Jacques Rancière

Filozof ve Yoksulları



metis

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

Filozof ve Yoksulları
Jacques Rancière

Fransızca Basımı:
Le philosophe et ses pauvres

© Librairie Arthème Fayard, 1983
© Metis Yayınları, 2007
© Türkçe Çeviri: Aziz Ufuk Kılıç, 2008

Birinci Basım: Mayıs 2009

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç
Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: Descartes Amsterdam'da,
kaynak: M. Guizot - Madame Guizot de Witt,
The History of France from The Earliest Times to 1848,
New York: John B. Alden, 1885.

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

ISBN-13: 978-975-342-720-3

Jacques Rancière

Filozof ve Yoksulları

Çeviren:
Aziz Ufuk Kılıç



metis

İÇİNDEKİLER

Önsöz 13

PLATON'UN YALANI

Şehrin Düzeni 21

Beşinci adam 22
Zaman sorunları 25
Şölenin düzeni 27
Taklitçiler, avcılar ve zanaatçılar 28
Mesleki nitelik. Aşık atanlar ve bit ayıklayanlar 31
Atölyedeki filozof 34
Üç maden: Doğa yalanı 37
İki para: Komünizm iktidarda 38
Başka şölen, başka yalan 41
Zanaatçının erdemi 43
Adaletin paradoksu 45
Kadınlar, keller ve kunduracılar 48

Söylemin Düzeni 51

Bir mağaradan bir başkasına 54
Piç düşünce 55
Filozofun kölesi 58
Sessiz geveze 61
Hezeyanın düzeni 64
Yeni engel 66
Teatrokrasi 67
Ağustosböcekleri korosu 70
Görünüşlerin bölüşümü 73
Sur dibinde 74

MARX'IN İŞİ

Kunduracı ve Şövalye 79

Kunduracıların isyanı 80
Saint-Jean Bayramı gecesi 84
İdeolog, kunduracı ve mucit 86

Proleterin Üretimi 94

Üretimin düzeni 95
Öteki mağara 96
İş iskeleleri 98
Bilimin hükümsüzlüğü 100
Emek ve üretim. Radikal burjuvazinin gizli çekiciliği 103
Proleterin okulu 105
Gerikalmış işçi ya da komünizmin paradoksu 107
Laponlar arasında bir komünist 109
Yanlış çıkış. Sınıf ve parti 111
Strauhinger'in dehası 113

Araklanmış Devrim 116

Mutlak burjuvazi 117
Burjuva ihaneti 119
Lumpenin zaferi 122
Bataklık çiçeği 126
Komedyen kral ve dilenci kral 128

Sanatın Riski 133

Süvariler ve komedyenler 137
Kitabın ödevi 141
Bilinmeyen başyapıt 144
Başıboş bilim 148
Sanatçının vasiyeti 152

FİLOZOF VE SOSYOLOG

Marksist Ufuk 157
Üretimin dekoru 157
Güneş ve ufuk 160
Üretimin paradoksları 163

Filozofun Duvarı 167
Yorgun koruyucu 168
Parti ya da devamlı yaratım 170
Diyalektik mühür 174
Filozofun penceresi 175
Makine başındaki işçi 177
Mutlak silah 180
Sartre'ın kralı 182
Filozof ve tiran 184
Karda tanklar 186
Parazit diyalektik 188
Küçük boyacı 190
Gölgesiz kral 193
Tuvaldeki patlama 197
İşçilerin olmadığı bir dünya? 197

Sosyolog-Kral 199
Müzisyen, şef ve boyacı 199
Doğru kanının bilimi 201
Makas ve çaydanlık 203
Kunduracıların boyası 205
İfşa edilen ifşacı 209
Giritli Epimenides ve Marksist Parmenides 211
Hekim ve müşterileri 215
Pratiklerin bilimi 217
Piyanist, köylüler ve sosyolog 220
Amiyane sosyolog ve seçkin filozof 234

Daha Fazlasını İsteyenler İçin 240

İngilizce Basıma Sonsöz (2002) 257

DIRK REMBRANTSZ Kuzey Hollanda'nın Frisia'ya bakan uç bölgesindeki Nierop'ta doğmuş bir Hollanda köylüsüydü. Doğduğu yerde icra ettiği kunduracılık mesleği geçimini sağlamasına zar zor yetiyordu. Ama çoğu zaman elleriyle yaptığı işi kenara bırakmak pahasına geliştirmekten kendini alıkoyamadığı incelikli matematik bilgisi sayesinde makus talihini yenmenin yolunu bulmuştu. Descartes'ın büyük ismi ve kendi dilinde okuduğu matematik kitaplarının ona yetmemesi, onu köyünden kalkıp kendisine danışmaya sevk etti. Şöhreti Descartes'ı onun gözünde dünyanın en kolay erişilebilir adamı olarak resmediyordu ve kafasında inzivaya çekilmiş filozof fikri bulunduğu için, filozofun uzlet kapısında İsviçreli bekçilerin durma ihtimali aklına gelmiyordu. Descartes'ın adamları onu maceracı bir köylü olarak görüp geri çevirdiler, onu gerisin geri yolladıktan sonra da hanenin efendisine böyle söylediler. Rembrantsz iki-üç ay sonra bir kez daha aynı kılıkla geldi ve önemli meseleler konusunda görüş alışverişinde bulunmak isteyen bir adamın kararlı edasıyla Descartes'la konuşmak istediğini bildirdi. Dış görünüşünde önceki seferden daha iyi karşılanmasını sağlayacak hiçbir şey yoktu; adamları Descartes'a onu felsefe ve astroloji konuşarak sadaka koparmak isteyen münasebetsiz bir dilenci olarak tarif ettiler. Descartes meseleyi büyütmek istemedi ve adamlarının fikrine uyarak ona para yolladı ve görüşme zahmetine gerek olmadığını iletti. Ama Rembrantsz yoksul olsa da haysiyetli bir adamdı; filozofumuzun alicenaplığını reddetti ve henüz vakti gelmemiş olduğu için şimdilik gideceğini, ama bir üçüncü ziyaretin daha faydalı olacağını umduğunu söyledi. Bu yanıt kendisine iletildiğinde Descar-

tes köylüyle görüşmediğine pişman oldu ve adamlarına bir daha gelmesi halinde kendisine bildirmelerini emretti.

Rembrantsz birkaç ay sonra yine geldi; Descartes'ı görme tutkusuyla daha önce iki sonuçsuz ziyarette bulunmuş köylü olarak tanıttı kendisini ve böylesi bir gayret ve azimle aradığı tatmini nihayet buldu. Descartes onun yetkinliğini ve meziyetini derhal takdir etti ve bütün çabalarının karşılığını fazlasıyla vermek istedi. Ona zor konuları öğretmek ve akılyürütmelerini düzeltmek için Yöntem'ini iletmekle kalmadı. Onu dostları arasına kabul etti –üstelik aşağı tabakadan oluşu dolayısıyla birinci dereceden dostlarının altında görmeden– evinin ve kalbinin kendisine her zaman açık olacağı konusunda temin etti onu.

Rembrantsz Egmont'tan ancak beş-altı fersah uzakta ikamet ediyordu; o tarihten sonra Descartes'ı sık sık ziyaret etti ve onun sayesinde yüzyılının önde gelen astronomlarından biri oldu.

Baillet, *Vie de M. Descartes* (Bay Descartes'ın Hayatı)

Önsöz

EN BAŞTAN söylesem de olur: Bu kitabın son noktası, bir parçası olduğu araştırmanın vardığı nokta olmayacak. Platon'un filozof-kralından hareket edip Marx'ın yarım kalmış devrimine ve oradan sosyolojik dünya anlayışının güncel krallığına, birkaç kerteriz noktası belirlemeyi ve birkaç patika çizmeyi amaçladığım bu yolculukta, hem çok yalın hem de çok karmaşık şu iki üç sorunun peşinden gittim: Düşüncelerin düzeni ile toplumsal düzen arasında işleyen uyumu ya da kopuşu nasıl düşünmeli? Bireyler, durumlarından hoşnut ya da hoşnutsuz olmaya sevk eden düşünceleri, hangi yollarla edinirler? Hiyerarşi ve uzlaşının, ya da çatışmanın, devamını sağlayan Aynı ile Başkası tasavvurları nasıl oluşur ve nasıl dönüşürler? Bu soruları yirmi yıldan beri farklı yerlerde ve durumlarda deneyimleme fırsatım oldu: *Kapital* üzerine –beklenmedik bir yankı uyandıran– bir seminer; Feuerbach üzerine –sokağın gürültüleri tarafından kesintiye uğratılan– bir tez; Üniversite amfileri ile fabrika kapıları arasında geçen belli bir süre; işçi arşivlerinde araştırmayla geçen on yıl.

Bu elbette epey bir dolambaçlı yola sapmak demek oluyor. Ve birçok kez, emel ve amellerin, ilkede böylesine temiz ve uygulamada böylesine övgüye değer olsalar bile, yöntemlerinin düz çizgilerini ve sonuçlarının sağlam temellerini göstermekte ellerini biraz daha çabuk tutmaları gerektiğinin söylendiğini işittim.

Sözünü ettiğim sorular konusunda en saygın –kimileri hakkıyla saygın– ustalarla karşılaşma şansım olduğunu kabul etmeliyim. Ama yazık ki, karakterden gelen belli bir kararsızlık, ayrıntılardaki küçü-

cük tutarsızlıklara yöneltilmiş aşırı bir dikkatle birleşerek, hayatın ya da tedrisatın sunduğu örneklerde, –ne kadar ikna edici olursa olsun– kuramların doğrulamasını bulmamı her defasında engelledi. Sıradan ölümlülerin dünya görüşlerini nasıl oluşturdukları konusunda okumuşların geliştirdiği söylemsel varsayımları basit ve biraz da aşağılayıcı bulmama yol açan belli bir Hıristiyan duyarlılığının da buna mutlaka katkısı olmuştur. Halkın savunucuları ile tarihyazıcılarının, halka atfettikleri kanaatkâr ve basit fikirlere düzdükleri övgülerin safdilliği hakkında hiçbir şey söylemesem daha iyi.

Demem o ki, tarihçinin topraklarında yola kılavuzsuz –emniyet ağsız, diyor bu sanatın bir üstadı– çıkmıştım. Orada araştırmamı ilerletmem için elverişli görünen bir vaka buldum. 1830 ile 1850 arasında iki gelişme birden olmuştu: hem ütopik sosyalizm çiçeklenmiş, hem de esirimsi (*éthérée*) şiirden tutun öğreti dergileri ve mücadele broşürlerine kadar işçilerin kendilerine ait bir dışavurum serpilmişti. Bu iki gelişmenin bir karşılaşma doğurup doğurmadığını, bu ütopik çiçeklenmeden proletaryanın entelektüellerinin ne toplayabildiklerini, buna karşılık kendi kaynaklarından ne koyabildiklerini ve bütün bunlarda düşünceyi eşyanın düzeninde değişiklik yaratmaya yatkın hale getirecek ne olduğunu araştırdım.[1] Araştırma sırasında ilgi odağım değişti. "Pozitivist" sorunun gerisinde –söylemler tarihinin ve durumlar düzeninin şu uğrağında ne düşünülebilir?– gerisinde daha temel nitelikteki şu sorunun durduğunu kabul etmem gerekti: İşi düşünmek olmayanlar nasıl kendilerini düşünmeye yetkili kılabilir ve düşünce özneleri olarak kurabilirler? Bu açıdan önümdeki resim numunelikti. Okumuşlar topraklarına girerek düşünme yetkisini ellerine alan proleterlere dolambaçlı bir yanıt veriyorlardı: Bir yandan emeğin yoksulların asıl kültürü ve dünyanın geleceği olduğu türküsünü tutturup, diğer yandan yoksulların temsilcilerini kişilik ikileşmelerine karşı uyarıyorlardı.

Bu sahne bana birkaç eski okumayı ve birkaç güncel deneyimi anımsattı. Bir süre önce, Platon'un bazı metinlerini özel bir ilgim olmaksızın okumuştum: Platon bu metinlerde felsefenin paradigmalarını zanaatçılardan ödünç alıyor ve aynı zanaatçılara kendi işlerinden ötesine bakmamayı buyuruyordu. Emeğe, proletarya bilin-

1. J. Rancière, *la Nuit des prolétaires*, Fayard, 1981.

cine ya da halkın ruhuna saygının, otorite formlarını ve köleleştirme söylemlerini eşi görülmemiş bir mükemmelliğe taşıdığı bir yüzyılda doğmuştum. Hiç kuşkusuz benim yaşadığım yerde otorite formları daha medeni, köleleştirme söylemleri daha mütevazıydı. Ama sınıfa bilincini ya da halka kültürünü geri verme girişimlerinin kıyısında yeterince yol yapmış olduğum için, bu girişimlerde modernitenin başat mantıklarından biri arasında yer alan şu dolabı da görüyordum: saygı duyarak dışlama (söyledim ya, buna duyarlı olmak için bazı kişisel gerekçelerim vardı). Nihayet bir eser –*La Distinction*[2]– proleter *amor fati*'si (kaderini sev!) ile kültürün burjuva oyunlarını, yani işçilerin vücutlarına yapışan dar çamaşırları ile bilginlerin sorularına yanıt vermek istediklerinde içinde sürüklendikleri gayet bol fikirleri karşı karşıya koyma ısrarıyla beni çarpmıştı. Ve gördüğüm kadarıyla, bu kitabın "toplumsal"ı "yok sayan" filozoflara yönelttiği eleştiri felsefi geleneğin dışlamalarıyla tuhaf bir süreklilik içindeydi.

Yani felsefenin eski hileleri ile anti-felsefenin modern hileleri arasında düz bir çizgi takip etmek bana mümkün göründü: Platon' un kunduracıları felsefe-olmayanın cehennemine yollamak için filozofu dokumacı yapan mantığından hareket ederek, halk erdemlerine yapılan reveranslara ve bilginler ile şeflerin modern söylemini ikircikli bir biçimde destekleyen ideolojik kibirliliklere yönelik kınamalara varacaktım. Yapmam gereken, orta vadede, Marx'ın, Platoncu İdealar'ın göğünü yok ederek, belki de tersyüz ettiğini söylediği şeyi devam ettirdiğini, proleterlere hakikati vererek onları bilginlere mahsus bilimden dışladığını göstermekti. Yapabileceğimin ötesinde bir şey gibi görünmüyordu bu.

Ama asla düz çizgi çizememiş olduğumu unutmuştum. Hem Marx'ta hem de Platon'da beni bir kez daha çuvallatacak birden fazla dolap vardı. Platon zanaatçılara saklı tuttuğu acınası yazgının, tam da bizim için de hâlâ belli bir önemi olan bir sorunun ısrarla peşinden gitmenin bedeli olduğunu fark etmeye zorladı: Her türden bireysel ve toplumsal muhafaza tekniklerinin ve hijyenin ötesinde, adalet nasıl tesis edilmeli? Marx'taysa, felsefe semasının eski aylarına yönelik ters yöndeki hoyratlığın ödediği bedel, bölünmeler ve

2. Pierre Bourdieu, *la Distinction*, Ed. de Minuit, 1981.

durmaksızın yeniden doğan paradokslardı. Marx'ın neden hayali adalet koruyucusu Don Kişot'a değil de gerçekçi Sançe'ya kızdığını sormam gerekti – proletaryasının neden öylesine tutarsız, burjuvazisinin de öylesine buharlaşmaya hazır olduğunu ve eserinin basit sağlık sebepleri dolayısıyla mı, yoksa daha temelli bir biçimde devrimci adalet ile toplumsal sağlık arasındaki mesafeye dair daha temel bir sorun yüzünden mi tamamlanamadığını.

Öyleyse, başlangıçta bilginlerin söyleminde işçi imgeleri üzerine biraz mesafeli bir soruşturmadan ibaret olan şeyin, hangi dolambaçlı yollara saparak felsefe ile retorik, adalet ile sağlık arasındaki eski çatışmaları depreştirdiğine dair bir iki tur daha döneyim. Bunların birini diğeriyle karıştırmakta ve demokrasinin sosyolojik olarak sorgulanması ile demokrasinin ilerlemesine verilen kurumsal tepkiyi özdeşleştirmekte ısrar eden halihazırdaki politikaların körlüğü de bu sapmaya kuşkusuz katkıda bulundu. Kitabın son bölümü bundan dolayı öngörülenden daha canlı oldu. Ayrıca şunu gördüm ki başkalarının gerekçelerine fazla saygı göstermek onlara en kötü hakareti etmek oluyor, yani onları yavanlaştırmak.

Bununla yakından ilintili bir düşünce, okumamdaki iki önkabulü açıklıyor. Öğrenciliğim sırasında, bir yazara yazarın kendine sorduğu sorulardan başka soru sormama altın kuralına asla derinden bağlı kalamamıştım. Bu alçakgönüllülükte bir böbürlenme olduğundan şüphelendim hep. Ve sanırım deneyim bana bir düşüncenin gücünün daha ziyade yer değiştirebilmesinden ileri geldiğini –bir müziğin gücünün başka enstrümanlarla da çalınabilmesinden gelmesi gibi belki– öğretti. Bunun tersi görüş ile herkese kendi işini yapmasını buyuran *polis* arasındaki bağ üzerinde durmama gerek yok.

Bu gibi nedenlerden dolayı, şu ya da bu yazarda, kabul edilmiş ya da reddedilmiş eserleri ayırt eden, gençlik ve olgunluk gibi koşulların payını saptayan muaşeret kurallarına bağlı kalmadım. Tedbirlilik ya da şeylerinden cayma bir yazarın cesaretine de temkinliliğine de tanıklık edebilir. Yine de az çok özel her düşünce kendini asla temelde tek bir şey söylememesiyle ve söylediği şeyi koşulların renkli prizmasında her defasında tehlikeye atmaktan kendini alamamasıyla belli eder. Bu işlerle ilgilenenlerin dediğinin tersine, yalnızca geri zekâlılar hakikaten değişirler, çünkü her türlü düşün-

ceden muaftırlar ve kendilerini her düşüncede rahat hissedebilirler. Ben şahsen basit bir ahlak kuralına uymaya çalıştım hep: ister döşemeci olsun ister üniversitede profesör, hakkında konuştuğum kişileri geri zekâlı saymamak.

PLATON'UN YALANI

Bunun üzerine Kritias yeniden söz alır: Kunduracılar, dülgerler ve demircilerden vazgeçmen gerekiyor, Sokrates. Zira onları diline pelesenk ederek zaten büsbütün harcadın.

Öyleyse, der Sokrates, adalet, adanmışlık ve benzeri konulardan da mı vazgeçmem gerekecek?

Ksenophones, *Mémorables*
(Hatırımda Kalanlar), I, II, 37.

Şehrin Düzeni

BAŞLANGIÇTA dört kişi varmış. Ya da beş. Aşağı yukarı bedenin ihtiyaçları kadar. Yiyecek için bir çiftçi. Barınak için bir duvarcı. Giyecek için bir dokumacı. Buna ek olarak bir kunduracı, bir de gerekli malzemeleri sağlayacak bir başka işçi.

Platon'un cumhuriyeti böyle ilan edilir. Tanrılar yok, kuruluş efsanesi yok. Yalnızca bireyler, ihtiyaçlar ve ihtiyaçları karşılama vasıtaları var. Bir tutumluluk harikası: Platon dört ya da beş işçiyle hem bir şehir kurar, hem de geleceğin bilimlerinden birini icat eder: sosyoloji. Şu bizim 19. yüzyıl bunun için ona şükran duyacaktır.

Platon'un kendi yüzyılının yargısı ise farklıdır. Bunu en doğrudan ifade eden, çömezi ve eleştirmeni Aristoteles'tir: Bir şehir ihtiyaçların yoğunlaşması ve üretim araçlarının bölüştürülmesinden ibaret değildir. En baştan beri gerekli olan bir şey daha vardır: adalet, yani daha iyi olanın daha az iyi olan üzerindeki erki. Görevlerin soylu ya da daha az soylu olanı, işlerin alçaltıcı olanı ya da daha az alçaltıcı olanı ve bunlara uygun doğalar vardır. Ayırt etmek gerekir. Dört ya da beş yurttaşlı bir cumhuriyette bile, ihtiyaçların karşılanmasının ötesinde, şehrin amacını tanımlayan ortak iyinin temsil edilmesi ve saygı görmesini sağlamak için, bir yurttaşa daha gerek vardır. Ama böyle bir adalet hepsi tek tek aynı ölçüde vazgeçilmez işçilerin bir araya gelmesinden nasıl çıkabilir?[1]

Bir yerde bir yanlış anlama olmalıdır. Ya da bir düzenbazlık. Zira adalet tam da Platon'un diyaloğunun konusudur. Toplumunu adeta bir büyüteç merceği gibi kurması da bu yüzdendir, adaleti tanım-

1. Aristoteles, *Politika*, IV, 1291 a (Türkçesi: *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi, 1993).

lamak içindir. Dolayısıyla adalet işçilerin bu eşitlikçi birliğinde pekâlâ bulunmalıdır, yoksa asla bulunamayacaktır. Aramak bize düşüyor.

Beşinci adam

İlk ipucumuz şu olabilir: eşitlerin sayısındaki hafif dalgalanma. Sayı ya dört olacaktır ya da beş, tam bilinmemektedir. Ama, sayılar bilimine tutkun bir filozof için, çift ya da tek olmasının birtakım sonuçları olmalıdır. Onu daha sonra savaşçılarının çifte koşumunu bile altın sayıya tabi kılarken göreceğiz. Ama filozof şimdilik sayımda titizliğe pek önem vermiyormuş gibi görünüyor. Zaruretin şehrinde fazladan biri bulunması olanağını açık bırakıyor.

Belki de bu bizim sorumuza ve Aristoteles'in karşı çıkışına verilen bir ilk yanıttır. Eşitler arasında üstün yoktur, ama diğerlerinden daha az vazgeçilmez olabilecek biri vardır. Kimdir bu? Asıl görevi pek belirlenmemiş olan şu beşinci adam mı? Yoksa şu kunduracı mı? Binanın tüm kısımları için tek bir işçi yeterliyken, ayakkabı için bir uzman şart mıdır sahiden? Bir Attika köylüsünün ayakkabı ihtiyacını karşılamak öyle zor bir iş değildir. Bunu az ileride bizzat Platon söyler: köylüler yaz boyunca "yarı giyinik ve ayakkapsız"[2] çalışırlar. İlkel işgücünün dörtte birini bu göreve vakfetmek şart mıdır? Yoksa kunduracının aynı zamanda *başka bir şey* için de orada bulunduğunu mu düşünmeliyiz? Nitekim diyaloğun bütün stratejik noktalarında, örneğin işbölümü hakkında akıl yürütmek, doğaların ve yatkınlıkların farkını ortaya koymak, adaleti tanımlamak gerek-

2. *Devlet* II, 372 a (Türkçesi: *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, İstanbul: İş Kültür, 2006). Bu ve alıntılanan bütün metinlerde "les Belles Lettres" yayınevinin ikidilli edisyonunu kullandım. Bazen çeviriye uydum. Daha çok değiştirdim. Çevirmenlere borcum aynen bakidir. Grekçe sözcüklerin transkripsiyonunda, Helenistlerin kullandıkları yazımlardan ziyade modern yazılı dillerdekine yakın olanları kullandım: örneğin *tekhnê* ve *skholê* değil *technè* ve *scholè*. [Okurun dipnotlarda zikredilen eserlere ulaşabilmesi için Türkçe çevirilerin künyelerine yer verdim, ama bütün çeviriler bana aittir. Platon ve Aristoteles'in eserlerine yapılan göndermelerde Rancière, Fransızca edisyonun sayfa numaralarına değil, bütün dillerde Yunanca orijinale göre yapılan bölümlendirmeleri kullandığı için, o kitapların adlarını da doğrudan Türkçe verdim. –*ç.n.*]

tiğinde, o kunduracı orada akıl yürütmenin ilk satırında bulunacaktır. Sanki gizlice iki iş birden yapıyormuş gibi. Sanki ayakkabıdan başka hiçbir konuda hükümde bulunmaması gereken bu işçinin, filozof için, mesleğinin ürünlerini hayli aşan bir faydası varmış gibi. Marjinal ve ilk bakışta paradoksal bir fayda: faydalı işçilerin faydası hakkında kuşku uyandırma faydası.

Fakat bu kunduracı ve diğer esnafın bize öğretikleri temel bir ilke vardır: bir kişi aynı anda yalnızca bir iş yapabilir. Çiftçinin tarla işini bırakıp vaktinin dörtte üçünü çatısını onarmaya, giysi dikmeye ya da ayakkabı yapmaya ayırması uygunsuz olur. İşbölümü gerekeni yapar: her etkinlik için yalnızca bir uzman tayin eder. Ve böylece her şey en iyisi olur: "Herkes, doğasına göre, uygun anda ve geri kalanla ilgilenmeksizin tek bir şey yaptığı zaman, daha çok, daha iyi ve daha kolay iş yapılır."[3]

Az ama öz. Önce bir soru: Daha çok yapılır yapılmasına, ama niçin bu kadar çok yapmak gerekiyor? Görünüşe bakılırsa bu insanlar daha şimdiden merkantil bir ekonomide yaşıyorlar. Ama pazar gayet sınırlı. Ve böyle bir işbölümünün kısa sürede mübadele edilemez fazlalar –doğal olarak en başta ayakkabı fazlası– vereceğini anlamak için Adam Smith okumuş olmak gerekmez. Nüfus ve ihtiyaçlar bu kadar sınırlıyken işbölümü saçmadır. Kunduracı için bir yandan küçük bir toprak üzerinde ekin yapmak "daha kolay" olmayabilir. Ama kesinlikle daha güvenlidir.

Adam Smith'in ekonomisi böyle akıl yürütür. Platon'un ekonomisindeyse, Smith'inkinden farklı olarak, ilk toplum üyelerinin ihtiyaçları sınırlı değildir. Daha baştan sonsuzdur. Platon bunu bize başlarken söylemişti: Bu insanların pek çok ihtiyaçları var. Daha ileride de söyleyecektir: Bu işçilerin pek çok alete ihtiyaçları var. En baştan itibaren *daha fazla* yapmak gerekir. Ve bunun için zaman yoktur. İşçi durmaksızın çalışmalı, denilemez. Ama uygun anda iş yapmak için daima el altında bulunmalıdır. İşte bunun için tek bir görevi olmalıdır. Tam zamanında hızır gibi yetişen bir gözlem gelir Sokrates'in aklına, deneyimden gelen bir olgu: Doğa farklı bireylere farklı beceriler vererek tam da bu gerekliliğe karşılık vermiştir. Bireyler görevlere uyum sağlayınca her şey yolunda gidecektir.

3. *Devlet* II, 370 c.

O kadar basit değil. Zaman argümanı bile o kadar basit değildir. Elbette iş işçiyi beklemez. Ama tersi doğru değildir. Doğa köylüye tarla işlerine tam olarak uygun yatkınlıkları (*disposition*) vermiş olabilir. Ama bitkilere de döngüler vermiştir. Tarla işleriyle ilgili yatkınlıkların uygulanmasına eşitsizlikle hükmeden mevsimleri de yaratmıştır. Köylü bütün ölü mevsimi ve havanın bozuk olduğu günleri toprağı çevirmek için uygun ânı bekleyerek mi geçirmelidir gerçekten? Tarlayı ekmeye elverişli bir an olduğu gibi, kendine (ve başkalarına) giysi dikmeye –eşit ölçüde– elverişli bir an da yok mudur? Bu akılyürütme çok sayıda köylü tarafından, hem de endüstri devriminin göbeğinde savunulmuş ve bundan ne endüstri ne de tarım şikâyet etmiştir. Ücretler hariç, ama o başka mesele.

