükler. Toplumun kurumlandırılmasının köşe taşı, en uç imlemlerin taşıyıcısı ve tüm diğer imlemlerin güvencesi olan din, öyle ya da böyle, *aynı zamanda hem kendi* kökenini, *hem* de çekirdeğini oluşturduğu toplum kurumunun kökenini kutsar.

Halbuki, tıpkı, bireyin genellikle kendi içindeki Uçurum'u tanımaması gibi, toplum da kendisini bir kalıp ve Uçurum olarak kabullenemez ve kabullenmemiştir. Toplumsal kurumlandırma bireye, kendini her seferinde, imgesel olarak bir köken ya da neden ve erek veya yönelim biçiminde gösteren bir *ne için* atfetmiştir.

Köken olarak, bir soykütük, bir aile, bizzat toplumsal çevreyi atfeder -bunu da, kendisinin oluşturduğu uçurum çekirdeğini gizlemesi ve bilmezlikten gelmesi, hiçbir kökene indirgenemeyeceğini, her zaman için olduğu şey'den aynı derecede başka olduğunu, "kendi nedenlerini aşan sonuç, sonuçlarını tüketmeyen neden"[7] olduğunu, kendisinin bir birey olarak toplumsal düzeyde üretilmesinin onun ileride ne olacağını, asla eskiden ne olduğuna getiremeyeceğini unutması için yapar. Ona, var oluşunun *ne için*'siz ve son'suz/ereksiz olduğunu unutturmak için bir *ne için* -bir işlev, bir erek, toplumsal ve kozmik bir yönelim- atfeder. Kendisini ruhsal monadın (ki bu ruhsal monad, kendi kendisi için bir köken ve kendi kendisinin ereğidir) dünyasından koparan, kökeni ve ereği kendisinin dışında olan bu atıf bireyi toplumsal olarak belirlenmiş bir şeye dönüştürür ve ona, kendisinin olduğu gibi olmasını sağlayan toplum biçiminin, ilkesel olarak belirsiz bir biçimde, yeniden üretimine koşulu bir toplumsal birey olarak hareket etme olanağı verir.

Toplumun kökeni, nedeni, temeli, bizzat toplumun kendisidir, yani kurumlandıran toplum olarak toplumdur. Ve bu, şimdiye değin anlaşılamamıştır. Toplum, kendi kökeninin kendisi olduğunu anlayamamıştır; yani kendisini, imlem

---

7 Epilégomènes sur la théorie de l'âme...", *l'Inconscient*, no.8, 1968; şimdi, *Carrefours du Labyrinthe* içinde, a.g.e., s.43.

sorusunu ortaya çıkaran, bu soruya güdümlenmemiş, kendi kurumlandırmasının içine işlemiş ve bu kurumlandırma sayesinde araçlaşmış yanıtlar yaratan bir kerte olarak kabul edememiş; kurumlandırılmasının kaynağı olan bir yaratım ve bu kurumlandırmanın her zaman için mevcut olan değişebilirlik olanağı olarak görememiş; kendisini, her zaman için, olduğundan hem daha fazla hem de başka bir şey olarak kabul edememiştir. Bu kabul, hiç kuşkusuz, son derece güç bir şeydir. Felsefi düşüncenin, kökeninden itibaren, ruhu doğuran/yıkan güç olarak Kaos'u ve, biraz beceriksizce kullanılan ve pek uygun olmayan başlıklar altında da olsa, Uçurum'u tekil öznede görebilmiş ve kabul edebilmiş olması, ama buna benzer bir şeyin, bugüne değin, değişimi, kuruluşu ve bizzat var oluşu, bize miras kalan düşünce tarafından hep toplum dışı nedenlerin bir sonucu olarak ele alınan tarihsel-toplum alanında yapılmamış olması anlamlıdır.

Bu ısrarlı gizleme, bu sürekli bilmezlikten gelme, başka bağlamlarda yanıtlamaya çalıştığım[8] bir soruyu ortaya çıkarır. Bunun temel bölümü şöyle özetlenebilir: Toplumun kendi kendini gizlemesi, toplumun kendi varlığını bir yaratım ve yaratıcılık olarak bilmezlikten gelmesi ona kendi kurumlandırılmasını, kendi öz eyleminin elinde olmayan, ulaşılamayacak bir şey olarak sunma olanağı vermiştir. Şöyle söylemek daha uygun olur: Bu durum topluma, artık kendisi de kurumlandıran toplumla kurumlandırılan toplum arasında kurumlandırılmış bir hal alan ayrılık dahilinde, toplumun kurumlandırılmasının bir öz-kurumlandırma, yani bir öz-yaratım olduğunun gizlenmesinde *yaderk* bir toplum olarak kurulma olanağı verir. Burada, tabii ki, karşımıza yeni bir soru daha çıkar: Pekiyi toplum neden kendi kendisini yaderk bir toplum olarak kurumlandırır?

---

8 IIS, s.293-296.

Toplumsal yaderkliğin özden ya da yapıdan kaynaklandığını söyleyen bazı yazarlar olduğu bilinmektedir. Bunların bize yakıştırdığı siyasal alçalma yanıtın metafizik küstahlığını gizlemekte zorlanır -toplumsal olanın özüne ilişkin temel şeyi zaten bilirmişiz- ki bu yanıt da, varlıkbilimsel totoloji kisvesine bürünmüş (kendisi zaten tartışmalı olan) deneysel bir saptamadan başka bir şey değildir.

Bu geleneksel çerçevede, adı geçen soru, bırakalım bir yanıta sahip olmasını, düşünülemez bile. Toplum *kendini yaratır* - ve başlangıçta yaderk toplum *olarak yaratır* Bu olguların "açıklaması" yoktur. Bu yanıtı verebilecek kişi hangi yerde durabilir ve Uçurum'un bu tikel bölümünde sondaj yapacak sonda nasıl üretilebilir? Kuşkusuz, sorunun bir bölümünü -başka bir yerde açıkladığım gibi[9] - bunun, yaratılmış olduğunu, bizim bugüne değin tanımış olduğumuz biçimiyle kurumun var oluşu için neredeyse gerekli bir koşul olduğunu; toplumun yaratıcı etkinliğinin bir ürünü olarak kendisine toplumun dışında bir köken yakıştırdığını ve böylece değişebilirlikten sıyrılmaya çalıştığını saptayarak başımızdan savabiliriz. Ama bunu söylemekle, bizim, zaten gerçekleşmiş olan yaratım çemberinin içinde hareket etmekte olduğumuzu, ancak onun noktalarının dayanışmasını açığa çıkardığımızı unutmak için iyice dalgın olmamız gerekir. Toplum, kurumlandırılmasının kendi dışındaki bir kaynak tarafından dayatıldığını öne sürmekle ya Kaos'u gözlerden uzak tutar ya da onunla bir uzlaşmaya girer, kendisini Uçurum'a, yani, kendisinin oluşturduğu Uçurum'a karşı korur. Tabii ki Uçurum'un üzerinde yaşayabilmenin tek olası biçimi bu değildir. Ve bizzat bu sorgulamanın bile özsel ya da yapısal bir yaderklik fikrini çürüttüğünü -çünkü sorgulamanın kendisi bile, ancak bu yaderkliğin, kısmi bile olsa, etkin bir kopması

9 IIS, s.293-296 ve 496-498.

olarak mümkün olabilir- de bize unutturabilecek olan tek şey dalgınlık olabilir.

Ne toplumun yaderkliğini, ne de dinin, neden bugüne değin toplum kurumunun can alıcı bir bileşeni olduğunu "açıklayamayız." Ama, bu temel nitelikli olgunun bazı veçhelerini biraz olsun aydınlattık: Toplumun yaderk olarak kurumlandırılması, merkezinde ve özünde hep dinsel bir nitelik taşımıştır. Bir başka deyişle, *yaderk toplum muammasıyla din muamması, büyük ölçüde tek ve aynı muammadır* [10]

Tüm bunlardan sonra, dinin "ideoloji"ye, "üst-yapı"ya ait olduğu ya da gerçek dünyanın "tersine çevrilmiş bir yansıması" olduğu fikrinin gülünçten de öte olduğunu eklemek gereksiz sanırım. "Gerçek dünya" her seferinde, topluma ait imgesel imlemlerden oluşan bir magma tarafından tanımlanır ve düzenlenir; bu imlemler, kendilerine "gerçek" ya da "akılcı" bir yanıtın asla verilemeyeceği sorulara ilişkin imlemlerdir. Yanıt, tıpkı soruları gizliden eklemlendirme biçimi gibi, her seferinde o, bizim din adını verdiğimiz kurumlandırılmış inançlar kümesi tarafından verilmiştir. Ve din, kurumlandırmanın kökenini, kendi öz kökeniyle aynı yerde -yani toplumun dışında- konumlandırmakla her zaman, toplumun yaderkliğinin ana ifadesi, temel itici gücü ve nihai güvencesi olmuştur.

Toplumun *özerkliği*, tabii ki, toplumun kurumlandırılmasının bir öz-kurumlandırma olduğunun açık seçik kabul edilmesini önvarsayar. Özerk, hem sözcük hem de derin anlamı itibarıyla "kendi yasasını kendisi koyan" demektir. Açık ve kabul gören bir öz-kurumlandırma: Toplumun kendi kendisini

10 Bu konuda, Bkz. Marcel Gauchet'nin "La dette ou sens et les racines de l'Etat" adlı önemli metni, *Libre* içinde, No.2, Paris, Payot, 1977, s. 5-43.

kaynak ve köken olarak tanıması; kendini topluma dayatan herhangi bir toplum-dışı Kural ya da Yasa'nın olmadığının kabulü, ve buradan hareketle şu engin soruya doğru sürekli bir açılım: Hiçbir toplum-dışı *ölçü* sistemi yoksa, toplumun *ölçü*'sü ne olabilir, hiçbir dış kural ona bir karşılaştırma olanağı vermezse yasa ne olabilir ve ne olmalıdır, Uçurum'a, bir daha değişmemek üzere belirlenmiş bir Fikir, bir Değer ya da bir Anlam biçiminde de olsa kesin bir çehre yakıştırmanın saçma olacağı anlaşıldığı andan itibaren o Uçurum'daki yaşam nasıl bir yaşam olabilir?

Özerk toplum sorunu aynı zamanda da şu soruyla ifade edilebilir: İnsanlık, dünyanın ve kendisinin Uçurum'unu kurumlandırılmış hayallerin arkasında saklamaya daha ne zamana kadar ihtiyaç duyacaktır? Bunun yanıtı, ancak eş-zamanlı olarak hem kolektif hem de bireysel düzeyde verildiği takdirde mümkündür. Her iki düzeyde de, bu yanıt, imlemle olan ilişkide temel bir değişiklik gerektirir. Ben ancak, olacak olan'ın kökeni olduğumda (Aristoteles *arche ton esomenon* diyordu) ve kendimi böyle bildiğimde, özerk olurum. Olacak olan -benim yapacağım- eğer kaba bir biçimde anlaşılmıyorsa, aynı uzaklıktaki bir başka şey yerine yöneleceğim saman yığınına değil, yapacağım şeyin yani edimlerimin, yaşamımın anlamına ilişkindir. Bu anlam ne olumsal ne de gerekli değildir, ötede ya da başka yerdedir; ancak mutlak tekbencilik'te gerekli olabilir ve yine ancak, ben, kendime oranla, tam bir dışsallık konumunda yer aldığım takdirde olumsal olabilir.

Toplum konusunda da durum benzerdir -ve bu yalnızca bir benzerlik değildir-. Özerk toplum, yarattığı imlemlerin -kendi kurumlandırılışının- kökenidir ve kendisini böyle bilir. Özerk toplum açıkça kendi kendisini kurumlandıran bir toplumdur. Yani: İçinde ve sayesinde yaşadığı ve toplum olarak var olduğu imlemlerin kendi yapıtı olduğunu ve bunların ne gerekli ne de olumsal olmadıklarını bilir. Ve burada da, yine,

toplumsal imlemlerin, tanımlanmış öyle-oluş'ları dahilinde gerekli oldukları fikri tarihsel olarak, tarihsel-toplumsal bir tekbencilikle bir arada yer almıştır: Asıl vahiy bizim yararlandığımız vahiydir, bizim toplumumuz tek sahici ya da mükemmel toplumdur, diğer toplumlar aslında yoktur, eksiklidir, kenarlardadır, var olmayı -"kitap sahibi" olmayı- beklemektedir. Yine aynı biçimde, toplumsal imlemlerin *sadece* olumsal oldukları fikri günümüz dünyasında toplumsal dokunun tedrici olarak çözülüşünün kökeninde yer almaktadır.

Ağustos 1978 - Mayıs 1980

Yunanlılarda polis ve demokrasinin yaratılması*

Tarih ve siyasette yönümüzü nasıl bulabiliriz? Nasıl yargılamalı ve tercihimizi nasıl yapmalıyız? Bu siyasal sorundan hareket ederek, kendimi bu mantık içinde sorguluyorum: Antik Yunan demokrasisi bizim için herhangi bir siyasal önem taşır mı?

Bir anlamda, Antik Yunan, hiç kuşkusuz bu tartışmanın bir önvarsayımıdır. İyi ve kötünün, geleneksel ayrıntı ve önyargıların ötesinde bir şeyin iyi ya da kötü olduğunun olumlanması için başvurduğumuz ilkelerin mantıklı bir bi-

(*) Bu metinde yeralan başlıca fikirler, ilk kez, Stranberg'deki Max-Planck Institut tarafından düzenlenen, Jurgen Habermas tarafından yönetilen, Johann Arnasson, Ernst Tugendhat ve Albrecht Wellmer'in de katıldığı, seminerindeki bir konferansta sunuldu (29 Ekim 1979). Daha sonra, aynı fikirler, 1980'den itibaren Ecoledes Hautes Etudes'deki seminer çalışmamın merkezinde yer aldı ve 1982'de Sao Paolo'da vermiş olduğum bir ders, Rio Grande do Sul (Porto Alegre) Üniversitesi'nde yaptığım bir seminer ve birçok başka konuşmamda da yer aldı. Burada yayınlanan metin, New School for Social Research 'ün düzenlediği, Hannah Arendt Memorial Symposia in Political Philosophy'ların birinde ("Kurumlarımızın kökeni" konulu) sunulan bildirinin aynısıdır. İngilizce orijinali Sonbahar 1983'te New School'un *Graduate Faculty Philosophy Journal*'ında (Cilt IX, No.2). Tarafından da gözden geçirilmiş olan bu çeviriyi yapan Pierre-Emmanuel Dauzat'ya çalışmasının mükemmelliğinden dolayı teşekkür ederim. Bu metinin uzun bir bölümü *Débat*'da da yayınlanmıştır.

çimde sorgulanması Antik Yunan'da ortaya çıkmıştır. Siyasal sorgulamamız da, *ipso facto*, birçok önemli açıdan bunu aşmış olsak ve halen de aşmaya çalışsak bile, Antik Yunan'daki konumun devamıdır.

Antik Yunan üzerine yapılan modern tartışmalar birbiriyle karşıt ve bakışımlı -bunun sonucu olarak da, bir anlamda, eşdeğer- iki önyaklaşım tarafından çarpıtılmıştır. Bunlardan ilki, dört-beş yüzyıldan bu yana en sık rastlanan ve Antik Yunan'ı, ebedi bir model, bir prototip ya da bir örnek gibi sunan yaklaşımdır.[1] (Ve bugün moda olan yaklaşımlardan biri de bunun tam tersine çevrilmiş biçimidir: Antik Yunan bir anti-model, olumsuz bir modeldir). Daha yakın zamanda ortaya çıkan ikinci yaklaşım ise Antik Yunan'ın incelenmesinin tamamen "toplumbilimselleştirilmesi" ya da "budunbilimselleştirilmesi" olarak özetlenebilir, yani, Yunanlılarla Nambikwaras ya da Bamilekes'ler arasındaki farklılıklar tamamen betimseldir. Biçimsel açıdan bu ikincisi hiç kuşkusuz dürüst bir yaklaşımdır. Farklı kültür ve halklar arasında hiçbir "insani değer" "itibar" ya da "saygınlık" farkının olmadığı ve olamayacağı (ve bunu söylemeye bile gerek olmadığı) bir yana, Arunta ya da Babillilere uygulanan -eğer varsa- yöntemlerin Yunan dünyasına uygulanmasına da hiçbir itirazda bulunulamaz.

Yine de bu ikinci yaklaşım çok küçük ama aynı zamanda da belirleyici bir noktayı dikkate almamaktadır. Başka kültürlerin mantıklı bir biçimde sorgulanması ve bu kültürler üzerine düşünülmesi ne Aruntalar ne de Babillilerle başlamadı. Ve gerçekte, böyle bir şeyin mümkün olmayacağı da kanıt-

---

1 Bizzat Marx da (*Introduction à la critique de l'économie politique*'de, Fransızca çevirisi M.Rubel ve L.Evrard, in Karl Marx, *Oeuvres I. Economie*, Paris Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" 1965, s. 266) Yunan sanatının *ulaşılmaz* bir model oluşturduğunu söylemiştir: Aşılmaz ya da üstesinden gelinemez değil, ulaşılmaz bir model.

lanabilir. Antik Yunan'a değin ve Yunan-Batı geleneği dışında toplumlar kesin bir kapanma ilkesi üzerine kurumlandırılmıştı: Anlamı olan ve doğru olan tek dünya görüşü bizim dünya görüşümüzdür -"öbürleri" tuhaf, düzeysiz, sapkın, kötü, adaletsiz, vb.'dir. Hannah Arendt'in gözlemlemiş olduğu gibi, tarafsızlık dünyaya gözlerini Homeros'la açtı[2] ve bu tarafsızlık yalnızca duygusal olmakla kalmayıp bilgi ve kavramayı da kapsadı. Başkalarına gerçekten ilgi duyma Yunanlılarla başladı ve bu ilgi de, kendi kurumlarına yönelttikleri eleştirel ve sorgulayıcı bakışın bir başka veçhesiydi. Bir başka deyişle, Yunanlılar tarafından yaratılan demokratik ve felsefi hareket içinde yer almaktaydı.

Budunbilimci, tarihçi ya da filozofun kendisininki dışında yer alan toplumları, hatta bizzat kendi toplumlarını düşünecek durumda oluşu ancak o özel tarihsel gelenek, yani Yunan-Batı geleneği çerçevesinde bir olanağa ve bir gerçeğe dönüştü. Ayrıca bir şeye de karar vermek gerekir: Ya tüm bu etkinliklerin -örneğin Azande'lerde zehir ile kutsama geleneğinin- diğerlerine oranla hiçbir özel ayrıcalığı yoktur. Bu durumda, Lévi-Strauss'un söylediği gibi, psikanalist şaman'ın Batılı bir çeşitinden başka bir şey değildir; ayrıca Lévi-Strauss ve tüm budunbilimciler de, büyücülerin, bizim bu özel kabileler grubumuzda, yabancı kabilelerin içindeki şeytanı çıkarma ya da başka bir tedavi uygulamayla ilgilenen bir çeşitini oluşturacaktır -aralarındaki tek fark da, bunu tütsüleme yoluyla yapacaklarına yapısallaştırma yoluyla yapmaları olacaktır.

Ya da, bizim diğer toplumlar konusundaki kurumsal yaklaşımımızla "vahşi"lerin yaklaşımları arasında nitel bir fark olduğunu kabul eder, bunu bir koyut, bir önerme olarak

---

2 "Le Concept d'histoire" *La Crise de la Culture* içinde, Fransızca çevirisi P. Levy yönetiminde yapılmıştır. Paris, Gallimard, coll. "Idées" 1972, s.70.

benimser -ve bu farka gayet kesin, sınırlı ama sağlam ve olumlu bir değer yükleriz.[3] İşte o zaman felsefi tartışma başlar. Bu tartışma da, ancak o zaman başlar, daha önce başlayamaz. Çünkü felsefi bir tartışma başlatmak, sınırsız düşünmenin sorunların ve çabaların ele alınabilmesinin tek yolu olduğunun önceden kabulünü varsaymak demektir. Ve bu tutumun hiç de evrensel olmayıp, insan toplumlarının tarihi dahilinde gayet istisnai olduğunu da bildiğimize göre[4] insan toplumunun, genelde, var olmak için aracılığına gereksindiği kapanmayı, belli bir örnek somutunda, kırabilme yeteneğini hangi koşullarda, ne gibi yöntemlerle gösterebildiğini kendi kendimize sormak zorundayız.

Bu anlamda, Antik Yunan'ı ya da rasgele ele alınan herhangi bir kültürü tanımlamak ve çözümlemek aynı şey olacaksa da, Antik Yunan üzerine düşünmek ve kafa yormak aynı şey değildir ve olamaz. Çünkü böyle yaptığımız takdirde, bizzat düşüncenin -ya da, en azından bizim bildiğimiz ve uyguladığımız biçimiyle düşüncenin- toplumsal ve tarihsel koşulları üzerine düşünmüş ve kafa yormuş oluruz. Birbirine ikiz kardeş gibi benzeyen şu iki tutumdan sıyrılmak zorundayız: Eskiden, bizim gözümüzde hâlâ ulaşılmaz bir model olarak kalan bir toplum var olmuştur ya da, tarih, temelinde dümdüzdür ve kültürler arasındaki anlamlı farklılıklar ancak betimsel düzeyde mevcuttur. Antik Yunan demokrasinin ve felsefenin yaratılmış olduğu ve dolayısıyla da bizzat bizim kökenlerimizin içinde yer aldığı tarihsel-toplumsal *locus*'tür. Bu yaratımın

---

3 Tabii bunun kendiliğinden "pratik" ya da "siyasal" bir sonuç çıkarmanıza neden oluşturmayacağını belirtmemize gerek yok.

4 Dilbilimciler, bugün konuşulan dillerin sayısının yaklaşık 4000 olduğunu söylüyorlar. Her ne kadar dil ile toplumun topyekûn kurumlandırılması arasında karşılıklı bir belirlemeye dayanan bir denklik yoksa da, bu bize, çok yakın bir geçmişte yaşamış olan farklı toplumların sayısı hakkında çok kabaca da olsa bir fikir verebilir.

anlam ve gücü tükenmediği takdirde -ki benim derin kanaatim bunların tükenmediği yönündedir- Antik Yunan bizim için, birçok başka kültürün olabileceği gibi bir "model" ya da bir örnek değil bir *tohum*dur.

Tarih yaratımdır: İnsan yaşamına ait tümel biçimlerin yaratımı. Tarihsel-toplumsal biçimler doğal ya da tarihsel "yasalar" tarafından "belirlenmiş" değildir. Toplum öz- yaratımdır. Toplumu ve tarihi yaratan "şey", kurumlandıran toplumdur (kurumlandırılmış toplumun karşıtı olarak kurumlandıran toplum) yani temel anlamında toplumsal imgelem alanıdır.

Toplumun kendi kendini kurumlandırması insanlara ait bir dünyanın yaratılmasıdır: "şeyler"in, "gerçeklik"in, dilin, kuralların, değerlerin, yaşam ve ölüm biçimlerinin yani uğruna yaşadığımız birtakım nesnelerin ya da uğruna öldüğümüz birtakım başka nesnelerin -bir de, elbette, her şeyden önce, toplumun kurumlandırılmasının kütlesel olarak hamurunda bulunduğu insani bireyin yaratımıdır.

Toplumun bu genel yaratımı dahilinde, toplumun her tikel ve tarihsel olarak verili kurumu tikel bir yaratımı temsil eder. Benim kullandığım anlamıyla yaratım, yeni bir *eidos*'un, yeni bir özün, sözcüğün en geniş ve güçlü anlamıyla yeni bir biçimin ortaya konması anlamına gelmektedir: Yeni kararlılıklar, yeni kurallar, yeni yasalar. Söz konusu olan ister Çinliler, ister İbraniler ister Eski Yunanlılar, ya da modern kapitalizm olsun, toplumun kurumlandırılması farklı kararlılıkların ve yasaların ortaya konmasıdır: Yalnızca "hukuksal" yasaların değil, ama "fiziksel" ve toplumsal dünyayı zorunlu bir biçimde algılama ve kavrama ve bu dünya içinde eyleme geçme biçimlerinin ortaya konması... Toplumun bu topyekün kurumlandırılması dahilinde ve sayesinde tikel yaratımlar belirir: Örneğin, bildiğimiz ve kavradığımız biçimiyle bilim, Yunan-Batı dünyasına

özgü bir yaratımdır.

Bunun sonucu olarak ortaya bir dizi yaşamsal önemde soru çıkar. Burada bunlara ilişkin birkaç düşünce taslağı sunmakla yetineceğim. Öncelikle, geçmiş ve/veya yabancı toplumların kurumlarını nasıl anlayabiliyoruz ve dolayısıyla da kendi öz toplumumuzu nasıl ve hangi anlamda anladığımızı iddia edebiliyoruz?

Tarihsel-toplumsal alanda, fizik bilimlerinde kullanıldığı anlamıyla "açıklama" yoktur. Bu tür her "açıklama" ya kaba taslak, ya kısmi ya da koşulludur. Toplumsal yaşamın çok sayıdaki düzenlilikleri -ki bunlar olmasa, elbette, bu yaşam da olmazdı- bu tikel toplumun kurumlandırılması kurallar, yasalar, imlemler, aletler, güdülenimler, vb.'den oluşan bu tikel ve karmaşık bütünü böylece sunduğundan ötürü içinde bulundukları biçimde mevcuttur. Bu kurumlandırılma da, o tikel toplum tarafından yaratılmış olan imgesel imlemlerin oluşturduğu, toplumsal olarak (biçimsel olarak ya da biçimsel olmaksızın) kabul gören magmasından başka bir şey değildir. Böylece bir toplumu anlamak demek, öncelikle ve özellikle, o toplumu bir arada tutan toplumsal imgesel imlemlerin içine girmek (ya da bunları sahiplenmek) demektir. Pekiyi bu mümkün müdür? Bunu görmek için, iki olguyu dikkate almamız gerekir.

Birincisi karşı çıkılamayacak cinsten bir olgudur: Herhangi bir toplumun üyelerinin *neredeyse hiçbiri* "yabancı" bir toplumu anlamaz ve anlayamaz (tabii burada, küçük önemsiz engellerden söz etmiyorum). Bu benim, kurumun bilgisel kapanması diye adlandırdığım şeydir.

İkincisi (tartışılabilir; nitekim tartışılmaktadır da; ama ben yine de bunu var kabul ediyorum), kimi çok kesin, toplumsal, tarihsel ve kişisel ön-koşullarda, kimi insanlar yabancı topluma ait bir şeyleri anlayabilirler -bu da, insani olan her şeyin insanlar için "potansiyel bir evrenselliği"nin olduğunu var-

saymamıza yol açabilir-. Miras edindiğimiz ortak kamlara karşın bu evrenselliğin kökeni insanın "akılcılık"ı değil (eğer bu alanda akılcılık söz konusu olmuş olsaydı hiç kimse Yahudilerin tanrısından ya da dolayısıyla hiçbir dinden bir şey anlamazdı), kaba olmayan düşüncenin çekirdeksel bileşeni olarak yaratıcı imgelemdir.[5] Herhangi biri tarafından davranışları, söylemleri ya da eşyaları biçimlendirmek üzere yeterince güçlü bir biçimde imgelenmiş olan her şey, ilkesel olarak, bir başkası tarafından yeniden imgelenebilir (yeniden tasarlanabilir, *wiedervorgestellt*).

Burada anlamlı iki kutupluluk üzerinde ısrarla durmak yararlı olacaktır.

Bu tarihsel-toplumsal kavrayış dahilinde, "doğru" ile "yanlış" arasında -ve yalnızca yapay bir anlamda da olmamak kaydıyla- bir ayrım yapmak şarttır. "Yabancı" toplumlara ilişkin anlamlı şeyler söylenebileceği gibi, saçma sapan şeyler de söylenebilir (bu konuda örnekten çok bir şey yoktur).

Bu durumda "doğru" (daha genel olarak, düşüncenin söz konusu olduğu her durumda olduğu gibi), bugün "bilim" ile "bilim-olmayan" arasındaki ayrım çizgisini çizmeye yaradığı (haksız yere ve ortak kanılardan korkulmaksızın) düşünülen sıradan "sağlama"ya da "çürütme" yöntemleriyle sınanamaz. Örneğin, Burckhardt'ın Yunan dünyasındaki "agonistik" öğenin (*agon*: mücadele, kavga, rekabet, yarışma) önemine ilişkin (ki bu Hannah Arendt'in Antik Yunan konusundaki düşüncelerinde temel bir yer tutar) düşüncesi *doğru*'dur -ama $E = mc^2$ anlamında bir doğru değildir. Bu durumda doğru ne demektir? Bu düşünce, başka türlü birbirileriyle bağlantıları kurulamayacak olan -ama ille de "nedensel" ya da "yapısal"

---

5 Yalnızca "akılcılık"a duyulan güven, örneğin XIX. yüzyılın ilkel dinleri ve söylenceleri tamamen saçmalıkla suçlamasına neden olmuştur (Engels'in dediği gibi "ilkel budalalık", K.Schmidt'e mektup, 27 Ekim 1890).

ilişkileri açısından değil de, *imlem*'leri dahilinde- tanımlanmamış bir tarihsel ve toplumsal olaylar dizisini bir araya getirir; ve "gerçek" ya da "fiili" bir *gönderge*'ye (yani, yalnızca imgelenmiş olmayan ya da uygun bir hayal, hatta bir *İdealtypus*, *gözlemcinin* uç düzeyde akılcı bir yapılandırması[6] olmayan) sahip olma iddiası verimli bir tartışmaya konu oluşturabilir, (bu tartışma "bitmek bilmez" bir niteliğe sahipse, hatta kimi zaman olmak *zorundaysa* bile). Kısacası, *açıklığa kavuşturur* ve bir açıklığa kavuşturma sürecini başlatır.

Bu durum, kendi tarihimiz ya da geleneğimizden, ya da "başka" olmakla birlikte "yabancı" olmayan, yani imlemleriyle bizim imlemlerimiz arasında sıkı soy kütük bağları bulunan, öyle ya da böyle aynı dünyayı paylaştığımız, onların kurumlandırılmalarıyla bizim kurumlandırılmamız arasında herhangi etkin bir ilişkinin içkin olarak mevcut olduğu toplumlardan söz ettiğimizde, ilk bakışta, farklı bir görünüme bürünür. Madem ki biz bu yaratımdan sonra ama aynı silsilede yer alırız, madem ki, tabir caizse arkada yer alır ve en azından kısmen, o yaratımların ortaya attığı varlıkların mantıksal çerçevesi ve evreninde yaşarız, o halde bizim "atalarımıza ait" toplumların anlaşılmasında hiçbir gizem olamaz. Ama, birtakım başka sorunların ortaya çıkması da gayet doğaldır. İster istemez bu "ortak aidiyet" kendisini tamamen gerçek olarak kabullenme eğilimlerine karşın, kısmen yanılsama niteliği taşır. İzdüşümsel "değer yargıları" büyük bir önem kazanır ve bizim anlayışımızla etkileşime girer. Kendimizle "kendi geçmiş"imiz arasındaki uygun mesafenin kurulması son derece zordur; Antik Yunan'a ilişkin olarak yukarıda değinmiş olduğum tutumlar bunun bir kanıtıdır. *Selbstverstandlichkeit* yanılsaması felaketlere yol açabilir: Böylece, bugün bazıları, kendi toplumlarının istisnai konumunu saf dillikle topyekun

6 Matematikte "ana/merkezi sınır" denebilir.

tarihe yansıtarak demokrasinin ya da akılcı araştırmanın kendiliğinden olduğunu düşünür ve böylece de, demokrasi ya da akılcı araştırmanın ilk kez ortaya çıkmış oldukları toplum için neler imleyebileceğini anlayamayacak hale düşer.

İkinci soru şöyle ifade edilebilir: Tarih yaratımsa, nasıl yargılayabilir ve tercih yapabiliriz? Şunu belirtmemizde de yarar vardır ki, eğer tarih basit bir biçimde ve yalnızca nedensel bir ayrıntı olsaydı ya da *phusis*'ini ve *telos*'unu içerseydi bu soru hiç sorulmazdı. Tarih yaratım olduğu için yargı ve tercih sorusu temel ve hiç de sıradan olmayan bir soru olarak karşımıza çıkar.

Sorunun temel niteliği, saſdil ve çok da yaygın bir yanılsamaya rağmen ne olursa olsun hiçbir şeyin -hatta bilginin ve matematiğin bile- kesin ve nihai bir temelinin olmadığı ve olamayacağından kaynaklanmaktadır. Temellere ilişkin bu yanılsamanın asla büyük ſilozoſlar taraſından - ne Platon ya da Aristoteles, ne de Kant ya da Hegel taraſından- paylaşılan bir şey olmadığını da anımsatmamız gerekir. "Temel" yanılsamasına düşen ilk önemli ſilozoſ Descartes'tır -ve etkisinin ſelaketler yarattığı alanlardan biri de budur-. Platon'dan bu yana her kanıtlamanın, kanıtlanamaz bir şeyleri önvarsaydığı bilinir. Burada sorunun bir başka veçhesinin üzerinde durmak isterim: Sahip olduğumuz yargılar ve yaptığımız tercihler, içinde yaşadığımız topluma ait ve bu topluma bağımlıdır. Ama bunun nedeni, tikel tarihsel-toplumsal "içerikler"e bağlı olmaları değildir (bu doğru olsa bile). Söylemek istediğim, açıkçası, kaba olmayan bir anlamda, salt yargılama ve tercih olgularının, bu tikel tarihin bir parçası, yani yargılama ve tercih etmenin fiili bir olasılık haline geldiği o tikel geleneğin bir parçası olduğumuzu önvarsayması bir yana, "içerikler" konusundaki her yargı ve tercihten önce, bir kabul biçiminde

bu geleneği ve bu tarihi yargılamış ve tercih etmiş olmamızdır. Çünkü bu etkinlik ve bizzat yargı ve tercih fikri Yunan-Batı geleneğine aittir ve başka hiçbir yerde değil, yalnızca bu dünyada yaratılmıştır. Böylesine bir düşünce bir Hindu'nun, klasik dönemdeki bir İbrani'nin, gerçek bir Hıristiyan'ın ya da bir Müslüman'ın aklına bile gelmezdi. Bir İbrani'nin tercih yapması gerekmez. Doğruyu ve yasayı, her zaman geçerli olmak üzere bir kez Tanrı'nın elinden almıştır -ve bu konuda yargılamaya ya da tercih etmeye başlayacak olursa İbrani'likten çıkar. Gerçek bir Hıristiyan'ın da yargılama ya da tercih etmesine gerek yoktur: Yalnızca inanması ve sevmesi gerekmektedir; çünkü kitapta yazılı olan: *Yargılama ki sen de yargılanmayasın*'dır (Mathieu 7, 1). Bunun tersine, Avrupa geleneğini reddetmek için akılcı gerekçeler üreten bir Yunanlı-Batılı ("Avrupalı"), *eo ipso* hem bu geleneği, hem de kendisinin sürekli bir biçimde bu geleneğe ait olduğunu teyit eder.

Ama bu, o geleneğin bizim oturup rahatça dinlenmemize de izin verdiği anlamına gelmez. Çünkü demokrasi ve felsefeyi, Amerikan ve Fransız devrimlerini, Paris Komünü'nü ve Macar işçi konseylerini, Parthenon ve *Macbeth*'i ortaya çıkarmış olduğu gibi, Atinalıların Melialılara uyguladığı katliamı, Engizisyon'u, Auschwitz'i, Gulag'ı ve hidrojen bombasını da doğuran odur. Aklı, özgürlüğü ve güzelliği, ama aynı zamanda da, kitlesel canavarlığı yaratmıştır. Hiçbir hayvan türü Auschwitz ya da Gulag'ı yaratamazdı: bunu yapabilmek için insan olmak gerekir. Ve canavarlık alanında insanlığın bu uç olanakları da, *en âlâ biçimde*, bizim geleneğimizde gerçekleşmiştir. Yargı ve tercih sorunu, böylece, bir an bile, *blok halinde* geçerli saymamızın mümkün olmayacağı bu gelenek çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Ve tabii ki, bu sorun karşımıza basit bir entelektüel olanak olarak da çıkmamaktadır. Yunan-Batı dünyasının tarihi, özerklikle yaderklik, arasındaki

mücadelenin tarihi olarak yorumlanabilir.

Yargı ve tercih sorununun Kant'ın *Üçüncü Eleştirisi*'nin konusunu oluşturduğu ve Hannah Arendt'in, son yıllarında, tinin bu etkinliklerine bir temel bulma amacıyla bu *Üçüncü Eleştiri*'ye eğildiği bilinmektedir. Günümüzde, Hannah Arendt'in izleyicileri ya da yorumcuları arasında bir tür yanılsamanın yaygınlaştığı kanısındayım. Bu yanılsama: a) Kant'ın, öyle ya da böyle, bu sorunu *Üçüncü Eleştiri*'de "çözümlemiş" olduğu ve b) onun getirdiği "çözüm"ün siyasal soruna uygulanabileceği ya da, en azından bu sorunun geliştirilmesini kolaylaştıracağını düşünme yolundadır. Gerçekten de kolaylaştırır -ama, kısaca göstermeye çalışacağım gibi, bunu olumsuz bir biçimde yapar.

Tüm bunların, yanlış nedenlerden hareketle ulaşılan doğru sezgilerin tuhaf bir ver kaç'ı olduğunu iddia ediyorum (buna felsefede sık sık rastlanır). Bu, bizzat Kant'la başlar. Neden *Mutlak Aklın Eleştirisi*'nden dokuz yıl sonra Kant *Urteil* ve *Urteilskraft* sorusunu sormak durumunda kalır ?[7] Bu soruya, *Üçüncü Eleştiri* 'nin önsöz ve girişinde verilen görünürde sağlam yanıtlar bana daha çok akılcı bir yeniden yapım ya da akılcılaştırmalar, daha derinlikli ve her zaman da bilinçli olmayan felsefi güdülenimlerin sistematik ve sistematikleştirici bir biçimde süslenmesi girişimi gibi gelmektedir. Bu güdülenimlerden ilki, hiç kuşkusuz Kant'ın *Mutlak Aklın Eleştirisi*'nin tüm yapısının havada kaldığını, her "verilen"in *Erfahrung* (deneyim) üretme açısından işe yaramayacağını, verilerin *Mannigfaltig-*

7 1771 yıllarında, "Duyarlılık ve Aklın Sınırları" adlı bir kitap yazmayı tasarladığı sıralardaki ilk tasarılarında Kant, hem kuramsal aklı, hem etik'i hem de zevki aynı çerçevede ele almaya niyetleniyordu. Ama bu amaçlardan sonuncusunun 1790'daki kitapta nasıl gerçekleştiği, özellikle de "doğa erekbilimi"ile arasındaki bağıntı bence, metindeki belirtmelerin doğruluğuna işaret ediyor.

keit'ından (çeşitliliği) hareketle bir "dünya"nın düzenlenmesinin o *Mannigfaltigkeit*'ın, en azından "*düzenlenebilir*" olma zorunluluğundan ötürü, zaten içkin olarak asgari bir düzene sahip olduğunun farkına varmış olmasıdır. Hiçbir nedensellik kategorisi bu yasaya uyacak bir *Mannigfaltigkeigt*'ı yasayamaz: Önceleri y x'ten sonra geliyorsa, asla bir y yeni bir x'ten sonra gelmeyecektir.[8] Elbette bu türden "tamamen kaos halindeki" bir dünyada gerçek, fiili bir "bilen özne"nin varlığı olanaksızdır -ama bu, öznel aşkınlığın monokrasisine karşı, aynı derecede güçlü, ikinci bir gerekçeden başka bir şey değildir. Yasamanın öznesi "yasanabilir" olarak ortaya çıkmalı ve yasayan gerçekten "var olmalıdır." Bu koşullardan her ikisi, tamamen kaotik olmayan bir dünya anlamına gelir.

"Mutlu rastlantı" (*glücklicher Zufall*), doğa yasalarının "sistematik birliği"nin "olumsal" niteliği ve *Verstandt*'ın gerektirdiklerine -ki bu, bir anlamda, sorunun doğrusudur- yanıt verme yetisi bu sorunsala gerçek anlamda felsefi bir yanıt vermez. Bundan dolayı da bir doğa erekbilimine (ama oluşturucu değil tepkisel bir erekbilime) geçilir: "kanıtlayamasak" da doğa, birtakım ereklere göre düzenlenmiş gibi işlerlik gösterir. İnsani sanat yapıtı da bize doğanın bu çalışmasıyla bir benzerlik öğesi sunar çünkü bu yapıtta "imgelemi, nihai olarak anlık için belirleyici gibi olsa da, özgürlüğü çerçevesinde" (paragraf 59) görebiliriz.

İkinci güdülenim de sanat yapıtının özgüllüğünün kabulüdür.[9] Kant, alışılmış anlamıyla bir "estetik", bir güzellik felsefesi ve bunun için de felsefi bir *locus* sunma arzusu (ya

---

8 Sorun, henüz Salt Aklın Eleştirisi'nde (*Critique de la raison pure*, s. 653-654 (A)) kabuledilmiştir. Bkz. Yargı Yetisinin Eleştirisi (*Critique de la faculté de juger*) Giriş, V ve VI -burada "talihli rastlantı" (*glücklicher Zufall*) ifadesi kullanılıyor.

9 James Engell, *The creative imagination* içinde, Harvard University Press, 1981, o dönemde, sanat yapıtına ve imgeleme gösterilen genel ilgi konusunda çok yararlı ve bilgi dolu bir çalışmadır.

da gereksinimi) ile *yaratım* olarak sanatın varlıkbilimsel özgüllüğüne ilişkin pek net olmayan duygusunu bağdaştırmak zorundadır. Tabii Kant, klasik gelenek ve varlıkbilimi bu noktada aşar. Büyük sanat yapıtı kurallara uymaz yeni kurallar koyar -*Muster* ve *exemplarisch*'tir. Sanatçı dahi, ürününü "betimleme" ya da "bilimsel olarak açıklama" durumunda değildir, kuralı "doğa gibi" (*als Natur*, paragraf 46) koyar. Tabii ki, burada söz konusu olan *natura naturata* değil *natura naturans*'tır; yani *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki doğa değil, maddeyi biçim altında toplayan "canlı" bir ortaya çıkma gücüdür. Deha, ereğe göre belirlenebilen özgür imgelem olarak, *Natur*'dur - ve *Natur* dehadır!

Üçüncü güdülenim, Kant'ın toplum ve tarih sorunlarına gösterdiği giderek artan ilgidir -bu ilgi, o konulara ilişkin dönemdeki yazılarında apaçıktır ve bir sensus communis fikri ile öznel ve nesnel evrensel geçerlilik (*Allgemeingültigkeit*) arasındaki ayrım çerçevesinde *Üçüncü Eleştiri*'de ifade edilmiştir.

Yargı ve tercih etkinlikleriyle bağlantılı olarak -bugün pek sık rastlanan- Üçüncü Eleştiri'ye başvurmanın ortaya çıkardığı sorunlara geçmeden önce birinci derecede önemli bir çelişkinin üzerinde durmak gerekir.[10] Kant'ın tüm pratik felsefesi "pratik" işlerde, açıkça, yargı ve tercihler konusunda kural ve ilkelerin ifadesine yönelik olduğuna göre, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne başvurmanın gereği nedir? Son zamanlardaki tartışmalarda, temel siyasal yargı konusunda Kant'ın felsefesinin sunduğu görünürde gayet sağlam temellerin -bundan yaklaşık seksen yıl önce, aynı temeller yeni-Kantçı sosyalistleri, Avusturya

10 Richard Bernstein, Hannah Arendt'in yapıtına ilişkin olarak Ekim 1981'de New York'ta düzenlenmiş olan kolokyumda sunduğu "Judging - the Actor and the Spectator" adlı çalışmasında, çok doğru olarak ve gayet açık bir biçimde bu noktaya değinmiştir.