Kendi yapacağı karşılaştırmalar için zanaatçıların işlemlerini betimlemekte böylesine yetkin olan filozof, bu işlemlerin koşulları hakkında böylesine bilgisiz miymiş? Bu pek olası değil. Filozof doğanın köylüye ve duvarcıya yeterince boş zaman bıraktığını, toplumun da diğer iş erbabı için aynı şeyi yaptığını bilmiyor gibi görünüyorsa, koşulların onlara kimi zaman bol keseden bahşettiği zamana sahip olmamaları gerektiğine karar vermiş olduğu içindir. Mizaçları görevlere uyarlayan *toplumsal doğa* ilkesi, ancak bunu gözardı etmek pahasına var olabilirdi. Bu ekonominin görünürdeki paradokslarının ardında zemini hafifçe kaymış bir başka oyun oynanır. Dört terim arasında bir uyum kurulur: sayısız ihtiyaç, eksik zaman, vazgeçilmez olan ya da o kadar vazgeçilmez olmayan işçiler ve nasıl ayırt edeceğimizi bilmediğimiz şu beceriler. Zira doğanın bireylere farklı beceriler ve farklı zevkler verdiğini, bazı bedenleri açık hava işlerine, bazılarınıysa atölyelerin loş ışığına daha uygun kıldığını kabul etmeye varız. Ama dokumacı doğasını kunduracı doğasından ayırt etmenin yolu, işlerin aciliyetiyle birleşince birinin asla diğerinin yerinde olmasına izin vermeyen zaman yokluğu değilse, nedir?

İşte böylece argüman iki sarsak ayak üstünde ilerler. İki işi yerine getirmenin pek kanıtlanamamış olanaksızlığının yardımına doğaların farklılığı koşar. Bu olanaksızlık da işbölümünü önceden şekillendirecek olan şu gizemli doğa farklılığının yarattığı sorunlardan sıyrılır. Ekonomik açıdan pek olası olmayan bu işbölümünün toplumsal faydanın doğal apaçıklığı içinde dile getirilebilmesini

sağlayan şey, burada doğanın keyfiliği (*arbitraire*) ile toplumsal düzenin uzlaşımının (*convention*) güçlerini değiştokuş etmeleridir. Bu değiştokuşun faili dikkat çekmeyecek kadar sıradan bir mefhumdur: zaman.

Zaman sorunları

Zaman, diyecektir Feuerbach, diyalektikçinin ayrıcalıklı kategorisidir, çünkü mekânın hoş gördüğü ve eşgüdümlediği yerde o dışlar ve tabi kılar. Ama netleştirmek gerek. Platon'un burada sözünü ettiği zaman, fiziksel zorunluluğun zamanı, yani üremenin, gelişmenin ve ölümün zamanı değildir. Bir görev için hazır bulunmayı, ya da arzın taleple buluştuğu uygun anı tanımlayan, daha muğlak, yarı felsefi yarı amiyane, yarı doğal yarı toplumsal bir varlıktır. Bir işi (*ergon*) tamamlamak için gereken zaman değil, oyalanmaya (*parergon*) –yani iş yapma zorunluluğundan *berî* olmaya– izin veren ya da vermeyen zamandır. Su saatlerinin ölçtüğü zaman değil, kimilerini zamanın ölçüsüne tabi kılarken kimilerini ondan muaf tutan zamandır. Boş zaman ([*loisir*] *scholè*) ya da boş zamanın yokluğudur (*ascholia*).

Dışlamanın belirleyicisi zamanın yokluğudur – ya da boş zamanın yokluğu: *ascholia*. Bu mefhum Platon'a özgü değildir. İş düzeni ile siyasal düzenin ilişkileri hakkındaki akıl yürütmelerin ortak zeminidir. Ama zemin ortak olsa da yollar öngörülemeyebilir. Boş zamanın yokluğu, Platon'dan Ksenophones'e ya da Ksenophones'ten Aristoteles'e, en çelişkili ve en şaşırtıcı argümanlara meydan vermiştir. Ksenophones'e göre zanaatçıların şehrin siyasal hayatına katılmaları mümkün değildir: Onlar daima gölgede çalışırlar, ateşin başında otururlar; onlara iş ve aileden başka bir şeyle (dostlar, şehir) uğraşacak zaman bırakmayan, kadınsı bir iç mekân hayatıdır bu. Açık havada ve ayakta çalışan köylüler ise şehrin en iyi savunucularıdır; çünkü onlar en çok boş zamana değil, *en az boş zaman yokluğu*na –tuhaf bir ifade– sahiptirler.[4]

4. Ksenophones, *Economique* IV, 2/3 ve VI, 9.

Aynı ölçüt Aristoteles'te aynı seçimi doğurur. Ama akıl yürütme biçimi tam tersidir. Zanaatçılar aslında demokrasinin yıkımıdırlar – çok fazla boş zamana sahip oldukları için. Sokaklarda ya da *agora*'da sürtecek kadar bol zamanları vardır. Böylece bütün meclislere katılabilir ve gelişigüzel her işe burunlarını sokabilirler. Buna karşı, köylülerin demokrasisi en iyi demokrasi, yani en az kötü demokrasi olacaktır. Köylüler tarlalarda alıkonulmuşlardır, meclis çok uzaktır. Oraya varacak ve erklerini kullanacak zamanları yoktur. Bu sayede işler daha iyi gider. Çünkü eğer meclise gitselerdi hatırı sayılır biricik boş zamana, yani düşünmek için gereken boş zamana sahip olmayan adamlar gibi davranırlardı. En az kötü demokrasi onlarınki olacaktır: demokratların erklerini uygulayacak zamana sahip olmadıkları demokrasi. Ama aynı sebeplerden dolayı da, iyi yönetilen bir Devlet'te yerleri yoktur.[5]

Bu suretle boş zaman ve boş zamanın yokluğu zigzaglı bir işleyişle iki durumda da aynı sonuca götürür: Zanaatçı iyi bir yurttaş olamaz. *Devlet*'in özgünlüğü ise soruyu hiç sormamasındadır. Aristoteles ve Ksenophones, hatta *Yasalar*'da bizzat Platon, soruyu iki seçenekli olarak sorarlar: Hem bir meslek icra edip hem de bir yurttaş olunabilir mi? Kişiyi siyasal hayata katılmak için niteliksiz kılan, bunun için gerekli zamanı veren ya da ortadan kaldıran uğraşlar nelerdir? *Devlet*'te ise yurttaşlık ne bir meslek ne de bir niteliktir; bir olgu durumudur, kişi *cemaate* (*communauté*) aittir. Ve bu cemaat yalnızca farklı *uğraşları* tanır. Aristoteles dört tür kol emeği ayırt eder. Ama Sokrates o arada bedeni sağlam ama zihni biraz yavaş olan insanların durumunu ortaya atar. Bu insanlar yine de cemaate kabul edileceklerdir: ağır işleri gören insanlar olarak, vasıfsız ücretliler olarak. Farklı doğalar vardır, ama görünen o ki *doğa farkları* yoktur. Bir emek bir diğerine eşdeğerdir. Köle yoktur.

Yani tek bir dışlama ilkesi vardır. *Devlet* kişinin hem kunduracı hem de yurttaş olamayacağına hükmetmez. Yalnızca aynı zamanda kunduracı ve dokumacı olunamayacağını tespit eder. Hiç kimseyi işinin aşağılığından dolayı dışlamaz. Yalnızca bir elde birkaç iş toplamanın olanaksızlığını ortaya koyar. Tek bir kötülük tanır, ama bu mutlak kötülüktür: iki şeyin bir şeyde, iki görevin bir yerde, iki ni-

5. Aristoteles, *Politika*, VI, 1319 a.

teliğin tek bir varlıkta bulunması. Dolayısıyla *de facto* işsiz olan yalnızca bir kesim vardır: uğraşları bir şeyde iki şey yapmak olan insanlar – *taklitçiler*.

Şölenin düzeni

Taklitçilerin gelip ilk şehrin düzenini bozmalarını gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Şehrin, ilk dört ya da beş kurucusunun ötesine geçip gelişebilmesi için, yalnızca üç ya da dört meslek grubuna daha ihtiyacı vardır: iş aletlerinin üretimi için marangozlar ve demirciler; inşaat işleri için yevmiyeliler; mübadele için de iki tür ticaret erbabı: iç pazar için küçük satıcılar; dış ticaret için tüccarlar. Tüccarların cemaatin ihtiyacını karşılamaya dönük başka mallarla mübadele edilecek mallara sahip olmaları gerektiği için, üreticilerin sayısı artırılacaktır. Böylece toplum tam ve kusursuz sayılabilecektir. Orada dirlik düzenlik ve adanmışlık (*piété*) içinde neşeyle yaşanacaktır. Yurttaşlar, başlarında mersin dalından taçlarla, yapraktan yataklarda uzanarak, saman ya da temiz yapraklar üzerindeyken kendilerine sunulan şarabın ve buğdaylı keklerin tadını çıkaracaklardır.

Bir tür komünizm değildir bu. Daha ziyade eşitlikçi bir emek cumhuriyetidir. Vejetaryen ve pasifist, üretimini ihtiyaçlarına ve doğumlarını kaynaklarına göre ayarlayan bir cumhuriyet. Bu a-politik çalışkan sağlık toplumu efsanesi anarşizm ve neo-Malthusçulukla birlikte yeniden yeşerecektir.

Sağlık, güzel. Peki ya adalet? Eşit olan ile eşit olmayanın kurala bağlanması? Sokrates ve söyleştiği kişinin aradıkları buydu ve biz bunun nerede olduğunu hissetmiştik: işleri tam olarak bölünmüş bu toplumun kendi kendine hafif eşitsizliği, yani ihtiyaçların bolluğu, sayının inip çıkması, herkesin eşit biçimde eksikliğini hissettiği ama bazılarının eksikliğini hissetmeyebileceği zamanın nizama sokulması (*police*).

İşte Sokrates'in muhatabı Platon'un kardeşi Glaukon burada devreye girer. Ona göre bu emekçiler cumhuriyeti bir Domuzcuklar Devleti'dir. Glaukon kendi şölenlerinde debdebe ister, yeni süslemeler ister: yataklar ve masalar, çeşniler ve şekerlemeler, parfümler ve kibar fahişeler...

Platon'un diyaloglarında çıtayı yükseltmek belirli bir işlev görür: Aklıselimin ilkelerini, ihtiyatlılık tavsiyelerini, Sokrates'in önerdiği temiz hayat rejimlerini reddetmeye hizmet eder. Bu rolü genellikle nitelikli insanlar oynar: hırslı Kallikles ya da Platon'un ailesinden kişiler: kuzeni tiran Kritias, iki erkek kardeşi Adimante ve Glaukon.

Sokrates bu sonuncunun hatırı için sağlıklı şehre nostaljik bir elveda der. Vücut sıvılarının* ve yaşama sanatlarının şehrine gireriz. Glaukon'un araya girmesiyle bir önceki uğrağın gizli mantığı gözle görülür duruma gelir. Adalet yalnızca sağlığın ayarının kaçması dolayısıyla var olabilir. Sağlıklı şehrin kusursuz dengesini hafifçe bozan eksikler, fazlalar ve inip çıkmalarda içten içe işleyen de adaletti. Adalet sağlıklı ve faydalı emekçilerin yeniden yerlerine koyulmasıdır.

Adaletsizlik ve adaletin olanaklı ve düşünülebilir olduğu yeni şehir-devlet, şölen çeşnileri ve şölen adabıyla başlar. Siyasetin kökeninin tam da orada –etnoloğun sofra adabı ile sosyoloğun seçkinlik/temayüz (*distinction*) kavramında– olduğunu söylemeli miyiz? Belki. Ama temayüz etme olduğu kadar karışmadır da şölen. Şair Agathon'un şöleninde, keyif düşkünü Alkibiades'in sarhoşluğu ile filozof Sokrates'in hevesi birbiriyle karşılaşabilir. Başka bir yerde, taklit söylemler ihtiyaçların gerçekliğiyle ve demokratik arzular aristokratik debdebeyle işbirliği yapar ve modern çağın göbeğinde siyasal altüst oluşun mecazlarından birine dönüşür.

Taklitçiler, avcılar ve zanaatçılar

Şölenin kurduğu düzen bir karışım düzenidir. Şehir-devlet faydalı işçilerin net bir biçimde dağıtılması ile başlıyorsa, siyaset faydasız alaca kalabalıkla başlar. Yani yeni bir ihtiyaçlar yelpazesine cevap veren bütün şu "çalışanlar" kitlesiyle: ressamlar ve müzisyenler, özel öğretmenler ve oda hizmetçileri, oyuncular ve yalakalar, kuaförler ve aşçılar, lüks mal üreticileri, domuz sığırtmaçları ve kasaplar. Ama bu envai çeşit asalakların kalabalığı içinde, bazı çalışanların –yalnızca bir iş yapmayı kabul ettikleri sürece– gerçekten ilk gruptakiler

* *Humeur*: aynı zamanda "huy", "mizaç", "tabiat". –*ç.n.*

kadar faydalı olduğunu kabul etmek durumunda değil miyiz? Nihayetinde ilk çalışanlar da, şölenin yemekleri, sofraları ve garnitürleri için, zaruri olan ile fazladan olanı harmanlamak zorunda kalmamışlar mıydı?

Ancak bu yeni gelenler grubu içinde altı çizilmemiş bir bölünme kolaylıkla saptanabilir. Fazladan olan, çoğunlukla ayrı olsa da örtüşebilen iki tipe bölünmüştür: basit lüks mal üretimi ve imge üretimi. Platon ayrıca iki tür sanat da ayırt eder: edinme sanatları ve taklit sanatları. Şehir-devletin yeni çalışanları buna göre iki gruba bölünürler: edinme işini yapan adamlar (fazladan ihtiyaçları karşılayan avcılar); fazladan olanın krallığına, zaruri olanın imgesini çoğaltıp sahteleştiren bütünüyle farklı bir üretim getiren taklitçiler.

Şimdi adaletsizliğin beklediğimiz yerden olmasa da resme girdiğini görebiliyoruz. Şehir-devleti yozlaştıran lüks değildir. Marangozların usturalarını bilemek yerine şölen sofralarını süslemeleri ya da demircinin oymacı olması çok önemli değildir. Lüks merakının –özellikle de bu tür mallar nadirleştiği zaman– insanları istilaya ve savaşa zorladığı doğrudur, ama savaş da yumuşaklığın egemen olduğu bir yaşamın panzehiridir. Savaş bir meslektir. Öyleyse askerleri de tek bir iş yapmak için eğitmek gerekir: iyi bekçi köpekleri gibi düşmanı ve yalnızca düşmanı ısırmalıdırlar. Jimnastik ve müzik onları düşmana karşı sert, şehre karşı dostane olmak üzere eğitir.

Ama işte burada taklitçiler devreye girer. Onlar müzikte sahiden iyidirler. Şairin liriyle geleceğin askerlerinin kalplerini yumuşatır, haşin ve hilekâr tanrılarla ilgili masallarla taşkınlığa alıştırırlar. Kötü eylemlere öykünme davetlerinin gerisinde, kötülüğün ilkesi, yani genel olarak öykünmeye davet vardır – ikiz olanın, herhangi bir şeyi temsil etmenin ya da herhangi bir kimse olabilmenin gücüne. Sokrates'in taklitte de işbölümü görmeyi seçerek kendini ondan korumaya çalışması boşunadır: İnsan doğasının kalıbı "öyle küçük bir sikke kalıbıyla basılmıştır ki" bir defada yalnızca bir şeyi taklit edebilir.[6] Ne yazık ki tiyatronun yeni makinaları onun bu hoş iyimserliğini yalancı çıkarmak için hazırda beklerler. Sahnede, artık savaşçılardan değil zanaatçılardan oluşan bir topluluk önünde, Sokrates' in o harika ilkesini, yani işbölümünün her şeyin üretiminde gördü-

6. *Devlet*, III, 395 b.

ğü işlevi paramparça ederler. Lüksten çok daha tehlikeli bir aşırılıktır bu: Çünkü lüks işbölümüne yeni uzmanlıklar katar ve yalnızca gücü lükse yetenleri yozlaştırır. Ama topyekûn taklitçinin sanatı, kendini toplumun tüm üyelerine sunarak, tam da sadeliklerini, yani kendi görevlerine bağlılıklarını tehlikeye atar.

Çapraz oyuna dikkat: zanaatçının sadeliği üstün avcının taklitçi ile ilişkisinde yeni anlamlar edinecektir. Taklitçiye karşı olumlu ters örnek rolü hemen zanaatçıya yüklenecektir. Zanaatçı sanatçıya kendi yerini bulması için ne yapması gerektiğini gösterir. Ressamın kusurlu kopyalarını ürettiği o faydalı nesneleri yapmayı bilen zanaatçıdır. Örneğin demirci ya da saraç, atlar için gem ve eyer yaparak, teknik bilgiyi savaş dediğimiz amaçlar bilimine tabi kılar ve kendini atlının hizmetine koşar. Marangoz ise Yatak İdea'sını ya da yaratıcısı yalnızca Tanrı olan gerçek Yatak'ı değil bir yatak fikrini model alarak yataklar yapar. Hizmetinden yararlananlar da zaten daha fazlasını istemez. Nesnenin amacına uygun bir idea zanaatçının bilgisine kılavuzluk etsin, yeter.

Ressam bütün bunlar hakkında –atçılık, saraçlık, dülgerlik– hiçbir şey bilmez. Zanaatçının tekniğinden o yalnızca nesnelerin görünüşünü taklit etmek için gerekeni alır. Haklarında hiçbir şey bilmeden yataklar, eyerler ve dizginler üretir; bir ilham parlamasıyla sanat eseri ile doğanın eserini ayıran duvarı aşar. Atlar yapar, atlılar yapar, hatta –Tanrı bilir ne için– kunduracılar ve marangozlar yapar. Tanrıya öykünür. Bitkileri ve hayvanları, yeri ve göğü, Olimpos'u ve Hades'i resmeder. Taklitçi, tiyatro sahnesinde de her şeyi kakofoni içinde karıştırır: doğanın eserleri ile zanaatçıların eserlerini; gök gürültüsü, fırtına ile doluyu; dingiller ile çıkrıkları; flütler ile trompetleri; köpekler, koyunlar ve kuşları.[7]

Bu sahteciye karşı birçok nedenden dolayı savaşçıya zanaatçının imgesi salık verilebilir: Başkalarına hizmete kendini adamış, yapma bilgisini haiz adamdır zanaatçı. Ama aynı zamanda, ilk şehire özgü erdem olan sağlığı da haiz olan adam. Savaşçıya gevşeklik hastalığından ve devalarından kurtulmayı öğretecektir. Zira iyi kurulmuş bir devlette herkes kendisinden başka kimsenin yapamaya-

7. *Devlet*, III, 397 a. Önceki her şey için bkz. *Devlet*, X, 595 c/602 b.

cağı bir işe sahiptir: kimsenin "hayatını hasta olup kendine baktırarak geçirmeye zamanı yoktur". Ama bizim kötü imal edilmiş şehrimizde bu ilkenin doğrulaması yalnızca zanaatçı tarafından gelir. Bir dülger hasta olduğu zaman "hekiminden kendisini kusturacak ya da bağırsaklarını boşaltacak bir ilaç vermesini ya da yakı veya neşterle kendisini hastalıktan kurtarmasını ister". Zira "hasta olmaya zamanı (*scholè*) yoktur ve böyle hastalığının derdine düşmüş halde, yapılacak işleri ihmal ederek yaşamakta hiçbir çıkarı yoktur".[8] Savaşçılar bu zorunlu erdemden erdemin zorunluluğunu, yani zamanı sonuna kadar kullanmayı öğreneccklerdir.

İşçi, seçme özgürlüğüne sahip olmadığı bir erdemin efendisidir. Bu ders hiç de unutulmuş sayılmaz, hatta bugün bile tüm şapellerimizin önyüzlerini süslemektedir. Ancak zanaatçının şehrin savunucularına sunabileceği o kadar zorlama sayılmayacak erdemleri de vardır. Örneğin, onları savaş sanatında eğitmek için, öne çıkmış bir model vardır: mesleklerin edinilmesine yön veren çıraklık modeli, mesleğin jest ve disiplinlerinin önceden kapılması. Çömlekçilerin oğulları mesleklerini böyle öğrenir ve geleceğin seçkin savaşçıları da kendi mesleklerini böyle öğreneceklerdir.[9] Siyasal mevki adaylarının da –örneğin Alkibiades ya da Kalikles– aynı şeyi yapmaları akıllıca olacaktır.

Mesleki nitelik. Aşık atanlar ve bit ayıklayanlar

Ama savaşçıların zanaatçılar tarzında alıştırmalar yapmaları gerekliyse de, zanaatçıların savaşçılarda herhangi bir model aramaları söz konusu değildir. Kunduracı savaşçı olamaz. Bu, bir anlamda, kanıtlanmaya ihtiyacı olmayan bir şeydir. Savaş, özgül bir uğraş ise, profesyonellerin işidir. Kunduracı dokumacının mekiğinden, inşaattan ya da atlı arabadan hangi sebeplerle uzak ise, yine o sebeplerle silah taşıyamaz: yani kunduracılığı zanaatin kuralları içerisinde icra etmek için. Ama burada zaman hafif bir bükülme gösterir. Zaman artık boş zamanın ya da uygun anın, *kairos*'un ya da *scholè*'nin

8. *Devlet*, III, 406 c-d. 9. *Devlet*, IV, 446 e/447 a.

salt gücüllüğü (*virtualité*) değildir. Şimdi daha ziyade mesleki eğitimin dolu zamanıdır. Çok ayakkabı yapmak yetmez, güzel ayakkabılar yapmak gerekir. Zanaatçıyı mükemmele ulaştıran çıraklığın gerçekte sonu yoktur. Bu nedenle herkese yalnızca bir meslek vermek gerekmiştir: herkes "bütün hayatı boyunca doğa onu ne için yarattıysa onun için, başka her şeyi bir yana bırakarak, uygun anları boşa geçirmeden, nitelikli el emeği yapmaya uğraşacaktır". Bu kadar özveri isteyen kunduracılık, kişiye silah öğrenme zamanını nasıl tanır, hele ki "tavla ya da aşık oyununda, çocukluktan beri sürekli olarak değil de, yalnızca boş zamanlarda oynayarak ustalaşmak mümkün değilken"?[10]

Argüman değişime uğrar. Kunduracıdan iyi savaşçı olamamasının nedeni, öncelikle iyi bir aşık oyuncusu olamamasıdır. Göründüğü kadar yersiz değildir bu argüman. Zira aşık oyuncusu ile savaşçı, dülgere ya da kunduracıya verilmeyen bir ayrıcalığı paylaşırlar: fazladan birer çocukturlar. Aşık oyuncusu bize savaşçının yalnızca lüks ve av merakı yüzünden gerekli olduğunu hatırlatır. Bu arada gelişmenin mantığını da gösterir. Şehirde diğerlerinden daha önemli "işler"in ortaya çıkması, görevler ve erdemler hiyerarşisi olarak adaletin mümkün olması için, bu fazlalık avı, yalnızca kendi işini yapma ilkesinin bu ihlali gerekmiştir. Oyuncunun fazladanlığı beşinci adamın ikircikli gerekliliğine karşılık gelir ve kunduracının sürekli isdihdamına anlamını kazandırır. Artık kunduracı öncelikle *savaşçı olamayacak* olandır. Aşık oyuncusunun jesti oyunu döndürmüştür. İşbölümü artık faydalılık ile profesyonellik arasındaki berrak ilişki olamaz. Herkesin "kendi işini" yapması anlamına gelen eşitlikçi zorunluluk, olsa olsa *doğaların* hiyerarşisi olabilecek bir hiyerarşiye doğru kaymıştır gizlice. Zira burada –ayrıca *Devlet Adamı*'nda da– tavla oyuncusu şunu hatırlatır: Görevlerin *yeteneklere* göre paylaştırılması aynı zamanda değerce eşit olmayan *armağanların* (*don*) bölüşümü demektir. Saflarından o kadar az tavla şampiyonu çıkaran kitle, ortak işlerini nasıl kendi yönetebilir?[11]

10. *Devlet*, II, 374 c-d.

11. *Devlet Adamı*, 292 e (Türkçesi: *Devlet Adamı*, çev. B. Boran-M. Karasan, İstanbul: Sosyal, 2001).

Bu noktada zaman ve niteliğin oyunları üzerinden, adaletin doğayla ilişkisi sorgulanmaktadır. İncelenmesi gereken, işte bu "doğaya uygunluk"tur. Karşımıza ilk olarak şu soru kılığında çıkmıştı: Doğayı nasıl tanıyabiliriz? Şimdi şeyleri diğer yönden almak gerekiyor. Doğaların tanınabileceği ve hiyerarşikleştirilebileceği dünya, fazladan olanın dünyasıdır. Zorunlu uğraşlar ve uygun tekniklerin düzeni asla kendi başına rütbeler yaratamaz. Dürüst sofist Protagoras'ın demokratik şehrinde, meslekler uzmanlara, Ortak İyinin erdemi de tüm yurttaşlara aittir. Eşitlikçi retorik bunu tekrar tekrar dile getirmekten vazgeçmeyecektir: Savaşçı demirci için ne kadar vazgeçilmezse, demirci de savaşçı için o kadar vazgeçilmezdir. Dahası, faydalılık yalnızca muğlak üstünlüklere izin verir. General şehri kurtarır. Ama şehrin kurtarılmaya değip değmeyeceği bilinmemektedir. Belki galip asker de, insanları fırtınalardan sağ salim geri getiren, ama onları sellerin insafına bırakmış olsa muhtemelen daha iyi yapmış olacak olan şu becerikli denizci gibidir.[12] Savaşçının yükselmesi için bir başka ilke, bir tek filozofların bildiği bir ilke daha gereklidir. Savaşta "yüce bir şey" vardır, diyecektir filozofların en çok evde oturanı.[13] Katıksız düşünce, kendi suretini kesen demirde ya da arındıran ateşte bulduğu için mi? Hayır, değil. Söz konusu yöntem, benimsediği modellerin toplumsal saygınlığına aldırış etmediğini ilan eder: "Bu yöntem başkomutanlık sanatının bit yakalayanların sanatına göre [diyalektik] av sanatının daha parlak bir örneği olduğunu düşünmez; tersine, çoğu zaman, ilkinde kendini beğenmenin bir belirtisinden başka şey görmez."[14] Üstünlük savaş sanatında değil, savaşçının doğasındadır. Ama bu üstünlük aynı zamanda hastalığın adıdır: Savaşçı *fevri* adamdır, kabaran adamdır. Onun zanaatçıya ya da bit ayıklayana üstünlüğü, öfkenin sağlığa üstünlüğüdür.