Marksistlerini, vb. bol miktarda etkilemişken- ihmal edilmesinin nedeni nedir? Kategorik zorunluluğun içi boş olsa da, bu zorunluluk, Schiller ve Hegel'in çok doğru olarak görmüş ve söylemiş oldukları gibi soyut evrenselliğin ilkel biçiminden başka bir şey olmasa da, Kant'ın çelişki ilkesinden hareketle olumlu buyruk ve yasaklamalar türetme girişimleri yetersiz kalsa da, "pratik zorunlulukları" için kesinlikle aynı şey söylenemez. Bir kişi ol ve diğerlerine kişi olarak saygı duy; her insanda insanlığa saygı duy; başkalarını her zaman için birer erek olarak değerlendir, basit birer araç olarak değil -eğer bu ilkeler tutarsa, Eichmann ve temsil ettiği şey karşısında her zaman hayrete düşülecek; ama onu yargılama olanağına ilişkin olarak hiçbir ikircik duyulmayacaktır. Bu durumda Hans Jonas Hitler'e "haksızsınız" değil de "sizi öldüreceğim" deme yeteneğine sahip olmaktan dolayı endişe duymak durumunda kalmazdı.[11]

Ama, tabii ki, bu iş böylece halledilmiş değildir. Birincisi, Hitler: "Bana ilkelerinizin geçerliliğini *kanıtlayamazsınız*." yanıtını vermekle haklı konuma düşerdi. İkincisi zaten böyle bir yanıt vermezdi, zira ne naziler ne de Stalinciler tartışmaz, tabancalarını çekmekle yetinirler. Üçüncüsü de, eğer ilkeler belirsizlik yaftasından sıyrılabiliyorsa bunun tek nedeni, "kişi", "insanlık", vb. kavramlarına bir içerik verme alışkanlığını (az ya da çok) edinmiş olmamızdır. Pek o kadar da eski olmayan bir tarihte kilise, insanları "insanlıklarını" ve ruhlarını kurtarmak için yakılmaya mahkûm ediyordu. İlkeler -ya da buna benzer tüm kurallar- ancak: a) akla yatkın -"akılcı" değil- tartışmanın, farklılıkların aşılması için bir yöntem olarak kabul

---

11 Bkz. Micheal Denneny, "The Privilege of ourselves : Hannah Arendt on judgement" M.A.Hill (ed.) Hannah Arendt *The Recovery of the Public World* içinde, New York, St.Martin's Press, 1979, s.259 ve 273. Ayrıca, bkz. *a.g.e*, Hans Jonas ile Hannah Arendt arasındaki alışveriş, s.311-315.

edildiği; b)her şeyin "kanıtlanır" olmadığının kabul edildiği; c) "kişi" ya da "insanlık" gibi (ya da, dolayısıyla "eşitlik", "özgürlük", "adalet") terimlerin imlemine ilişkin, ve mantıksal olarak tanımlanmalarının ötesinde, (dile getirilmemiş bile olsa) yeterli düzeyde bir konsensüs'ün bulunduğu bir toplulukta ve böyle bir topluluk için bir değer taşır. Bu terimlerin, en âlâ toplumsal imgelemsel imlemlere gönderide bulunduğunu da kaydetmekte yarar olacaktır.

Bu önvarsayımların, sanata ilişkin her tartışmada var olan önvarsayımlarla arasındaki benzerlikler açıktır. Ama bu, elbette ki, siyasal ve estetik yargıların aynı kaynaktan yola çıktığı anlamına gelmez -ama, *prima facie*, bir topluluğun, kanıtlamanın katı yöntemlerinin yer aldığı alandan dışarı çıkan sorunlar üzerine tartışabilme ve anlaşabilme koşullarının neler olduğunu incelemek zannedildiği gibi hiç de mantıksız değildir.

Ama açık olan bir başka şey varsa, o da bu koşulların, temeldeki konulara yaklaştığımız andan itibaren tüm yararlılıklarını yitirecek denli kısıtlayıcı olduklarıdır. Gerçekte, Kant'ın *Üçüncü Eleştiri*'si, yargı sorununun bir "çözümü"nü değil bir betimlemesini sergilemektedir.

Ne denli önemli olursa olsun, bir "temel" arayışında hiçbir yardımı olmaz. "Çözüm" olarak, ancak bir mantıkçının bakış açısından hareketle bir "savı kanıtsatma"yı ortaya atar; ki bu da, benim kendi terminolojim dahilinde, o çözümün, bilmeden tarihsel-toplumsal yaratımın ilk çemberini betimlemesi anlamına gelmektedir. Şimdi kısaca bu konuyu tartışmayı önereceğim.

İlk başında, benim bilgim dahilinde, bu konuda *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yapılan gönderilerin kesinlikle büyük sanat yapıtının bir yaratım olduğu fikriyle değil de, yalnızca "zevk"

ve "yansıtıcı yargı" fikirleriyle ilişkili olduğunu belirtelim. Böyle yapmakla, Kant'ın yapıtının tam merkezinde yer alan (ve can alıcı) bir açmazı görmezlikten gelmiş ya da gizlemiş oluruz.

Kant'a göre estetik "yansıtıcı yargı" (örneğin, kuramsal alandaki belirleyici yargıların nesnel evrensel geçerliliğinin karşıtı olarak) bir *subjektive Allgemeingültigkeit*'a (öznel evrensel geçerlilik) sahiptir. Bu yargı zevk'e hitap eder -ve öznenin "kendisini başkasının yerine koyma" olanağına bağlıdır. "Başkası"nın, *quid juris* açısından en ufak bir önem taşımadığı öznel evrensel geçerlilik yargıları için bu türden hiçbir koşul gerekmez.

Zevke ilişkin yargının bu (öznel) evrensel geçerliliği nereden gelir? Estetik yargıda, benim "bu hoşuma gidiyor" ya da "bunu güzel buluyorum" değil de "bu güzel (*dir*)" dememden... Yargının evrenselliğini talep ederim. Ama, açıkçası bu yeterli değildir. Yargılarımın belli bir sınıfına evrensellik biçimi vermem (ya da verme durumunda kalmam) -en ufak içeriğin bile, geçerli bir şekilde bu biçime uymamasına karşın- son derece mümkündür. Bir evrensellik iddiasını dile getirmem -ve bu iddianın boş ve anlamsız olmaya mahkûm olması- tamamıyla mümkündür.

A *velle ad esse non vallet consequentia.* Mantıksal-aşkın tuzak burada işlemez. "P'nin doğru olduğunu sanıyorum" değil de "P doğrudur" dediğimde, yargımın evrensel geçerliliği, ilkesel olarak, kurallar ve yöntemler aracılığıyla saptanabilir. Herhangi birisi de bana "hiçbir şey asla doğru değildir" ya da "doğru bir kapris sorunudur" dediğinde, *de jure* akılcı tartışma alanından çıkmış olur.

Bu konuda endişe duymama gerek yoktur -ve daha da genelleştirecek olursak (Kant'ın gözünde), kuramsal konularda, "başkaları"nın onayından feragat edebilirim ve olayları "onun bakış açısından hareket ederek" gözlemeye de gereksinim

duymam.[12] Ama, yansıtıcı yargı konusunda durum böyle değildir, bu bağlamda, başkasının görüşünü dahil etmem gereklidir. Oysa, ya başkaları "salt zevk"se -ya "salt zevk" gibi bir şey, "aşkın olarak", yani *reiner Verstand*'ın "var olması" gerektiği anlamında, bile mevcutsa-, bütün bunlar basit bir sözcük oyunu olur çıkar. Başkaları, aynı "evrensel"in (bu evrenselin, tabii ki, ne mantıksal ne de "gidimli" olmamasına karşın) fazladan bir örneğinden başka bir şey olmamış olur - nitekim bizzat "ben" de aynı evrenselin bir örneğiyimdir. Gerçekten de "salt zevk" mevcutsa, bu, ilgili öznelerin "pratik özelliklerine" hiçbir şey borçlu olmadığının ve asla bunlar tarafından etkilenmediğinin (yani bilgi ya da etik örneklerinde olduğundan daha fazla etkilenmediğinin) önvarsayılması demektir. Oysa ki, estetik yargı alanında, başkaları tam da *başkası olarak* dikkate alınmalıdır. Skolastiklerin deyimiyle benden "sayısal" olarak değil "adsal" olarak farklı olacaktır. Yansıtıcı teriminin çağrışımlarına rağmen, yansıtıcı düşüncede başkaları bir ayna değildir. Başka (yani sıradan olmayan, bir anlamda farklı) olduğu *içindir ki* Kant'ın kendisine uygun gördüğü yerde işlerlik gösterebilir. Estetik yargı, *farklı* kişiler güzelliğe ilişkin konularda anlaşabileceklerinden dolayı vardır ve salt (etik) kuramsal ya da pratik yargıdan başka bir doğaya sahiptir. Kuramsal ya da pratik yargıda anlaşma hem gerekli hem de gereksizdir; evrensellik burada tanımlanmamış ve birbirinden farksız sayısal "örnekleştirmeler" dolayımıyla oluşan bir aynılıktır. Estetik yargının "öznel evrensel geçerliliği", buna

---

12 Gerçekte, kuramsal alanda bile bu doğru değildir; ama ben burada, düşüncenin tarihsel-toplumsal koşulları konusuna değinemeyeceğim. Yalnızca, Kant'ın ele aldığı biçimiyle "nesnel evrensel geçerlilik", "kuramsal bilinç"in tam bir tecriti ya da "gerçeklikten uzaklaştırılması"yla aynı anlama gelir. Örneğin Kant, psikolojik değil de *kuramsal* bir sorun olarak, düşünceyle dilin ayrılmazlığını tamamen soyutlamıştır. Aynı zamanda da (*Üçüncü Eleştiri*'de) "aşkın" bakış açısından bakıldığında tuhaf bir biçimde iletişimsiz bilgi olmayacağını belirtir.

karşılık, aynı-olmama aracılığıyla oluşan bir ortaklıktır. Başkası, sıradan olmayan anlamıyla, benden farklı olmasına rağmen *Gece Dansı*'nı güzel bulmalıdır -ya da güzel bulur.

Farklı ama nasıl farklı, ne ölçüde, nereye kadar? Ne az ne de çok değil tam yetecek kadar. Benim *Kral Oidipus* hakkındaki yargım, son derece ince ruhlu bir Tang, Song ya da Ming mandarin kitlesi oyunu iğrenç buldukları takdirde sarsılacak mıdır? *Avignon'lu Genç Kızlar*'ı seyrederken, Hokusai'ın bakış açısından hareketle mi düşünmeliyim? Kant, tabii ki, birçok yerde "zevk eğitimi"nden söz eder. Ama zevk eğitimi, harikulade (*bu* açıdan harikulade) iki felsefi sorunu ortaya çıkarır. Birincisi, zevk eğitimi: a) güzellik zaten burada mevcutsa; b) tam da bu haliyle, yani güzellik olarak resmen kabul görmüşse mümkündür. Pekiyi ama, güzellik nereden hareketle, kimin tarafından ve hangi temellere dayanarak kabul görür? Eğitimcileri kim eğitecek? Ya zevk eğitimi, anlamı olmayan bir ifadedir ya da güzellik (tıpkı, gerçekte, *Erfahrung*'un da olduğu gibi) tarihsel bir *faktum*'dur ve "kabulü" ya da "algılanması" da tıpkı yaratımı gibi (Kant "üretimi", *Erzeugung* der) ne "açıklanabilir", ne de "anlaşılabilir" (hele de "temellendirilmesi" tamamen olanaksızdır). Burada bir kez daha karşımıza çıkan yaratımın ilk, kökensel çemberidir: *Yaratım yaratımı öngerektirir*. İkincisi, tarihsel olarak etkili bir eğitim düşünecek olursak, varacağımız nokta, belli bir kültürde verili olan bir "zevk"in *dayatılması* olacaktır (nitekim, gerçekte de böyle olmaktadır). O andan itibaren, zevkin tekbiçimliliği azçok "zorunlu" bir hal alacaktır -ve düşünsel yargı (*output* olarak)tarihsel öznelere zaten zerkedilmiş olan *input*'ların ötesinde hiçbir şey vermeyecektir.

Öte yandan, eğer güzellik bir tarihsel *faktum*'sa, bu *faktum*'un tek ve biricik bir tarihi değil, son derece çoğul bir tarihi vardır, dolayısıyla zevkler de son derece çoğuldur. Biz, kendi tarihimizin yaratımları dahilinde ve bu yaratımlardan geçerek

eğitildik -çocuklarımızı da eğitmeye devam ediyoruz. Ve bizi, Maya heykellerinin, Çin resimlerinin ya da Bali müziği ve dansının güzelliğini takdir etmesini bilecek biçimde -halbuki bunun tam tersi geçerli değildir- eğiten de yine kendi tarihimizdir - ve ancak o tarih olabilir. Kuşkusuz, günümüzün en iyi Mozart yorumcularından bazıları Japon'dur. Ama bunun nedeni o Japonların "Batılılaşmış" olmasıdır: Ama, piyano çalmasını, Mozart'ı, vb. öğrenmiş oldukları anlamında değil, bu açılımı yani başka kültürlerin benimsenmesini, diğer veçhesiyle birlikte -bazı barbarların müziğini ille de en başından reddetmek gerekmez, belki de o müzik benimsememize layıktır- kabul ettikleri anlamında "Batılılaşmış"lardır.[13]

Eğer "öbürü" bir gölge ya da maket değilse, tanımlanmış ve somut bir tarihsel-toplumsal topluluğa aittir. Somut ise tikel anlamına gelir: Tikel bir topluluk ve bu topluluğun tikel "eğitim"i -yani geleneği. Ama bu durumda onun bakış açısına başvurmak tehlikeli bir biçimde boşlukla totoloji arasında gider gelir. Eğer "öbürü" herhangi bir toplulukta bulunabiliyorsa, boştur, bizim topluluğumuza bir çağrıysa da totolojiktir; çünkü bu durumda, bizim zaten o şekilde yargıladığımız bir şeyi güzel olarak yargılamaya devam etme çağrısından başka bir şey değildir.

Bunun böyle olmasının gerektiği, benim farklı toplumsal-tarihsel dünyaların bilgisel kapanmışlığı olarak adlandırdığım şeyden kaynaklanmaktadır. Ve bu sanata olduğu kadar "bilim"e, ölmek için yeterli nedenlerden, sofra adabına kadar her alana uygulanır. Kuşkusuz "bilim" ile geri kalanı arasında, ya da en azından, sanat arasında bir ayrım vardır.

---

13 Bilinen bir öyküye göre, iki yüzyıl önce, Çin Imparatoru, bir İngiliz büyükelçiliği'nin getirdiği ticari anlaşma önerisini şu gerekçeyle reddetmiş: "Barbarların bizim ürünlerimizi almak istemesinin nedenini anlayabiliyorum ama bunu yapmamıza değebilecek nitelikte bir karşılığı nasıl vereceklerini anlamıyorum.

"Bizim bilimimizin, vahşilerin büyüsüne oranla evrensel geçerliliğinin kanıtı, bizim vahşileri, onların büyüsünün bizi öldürmesinden çok daha etkin biçimde öldürmemizdir" türünden pragmatik gerekçeleri küçük görsek de bilimin fiili bir "evrensel" geçerliliğe sahip olma şansı sanatınkinden çok daha fazladır. Çünkü bilim konusunda, kümeleyici-aynılaştırıcı (*legein* ve *teukhein*) bileşen son derece önemlidir ve bu bileşen bir kültürden diğerine daha az değişkendir.[14] Örneğin, nedenselliğin evrensel olarak kabul gördüğü ölçüde (bizzat büyü bile, bir tür nedensellik koyutundan hareketle işlev görür), birtakım küçük işlemlerin karşılığında herhangi bir vahşiyi x'in y'nin nedeni olduğuna ikna edebilirsiniz. Ama ona *Tristan und Isolde*'u sevdirme şansınız çok daha zayıftır: Bunu yapabilmeniz için o vahşiye birkaç yüzyıllık Avrupa kültürünü tanıtmanız gerekir. Tabii ki bu bir rastlantı değildir: Sanat -ki sanat, hem çok kısa hem de çok yeni bir dönem dışında hiçbir zaman saf "sanat" olmamıştır- bir toplumun imgesel imlemlerinin özüne "şeylere ilişkin bilgi"den çok daha sıkı ve derin bağlarla bağlıdır.

Kant'ın, tabii ki, tüm bunlara bir yanıtı vardır ve bu yanıt (en az) üç veçhelidir. Birincisi, sanat yapıtı "her insanda olduğunu varsayabileceğimiz (genelde, mümkün olan bilginin talep edebileceği?) öznel bölüm"e hitap eder (§ 38). Bu bölüm de, özgürlüğü dahilinde imgelemin, bir yasaya uygunluğu dahilinde de anlık'ın (*Gesetzmäßigkeit*) (§ 35) birbirlerini karşılıklı olarak harekete geçirmesinde konumlanır (§ 21). İkincisi, zevk yargısının "gerekliliği" "belirlenmemiş bir kavram" üzerine, "olayların duyarlılık-ötesi bir tözü olduğuna ilişkin kavram" üzerine kurulur (§ 57). Üçüncüsü de, zevk eğitiminin gelişimine -ve kuşkusuz, yakınlaşan bir ilerleme

14 Bu terimlere ve sorunun kendisine ilişkin olarak Bkz. *Institution imaginaire de la société*, a.g.y. Bölüm V.

dolayımıyla fiili evrenselliğin güncelleştirilmesine- tekabül eden bir tarihsel süreç vardır ve bu süreç, genel olarak uygarlığın, özel olarak da *Aufklärung*'un gelişmesinde açıkça ortaya çıkar (§ 41).

Bu hususları burada tartışmanın ne olanağı ne de gereği vardır. Birinci hususa ilişkin olarak, yalnızca, bu hususun doğurduğu sonuçların ilk bakışta tahmin edilenden çok daha geniş olduğunu söylemekle yetineceğim. Yanlış bir bağlantı kurma riskine girmeksizin, imgelemin, anlık'ın ve bunların ikisi arasındaki "üretken" etkileşimin tüm insanlarda mevcut olduğu söylenebilir; zevk sorunu, bu evrensel soyut "yeti"lerden çok daha fazla şeyi devreye sokar, bunların somut tarihsel tikelleşmesine gönderide bulunur (Kant bunun pekâlâ bilincindeydi, üçüncü hususu da buna işaret eder; 38. paragrafın ardında yer alan notuna da bakmak gerekir). Ama, çok daha önemlisi, bu fikirler bizi Kant felsefesinin bütününe -hem "salt felsefe" hem de "tarih felsefesi"ne- götürür. Yoksa *Üçüncü Eleştiri* havada kalırdı. *Üçüncü Eleştiri*'ye başvurulmasının savunuculuğunu yapanların, mirasın geri kalanıyla birlikte "olayların ve insanlığın duyarlılık-ötesi (duyarlılık-ötesi teriminin Kant'taki anlamıyla) özü"ne ilişkin fikirleri ya da güzelliğin "ahlaki varlığın simgesi" olduğu fikrini (§ 59) de kabullenmek zorunda kalacaklarını fark etmemelerine şaşıyorum. Kant tarafından açımlanan zevk ve yargı kuramıyla tarihsel evren arasındaki öze ilişkin bağıntıyı -bu bağıntı Kant'ın *Aufklärung* konusundaki açık ve hiçbir tereddüte mahal vermeyen görüşünde mevcuttur- hiçbir şekilde dikkate almamalarına daha da çok şaşıyorum. Eğer insanlardan oluşan tüm kabileler, uygarlık-öncesinin vahşi ormanlarında başıboş dolaştıktan sonra, şimdi *Aufklärung*'un çayırlarında toplanıyor ve orada bizim, yani bu çayırlara ilk gelenlerin, kendilerini yani her yeni geleni dostça selamladığımızı görüyor olsalardı, sorunlar, hiç kuşkusuz, bambaşka olurdu. Ama bize, işin başında, tüm tartışmanın tam da *Aufklärung*'un fikirleri

ve kurallarını sarsan bunalımdan dolayı başladığını öğretmemişler miydi?

Şimdi de, *Üçüncü Eleştiri*'deki fikirlerin diğer özüne geçelim; Güzel sanatlar deha sanatlarıdır; dehanın yapıtı ise -Kant'ın kendisi bu terimi kullanmasa bile[15]- *yaratımdır*. Bu yapıt, "sayısal" olarak değil de özsel olarak, yeni kurallar koyduğundan dolayı yenidir: Yeni bir *eidos*'tur. Bu nedenle, aynı zamanda da "model"dir, "prototip"tir (*Muster*).

Neyin modeli ve ne yapmak için model? Bu terim tuhaftır çünkü doğal olarak "öykünülecek bir model" yanıtını bekleriz; halbuki Kant, öykünmeyi çok katı bir biçimde ve haklı olarak red ve mahkûm eder ve sanat yapıtının ayırıcı özelliği olarak sunduğu şeyin, yani dehanın, öze ilişkin özgünlüğünde dayatır (ach, iki yüzyıldan beri şu sanat = deha denklemini anlatabilmiş olsaydık...) "Prototip" terimini biçimsel anlamda ele alacak olursak, deha yapıtı hiçbir şeyin prototipi değildir ve hiçbir şey yapmaya yaramaz.[16] Ama, bunun dışında iki hususta bir prototip oluşturur. Yaratım "olgu"sunun bir prototipidir: Kendisini

---

15 Shöpferische *Einbildungskraft*'tan, yaratıcı imgelemden bir tek kez söz ediyor (paragraf 49). Bu ifade XIX. yüzyılda yaygın olduğuna göre Kant'ın ısrarla *üretici* imgelemden söz etmesi boş olamaz. Ama, tabii ki, *Schöpfung* (yaratım) terimi, *Üçüncü Eleştiri*'nin son paragraflarında, örneğin, 84, 87, vb. "dünyanın Tanrı tarafından yaratımı" konusunda bol bol kullanılmıştır.

16 Tabii ki, sanat yapıtı da ahlâksal idealin bir "sunum"udur. Ama şu anki bağlamda, bu kavramın hiçbir etkisi kalmamıştır. Ayrıca, bu kavramı dikkate almanın tek koşulu Kant'ın metafiziğine katılmaktır. Bu da, sunulması gereken şeyin üst düzeyde duyarlı olma niteliğinden kaynaklanır. Sonuç olarak, bariz bir açmazla karşı karşıya kalırız: - bir sanat dehası tarafından yapılan her *Darstelling* uygundur; - Her *Darstellungen* dizisi, sunulacak olan şeyi, asla "tüketemediğinden" dolayı, yetersizdir. Kant'ın estetiğinin (ve yargı kuramının) metafiziğine -*Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki metafiziği benzer biçimde İnsanlıkla fikir arasındaki sonsuz ve aşılamaz mesafe- bağımlı oluşunun bir başka nedenini ve o metafiziği herhangi bir sonsuz yöntem türü aracılığıyla tutma ve koruma yönündeki başarısız girişimi görmek mümkündür. Bu bizi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, *inter allia*, ruhun

öykünülecek (*Nachahmung* ya da *Nachmachung*) değil de, yaratımın olgusu ve eyleminin yeniden devreye girmesi için "birbirini izleme" ya da "sürdürme"ye (*Nachfolge*) çağrışımda bulunan bir "örnek" olarak sunar. Aynı zamanda da zevk eğitimi için modellik işlevini yüklenir. Her iki durumda da, her şeye rağmen, tarihsel yaratım çemberini karşımızda buluruz ve hiçbir "çözümsel" ya da "mantıksal" yapılaştırma bu çelişkili durumdan çıkmamıza olanak vermez.

Başyapıt, ancak, zevk onun bir *başyapıt* olduğunu anlayabilecek kadar gelişmişse, zevk eğitimi için bir model olabilir. Yaratıcı edimin yeniden ele alınmasına modellik edebilmesi için de, ancak böylesi bir edimin tecessümü olarak kabul gördüğü ölçüde olanak vardır. Kant'ın -her zaman olduğu gibi- görünürde su bile sızdırmayan sağlam yapılaştırmasında ve doğasının, her zamanki gibi, istikrarsız bilinçlenmesinin ötesinde, konudaki doğruluğun derin bir sezgisiyle karşılaşırız.

Yaratım olarak sanat "açıklanamaz." Büyük sanat yapıtının hissedilmesi de "açıklanamaz." Yeni ve özgün olanın "eğitici" işlevi, aynı zamanda hem bir olgu, hem de bir çelişkidir.[17] Her tarihsel yaratımın olgusu ve çelişkisinin bir örneğidir.

Kant'ın estetik kuramı, temel yapıtlarındaki, salt ikici

ölümsüzlüğü konusundaki saçma gerekçelendirmeye götürür. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde (bu kitapta, "içkin" tarihsel ilerleme açıkça öngörülmüştür) ise bu, bir dizi bitmez tükenmez *Darstellungen* fikrini ortaya çıkarır. Aradaki fark, birinci durumda (ahlâksal eylem), biz sürekli eksikli bir konumda yer alırız (*Pratik Aklın Eleştirisi* "Hiç kimse peygamber değildir" der), ikinci durumda ise (sanat) dehanın ortaya çıkardığı yapıt tabii ki, eksikli değildir. Bu nokta, Kant'çı *antropolojiyi* de dikkate alan derin bir araştırma gerektirir ama bunun yeri, burası değildir. Yalnızca, izninizle şunu ekleyeyim: (aslında) sanat yapıtının uygunluğu onun Uçurum'u (Kaos'u, Dipsiz Kuyu'yu) temsil etmesinden başka bir şey değildir ve sanatın kapsayıcı olmayışı Uçurum'un varlıkbilimsel niteliğinde ve her kültürün (ve her bireyde mevcut olan kişisel dehanın) Uçurum'a götüren kendi yolunu yaratmasında temellenir -kişisel deha da yine kültürün bir tezahürüdür-.

17 Bkz. "Le dicible et l'indicible" adlı metnim, *Carrefours du Labyrinthe* içinde, a.g.y özellikle s. 140-141.

(düalist) yaklaşımının ötesine gitme ve daha sonraki yeni Kantçıların *Zwischenreich des immanenten Sinnes* (içkin duyunun ara bölgesi) olarak adlandıracakları şeyi dikkate alma durumunda kaldığı tek bölümü oluşturur. Tarihteki yaratımı kabul etmeye - buna bir isim vermese ve verememesi doğal olsa da, özde kabul etmeye- en yakın olduğu yer de burasıdır. Güzellik yaratılır. Ama, ilk ağızda, Kant'ın yaratımı konusunda "istisnacı" bir fikir oluşturması ele vericidir: Yalnızca deha yaratır -ve bunu "doğa" gibi yapar. Bu doğanın, tabii ki, Kant'ın kuramsal felsefesiyle hiçbir bağıntısı yoktur. Burada "doğa"nın, "Tanrı" yerine ve niyetine kullanılmış bir kod adı olduğu kolayca anlaşılır; "deha", "doğa" erekbilimine ilişkin her düşüncenin ortaya koyması gereken yaratıcı zekânın bölümlere ayrılmış bir dalıdır. İkincisi de, yaratımın -varlıkbilimsel olarak pek de ele gelmeyen- sanat alanıyla kısıtlı olmasıdır. Kant'ın *Üçüncü Eleştiri*'de bilimsel çalışma üzerine söylediği şey, bunu sıradanlaştırmak ve her şeyin birbirine eklenmesine dayalı bir sürece indirgemek konusunda hissettiği içkin gerekliliği ele verir. Sanat alanında, fiili geçerlilik, kuralların (yeni Kantçı terimcede imlemler ya da "değerler"in) tanınması ve edinilmesi, belirleyici bir önem kazanmalıdır. "Nesnel evrensel geçerlilik"ten "öznel geçerliliğe" ve "belirleyen"den "düşünen"e geçilmesi de (belirleme başkalarının kanaatlerine bağımlı değildir, buna karşılık düşünce bu kanaatleri müdahil kılar) bundan kaynaklanır. Böylece, yaratımın indirgenemez niteliği ve insan topluluğu, gönülsüz bir biçimde de olsa, hiçbir şey olmasa, sorun şeklinde, herhangi bir felsefi statü kazanır.

Kant, güzelliğin özü sorusu (güzellik n*edir*?) ve onun ortak bir biçimde kabul görmesinin "gerekliliği" sorusuna bir yanıt verdiğine inanır. Tabii ki, böyle bir şey yapmamıştır. *Üçüncü Eleştiri*'nin, yargı konusunda değil de yaratım ve insan topluluğuna ilişkin sezgileri açısından taşıdığı temel önemi dikkate almamız gerekir. Bu sezgilerin sınırlarını da -ve bu

sınırların, Kant felsefesinin "ana gövdesi"ndeki zorunlu kökenini de- kabul etmemiz gerekir. Bu sınırları aşmak istiyorsak, bu temel gövdeyi parçalamamız gerekir -ama o zaman da, *Üçüncü Eleştiri*'nin sezgileri tamamen farklı bir yöne döner ve bizi beklenmedik yerlere götürür. Bu sınırlardan dolayıdır ki -aslında bunlar mirasçısı olduğu felsefe geleneğinin ana akımıyla ortak sınırlardır- Kant'ın temel toplumsal imgelem alanını ya da toplumun kurumlandırılmasını düşünmesi mümkün değildir; gerçek anlamda ne tarihin toplumsallığını ne de toplumun tarihselliğini düşünemez.[18] "Deha" kısıtlaması ve "sanat" kısıtlaması da buradan kaynaklanır: Kurumların yaratılmasını ya tamamen bilmezlikten gelir ya da, en iyi olasılıkla, sadece "akılcı" bir konu olarak sunmak zorunda kalır (Bkz. *Zum ewigen Frieden*'deki "şeytan ulusu"). Bu nedenle yaratımın ilkel çemberi (yani yaratımın kendi kendisini öngerektirdiği) ancak yazdıklarının satır aralarında ya da açmazlarına ilişkin çözümlemelerde, gayet karışık ve ayrışmamış bir biçimde zuhur eder: Güzellik kabul görüyorsa bunun nedeni zevkin mevcut olmasıdır; zevkin burada olmasının nedeniyse insanların eğitilmiş olmalarıdır; insanların eğitilmiş olmasının nedeni de zaten güzellikle temas halinde bulunmaları, yani güzelliği, ilkesel olarak kabul etme yeteneğine henüz sahip değilken kabul etmiş olmalarıdır.

Diğer konularda olduğu gibi, sanat alanında da, tarihsel-toplumsal alan öz-kurumlandırmadır. Bunun sonucu olarak "deha" aynı zamanda hem özel bir durum, hem de genel olarak tarihsel yaratıma verilen bir kod adıdır. Sanat yapıtının kabulü insan topluluklarının kurumlandırılmasına -hatta *kısaca* kurumlandırmaya- etkin ve öz-yaratımcı katılım ve işbir-

---

18 Sezgilerini, imgelemin salt "bireysel-öznel" boyutuna uydurması da bu nedenle gereklidir. Bkz. "La découverte de l'imagination" adlı metnim, içinde. *Libre*, No.3, Paris, Payot, 1978.

liklerinin özel bir durumudur. "Kabul" de yaratımdan daha az çelişkili -ve daha az yaratıcı- değildir. Ve tabii ki tüm bunlar bizi sorduğumuz soruya "Nasıl yargılamalı ve nasıl tercih etmeli?" sorusuna bir parmak bile yaklaştırmaz. Kant'ın sezgilerinin genelleştirilmesi ve köktencileştirilmesi bizi, olsa olsa, yapıtının içerdiği açmazların genelleştirilmesi ve köktencileştirilmesine götürür. Çünkü herkes, yargı ve tercihini, her zaman, bizzat kendisini oluşturmuş olan tikel tarihsel-toplumsal kurum -kültür, gelenek- dahilinde ve bu kurum sayesinde yapar ve bu olmaksızın hiçbir şeyi yargılamamız ve tercih etmemiz *mümkün değildir*. Kant'ın hem bu olgunun bilincinde olması, hem de, bunu bir kenara itmesi, *Aufklärer* konusundaki temel konumuna işaret eder: Gerçekte bir tek tarih vardır -ve, gerçek anlamda önemli olan her şey için bu tek tarih bizim tarihimizle çakışmaktadır (ya da, bizim kendi tarihimiz tüm tikel tarihlerin "aşkın olarak zorunlu" çakışma noktasıdır). Bu yaklaşımda, "pratik" bir tavır görme eğilimimiz olabilir -ama böyle yaparsak yanlış yöne gitmiş oluruz. Çünkü bu koyut -tarihsel *Aufklärung* olgusunun "aşkınlaştırılması"- , ilk soruya, "evrensel" terimlerle yarım yamalak bir yanıt vermek istiyorsak gereklidir. Eğer hepimiz, aynı temel geleneğe ait olsak -ya da, *de jure*, "doğru" olan bir tek gelenek olsa- "aynı" zevke gönderide bulunabiliriz (ama, bu durumda bile, olgulara karşın, bu geleneği çevreleyen yaratıcı kopmaların tanımlanamayan birkaç sınır dahilinde kaldığını varsaymak gerekecektir). İşte şimdi, doğru sezgilerle yanlış nedenlerin, *Üçüncü Eleştiri*'nin çağımızda ele alınmasıyla süregiden verkaçına ilişkin bir sonuca varabiliriz. Kant'ın yargı kuramına, bizim yargı ve tercih konusundaki sorumuza bir yanıt getirebileceği -halbuki yanıt getirmez- hayaliyle başvururuz. *Üçüncü Eleştiri* de, aslında en değerli cevheri olan şey konusunda dikkate alınmamış olur. Bu cevher, yaratım olgusunun sezgisidir. Bunun dikkate alınmaması bir rastlantı

değildir. Çünkü çağdaşlarımız (en azından susarak) Kant'ın felsefesinin ana gövdesini küçük görürler; böyle yapmasalar, pratik-siyasal yargı konularında, *Üçüncü Eleştiri*'ye başvurma ihtiyacını hiç duymazlardı. Oysa, bir kez aşkınlığın ve duyarlılık-ötesi'ne ilişkin koyutların kafesinden kurtulunca, yaratım fikri denetimden çıkar. Eğer kuralların kendileri de yaratılmışsa, İyi ve Kötü'nün de tarihsel- toplumsal yaratımlar olduğuna ilişkin ürkütücü fikirden nasıl kurtulabiliriz? İşte bu nedenle, İyi ve Kötü konusunda net olmayan bir *sensus communis*'e sığınmayı -ve bir kez daha, tüm tartışmanın kökeninde, tam da bu *sensus communis*'in yıkılmasının söz konusu olduğunu unutmayı- tercih ederiz.

Birkaç aleni olguyu, örneğin yargılama ve tercihin, her zaman için mevcut bir tarihsel-toplumsal kurum dahilinde ve sayesinde olduğunu ya da yeni bir yaratım biçiminde çalıştığını -bu yaratımın da karşısında, ilk kez kendisi tarafından kurulan ölçütler dışında kullanılabilir başka ölçüt yoktur- zikretmenin ötesine geçebilir miyiz? Toplumun farklı kurumları arasındaki yargı ve tercih sorusuna -bu *en âlâ* siyasal sorudur- "mantıklı" , hatta "akılcı" olarak nasıl yaklaşabiliriz?

Bu sorunu burada tartışmayacak, yalnızca şu yanıtı vereceğim: Bizim Yunan-Batı ya da Avrupa geleneğimizin mutlak tekilliği, bu sorunun ortaya çıktığı ve düşünülebilir olduğu (ki bu "çözümlenebilir" hale geldiği anlamını taşımaz -Descartes ve Marx'a rahmet olsun-) tek gelenek olmasında yatar. Siyaset ve felsefe, ve ikisi arasındaki bağ burada ve yalnızca burada yaratıldı. Ve tabii ki bu, bu geleneğin akılcı bir biçimde, bu konumu hiç dikkate almayan ya da tamamen reddeden bir başka geleneğe dayatılacağı -ya da o geleneğe karşı savunulacağı- *anlamına gelmez*. Her akılcı gerekçelendirme, akılcılık ölçütünün ortak biçimde kabul gördüğünü öngerektirir. Hitler, Andropov, Humeyni ya da İdi Amin Dada'yla akılcı bir biçimde tartışmak yalnızca pragmatik açıdan boş değil, aynı zamanda da mantıksal

olarak saçmadır. Gerçekte "pragmatik" olarak böylesi bir tartışma, siyasal ("eğitbilimsel") bir etkinlik olarak savunulabilir: Bu beylerin sempatizanlarından bazılarının etkisiz olmaları (ya da etkisiz hale gelmeleri) dolayısıyla da, "akılcı" gerekçelere açık bir durum kazanmaları şansı her zaman vardır. Ama, daha üst düzey bir örnek alacak olursak, akılcılıktan, tüm insanların insan olarak eşit değere sahip olduğundan dem vuran bir gerekçelendirmenin, Tanrı'nın, kendisini vahiy ederken, aynı zamanda da kendi iradesini vahiy ettiği -bu vahiyin de, örneğin, kâfirlerin, büyücülerin, sapkınların, vb. zorla imana getirilmesi ve/veya kökünün kazınmasını içerdiği düşünülürse- yolundaki iyice yerleşmiş kanaat karşısında ne gibi bir önemi olabilir ki? Modern şovenizm, tüm aptallığıyla, bu "egzotik" fikirle alay bile edebilir, halbuki, henüz iki yüzyıl önce o fikir tüm "uygar" toplumlarda temel bir yere sahipti.

Yargılama ve tercih, temel anlamıyla, Antik Yunan'da yaratıldı; bu da, Yunanlıların siyaset ve felsefeyi yaratmasının yönlerinden (anlamlarından?) biridir. Siyasetten anladığım, saray entrikaları ya da kendi çıkar ve konumlarını savunan toplumsal gruplar arasındaki mücadeleler değil (bunlar, başka yerlerde de mevcuttu), konusu toplumun, toplum olarak kurumlandırılması olan kolektif bir etkinliktir. Yasaları konusunda açıkça karar alan ve bu yasaları değiştiren bir toplum örneği ilk kez Antik Yunan'da görülmüştür.[19] Başka yerlerde, yasalar, ya atalardan miras kalmış ya tanrılar tarafından, hatta Tek Gerçek Tanrı tarafından verilmiş, yani, koyulmamış, bir başka deyişle, insanlar tarafından, iyi ve kötü yasalar konu-

19 Hannah Arendt'in Antik Yunan'da yasamanın, siyasetin ikincil bir veçhesi olduğu görüşüne katılmam olanaksız. Bu ancak, "yasama" teriminin çok kısıtlı bir anlamında doğru olabilir. Aristoteles, Atina'da onbir devrim olduğunu söyler -yani temel yasalar düzeyinde ("anayasal") onbir değişiklik.

sunda kolektif bir kafa kafaya verme ve tartışma sonucu yaratılmamıştır. Bu konum bizi, kökenleri yine Antik Yunan'da olan bir soruya götürür: Bu soru, yalnızca "*bu yasa* iyi mi yoksa kötü mü?" değil, aynı zamanda da "bir yasanın iyi ya da kötü olması ne demektir?" -yani, "adalet nedir?"- sorusudur. Ve bu konum doğrudan doğruya felsefenin yaratılmasıyla ilişkilidir. Antik Yunan'daki siyasal etkinlik dahilinde nasıl toplumun mevcut kurumu, ilk kez sorgulanıp değiştirilmişse, dünyanın kurumlandırılmış ortak tasarımı üzerine açıkça kendi kendini sorgulayan -yani kendini felsefeye teslim eden- ilk toplum da Antik Yunan toplumu olmuştur. Antik Yunan'da siyasal etkinliğin, ivecenlikle, "özellikle şu yasa iyi midir kötü mü, adil midir yoksa adil değil mi?" sorusuna değil de, "genel olarak adalet nedir?" sorusuna yöneldiği gibi, felsefi sorgulama da yalnızca "dünyaya ilişkin şu ya da bu tasarım doğru mudur?" sorusuna değil de "doğru nedir?"sorusuna yönelir. Ve bunların ikisi de otantik, yani, sonsuza kadar geçerli kalacak sorulardır.

Demokrasi ve felsefenin ve bunların arasındaki bağın yaratımının temel önkoşullarından biri Yunanlıların dünyaya ve insan yaşamına ilişkin görüşünde, Yunanlılara ait imgelem alanında yatar. Bunu belirgin kılmanın en iyi yolu, belki de, Kant'ın insana ait çıkarları özetlemek için yararlandığı üç soruya başvurmak olacaktır. İlk ikisiyle, "Ne bilebilirim?" ve "Ne yapmalıyım?" la ilgili olarak bitmek bilmez tartışma Antik Yunan'da başlar ama bunun "Yunanlılara ait bir yanıt"ı yoktur. Ama üçüncü sorunun, "Neyi umut etmeme izin verilir?"in ise Yunanlılara ait açık ve kesin bir yanıtı bulunmaktadır. Bu yanıt kallavi ve ses getiren bir "*hiç*"tir. Ve bu da, hiç kuşkusuz, en yerinde yanıttır. Umut burada gündelik ve kaba anlamında - güneşin yarın yeniden doğacağı ya da çocukların canlı doğacağı umudu gibi- kullanılmaz. Kant'ın düşünmüş olduğu umut, Hıristiyan ya da dinsel gelenekteki, umuttur, isteklerimiz ve

kararlarımızla dünya, varlığın doğası arasında herhangi bir temel denkliğin, bir uyumun, bir *adequatio*'nun olması gerektiğine dair insanda var olan temel dilek ve yanılsamaya tekabül eden umuttur. Umut, dünyanın yalnızca dışarıda bulunan bir şey değil de özgün ve eski anlamıyla evren (*cosmos*), bizzat kendimizi, emellerimizi ve çabalarımızı da kendi temel ve organik öğeleri olarak içeren bir şey olduğunun dayandırıldığı varlıkbilimsel, evrenbilimsel ve ahlâksal varsayımdır. Felsefe terimlerini kullanacak olursak bu varsayım şunu söylemektedir: Varlık, temelinde iyidir. Herkesin bildiği üzere, klasik dönemin son bulmasından *sonra* bu felsefi korkunçluğu ilk söyleyen Platon olmuştur. Ve bu korkunçluk, elbette öncelikle Kant'ta, ama aynı zamanda da Marx'ta, tanrıbilimsel felsefenin, ana dogması olarak kalmıştır. Ama Yunanlıların görüşü Hesiodos'un aktardığı biçimiyle Pandora efsanesinde ifade edilir: Umut, bir daha çıkmamak üzere Pandora'nın sandığına hapsedilmiştir. Klasik öncesi ve klasik Yunan dininde ölümden sonra yaşama umudu yoktur: Ya ölümden sonra yaşam yoktur ya da, eğer öyle bir yaşam varsa, yeryüzündeki en kötü yaşamdan daha beter bir yaşamdır -Akhilleus'un Odysseus'a ölüler ülkesinde açımladığı budur. Ölümden sonra var olacak bir yaşamdan ya da dikkatli ve iyi bir Tanrı'dan umut edecek hiçbir şeyi olmayan insan bu dünyada hareket etmekte ve düşünmekte serbest kalmış olur.