İşte buradan yola çıkmak gerek. Savaşçı *başka bir şey yapması mümkün olan*dır: Örneğin dostunu ısırmak gibi. Savaşçı özel bir eğitim gerektiren adamdır: Eğitici usta, jimnastik ile müziğin doz ayarını ancak filozof ise sağlayabilir. Savaşçının üstünlüğü yalnızca

12. *Gorgias*, 312 a/b.
13. Kant, *Critique du Jugement*, çev. Gibelin, Vrin, 1951, s. 90.
14. *Sofist*, 227 a/c (Türkçesi: *Sofist*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal, 2000).

uğraşında değildir; aynı zamanda, savaşçı doğanın yetiştirilmesi filozof-kralın has görevi ve şaheseri olduğu ölçüde, doğasındadır. Savaşçının meziyeti aynı zamanda filozofu gerekli kılmaktır.

Atölyedeki filozof

Savaşçıyı yetiştiren filozof ile ona çıraklık modelleri sağlayan zanaatçı arasında başka bir çapraz ilişki kurulur – çapraşık bir ilişki. Filozof da lüksün çocuğudur. Glaukon'un araya girmesiyle hattın ucunda, fazlalığın hükmettiği yeni zaruretin tepe noktasında o durur. Şehrin bekçilerini savaşa hazır halde tutmak için yeni bir işlev gereklidir: yöneticiler. Bir de görevin en iyi biçimde yerine getirilmesini sağlayacak bir doğa: filozofların doğası.

Elbette *hakiki* filozoflar: büyükbaş ya da ödül avcıları değil, sürü yetiştiricileri; görünüş zanaatçıları değil, hakikat işçileri. Taklitçilerinden –hatipler ya da sofistler, sahte devlet adamları ve sahte âlimlerden– kendilerini ayırmak için filozofların da hakiki zanaat adamlarının yanında çıraklık etmeleri gerekir. Zanaat pratiğinin uzman jestlerine ve doğrulanabilir sonuçlarına başvuracaklardır. Tanrısal bir çobanın yokluğunda, toplumsal dokuyu oluşturması gereken mizaçların eşitsiz ve rengârenk ipliklerini ahenkle örmeye uğraşan *Devlet Adamı*'nın dokumacı kralı; boyacıların silinmez bir boyayla boyanması gereken kumaşlara yaptıkları muameleye benzer biçimde eğitilecek ruhları hazırlayan *Devlet*'in IV. kitabındaki bekçi filozof; felsefi arınmayı tanımlamak için hallaçların, tabakçıların, çırpıcıların işlemleri üzerinde durmaktan çekinmeyen *Sofist*'in diyalektikçisi. Zira "diyalektik yöntem, temizleme bakımından, süngerle yıkanma ile ilaç içme arasında ayrım yapmaz, birini diğerine yeğ tutmaz. Apaçık bir görüş edinmek için tüm sanatlardaki yakınlıklar ve ayrılıkları gözlemlemeye çalışır ve hepsini hep bu açıdan değerlendirir".[15]

Ama diyalektikçinin tekstil işçileriyle sıkı fıkı olmasının gayet açık bir işlevi vardır: dokumacılık mesleğinde yönetilenlerin oluşturduğu ağın yönetenlerin zinciriyle aynı öneme sahip olmadığını

15. *Sofist*, 227 a-b.

kabul ettirmek. Diyalektikçinin temel sanatlardan dokumacılığı ve yan kollarını seçmesi rastlantı değildir: toplumsal düzenin ipliklerini birleştiren örme sanatı, ya da savaşçıların ruhuna doğru rengi veren boyama sanatı. Dahası, ayırt etme, eleme, ayıklama sanatları. Filozofun her söylemin metnini hallacın fırçasından ya da çırpıcının kabından geçirerek sınaması, düşüncenin arındırılmasını çeşitli zanaatlardaki bütün o elemeler ve leke çıkarmalardan ayrı tutmak içindir aynı zamanda. Arındırma konusunda en güzel görünüşlü adın hangisi olduğunu muhtemelen umursamaz. Ama zaten ruhu arındıran şey ile başka her şeyi arındıran şeyi ayırt etmek, adaleti hijyenden ayırmak filozofa yeter: "Şimdi amacı düşünceye özgü arınmayı diğerlerinden ayırt ederek tanımlamaktır, arındırmanın ne demek olduğunu, neleri gerektirdiğini ah bir anlayabilsek."[16]

Öyleyse pratikler arasında yapılan karşılaştırma, yalnızca doğaların karşılaştırılamaz niteliğine dikkat çekmek için devreye girer. Zanaatçı emeğinin imkân sağladığı hakikilik sınavı, sunduğu mihenk taşı, öncelikle bu amaca hizmet eder. İlk bakışta, kunduracı ya da çırpıcı, şiire, belagate ya da sofizmin tüm o sahte söylemlerine karşı yürüttüğü kovalamacada filozofun yardımcılarıdır. Bu söylemleri kunduracılık terimlerine tercüme etmek, balonlarını söndürmeye yeter. Kalikles en iyi ve en güçlülerin öbürlerinden daha fazlasına sahip olmaları gerektiğini iddia eder. Ama bundan ne anlamalıyız, kunduracıların kundura uzmanı olmayan müşterilerinden daha çok ve daha büyük ayakkabılara sahip olmaları gerektiğini mi? Uygulamanın saçmalığı, belagatçinin sözcüklerinin –"en iyiler", "en güçlüler", "daha çoğuna sahip olmak"– birer sahte fikirden ibaret olduğunu göstermeye yeter. Ama Kalikles öfkelenir ve kunduracılık ile felsefeyi birbirine karıştırmak yerine karşılaştırılabilir şeyleri karşılaştırmak ister.[17] Haksız da değildir. Zira karşılaştırma, kanıtladığını iddia ettiği şeyi baştan doğru kabul etmektedir. Tüm *zanaatların* akraba olduğunu öne sürmesi, sırf zanaatla ilgili olan şey ile zanaata ait tekniklerin alanına sığmayan şey –yani felsefi eğitim– arasındaki ayrımı pekiştirmek içindir. Filozof, kendi dava-

16. *Sofist*, 227 c.

17. *Gorgias*, 490 e/ 491 b (Türkçesi: *Gorgias*, çev. M. Rıfat-S. Rıfat, İstanbul: İş Kültür, 2006).

sına hizmet etsin diye, zanaatçıya iki kat yanılsamalı bir olumluluk atfeder. Bir yandan, hakikilik sınavı özünde "uygulamanın saçma olduğunu göstererek kanıtlama" tekniğinin bir örneğidir, bir alçaklık damgasıdır. Zanaatçı, ressamın ya da sofistin foyasını meydana çıkararak bit ayıklayıcısının "olumluluğu" içinde yer bulur kendine. Bunu Kalikles'in şanlı aristokratik düşüncesinin eninde sonunda bir işinibilirlik felsefesi olduğunu, kunduracılara yaraşır bir düşünce olduğunu göstermek için yapar. Ama aynı zamanda, taklitçilerin foyasını meydana çıkarırken filozof genel olarak tekniğin de ipliğini pazara çıkarır. Ressamın en büyük kabahati zanaatçının hakikisini yaptığı şeyin *sahtesini yapmak* değildir. Daima yaşayan ve dolayısıyla biricik olan tanrısal eserin kalpazanlığını yapmak için zanaata ait bir teknik kullanmaktır. Tanrı seri iş yapmaz. Filozof da. Kunduracılık ile yaptığı karşılaştırmalar sonucunda saçma olduğu ortaya çıkan sofist söylemin *fabrikasyon* olduğunu, filozofun biliminin canlı söyleminin sahtesi olduğunu ifşa eder.

Taklitçiler ifşa edilerek "iyi" zanaatçı kendine has tekniğin hakikatine geri gönderilir. Kendi başına kalmış, kendi dışındaki amaçlar biliminden ayrılmış haliyle her teknik kalpazanlıktan ibarettir. Faydalı yaratıcı (*démiurge*) ile taklitçi karşıtlığı yanıltıcıdır. Her teknik kendi has amacını bilmemek demektir, dolayısıyla da –bir kalpazanlık, bir yalan olarak– ne olursa olsun yapabilme gücüdür. Şairin, ressamın ya da belagatçının eseri, bu gücüllüğü görünüşlerin kasıtlı üretimiyle radikalleştirir. Zanaatçı onların karşısına çıkarılacaksa faydalı olanın teknisyeni olarak değil salt bir monoteknisyen, yani tek bir şeyin üreticisi olarak çıkarılacaktır.

Artık zanaatçının uzmanlığı başka bir şey yapma yasağından ibarettir. Her teknik başka bir şey yapma kapasitesini kendi içinde taşır. Tekniğe içsel bu "politeknik" kalpazanlık, *toplumsal* kural tarafından durmaksızın bertaraf edilmelidir: üretici zanaatçıya oyun, yalan, görünüş yasaktır. Ressam ya da sofist birer sahte zanaatçı değildir. Statülerini belirleyen kuralı çiğneyen zanaatçılardır.

Burada artık mesele zaman yokluğu ya da kesintisiz mesleki eğitim değildir. İşbölümü artık üretimin olumsallıkları üzerinde ifade edilebilir: Zanaatçı yalan söyleme hakkı olmayan teknisyendir. Platon bunu Homeros'un iki dizesini alıntılayarak söyler: "Reis şehirde yalan söylerken yakalarsa,

İster hekim olsun, ister kâhin, ister marangoz,
Zanaatçılar sınıfı mensuplarından birini

devlet gemisini alabora ederek batıracak bir fiil işlemiş kimse gibi cezalandıracaktır."[18]

Üç maden: Doğa yalanı

Mesele yalanın, lüks ya da oyunun başlı başına bir kötülük olması değildir. Mesele, yalanın birilerine mahsus tutulmasının zorunluluğudur. Fazladan olanın girdiği şehirde hiyerarşi, öncelikle simülakrların bilgisi ve kurala bağlanması olarak kendini gösterir. Düzen bilimi yalan bilimidir. Ayrıca simülakrın düzeninin tekniğin düzeninden köklü biçimde ayrı olduğunu varsayar. Prometheus'un adıyla özdeşleşmiş tehlikeyi savuşturmak için zanaatçıların mutlak sadeliğini, boş zamandan mutlak olarak yoksun ve mesleklerinde sonsuz mükemmelleşmeleri zorunluluğunu ilkece en baştan kabul etmek gerekir: işçilerin tanrılaşmaları ya da tanrılaştıklarını iddia etmeleri için değil, aynı zamanda mutlak bir yapıntı (*artifice*) şehri olan bu üretici emek şehrini işler kılabilmeleri için; aletlerini üretir gibi söylemlerini üreten bir şehir; tek kelimeyle, bir demokrasi olabilmesi için; ya da, ki Platon'a göre aynı şey, bir teknokrasi: meslek erbabının iktidarı ile halkın iktidarı eşdeğerdir.

Lüks, savaş ve felsefe gibi fazladan şeyler bu tehlikeye karşı birer önlemdir. Tekniğin sözümona sadeliğindeki örtük aşırılığı denetim altında tutarlar. Adalet, faydalı emek ile teknik yalan arasındaki gücül işbirliğine karşı, bir başka ittifak ve bir başka alaşım varsayar: doğanın mutlak sadeliği ile yalanın ilan edilmiş keyfiliği arasındaki ittifakı, alaşımı. Filozof doğanın ve yalanın uzmanı olacaktır. Tamı tamına bir ruh mühendisi.

Görevi ilk olarak doğanın muammasına yanıt vermektir. Söz konusu muamma savaşçının sahneye girmesiyle yer değiştirmiştir. Savaşçı, görev bölüşümünün ötesinde, zanaatçının bütün değerini borçlu olduğu doğa farklılığını örneklemek için vardır. Ne var ki bu

18. *Devlet*, III, 389 d.

fark yalnızca koruyucu filozofun ayıklaması sonucu tesis edilebilir. Başka deyişle, doğayı doğa yapan ayıklamadır. Doğa farklılığı ne düşüncenin önünü kesen akıldışılıktır, ne de toplumsal zulmün tarihini gizleyen "ideoloji". Tersine gizlenmiş hiçbir şey yoktur. Platon bunu açık bir biçimde söyler: Doğa eğitim nesnesine dönüşebilmek için karar nesnesi olmalıdır. Doğa, ruh ayıklayıcı-yetiştiricisinin doğaları şekillendirmeye başlamadan önce benimsediği önkabuldür. Doğa hikâye olduğu ilan edilmiş *bir hikâye*dir. Arzu edilir amaçlar ile uygun araçlar ilişkisini bilen tek kişi olan ruh mühendisi, yalan söyleme gücü ve bilgisi olan tek kişidir. Bu yalan hakikatin taklidi olan bir yalandır, yani iyi yalan; ya da sahici yalanın, yani teknisyenin ilkeler ve amaçlar konusundaki bilgisizliğinin uzağında bir düzen kurmaya yeten bir yalan.

Öyleyse ruh mühendisi gerekli ve yeterli yalanı, yani çabasının yöneldiği amaçla benzerlik gösteren bir tür aksiyomu, kanıtlanamayan ilkeyi tesis edecektir: doğa. Bir karşı-teknik sayesinde şehri soylu bir yalana, yani soyluluk hakkında bir yalana, şairlerinkine benzer bir soykütüğüne inandıracak bir düzenek (*méchanè*) bulacaktır: doğrulanması değil yalnızca anlatılması gereken, inanılması bile değil yalnızca kabul edilmesi gereken, uzun zaman önce başka bir yerde geçmiş bir "Fenike" hikâyesi. Almış oldukları eğitimin yalnızca bir düş olduğuna, aslında görevleri için donatılmış halde topraktan çıkmış olduklarına inandırılabilecek insanların hikâyesi. Üç maden efsanesi ya da yalanı: "Siz şehirdekiler, hepiniz kardeşsiniz, diyeceğiz onlara hikâyemizde. Ama sizi yaratan tanrı hükmetmeye yatkın ve daha değerli olanlarınızın harcına altın kattı. Siteyi savunan askerlerinkine gümüş, işçilerin ve diğer zanaatçılarınkine de demir ve tunç."[19]

İki para: Komünizm iktidarda

Bu üç düzen izleğini –altın, gümüş ve tunç ırkları– Platon'un uydurmadığını biliyoruz. Öyleyse bizi ilgilendiren, Platon'un ona kazandırdığı özellikler.

19. *Devlet*, III, 415 a.

Mit ilk olarak tam anlamıyla eşitlik-karşıtı değildir. Ezeli bir düzeni kutsamak istemez. Öğretmen filozof kendi tarzında eşitlikçidir. Eğitim makinası bir kere işe koyuldu mu, her kuşakta zorunlu olan sınıf düşmeler ve yeniden sınıflandırmalarla uğraşması gerekecektir. Her kategoriden kardeş yurttaşlar çoğunlukla kendilerine benzer çocuklar yapacaklardır. Ama savaşçıların ve bizzat eğiticilerin demir ruhlu çocukları olması da mümkündür. Onlar acımadan işçiler ve zanaatçılar sınıfına atılmalıdır. Ruhlarında altın ya da gümüş görülmüş işçi ya da zanaatçı çocukları da savaşçılar ya da koruyucular sınıfına yükseltilmelidir. Bu mit hiyerarşiden çok eğitim mitidir. Bir meritokrasi mi? Gerçi uygulanması kimi sorunlar çıkaracaktır. Zira savaşçı çırağının kunduracı ruhlu olduğunu nasıl açığa vuracağını düşünebiliriz. Ama kunduracı çırağının, savaşçı ya da koruyucu ruhlu olduğunu gösterecek boş zamanı nerede ve nasıl bulacağını düşünmek zor. Görünen o ki çalışan sınıfların çocuklarını okula yollamak öngörülmemiş. Eşitlikçilik yalnızca sınıf düşürme yönünde işleme tehlikesiyle karşı karşıya. Mesele her şeyden önce demir ve tuncun şehrin seçkinlerini yozlaştırmasını önlemek.

Halktan ziyade oligarşiye karşı bir kural. Mesele bilhassa altını iktidardan, mübadelelerin madeninden ayırmak. Zenginleşen işçiler sermayelerini iktidara dönüştürememeli. Koruyucular ve savaşçılar da görevlerinden para kazanamamalı. İlişki her zaman olduğu gibi çapraz. Burada koruyuculara hitap ediliyor. Onları zenginliğin ayartmalarından korumak gerek. Maden paralardan uzak tutmaya yetecek kadar nadir olan simgesel bir parayla ücretlerini ödemek, mülkiyetin süfli avantajlarını demir ve tunç adamlara bırakmaya onları ikna etmek gerektir. Kısacası, mitin işlevi her şeyden önce yüksek görevlilere (*magistrat*) ve savaşçılara Devlet'in yozlaşmasının önüne geçebilecek tek ilke olan mala mülke tenezzül etmeme ilkesini kabul ettirmektir. Dolayısıyla onlara "altın ve gümüş konusunda, ruhlarında daima tanrılardan gelen madene sahip oldukları ve insanlarınkine ihtiyaçları olmadığı ve tanrısal altın sahipliğini ölümlü altın mülkiyetiyle birleştirerek kirletmenin günah olduğu"[20] söylenecektir.

20. *Devlet*, III, 416 e/417 a.

Öyleyse altın ve gümüşe ellerini bile sürmemeli, onları bulunduran bir eve girmemeli, üzerlerinde taşımamalı, bu madenlerden yapılmış kupalardan içmemelidirler. Ama yasağı iyi anlamak gerek. Zira tehlike lüksün altın sarısı yumuşaklığından ziyade ekonominin tunç sertliğidir. "Kendilerine ait toprakları, evleri ve paraları olur olmaz, koruyucu olmak yerine birer ev idarecisi (*économe*) ve işçi haline gelirler; şehrin koruyucuları olmaları gerekirken, birer despot ve şehir düşmanına dönüşürler, nefret öznesi ve nesnesi, dalavere destekçisi ve kurbanı..."[21]

Değerli madenler ile adi madenlerin, gerçekler ile simgelerin, sahip olma ile mülksüzlüğün (*dénouement*) karmaşık hiyerarşisi. Filozof kol işçiliğinin yurttaş ruhu oluşturamayacak kadar adi bir uğraş olduğunu *burada* söylemez. Yalnızca faydalanılabilir mallara sahip olmak ile şehir savunmasının birbiriyle bağdaşmadığını söyler. Yasağın hedefi kol emekçisinden ziyade oligarktır, kapitalisttir: örneğin kendi mesleğinin yanı sıra küçük bir marangozluk girişiminden kâr eden demircidir.[22]

Ama numaraların en kötü niyetlisi *distinguo*'dur. Bize şunu söyler: Demirden ruhlara özgü olan, simgesel saygınlıkları değil, yalnızca akçayı, çil çil parayı düşünmektir. Oligark dolandırıcı değildir, "tutumlu ve çalışkandır, yalnızca zaruri ihtiyaçlarını karşılar, kendine hiçbir harcama hakkı tanımaz ve tüm diğer ihtiyaçları boş işler sayarak onların efendisi olur".[23] Oligark iyi işçidir, örnek emekçidir; modern çağ tasarruf sandıklarını onun için yaratacaktır. Hor görülebilmesi de bundandır: ruhun zevklerine mukabil çalışan *bedenin* insanı olmasından değil, hem bedeni hem de ruhu alçaltan maddi emtianın, malların insanı olmasından dolayı. Çalışma dünyası ancak egoizmin ve herkesin herkese karşı savaşının dünyası olabilir. Hem boş zamandan hem de görünüşten dışlanmış, durmaksızın emtia üretmeye mahkûm edilmiş olan işçi sonuçta ekonominin, birikimin ve zenginliğin utanılası ayrıcalıklarına mahkûm edilmiştir. Daima potansiyel bir kapitalisttir işçi; ve filozof onu bu sıfatla damgalar, soylu ruhlaraysa reislerin mülksüzlüğüne bağlı şerefin ve iktidarın simgesel parasını ayırır.

21. *Devlet*, 417 a-b. 22. *Yasalar*, 846 d.
23. *Devlet*, VIII, 554 a.

İşçinin koruyucu ya da savaşçı olamayacağını söylemek, yalnızca komünist olmaya layık olmadığını söylemektir. Liyakatsizliği daima mülk sahibi olmasıdır. Emek bizatihi mülkiyettir, ticaret uyumsuzluk. Eşit emekçilerin şehir-devletini gerçekleştirmek üzere yola çıkan bizim 19. yüzyılın komünist işçileri bu deneyimi –duruma göre daha saf ya da daha sapkın bir biçimde– yaşayacaklardır: komünizm yalnızca şehrin koruyucularının oluşturduğu seçkinler için tasarlanmış bir sistemdir. Emek ile ortaklık (*communauté*) taban tabana zıttır. Komünizm sınıfsız toplumdaki kardeşlik değil, emek ve mülkiyetin mantığından ideal olarak sıyrılmış bir sınıf tahakkümünün yarattığı disiplindir. Felsefenin bu dört köşeli dairesi esasen kolayca formüle edilebilir: şehrin iyi örgütlenmiş olması için, tahakküm edenlerin komünist, tahakküm edilenlerin kapitalist olması gerekli ve yeterlidir. Adaletli şehrin Kolomb yumurtası budur: İşçiler, askerler ve komünizm filozofları henüz buradan çıkamadılar.

Başka şölen, başka yalan

Ama çalışmaya mahkûm, boş zamanı bulunmayan bu işçiler için fazla vahlanmayalım. Kıyas kabul etmez koruyuculara nazaran belli bir tembellik hakkı ayrıcalığı kazanmış olmaları gayet olasıdır. Zira şimdi şu durumu kabul etmek zorundayız: Bazı görevler diğerlerinden daha vazgeçilmez ve bazı nitelikler ötekilerden daha ciddidir. Öyleyse yükselmelerinin bedelini bizzat koruyucular öder. Hayatları parlak hazlar bakımından yoksul olacaktır kuşkusuz. Ama onlar, mutlu şehrin amacı olmayan bireysel mutluluğa diğerleri kadar teşne değildir. "Çiftçileri yerlere kadar sarkan elbiselerle donatmak, altınlarla kaplamak ve yalnızca zevk için toprağı işlemelerine izin vermek de pekâlâ mümkündür; çömlekçilerin yanlarında tekerlekleriyle istedikleri zaman çalışmak üzere divanlarda uzanıp topluca kadehten içki içmeleri ve ateş önünde ziyafet etmelerine izin vermek de [...] Ama bizden bunu istemekten sakın; zira seni dinlersek, çiftçi çiftçi olmaktan, çömlekçi çömlekçi olmaktan çıkar ve kimse bulunması gereken yerde durmazsa Devlet diye bir şey kalmaz."[24]

24. *Devlet*, IV, 420 e/421 a.

Tehlikenin çerçevesi iyi çizilmiştir: Tembellikten ziyade kılık değiştirmededir. Devletin o kadar da çok çömleğe ihtiyacı yoktur. Yalnız çömlekçileri nasıl tanıyacağını bilmesi gerekir. Peki tekerleklerinin başında değillerse nasıl tanır onları? Ama belki düzen için öyleymiş gibi görünmeleri yeterlidir. Tehlike üretimin düşmesinde değil, kimlik eksikliğindedir. Bütün üretimler eşdeğer olsa da, kimlikler eşdeğer değildir. Metnin devamı pekâlâ bunu söyler: Mesele özellikle koruyucular için ciddidir. "Zira kunduracıların iyi çalışmamaya başlamaları, şımarmaları ve olduklarından farklı görünmeleri şehir için korkutucu bir durum değildir; ama yasanın ve şehrin koruyucuları yalnızca görünüşte koruyucularsa, bunun Devlet'i baştan aşağı yıkacağını anlamalısın."[25]

Tembellik hakkıyla birlikte zanaatçı belli bir yalana yeniden hak kazanır. Ama herhangi bir yalana değil belli bir yalana. Varlığını tanımlayan tek şey olan özellikle ilgili yalana. Kunduracı hakikaten de kunduracıdan başka hiçbir şey olmamalıdır. Ama hakikatte kunduracı olmak zorunda değildir.

Zaten bir abartıdan şüphelenmiştik. Bu kadar çok ayakkabı gerekli miydi? Hele onları yapmak için bunca zaman? Şimdi biliyoruz ki hakiki kunduracı iyi ayakkabılar yapan biri değildir. Kendini kunduracıdan *başka bir şey olarak sunmayan* kişidir. Belki meslek bilmemesi, zanaatçının yegâne erdemi olan şu monotekniğin teminatı olmak için, mesleki vukuftan daha uygundur. Tembellik ve ehliyetsizlik yegâne önemli şeyi sağlamaya en uygun tutumlardır: zanaatçıyı adeta bir tabela gibi yerli yerine koymaya yarayan "bir tek iş yapabilme" özelliğini sağlamaya. Zira ayakkabı kesmekte uzman olan biri aynı zamanda manto dikmekte, kuşak örmek ya da yüzük kesmekte de uzman olabilir. Neden aynı zamanda söylem üreticisi ve bilgelik tüccarı da olmasın ki? Oysa böyle bir kişilik vardır: sofist Hippias. Onu Olimpia'da görmüşler, üzerinde ne varsa hepsini kendi eliyle yapmışmış. Şiirler, destanlar, tragedyalar ve ditirambolar söyler, ayrıca İyi ve Doğru ile, müzik ile, gramer ve bellek tekniği ile ilgili sahip olduğu ilmi zihninde taşırmış. Belki de, her konuya kunduracının yapma ve düşünme yöntemini taşımakta be-

25. *Devlet*, IV, 434 a.

cerikli şu zanaat adamından korunması gereken, şehirden önce filozoftur.[26]

Tanrı filozofu fazla maharetli zanaatçılardan korusun! Her konuda, her yapma sanatında, mükemmellik iddiasını sınırlandırmak gerekir. Felsefeyi her türlü sanatın dışına ve üzerine yerleştirmek gerekir. Bu sorun *Protagoras*'ta iyi ortaya koyulmuştur. Eğer erdem kunduracılıkla aynı şekilde öğretilirse, şehirde kunduracılar kral, filozoflar da faydasız olur. Felsefi erdemin hakları kunduracılığın erdeminden kesin olarak ayrılmasından geçer, keza ayakkabıların kalitesinden de.

Bu nedenle zanaatta hakikilik sınavı yeri gelince terse dönebilir. Zanaatçılar sanatları hakkında yanılmakta değil midirler? Trasimakos hayır der, zira yalnızca ehliyetleri dolayısıyla zanaatçıdırlar. Kunduracının ayakkabı yapmayı bilmemesi sanat aleyhinde hiçbir şey kanıtlamaz. Yalnızca kunduracı *olmadığını* kanıtlar. Adı hak eden, işi yapabilendir.

Sağduyulu bir cevap. Ama bu sanat adamlarının iddialarını çürütmek için tam da bu sağduyuyu reddetmek gerek. Kunduracı kendine kunduracılık dışında tüm etkinlikleri yasaklayandır, bu kadar. Buradan hareketle filozof ikili bir oyun oynayabilecektir: Kendi uzman ehliyeti üzerine ya da tüm uzmanlıkların önemsizliğini doğrulayan ehliyetsizliği üzerine akıl yürütecektir.

Zanaatçının erdemi

Burada da dört köşeli çemberin anlatımı basittir: Zanaatçıya erdem olmayan bir erdem gerek. Şehrin kurulabilmesi ve adaletin tanımlanabilmesi için her kategorinin kendine özgü bir erdemi olması gerekmektedir. Zanaatçının da kendi erdemi olması gerekir. Ama bu erdem zanaatın erdemi olamaz. Zanaat ile doğa karşıttır. Zanaatıyla tanımlanan bir zanaatçı asla bulunması gereken yerde olmaz. Ona gerçekte *yabancı* olan bir erdem, özünde simülakr olan bir olumluluk bulmak gerekir.