Bunların tümü, Yunanlılardaki temel fikirlerden biri olan *kaos*'la bağıntılıdır. Hesiodos'a göre başlangıçta kaos vardı. Özgün ve ilk anlamıyla Yunanca'da kaos boşluk, hiçlik anlamına gelir. Dünya en dolu anlamıyla boşluktan doğar.[20] Ama henüz Hesiodos'da bile, mükemmel biçimde düzenlenmiş olmadığı, yani anlam dolu yasalara uymadığı anlamında, evren

20 Olo Gigon bunu *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*'te (Basel, 1945) açıkça göstermiştir.

de kaostur. Başlangıçta tamamen düzensizlik vardı, sonra düzen, *cosmos* yaratıldı. Ama evrenin "kökenleri"nde, bildik manzaranın ötesinde kaos hâlâ egemen bir biçimde hüküm sürmektedir. Ve dünyanın düzeninin insan için anlamı yoktur: Bir yandan oluş ve doğum un, öte yandan da çürüme ve felaketin -biçimlerin ölümünün- körü körüne gerekliliğini dayatır. Anaksimandros'da -hakkında güvenilebilir tanıklıklara sahip olduğumuz ilk filozof- varlığın "öğe"si *apeiron*, yani belirsizlik, tanımsızlık, kaos'u bir başka düşünme tarzıdır; biçim ise, yani varlıkların tikelleşmiş ve belirlenmiş varlığı, *adikia*'dır -*hubris* olarak da adlandırabileceğimiz adaletsizlik-. Tikel varlıkların birbirlerine karşılıklı adil davranmasının ve adaletsizliklerini çürümeleri ve yok olmaları aracılığıyla karşılamasının nedeni budur.[21] Bu iki karşıtlık çiftinin yani *chaos/cosmos* ve *hubris/dike*, arasında, gizli olmakla birlikte, sıkı bir bağ vardır. Bir anlamda, bunlardan ikincisi, birincisinin insana ait alana aktarılmış halidir.

Bu görüş, felsefenin yaratımını koşullandırır. Yunanlıların yarattığı ve uyguladığı biçimiyle felsefe, evren tümüyle düzenli olmadığından ötürü, mümkündür. Evren tamamen düzenli olsaydı en ufak bir felsefe olmaz, yalnızca tek ve değişmez bir bilme sistemi olurdu. Buna karşılık, evren yalnızca kaos olsaydı, hiçbir düşünme olanağı bulunmazdı. Öte yandan, aynı görüş, siyasetin yaratımını da koşullandırır. İnsanların evreni, ister dışarıdan, ister kendi "spontane etkinliği" aracılığıyla mükemmel bir biçimde düzenlenmiş olsaydı ("görünmez el" vb.), insanların yasaları Tanrı, doğa, ya da

---

21 Anaksimandros'un bu bölümünün anlamı (Diels B,1) açıktır ve bu kez, klasik felsefe tarihçileri bunu dürüst bir biçimde yorumlamışlardır. Bunun Heidegger'deki yorumuna gelince ("Der Spruch des Anaximander", *Holzwege*,içinde Fransızca çevirisi: W.Brokmeier, "Anaksimandros'un Sözü", *Chemins qui ne mènent nulle part*, içinde Paris Gallimard, 1962) ise, her zaman olduğu gibi, Anaksimandros kılığına girmiş Heidegger'den başka bir şey değildir.

hatta "toplumun doğası" veya "tarihin yasaları" tarafından dayatılmış olsaydı, siyasal düşünceye hiçbir yer, siyasal etkinliğe de açık hiçbir alan olmazdı; bu durumda da, iyi bir yasanın nasıl olacağı ya da adaletin doğası üzerine düşünmek saçma olurdu (Bkz. Hayek). Yine aynı biçimde, eğer insanlar kendileri için, birtakım yasalar koyarak, herhangi bir düzen yaratamayacak olsalardı, hiçbir siyasal, kurumlandırıcı etkinlik olanağı olmazdı. Ve insana ait alanın emin ve topyekûn olarak bilinmesi (*episteme*) mümkün olsaydı, siyaset hemen son bulur ve demokrasi, aynı zamanda hem olanaksız hem de saçma olurdu; çünkü demokrasi tüm yurttaşların dürüst bir *doxa*'ya ulaşabilme olanağı bulunduğunu ve hiç kimsenin siyasal şeylerin bir *episteme*'sine sahip olmadığını varsayar.

Bence, modern siyasal düşüncenin karşılaştığı güçlükler, büyük ölçüde, tanrıbilimsel (yani Platon'cu) felsefenin egemen ve ısrarlı etkisinden kaynaklandığından dolayı bu ilişkilerin üzerinde ısrarla durmak çok önemlidir. Platon'dan modern liberalizm ve Marksizme değin, siyaset felsefesi, dünyanın topyekûn ve "akılcı" (ve dolayısıyla "anlamla dolu") bir tek düzeninin olmasını ve bunun kaçınılmaz karşılığını, yani dünyanın bu düzenine bağlı olarak insani işlere yönelik bir düzen olmasını -bunu birimsel (üniter) varlıkbilim olarak adlandırabiliriz- isteyen işlemsel koyut tarafından zehirlenmiştir. Bu koyut, insan tarihinin yaratım olduğunu -ki o olmaksızın, ne "nesnel" ne de "öznel" olarak bir yargı ve tercih sorunu olamazdı- gizlemeye yarar. Fırsattan yararlanarak da, gerçekte, sorumluluk sorununu gizler ya da kendinden uzaklaştırır. Hangi maskeyi kullanırsa kullansın, birimsel varlıkbilim, temel olarak yaderkliğe (heteronomi) bağlıdır. Ve Antik Yunan'da, özerkliğin doğuşu, dünyaya ilişkin birimsel olmayan ve kökeninde ifadesini Yunan "efsaneleri"nde bulan bir görüş sayesinde gerçekleşmiştir.

Antik Yunan, özellikle de Yunan siyasal kurumları incelendiğinde, "model/karşı-model" zihniyeti tuhaf ama kaçınılmaz bir sonuç doğurur: Bu kurumlar, sanki bir daha değişmemek üzere saptanmış çeşitli "maddeleri"yle *bir tek* "anayasa" söz konusuymuş ve bunlar, bu biçimde "yargılanabilir" ve "değerlendirilebilir"miş (ve değerlendirilmeliymiş) gibi, "durağan bir biçimde" değerlendirilir. Bu, reçete peşinde koşan (ve doğrusu, sayıları hiç de azalma göstermeyen) kişilere uygun bir yaklaşımdır. Ama Antik Yunan'daki siyasal yaşamda asıl önem taşıyan şeyin özü - *tohum*'u - tabii ki, kurumlandırma işlevini gören *tarihsel süreç*'tir: Kurumların değişimi çerçevesinde gelişen etkinlik ve mücadele, sürekli bir süreç olarak polis'in açıkça (kısmen bile olsa) kendi kendini kurumlandırması. Bu süreç, yaklaşık dört yüzyıl boyunca devam eder. Atina'da *thesmothetai*'lerin her yıl seçilmesi 683-682 yıllarına uzanır ve Sparta yurttaşlarının da (içlerinden 9 000 yurttaşın) kendilerini *homoioi* ("benzer" yani eşit) olarak tanımlamaları ve *nomos*'un yani yasanın burada egemen oluşu da büyük olasılıkla aynı döneme rastlar. Demokrasinin Atina'da yaygınlaşması IV. yüzyılın ileri bir tarihine değin sürer. *Polis*'ler, özellikle de hakkında daha eksiksiz bilgiye sahip olduğumuz Atina, kendi kurumlarını sürekli sorgular; *demos* içinde yaşadığı kuralları değiştirmeye devam eder. Tüm bunlar, kuşkusuz, o dönemdeki yaratımın, üstelik salt siyasal alanla sınırlı kalmayıp her dalda yaygınlaşmış olan yaratımın baş döndürücü ritminden ayrı düşünülemeyecek şeylerdir.

Bu hareket, açık bir öz-kurumlandırma hareketidir. Açık öz-yaratımın ana imlemi ise özerkliktir: Kendi yasalarımızı kendimiz koyarız. Bu hareketin ortaya çıkardığı bir sürü sorudan kısaca üç tanesine değineceğim: Bu özerkliğin öznesi "kim"dir? Eyleminin "sınırları" nelerdir? Ve özerk öz-

kurumlandırmanın "nesne"si nedir?[22]

Yurttaşlar topluluğu -*demos*- kendisini tamamen egemen ilan eder (*autonomos, autodikos, autoteles*: Kendini kendi yasalarıyla yönetir, kendi bağımsız yargısına sahiptir ve Thukydides'in terimiyle, kendi kendine hükümet eder). Aynı zamanda da, tüm insanların siyasal eşitliğe (etkinlik ve iktidarın eşit olarak paylaşımı) sahip olduğunu olumlar. Bu, siyasal bünyenin, her zaman için keyfi bir öğe taşıyan (ve *hep* de taşıyacak olan) öz-konumlanması ve öz-betimlemesidir. *Grundnorm* 'u kim koyar? (Kelsen'in terimcesinde, kuralların konumunu yöneten kural bir *olgu*'dur.) Yunanlılar için bu "kim"in yanıtı özgür ve yetişkin erkek yurttaşlardır (bu da, her ne kadar, tabiyet değiştirme ilkesel olarak kabul görmüş ve uygulanmış olsa bile, yurttaşlardan doğmuş olan erkekler anlamına gelmektedir). Kadınların, yabancıların ve kölelerin yurttaşlıktan dışlanması, hiç kuşkusuz, bizim için kabul edilemeyecek bir sınırlandırmadır. Pratikte, bu sınırlandırma, Antik Yunan'da hiç kaldırılmamıştır (fikirler konusunda, bu durum daha karmaşıktır ama sorunun bu veçhesine burada değinmeyeceğim). Ama bir an için, kendimizi, "karşılaştırmalı itibar" oyununa kaptıracak olursak, köleliğin ABD'de 1865, Brezilya'da da XIX. yüzyılın sonuna değin sürdüğünü ve "demokratik" ülkelerin çoğunda kadınlara oy hakkının ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında verildiğini, bugün dahi hiçbir ülkenin yabancılara oy hakkı vermediğini ve ülkelerin büyük çoğunluğunda o ülkede oturan yabancıların vatandaşlığa kabulünün hiç de otomatik olmadığını (o çok "demokratik"

22 Yer sorunundan ötürü, ben de "durağan" terimlerle konuşmak zorunda kalıyor ve hareketi bir yana bırakıp, "sonuçları"nın içinden de en anlamlı olanlarını dikkate alıyorum. Okurun bu kaçınılmaz kısıtlamayı dikkate alınasını rica ederim

İsviçre'de, nüfusunu altıda biri *Metoikoi*'den oluşmaktadır) anımsatabiliriz.

Yurttaşların eşitliği, doğal olarak yasa karşısında (*isonomia*) bir eşitliktir ama özünde bundan çok ötede bir şeydir. Birtakım edilgen "haklar"ın eşit olarak tanınmasıyla özetlenemez; kamu işlerine *genel* ve *etkin katılım*'dan oluşur. Bu katılım rastlantılara bırakılmamıştır Tersine, biçimsel kurallar ve *polis*'in *ethos*'u aracılığıyla etkin bir biçimde desteklenir. Atina hukukuna göre, site'yi çalkalandıran sivil mücadelelerde yer almayan yurttaş *atimos* oluyor, yani siyasal haklarını yitiriyordu.[23]

Katılım *ecclesia*'da, etkin egemen grup olan Halk Meclisi'nde somutlaşır. Tüm yurttaşların bu mecliste söz alma hakkı (*isegoria*) vardır, hepsinin sözü aynı derecede geçerlidir (*isopsephia*) ve ahlâksal zorunluluk herkesin tüm içtenliğiyle konuşmasını dayatır (*parrhesia*). Katılım, aynı zamanda, profesyonel yargıçların bulunmadığı mahkemelerde de somutlaşır; mahkemelerin neredeyse tümü jürilerden oluşur ve jüri üyeleri kurayla seçilir.

Ecclesia, *boule*'yle birlikte yasa koyar ve hükümeti yönetir. *Doğrudan demokrasi* budur. Bu demokrasinin üç yönünün daha geniş biçimde yorumlanmasında yarar var:

a)*"Temsilciler"in karşıtı olarak halk.* Modern tarihte, herhangi bir siyasal topluluğun temel bir öz-oluşum ve öz- etkinlik sürecine girdiği her durumda, doğrudan demokrasi yeniden keşfedilmiş ya da yeniden icat edilmiştir: Amerikan Devrimi sırasındaki köy konseyleri (*town meetings*), Fransız Devrimi, Paris Komünü sırasındaki bölümler (sections), başlangıçtaki biçimiyle işçi konseyleri ya da sovyetler. Hannah Arendt defalarca bu oluşumların üzerinde durmuştur. Tüm bu örneklerde, egemen olan grup, ilgili kişilerin tümünü

23 Aristoteles, *Atinalıların Oluşumu*, VIII, 5.

kapsar; hakların temsilcilere aktarımının kaçınılmaz olduğu durumlarda, temsilciler yalnızca seçilmiş olmakla kalmaz, her an azledilebilir. Büyük klasik siyaset felsefesinin (mitos'laştırıcı) "temsil" kavramını tanımadığını unutmayalım. Herodot için de, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, demokrasi *demos*'un iktidarıdır ve yasama konusunda ve yargıçların ("temsilciler"in *değil*) kura ya da rotasyon yoluyla belirlenmesi konusunda hiçbir sınırlandırmaya tahammül edemez. Kimileri, bugün, Aristoteles'in tercih ettiği oluşumun, demokrasi ve aristokrasi karışımından oluşan, *politeia* adını verdiği şey olduğunu söylemekte ama Aristoteles için bu *politeia*'nın "aristokratik" öğesinin yargıçların *seçilmiş* olmasından (çünkü birçok kez seçimi aristokratik bir ilke olarak tanımlamıştır) kaynaklandığını eklemeyi unuturlar. Bu durum, Rousseau ve Montesqieu'de de aynı derecede açıktı. İngilizlerin, parlamentolarını seçtikleri için kendilerini özgür sandıklarını, halbuki, gerçekte, yalnızca beş yılda bir gün özgür olduklarını yazan Marx ya da Lenin değil Rousseau'ydu. Rousseau, demokrasinin insanlar için aşırı mükemmel olduğunu, ancak tanrılardan oluşan bir topluma uygun olacağını söylerken, söz ettiği demokrasi *egemen olan*'la *hükümdar*'ın aynı olması -yani yargıç'ların (*magistrat*) bulunmaması- durumudur. Modern liberallerin ciddi olanları -yani günümüzün "siyaset felsefecileri"nin tam tersi bir konumda olanlar- bunların tümünü biliyorlardı. Benjamin Constant, seçimler ya da "temsiliyet"i o haliyle övmemiş; bunların, demokrasinin, modern ülkelerde, bu ülkelerin boyutlarından ve insanların siyasal konulara ilgi duymamasından ötürü olanaksız olduğu fikrinden hareketle, seçim ve temsiliyetin "ehven-i şer" olduğunu savunmuştu. Değerleri ne olursa olsun, bu gerekçeler, temsiliyetin demokrasiye yabancı bir ilke olduğu üzerine kurulmuştur. Bu da tartışmaya hiç mahal vermez. Sürekli "temsilciler" olduğu andan itibaren, siyasal otorite, etkinlik

ve girişim yurttaşların oluşturduğu kitleden alınıp "temsilciler"in oluşturduğu kısıtlı kitlenin eline teslim edilir -bu temsilciler de, onları, kendi konumlarını güçlendirme ve çeşitli biçimlerde, bir sonraki seçimlerin sonuçlarını etkileyebilecek koşulları yaratmada kullanır.

b) *"Uzmanlar"ın karşıtı olarak halk.* Yunanlıların "uzman" kavramı doğrudan demokrasi ilkesine bağlıdır. Hem yasamaya, hem de aynı zamanda, önemli siyasal konulara -*hükümet* sorunları- ilişkin kararlar çeşitli konuşmacılar, ve örneğin, eğer gerekiyorsa, tartışılan konulara ilişkin özgül bir bilgiye sahip olduğunu iddia edenlerin dinlenmesinden sonra *ecclesia* tarafından alınır. Siyasal İşler Uzmanı yoktur ve olamaz. Siyasal uzmanlık -ya da siyasal "bilgelik"- siyasal topluluğa aittir çünkü uzmanlık, kısıtlı anlamıyla *techne*, her zaman, özgün bir "teknik" etkinlikle bağıntılıdır ve kendine özgü alanda, doğal olarak resmen kabul görür. Platon'un *Protagoras*'ta açıkladığı gibi, böylece, Atinalılar, duvar ya da gemi yapımının iyi olması için teknisyenlerin görüşünü alır ama siyaset konusunda kim olursa olsun herkese kulak verirler (halkçı yargı sistemleri de adalet konusunda aynı fikri yansıtır). Tabii ki, savaş özgül bir alandır -özgün bir *techne* gerektirir: Bu nedenle, savaşı yürütecek şefler, *strategoi*'ler tıpkı başka alanlarda *polis* tarafından belli bir işi yapmakla görevlendirilen teknisyenler gibi seçimle işbaşına gelirler. Sonuçta, birtakım -çok önemli- memurlar seçildiğinden ötürü, Atina, Aristoteles'in verdiği anlamda bir *politeia*'ydı.

Uzmanların *seçimle işbaşına getirilmesi*, Yunanlılarda çok önemli olan ve hem Aristoteles, hem de, yoğun demokratik uzantılarına karşın, demokrasinin can düşmanı Platon tarafından açıkça dile getirilen ve kabul gören bir başka ilkeyi de yansıtır. Uzmanı en iyi yargılayacak olan, bir başka uzman değil, o uzmanlık alanına giren şeyin *kullanıcısı*'dır, yani kılıç konusunda, demirci değil, savaşçı, semer konusunda semerci

değil, binicidir. Ve tabii ki, kamuyu ilgilendiren (ortak) konularda, kullanıcı, yani en uygun yargıç sadece *polis*'tir. Sonuçlara bakıldığında -Akropolis ya da taht tragedyaları- kullanıcının yargısının oldukça sağlıklı olduğu düşünülebilir.

Bu yaklaşımla modern görüş arasındaki fark üzerinde ne kadar ısrarla durulsa azdır. Uzmanların ancak uzmanlar tarafından değerlendirilebileceğine ilişkin egemen düşünce, modern hiyerarşik-bürokratik aygıtların yayılmasının ve giderek artan sorumsuzluğunun kökenindeki koşullardan biridir. Siyaset "uzmanları"nın, yani evrensellik uzmanları ve tümellik teknisyenlerinin olabileceğine ilişkin egemen düşünce, bizzat demokrasi fikriyle alay etmekten başka bir şey değildir : Siyaset adamlarının iktidarı, tek başlarına sahip olduklarını iddia ettikleri "uzmanlık"la doğrulanır, buna karşılık, tanımsal olarak uzman olmayan halk zaman zaman bu "uzmanlar" konusunda fikrini belirtmeye çağrılır. Evrensellik konusunda bir uzmanlığın boşluğu dikkate alınacak olursa, bu fikir, aynı zamanda da, iktidar koltuğuna dört elle sarılma yeteneğiyle yönetme/hükümet olma yeteneği arasındaki ayrımın da -bu ayrım batılı toplumlarda gitgide daha belirgin bir hal almaktadır- tohumlarını taşımaktadır.

c) *Devletin karşıtı olarak topluluk.* Yunan *polis*'i modern anlamıyla bir "devlet" *değildir.* Eski Yunanca'da "devlet" sözcüğü bile yoktur (Yunanlıların bu yeni şey için bir sözcük bulma durumunda kalmaları ve "salt güç" anlamına gelen eski *kratos* sözcüğünü benimsemeleri anlamlıdır). *Politeia* (örneğin, Platon'un kitabının başlığı), klasik Almanca çevirisinde (ya da Türkçe çevirisinde - ç.n) olduğu gibi *der Staat* (Devlet) anlamına gelmez (Latince'deki *respublica* daha az *sinnwidrig*'dir), hem kurumlandırma/oluşturma, hem de halkın ortak işlerle ilgilenme biçimini belirtir. Aristoteles'in kitabının başlığının (*Athenaion Politeia*) ısrarla "Atina'nın Oluşumu"

olarak çevrilmesi modern filoloji için bir utançtır: Bu, yalnızca bariz bir dilbilimsel hata değil, aynı zamanda da pek saygın kişiler tarafından sergilenen, açıklanması olanaksız, bir cehaletin ya da anlayışsızlığın göstergesidir. Aristoteles *Atinalıların Oluşumu*'nu yazmıştır. Thukydides bu konuda gayet açıktır: *Andres gar polis*, "çünkü *polis* insanlardır." Salamis muharebesinden önce, taktiğini kabul ettirmek için son derece uç bir gerekçeye başvurmak zorunda kalan Themistokles diğer müttefik şefleri şöyle tehdit eder: Atinalılar aileleri ve gemileriyle gidip Batı'da yeni bir site kuracak, üstelik bunu, topraklarını diğer Yunanlılardan daha da kutsal bulmalarına ve oranın yerlisi olmakla gurur duymalarına rağmen yapacaklardır.

Bir "devlet" yani yurttaşların oluşturduğu bünyeden farklı, ayrışık bir kurum fikrini, bir Yunanlı anlayamazdı bile. Kuşkusuz, siyasal topluluk, somut gerçeklikle, belli bir yerde, belli bir gün toplanan şu kadar bin insanın "deneysel" gerçekliğiyle karıştırılamayacak bir düzeyde mevcuttur. Atinalılarda siyasal topluluk, *polis* özgün bir varlığa sahiptir: Örneğin sözleşmeler, eskiliklerine bakılmadan geçerli sayılır, geçmişte yapılmış olan edimlerin sorumluluğu sürer, vb. Ama "devlet" ile "topluluk" arasında bir ayrım, yani "manevi bir kişilik", Atinalıların her zaman baki ve belli bir kişiye ait olmayan oluşmuş/kurulu grubu ile yaşayan ve soluk alan Atinalıları karşı karşıya getirir.