26. *Küçük Hippias*, 368 b-d (Türkçesi: *Küçük Hippias*, çev. P. N. Boratav, Ankara: MEB, 1943).

Aristoteles burada da sorunu hilesiz hurdasız ortaya koyar. Salt işlevsel bir görev bölüşümü fikrini reddeder. Ona göre işlevler ile doğalar arasındaki ayrım esastır. Bundan dolayı bize bedenlerinin ham kullanımından başka sunacak bir şeyleri olmayanlar köleliğe mahkûmdur. O halde bir soru günışığına çıkmaktadır: Genelde daha aşağı olanın ve özelde zanaatçının erdemini nasıl tanımlamak gerekir? Erdemlerin eşitsizliği hiyerarşinin temelidir, ama hiyerarşinin uygulanmasını zora da sokar. Buyurma erdeminin uygulanabilmesi için boyun eğmenin de basit bir bağımlılık ilişkisi değil bir erdem olması gerekir. Ama uygulayıcının görevini yerine getirirken yalnızca gerektiği kadar erdeme sahip olması gerekir. Daha fazlasına sahip olursa, doğaların hiyerarşisini tehlikeye atar.

Bu denge nasıl sağlanabilir? Köle için sorun pek çetin değildir. Köleliğe özgü işlerin hakkıyla yerine getirilebilmesi için gereken az biraz erdemin kölesinde oluşmasını sağlamak efendinin işidir. Ama "serbest" zanaatçı sorunu bambaşka bir sorundur. Şehrin erdeminden pay alan özgür bir insan değildir. Erdemlerini ev ekonomisinin iyi idaresinden alan bir köle de değildir. Sahte özgür insan ve yarı zamanlı köledir; ne kendi mesleğine aittir ne de ona iş verene. Ne kendi kendisinden ne de bir aidiyet ilişkisinden erdem elde edemez.[27] Ama erdemi olmayanın doğası da olmaz. Zanaatçı şehrin yönetiminden uzak tutulması gereken aşağı bir varlık olmakla kalmaz. Tam anlamıyla imkânsız bir varlıktır, düşünülemez bir doğadır. Ticari ekonominin serbest işçisi doğası bozulmuş bir varlıktır, tarihin bir kazasıdır. Ne içeride ne dışarıda olan bu melez varlık, şehir için onulmaz bir rahatsızlık kaynağıdır. *Krematistik*in yani has anlamıyla siyasal ekonominin saygı görmemesi yalnızca para alışverişiyle değil, hem ekonomik erdemden hem de siyasal erdemden aynı ölçüde yoksun bu melezin yükselmesiyle de bağlantılıdır.[28]

Platon yapmacık doğa ile kurgusal erdemin oyunuyla zanaatçının düşünülemezliğinin çevresinden dolanır. Her düzen kendine öz-

27. Aristoteles, *Politika*, I, 1260 a.

28. Marx Proudhon'a yanıt olarak mal mübadelesi lehine para alışverişinin ortadan kaldırılmasının bizi siyasal ekonomi dairesinden çıkarmayacağını söylerken, tam anlamıyla Aristotelesçidir; o kadar ki, Aristoteles'te ekonomik alanın "ev" ile sınırlı olmasına hizmet eden bir argümanı komünizmin kanıtlanması için kullanır.

gü bir erdemle tanımlanmalıdır. Ama yalnızca koruyucu filozoflar idaresi ilk düzene kendine özgü erdemini verebilir: bilgelik (*sophia*). Savaşçının erdemi olan gözükara cesaret aslında boya gibidir, nelerden korkulup nelerden korkulmayacağına dair doğru kanaat dışarıdan eğitimle aşılanır. Oysa zanaatçı filozofun perdahlayıp boyayabileceği bir kumaştan yapılma değildir. Çalışan halkın ne erdemi vardır ne de eğitimi. "Onun" erdemi, yani ılımlılık, ortak olanın "bilgeliği" (*sophrosunè*), ona dışarıdan gelmelidir. Aşağı olana özgü bir erdem olabilecek "kendinin efendisi" olma diye bir şey yoktur. Efendilik tanımı gereği bir üstü varsayar. Halkın "bilgeliği" ne bilgililerin ve bilgisizlerin eşitçe paylaştığı bir "sağduyu" ya da "ortak duyu" olabilir, ne de aşağı olanlara özgü bir nitelik. Bilgelik Devlet'in aşağı kısmının soylu kısmına boyun eğmesinden ibarettir. Zanaatçının kendi dışında var olan erdemiyse, Devlet'in onu yerli yerine koyan düzeninden ibarettir.

Adaletin paradoksu

Artık herkesin kendine ait bir erdemi var. Öyleyse adalet uzakta olamaz. Nitekim Sokrates de yeni bir gözlemde bulunur. Yine tecrübeyle sabit bir olgu: İnsan gözünün önündekini, elinin altındakini aramakla çok zaman geçirir. Burada da öyle: Adaleti arıyoruz, ama adalet baştan beri dediğimiz şeyden başka bir şey değil: Yani adalet herkesin "kendi işi"yle (*ta hautou prattein*) uğraşması ve başka bir şey yapmamasıdır (*meden allo*). Adalet Devlet'te bilgeliğin hâkim olması, savaşçıların ruhunda cesaret olması ve zanaatçıların bedeninde "ılımlılığın" (*sophrosunè*) hâkim olmasıdır. Dahası adaletin mücessem örneğini bizzat zanaatçılar verir. Adaletin imgesi zaten sağlıklı şehre hükmeden işbölümüdür: "Kunduracının kundura yapması ve başka bir şey yapmaması, marangozun marangozluk yapması vesaire."[29]

"Kuşkusuz," diye cevap verir Glaukon. Yine de tuhaf. Aşağı olanın sahte erdemi kusursuz şehrin adaletine örnek oluşturuyor. "Ilımlılık" zanaatçının görevinde hile yapmak pahasına da olsa yerinde

29. *Devlet*, IV, 443 c.

kalmasını ifade eder. Her düzeye özgü erdemleri uyumlu kılması gereken Adalet, bu bağımlılık ilişkisinin sözümona işlevselliğini yinelemekten başka bir şey yapmaz. Sağlam temeller üzerine kurulmuş Devlet'te adaletin Domuzlar Devleti'nin sağlığına benzediği söylenebilirdi, ama bu temeldeki sağlık aynı zamanda kurmaca bir düzen olan bir bağımlılık düzeni sayesinde ortaya çıktığı için benzerlik kurmak yanlış olur.

Her şeye rağmen bu kurgu ile harcıâlem bilgelik arasında gayet ikircikli bir ilişki vardır. Başkalarıyla ilgilenmeden herkes kendi işiyle mi uğraşmalıdır? Bu Sokrates'i ve aristokrat dostlarını ağırlayan Pire'li tacir, demokrat Polemarkos ve Lysias'ın babası, oligark Cephalos'un sağlıklı ahlakı değil midir?

Üstelik, bu tanımı başka yerde daha önce duymuştuk. Bir başka aile çevresinde. Sokrates gelecekte Platon'un amcası olacak olan genç Kharmides'e sorular soruyordu. Bu bilge delikanlıdan bilgeliği tanımlamasını istiyordu. *Sophia*'yı değil, dürüst insanların basit *sophrosunè*'sini. Kharmides'in yanıtını kuzeni olan geleceğin tiranı Kritias kulağına fısıldamıştı: Bilgelik herkesin "kendi işleriyle uğraşması"dır. Tuhaf bir biçimde Sokrates tanımı tutarsız bulmuştu. Hatta gülünç. Buna göre, diye yanıtlamıştı, zanaatçılar bilge olamazlar çünkü başkaları için iş yaparlar. Apaçık bir sofizm. Kritias bunu kolaylıkla açığa çıkarır: Yeter ki "yapmak" kelimesiyle oynanmasın; müşterilerine ayakkabılar yapan kunduracı pekâlâ *kendi işini* yapmaktadır. Erdemin uygulanması da ayakkabı imalatı ile bir değildir. Bu noktada Kritias Sokrates'ten daha iyi bir Platoncudur.

Her şeyin paradoksal olduğu bir diyaloğa yaraşır bir rol değişimi. Sparta'nın kırbacıyla şehre zulmeden Otuz Tiran'ın en itibarsızı olan Kritias, Delphoi kâhininin "Kendini bil"ini düşüncenin merkezine Sokrates'ten önce koyar. Bu tanrısal çağrıyı ortak sağduyunun ve elbette amiyane olanın ekonomisinin yan yana getirdiği temkinlilik ve itidal tavsiyelerinden –"Hiçbir şeyde aşırıya gitme" ya da "Temkinin fazlası zararlıdır"– ayıran şey üzerinde durur.[30]

30. *Kharmides*, 165 a (Türkçesi: *Kharmides*, çev. N. Ş. Kösemihal, İstanbul: MEB, 1998). "Kendini bil" ile ilgili daha sonraki (özellikle *Kharmides*'teki) yanlış anlamalar hakkında bkz. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, 1963, s. 166.

Sokrates ise Kritias'ın neredeyse Platoncu denilecek tezlerini çürütürken hiçbir sofizm karşısında geri adım atmaz. Sanki Platon bu yolla Sokratçılığın iki kaynağını karşı karşıya koymak, Kritias'ın aristokratik seçkinliğinin gereklerini yerine getiren Sokrates'i tanrısal çağrıyı halk bilgeliği reçetelerine indirgeyen Sokrates'ten ayırt etmek istemiş gibidir. Sahici Kritias, Ksenophones'e göre, Sokrates'i dülgerler ve kunduracılarla uğraşmaktan men etmiş. Buradaki ikiziyse karikatürleşmiş bir Sokrates'i –Platon'un rakipleri olan kiniklerin plebyen ahlakçısı– Sokratik mirasın müsebbibi olarak görür.

Ama burada oyun tepetaklak olur: Bu karikatür Sokratçılık Platoncu adalet ile Tiran Kritias'ın "bilgeliği" arasındaki farkı göstermeye de yarar. Kritias felsefi ve siyasi erdemi zanaat tekniklerinden ve popüler bilgeliklerden ayırmak ister. Ama ayrımı temellendiremez. Bu yetersizlik tam da *sophrosunè*'nin daha eksiksiz bir tanımını önermek istediği sırada apaçık ortaya çıkar. *Sophrosunè*, der, her konuda ilimin ve cehaletin bilimidir der. Sokrates sorar: Böylesi bir bilimden nasıl bir şehir yönetimi çıkar? "Artık bizi aldatacak sözümona kaptan yoktur; sahte bilimin bize dayatmış olduğu hekim, general, herhangi bir bilgin yoktur. İşte bunun sonucu olarak, sahici zanaatçılar söz konusu olduğu için, artık sağlığımız daha yerinde olmayacak mı, denizde daha az tehlikeyle karşılaşmayacak mıyız, hepsi maharet eseri ve birörnek araçlara, ayakkabılara, giysilere, her tür mala sahip olmayacak mıyız?"[31]

Ama bu bilim şehri sahiden mutluluğun şehri midir? İnsanlar için "herkesin bildiği işi yapması ve bilmediklerini işin ehli insanlara bırakması"nın iyi olacağını biraz çabuk kabul etmiş olmayalım? Bu Devlet'in yurttaşları bilim uyarınca iyi yaşayacaklardır. Ama bu hâlâ *iyi* yaşamak ve mutlu olmak demek değildir. Bu bilimler cephaneliğinde konu bakımından önemi olan yegâne bilim eksiktir: iyinin ve kötünün bilimi.

Sokrates'in akılyürütmesinde iki şey dikkatimizi çeker. Niçin Kritias'ın itirazlarına rağmen "bilim"ini teknik ehliyete indirgemekte bu kadar ısrarcıdır? Peki mutluluğun burada oynadığı rol nedir? Kritias'ın şehrinin teknisyenleri mutluluğun bilgisinden haber-

31. *Kharmides*, 173 b-c.

siz midir? Platon, askerlerine ve çiftçilerine herkesin kendine ayrılmış yerde olduğu bir şehirde yaşamaktan başka bir mutluluk vaat etme macerasına girmez. Böyle bir şehirde, "iyinin ve kötünün bilimi", hakikatin ve yanılgının bilimiyle özdeşleşen amaçlar biliminden başka bir şey olabilir mi? Öyleyse tiran Kritias'ın teknokrasisi ile Platon'un adaletinin aristokrasisi arasındaki fark nerededir? Belki şu paradoksta: Platon'un şehrinde uzmanların ehil olmaları şart değildir. Ya da şöyle diyelim, ehliyetlerinin hakikatle *hiçbir alakası* yoktur. Hatta önemli olan yegâne şeyi –doğa denen felsefi yalana göre payına demir düşenlerin erdemi olan şu "başka bir şeyle uğraşmama"– korumak için ehliyet yalanla bile özdeşleşebilir. Kritias'ın biliminde ve şehrinde felsefi yalanın öbür yüzü olan *ehliyetsizlik* eksiktir: hakikati öngören ve bilimin yerini saklı tutan yalan. İyinin ve kötünün bilimi hakikatin ve yalanın biliminden geçer. Bu sonuncu ilk önce payları dağıtmalı, İyi ideası adlı bilimlerin şahının yerini saklı tutmalıdır. Bilimlerin şahını ehliyetlerin bölüşümünden yalnızca yalan kesin biçimde ayırabilir.

Kadınlar, keller ve kunduracılar

Böylelikle işbölümünün ilk tanımı, yani doğal yatkınlıkların vazgeçilmez işlevlere uyarlanması, hem doğa hem de işlevi ilgilendiren iki yönlü bir yalan olarak ortaya çıkacaktır.

Doğa gereği kunduracı olan, ayakkabılardan başka hiçbir şey yapmamalıdır. Ama kunduracılık yeteneğini hangi göstergeler sayesinde tanıyabileceğimizi hâlâ bilmiyoruz. Dahası, yeni düzen bu ilişkinin en az tartışmalı modelini –yeteneklerin ve görevlerin cinsiyete göre bölüşümü– tersyüz ederken, doğal yetenekler ile toplumsal işlevler arasındaki açık ilişkiyi nasıl düşünebiliriz? Zira doğa filozofa dişi köpeklerin av için ve sürüleri kollamak için erkek köpekler kadar yetenekli olduğunu gösterir. Peki insanlar için durum neden başka türlü olsun? Neden insanların kadın olanları savaşçıları yetiştiren jimnastik ve müzikte eğitilmesinler? Karşı çıkanlar çıplaklıkla ilgili edepsiz şakalardan başka hangi argümanı ortaya koyuyorlar? Yeteneklerin farklılığı mı? Bu tam anlamıyla hiçbir şey dememektir. Şu ya da bu işlev için yetenekliliği ya da ye-

teneksizliği tanımak için önce hangi farkın belirleyici olduğunu belirlemek gerekir. Keller kunduracılık mesleğini icra ediyorlar diye saçlılara kunduracılığı yasaklamak ne kadar saçmaysa, erkeğin doğurtan ve kadının doğuran olduğu bahanesiyle silah mesleğini bir cinse mahfuz tutup diğerine yasak etmek de o kadar saçmadır.[32]

Öyleyse seçkin kadınlar savaşçılar arasına katılacak ve bizi kuşkularımızla baş başa bırakacaklardır. Erkek ya da kadın olmak kel ya da saçlı olmaktan daha çok etkide bulunmaz. Yalnızca "uğraşlarla ilgili" farklılıklar kaale alınmalıdır. Ama onlar da bizim için meçhul: Kunduracı doğası ile marangoz doğası arasında, en doğal ve en tartışılmaz farkın –cins farkı– bile içermediği kadar dışlayıcılık arz eden şu doğa farklarını nasıl tanımalı?

Öyleyse işçiyi tanımak için geriye yalnızca işi kalır. Artık biliyoruz ki üretimi değil. Mesleğinden "başka bir şey" yapmaması gereği. Ama artık bu bile şart değil. "Marangozun kunduracılık mesleğine bulaşması ya da kunduracının marangozluğa bulaşması ya da aletlerini ve maaşlarını değiştokuş etmeleri, hatta tek bir adamın iki mesleği birden yapmayı kafasına koyması, böylelikle bütün meslekların değiştokuş edilmesi, sana göre şehre çok zarar verir mi?"[33]

Tam olarak değil, der Glaukon. Önemli olan, kunduracının kunduracı, marangozun marangoz kalması değildir. Doğa ve toplumsal yarar bütünüyle unutularak ikisi de Devlet'e büyük bir zarar gelmeksizin mesleklerini değiştokuş edebilir ve hatta aynı anda iki şey yapma yasağını bile delebilirler. Zira bu iki iş birbiriyle tamıtamına eşdeğerdir. Faydalı işler ile yeteneklerin farklılaşması, ücretli işlerin sonuçta eşdeğerli olmasına bağlanabilir. Mallar altınla ya da altın mallarla masıl mübadele edilirse, kunduracı doğa da marangoz doğayla öyle mübadele edilir. Yeter ki zanaatçının aşağılığını tanımlayan şu evrensel eşdeğerlikten *başka şey* istemesinler. Biricik tehlike düzeylerin karışmasıdır. Zanaatçı ile savaşçı arasında, savaşçı ile yönetici arasında, yer ve görev değişimi imkânsızdır; şehre zarar vermeden ikisi bir arada yapılamaz.

Düzeyler arasındaki bariyer, yalan bariyeri. İşbölümünün güzel işlevselliğinden geriye hiçbir şey kalmamıştır. Doğası alnına ne yaz-

32. *Devlet*, V, 454 c-e. 33. *Devlet*, IV, 434 a.

mışsa herkesin onunla uğraşması gerekiyordu. Ama işlev de doğa gibi bir yanılsamadır. Geriye bir tek yasak kalır. Ait olduğu yerde duran zanaatçı, genel olarak, bir yalan pahasına bile olsa, kendisini o yere koyan yalana doğruluk kazandırmaktan başka bir şey yapmayandır.

Söylemin Düzeni

FİLOZOFUN ŞEHRİNİN bir tek gerçek düşmanı vardır. Üstelik pek sevilmeyen bir kişidir bu: sonradan görme. Filozof yine bu yüzden en iyi yöneticidir: Bir tek onun için iktidarı uygulamaya koymak terfi anlamına gelmez. Savaşçıların boyası en iyi durumda bile özlerin temaşa edilmesiyle karşılaştırılamaz.

Yine de felsefenin kökten saflığını her türlü yozlaşma ve sahtekârlıktan korumak gereklidir. Sonradan görmeler filozofun etrafında da dolanırlar. Üstelik beteri de vardır. Sapkınlık ikiliktedir ve koruyucu filozof zorunlu olarak ikiz bir varlıktır. Özlerin temaşası ve insan sürüsünün güdülmesi tek bir uğraşa indirgenememektedir.

Kuşkusuz, Doğru'nun özünü temaşa etme uğrağı ile bunu şehrin yönetimine uygulama uğrağı birbirinden ayırt edilebilir. Ama uygulama sorunu daha çetrefillidir. Zira filozofun iktidarı istemesi söz konusu değildir. Başkalarının ona çağrıda bulunması gerekir, ama onların gerekçeleri tamı tamına filozofun gerekçeleriyle aynı değildir. Filozofu taklitlerinden nasıl ayırt edecekler? Peki filozof onların gerekçeleri karşısında nasıl direnecektir? Eğitici, eğitmesi gerekenler tarafından eğitilmekten nasıl kendini koruyacaktır? Kaptan kürekçilerin –tatlı ya da sert– argümanlarına nasıl karşı çıkacaktır?

Bir tatlı yol vardır: halkın sevdiklerinin yozlaşması. Sokrates'in en iyi öğrencilerinden biri, hain Alkibiades böyle zayi olmuştur. Bir de sert yol: entelektüellerin yeniden eğitilmesi. Alkibiades'in ustası ve sözde yozlaştırıcısı da böyle telef olmuştur.

Hakikati ve yalanı tanıyan adam, yani koruyucu filozof da, tıpkı onlar gibi, daima iki yandan tehdit altındadır. Bir yanda onu zanaatçıların şehrinden dışlayan hakikat. Diğer yanda onu oraya dahil eden yalan. Yönetici filozof, teknisyenin taklidini bastırmak için,

bizzat kendi taklitçi olmak zorundadır. Ve her taklitçi bir üreticidir, politeknisyendir. Bu yazgıdan kaçmak ve kendi idaresinde doğanın basitliğini korumak için filozof yalnızca kendisine münhasır olan taklidi ve yalanı diğer bütün zanaat ürünlerinden ayrı tutmalıdır. Ama bunun kanıtlaması ancak tersinden yapılabilir. Bunu kanıtlamak demek, filozofun canlı taklidi, sahtesi olan sofistin sürekli reddedilmesi demektir; yani sofist yalan üreten zanaatçı, kalabalığın filozof zannettiği düşünce yaptakçısı (*bricoleur*), baştan aşağı yalan olan adamdır. Zira Hippias gibi o da tepeden tırnağa zanaatçıdır; çünkü ayakkabı ve laf yapmak için çok zaman harcamış, filozofun üstün doğasının açığa çıktığı diyalektik denen tavla oyununu öğrenecek zamanı bulamamıştır.

Hakikat ile yalanın akrabalığının uyandırdığı tedirginlik sofist denen düşman figüründe giderilir. Sofist yalan söylemeyi bilmez, zira tamamıyla yalanın içindedir, yani hakikati bilmez. Yalan içinde olmasının bir sebebi, *doğuştan* gelen bir sebebi de vardır. Zira sofist herhangi bir kimse değildir. En alasından sonradan görmedir, doğaya aykırılığın bütün belirtileri bu insanın etkinliğinde yoğunlaşmıştır: Bu köle doğasına sahip işçi o derece şişinir ki anasından filozof doğmuş olanın sahip olduğu özgürlüğü kendinde vehmeder.

Zira sorun artık düpedüz özgürlük ve kölelik sorunudur. Birinin ya da ötekinin damgalarını taşıyan ruhlar ve bedenler sorunudur. *Devlet*'in VI. kitabının heyecanı, felsefenin itibarına karşı işlenmiş bir gaspın, hatta bir tecavüzün tasviriyle doruğa çıkar: "Güzel adlarla ve güzel görünümlerle dolu boş yerlerin varlığını fark eden cüceler, tapınaklara sığınarak prangalarından kaçan insanlar gibidir: mesleklerini bırakmanın neşesiyle felsefenin üzerine atılırlar. Ve adeta tesadüfen bunlar kendi küçük mesleklerinin en maharetlileri olur. Zira felsefe, içinde bulunduğu duruma rağmen, hâlâ başka mesleklere kıyasla en muteber mevkiye sahiptir. Doğaları alınlarına felsefeyi yazmamış bir yığın insanın, bedeni kol gücü meslekleri ve işleriyle yıpranmış, ruhu işçi olma haliyle ezilmiş ve unufak olmuş adamların açgözlülüğü bundandır [...]. Dizginlerinden kurtulur kurtulmaz hamamda yıkanmaya giden, üstüne yeni bir elbise geçiren, damat gibi giyinen, yoksulluğu ve umutsuzluğundan faydalandığı ustasının kızıyla evlenen yeni zengin olmuş kel, ufak tefek demirci ile bu adamlar arasında fark görüyor musun?[1]"

Hassas Adimante fark göremeyecektir elbette. Daha önce sonuca bağlanmış bir soruna geri dönmeyecektir: saçın varlığı ya da yokluğu ile ilintili yetenekler ve yeteneksizlikler sorununa. Bunun kunduracılıkla ilişkisi olmadığı kabul edilmişti. Ama kunduracılık saçlılara ardına kadar açık olsa da, felsefenin kellere açık olduğu bundan hiçbir biçimde çıkmaz. Platon buraya kadar aşağı doğanın fiziksel belirtilerini hiç bu kadar kasıtlı biçimde art arda sıralamamıştı: cücelik, kellik ve özellikle beden ve ruhun kol işinden dolayı sakatlığı. Sonradan görme figürü artık yeni bir boyut kazanır. Önceden, kâr adamıydı, ekonomik ve sosyal gücünü şehirde bir rol oynamak için kullanan girişimciydi. Şimdiyse görüldüğü üzere kol emekçisi.

Platon toplumsal olarak kabul görmüş bir soylu ve aşağı görevler hiyerarşisinden hareket etmekten özenle kaçınmıştı. Bir Aristoteles'in ya da bir Ksenophones'in çözümlemelerine damgasını vuran doğru ya da eğri bedenlerden dem vuran aristokratik imgelemin üstünü çizmişti. Ama şimdi, felsefi kimlik söz konusu olduğunda, bu imgelem tam manasıyla işbaşındadır. Kunduracıları savaşçılar sınıfından dışlamak için hiçbir fiziksel ölçüt öngörülmemişti. Savaşın kunduracıların boş zamanlarında icra edemeyecekleri kadar zor ve zaman isteyen bir meslek olduğunu belirtmek yeterliydi. Paradoksal olarak bu fiziksel belirtiler tam da felsefe söz konusu olduğunda ortaya çıkar.

Sebebi basit. Felsefe kendini işbölümüne dahil bir mevki olarak temellendiremez, ederse meslekler demokrasisine düşer. Öyleyse doğa argümanını abartmak, ona bedenlere damgalı yasak figürünü vermek zorundadır. Burada Sokrates'in Silenus'a benzeyen suratından ya da plebyen kökenlerinden söz edilmeyecektir. *Şölen*'de Alkibiades'in yaptığı gibi "dışarıdan kaba görünebilir ama çok ince bir iç dünyası var" denmeyecektir. Felsefeyi barındıramayan bedenler vardır: bazı bedenler vardır ki, emek *için* yapılmışlardır ve onun köleliğinin izlerini ve damgalarını taşırlar.

Dar anlamda kölelik. Platon burada başka yerde söylemeyi kendine yasakladığı şeyi avaz avaz bağırmaktadır: işçi emeği kölece bir emektir. Felsefeye bulaşma iddiasındaki zanaatçı zengin olmuş bir işçiden öte bir şeydir. Firari bir köledir, tapınaklara sığınanlar

1. *Devlet*, VI, 495 d-e.

gibi. Ve demircinin kelliği, kaç tane saçtan itibaren kişinin kel ya da saçlı olduğunu soran sofizme maruz kalabilecek türden ilineksel bir fark değildir. Köleliğin tepe tıraşıdır, fazla ya da az kabul etmez.

Kölelik burada ekonomik ya da toplumsal rasyonalite bakımından paradoksal bir statü edinir. Kölelere ihtiyacı olan, gemiler değildir. Köleliğin gerekliliği burada işbölümünden ileri gelmez. İşbölümü tersine yalnızca işlevlerin eşitliği zemininde savunulabilir. Köleliğin gerekli olması, bu işbölümünü ilan eden ve kendi yeri bu işbölümünün hiçbir yerinde ortaya çıkmayan filozofun itibarını korumak içindir. Boş zaman düzeni ile köle emeği arasındaki radikal kopuş, şehir için değil filozof için koyutlanmalıdır.

Bir mağaradan bir başkasına

Kölelik elbette bir metafordur. Ama rasgele bir metafor değil. Filozofun VI. Kitabın sonunda şikâyet ettiği şey nedir? Kölelik bağlarından kaçıp felsefenin tapınağına sığınmaya kalkışan insanlar. Ama VII. Kitabın başında neyle uğraşacak? Sırtı ışığa dönük, doğdukları günden beri zincirlenmiş insanların bağlarını çözmekle. Bunu yaparken neden şikâyet edeceğini de biliyoruz: Mağaranın sakinleri, diyecek filozof, çözülmeyi ve felsefenin ikametgâhına götürülmeyi istememekte.

İstekleri mi haksız? İstememekte mi haksızlar? Elbette aranan ve reddedilen felsefenin aynı felsefe olmadığı yanıtı verilecektir. Firari köleyi cezbeden, mağara duvarındaki sahte parıltıdır: güzel adlar, güzel biçimler ve yeni elbiseler. İdea'nın görünmez güneşine götüren dik yokuş bu değil.

Ama madem felsefe bir sığınak değil bir yol ise, filozof da, her şeye rağmen kamuoyunun kutsadıklarından farklı prestijler arayan firariye gayet iyi kılavuzluk edebilir. Gidip kendisinden hiçbir şey istememiş tutsakları mağaradan kurtarmaya kalkmak çok daha fazla böbürlenmek anlamına gelir.

Fark tam da buradadır. Filozof elinden tutmak istediği kişileri seçer. Felsefenin düzeni ayıklama ve kısıtlama düzenidir, istidat değil. Felsefi düzende doğaların üstünlüğü feragatin çileciliğiyle kendini gösterir. Savaşçılar ve koruyucular mülkiyetin avantajlarından

feragat ederek gösterirler sahip oldukları hegemonyaya layık olduklarını. Şehrin iktidarı filozofa vermesi gerekiyorsa, bunun nedeni filozofun iktidarı istemeyen ve zorla uygulamayan tek kişi olmasıdır. Ancak filozof kimliğini kanıtlamak için bu şiddeti kabul etmeye zorlanınca, felsefenin yolunu en çok arzulayanlara o yolda kılavuzluk etmekten sakınacaktır. Daha ziyade başka amaçlar peşinde koşarken felsefi kısıtlamaya çok daha yatkın bir doğaları bulunduğunu açığa çıkaranları ayrımsamaya çalışacaktır.

Bu "kaybeden kazanır" oyununda en kesin kaybeden, hakkında "zincirlerinden başka kaybedecek şeyi yok" denilendir daima. Değişimden yalnızca kazançlı çıkıyorsa, değişim istemesinin ardındaki saik yalnızca kazanç sevdası olabilir. İstediği kadar parayı pulu horgördüğünü söylesin. Platon işçi filozof Hippias'ın reçeteleri üzerinde uzun uzadıya durarak şunu anlamamızı sağlar: zanaatçı ücretini hangi parayla alacağını seçemez. Simgesel kazanca hakkı yoktur. Emeğin demiri ve sermayenin altınıdır onun yazgısı; felsefi prestijlere heves ettiğinde bile, bedeni ve zihninin doğuştan gelen zafiyetini teyit etmekten başka bir şey yapamaz.

Daha mağara anlatısı eğitimli doğa ile eğitimsiz doğa arasındaki farkı bize göstermeden, firari köleye dair karşı-anlatı eleme işlemini yapmıştır bile. Eğitilmesi gerekenleri ve gerekmeyenleri, düşünceye erişimi meşru olanları ve düşünceye erişimi zorunlu olarak tecavüz sayılanları ayırmıştır. Tecavüz değilse de, en azından, kel demirci ile düşkün prensesin dölü gibi, kesinlikle ancak *piç* doğurabilecek olan bir zinadır. "Eğitime layık olmadığı halde ona yaklaşan ve onunla utanç verici bir ilişkiye giren insanların ürettiği akılyürütmeler ve kanılar bizim nezdimizde hiçbir biçimde meşru olmayan ve sahici bir düşünceyle ilgisi olmayan birer sofizmden başka ne olabilir?"[2]

Piç düşünce

Artık mesele şehirdeki işler ve sınıflar değildir kesinlikle. Mesele düşünme hakkını tanımlayan felsefi meşruiyet. Doğumla ilgili söy-

2. *Devlet*, VI, 496 a.

lem burada büsbütün tuhaf. Yerli şehir ve üç maden kurgusunda "doğum" bir yapıntı gibi ortaya çıkmıştı. Eros'un doğumu anlatısında Penia ile Poros'un hileli çiftleşmesi, aşkın dilenci doğasından ileri gelen yerli hakkı gibisinden bir özürle hoşgörülüyordu. Ama felsefe sevdalısı demircinin cüretkârlığına böyle bir hak tanınamaz. Bu tür bir cüretkârlık mutlak yasa ihlalini temsil eder, felsefi saflığın kuşatıldığı ilkel bir sahneyi.

Sorun şu ki bu saflık kendini piçliğin tarifinden başka bir yolla asla kanıtlayamaz. Felsefi liyakatin bedeli sağlam olduğu kadar saçma olan şu mantıktır: Felsefe yapmak *için doğmamış* insanlar vardır; *çünkü* doğuştan gelen ve onları işçi emeğine mahkûm eden bu kusur, bedenlerini ve ruhlarını en iyi kanıtı layık olmadıkları şeyi istemeleri olan bir zafiyetle damgalamıştır.

Tersinden kanıtlamanın şiddetli zorunluluğuyla, doğumun rastlantısallığıyla özdeşleştirilen ve piçliğin kendi aleyhinde tanıklığından hareketle tesis edilen felsefi meşruiyetin rezaletiyle karşılaşılır burada. Meşruiyetin yegâne "nedeni", soylu olanın soysuz davası, piçliktir. Bedenlere vurulan doğum damgası söz konusu olanın ne olduğuna işaret ediyor: Mesele yalnızca doğuştan soylu filozofun sahiciliğini sofizmin yapaylıklarının karşısına koymak değil. Ayrıca hiçbir ahlaki hekimliğin gideremeyeceği bir bedenler arası fark yaratmak gerekiyor. Bu bedenler arası fark aristokratın zanaatçıya duyduğu basit horgörüden çok başka bir şeyi ifade ediyor. Adalet ile sağlığın birbirine uzaklığını göstermek felsefenin hiçbir ahlaki hijyen tekniğine indirgenemeyen bir söylem olma iddiasına destek çıkıyor. Felsefe tıp değildir. İkinci bir doğumdur.

Buradan hareketle bu pasajın anahtarı meselesini kavrayabiliriz. Kınamanın Trakyalı bir anneden doğma Antisthenes'in piçliği üzerinden kinikleri mi, yoksa Hippias'ın zanaatkârane becerileri ya da Protagoras'a atfedilen odunculuk mesleği üzerinden sofistleri mi hedef aldığı konusunda yorumcular ikiye bölünmüştür.

Bir anlamda seçmek şart değildir. Platon diyaloglarının tekniklerinden biri alaşımdır. Böylelikle sonradan görme, hem filozofluğa soyunan yaptakçı Hippias olabilir, hem dehasını Hippias'ın ticaretiyle bir tutan Sokrates'i kınayan imalatçı ve demokrat Anytos, hem de gerek Hippias'ın belagatını gerek Sokrates'in erdemini demokratlaştıran soyu belirsiz Antisthenes. Fakat alaşımın anlamını acili-

yet hiyerarşisi belirler. Yalnızca sofistlerin kınanması metnin fizyonomi üzerine geliştirdiği hayalleri açıklamaz. Tersine, piçler ile meşruların karşıtlığı bütün anlamını meselenin bir miras –burada Sokratik düşüncenin mirası– meselesi olması koşuluyla kazanır. Rakip de popüler bir Sokrates'i yaymaya uğraşan, diyalektik söyleşiyi halka açık bir öğretimin nesnesi yapan ve herkesin faydalanabileceği, halktan insanlar tarafından edinebilir bir erdemi vaaz eden Antisthenes'tir kesinlikle.[3] Ancak Domuzlar Devleti'ne layık ve müziksiz bir jimnastiğe benzer ruh teknikleriyle edinilmiş çilecilik-erdem, sağlık-erdemdir bu. Bütün bu gösterenler VII. Kitabın sonunda topluca bulunur. Orada bilimi reddeden bir ahlak içinde yüzen domuzlar gibi sarsak ve piç zihinlere, insani jimnastiğe yatkın ama tanrısal müziğe yatkın olmayan sakat ruhlara felsefe bir kez daha yasak edilir. Felsefe hususunda bu domuz-piç-sakatların doğuştan ayıbı, hep aynı mihenk taşıyla tespit edilir. İyinin ve kötünün bilimine götüren yalan çıtasını bir türlü aşamazlar. Piç Antisthenes sofist Hippias misali nefretini *istemli* yalana, hakikati taklit eden kurnazlığa yöneltir. Böylece ilk yalanı, yani cehaletin yalanını tanıyamaz. Hatta cehalet bile zayıf kalır. Onların *amathia*'sı bilime dair herhangi bir şey bilmeyi reddetmeleridir.[4]

Zira Antisthenes ve kiniklerin Sokratçılığı bildiğimiz kadarıyla böyledir: bilime inisiyasyondan kopuk çileci bir ahlak. Erdemlerle ilgili felsefi hiyerarşiyi altüst ederek kinizm felsefeyi herkese verdiğini iddia eder. Bilim sofist yapaylıktan da çok bu *basitlikten* korunmalıdır. Hakiki basitlik tanrısal bir ayrıcalıktır, bir inisiyasyon meselesidir. Öyleyse sağlıklı ve demokratik kinik erdem, sofistik aldatmacalar arasına dahil edilmelidir. Ya da daha ziyade ikisini de

3. Antisthenes'in rolüyle ilgili olarak Karl Joel'in tezinin neden olduğu polemiklere burada girmiyorum (*Der echte und der xenomontische Sokrates*, Berlin, 1893). H. Kesters'i Themistus'un XXVI. Söylev'inde Devletin VI. Ve VII. kitaplarında yanıt verilen Antisthenes'in metninin yeniden yazılmış halini görmeye sevk eden nedenlere de girmeyeceğim. (H. Kesters, *Antihistène, De la Dialectique, Etude critique et exégétique sur le XXVI. Discours de Thémistius*, Louvain, 1935). Antisthenes'in kişiliğine ve okulunun yeri Cynosarge'a bağlı piçlik temasındaki ısrar burada referansı doğrulamaya yetmektedir. Antisthenes'e atfedilen metinlerin azlığı çözümlemeyi fazla ileri götürmeyi riskli kılıyor.

4. *Devlet*, VII, 535 c/ 536 b.

şehrin sapkınlığının bizzat temeli olan kötülüğe, yani halk iktidarına havale etmek gerekir.

Zira bu şaşırtıcı VI. Kitap da bunu söyler: Platon'un diyalogları boyunca bıkmaksızın kovalanan düşmanın hakiki bir varlığı yoktur. Sonradan görme Anytos'un uydurduğu masala halk inanmıştır: Atina'nın güzel gençliği sofistlerin argümanlarıyla bozulmuştur. Ama bu inanç tamamıyla ikiyüzlüdür. Gerçekte tek bir sofist ve tek bir yozlaştırıcı vardır: bizzat halk.[5] Meclislerde, mahkemelerde ve tiyatrolarda, yuhalamaları ve alkışlarıyla aklın sesini bastırırarak sofiste yol gösteren odur. Siyaseti bir yalakalık sanatı haline getirerek, tiran Kritias ile hain Alkibiades'in felsefe için yaratılmış ruhlarını yozlaştıran odur. Tiran gibi sofist de demokrasinin çocuğudur. Demokratik adam da oligarşinin oğludur, yani emeği ve ekonomiyi başat erdemlere dönüştüren sonradan görmelerin krallığının.

Dolayısıyla piçliğin krallığında her şey birbirine sımsıkı tutunur. Zenginliği horgören Antisthenes felsefeyi kapitalist Anytos'un demokratik partisini oluşturan çığırtkanların iktidarına sunar. Anytos ise, sofist avı kisvesi altında, bizzat kendisi en büyük sofist ve aristokratik filozofların yozlaştırıcısı olan halkın sözcüsü olur. Tastamam bir anti-felsefe çemberi; buna karşı felsefenin kutsal tapınağını koruyan ve girişi yasaklayan bir çember çizmek gerek.

Filozofun kölesi

Daha önce gördüğümüz gibi, bu yaklaşım kendine mahsus bir eşitlikçilik tanımlıyor. Kılık değiştirmiş köleler olan serbest zanaatçılara felsefe hakkı tanımıyor. Ama bu yaklaşım bir keresinde her ruhun kendi içinde matematiksel doğrulukların ilkelerini taşıdığını kanıtlamak için sahici bir köle aramaya çıkmış ve Thessalia'lı Menon'un kölesini bulmuştu. Kareyi ikiyle çarpmanın formülünü kendi başına bulan Menon'un kölesi, böylelikle iki şeyi kanıtlar: Bilim olanaklıdır, ama her türlü bilim değildir. Uyur haldeki bu bilimi uyandırmak için seçkinlere mahsus diyalektik kışkırtmanın iğnesidir gerekli olan, demokrat sofist Protagoras'ın ya da halk filozofu

5. *Devlet*, VI, 492 a/ 493 a.

Antisthenes'in dersleri değil. Çocuk-köle (*pais*) katıksız deneyim öznesidir, *paideia*'nın kanıtlanmasının öznesidir. Özgür bilginin gücünün henüz cehalete zincirli bir ruhun gücüllüğünden öteye gitmediği o ilk uğrakta kavranmış haliyle çocuk-köle, bilginin nasıl zincirlerini kırdığını, ihtiyacı olsaydı nasıl herhangi birinin bilgin olabileceğini gösterir. Deney yapıldıktan sonra, içinde bulunduğu hiçliğe geri gönderilebilir.[6] Bu genç işçi kısa ve belirleyici bir anda en üstün bilimin seçkini rolünü oynayabildiyse, toplumsal bir özne olmadığı, Cumhuriyet'e ait bir kişilik olmadığı içindir. Onun yeri söylevlerin ve gösterilerin onaylandığı ya da kınandığı yerler değildir. Ve ona atfedilen zihin gücü kendisinin olamaz. Kendi kendinin efendisi olmayan köle mülk gibi aktarılması mümkün olmayan bir bilim lehinde tanıklık yapmaktadır. Erdemin her türlü demokratik öğretimini, her türlü popüler Sokratizmi yasaklayan mesafeyi açmaya yarar. Halk filozoflarının zanaatçılara aktarabilecekleri hiçbir şey yoktur. En yüksek bilgiler zaten herhangi bir kölenin ruhunda vardır. Özel ya da siyasal bireyin makul eylemini temellendiren özgür insanın erdemini ise hiçbir eğitimci öğretemez. Ne erdem öğretmeni sofistlere ne de pederşahi eğitimin taraftarı Anystos'a bu noktada hak verilebilir. Pratik erdem doğru kanıdır; ilham meselesidir, bilgi meselesi değil.

Dahiyane hamle. Platon Menon'un kölesiyle düşüncemizin en dayanıklı ve en korkutucu biçimde etkili figürlerinden birini icat etmiştir: ihtiyaca göre zanaatçının karşısına çıkarılabilen ya da aynı suretin ardına saklanabilen su katılmamış proleter; *zincirlerini kaybetme olanağını* yalnızca filozofun kararı olarak bünyesinde barındıran ve dolayısıyla zincirlerini ancak kurallar çerçevesinde kaybedecek olan adam; sonsuz gücüllükleri başkalarının vasat ve zanaatkârane heveslerini kaçıracak olan mutlak mülksüz; gücül olarak her şeyi bilmesiyle işçi *doxa*'sının lafazanlığını geçersiz kılacak ve otodidaktlığın yolunu yaptakçılara kapatacak olan su katılmamış otodidakt. Yaptakçılar artık biliyor olmalılar: Çabaları onları içlerinde uyuyan bilimden olsa olsa uzaklaştırabilir. Bilgeliğe kiniğin zanaatçılara öğütlediği o ahlaksal çilecilikle, o kabuk değiştirme işlemiy-

6. *Menon* 82 a/ 86 c (Türkçesi: *Menon - Erdem Üzerine*, çev. A. Cevizci, Ankara: Sentez, 2007).

le ulaşılmaz. Her çilecilik bir dönüştürmedir, yani seçilmişin bakışını sahip olduğu bilginin kör noktasına doğru döndüren filozofun işlemidir.

Daha üç düzey paylaştırılmadan, filozof ile küçük kölenin diyaloğu felsefi düzen ile toplumsal düzen arasında bir ilk bağlantı kurmuştur. Özgürlük sorunu ile bilgi sorunu arasındaki bağı. Zira ikisinin arasındaki düğümde çok fazla oyun vardı. Bu savrulmanın sorumlularını biliyoruz: özgürleştiren erdemi öğrenmenin gerekliliğini açıklamak için daima zanaatçıların etrafında takılan halk filozofları; hatta deniliyor ki, Kritias'a rağmen belli bir Sokrates.

Sokrates ile zanaatçılar arasındaki bu meseleyi halletmek için en azından bir küçük köle ve bir de Sokrates gerekir. Burada Sokrates'ten söylentilerin ve rakip okulların ona atfettiği şeyi resmi ağızdan reddetmesi istenir. Meseleyi daha kökten bir biçimde halletmesi. Halka öğretilebilecek bir erdem yoktur. Sebebi basit: erdem öğretilmez. Erdem bir doğa ya da ikinci doğa meselesidir, tanrı vergisi ya da boyadır. İlk iki sınıfın erdemi böyle edinilir. Filozofun erdemi Sokrates için tanrı tarafından seçilmiş olmaktır. Filozofun zincirlerini çözmeyi ve bakışını dönüştürmeyi seçtiği kimse için inisiyasyondur. Savaşçıların erdemi sıradan şehirde tanrısal ilhamdır, ideal şehirde filozofun boyasıdır. Sahibinin ne anlayabileceği ne de aktarabileceği doğru kanı denilen erdemdir.

Böylelikle kölelik sorunu ile özgürlük sorunu birlikte hallolunur. Bir yanda birbirinden ayrılması gereken bilgiler vardır. Diğer yanda bilim tarafından birbirine *zincirlenmesi* gereken pratik yaşamın doğru kanıları vardır. Bilim olmazsa bu kanılar *firari köleler* gibi birbirlerini kurtarırlar. Yani *zanaatçı eserleri* gibi aldatıcı olurlar, Dedalus'un göz yanılması sonucu hareket ettiği sanılan şu heykelleri gibi.[7]

Toplumsal düzenin bölümleri ile söylemin düzeninin bölümü böylelikle uyumlu kılınır. Şehirde üç sınıf vardır, köle yoktur. Söylemin düzeninde özgürlük ya da kölelik vardır. Zincirinden kurtulmuş olmayı arzuladığı ölçüde köleliğe daha da çok batan bir söylem var. Bir başka söylem var ki, o da özgürlüğünü sürekli zincirlenmesiyle güvenceye alır.

7. *Menon*, 97 d-e.

Hepsi bu kadar. Halk felsefesi, hatta tüm demokratik sözler, bu bölüşümün çizdiği sınırlar içinde kalır. Bu felsefe, canlı söylemin taklidinden başka bir şey olamaz; üretimi bakımından kölelere yaraşır yazı tekniklerine, alımlanması bakımından iradesinin tecellisi daima çoğunluğun gürültüsünden ibaret olan kalabalığın yasasına mahkûmdur.

Sessiz geveze

Bu söylem bölüşümünü anlaşılır kılmak için bir başka filozof kral hikâyesi gerekir. Bu kez Fenike değil, Mısır hikâyesi. Tekniklerin efendisi tanrı Töt kral Tamus'a son icadı olan yazıyı önerir. Bu sayede Mısırlılar bellekte ve bilimde daha yetkin olacaklardır.

Oysa kral akılyürütmeyi terse çevirir. Amaçlar bilimini haiz olduğundan, aracın sapkınlığını algılar. Yazı Mısırlıları anımsama konusunda daha yetkin kılmayacak, tersine daha unutkan kılacaktır. Bellek konusunda yabancı birtakım izlere güvenmek zorunda kalacaklardır. Bilim konusunda da ellerine geçecek olan yalnızca bir görünüş olacaktır. Söz konusu olan hikmet sevgisi değil, bir kanaat sevgisidir. Görünüşlerin, iddiaların ve uyumsuzlukların bilimi. Kendini bilgin sanan bu adamlar kısa zamanda "çekilmez"[8] adamlar olacaklardır.

Yazı, ilk anlamıyla, sessiz söylemdir. Ressamın betileri gibi, yazılı söylemin "yabancı izleri" kendilerine ses verilmediği sürece yanılsamaya neden olur. Ama sorgulanır sorgulanmaz doğalarındaki simülakrı açığa çıkarırlar. Sorulara yanıt veremezler. Canlı söylemin tam tersi olan yazılı söylem "kendi kendini savunamaz". Tek bir şeyi ve daima aynı şeyi imlemekle yetinir.

Burada meselenin sözel olanı yazılı olanın karşısına koymaktan ibaret olmadığı gayet açık. Mesele diyalektiğin canlı söylemini retoriğin yapma söyleminin karşısına koymak. Yazıyı en fazla eğlence için ya da belleğe yardımcı olarak kullanan diyalektikçinin canlı sözü, sofistlerin, retorikçilerin ya da Antisthenes'in inceleme kitap-

8. *Phaidros*, 274 e/ 275 b (Türkçesi: *Phaidros*, çev. H. Akverdi, İstanbul: MEB, 1990).

larına karşı olmakla kalmaz; onların dile getirdiklerine de bir o kadar karşıdır. Zira onlar da sessiz izlerden meydana gelir. Yapma birer söylem olarak diyalektik tavla oyunu onların döngülerini kesintiye uğrattığında kendi yardımlarına koşmaktan acizdirler.

Ama bu sessiz söylem aynı zamanda geveze bir söylemdir. Kendini savunamayan bu metin, bağlarından kurtulmuş bu söylem, "kime konuşması ve kime konuşmaması gerektiğini bilmeksizin, ilgili ilgisiz herkesin çevresinde dönüp dolaşabilir".[9]

Bu kusur görünüşte Platon'un retoriğe atfedegeldiği kusura karşıttır. Retoriğe müşterilerinin ağız tadından başka kaygısı olmayan bir mutfak olma suçlamasını yöneltir. Buradaki mesele daha vahimdir. Ne dinleyicilerini ne de onların ihtiyaçlarını tanıyan bu sessiz söylem, herhangi bir şeyi herhangi bir yere nakledebilir. Kiminle konuştuğunu bilmez, yani kiminle konuşmak gerektiğini, *logos*'u paylaşmaya kimlerin kabul edileceği ve kimlerin edilmeyeceğini bilmez. Filozofun canlı *logos*'u, hakikatin ve yalanın bilimi, aynı zamanda sözün ve sükûtun bilimidir. Gerektiğinde susmayı bilir. Yazılı söylem ise konuşmaktan olduğu kadar susmaktan da acizdir. Filozofların soruları karşısında dilsizdir, ama inisiye olmamışlara konuşmaktan da kendini alamaz. Serbest bırakılmış söylemin denetimsiz demokrasisi, felsefenin güzel adlarını ve görünüşlerini gereğinden fazla hünerli zanaatçıların gözlerine parlak gösterir. Zafiyeti piç olmasıdır. *Logos*'u bedeni ve ruhu emekle yıpranmış insanların kullanımına açmasıdır.

Zanaatçılar illa ki "çekilmez" olacak değildir. Ama ilk başta söylemin şöleni için yaratılmış olanlar ile olmayanları ayıran bölüşüm çizgisinin silinmemesi gerekir. Meşru ile gayrimeşru üzerine bir yasa yapmak gerekir ki, doğru ile yanlış arasındaki basit karşıtlık olamaz bu. Görünüşler üzerine bir yasa yapmak gerekmektedir.

Nitekim İdea'lara idollerden yola çıkarak gidilir. *Doxa*'nın duyulur dünyaya bağlılığının sarsılmaya başlaması ve anlaşılır Bir'in yoluna girmemiz yansımaların oyunundan hareketle mümkün olur. Bu yolun korunması gerekir. Arı düşüncenin meşruluğu, ikileşen her şey hakkında yasa yapılmasından geçer: kopyalayan, yineleyen, yansıtan ya da taklit eden her şey hakkında. İkizlerin dünyası,

9. *Phaidros*, 275 e.

taklitçilerin dünyası. Onlar aracılığıyla tekniğin ve teknisyenlerin dünyasının İdea'nın yoluna kumanda eden görünüşler oyununa karışması engellenmelidir. Bir hakiki olanın dünyası, bir de görünüşler dünyası gibi iki ayrı dünya yoktur. İki hayat vardır. Her şey ikiye bölünmelidir.

Felsefi bir hakikat söz konusu, toplumsal değil. *Phaidros*'un filozofu kral değildir. Sınıfları ayırmaz. Söylem kipleri arasına ayrım koyar. Dolaşma tehlikesi taşıyan şu söylemin *dolaşamayacağını* gösterir; felsefenin seçilmişlerinin çileciliği olmayan her şey, kendi üzerinde hareketsiz hareketten ibarettir, çok'un kendiyle oyunudur.

Örneğin burada, imalatçı Cephales'in oğlu, kunduracıların ve demokrasinin avukatı Lysias'ın bir söylemi üzerinden gündeme getirilen retorik için durum budur. Retoriğin hatip ile dinleyicileri arasındaki ilişkinin ayna üzerindeki yansımasından ibaret olduğu gösterilmelidir. Hatibin kiminle konuştuğunu bilmediği doğrudur. Hitap ettiği ruhların doğasını tanıyan ve onları istediği yere götürmenin yollarını bilen "ruhgüder" (*psychagogue*) bir diyalektikçi değildir hatip. Ama böyle bir bilgiye ihtiyacı da yoktur. Zira istediği ruhları yönetmek değil, dinleyicisini elinde tutmaktır. Tek bilmesi gereken, dinleyicilerin bol çeşnili bir türlüyle karnını doyuran alacalı bir kalabalık olduğudur. Dinleyicinin hoşuna gitmek yeterlidir ve bunun için istediği hazzı ona geri vermek yeterlidir. Örneğin logograf, yani halk ve yazı adamı olan söz-yazar, yazısına şöyle başlar: "Halkın hoşuna gitti..."[10] Totolojik bir söylem. Halk onayının yegâne kendini gösterme biçiminin –kalabalığın yasası olan alkış, kalabalığın kuru patırtısı– imzasını peşinen taşıyan bir kendini kanıtlama.

Rahatlatıcı bir çözümleme. Platon'da retoriğin eleştirisinin bu işlevi de vardır. Tedirginlikleri giderir: yansılarını ideanınkilerin arasına karıştırabilen sofistik *panourgia*'dan* doğan tedirginlikler; inisiye olmuşların biliminin inisiye olmamamışlara ulaşmasına aracılık edebilecek söylem dolaşımlarından doğan tedirginlikler. Retoriğin eleştirisi ayrım yapmayı, serbest haldeki söylemin salt araçsal işlevine geri döndürmeyi sağlar. Felsefenin yanı başında, filozofla-

* "Sürü psikolojisi" dediğimiz şeye yakın bir kavram; toplulukta birbirini taklitle davranışların yayılması. –*ç.n.*

10. *Phaidros*, 258 a.

rı telef etmeye kadir, ama felsefenin sırlarını teknik prestijleriyle bulandırmaktan aciz şu ikna etme sanatından başka bir sanat var olamaz. Teknisyenlerin kullanımına sunulmuş bir teknik olsaydı korkulası olurdu. Ama Sokrates Kalikles'e gösterdiği gibi Phaidros'a da şunu gösterir: Retorik bir teknik düzeyine çıkamaz, olsa olsa bir rutindir; üreticilere değil, hep aynı menüyü yiyen tüketicilere servis edilen bir mutfaktır.