Ne "devlet" ne de "devlet aygıtı." Atina'da, elbette, İ.Ö. V. ve IV. yüzyıllarda çok önem kazanan, teknik-idari bir mekanizma vardır ama bu mekanizma hiçbir siyasal işlev görmez. Bu idarenin, en yüksek kademelerine değin (polis örgütü, kamu arşivlerinin korunması, kamu maliyesi, vb.) kölelerden oluşması çok anlamlıdır (Atina'da yaşasalar, Ronald Reagan muhtemelen Paul Volcker ise, mutlaka köle olurlardı). Bu köleler, çoğu zaman kurayla belirlenen yurttaşlar tarafından

denetlenirdi. Salt *icra* (terimin en kısıtlı anlamıyla) *işleri* gören "sürekli bürokrasi" kölelere teslim edilmiştir (ve Aristoteles'in yürüttüğü fikri ileriye götürecek olursak, makineler geliştirildiği takdirde ortadan kaldırılabilir).

Birçok durumda memurların kura ya da rotasyonla seçilmesi, çok sayıda yurttaşın resmi görevlere katılımını ve bu görevleri tanımasını sağlar. *Ecclesia*'nın önemli tüm *hükümet/yönetim* konularında karar hakkının olması, siyasal grubun seçilmiş memurlar üzerinde denetim, hatta içlerinden birini her an azledebilme hakkını güvence altına alır : Bir hukuksal süreç içinde mahkûm olma, *inter alia*, memur görevinin geri alınması sonucunu doğurur. Tabii ki tüm memurlar kendi idarelerinden sorumludur ve hesap verme zorunlulukları (*euthune*) vardır; bunu, klasik dönemde, *boule* önünde yaparlar.

Bir anlamda, siyasal bünyenin birliği ve varlığı dahi "siyaset-öncesi" bir nitelik taşır -en azından, bu açık siyasal özkurumlandırma söz konusu olduğunda. Tabir caizse, topluluk, kendisini öz geçmişinden (bu geçmişin tüm taşıdıklarıyla birlikte) "almaya" başlar (bu, bir ölçüde, modernlerin "devlet"e karşı "sivil toplum" dedikleri şeydir). Bu verinin kimi öğeleri, siyasal olarak ilginç değildir ya da değiştirilemez bir özelliğe sahiptir. Ama, *de jure*, "sivil toplum"un kendisi kurumlandırıcı bir siyasal etkinlik nesnesidir. Atina'daki Klisthenes reformlarının (İ.Ö. 506) bazı yönleri bunun çarpıcı bir örneğini oluşturur. Topluluğun geleneksel biçimde kabilelere bölünmesinin yerine iki temel özelliği olan yeni bir bölünme uygulanır. Birincisi, bizzat kabilelerin sayısı değişir. Geleneksel (İyonya'daki) dört *phulai* ona çıkar ve bunların

tümü, her biri rotasyon yöntemiyle memur atama işleminde eşit hakka sahip üç *trittues*'e ayrılır (bu da, gerçekte, yeni bir siyasal yıl ve takvimin yaratılması anlamına gelir). İkincisi, her kabile, dengeli bir biçimde, tarım, deniz ve kent demos'larına ayrılır. "Merkezleri" artık Atina'da bulunan kabileler, böylece, yer ve meslek özellikleri açısından nötr bir hal alır; bunlar açıkça siyasal birimlerdir.

Burada karşılaştığımız olgu, özgün olarak siyasal bir toplumsal uzamın yaratılmasıdır, bu yaratım toplumsal (iktisadi) ve coğrafi öğelere dayanır ama bu durum, onlar tarafından *belirlendiği* anlamına gelmez. Dolayısıyla hiçbir "türdeşlik" hayalinin burada yeri yoktur: Böylece, siyasal bir görüşle yaratılmış olan yurttaşlar grubunun eklemlenmesi gelip "siyaset-öncesi" eklemlenmelerin üzerine oturur ama bunu, onları ezmeden yapar. Bu eklemlenme, yalnızca siyasal zorunluluklara boyun eğer: Bir yandan, iktidarın paylaşımında eşitlik, öte yandan da ("özel çıkarlar"ın karşıtı olarak) siyasal grubun birliği.

Atina'da geçerli olan çok çarpıcı bir kural (Aristoteles, *Politika*, 1330 a 20) aynı yaklaşıma bir örnek oluşturur: ecclesia komşu bir *polis*'le çatışma (savaş) olasılığını doğurabilecek bir konuda tartışıyorsa, sınırların yakınında oturan yurttaşların oylamaya katılma hakkı yoktur. Çünkü bu yurttaşlar, oy kullanırken kendi özel çıkarları davranışlarını etkileyecektir -halbuki, karar genel değerlendirmeler doğrultusunda alınmalıdır.

Bu durum, bir kez daha savunma ve çıkarların olumlanması konusunda modern zihniyetle taban tabana ters bir siyaset anlayışını dile getirir. Çıkarlar, siyasal kararların saptanma anında, olabildiğince uzak tutulmalıdır. (Amerikan anayasasında "Tarımla ilgili sorunlar konusunda karar vermek gerektiğinde, tarımın egemen olduğu eyaletlerin senatör ve milletvekilleri oylamaya katılamazlar" gibi bir hususun yer

aldığını bir düşünün!)

Bu evrede, Hannah Arendt'in "toplumsal" olarak adlandırdığı konudaki konumunun çelişkisini yorumlayabiliriz. Arendt, isabetli bir biçimde, siyasetin, asıl, "çıkarlar"ın savunulması ve olumlanması amacıyla bir maske haline geldiği zamanlarda yok edildiğini görmüştür. Çünkü bu durumda, siyasal uzam umutsuz bir biçimde "parçalanmış" olur. Ama eğer toplum, gerçekte, çelişen "çıkarlar"a bağlı olarak derin bir biçimde bölünmüşse -tıpkı bugün olduğu gibi- siyasetin özerkliği konusunda ısrar etmek tamamen havada kalır. Bu durumda yanıt "toplumsal"ın soyutlanması değil, "toplumsal" (yani iktisadi) çıkarların çatışmasının, siyasal tutumların oluşmasında egemen etken olmayacak biçimde değişmesini sağlamak olacaktır. Bu yönde bir eylemde bulunulmazsa, bugün Batı toplumlarında mevcut olan durum ortaya çıkar: Bu da, siyasal grubun çözülmesi ve baskı grupları, yani *lobi*'ler halinde parçalara ayrılmasıdır. Bu durumda, çelişkili çıkarların "cebirsel toplam"ı genellikle sıfır olduğundan, çıkacak sonuç, tıpkı bugün gözlemlediğimiz gibi, bir siyasal iktidarsızlık ve amaçsız dalgalanma durumu olacaktır.

Siyasal grubun birliği, *siyasal* çatışmanın en uç biçimleri karşısında bile korunmalıdır: Bence, Atina'daki on yıllık sürgün yasasının anlamı da (bu yasayı, tiranların gelişmesine karşı bir önlem olarak gören yaygın yorumun tersine) budur. Topluluğun siyasal bölünmeler ve karşıtlıkların etkisiyle parçalanmasına izin vermemek gerekir: Bu nedenle de, rakip iki şeften biri geçici bir sürgüne katlanmalıdır.

Siyasete genel katılım, tarihte ilk kez, bir *kamu uzamı*'nın yaratılması sonucunu doğurur. Hannah Arendt'in bu uzamı vurgulamış olması, bunun imlemi konusunda getirmiş olduğu açıklık, onun Yunanlılardaki kurumsal yaratımın anlaşılmasına yapmış olduğu en büyük katkılardan biridir. Bu nedenle, yalnızca birkaç ek noktaya değinmekle yetineceğim.

Bir kamu uzamının ortaya çıkması, "herkese ait" (*ta koina*) bir kamu alanı olduğu anlamına gelir.[24] "Kamu" kralın, papazların, bürokrasinin, siyaset adamlarının, uzmanların, vb., "*özel*" işi olmaktan çıkar. Ortak işlere ilişkin kararlar topluluk tarafından alınmalıdır.

Ama kamu uzamının özü yalnızca "son kararlar"la bağlantılı değildir; böyle olsaydı, söz konusu uzam azçok boş kalırdı. Aynı zamanda da, kararların önvarsayımlarına, yani bizi o kararlara götüren şeylere de bağlıdır. Önemli olan her şey siyaset sahnesinde sergilenmelidir. Bunların, yasanın *sunuluşunda* somutlaştığı görülür, örneğin: Yasalar mermere kazınır ve kamuya teşhir edilir ki herkes görebilsin. Ama bu kural aynı zamanda da (ki bu çok daha önemlidir), *ecclesia*'da karar almadan önce, *agora*'da birbirlerine özgürce siyasetten ve kendilerini ilgilendirebilecek olan her şeyden söz eden insanların sözlerinde somutlaşır. Bunun gerektirdiği harikulade tarihsel değişimi anlamak için bu durumu, tipik "Asya türü" durumla karşılaştırmak yeterlidir.

Bu da, sınırsız, konuşma, düşünme, inceleme ve sorgulama özgürlüğünün olanaklı -ve gerçek- olmasıyla eşdeğerdir. Ve bu yaratım, topluluk dahilinde sözün ve düşüncenin dolaşımı olarak *logos*'u kurar. Daha önce değinmiş olduğumuz, yurttaşın iki temel özelliğiyle bir arada yer alır. Bunlar, *isegoria*, yani herkesin tamamen içtenlikle konuşma konusunda eşit hakka sahip olması ve *parrhesia*, yani herkesin, kamu sorunları söz konusu olduğunda, tamamen özgür bir biçimde, gerçekten konuşma konusunda verdiği taahhüttür.

Burada "biçimsel" ile "gerçek" arasındaki ayrımın üzerinde ısrarla durmak gerekir. Bir kamu uzamının var olması, yalnızca herkese aynı konuşma özgürlüğünü, vb. tanıyan yasal

---

24 Kimi ilkel toplumlarda buna benzer bir şeye rastlanır; ama bu ancak "gündelik işler" konusunda geçerlidir çünkü bu toplumlarda (geleneksel) yasa sorgulanamaz.

düzenlemeler sorunu değildir. O yasal düzenlemeler, bir kamu uzamının varlığının koşullarından yalnızca biridir. Aslolan başka yerdedir : Topluluk bu hakları ne yapacak? Bu konudaki belirleyici özellikler cesaret, sorumluluk ve utançtır (*aidos, aischune*). Bunlar olmazsa, kamu uzamı, yalnızca propaganda, efsaneleştirme ve pornografi yapılması için var olan bir uzam haline gelir - bugün gitgide daha sık yapılan da budur. Böylesi bir evrimi engelleyebilecek olan yasal düzenlemeler değildir -ya da bu tür düzenlemeler, iyileştirme iddiasında olduğu kötülüklerden çok daha beter rahatsızlıklar doğurur. Ancak yurttaşların, yurttaş olarak eğitimi (*paideia*), "kamu uzamı"na doğru ve aslına uygun bir içerik verebilir. Ama bu *paideia*, temel olarak, bir kitap ya da okullara ayrılan kredi sorunu değildir. Her şeyden önce, *polis*'in aynı zamanda siz anlamına geldiğinin, onun yazgısının aynı zamanda, sizin düşünceniz, davranış ve kararlarınıza bağlı olduğunun bilincine varılması, yani bir başka deyişle, siyasal yaşama katılımdır.

Bir *kamu zamanı*'nın yaratılması, bu kamu uzamının yaratılmasından daha önemsiz değildir. Kamu zamanından, bir takvimin, bir "toplumsal" zamanın, bir toplumsal zaman göstergeleri sisteminin oluşturulmasını -bunlar, doğal olarak, her yerde varolmuştur- değil, topluluğun öz geçmişini, kendi özgün eylemlerinin bir sonucu olarak teftiş edebileceği ve önüne, etkinliklerinin alanı olarak belirsiz bir geleceği açan bir boyutun ortaya çıkmasını anlıyorum. Yunanistan'da tarihyazımı'nın ortaya çıkmasının anlamı da budur. Kesin anlamıyla tarihyazımı'nın insanlık tarihinin ancak iki döneminde, Antik Yunan'da ve Batı Avrupa'da, yani mevcut kurumları sorgulamaya yönelik bir hareketin gelişmiş olduğu iki toplumda, ortaya çıkmış olması çarpıcıdır. Diğer toplumlar ancak geleneğin tartışılmaz egemenliğini ve/veya rahipler ya da kralların vakanüvisleri tarafından kaleme alınan "olayların yazılı olarak saptanması"nı bilirler. Buna karşılık Herodot,

Yunan geleneklerinin inanılır olmadığını söyler. Geleneğin sarsılması ve "gerçek nedenlerin" eleştirel biçimde araştırılması" doğal olarak bir arada yer alır. Ve geçmişe ilişkin bu bilgi herkese açıktır: Herodot'un, Hikâyeler'ini Olimpiyat oyunları için toplanan Yunanlılara okuduğu söylenir (*se non e vero, e ben trovato*). Ve Perikles'in Mezar Başı Söylevi birbirini izleyen kuşakların etkinliklerindeki ruhun bakış açısından hareketle Atinalıların tarihine bir kuşbakışını içerir -bu kuşbakışı, o güne değin gelir ve açık seçik, ileride yapılması gereken kimi görevlere de işaret eder.

Siyasal etkinliğin sınırları -özerkliğin sınırları- nelerdir? Yasa Tanrı tarafından verilmişse ya da adı konmuş siyasal doğruların (Doğa'nın, Akıl'ın ya da Tarih'in, yani en "üst düzey" ilkenin yerine geçecek biçimde) felsefi ya da bilimsel bir "temel"i varsa, o zaman toplum için de toplumsal-ötesi bir kural mevcuttur. Bir kurallar kuralı, bir yasalar yasası, yani temel olarak tikel bir yasanın (ya da işlerin durumunun) adil ya da adil olmama, uygun ya da uygun olmama özelliğini tartışabileceğimiz bir ölçütümüz bulunacaktır. Bu ölçüt bir defalığa mahsus olarak ve bir daha hiç değişmeyecek biçimde, *ex hypothesi* verilmiştir ve hiçbir biçimde insanın etkinliğiyle bağıntılı değildir.

Hem böylesi bir temelin bulunmadığını - bunun nedeni, ister, modern toplumlarda pek mükemmel bir biçimde değilse de, olduğu gibi, dinle siyaset arasında bir ayrımın bulunması, ister, Antik Yunan'da olduğu gibi, dinin, siyasal etkinliklerden tamamen ayrı tutulması olsun- hem de siyaset konusunda "bilimler"in, ne *episteme*, ne de *techne*'nin bulunmadığını kabul ettiğimiz andan itibaren, "Adil yasa nedir? Adalet nedir?- toplumun "iyi" kurumlandırılması nedir?"- sorusu otantik bir soru (yani sonu olmayan bir soru) haline gelir.

Özerklik, ancak toplum kendisini kuralların kaynağı olarak kabul ederse mümkündür. Sonradan da, toplum "Niye bu kural da, şu kural değil ?" sorusunu başından savamaz. Bir başka deyişle, adalet sorunundan (örneğin, adaletin Tanrı'nın ya da çarın iradesi veya üretim ilişkilerinin yansıması olduğu gibi yanıtlar vermek suretiyle) kaçamaz. Eylemlerine getirilecek *sınırlamalar* sorunu karşısında da kaytaramaz. Demokraside halk her şeyi yapa*bilir* - ama her aklına eseni de yapmaması *gerektiğini* bilir. Demokrasi öz-sınırlandırma rejimidir; dolayısıyla, aynı zamanda da, bir tarihsel riziko rejimi -bu, özgürlük rejimi demenin bir başka biçimidir-, trajik bir rejimdir. Atina demokrasinin yazgısı bunun en canlı örneğidir. Atina'nın düşüşü -Peloponez savaşında uğradığı bozgun- Atinalıların *hubris*'inin sonucu olmuştur. Halbuki *hubris* yalnızca özgürlük içermez, aynı zamanda da sabit kuralların yokluğunu, eylemlerimizin en son kertedeki belirsizliğini de içerir (Hıristiyanlıkta "günah", tabii ki bir yaderklik kavramıdır). Yasaya karşı çıkılması *hubris* değil, tanımlanmış ve sınırları konmuş bir cürümdür. *Hubris* ancak öz-sınırlandırma tek "kural" olduğunda, hiçbir yerde tanımlanmamış olan kurallara karşı çıkılması durumunda mevcuttur.

Belli bir topluluğun öz-kurumlandırıcı etkinliğinin sınırları sorunu iki uğrakta ortaya çıkar. Yasanın ve yasa için içkin bir ölçüt(ü) var mıdır? Bu ölçüte, tanımı ne olursa olsun, asla karşı çıkılmayacağı etkin bir biçimde taahhüt edilebilir mi? En temel düzeyde, bu iki sorunun yanıtı kesin bir "hayır"dır. Hiçbir "kurallar kuralı" yoktur ki kendisi de bir tarihsel yaratım olmasın. Dolayısıyla, ortak bir *hubris*'in rizikolarını saf dışı bırakmanın hiçbir yolu yoktur.

Modern zamanlar, bu iki soruya, ikisini tek bir soru halinde karıştırma yoluyla bir yanıt bulduğunu düşünmüştür - iddia etmiştir-. Bu yanıt, kuralların kurallarını içeren ve kendisinin

yeniden gözden geçirilmesi konusunda özellikle sıkı hususlar tanımlayan temel bir sözleşme olarak düşünülen "Anayasa"dır. Bu "yanıt"ın, ne mantıksal olarak ne de olgular düzeyinde, iler tutar yanı olmadığını, modern tarihin, iki yüzyıldan bu yana, akla gelebilecek her yoldan, "anayasa" fikriyle dalga geçtiğini, ya da liberal Batı dünyasının en eski "demokrasi"si olan İngiltere'nin "anayasa"sının olmadığını anımsatmaya herhalde gerek yoktur. Yalnızca modern düşüncenin bu konuda ne denli derinlikten yoksun ve ikiyüzlü olduğunu uluslararası ilişkiler alanında ortaya çıktığı ya da siyasal rejim değişikliklerinde görüldüğü biçimiyle- belirtmek yeter. Uluslararası düzeyde, "uluslararası kamu hukuku" profesörlerinin belagatlerine karşın, gerçekte bir hukuk yoktur; olan "güçlünün yasası"dır; bir başka deyişle, ancak, işler gerçek anlamda önem taşımadığı sürece -yani yasaya gerçek anlamda gereksinim duyulmadığı sürece- bir yasa mevcuttur. Ve "güçlünün yasası" herhangi bir ülkede yeni bir "yasal düzen"in kurulması sırasında da geçerlidir : Uluslararası kamu hukuku profesörlerinin neredeyse tümü "başarıyla sonuçlanan devrim hukuku yaratır" der ve tüm ülkeler somut yaşamda bu özdeyişe uyar (O "devrim" her zaman sözcüğün gerçek anlamıyla bir devrim olmak zorunda değildir -nitekim çoğu zaman da olmaz: Çoğunlukla başarılı olan bir *iç darbeden* ibarettir). Ve son altmış yılın Avrupa tarihinde yer alan deneyimler, bize, "yasadışı", hatta tamamen "canavarca" rejimler tarafından devreye sokulan hukuk kurallarının, bu rejimlerin düşmesinden sonra da, temel hatlarıyla korunduğunu göstermektedir.

Dolayısıyla gerçek son derece basittir: *Güç* kullanan bir tarihsel hareket -ister, etkin biçimde geniş bir çoğunluğu seferber etsin, ister edilgen ya da kayıtsız bir topluluğun karşısındaki kör inançlı ve acımasız bir azınlığa dayansın ya da kaba güç yalnızca bir avuç albayın elinde olsun- karşısında yasal düzenlemeler tamamen etkisizdir. Yarın Amerika Birleşik

Devletleri ya da herhangi bir Avrupa ülkesinde, köleliğin yeniden kurumlaşmayacağı konusunda mantıklı bir güvence duyuyorsak, bunun nedeni öngörümüzün, "mantıklı" olma özelliğine sahip yasa ya da anayasalara değil (çünkü yoksa kısacası aptal olarak nitelenirdik) de, böylesi bir girişim karşısında nüfusun dev bir çoğunluğunun tepkisine ilişkin bir yargıya dayanmasıdır.

Antik Yunan'daki uygulama (ve düşünce) çerçevesinde "anayasa"yla "yasa" arasında ayrım yoktur. Atina'da yasalarla *ecclesia*'nın kararnameleri (*psephismata*) arasındaki ayrım aynı biçimsel özelliğe sahip değildi ve ayrıca da, IV. yüzyıl içinde ortadan kalktı. Ama öz-sınırlandırma sorunu farklı (ve bence daha derinlikli) bir biçimde ele alındı. Burada, yalnızca, söz konusu sorunla ilişkili olan iki kurum üzerinde duracağım.

Bunlardan birincisi, *graphe paranomon* (yasadışı olma suçlaması) adıyla bilinen, görünürde tuhaf ama çarpıcı bir yöntemdir.[25] Kısaca betimleyelim. Ecclesia'ya bir öneride bulundunuz ve bu öneri kabul edildi. Bunun üzerine bir başka yurttaş, sizi, halkı yasadışı bir yasayı oylamaya yönelttiğiniz suçlamasıyla adalet önüne çıkarabilir. Ya beraat eder ya da cezaya çarptırılırsınız -cezaya çarptırılırsanız yasa iptal olur-. Böylece, gerçekten canınızın her istediği şeyi önerebilirsiniz -ama öylesine salt bir kaprise dayanacak bir öneri yapmadan ve bu öneriyi az bir çoğunlukla kabul ettirmeden önce enine boyuna düşünmeniz gerekir. Çünkü olası bir suçlama karşısında, suçlu, kurayla seçilmiş çok geniş boyutlu

---

25 M.I. Finley, kısa süre önce, bu yöntemin önemin belirtip ruhuna açıklık getirdi, *Démocratie antique et Démocratie moderne*, Fr. çevirisi M.Alexandre, Paris, Payot, 1976, s.77 ve 176. Ayrıca bkz. V.Ehrenberg, *The Greek State*, 2. baskı, Londra, Methuen, 1969, s.73, 79, ve 267 -yazar, aynı zamanda, aynı ruha bağlı olan iki önemli yöntem ya da tertibattan da söz eder. Bunlar, *apate tou demou* (*demos*'un aldatılması) ve *ton nomon me epitedeion einai* (herhangi bir yasanın uygunsuzluğu) istisnasıdır.

bir halk jürisi (yargıç olarak görev yapan 501, bazen 1001, hatta 1501 yurttaş) tarafından yargılanacaktır Böylece *demos* kendisine karşı *demos*'a başvuruyordu: Yurttaşların tümü tarafından (ya da önerinin kabulü sırasında mevcut olan bölümü tarafından) alınmış bir karara karşı ve aynı topluluğun, heyecanlar yatıştırıldıktan sonra bir araya gelen ve çelişkili gerekçeleri yeniden tartarak sorunu görece bir ilgisizlikle yargılayan, rastlantısal olarak seçilmiş, geniş bir örneğinin önüne çıkıyordu. Yasanın kaynağı halk olduğuna göre "anayasallığın denetimi" "profesyoneller"e değil -bu fikir her halükarda bir Yunanlıya gülünç gelirdi- ancak, halkın bizzat kendisine, ama bu kez, başka yöntemlerle çalışan halka verilebilirdi. İşte bu, harikulade bir öz-sınırlandırma kurumu örneğidir.

İkinci öz-sınırlandırma kurumu ise tragedyadır. "Yunan tragedyası" terimini kullanmaya alışılmıştır (ve araştırmacılar bu başlık altında kitaplar yazar), oysa böyle bir şey yoktur. Yalnızca bir *Atina* tragedyası vardır. Sıradan "tiyatro"nun karşıtı olarak tragedya, gerçekten de, ancak, demokrasi sürecinin, öz-kurumlandırma sürecinin doruğuna ulaştığı bir sitede yaratılabilirdi.

Tragedyanın, elbette, birçok imlem düzeyi vardır ve onu dar bir "siyasal" işleve indirgemek söz konusu olamaz. Ama tragedyanın temel bir siyasal boyutu olduğu da kuşku götürmez -ve bu boyutu, şairlerin siyasal olarak tavır almaları ya da Aiskhilos'un *Oresteia*'da kamu adaleti ve özel intikama karşı, onca yorumlanan (bu yorum, yetersiz olsa da haklıdır) savunmasıyla karştırmamak gerekir-.

Tragedyanın siyasal boyutu, öncelikle ve özellikle, varlıkbilimsel temelinden kaynaklanır. Tragedyanın "gidimli" olarak değil de *temsil* aracılığıyla herkesin gözü önüne serdiği şey Varlık'ın Kaos olduğudur. Kaos burada, öncelikle, insan *açısından* düzen yokluğu, insanların, bir yandan niyet ve

eylemleri, diğer yandan da bunların sonuç ya da vardıkları yer arasında olumlu bir denkliğin bulunmaması biçiminde mevcut kılınır. Bunun da ötesinde, tragedya, bizim edimlerimizin sonuçlarına hakim olmadığımızı göstermekle kalmaz, bu edimlerin *imlemlerine* bile hakim olmadığımıza da işaret eder. Kaos, aynı zamanda, insanın *içindeki* Kaos yani insanın hubris'i olarak da sunulur. Ve Anaksimandros'ta olduğu gibi, sonuçta üstün gelen düzen felaket aracılığıyla oluşan bir düzendir -"anlamdan yoksun" düzen-. Tragedyanın temel *Einstellung*'u felaketin evrensel deneyimiyle bağıntılıdır: Evrensellik ve tarafsızlık.

Hannah Arendt, tarafsızlığın Yunanlılar sayesinde dünyaya geldiğini yazmakta haklıydı. Bu durum, Homeros'ta bile gayet açıktır. Homeros'un şiirlerinde "düşman"a -Truvalılar- ilişkin en ufak bir saldırının bulunmaması bir yana, *Ilyada*'da ana kişilik Achille değil Hektor; en etkileyici kahramanlar da Hektor ve Andromakhos'tur. Aiskhyos'un *Persler*'inde - 472'de, yani Plataia muharebesinin başlamasından yedi yıl sonra, savaş henüz sürerken sahnelenen oyun- de durum aynıdır. Bu oyunda, Persler'e karşı kin ya da alçaltma içeren tek bir sözcük yoktur ve Pers kraliçesi Atossa, görkemli ve son derece saygın bir kahramandır; Perslerin yenilgisi ve yıkımı, salt Kserkses'in *hubris*'ine dayandırılmıştır. *Troyennes*'lerinde (415), Euripides Yunanlıları olabilecek en gaddar ve canavarca özelliklere sahip zorbalar olarak sunmaktadır -sanki Atinalılara "bakın da ne olduğunuzu görün" demek istermişçesine- gerçekte, oyun, Melienlerin Atinalılar tarafından hunharca katledilmesinden bir yıl sonra sahnelenmiştir (416'da).

Ama, tragedyanın siyasal boyutu açısından, belki de en derinlikli oyun, Antigone'dur (İ.ö.442). Bu oyunun, insanların yasasına karşı çıkan ve kutsal yasayı savunan bir yergi, ya da, en azından, bu iki ilke arasındaki (veya -Hegel'de olduğu gibi- "aile"yle "devlet" arasındaki) çözümsüz çatışmanın bir

tablosu olduğu düşünülmüştür. Gerçekten de, metnin, hiç bıkmadan tekrarlanan gözle görünür içeriği böyledir. Ve seyirciler kendilerini, inatçı, otoriter, küstah ve kuşkucu Kreon'un karşısındaki saf, yiğit, yapayalnız ve umutsuz Antigone'la özdeşleştirmenin önüne geçemedekleri için, oyunun "sav"ının çok açık olduğunu düşünürler. Gerçekte, oyunun anlamı, birkaç düzeyde açımlanır ve klasik yorum (ki bu, bir kez daha belirtelim, tam anlamıyla bir "yorum" bile sayılmaz), kanımca en önemli olan düzeyi es geçer. Benim önerdiğim yorumun ayrıntılı kanıtı, oyunun tam bir çözümlemesini gerektirecektir ki, bunu da burada yapmamız söz konusu olamaz. Sadece birkaç noktaya dikkat çekmekle yetineceğim. İnsanların yasalarıyla kutsal yasalar arasındaki apaçık -ve oldukça yapay- karşıtlığın üzerinde ısrar eden yaklaşım, Yunanlılar için ölülerin gömülmesinin de bir insan yasası olduğunu (Kreon bunu açıkça ifade eder) unutur. Oyunun başından sonuna, koro, hep aynı düzeye yerleştirdiği iki yaklaşım arasında gider gelir. Kentleri kuran ve kurumları yaratan insanın zaferine adanan o ünlü övgü (m.332-375), "ülkenin yasalarını ve kendilerine ant içilmiş olan tanrıların adaletini" *birlikte gerçekleştirecek* (*pareirein*) kişiye övgüyle son bulmaktadır (aynı zamanda, bkz. m.725 "iki anlamda da iyi konuş (ul)muş"). Antigone'un, "kutsal yasa"yı savunurken sergilediği güç, ediminin, anne ve babanın ölümünden sonra bir erkek kardeşin bir daha yerine gelmeyeceğine, halbuki, bir koca ya da oğul için durumun aynı olmadığına dayandığını ileri süremesiyle iyice zayıflar. Anlaşılan ölülerin gömülmesi konusunda ne kutsal yasa ne de insan yasası böyle bir ayrımı kabul etmemektedir. Üstelik, oyunun geri kalanında olduğu gibi, burada da, Antigone'un ağzından dile gelen, kutsal yasaya saygıdan çok, bir kız kardeşin ağabeyine olan tutkulu sevgisidir. Üst-yorumlamayı aşırıya kaçırıp, burada ensest'i çağrıştıran bir çekicilik aramak gereksizdir; ama şunu da

anımsatmak yararlı olacaktır: Antigone ve Kreon, kahramanların gerekçelerinin, aynı zamanda da, birer akılcılaştırma biçimde ortaya çıkmasını sağlayan güçlü tutkularla sarsılan -Antigone açısından, ağabeyine duyduğu sevgi, Kreon açısından da, kente ve kendi iktidarına duyduğu sevgi-kişiler olmayıp da yalnızca birtakım ilkelerin silik temsilcileri olsalardı, bu tragedya, bu haliyle olduğu gibi, bir başyapıt olmazdı. Son olarak da şunu belirtelim: Kreon'u tek taraflı olarak tüm "haksızlıklar"ın sorumlusu olarak sunmak, tragedyanın -hele de, hiç kuşkusuz Sophocles'in tragedyasının- ruhunun en derinlikli alanına ters düşmek demektir.

Koronun son dizelerinin övgüyle andığı (m.1348-1355), kutsal yasa değil, Latince'ye *prudentia* olarak çevrilmekle, kabul edilemez biçimde anlam yitiren ve çevrilmesi olanaksız olan *phronein*'dır. Koro başı *phronein*'ı över, imansızlığa karşı uyarır, sonra da, aşırı derecede mağrur insanların (*huperauchoi*) "büyük lafları"na karşı uyarıda bulunarak phronein öğüdünü tekrarlar.[26] Bu *phronein*'ın içeriği oyun içinde gayet açık biçimde belirtilmiştir. Felaketin ortaya çıkmasına neden olan Kreon'un da *tıpkı* Antigone gibi kendi gerekçelerine sıkı sıkıya sırılıp, diğerinin gerekçelerini dinlememesidir; yalnızca Kreon'un gerekçelerinin karşı çıkılamaz gerekçeler olduğunu anımsatalım. Hiçbir kent *nomoi*'suz var olamaz -dolayısıyla *hiçbir tanrı da nomoi'suz kutsanamaz*; hiçbir kent ihanete uğramayı ve insanların, Polyinice'in yaptığı gibi, salt iktidara

---

26 Bu son dizelere ilişkin Hannah Arendt'in (ve Hölderlin'in) getirdiği yorum (*Condition de l'homme moderne*, Fr. çevirisi G.Fradier, Önsöz Paul Ricoeur, Paris, Calmann- Lévy, 1983, s.34-35, N.2) konusunu açık bırakıyorum -bu yorum, her halükarda, benim yaklaşımım açısından bir zorluk çıkarmıyor Michael Denneny, yukarıda değindiğim çok nitelikli çalışmasında, tuhaf bir biçimde *Condition de l'homme moderne*'deki çeviriden söz etmiyor ve Hannah Arendt'in (sözlü olarak) önerdiği bir başka yorumu veriyor -bu yorum, gerek filolojik bakış açısından, gerek oyunun tüm anlamı açısından kabul edilebilir nitelikte değildir- Denneny, a.g.y., s.268-269 ve 274.

susadığından, yabancılarla birleşerek, kendi ülkesine karşı silaha sarılmasını hoşgöremez. Kreon'un öz oğlu, Hemon, babasının haksız olduğunu kanıtlayamayacağını itiraf eder (m. 685- 686); babasına "tek başına bilge olmayı istememesi" (*monos phronein*) için yalvardığında oyunun temel fikrini yüksek sesle ifade etmiş olur (m.707-709).

Kreon'un kararı çok sağlam temellere dayanarak alınmış siyasal bir karardır. Ama en sağlam siyasal temeller bile, eğer salt "siyasal"sa, giderek çürük çıkabilir. Başka bir biçimde ifade edecek olursak, siyaset alanı tümel olduğundan dolayı (dolayısıyla, defin konusundaki, ya da yaşam ve ölüm konusundaki kararları da içerdiği için) dürüst bir siyasal karar, yalnızca "siyasal" etkenlerin ötesinde, tüm etkenleri dikkate almak zorundadır. Ve en mantıklı nedenlerden ötürü, doğru karar aldığımızı düşündüğümüzde bile, bu kararın sonuçta kötü çıkması hatta felakete neden olması olasıdır. *A priori*, hiçbir şey -akıl bile- bir edimin doğruluğunu taahhüt edemez. Üstüne üstlük, ne pahasına olursa olsun "tek başına bilge" (*monos phronein*) olduğunu iddia etmek tam bir çılgınlıktır.

Antigone, siyasal eylem sorununu, her şeyden çok demokrasi çerçevesinde en uç etkinliğine ulaşan terimlerle ele alır. Bu konuda her yerde mevcut olan belirsizliği gösterir, gerekçelerin saf olmadıklarını ortaya çıkarır, kararlarımızı dayandırdığımız mantık yürütmelerin etkin olmama özelliklerini ifşa eder. *Hubris*'in, güzelce tanımlanmış kurallara karşı çıkmayla hiçbir ilgisi olmadığına, kuralları uygulamaya yönelik kırılmaz bir irade biçimini alabileceğine, soylu ve saygın güdülenimlerin -ister akılcı olsun, ister dine dayalı- ardına saklanabileceğine işaret eder. *Monos phronein*'ı mahkûm etmekle demokratik siyasetin temel ilkesini dile getirir.[27]

---

27 Aiskhylos'un *Tebai'ye Karşı Yediler*'inin sonunda (m.1065-1975) benim yorumum doğrultusunda ek bir kanıt bulmak mümkündür. Bu, büyük olasılıkla, ilk metne, 409-405 yıllarında yapılan bir ektir (Mazon, Bude yayınları, s.103). Bu ek,

Özerk öz-kurumlandırmanın nesnesi nedir? Özerkliğin -kolektif ve bireysel özgürlük- kendinden bir erek olduğu, ya da, toplumun siyasal kurumlandırılması dahilinde ve aracılığıyla anlamlı bir özerklik kurulduğu andan itibaren, geri kalanının siyasal bir sorun değil, bireylerin, grupların, "sivil toplum"un özgür etkinliğine açık bir alan olacağı düşünüldüğü takdirde, bu soru, işin ta en başından reddedilebilir.

Ben bu görüşe katılmıyorum. Kendinden bir erek olarak ele alınan özerklik fikri bizi tamamen biçimsel -"Kant'çı"- bir yaklaşıma götürür. Özerkliği hem kendi için hem de *yapma* durumunda olabilmek için istiyoruz. Pekiyi ama ne yapmak için? Hem ayrıca, siyasal özerkliği toplum yaşamının "geri kalan"ından ya da "töz"ünden ayıramayız. Bir de bu yaşam, çok önemli bir ölçüde, ortak yapıt ve amaçlarla karşılaşır; bu ortak yapıt ve amaçlar konusunda ortak karar almak gerekir ve bunlar da, böylece siyasal tartışma ve etkinlik konusu haline gelirler.

Hannah Arendt'in, demokrasinin -*polis*'in- "nesne"sine ilişkin adı konmuş bir yaklaşımı vardı. Ona göre, demokrasinin değeri insanların ne olduklarını edimleri ve eylemleriyle açımlayabilecekleri siyasal rejim olmasından kaynaklanmaktadır. Bu öğe, hiç kuşkusuz, Antik Yunan'da mevcuttu ve önemliydi -ve (ama) yalnızca demokraside değil-. Hannah

---

Antigone'un hemen gelen temsilinin haberini vermek için getirilmiştir. Böylece *Tebai Karşı Yediler* koronun bir bölünmesiyle biter. Koronun yarısı polis'in doğru olarak gördüğü şeyin zamana göre değişeceğinden dolayı, kanlarına (*genea*) bağlı olanları destekleyeceğini söyler; bir başka deyişle, *polis*'in yasaları değişir ama kan/soy hukuku ölümsüzdür; koronun diğer yarısı ise *polis*'in ve *dikaion*'un yani hukuk'un yanında yer alır. Birinci koro grubu herhangi bir "kutsal yasa"ya değinmezken, ikinci grup "mutlu insanlar"dan, olasılıkla site'yi koruyan kahramanlardan ve bizzat Zeus'tan söz eder. Bir kez daha, tüm bunlar *açık* metne aittir. V. yüzyılın sonunda Atinalıların *Antigone*'a verdikleri anlam ve konuya yaklaşım yöntemleri açısından bu hiç de azımsanmayacak bir örnektir

Arendt (Jacob Burckhardt'tan sonra), çok doğru bir biçimde, genelde Yunan kültüründeki bilinmezci yanın -yalnızca siyasette değil, her alanda; buna bir de, yalnızca demokraside değil, tüm sitelerde, diye eklemek gerekir- altını çizmiştir. Yunanlılar, her şeyden öte, *kleos* ve *kudos*'la, bir de temsil ettikleri, kaçıp giden ölümsüzlükle ilgilenirlerdi.

Yine de, Antik Yunan'da siyasetin anlamı ve ereklerinin bu öğeye indirgenmesi olanaksızdır: Yukarıdaki kısa açıklamadan bunun açıkça çıkarsanabildiğini umarım. Öte yandan, demokrasiyi bu temelde savunmak ya da desteklemek, muhakkak ki, çok güçtür. Birincisi, demokrasinin, insanlara, hiç kuşkusuz, başka bir rejimden daha çok "zuhur etme" olanağını vermesine rağmen, bu "tezahür" yine de herkes için geçerli değildir -hatta, kısıtlı anlamda, siyasal alanda eylemde ve girişimlerde bulunan küçük bir grup dışında hiç kimse için geçerli değildir. İkincisi, ki işin en önemli yanı budur, Hannah Arendt'in görüşü, bu "kendini gösterme"nin ana ilkesine, tözüne ilişkin temel sorunu bir yana bırakmaktadır. Çok uç örnekler alacak olursak, Hitler, Stalin ve onların zavallı yoldaşları, mutlaka ne olduklarını eylemleri ve söylemleri aracılığıyla açımlamışlardır. Bir yandan, Themistokles ile Perikles, öte yandan da, Kleon ve Alkibiades arasındaki fark, yani demokrasiyi yapanlarla yıkanlar arasındaki fark salt "tezahür" düzeyinde değil bu tezahürün içeriği düzeyindedir. Daha da ötesi, Kleon ve Alcibiade'ın gözünde yalnızca, tezahür olarak, "tezahür", yani "kamu alanında zuhur etme" önem taşıdığı içindir ki felaketlere yol açmışlardır.

Antik Yunan'da adı konmuş demokrasi yaklaşımı, genel olarak, *polis'in yapıtlarının* oluşturduğu topyekun kitlede açıkça gözler önüne serilmektedir. Ve bu, benim bugüne değin siyasal düşünce alanında okumuş olduğum en büyük yapıt olan Perikles'in "Ölümcül Sürgün"de (Thukydides, II, 35,46) eşi görülmemiş bir derinlik ve yoğunlukla açıkça dile getirilmiştir.

Bu metne hayranlık duyan ve yorumlanması için çok parlak önerilerde bulunan Hannah Arendt'in, burada, kendisininkiyle hiç de uyuşmayan *adı konmuş* bir demokrasi görüşünü sunduğunu görmemiş olması beni her zaman şaşırtacaktır.

Perikles bu metninde Yunanlıların, Atinalıların davranış biçim ve alışkanlıklarını betimler (II, 37-41) ve bir cümlesinin yarısında (II.'nin başı, 40), gerçekte, bu yaşamın "nesne"si olan şeyin bir tanımını verir. Söz konusu bölüm ünlü *Philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias'dır. Kültür Krizi*'nde (a.g.y., s.272), Hannah Arendt bunun çok zengin ve güzel bir yorumunu yapmıştır. Ne var ki benim gözümde en önemli noktayı oluşturan şeyi Arendt'in metninde bir türlü bulamıyorum.

Perikles'in cümlesi modern bir dile yapılacak her tür çeviriye meydan okumaktadır. Tek tek sözcükler düzeyinde kalırsak bu iki kelamı "Güzelliği seviyoruz (...) ve bilgeliği seviyoruz..." olarak çevirebiliriz, ama Hannah Arendt'in de çok iyi görmüş olduğu gibi, böyle yaparsak asıl teme olanı gözden kaçırırız. Fiiller "biz" ile bu "biz"in dışında bir "özne"yi -güzellik ya da bilgelik- ayırmamıza olanak vermez; "geçişli" değildir, hatta "aktif" bile değildir, bunlar aynı zamanda da, "durum fiilleri"dir - *yaşamak* fiilinde olduğu gibi, aynı zamanda da bir varlık tarzı olan, ya da sayesinde fiilin öznesinin varolduğu tarzı belirtir, Perikles Biz güzel şeyleri severiz (ve onları müzelere koyarız) ve biz bilgeliği severiz (ve öğretmenlere para verir ya da kitaplar satın alırız) demez. "Biz güzellik ve bilgelik aşkının ve bu aşkın ortaya çıkardığı etkinliğin içinde ve sayesinde varız," der; onlar sayesinde, onlarla ve onlardan geçerek -ama gevşekliğin aşırılıklarından kaçarak- yaşarız.[28]

---

28 *Eutelcia*'nın geleneksel çevirisini ele alıyorum. Tam anlamıyla olanaksızolmasa bile, Hannah Arendt'in bu terimin karşılığı olarak kullandığı ve "biz güzelliği siyasal yargının sınırları dahilinde severiz" yorumuna yolaçan çevirisi kesinlikle olasılık dışıdır.

Ve işte bu yüzden, kendinde Atina'yı Yunanistan'ın *paideusis*'i -eğitim ve eğiticisi- olarak niteleme hakkını görür.

Perikles, "Ölümcül Sürgün" ünde açıkça, modern siyaset felsefesine zehrini akıtan iki sahte ikirciğin (dilemma) ve genel olarak modern zihniyetin boşluğuna işaret eder. Bu ikircik: "Toplum"a karşı "birey" ya da "devlet"e karşı "toplum"dur. *Polis*'in kurumlandırılmasının nesnesi, Perikles'in gözünde, şu üç öğenin, yani güzellik aşkı ve "uygulanımı", bilgelik aşkı ve "uygulanım"ı, ve kamu yararı, topluluğun, *polis*'in iyiliği konusunda duyulan ilgi ve sorumluluğun ("haklı olarak, böylesi bir *polis*'in ellerinden alınmadığını söyleyerek muharebede öldüler ve yaşayanlardan her birinin o *polis* için acı çekmeye hazır olduğunu anlamak kolaydır"- II, 41) birliği içinde ve bu birlik sayesinde var olan ve yaşayan bir insanın, Atina yurttaşının yaratılmasıdır. Ve bu üç öğe arasında ayrım yapılamaz: Atinalılarınsevdiği ve yaşadığı biçimleriyle güzellik ve bilgelik ancak Atina'da mevcut olabilirdi. Atina yurttaşı "özel bir filozof" ya da "özel bir sanatçı" değil; sanatı ve felsefeyi yaşam tarzı haline getirmiş bir yurttaştı. Siyasal kurumlandırmanın "nesne"sine ilişkin soruya verilecek gerçek yanıtın, Antik demokrasinin vereceği yanıtın bu olduğunu düşünüyorum.