Böylelikle serbest haldeki söylem ait olduğu yere koyulmuş olur. "Kölelik yoldaşları"na[11] yönelik söylemlerden başka bir şey değildir asla. Hakiki anlamda yanılsama üretmez. Yalnızca yemek tarifi üretir. Kısaca, tarifi *kendi işi* kılar. Karıştırmaz, ayırır. İtibarı tam da kendi taklidiyle gayet iyi geçinen bir erdem olan *sophrosunè*'nin taklidi olmasıyla sınırlıdır.

Hezeyanın düzeni

Bu söylemi yargılamaya, zincirlenmiş söylemin özgürlüğüyle kökten ayrı olduğunu belirgin kılmaya yarayan bir mihenk taşı vardır. Bu söylem hezeyan nedir bilmez, âşık olmayı bilmez. *Phaidros*'un hareket noktası Lysisas'ın aşk üzerine bir söylemidir. Paradoksal olmak isteyen bir söylemdir bu. Der ki, kişi lutfunu çılgın âşığa değil, onu sevmeyen ve dolayısıyla ona daima akla uygun bir biçimde muamele edecek olana saklamalıdır.

Ulaşılacak hedefe yönelik teknik bir söylem. Ama, ki aynı şey, söylem üreticisinin herhangi bir şey söylemeye ve herhangi bir etki üretmeye kadir gücünü göstermek için üretilmiş bir söylem. Daima kendisinin efendisi olanın sahip olunmak istemeyene söylemi.

Bölüşüm buradadır, anlatıda Illissus'un sularıyla cisimleşir. Dehası bir anda Sokrates'e ırmağın kaynağına geri dönmesini, aşkı *sophrosunè* pratiklerinden ayıran mesafeyi belirtmesini emreder. Aşk tam da *sahip olunmayı* kabul edenlere mahsus bir ayrıcalıktır. Aşk tanrının hezeyanıdır. Kunduracılara ve hatiplerine yasaktır, çünkü onlar aşkı *kendi kendilerine yasak ederler*. Onlar âşığa özgü hezeyanı bilmezler. Tek bildikleri tekniğin başarılı hamlesi ve üre-

11. *Phaidros*, 273 e.

menin rutinidir. Halkın hatibinin aşk üzerine kurduğu söylemler, kunduracılar halkının yaptığı aşk gibidir. Nasıl ayakkabı yapıyorsa, öyle.

Âşığın hezeyanı halkın hatiplerinin söylemlerini ve onlar üzerinden bu delilikten muaf bir ahlaksal hijyen öneren kinik filozofları ait oldukları yere yollamayı sağlayan mihenk taşıdır.[12] Bir yanda tanrıya tutulmuşlar vardır. Diğer yanda ortak *sophrosunè* insanları, kölelik erdemlerine yağdırdıkları övgülerden dolayı halkın övgüsünü kazanan ekonomi ve tasarruf insanları.[13] İki aşk vardır demişti Sokrates Kalikles'e: halkınki ve felsefeninki. Ama halkın aşkı yalnızca aşktan nefrettir. Üreme insanlarıyla tanrısallığa tutulmuş insanlar arasındaki ayrımı Eros yapar.

Böylelikle yol bir kez daha zanaatçılara kapatılır. Hatipleri ve flozoflarıyla birlikte, bu sefer faydalı olanın alanına iyice kapatılmışlardır. Hezeyan yasası, söylemin girişini tutan ve koruyan taklitler dünyasını paylaştırarak söylemin paylaşımını olanaklı kılar. İki tür taklitçi vardır: birinciler, tanrısallığın seslendiği kişiler, taklit etmeye uğraşsınlar diye ihtişamının bir tecellisini gösterdikleri. Örneğin seçilmiş şairler böyle yaparlar, bizzat en üstün taklitçi olan diyalektikçi filozof böyle yapar. Bunu *Yasalar*'da hatırlatacaktır: "Biz kendimiz trajedi yazarlarıyız ve mümkün olduğu ölçüde en güzel ve en iyi trajedilerin yazarıyız; zira bizim anayasamız hakikaten en hakiki trajedi olarak kabul ettiğimiz en güzel ve en iyi hayatın taklididir."[14]

Diğer yanda sahte şair vardır, sanatını "makul" (*sophron*) adam olarak kullanan "düzmece" (*atélès*) şair.[15] Bir de zanaatçıların tekniğini yaratımı yeniden yapmak için kullanan ressam ya da tıpkı onun gibi her şeyi taklit edebilen sofist vardır. Bütün bu kişilerin taklit etme sanatı, daima son tahlilde retorikçinin tariflerine benzeyen yemek tariflerine indirgenebilir.

12. İskenderiyeli Clement'e göre Antisthenes aşkı "doğanın kötü huylarından biri" gibi görüyordu (Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, 1867, s. 280).

13. *Phaidros*, 256 e.

14. *Yasalar*, VII, 817 b (Türkçesi: *Yasalar*, çev. S. Babür-C. Şentuna, İstanbul: Kabalcı, 2007).

15. *Phaidros*, 245 a.

Böylelikle şair ile sofistin kınanmasında göze çarpan görünüşteki simetrinin anlamı değişir. Şairin aynı zamanda bir sofist olması mümkündür, ama bir sofist asla şair olamaz. Dürüst sofist Protagoras, kibirli Agathon ile kindar Aristophanes'in Diotima'nın mesajını aldıkları ve Sokrates'le birlikte Aşk tanrısını selamladıkları şölene davetli değildir. Tekniğin ve demokrasinin kuramcısı Protagoras'ın hoşlandığı şey, tam da şairlerin gizini bozmaktır. Ve ona karşı Sokrates şüpheli Simonides'i savunmakta tereddüt etmez.[16] Şairin itibarı, asla zanaatçı emeğinden başka bir şey olmayan sofistin itibarına karşı, bizi fabrikasyonun evreninden tanrısal yansımaların ve aktarmaların evrenine geçirir.

Yeni engel

Phaidros'un genelde egzantrik bulunan eskatolojisi böyle anlaşılabilir. Tanrıların kortejinden düşen ruhlar, anlaşılır güzelliğe dair edindikleri vizyonun tamlık derecesine karşılık gelen bir kişiler hiyerarşisi içinde ete kemiğe bürünürler. Birincisi bilginin ya da güzelliğin dostu olmaya çağrılı, ilham perilerinin ya da Aşk'ın ustası bir adamın dölüne karışır; ikincisi adil ve güçlü bir kralınkine; üçüncüsü bir siyaset adamı, işadamı ya da tacirinkine; dördüncüsü bir kâhin ya da rahibinkine ve altıncısı bir şair ya da başka bir taklitçininkine. Sonra zanaatçının ya da çiftçinin sırası gelir, onların altında sofist ve demagog, en aşağıda da tiran vardır.[17]

Taciri kâhinden ya da jimnastikçiyi şairden önce koymak için apaçık bir sebep olmadığını kabul edelim. Ve işin aslı tacir orada şaka gibi duruyor. Her şeye rağmen genel bir düzen vardır. Üç ile altı arasındaki kategoriler değişikliğe uğratılabilecek bir hiyerarşi içinde, daha üstün olanın yasasıyla yönetilen insanları temsil ediyor: doğru kanının ya da ilhamın insanlarını. Ama şair ile üretici arasına demonik insanlarla demiürjik insanları ayıran çizgi çiziliyor. Zanaatçı öyle bir yerde ki, artık oradan tanrısal olana doğru yüksele-

16. *Protagoras*, 339 a/ 347 a (Türkçesi: *Protagoras*, çev. N. S. Kösemihal, İstanbul: Sosyal, 2001).

17. *Phaidros*, 248 d-e.

mez. Ruhların yükselişi yolunda şiirsel taklidin bariyerine takılmış. Onu aşmak isterse daha da aşağı, sofistlerin ve demagogların retoriğine düşmekten başka bir şey yapamaz.

Eros bir *taklit hiyerarşisini* kesin biçimde devreye sokmuştur. Bu fantazi insanları arasında eksik biri vardır: savaşçı, yani en üstün avcı. Onlar arasında savaşçı yerini yadırgardı. Zira zanaatçı, avcı ve taklitçinin üçlü oyunu terse dönmüştür. Artık tanrısallığın hükmettiği insanların üstün doğasını tanımlayan, "hakiki" taklitçiler olan ilhamlı filozof ve şairdir. Çizginin öteki tarafında aslında birer avcıdan ibaret olan sahte taklitçiler vardır: ödül avcıları, oy avcıları, beden avcıları. *Sofist* bunu kendi tarzıyla şöyle söyler: Sofistlerin *panourgia*'sının yararlandığı binbir çeşit araç genç ve zengin insanları avlamak için çıkılan avın silah takımından başka bir şey değildir; müşterileri bakımından farklıdır, ama halk mutfağı ilkesi bakımından aynıdır.[18] Avcı kırdaki aşçıdan başka bir şey değildir.

Teatrokrasi

Zanaatçının çevresini filozof iyice temizlemiştir. Tanrının hezeyanı taklit dünyasına düzen getirir. Bir yanda Heraklitos'un tanrılarının ziyaret etmediği ikna mutfağına kapatılmış, daima aynının yasasına indirgenebilen retorik ikizi vardır. Diğer yanda, suret tanrısal ihtişamın bozuk parasından, seçilmiş ruhları duyulur formlardan anlaşılır Bir'e yükselten şu çileciliğe angaje eden işaretten başka bir şey değildir. "İki taklit vardır" demekle "taklit yoktur" demek, bir bakıma aynı kapıya çıkar. Taklitlerin dünyası zanaatçının etrafında bölünür, görünüşlerin korunması filozofa kalır.

Daha doğrusu bölünmesi gerekirdi. Zira hâlâ bir sorun var ortada: ilham ile *tekhné* arasındaki temas noktası olan tiyatronun prestiji sorunu.

Zaten tahmin etmiş olduğumuz gibi, savaşçı sorunu en korkulası sorun değildi. Şairlerin en sapkın gücü, savaşçılara tanrılarla ilgili uygunsuz masallar anlatmaları değildir. Tanrısal üretimler ile zanaatçıya özgü imalat arasında karışıklığa yol açmaları, şehirde dü-

18. *Sofist*, 223 b.

zene ve düzensizliğe model olan müziği kalabalığın kullanımına sunmalarıdır. Teatrokrasi demokrasinin anasıdır. Bu saptamanın yapıldığı yer; müzik konusunda otoritenin "kalabalığın ıslıkları ve çığlıkları" ya da alkışları değil, "çocuklar, pedagoglar ve kalabalık kitle polislerin sopasıyla düzene davet edilirken sessizce dinlemeyi ilke edinmiş"[19] kültürlü *paideia* insanlarının olduğu asrı saadeti hatırlatan *Yasalar*'dır.

Paideia insanlarının iktidarı halka ve halkın pedagoglarına nasıl geçebilmiştir? Tam da müziğin bünyesinde bulunan ayrılık dolayısıyla. Müzik hem değişmez düzenin yeniden üretimidir, hem de tanrısal ile insansal, Bir ile çok arasında dolayım sağlayan trans halidir. Müzisyen kendinden geçmiş olmasının sebebini bilmez. Müzik hakkında yargıda bulunamaz. Yargıç olarak, sanatı ile ilgili yargılama yetkisini halka verir. Sanatçıların iktidarı halk iktidarının öncüsüdür: "Daha sonra, zamanla müzik suçları meselesinde yetki, muhtemelen şairlere özgü bir doğaya sahip olan ama ilham perisinin adaletini ve yasalarını bilmeyen bestecilere geçti [...] Sıradan insanlara müziğe dair yanlış ilkeler öğrettiler ve kendilerini yetkin yargıçlar sanma cüretini aşıladılar. Bunun sonucunda, dilsiz olan tiyatrolar konuşkan oldular ve müzikal aristokrasinin yerine uğursuz bir teatrokrasi geldi [...] Müzikten hareketle, yasaların reddiyle birlikte, herkesin her şey konusunda yetkin olduğu kanısı gelişti. Özgürlük de kafileye katıldı."[20]

Bu anarşi ilkesine karşı mücadele ilham perisinin dostlarına müzik üzerindeki iktidarlarını iade eden bir gösteri nizamı meselesine indirgenebilseydi her şey çok basit olurdu. Sorun, ilham perisinin adaleti ile hezeyan arasında göbek bağı olmasıdır. Müzisyenin, trajedi yazarının ya da rapsodistin iktidarı, tanrısal iktidardır. Şapşal rapsodist İon için bile bu böyle. Kendinden geçmiş, gözleri yaşlı, saçları dimdik halde Troya'nın talihsizliklerini yeniden yaşaması; dinleyicilerinin de kendinden geçmesine, rapsodist ve şair aracılığıyla ruhları istediği yere götüren tanrının katına kadar yükselen

19. *Yasalar*, 700 c. Söz konusu pedagogların öğretmen değil çocuklara göz kulak olan köleler olduğunu hatırlatalım. Güncel eğitim özgür *paideia* ile kölece pedagoji arasındaki farkı yeniden hatırlamaya davet eder.

20. *Yasalar*, VII, 700 e/701 a.

ilhamlı koro üyelerinin zincirine zanaatçılardan müteşekkil kalabalığın da katılmasına yeter de artar bile.

İon hakikaten ilhamlıysa düzen bozukluğu onulmazdır. Neyse ki muhtemelen hakikaten ilhamlı değildir. Diyaloğa bir göz atarak bunu varsayabiliriz. İon'un kendinden geçmiş olduğu, kendini Troya'da sandığı ve gözlerinden akan yaşlara karşı koyamadığı pekâlâ hakikattir. Sokrates şöyle sürdürür: İzleyici üzerinde de aynı etkiye neden olduğunuzu bilmez misin? İon yine onaylar: İzleyicilerin gözlerinin yaşardığını, tüylerinin diken diken olduğunu görmüştür. Zira gözlerini onlardan ayırmamaktadır. Çıkarı bundadır: "Onları ağlatırsam, ben para alarak gülerim. Ama onları güldürürsem, ben paramı kaybederek ağlarım."[21]

Sokrates buna cevap vermez. İon'u tanrısal insan sıfatıyla selamlayarak ayrılır, ama bize onun daha ziyade aşçı olduğunu düşündürür. Ya da *parasının karşılığını* isteyen izleyicinin hizmetindeki bir "tanrısal adam" olarak, ki aynı kapıya çıkar. Filozof böyle rahatlatır içini. Hâlâ retorik çemberin içindeyiz. Kunduracıların ilhamlısı İon yalnızca müşterilerinin gözüyle görür. "Sanki kendilerine para verilmiş gibi"[22] tepki veren "gösteriseverler"in izlediği, belki de kendi kitlelerinin sergilediği gösteriden başka bir şey değildir. Teatrokrasiyi yaratan, kalabalığın kuru gürültüsüdür, İtalya'dan ithal edilmiş alkış alışkanlığıdır.[23] İktidar gösteriden ziyade gösterinin izin verdiği gürültü patırtıdadır. Alkışların gürültüsüyle kalabalık yalnızca kendi özünü dışa vurur. Sonuçta taklit edilen hiçbir şey yoktur.

Bir totoloji kadar rahatlatıcı bir "popüler estetik" kuramıdır bu. Eğer halk gösteri seviyorsa, nedeni, kalabalık olarak, İdea'nın duyulur olmayan tekliğine düşman olmasıdır. *Devlet*'in VI. kitabında ortaya konulan budur. Halkın kendinde Güzel'i sevmesi mümkün değildir. Olsa olsa güzel şeyleri sevebilir. Nitekim sofist Hippias da böyle yapar. Güzel onun için güzel bir kızdır. Bir performans vesilesi, bir üreme aracı. Kalabalık güzel şeylerin meydana getirdiği alaca kalabalık içinde yalnız kendine hayranlık duyar. Yalnızca ken-

21. *Ion*, 535 e (Türkçesi: *Ion*, çev. İ. Bozkurt, Ankara: MEB, 1942).
22. Tamı tamına "sanki kulaklarını övmüşler gibi", *Devlet*, V, 475 d.
23. *Yasalar*, II, 659 b.

di özüne, yani üreten ve üreyen çokluğa saygı duyar. Alkış yasası kalabalığın kendi kendiyle tatmin olmasının ifadesidir. Mesele pekâlâ yeniden basit bir gösteri nizamı mesesi haline gelmiştir.

Ağustosböcekleri korosu

Demek ki çözümleme tersinden de okunabilir: bir buyruğun tersi olarak. Öyleyse kendi kendini alkışlayan kalabalığın totolojisi, felsefenin kendi davasını şehrin davasıyla karıştırmak için zanaatçıyı içine kapattığı çemberin doğrulanmasından ibarettir. Kitlenin hazzının kalabalığın el çırpmasına indirgendiği bu gösteri fenomenolojisi, uzmanlaşmanın "başka hiçbir şey" buyruğunun hükmettiği emek kuramının tersidir. Bir ile çok'u kendi yerlerine yerleştirmek için, ikizin yasama yetkisini ve hatta şiirini filozofa mahsus tutmak için "sosyoloji"ye "estetik" eşlik eder. Kunduracı ya da dülger bu gürültücü çokluğu oluşturan şu *polloi*'lerden biri olmalıdır. Sanki sorun daha korkutucu olan bir anarşi fantazmasını def etmekmiş gibi: kunduracının ya da dülgerin, faydalı eser ile simülakr arasındaki farkı unutup, tiyatrodaki görüş bildirme hakkıyla değil de –deliliğin son raddesi– kendinde Güzel'le uğraştığı fantazması. Elbette bu sosyolojik olarak pek muhtemel değildir. Ama "sosyoloji" felsefe ile anti-felsefe arasındaki bölünmeden başka bir şey değildir. Kunduracı, mesleklerin düzeni ile söylemin düzeninin birbiriyle uyumlu olması için olması gereken yerde olmayanın jenerik adıdır. Bu noktadan hareketle her şey mümkündür. Daha şimdiden *hakiki* bir piç vardır: Sokrates'in öğretisi olduğunu iddia ettiği şeyi rüzgârın kollarına bırakan Antisthenes.

Devlet'in büyük fantazması –bodurların felsefeyi istila etmesi– *Phaidros*'un kırsal hayallerinde daha yatışmış bir yankı bulur. Diyalog, açgözlülükle "Halkın hoşuna gitti..." diye yazan şu alay edilesi söz-yazarların eleştirisinin tam ortasında, akılyürütmenin kuruluğundan yorulduğu varsayılan okuru dinlendirmek için olduğu kolayca kabul edilen bir ara verir. Ama sorun dinlenme sorunu değil, boş zaman sorunudur. Daha doğrusu, boş zaman kavramı sorgulanmaktadır ve Sokrates Phaidros'un dikkatini öğle güneşi altında öten ağustosböceklerine çeker.

Filolog Phaidros'un derdi *hakiki* hazları hangi söylemlerin sağladığını bilmekti. Bedenin ve halkın hazları, yani dindirilmiş bir acı, doldurulmuş bir boşluk, giderilmiş bir ihtiyaç değildi bilmek istediği. İhtiyaç, yorgunluk ve acı ardından gelen bütün o kölece hazların aksine karşılıksız hazlardan bahsetmek istiyordu. Uzun sürmesi beklenecek bir arayış bu. Ama Sokrates, boş zamanımız var, der.

Boş zamanın da bir ödev olduğunu anlamalıyız: dinlenmeme, öğle güneşi altında ve ağustosböceklerinin ötüşüyle uykuya dalmama ödevi. Zira ağustosböcekleri tam da bunun için öter. Onlar tanrısal müzikle sarhoş olmuş, yemeyi ve içmeyi ölesiye unutmuş şarkı sevdalısı ırktandır. İlham perilerinin habercileri olarak, boş zaman sevdalılarıyla güneş altında konserlerinin hipnotik gücüne direnebilen ilham perilerini birbirinden ayırt etmek için öterler. Sokrates Phaidros'a hatırlatır bunu: "Eğer biz ikimizin de, çokları gibi, öğle vakti söyleşmek yerine başımızın önümüze düştüğünü ve düşünce tembelliği yüzünden onların büyülerine teslim olduğumuzu görselerdi, uyuyacak bir sığınak arayan kölelerin çeşme kenarında öğle uykusu çeken inekler gibi yanlarına gelmiş olduğunu sanır ve bize haklı olarak gülerlerdi."[24]

Kalabalık, köleler, sığınak: Kır sahnesi tanıdığımız bir sahneyi tercüme eder. Ama burada felsefenin savunusu aynı zamanda tiyatro sorununun çözümüdür. Aynı şarkı ilham perilerinin dostlarını kendinden geçirirken emekçi halkı iter. Ağustosböcekleri korosu uyanıklıkları yalnızca yorgunluğun ve sıcaklığın eğrilerini takip edenlerin uğraşlarını özgür diyalektikten ayıran çemberi çizer. Phaidros şehir âşığı filozofu, Kritias'ın görüşmesini yasaklamak istediği kunduracılar ve dülgerlerden uzağa götürmekte haklıydı. Onun yeşillikler üzerindeki tiyatrosu, ki halkınkinin başaşağı aksidir, aynı zamanda felsefenin tapınağıdır. Ayrıcalıklı ilişkiyi, yani diyalektiğin ve tanrısal dostluğun İki'sini, üreten ve üreyen çokluğun aşinalığından korur. Köle doğası, kel, topal ya da piç olmayanlarda en azından uykuya direnememe aciyle tanınır. *Yasalar* şöyle söyleyecektir: Efendi için hizmetçisi tarafından uyandırılmak utançtır.[25] Filozof en alasından efendidir, hiç uyumaması gereken, hür sözü kesintiye uğramaması gerekendir. *Diyalektik* aynı zamanda çömezle ve

24. *Phaidros*, 259 a. 25. *Yasalar*, VII, 808 a.

tanrıyla girişilen fasılasız bir konuşma demektir: meslek öğrenimi ve şehrin koruyuculuğu kadar kesintisiz bir etkinlik. İnisiye eden filozof ile söylev sevdalısının oluşturduğu ikili uyursa, felsefenin meşruiyeti tehlikeye düşer. O zaman kim zanaatçıları uyumsuz seslerini ağustosböcekleri korosuna katmaktan men edebilir?

Boş zaman miti, çalışma yasasıyla tiyatro yasası arasında bulunan *doğa* bağıntısını kurar. Zanaatçılar halkının hayatına işten gelip uyuma ve uyanıp işe gitme döngüsünün hükmetmesi gerekir; tıpkı ağustosböceği-filozofun tapınağını koruması için gösteri sevdalılarının –şurada ünleyen, burada sızmış– kalabalıktan oluşmaması gerektiği gibi. Ve bu tapınak aynı zamanda hem zanaatçıların alacalı şehrinden kovulmuş bilgenin sığınağı, hem de bölümlenmiş işin karıncalarına hükmeden koruyucuların tapınağıdır. Ağustosböceklerinin şarkısı, "tanrısal insanlar"ın göksel yazgısı ile kendini itidal (*sophrosunè*) ve adalet (*dikaiosunè*) erdemlerine verdikten sonra siyasal hayvan türlerinden birinde –balarısı, eşekarısı ya da karınca– yeniden cisimleşecek olan mutedil insanlara vaat edilmiş dürüst ödülü birbirinden ayıracak olan Hades'in adaletini haber verir.[26]

Müzik ile siyasetin böylece ayrılması belki de filozof kralın nihai çelişkisinin işaretidir. Tanrısal insan siyasal bir hayvan değil, müzisyen bir hayvandır; şehir sayımları ve yönetmeliklerine gözcülük etmekten çok tanrının övücüsü, hatta kuklası olmak için yaratılmıştır.[27] Halkından otoritenin saptadığı ritimlerle söylenen değişmez ilkelerin teksesiyle hiç durmadan kendinden geçmesi istenen bu şehrin "totaliter" filozofun rüyası yapılması,[28] fazlaca basit olmuştur. Söz konusu şehir daha ziyade bir çelişkinin sergilenmesini ve herkese tanrısal müzik ve oyundan payına düşeni vermeye, yani çelişkiyi aşmaya dönük çabayı temsil eder. Şehrin yasaları ve koroları asla tanrısal müziğin cılız bir taklidinden başka bir şey olmayacaklardır. Filozof da kendini buna adıyorsa, öncelikle kendi

26. *Phaidon*, 82 a-b (Türkçesi: *Phaidon*, çev. H. R. Atademir, İstanbul: Sosyal, 2001).

27. Müziğin insana özgü olması hakkında bkz. *Yasalar*, II, 653 e/ 654 a. Tanrının kuklaları olarak insanların oynamaları gereken oyunlar hakkında, *a.g.y.* VII, 803 c/ 804 b.

28. *Yasalar*, II, 665 c.

inzivasını güvence altına almak içindir. Müzik yurttaşları ancak korolarından kopardıktan sonra birleştirebilir.

Görünüşlerin bölüşümü

Ağustosböceklerinin şarkısı, hezeyanın düzeninin boş zaman gibi bir çitle ikiye bölünmesine imkân verir. Taklitçilerin kovulmasına taşıdığı o çarpık anlamı veren, Sokrates ve Phaidros'un şehirden kırsala gitmesidir. Üretken şehirden kovulmuş olmaları, surların dışında, tanrısal inzivayı, filozofun zanaatçıları –hele bir de maharetlilerse– dışlamak konusunda kötü niyetli şairlerle ve bön söylem sevdalılarıyla bile anlaştığı o özel şöleni daha iyi hazırlamaları için değil miydi?

Şairler hem gereklidir hem değildir. Halkın tiyatrosunu koruyucu-filozofun trajedisiyle rekabet eden gür sesli aktörlerle dolduran şairlere gerek yoktur. Koruyucu filozofun basit bir domuz çobanı olmaması içinse şairlere gerek vardır. Öyleyse dışlama işbirliğidir; tiyatronun uğultularından uzakta filozof ile güzel formlar ve güzel söylemlerin sevdalılarını bir araya getiren özel şölen veya şehirden kaçıştır. Filozof onları kendi tutkularının temel ilkesi ile imalat teknikleri ve yalakalık mutfakları arasında hiçbir ilinti olmadığını kabul etmeye sevk eder. Buna karşılık, bu görünüş insanlarının ikircikli toplumu da, hakikat sevdalısına –dumanlarla kafa bulmaktan tutun fahişelerle düşüp kalkmaya kadar– tüm hazların ikiye ayrılmasını garanti eder. Pausanias'ın "retorik" söylevi Diotima'nın ilhamlı söylevinin hakikatini söyler: İkimizin de ikişer sevgilimiz var. Sokrates Kallikles'e "İkimiz de sevdalıyız" diyordu, "ben Kleinias'ın oğlu Alkibiades'e ve felsefeye, sen Atina *demos*'una ve Pyrilampus'un oğlu Demos'a."[29] Alkibiades *Şölen*'in sonunda Sokrates'i "cahiller, demirciler, kunduracılar ve sepicilerle" dolu söylevlerin içinde saklı aşk nesnesi diye tarif ederek iltifatlara karşılık verir.[30]

Her şeyin ikiye bölünmesi için, bölünmeyi gayrimeşru olanın düzenine de sokan son bir doğum miti yeterlidir. Bilgi heveslilerini kibirleriyle birlikte gerisin geri göndermek için küçük bir köle ye-

29. *Gorgias*, 481 d. 30 *Şölen*, 221 e.

terli olmuştu. İdea'nın gayrimeşru sevdalılarına kapıyı kapatmak, işlevler sosyolojisinin değerler soykütüğüyle bütün bütün örtüştüğü bir düzeni mükemmele erdirmek için tek bir yoksul kız –Penia– ve tek bir piç –Eros– yeterli olur.

Demiurgos'un yani *halkın* ve *çalışmanın* insanı etrafında, her şey ikiye bölünür. Delphoi kâhini filozofa "Kendini bil" der, zanaatçıyaysa "Fazladan hiçbir şey". Bellek biri için anımsamadır, diğeri için anımsama tekniği. Söylem ya retorik taklidin ruhsuz lafzıdır, ya da tanrısal olana öykünmenin kanatlı şarkısı. Teatral figürlere duyulan sevda ya alet kullanan elin vuruşudur, ya da güzelliğin anıları karşısında kanatların çırpılışı; beden sevdası ya kunduracıların üreme bahanesidir, ya da seçilmiş ruhların çilesinin başladığı nokta. İdea'nın yolunu, her defasında, kendi işinden başka bir şey yapmak isteyen zanaatçıyı kötü tarafa atan bu ikili görünüşler korur.

Sur dibinde

Zira kol işçileri için ruhun hakikatini tanımayı olanaksız kılacak basit bir dışlamayla kendini inşa etmek felsefe için gayet hödükçe bir numara olurdu. Filozof demircilerin hakikati ele geçirmelerinden endişe etmez. Onun endişesi sanat insanlarının görünüşü ele geçirmesidir. Hakikat sevdalısını layık olduğu yere yükseltmek için kunduracıyı görünüşler dünyasından dışlamak gerekmektedir. Filozof bu dünyanın kapısını iki kere kilitler. İlk olarak taklitçileri dışlayan ve zanaatçıları "ait oldukları" yerde tutan işbölümüyle. İkinci olarak da, görünüşlerin ikizleşmesini sağlayan ilham hezeyanıyla. Ya da başka deyişle, filozof kral iki bilim icat eder: faydalı işlevler evreninden görünüşleri kovan bir sosyoloji; ve faydalı olanın memurları karşısında felsefi meşruluğun koruyucusu olan görünüşleri geri çekilmeye zorlayan bir estetik. Bu durumda, kendi rolünün dışına çıkan zanaatçıya özgü meşruluk etkilerini kendi olumsuzluğuyla şahsında toplayan sofist ile, filozof kralın hezeyan yoldaşı şair, zanaatçının iki yanında yerlerini alır. Daha doğrusu yoldaşı değil de soytarısı. Ancak zanaatçı emeğinin ciddiyeti kendisini bilgeliğin tahtından indirdikten sonradır ki filozof, kunduracıların pay sahibi olduklarını iddia ettikleri her türlü güzellik ya da hakikati hokuspo-

kusla kaybeden ya da yok sayan bu şair denen görünüşler ve soykütükleri uzmanını kendi hizmetine alabilir.

Platon'un kışkırtıcılığı, geleceğin epistemolojileri ve sosyolojilerinin bulandırmaya uğraşacakları şeyi olağanüstü bir açıksözlülükle dile getirmesinden ileri gelir: Toplum düzenini işbölümüyle temellendirmek ne kadar imkânsızsa, hakiki olanın düzenini bilime dair bir bilimle temellendirmek de o kadar imkânsızdır. Toplumsal ilişki ile söylemin düzeni tek bir kurgudan doğar: zanaatçıyı kurgu alanından kovan kurgudan. *Sanatın yalanının*, yani kendini tanımadan kendini uygulayan yalanın dışlanması. Felsefi düzen ile toplumsal düzenin eklemlenme yerinde yalnızca doğa denen soylu yalan işler.

Filozof, *çalışırken* yalan söyleyen zanaatçıya karşı, kendi yalanının meşruluğunu hakiki olanın bilimiyle temellendirdiğini iddia eder. Ama tersine felsefi meşruluğu temellendiren yalandır, soykütüğü mitlerinin bir tek kararnamesiyle hükmünü geçiren simülakrların yasa koyuculuğudur.

Felsefe temelde soykütüğüdür, doğa üzerine ve soyluluk üzerine söylemdir. Bundan eşitliksizci bir toplumsal düzeni haklılaştırmaya çalışan "köleci" bir felsefe ya da insanları kendi ideasının "totalitarizmi" içine kapatmaya çalışan bir felsefe anlaşılmasın. Felsefenin sorunu başkalarını kapatmaktan çok kendini onlardan korumak, hakikati dayatmaktan çok zevahiri kurtarmaktır. Bilindiği gibi soyluluk öncelikle budur.

Demek ki Platon'un düzeni ve hezeyanı, ne felsefenin başka yerleşik siyasal düzenlerle uzlaşmasının, ne de kendi hakikatini şehrin düzensizliklerine dayatma inadının ifadesidir. Daha ziyade kendi kurumlaşmasının içerdiği paradokstur. Felsefe özerkliğinin çemberini ancak doğa ve soyluluğa dair keyfi bir söylemle çizebilmektedir; *telos*'unu –kusursuz doğa– taklit ederek gerilimini mümkün kılan bir söylemle. Ne var ki bu taklit daima kendi karikatürüyle yan yana bulunmaya yazgılıdır. Filozof kral, soytarısıyla birlikte yaşamaya mahkûmdur.

Zerdüşt'ün filozofu da sosyalist çağın umutları ve korkuları içinde bu mantıkla ve tehlikeyle karşılaşacaktır – ama bunları Platon'a karşı dile getirmek pahasına. Sokratik ve plebyen hakikat tutkusuna karşı hayat yalanını ve görünüş denen soylu tutkuyu yüceltirken

Nietzsche belki de çiftlik ağası Ksenophones'in ve halk filozofu Antisthenes'in plebyen Sokrates'ine karşı filozof kralın duyduğu öfkeyi devam ettirmekten başka bir şey yapmıyordu. Ve Platon'un dersini teyit ediyordu: Hakikat meşruluğunu, soylu doğmuş ruhları örslerde çekiç sallamak ya da meclislerde patırtı yapmak için doğmuş ruhlardan ayıran soylu yalandan alır yalnızca.

Ama Grek mitinin "Akdenizli" seçkinliğini Bizet'nin İspanya'sına ve Agathon'un şölenini *Carmen*'deki Lilas Pasta hanında tütün saranlara, boğa güreşçileri ve paralı askerlere aktararak da modernite ye borcunu öder. *Seguedilla* dansından da bildiğimiz gibi, aslolan hanın sur dibinde olmasıdır. Felsefenin suruna gelince, saf –yoksa kurnaz mı?– Antisthenes zanaatçılar halkını korumak için inşa edilmiş olduğu halde, bu surun sağlayacağı korunma hissini halktan esirgemekle suçluyordu filozofları.

Demokrasi ve sosyalizm çağında, Tütün Fabrikasının kadın işçileri, filozofu tam olarak neye karşı korumalıdır? Hangi altüst oluş sayesinde fabrika zanaatçının aleyhinde çalışır olmuştur, kavşakların Venüs'ü sanatçı filozofun façasını kurtarmaktadır? Bizet'nin Wagner'e karşı Zerdüşt'ün filozofu rolünü üstlenmesi gerekiyorsa, bunun nedeni yalnızca Carmen'in dansının Graal şövalyelerinin ayininden daha hafif olması değildir. Belki de Parsifal, Siegfried ve Lohengrin'in savaşçılarının bön böbürlenmesinden daha katlanılmaz bir şey vardır: kunduracı Hans Sachs'ın mütevazı şairlik iddiası.

MARX'IN İŞİ

Hatta "pratisyen" olmaya karar vermiştim ve önümüzdeki sene başında demiryollarında bir *büro* işine girecektim. Ama talihsizlik mi yoksa talih mi bilmiyorum, elyazımın kötülüğü yüzünden o işi alamadım.

Marx, Kugelmann'a mektup, 28 Aralık 1862.

Kunduracı ve Şövalye

KUNDURACILAR dükkânlarında türkü mü söylerler yoksa halk şenliklerinde koro mu yaparlar, bunun hiçbir önemi yoktur. Çalışma zamanında bedenin hareketlerine ritim veren ve dinlenme zamanını dolduran şarkıların işlevi, işçiyi (niteliklilikten daha çok) işine bağlayan aşka benzer şeyin devamını sağlamaktır. Kaldı ki estetler de gidip bu şarkıları dinlemek zorunda değildirler.

Ama *Usta Şarkıcılar*'ın* Hans Sachs'ı sahnede *başka bir şey* yapar. Halka senede bir kere müzik konusunda hükümde bulunma izni vermeyi önerir. Bu yolla ustalar arasına katmak istediği ilk şarkıcı da bir şövalyedir.

İlk kabahat en affedilebilir olanıdır. Güzel hakkındaki hükmü alkışlara havale etmek, İdea'nın birliğini formların ve onayların çokluğuyla karıştırmak, kol işçilerinin doğasına uygun olarak bilinir. Söz konusu olan zanaatçıların diğer zanaatçılar için söyledikleri şarkılar hakkında hüküm vermesiyse yalnızca, pek önemli bir şey değildir bu.

Ama Hans Sachs karıştırmaz. Kalabalığın ayinine sunduğu kendi çırağı değil, bir şövalyedir. Himaye ettiği bir şarkıcı değil, bir şairdir. Ve bir kunduracının Nürnberg zanaatçılarının arasına soktuğu bu şair şövalyeyle birlikte her şey birbirine girer: silahlar, aletler ve ölçüler; meslek, bilim ve ilham; altın, gümüş ve demir.

* Wagner'in bir komedisi, *Die Meistersinger*. –ç.n.

Kunduracıların isyanı

Keşmekeşe neden olan bir müzisyenin gotik imgelemi değildir. Wagner'in Münih Operası'nda sahnelettiği bu çılgın Saint-Jean şenliği, onlarca yıldır felsefi, sanatsal ve siyasal konuların uzmanlarının zihnini meşgul eden temalardan birini örnekler: İyi İdea'sını tanıyan bilginler ve güzel formlardan ilham alan âşıklara mahsus alanların kunduracılar tarafından istila edilmesi.

Elbette polis Paris sokaklarında olduğu gibi Nürnberg sokaklarında da kunduracı çıraklarının terzi çıraklarıyla birlikte gürültü patırtı yapmalarına uzun zamandır alışıktır. En alasından ayaktakımı olmak, kunduracı çırağı kavramıyla da uyumludur: alacalı ve gürültücü kalabalık. Bunu tiyatro yöneticileri de bilir ve onları şakşakçı olarak tutarlar.

Hata belki de buradadır. Tiyatroda şakşakçı istemeyen polisin bir bildiği vardır. Kötülüğün büyüğü kitlede değildir. Kitlenin *bozulması*ndadır. Bu işçilerin, üzerlerinde gülünç duran o şık giysilerden, emirle alkışladıkları aristokratik aşklardan, davetle izledikleri teatral yanılsamadan zevk aldıkları açıktır. Bu işçilerin başlara Cumhuriyet şapkaları ve adları takılan gizli cemiyetlere veya sosyete insanlarının işçilerle kardeşlik ettikleri Saint-Simoncu toplantılara akın etmeleri de bundan doğan bir sonuçtur. Bazıları da bu tırmanışı şairlere ve filozoflara özgü tanrısal hazlara kadar sürdürmekten çekinmez.

Kunduracıların isyanı. Tarihçilerin sosyolojik aklı burada kunduracılık meziyetinin yükselişini görmek ister. Bu maharetli emekçilerin gururu, niteliksizleşmiş emeğin yeni dünyası karşısında duydukları tedirginlik, ayrılmaz yoldaşları terziler gibi kunduracıların da zihnini ve elini güçlendirmişmiş.

Ancak kunduracılar –ve bütün işçiler– bilir ki, kunduracılık meziyeti diye bir şey yoktur. Ya da Platon'dan beri değişmemiş bir meziyet vardır, o da kunduracının kunduracılıktan başka bir şey yapamayacak kimse olmasıdır ki, aynı kapıya çıkar.

"Statü" ile yasak arasında bulunan ve bilginlerin artık bilmediği bağı işçiler iyi bilir. Sebebi basittir: Çünkü birkaç yüzyıldır iç hiyerarşilerinin kuralı olmuş, hem yazgılarını bir yandan gerçekleştir-

meye hem bir paryanın –kunduracının– üstüne atarak inkâr etmelerine yarayan bu bağı miras almış olan onlardır.

"Geometri bilmeyen buraya girmesin." İşçi halkı, geometrici kralını bulmuştur: Süleyman'ın tapınağını inşa edenlerin çocuklarının saygınlıkta ilk sırada geleni marangozdur. Herkesin –demirci ya da fıçıcı, kilitçi ya da güderici– ait olduğu yerde bulunduğu ve hayatını zanaatının sonsuz inceliklerini hep çırak gibi öğrenmeye adadığı bir işçi evreni kurmuştur o. Bu monoteknisyenler ne taklitçileri severler ne de madenlerin karışımını. Fıçıcılığı en üstün zanaat kabul eden, atölyesinde ressam, kızına şövalye istemeyen Martin Usta'yı tasvir eden Hoffmann[1] ise şairlerin intikamını almıştır.

Yasağın ve hiyerarşinin dünyası. Bu dünyada tepedeki geometriciden –marangoz– başlayarak, zanaatın giderek daha kaba ve geometrinin giderek daha az gerekli olduğu düzeylerden derece derece geçilerek kunduracının cehennemine kadar inilir. Kunduracı Platon'un düzenine karşı işlediği suçun bedelini ödemeyi 19. yüzyılda hâlâ bitirmiş değildir. İşçi şarkılarında kocaman önlüğüyle, kaba saba aletleriyle ve pis kokulu yapışkanıyla alay edilen cücedir o. Loncanın sırlarına hileyle vâkıf olmuş gaspçı köledir. Marangozların yasası, ödevlerinin bilincinde olan tüm işçi yoldaşlara, lonca rozetleri taşıyan bir "münafık"ı gördükleri yerde öldürmelerini emreder.

On dokuzuncu yüzyılın ortasında bu düzen çöküşe geçmiştir, ama haddini bilmezliği yüzünden cezalandırılmış kunduracılar tek tük de olsa hâlâ görülmektedir. Her durumda meslekler düzeninin gerçekliği simgesel düzenin yasaklarını devam ettirir. Kunduracılık meslekler hiyerarşisinin en altındadır. İşçilerin bulunmaması gereken hemen her yerde kunduracılar bulunuyorsa, sayıca en kalabalık, işleriyle en az meşgul ve zanaatçılık şanıyla kafayı en az bozmuş olan onlar olduğu içindir. Kunduracı isyanı kunduracılık vasfı *için* değil, ona *karşı* bir mücadeledir. Bu reddin tipik bir figürü, okulda çalışan babasının kunduracılık mesleğini benimsetmeye gayret ettiği yeniyetme şairdir. Biyografi yazarı bize "bir ermiş gibi babasına

1. *Maître Martin le tonnelier et ses apprentis* (Fıçıcı Martin Usta ve Çırakları) eserinin Wagner'e *Usta Şarkıcılar*'ın fikrini verdiği kabul edilir, ama aralarındaki tek benzerlik tarihsel çerçeve ve sanatçı/zanaatçı ilişkisi temasıdır.

direndi" der, "kendisine göre olmayan o mesleğin aletlerini kırdı ve kendi kendisinin efendisi olarak yeniden özgür oldu".[2]

Dananın kuyruğunun koptuğu yer işte burasıdır: Artık herhangi bir kimse, kendi doğası konusunda, kunduracılık mesleği ya da herhangi bir başka meslek için yaratılmış olup olmadığı konusunda, kendisini o mesleğe mecbur edebilecek dışsal zorlamalardan bağımsız olarak, kendi başına hükümde bulunabilmektedir. Meslekların düzenini temin eden şu "başka hiçbir şey" iki yandan tehdit altındadır. Birincisi, bir işten öbürüne geçerek sürdürdükleri çalışma hayatlarında, bir vasıf edinmek için o kadar çok zamanın gerekmediğini ve bir meslekten bir başkasına geçmenin hiçbir uygunsuz yanı olmadığını keşfeden becerikli işçiler vardır.[3] İkincisi, bizzat bu beceriyi yasağın diğer yüzü olarak algılayan, görünüşün hazlarına ve diyalektiğin boş zamanlarına sahip çıkmaya karar verenler vardır. Örneğin işinin başında bulunmayan bir doğramacı şu özrü sunar: "Sokrates'i uzaktan bile görecek olsaydım, yaptığım işi hemen bırakır ve varoluşun hakiki iyiliklerinden söz edebilelim diye onun peşinden koşardım."[4]

Doğanın yoldan çıkması. Görevlerin ve madenlerin karışması. Monoteknisyenlerin taklitçilerin alacalı dünyasına geçerek tanrısal sanattan ilham almış şövalyeler ve halka sırlarını veren filozoflarla karşılaşması. Düzen adamlarıyla ilham adamları bu düzensizlikten aynı ölçüde rahatsızdır ve kınamalarının merkezine hep aynı arketipi yerleştirirler. Eski bir Saint-Simoncu olan ve bu sapmayı daha doğarken görmüş olan profesör Lherminier, 1841'de işçi şairlere gösterilen saygıya isyan eder; bu saygıda kunduracı Savinien Lapointe'in simgesel varlığını saptar. Onlar için şenlikler yapan cumhuriyetçilerin karşısına modern Cumhuriyet'in babasının tavsiyeleriyle çıkar: "Emile'in mutlaka bir meslek öğrenmesini istiyorum [...] Müzisyen, komedyen ya da kitap yazarı olmasını istemem [...] Şair olmasındansa kunduracı olmasını yeğlerim." Estetik düzensizlik, siyasal düzensizlik, simgesel düzensizlik, gerçek düzensizlik, hepsi

2. Hyppolite Tampucci, *Poésies*, önsöz, Paris, 1833.

3. A. Corbon, *De l'enseignement professionnel*, Paris, 1855.

4. G. Gaunay, A. Barrault'a mektup, 26 Haziran 1854, *Fonds Gauny*, Bibliothèque municipale de Saint-Denis.

birbirine çanak tutar. Kunduracılara şairlerin palmiyesini veren bir cumhuriyette "en üstün erkin binlerce adayı olsa da itaat eden tek bir öznesi olmaz".[5]

Bunun tersine, *l'Artiste* dergisinin siyasal olarak ilerici editörleri 1845 Salonu sırasında bütün sanat alanını istila eden demokrasiden tedirginlik duyarlar. Onlar da hedefi şaşırmazlar: "Doğa herkese deha sahibi olma izni vermemiştir; birisine 'şiir yaz' der, öbürüne 'ayakkabı yap'."[6] İlhamlı kişinin hakları düzenin gerekçeleriyle zorlama olmadan birleşir ve onları şiddete başvurmadan eğip bükerek yansıtır. Corneille tarzı trajediler yazan kunduracılardan tedirgin olan ve kötülüğün kökeni hakkında kendi teşhisini koyan ılımlı Charles Nodier'yi harekete geçiren, sefil bir korku değil, yazı alanındaki temelsiz demokrasidir. Matbuata ve halk eğitimine dönüşen yazı, "faydalı kol işçilerini ve dürüst zanaatçıları" her yerde "hırsızlar, kalpazanlar ve sahtecilere"[7] dönüştürür. Bu durumda hem Devlet'i, hem halkı, hem de şairleri tatmin edebilecek çözüm dile gelir: halk kültürünü halka iade etmek; filozofların önce el koyup sonra ortadan kaldırdıkları mitin hikmetini halka iade etmek. Nodier, karşı-devrimin anti-felsefi garezi ile materyalizmin anti-ideolojik hiddeti arasında bir yerde, bu geri gelmiş Platonculuğu, halk anlatısının yazının cansız harfiyle özdeşleştirilen bir felsefeyi ifşa ettiği kabul edilen bir Platonculuğu tüm saflığıyla dile getirir.

Öyle görünüyor ki modern cumhuriyetin yazgısı hâlâ şu simgesel bölünmeyle temsil edilebilir: Öyle bir bireyler sınıfı olmalıdır ki *meslekleri* tüm meslek sahibi insanların kendi işlerinden başka hiçbir şey yapmamalarının zorunluluğunu simgelesin; öyle bir meslekleri olsun ki boş zamanın ayrıcalıklarını –ve özellikle en çileci ayrıcalıklarını– dışladığı ölçüde çalışmanın zorunluluğunu özetlesin. Nerede kunduracı kunduradan başka bir şey yaparsa, orada düzen tehdit altındadır. Buna karşılık mesleklerin düzenini bozan herkes kunduracı olarak adlandırılabilir. Örneğin *Journal des économistes*'te yazan bilgin, başkaldırı çağrıları yapan yazıları yüzünden

5. Lerminier, "De la littérature des ouvriers", *Revue des Deux Mondes*, Kasım 1841, s. 972.

6. *L'Artiste*, Nisan 1845.

7. Charles Nodier, "De l'utilité morale de l'instruction pour le peuple", *Reveries*, yeni basım Plasma, s. 182-3.

Fransız hükümeti tarafından sınırdışı edilen şu Alman komünistin kimliği konusunda bir an bile tereddüt etmez: Mösyö Karl Marx, der okurlarına, kunduracıdır.

Saint-Jean Bayramı gecesi

1845'te Richard Wagner elbette öncelikle eleştirmenlerine yöneltilmiş olan şövalye ile kunduracı öyküsünü bu bağlamda tasarlamıştır. Ama yirmi üç yıl sonra onu yeniden sahnelettiğinde amacı, satranç oyununun oynanmış bitmiş olduğunu açığa vurmaktı. *Usta Şarkıcılar*'ı bestecinin eserleri arasında benzersiz bir opera kılan, tamı tamına bir veda temsili olmasıdır. Kunduracı isyanı bertaraf edilmiştir. Sanatçı 1840'ların fırtınasında bekçiliğini halka emanet ettiği doğa ve deha sıfatlarının mülkiyetini yeniden tam olarak ele geçirir. Eva istediği zaman tacı Walter'in başından alıp Hans Sachs'ın başına koyabilir. Ama buna kimse kanmaz. Hem de tam tersi olur. Şair kunduracının zaferi aynı zamanda taçtan feragati anlamına gelir. Aziz Vaftizci Yahya'nın temsilcisinin, ilhamlı sanatçı şövalyeyi kutsadığı ve zanaatçılar tarafından gasp edilmiş olan aristokratik *Minnesänger*'in tacını ona iade ettiği popüler bir vaftiz töreni olur bu. Kunduracı ile şairin halk ve kadın kültündeki ittifakı hasıl olur olmaz aşılmış bir şeydir; bir günlük iktidardır, dehanın tekniğe, ilhamın anımsama tekniğine üstünlüğünü yeniden kurmak için gereken zaman süresince icra edilen karnaval krallığıdır. Bunun için bir tek aracı gerekir: belediyenin yazılarını yazan, usta şarkıcıların veresiye hesabını tutan, titiz bellek adamı, Beckmesser. Modern zamanların sofisti. Daha doğrusu, sofist mertebesine varamaz; zira ne doğru bir biçimde ezberden öğrenmeyi bilir, ne de kendi ayakkabılarını kendi yapmayı. Bu indirimli sofistin adı artık küçük burjuvadır.

Yeni "halk kültürü" rüyasının estetik ve ilerici incelmiş hali olarak "gotik" opera o vakitlerde modernliğimizin başat formlarından biri olarak ortaya çıkmıştı. *Tannhaüser* ile *Usta Şarkıcılar* arasında, Wartburg yarışması ile Nürnberg yarışması arasında, halka ve kadına sunulan Saint-Simoncu ve Feuerbachçı saygı gayet belirlenmiş bir aktarım gerçekleştirir. Zanaatçının meziyetinin olumlulaştırılmasına bir ödünç al/geri ver oyunu eşlik eder. İlhamlı sanatçı po-

püler *ethos*'a bir deha, bir *daimon* atfeder; halk ise bunu derhal ona iade eder ve mekanik taklitçiden farklılığıyla hem işçi hem şövalye olan halkın sanatçısını kutsar. Bu kutsamayı sanatçı aynı zamanda siyaset adamına ve bilimadamına örnek olarak sunar. Platon'un eski düzeni çeşninin ve çeşitliliğin dehşetiyle kendini kabul ettiriyordu. Nürnberg karnavalı ise çeşitliliğin modern kullanımını içerir: Yeni kullanım madenlerin renklerini ve eski düzenlerin görülebilir konturlarını siler, modern çağın ilhamlılarına ve koruyucularına, artık kabul gören tek güç olduğu söylenen aşağıdan gelen güçler üzerine kurulu yeni bir meşruiyet sunar.

İşin ironik yanı şu ki, bu işlemin kapsamını herkesten iyi sezen eleştirmen, genç devrimci Richard Wagner'di. *Opera ve Drama*'da operaya yeni bir hayat aşılayacak olan halk dehasının kalbine gidiş gelişlerin en neşeli çözümlemesini o sunmuştu: şövalye Auber'in Napolili balıkçı tezgâhlarına çılgın akınları; rakibi Rossini'nin Alpli flütlerin sesi eşliğinde gezintileri; Meyerbeer'in sahnesinde kitlelerin yükselişi. Hakikat şu ki bunlar, kunduracı Hans Sachs ve çırağının harekete geçirdikleri temsil makinesinin yanında, basit birer yemek tarifidir.

Klasik zevkleriyle bu halk kültürünü tiksindirici bulan en az iki filozof vardır: Friedrich Nietzsche ve Karl Marx. Aslında ilki bir ara Saint-Jean bayramı kutlamalarının büyüsüne kapılmıştı. Tuhaf bir biçimde Platon'unkini andıran bir teşhise varması için belli bir süre geçmesi gerekiyordu: Kunduracı isyanının teatral olarak halledilmesi –tam da tiyatro olduğu için– yine ve hâlâ kunduracıların zaferi anlamına geliyordu. Teatrokrasi: Nietzsche "Wagner vakası"nı bire bir *Yasalar*'dan alarak yenilediği bu kavramla hükme bağlar. Kunduracı öyküsünün yalnızca sanatçının kutsanmasına hizmet etmesi pek önemli değildir. Zira müzik alanında, dolayısıyla felsefe ve siyaset alanında, dekadansı başlatan tam da taklitçi sanatçının –komedyenin, der Nietzsche– iktidarıdır. Müziğin kurallarını sanatçıların yargılarına tabi kılmak, onları kısa vadede halkın eline düşürmektir. "Tiyatro kitlenin başkaldırısıdır."[8] Platon'un fantaz-

8. Nietzsche, "Le cas Wagner", *Crépuscule des idoles* içinde, çev. H. Albert, Mercure de France, s. 40 (Türkçesi: *Wagner Olayı*, çev. Osman Toklu, İstanbul: Say, 2002).

masının başvurduğu mecazlar yankılarını Nietzsche'nin Bayreuth tiyatrosuna saldırmak için kullandığı imgelerde bulur: Bayreuth tiyatrosu soylu gençliğin yozlaştığı yerdir, büyücünün mağarasıdır. Aynı zamanda, yetersiz hijyeniyle firari kölenin yıkandığı hamamı hatırlatan "suyla şifa tesisi"dir. Sonuç Platon'un –hemen hemen aynı terimlerle– koyduğu teşhisten pek farklı değildir: Komedyenin saltanatının tek bir sonucu olabilir, o da "işçileri bir sınıf olarak olanaklı kılan içgüdülerin"[9] tahrip olmasıdır. Buna karşı öğle güneşi altında ağustosböceklerinin toplantısından başka bir çare olamaz.