Yunanlılar bizim için bir tohumdur dediğimde, söylemek istediğim, öncelikle, onların "toplumun kurumlandırılması neyi gerçekleştirmelidir ?" sorusunu düşünmekten bir an bile vazgeçmedikleri, ikinci olarak da, örnek çerçeve (yani Atina) bağlamında buna Güzellikle, bilgelikle bir arada yaşayan ve kamu çıkarını/yararını seven insanların yaratılması" yanıtını getirdikleridir.

Paris-New York-Paris, Mart 1982-Haziran 1983 No.38, Ocak 1986.

Anlık (entendement): Anlama, düşünme gücü, bilme yetisi, kavramlarla düşünme yetisi. *Duyma* gücüne karşı anlamda kullanılır.

Asimtotik-asemtotik (asymptotique): (Matematik terimi) Kavuşmaz. Sürekli yaklaşan ama asla ulaşmayan, kavuşmayan anlamında. Asimtottan türetilmiş sıfat. Asimtot: Bir eğrinin noktalarına olan uzaklığı, nokta, eğrinin üzerinde sonsuza doğru hareket ettiğinde, sıfıra giden doğru.

Ben (moi): Bireyin öznel bütünlüğü, bilinçli bireyin kendini diğerlerinden ayırdetmesini sağlayan bütünlük. Freud'un öğretisinde insanın ruhsal bütünlüğünü oluşturan üç kerteden biri. Psikolojide *bilinç*'le özdeş olarak görülür.

Belirlenimcilik (déterminisme): Şeyler ve olgular arasındaki nedensellik bağıntısını belirten görüş. İnsanın ve/veya toplumların gerek istek, gerek düşünce ve eylemlerinin iç ve dış nedenlerle belirlenmişliğini bu nedenle de salt bir irade özgürlüğünün olamayacağını savunan görüş. Toplum bilimlerinde en sık rastlandığı alanlar iktisadi belirlenimcilik, tarihsel belirlenimcilik, kültürel belirlenimciliktir.

Belirlenmişlik (déterminité): Belirlenim ve belirlenimcilikten türetilmiş isim. Belirlenmiş olma, belirlenimciliğin nesnesi olma durumunu yansıtır.

Benzerlik öğesi (analogon): İki şey arasındaki benzerliğin nesnesi.

Bilinemezcilik (agnosticisme): Nesnelerin, salt varlığın kendilerinin hiçbir zaman bilinemeyeceğini savunan görüş ve öğreti. Antik Yunan felsefesi olan kuşkuculuğun bir uzantısı olarak da görülebilir.

Bilme, bilgi (savoir): (Türkçe'de "bilme" sözcüğünün yeterince yerleşmiş/benimsenmiş olmamasından ve yapısal olarak her tür kullanışa olanak vermemesinden dolayı yer yer "savoir" karşılığı olarak "bilgi" sözcüğü kullanılmıştır. Bu "bilgi"nin "connaissance" anlamındaki bilgi olmadığı anlaşılacaktır). Bir şeyin ne olduğunun bilincine varılması, kuşkunun ve salt kanaatin karşıtı anlamında temellendirilmiş bilgi edinme, tanıma. Bilgi edinme ediminin asıl ereği ve götürdüğü sonuç.

Bu (ça): (Psikanaliz terimi) Bilinçdışı itkiler bütünü. Ben ve Üst-Ben'le birlikte, Freud'un insan ruhunun açımlama ve çözümlenmesi için önerdiği üç kerteden biri.

Duygulanım (affect): (Psikanaliz terimi) İlkel duygusal durum.

Eğitbilim (pédagogie): (Eğitimbilim olarak da kullanılmaktadır). Çocukların eğitimiyle ilgilenen bilim dalı.

Erekbilim (téléologie): Evreni ereklerle araçlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir sistem olarak gören öğreti, erekçiliği konu alan bilim dalı (Erekçilik: Her şeyin bir erek tarafından belirlendiğini, o ereğe yöneldiğini, herşeyin bir ereklilik yasasına göre düzenlendiğini savunan görüş).

Eştözsellik (consubstantialité): Aynı töze sahip olma durumu (Köken olarak "teslis"e dayanmaktadır. Teslisteki eştözselliği belirtmek için türetilmiştir. Birlik, vahdet, aynılık anlamlarını içerir).

Gönderge (référent): (Dilbilim terimi) Bir göstergenin, imin belirttiği gerçek ya da düşsel nesne ya da varlık, gönderide bulunduğu bağlam ya da durum.

Gösterilen (référé): Bir göndergeyle ilintili olan, varlığını o gönderge aracılığıyla ortaya koyan nesne, bağlam ya da durum.

İçe atım (rejoulement): (Psikanaliz terimi) "Ben"in (cinsel, saldırgan vb.) bir itkiyi, "üst-ben"in gerektirdiklerine uygun olmayan bir düşünceyi reddetmesini sağlayan bilinçdışına ait bir savunma olgusu. Daha güncel bağlamda, gerçekleşmesinin ya da dile gelmesinin sakıncalı olduğu düşünülen duygu, düşünce ve davranış biçimlerinin içe atılarak engellenmesi.

İlkörnek-prototip (prototype): Herhangi bir nesne ya da düşüncenin görülen ilk örneği, modeli, özgün modeli.

İmge (image): Duyumsanabilen bir kaynaktan gelen tasarım, algılanmış olan bir şeyin somut ya da düşünsel kopyası.

İmgelem (imagination): Bir nesneyi, o nesne karşımızda olmaksızın tasarımlama, yani imgelerle düşünme yetisi, muhayele.

İmgelem alanı imgesel alan (l'imaginaire): İmgelemin ürettiği, imgelem ürünü olan şey ya da imgeleme ait olan alan.

İmgesel (imaginaire - sıfat): Yalnızca imgelemde var olan, imgelem dahilinde gerçekleşen.

İmlem (signification): İnsanın varlıklara ve nesnelere verdiği anlam. (Türkçe'de "signification" karşılığı "anlam" da kullanılmaktadır. Ancak "sens"ın karşılığı olan "anlam"dan ayırdedilmesi için, bu çalışmada "imlem" karşılığı tercih edilmiştir.)

İmlemek (signifier): (Bir şey) anlamına gelmek, (bir şeyi) çağrıştırmak, (bir şeye) işaret etmek.

İnsel (signitive): İmleme ilişkin, imleme bağlı olan.

İsteme (vouloir - ad): İstemek fiilinden türetilen ad. "İstek"ten farklı olması nedeniyle bu terim kullanılmıştır. İstek tek bir şey ya da bir şeyler kümesine işaret ederken "isteme", insanın istekler bütününü, isteme yeteneğini ifade etmektedir.

İtki (impulsion): Bilinçsel bir çalışma ya da çaba gerektirmeksizin, insanı belli atılımlara, eylemlere yönelten güç. İçgüdüden farklı olarak, itki-

lerin oluşumunda bireysel, kolektif, toplumsal-kültürel tarihin ve birikimlerin yönlendirici olmasıdır. Türkçe'de, "içtepi" olarak da kullanılmaktadır.

Kendilik (entité): Bir birey ya da türün özünü, varlığını oluşturan şey. Nesnel mevcudiyeti salt ilişkiler üzerine kurulmuş olmakla birlikte maddi birliğe sahip bir varlık olarak kabul edilen şey.

Kendinde - bizatihi (en soi): Başka bir şeyle ilgisi olmadan, başka bir şeye gönderide bulunmadan, kendi öz varlığınca olan. "Kendinde şey" (chose en soi): Bilen özneden bağımsız bir biçimde, kendi başına var olan.

Ket vurma (inhibition): Birtakım eylem ya da olguların oluşmasını, bilinç düzeyine varmasını engelleyen ruhsal olgu.

Koyut (postulat): Kuramsal bağlamda kanıtlanabilir olmamakla birlikte düşünce gidişinde, daha sonraki kanıtlama ve/veya çözümlemelerin dayandırıldığı varsayım, bir kanıtlamada zorunlu olarak geçerli sayılan önerme.

Kurumlandırmak (instituer): Bir şeyi hem kuruma dönüştürmek, kurumlaştırmak, hem de kurumlarla donatmak. "Instituer" terimi Fransızca'da gündelik anlamında "kurmak", "tesis etmek" olarak kullanılmakla birlikte Türkçe'de "kurmak" fiilinin "fonder" karşılığı olarak kullanılan "kurmak"tan ayırdedilemeyeceği endişesiyle bu terim oluşturulmuştur. Terimin daha incelikli açıklaması C. Castoriadis'in hemen tüm metinlerinde karşımıza çıkacaktır. Ama bu terimin tam ve en kapsamlı biçimde ele alındığı yapıt hiç kuşkusuz, yazarın *L'institution imaginaire de la société* adlı çalışmasıdır.

Kümeleyici aynılaştırıcı (ensembliste - identitaire): Nesneleri, varlıkları, olgu ve olayları belli kümeler içinde toplama ve birbirleri arasında "aynılık" ilişkisi kurma eğilimi gösterip, her şeyi bu bağlamda ele alan "bilimci" yaklaşım.

Monad (monade): Bölünmez birlik. Platon'da idea. Leibniz'in öğretisini dayandırdığı kavram, maddedeki bölünmez güce verilen ad.

Olacak olan (à être): Fransızca'daki dil yapısı nedeniyle, bu terim aynı zamanda "varlık olacak olan", "varlığa dönüşecek olan" gibi anlamları da içermektedir.

Olan (l'étant): Şu anda olan; "olacak olan"ın karşıtı olarak olan.

Olay / olaysal / olaysallık (phénomène / phénoménal / phénoménalité): Türkçe'de "görüngü" terimiyle de karşılanan "phénomène"in, gündelik dildeki çağrışımı da dışlamaması için bu karşılığıyla kullanılması tercih edilmiştir, Kant felsefesinde nesnenin kendisiyle (numen) görüngüsü birbirinden ayrılmakta ve insan bilgisinin salt görüngülere erişebileceğini öne sürmektedir. "Olay" insanın dışında bulunan ve deney konusu olabilen her şeydir. İnsanın çevresindeki dünya bir "olay"lar bütünüdür ve tüm "olay"lar evrensel bir bağlılık içinde birbirlerini karşılıklı olarak belirler.

Olumsal (contingent): Olabilirliği kapsayan. Zorunlu'nun karşıtı. Hiçbir şeyle belirlenmeden her türlü

olabilirliği kapsayan nitelik.

Öncül(ler) (prémisse[s]): Bir tasımın (syllogisme) sonucuna gidilmesini sağlayan ilk önermeler.

(...)-ötesi (méta-): Herhangi bir nesne, kavram ya da varlığın "ötesi"nde olanı belirtmek için kullanılan sonek. Bazı sözcüklerle birlikte "(...)-aşırı" olarak da kullanılabilir. Bu çalışmada yalnızca ***métaphysique*** fizikötesi olarak değil, dildeki yaygınlığı ve sıfat olarak kullanımındaki kolaylıktan ötürü "metafizik" olarak kullanılmıştır.

Özerklik (autonomie): Yunanca "autos" ve "nomos" sözcüklerinden oluşmaktadır. Kendi yasasını kendi koyma anlamına gelir. Bir kişi ya da topluluğun, dıştan gelen bir otoritenin yasalarına ve kurallarına sorgulamadan uyma yerine, kendi yasalarını koyma durumu. Kant'ta ahlâk felsefesinin temel ilkesi.

Ruh (psyché): (Yunanca'da "psyché" soluk/hava/ruh anlamını taşır. Ancak Türkçe'de "âme" anlamında kullanılan "ruh"la "psyché"nin karşılığı kullanılan "ruh"un farkı bağlamında ortaya çıkacaktır.) Dolaysız bilinçdışından gelen yaşamsal itkilerin taşıyıcısı. Ben'in birliği. Organizmaya sıkı bir biçimde bağlı duygu ve itkilerin toplamı (tinin karşıtı olarak.)

Sözde- (pseudo-): Bir niteliğe tam anlamıyla sahip olmayıp, ona yanaşan, ama sahip olma iddiasında da bulunulduğunu belirten örnek. Örnek: "pseudo-scientifique": sözdebilimsel.

Tanrıbilim (théologie): Tanrı ve tanrılara ilişkin, tanrısal olan şeylere ilişkin öğretiler bütünü. "Tanrıbilimsel" terimi, yalnızca, en birincil anlamıyla "Tanrı ve tanrıları inceleyen bilim dalına ait" anlamında bir sıfat olarak kullanılmayabilir. Kimi zaman "olay ve olguları, Tanrıbilim'in yaptığı gibi, o yöntemlerle inceleyen ve açıklayan" anlamını da taşıyabilir.

Tarihsel-toplumsal (social-historique): Hem tarihsel hem de toplumsal olma özelliğini birarada taşıyan. Tarihsel olan, ama bu tarihselliği belli bir toplum ya da toplumlar bütününün tarihiyle bağıntılı olan.

Tarihyazımı (historiographie): (Kökeninde "historiographe" tam da "vakanüvis" anlamını taşımaktadır, yani resmî otoriteler tarafından dönemin tarihini yazmakla görevlendirilmiş kişi ve bu kişinin yaptığı görev. Ancak, şimdilerde, bunun tam karşıtı bir anlamın yüklenmesiyle Kral'ın ya da iktidarın "günlüğünü tutma" işlevinden sıyrılan bir "tarihyazımı" geliştirildi.) Tarihsel olayların bağımsız ve herhangi bir dış etki altında kalmadan kaleme alınması.

Tekbencilik (sollipsisme): Bireysel, öznel "ben"i tek gerçek olarak kabul eden felsefe görüşü. "Yalnızca ben varım. Benim dışımdaki her şey benim tasarımımdır" önermesinden kaynaklanır.

Toplum-dışı (extra-social): Toplumun dışında yer alan. "Toplumsal olmayan" (asocial) ile karıştırılmamalıdır.

Totoloji (Tautologie): Aynı içeriği aynı anlamda farklı sözcüklerle anlatma.

Üstben (surmoi): Ruhsal yapının, suçluluk duygusu yaratabilecek

nitelikteki itkiler karşısında bir savunma mekanizması olarak "b en" üzerinde bilinç dışına bağlı olarak etkili olan bölümü. Freud'un öğretisinde "Ben" ve "Bu"yla birlikte kişiliği oluşturan üç kerteden biri.

Varlıkbilim (ontologie): Duyularla kavranamayan varlığın yapısını inceleyen bilim dalı. Metafiziğin, varlık olarak, yani özel belirlenimlerinden bağımsız olarak varlıkla ilgilenen dalı. Var olanın varlığı ve var olma ilkeleri üzerine geliştirilen öğreti.

Yaderklik (hétéronomie): Yunanca "heteros" ve "nomos"tan gelir. "Öteki"nin yasası anlamında. Kendi yasalarını koyamayıp, dış otoritelerin koyduğu yasalara boyun eğen kişi ve toplulukların içinde bulundukları durum. Özerklik karşıtı.

Yüceltme (sublimation): İç çatışmalar yaratan kabul edilemez nitelikteki itkilerin toplumsal olarak kabul gören değerlere dönüştürülmesi.

Hazırlayan: Hülya Tufan

Kaynaklar

Türk Dil Kurumu Sözlüğü.

Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü.*

Prof. Dr. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü.*

Prof. Dr. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü.*

Petit Robert - I.

Larousse "Lexis"

Adikia: Adaletsizlik.

Agon: Mücadele, yarışma, karşılaşma.

Agora: Halkın resmî olmayan toplanma yeri, çarşı içi.

Aidos: Kamu karşısında duyulan utanç.

Apeiron: Sonsuz, sınırsız, bilinmez

Atimos: Hüküm giydiğinden ötürü siyasal hakları elinden alınmış olan.

Autodikos: Kendine özgü ve bağımsız bir adalet sistemi olan site.

Autonomos: Kendi yasasını kendi koyan.

Autoteles: Kendi kendini yöneten, kendi kendine hükümet eden.

Banausoi: Özgür insanın eğitimine uygun olmayan, aşağılayıcı mesleklerle uğraşanlar.

Boule: Meclise verilen yasa tasarılarını hazırlayan konsey.

Catholou: Evrensel.

Demos: Halk.

Dikaiosune: Adalet.

Dike: Adalet.

Doxae: Kanılar, düşünceler, görüşler.

Dunamis, Potentia: Güç, gizilgüç.

Ecclesia: Egemen halk meclisi.

Eide: Biçimler, düşünceler.

Energeia, Actus: Gerçekleşme, fiiliyata dökülme, edimleşme.

Entelecheia: Bir varlığa içkin olan, özüne uygun, ereklilik.

Eph'oson endechetai athanatizein: Olabildiğince ölümsüzleşmek.

Episteme: Kesin bilgi, bilim.

Eros: Aşk, arzu, eros.

Ethos: İnsanın karakteri, var oluş ve davranış tarzı.

Euthune: Bir kamu görevi sona erdikten sonra hesap verme zorunluluğu.

Helios neos eph'hemerei estin: Güneş her gün yenidir.

Heteros: Başkası, öbürü, yad.

Hubris: İfrat, aşırılık, sınırların aşılması.

Huperauchoi: Aşırı derecede kibirli kişiler.

Isegoria: Kamu önünde eşit söz hakkı.

Isonomia: Yasa önünde eşitlik.

Isopsephia: Herkese tanınan eşit oy hakkı.

Kagos kalathos: Güzel ve iyi.

Kata ton orthon logon: Doğru düşünce ya da doğru söyleme uygun.

Kleos: Şan, şöhret, nam.

Krino: Ayırmak, yargılamak.

Kudos: Başarı, utku.

Lakonizein: İncelik ve kesinlikle konuşmak.

Legein: Biraraya getirmek, toplamak; söylemek.

Logikon kai kenon: Yalnızca mantıklı olup da içi boş olan.

Logon didonai: Hesap vermek ve hakkını teslim etmek.

Metoikoi: Atina'da ikâmet eden ve siyasal hakları olmayan, ama yasa tarafından korunan yabancılar.

Mimesis: Öykünme, taklit.

Monos phronein: İnsanın yalnızca kendisini haklı görmek istemesi.

Nomos: Yasa, kurum, görenek.

Ortho politeia: Doğru, adil site; doğru, adil oluşum.

Outis: Hiç kimse.

Paideia: Tümel anlamda eğitim, topyekün eğitim.

Parrhesia: Meclis önünde samimi görüşünü belirtme yükümlülüğü.

Peras: Sınır, son.

Peri paideian ten pros to koinon: Kamu işlerine yönelik olarak verilen eğitim.

Phronein: Düşünme, tefekkür.

Phusei douloi: Doğal olarak, doğalarından ötürü tutsak olanlar.

Phusis: Büyüme gücü, büyümeye uygun doğa.

Poiseia: Şiir, yaratım.

Polis: Siyasal birlik olarak site.

Politai Yurttaşlar.

Proteron pros hemos: Bizden önceki (doğudan önceki'nin karşıtı olarak).

Psephismata: Meclis tarafından alınan ve yasalardan daha az bağlayıcı olan kararlar.

Strategoi: Ordu komutanları.

Ta koina: Kamu işleri.

Techne: Sanat (zanaat, teknik, bilgi anlamında sanat).

Telos: Son, erek, ereklilik.

Teukhein: Oluşturmak, yapmak, üretmek.

Thesmothetai: Atina'da, VII. yüzyıldan itibaren seçimle işbaşına gelen ve yasamayla görevli memurlar.

Topos: Yer, mekân.



Toplumsal ve siyasal çatışma yok olmuş, "akıl" bunalımda, eleştiri anlamını yitirmiş, entelektüeller "ne olursa olsun, uyar" söylemiyle ya iktidarın sıcak kucağına oturmuş ya da sırça köşklerine çekilmiş. Tüketimin ve anlık zevklerin tutsağı, ortak sorunlara tepkisiz, küstah ve konformist bir insan tipi yaratılıyor. Çağımız, bulanık, tembel bir genelleşmiş konformizm çağına dönüşmüş. Cornelius Castoriadis, "felsefenin sonu"nun ilânıyla birlikte miskinliğine bir kılıf uydurmanın rahatlığı içindeki Batı düşüncesini yeniden canlanmaya davet ediyor. Yazgımızdan kendimizin sorumlu olduğunu hatırlatarak, adı ve niteliği ne olursa olsun, ulaşılmaz bir "öbürü"nün Yasa'sına boyun eğmekten vazgeçerek, özerk toplum tasarısını gerçekleştirmek için harekete geçmemizi öneriyor. 1974-85 arasındaki yazılarından oluşan *Domaines de l'homme - Les Carrefours du Labyrinthe II* ve 1987-89 yıllarına ait yazılarının yeraldığı *Les Carrefours du Labyrinthe III* kitaplarındaki metinlerden, yazarın da onayıyla oluşturulan bu seçkide, felsefeden eşitliğe, iktidardan dine, Marx'ın günümüzde taşıdığı anlamdan gelişme ve özerklik sorunlarına kadar, insana, topluma, dünyaya ve hepsinin geleceğine dair en can alıcı konular ele alınıyor. Felsefî etkinlik, eleştirel düşünce olmadan özerk bireyler, özerk toplumun yaratıcı imgelemi olmadan da demokrasi olamayacağına göre, buyurun düşünmeye...

İLETİŞİM 214 · POLİTİKA DİZİSİ 14 · ISBN 975 470 335-3