İdeolog, kunduracı ve mucit

Kuzey'e karşı Güney. Belli bir savunma coğrafyası: taklitçiler ve kitlelerin birlikte gelişine karşı düşüncenin savunulması. Fakat Marx'ın gözüyle manzaranın düzeni farklıdır. Londra'da ikamet eden Trierli için Güney, Kuzey'in barbarlığına karşı uygarlığı temsil etmez. Uygarlık, barbarlığın hepsi birbirine eşdeğer topraklarından kaçan mübadeleler ırmağıdır. Nürnberg Güney'dir, büyük mülklerin, militarizmin ve bürokrasinin Kuzey'ine karşılık güney Almanya'ya özgü eski kirliliğin ve eski duygusallığın, küçük dar şehirlerin ülkesidir. Marx'a göre Alman devrimi komedisine yansıyan değişmez çelişki budur. 1848'in iki "kahramanının" –Marx'ın nefret ettiği iki kişinin– birbirini tamamlayan karakterleri Alman devrimini mükemmelen özetler: teğmen Willlich'in maceracı militarizmi, şair Kinkel'in duygusal tumturaklılığı.

Devrimin hemen ertesinde Marx Nürnberg ve Nürnberg'in şair kunduracısı hakkında konuşur. Daumer'in kitabı *Yeni Çağın Dini* üzerine bir eleştiri yazar. Daumer çağdaş barbarlığın kuşatması altındaki "kültür"ün dekadansına karşı doğaya ve kadına dayanan bir doğal insanlık dini önerir. Eleştirmenine göreyse bu "doğa", pazar gezintilerini tatlandırmak için Klopstock'un kasidelerini okuyan dar görüşlü şehirlinin ahmakça idilinden başka bir şey değildir. Kadının saygınlığının geri verilmesi önceki yüzyılın yazar kadınları modeliyle sınırlı kalmıştır. Dekadanstan yakınmalar yazarın mode-

9. *Le Crépuscule des idoles*, *a.g.y.*, s. 171.

linin ne olduğunu gayet iyi gösterir: "Bay Daumer'in düşüşüne ağıtlar yaktığı kültür, Nürnberg'in serbest bir İmparatorluk şehri olarak serpildiği, Nürnberg sanayisinin, şu sanat ile zanaat piçinin (*Zwitterding*), önemli bir rol oynadığı dönemin kültürüdür, bu küçük burjuvaziyle beraber yok olan Alman küçük burjuvazisinin kültürüdür. Eski sınıfların –örneğin şövalye sınıfının– düşüşü büyük trajik eserlere malzeme vermiş olsa da, hamhalatlık (*Spiessbürgertum*) fanatik bir habisliğin ve Sançe Pançavari bir özdeyişler ve formüller koleksiyonunun kifayetsiz dışavurumlarından öteye geçmez. Bay Daumer Hans Sachs'ın devamı, kurumuş ve mizahtan tümüyle arınmış bir devamıdır. Onu besleyip büyütmüş babası Alman hamhalatlığının ölüm döşeğindeyken başucunda ellerini birleştirip ağlayan Alman felsefesi – işte *Yeni Çağın Dini*'nin bize gösterdiği dokunaklı tablo."[10]

Yargı görünüşte basittir ve bizi Marx'ın düşüncesinin başlıca iki temasına gönderir. İlki, üretici güçlerin gelişiminin anlaşılmaması anlamında ideolojinin eleştirisi. İkincisi, tarihin iki teatral figürü arasındaki karşıtlık: eski dünya ile yeni dünya arasındaki kavganın otantik ifadesi olan trajedi; çoktan olmuş bitmiş bir tarihin ve çoktan ölmüş değerlerin gülüncsi yinelenişi anlamında komedi. İşte Daumer de, tıpkı pratik hayatlarında pek ileri gitmeyen küçük burjuvalar gibi, düşüncelerinde ileri gitmeyen ideologların temsilcisidir. Tıpkı onlar gibi sanayi çağının yarattığı kopuşlarda bulunan özgürleştirici unsuru algılamaktan acizdir; tıpkı onlar gibi bu kopuşların karşısına tek koyabildiği, olanaksız bir düş olan kapitalizm öncesine dönüştür: Don Kişot'un zamanında şövalye sınıfının tarihe karşı verip kaybettiği mücadelenin grotesk bir yinelemesi.

Basit bir okuma. Ama Marx bizi bu tür sahte pencerelerden sık sık geçirir. Marx sayesinde hepimiz yeni burjuva dünyasını feodal bağlarından kurtarmak için antik çağ kılıklarıyla kendini gizleyen büyük Devrim'in [Fransız Devrimi] trajedisinin kendini 1848'de nasıl fars olarak yinelediğini biliyoruz. Ama burada mesele farklı.

10. Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, c. VII, s. 203. Bu metin hakkında, Marx'ın edebi yazılarına göndermelerin tümü için olduğu gibi, S. S. Prawer'ın şu kitabına göndermede bulunuyoruz: *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press, 1976.

Hamhalatlığın komedisi trajik olanı yinelemesi değil, kendi kendini yinelemesidir. Daumer'in groteskliği, zaten gülünç olan bir toplumsal figürü alçaltarak yinelemesindedir. Bu gülünç figür de, serseri şövalyelerin beyhude mücadelesi değil, altın çağındaki Nürnberg sanayiinin üretici etkinliğidir.

Nitekim Marx'ın hedef tahtası esnaf derneklerinin kast rejimi ya da meslek budalalığının darkafalılığı değil, Ortaçağ'ın hür şehirlerinden birinin serpilmekte olan sanayiidir ki, bunda burjuva egemenliğindeki yeni dünyanın ve halk özgürleşmesinin nüvesini görmek ilerici tarihçiliğin âdetidir. Tarihçilere göre palazlanan kapitalizmin bu metropolünün çökmesine neden olan tek şey, coğrafi konumunun bahtsızlığıydı, yani büyük nehir ve deniz yollarından uzak, ama taş üstünde taş komayan orduların yolu üstünde olmasıydı.

Tuhaftır ama tarihsel materyalizmin babası böyle akıl yürütmez. Ona göre bu aşılmış sanayi zaten ölü doğmuş bir sanayi idi: İkili bir şey, bir melez, bir piç, iki çelişik doğanın karışımı, endüstriyel etkinlik ile sanatsal yaratımın alaşımıydı. Oysa Marx'ın döneminde bu birlik yalnızca aşılmış zanaatçıların düşü değildi. Endüstriyel ve toplumsal yenilikçilerde, endüstriyel sanatın ilk girişimcilerinde de görülür. Ve Nürnberg'in can çekişen kültürü ilericilerin hâlâ ilgisini çekiyordu: 1867 Sanayi Fuarı'nda işçi delegeleri Nürnberg'in mekanik oyuncaklarına hayran kalmışlardı. Fransız çocuklarına yıkılmakta olan sınıfların yumuşaklığını ve yozlaşmışlığını öğreten aptal oyuncak bebeklerin karşısına bu oyuncakların çocuklara sağladığı bilimsel eğitimi çıkarıyorlardı.[11] Son hesapta, endüstriyel sanat ve Nürnberg oyuncakları, geleceğin komünist dünyasının "politeknik" eğitimi için, ne idüğü belirsiz pastoral temalar üzerine ironik çeşitlemelerden daha ikna edici bir model sunabilirdi. Bu tür çeşitlemelere Marx'ın da kendini kaptırdığı olmuştur: ressamların olmadığı, başka işlerin yanı sıra resim de yapan bireylerin olduğu; tek bir bireyin günün saatine göre avcı, çoban, eleştirel eleştirmen... olabildiği bir dünya.

Oysa Marx ilerlemeden başka bir şey anlar. Ona göre Platon'un yasağı ne şair kunduracıyla aşılır, ne endüstriyel sanatla, ne de me-

11. *Rapports des délégations l'Exposition de 1867*, Enquete sur le dixième groupe, c. I, s. 5.

kanik oyuncakla. Hans Sachs'ın zamanında burjuva özgürlüğünün ve halk özgürleşmesinin geleceği de İmparatorluğun hür şehirlerinin serpilmekte olan sanayisinde değildi. Mübadeleler denizinin kıyısında kurulmuş dokuma fabrikalarının arındırıcı cehenneminde, yani İngiltere ve Hollanda'da başlamıştı. Saatçi Watt'ın ve kuyumcu Fulton'ın icatları büyük sanayinin ve dünya pazarının yollarını açtığında gerçekleşecek olan su ile ateşin devrimci evliliği, ilk orada gerçekleşmişti. "*Ne sutor ultra crepidam!* Kunduracısın, kunduracı kal! Saatçi Watt buhar makinesini, berber Arkwright iplik eğirme makinesini, kuyumcu Fulton buhar gemisini keşfettiği gün, meslek bilgeliğinin bu *nec plus ultra*'sı delice bir söze, bir lanete dönüştü."[12]

Kunduracı lanetten şair ya da endüstriyel sanatçı olmakla değil, makineyi icat ederek kurtulur. Buradaki paradoks ise, bilindiği gibi, şudur: Artık kunduracının, kunduradan daha fazlasını yapmak şöyle dursun, onu bile yapamaması kuvvetle muhtemeldir. Makine devrimi zaten kısıtlı bir işlem gerçekleştiren meslek işçisi ya da manifatura işçisinin artık daha da kısıtlı bir işlem gerçekleştirmesi demektir. Kısacası, delilik ya da lanet ancak herkes için geçerli olursa eski bilgeliğin önüne geçebilecektir. Burjuvazinin uğradığı lanet: Bu yaratıcı zanaatçılar ona kısa vadede refah, ama uzun vadede ölüm getirecektir; zira bizzat büyük sanayi ya ufalanmış bireyin yerine bütünleşmiş bireyi koyacaktır ya da "ölüm cezasına çarptırılacaktır" ve bunu ancak burjuva bedenlerini çiğneyip geçmek suretiyle yapabilir. Proleterlerin uğradığı lanet: Bütünleşmiş bireyin dünyasını ancak zanaatçı yetkinliklerini ve özgürlüklerini burjuva fabrikasının hummalı çalışma düzenine bırakmak karşılığında kazanacaklardır. Zanaatçı mucitler, kardeşlerini intihara zorlayarak kurtarırlar. Zanaatçının bütün olumluluğundan yoksun kalmayı kabul etmesi ve intiharının cehennemî döngüsü içine burjuvaziyi de çekmesi gerekecektir.

Belki de bu ölüm döşeğinde yakılan ağıtlar hikâyesi yalnızca bir göz aldanmasıydı. Zira tarih tam da ölümle burun buruna geldiği

12. *Capital*, Editions sociales, c. II, s. 167 (Türkçesi: *Kapital II*, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol, 1999). Çok nadir istisnalar dışında Editions Sociales'in yayımladığı sırayla Emile Bottigelli, Gilbert Badia ve Jean-Pierre Lefebvre'in yönetimindeki çevirileri takip ettik.

yerde "ilerler": kavuşturulmuş ellerin ve ağıtların değil, deliliğin ve lanetin olduğu yerde. Oysa Hans Sachs'ın ve Nürnberg endüstrisinin ölümü yalnızca bir komedidir, ölümün bir karikatürüdür. Sonuçta Nürnberg –hamhalatların şehri– yeni güzel endüstriyel günlerin şafağındadır. Hatta Liebknecht adlı "duygulu eşek" onu Marksist işçi partisinin güçlü olduğu bölgelerden biri yapacaktır. Gerikalmışlığı tam olarak tanımlayan şey eden *hayatın orada zor olmasıdır*. Engels otuz yıl sonra Bernstein'a şunu hatırlatacaktır: Hamhalat zihniyet "Otuz Yıl Savaşı'ndan beri Almanya'daki tüm sınıfları ele geçirdi [...] Kunduracının dükkânında olduğu kadar tahtta da hüküm sürüyor".[13] Gerikalmışlık aşılmış bir tarih değil, kötü başlamış bir tarihtir. Meşru tarihin kötü, alçak ya da adi ikizidir. Piçlik yapışık İkizlerin kötü yüzüdür – çatırdamayan, ikizliğinden memnun yüz. Adeta piçlik çelişkinin ateşine yakalanmadan hayatta kalma gücünü alçaklığını meydana getiren karışımda bulur. Bu tarihin alçaklığı demek sahte soyluluğu demektir: Sanat ve zanaatın *karışımı*, imalatın ve taklidin karışımı, faydalı olanla boş zamanın, değerli madenlerle adi madenlerin karışımı demektir. Piçlik demek eski Nürnberg'in altın işçiliğinin mükemmel bir taklidine erişmiş bakır işçilerinin mahareti olduğu kadar, faydalı sanat eserleri arzu eden filozof işçi Proudhon'un bayağılığı demektir aynı zamanda. Doktor Marx ise ayırmaktan yanadır: Grek sanatını ve klasik başyapıtları sever. Kızlarının mekanik oyuncakları değil, bebekleri vardır. Onları eğlendirmek için dört ayak üstüne gelip at taklidi yapar ya da Hoffmann'ın borçlarını ödeyemediği için kendi ürettiği olağanüstü nesneleri satmak zorunda kalan ama sonra onları bir şekilde geri alan büyücü hikâyesini anlatır.[14] Geleceğin komünistinin naif pastoraline gelince, o da belki, *Phaidros*'un eskatolojisi gibi, öncelikle neyi dışladığıyla değerlidir: orada ne endüstriyel imalat yapılır ne de sanatsal taklit – ikisini karıştırmamanın en radikal yöntemi kuşkusuz.

Buna karşılık, piçlik üretimin kalbinde duran yalanın gücüdür. Üretici güçler kuramcısı bu konuda *Fantastik Öyküler*'in şairiyle

13. Engels'ten Bernstein'a, 1 Mart 1883, *La Social démocratie allemande* içinde, 10/18, s. 71.

14. Eleanor Marx-Aveling, "Karl Marx", *Souvenir sur Marx et Engels*, Editions en langues etrangères, Moscou, s. 264.

hemfikirdir. Nürnberg endüstrisi Martin Usta'nın atölyesiyle karşılaştırılabilir: Kalfalarının hepsinin birer *sahte fıçıcı* olduğunu bilmez, ama onlar –ressam Reinhold, heykeltraş Frederic ve şövalye Konrad– tam da bu sebeple daha mükemmel kalfalardır. Aynı ile Başka'nın mükerrer oyunlarına hapsolmuş kapalı bir dünya. Üretici ile taklitçinin, zanaatçı ile ideoloğun dünyası. Nürnberg kültürü yozlaşmış bir kültür ise, eski olduğundan değildir. Daha az değerli olduğu ve daima öyle olmuş olduğu içindir. Bugün Manchester'in fabrikaları yanında eften püften bir şey gibi görünüyorsa, düşüş içindeki şövalyeliğin kaybedilmiş mücadeleleri ve yansımalarını buldukları "büyük trajik eserler" karşısında zaten parladığı dönemde bile eften püften bir şey olmasındandır.

İyi tarih trajedinin tarafındadır: *trajik kahramanın tarihe karşı mücadele verdiği yerde*. İşte bu noktada Marx, Hegel'e gönderme yapmasına rağmen, ondan radikal biçimde ayrılır. Hegel'de trajedi dünya düzeninin düşüş değil yükselme evresine aittir. Böylelikle en üstün trajedi, yani Greklerin trajedisi, doğa güçlerinin devlet yasasıyla çarpıştıkları uğrağa işaret eder: Antigone'nin Kreon'a karşı çıktığı, anne kanı döken Orestes'in suçunu Athena'nın pederşahi aile düzeninin intikamını almak arzusuyla haklılaştırarak bağışladığı uğrağa.

Hegel'e göre düşüş içindeki şövalyelik roman malzemesidir. Daha doğrusu, tarihsel janr olarak romanın bizzat öznesi/konusudur: Hıristiyan öznelliğinin dört bir yandan kendisinden kaçan bir dünya içindeki başıboş gezinmelerinin anlatısı. En üstün romanesk kahraman elbette düşüş içindeki dünyanın savunucusu Don Kişot'tur; ikizi, hizmetçisi Sançe Pança ise, yeni burjuva dünyanın düzyazısını temsil eden geleceğin efendisidir.

Marx'taysa roman trajik tarihe dönüşerek anlam değiştirir. Tarihin trajik görkemi ile komik bayağılığı arasındaki karşıtlığa dönüşür. Çoğunlukla önemsiz kabul edilen bir tuhaflık, Marx ile Hegel arasındaki farkın en iyi fark edilebileceği yerdir: Marx'ta değirmenlerle mücadele eden Sançe Pança'dır. Hayalperest ideolog, geri kalmış yanılsamaların, boş cümlelerin ve hayali kavgaların adamı, *Alman İdeolojisi*'nde olduğu gibi burada da, Don Kişot değil, midesinden başka bir şey düşünmeyen ve atasözleriyle konuşan çiftçi çocuğu Sançe Pança'dır. İdeolog, tıpkı Hans Sachs ya da hür şehir

Nürnberg'in zanaatçıları gibi, feodal kast düzenini haklılaştıran şövalyece hayallere karşı ve üretici geleceğin yavan dünyasını bire bir ete kemiğe büründürmek için yaratılmış insandır. Nitekim *Alman İdeolojisi*'nde Sançe efendisinin efendisi olmuştur. İdeolog kuruntulu hayalperest değildir. Şövalyece yanılsamaları "demistifiye" eden müzmin muhaliftir. Belki de bu yüzden tarihten hiçbir şey anlamaz: ne efendisinin trajik mücadelelerinden, ne büyük endüstrinin mucidi zanaatçıların ilerici ve cehennemi eserinden, ne "göğe karşı taarruz"a geçen işçilerin deliliğinden, ne de işçilerin özgürleşmesinin büyük kitabı için her şeyi feda eden Doktor Marx'tan.

Marx'ın Sançe Pança'ya yönelik eleştirisi kunduracı isyanını tersten ele alır. Marx onun şiirsel hayallerinde zanaatçıya özgü ikizliğin soysuzluğundan başka bir şey göremez. Ona göre şair kunduracı en kötü tarihin insanıdır: çelişkinin insanına karşı ikizliğin insanı; tam da konumundan vazgeçmesi gerektiği sırada onu iyileştirmeye çalışan, imalat evreninde şair Antipatros'un pastoral rüyasını –superileri değirmenleri döndürürken eğlenen işçi kadınlar– düzyazıya döken, yavanlaştıran işçi.[15] Oysa yapılması gereken boş zamanın tanrılara layık hayatını bütün "arkaik" uzaklığı içinde bırakmaktır ki makine, bilim ve mücadele feda edildiğinde bu hayat yeniden kazanılabilsin.

Siyasal ve ideolojik formların üretici güçlerden açık biçimde doğuşu ve buradan hareketle basitçe değerlendirilmesine ihtiyatlı ama amansız bir değerler soykütüğü eklenir. Bu soykütüğü, en azından komik dekadans zanaatçılarıyla trajik düşüşün şövalyelerini karşı karşıya getiren bölümleme bakımından, Nietzsche'ninkine yakındır. Trajedi ölümdeki yaşamın büyüklüğüdür, komedi yaşamdaki ölümün küçüklüğü. Marx'a, Nietzsche'ye ve Platon'a göre, doğmanın ve ölmenin iki biçimi vardır. Tarihin görünüşe bakılırsa tuttuğu tek yol, iki hareketin üst üste binmesidir. Platon'un *Devlet Adamı* kimi zaman Bir'in yasasıyla yönetilen, kimi zaman da Çok'un ihmaline terk edilmiş bir dünyanın ters yönde döndüğüne dair bir mit sunuyordu. Marx'ın metni Çok'un iki kipinin üst üste binişini, yaşam ve ölümün iki döngüsünü görmemizi sağlar: karışımın getirdiği yozlaşma ya da karşıtların getirdiği akkor hali. Dekadansı hor gö-

15. *Capital*, c. II, s. 91.

renler karşısında üretici güçler kuramının sözümona iyimserliği daha baştan iki karşıt gücün tesiriyle çatırdar: su ve ateşin, üretim ve yıkımın büyük trajedisi; toprak ve havanın, imalat ve taklidin adi komedisi. Marx'ın kuramının "Prometheusgil"liğinden söz etmek isteyen etsin: Prometheus'un bedeni daha baştan parçalanmıştır. Tarihin materyalizmi ile devrimin diyalektiğinin o kuramda asla buluşamamaları tehlikesi vardır.

Proleterin Üretimi

NE VAR Kİ, *Alman İdeolojisi*'nin "farelerin kemirgen eleştirisine" terk edilmiş kabarık elyazması, meselenin çok basit olduğunu ve tarihin yalnızca bir ilkesi olduğunu kendine ve bize kanıtlamak ister. İdeaların göğünden değil de yeryüzünden hareket etmek isteyen herkes şu basit ve mücbir hakikati tespit etmek zorundadır. "Tarih yapmak" için önce yaşamak gerekir. "Yaşamak içinse, her şeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek ve benzeri birkaç şey daha gerekir. Öyleyse ilk tarihsel olgu, bu ihtiyaçları karşılamayı mümkün kılan araçların üretimidir, yani maddi yaşamın bizzat kendisinin üretilmesi; ve bu, insanların sırf hayatta kalmaları için, milyonlarca yıl önce olduğu gibi bugün de, günden güne, saatten saate yerine getirilmesi gereken bir tarihsel olgudur, tüm tarihin temel bir koşuludur."[1]

Günden güne, saatten saate. Platon'un zaman yokluğuyla ilgili kuralının tuhaf bir yankısı. İşlevi artık demirden insanları yerlerine sabitlemek değildir. Daha ziyade kendini kral zanneden şövalyelere ve filozoflara yapılmış "yerinize dönün" çağrısıdır bu. Nitekim "başka hiçbir şey" buyruğunun yeri değişir. İşçinin hayat kuralı şimdi altın kural, söylemin gerekçesi olur. "Başka bir şey"in imkânsızlığı *Alman İdeolojisi*'nin ya da *Komünist Manifesto*'nun retoriğinde saplantılı biçimde yankılanan tarihin genel yasasına dönüşür: biz "bir tek bilim" tanırız, o da tarih bilimidir. Tarih, her biri önceki tarafından aktarılan malzemeleri kullanan kuşakların art arda dizilişinden "başka hiçbir şey" değildir. Günümüze kadar tüm toplum-

1. *L'idéologie allemande*, çev. Badia *ve diğ.*, Editions Sociales s. 57 (Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. A. Kardam-S. Belli, Ankara: Sol, 1992).

ların tarihi sınıf savaşının tarihinden "ibaret olmuştur". Hâkim düşünceler hâkim maddi ilişkilerin ideal ifadesinden "başka bir şey" değildir. Modern hükümet bütün burjuva sınıfının ortak işlerini çekip çeviren "bir komiteden ibarettir". İdeologlar düşüncelerinde küçük burjuvaların pratikte gittiğinden "daha ileri gitmezler". Komünizm eşyanın hallihazırdaki durumunu lağveden gerçek hareketten başka bir şey değildir. "Zincirlerinden başka kaybedecek şeyi olmayan" proleterler de mülkiyeti ortadan kaldırarak, kendi koşullarını toplumun genel koşuluna dönüştürmekten başka bir şey yapmayacaklardır.

Yalnızca. Başka hiçbir şey. Daha ileri değil. İbaret. Dosdoğru... Bu zarflar ve deyişler, bu tekdüze demistifikasyon işinin faillerinden ibaret olmayacaklarsa, tarihsel sürecin birliğini sağlayan olumlu ilkenin, yani *üretim* ilkesinin diğer yüzü olmalıdır.

Üretimin düzeni

Yeryüzü ile gökyüzünün tepe taklak olması denilen büyük mesele üretimde yatıyor olmalı. Yoksa sırf şu keşfi –yaşamak için yemek, içmek, giyinmek, barınmak ve burada da *Devlet*'in ikinci kitabındaki gibi tek tek sayılamayacak başka birkaç şey gerektiğini– ilan etmek için onca patırtıya değer miydi? Değil mi ki sıradan zorunluluğun esneklik kabul etmeyen yasası sırf dile getirilmekle işi görür. Öyleyse tepe taklak oluşun yeniliği bu apaçık şeylerin anımsatılmasında olamaz, gökyüzünden yeryüzüne giden yolu kat etmek için seçilen ters yönde de olamaz. Yenilik tüm "yersel" ve "göksel" etkinliğin özü olarak ileri sürülen bir kavram üzerinde diretmededir: *üretim*. İnsanlar "var olma araçlarını üretmeye başladıkları andan itibaren" hayvanlardan ayrılırlar. "İnsanlar var olma araçlarını üretmekle dolaylı olarak bizzat maddi yaşamlarını üretirler." "İnsanlar kendi tasarımlarının, kendi fikirlerinin üreticileridir." Yine onlardır, "maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştirmekle, kendilerine has olan bir gerçeklikle, hem düşüncelerini hem de bu düşüncenin ürünlerini dönüştüren". İhtiyaçların karşılanması, ki "maddi hayatın üretimi"dir, zorunlu olarak "yeni ihtiyaçların üretilmesiyle (*Erzeugung*)" ve üreme denilen üretimle devam eder. Bu üretimlerin

hepsi, kendisi de bir "üretici güç" olan bir birlikte-işleyiş/işbirliği (*coopération*) tarzına zorunlu olarak bağlıdırlar; "daha baştan toplumsal bir ürün olan ve insanlar var olduğu sürece öyle kalan"[2] bilinçten önce bu birlikte-işleyişin incelenmesi gerekir.

Öyleyse tepe taklak oluş, güzergâhın yönünün terse çevrilmesinde değildir. Hareket noktasında diretilmesindedir. Domuzlar Devletinden uygar topluma, toprağın ekilmesinden bilginlerin yetişmesine doğru sıçrama yoktur. Şehirlerin düzeni ve söylemlerin düzeni tıpkı kunduracının ayakkabıları gibi üretilir. Tüm etkinliğin özü, emeğin, savaşın ve düşüncenin ölçüsü olan üretim, yalnızca dönüşümler tanır: İşçinin emeğinden üretici güçlerin gelişimine, üretici güçlerden hâkim bir sınıfın çıkarlarına, hâkim çıkarlardan hâkim fikirlere ve hâkim fikirlerden fikirler üzerindeki hâkimiyete giden ve daima yeniden kurulabilecek olan zincir, düşüncenin altınında üretimin demirinin dönüştürülmüş halinden başka bir şey bulunmadığını ileri sürer. Filozof da diğerleri gibi bir üreticidir; ama onun üretimi diğerlerininki gibi değildir. Filozofun üretimi bir sürecin sınır noktasıdır: orada üretim kendi kendinin taklidine dönüşür. Filozofun altını tedavülden kaldırılmış bir paradır, üretici etkinliğin mübadele edilebilir madeninin yararsız yansısıdır.

Öteki mağara

Mağaradaki insan, artık üreticilerin en gerikalmış saflarına düşmüş olan Platon'un baştaklitçisi olacaktır. Zira görünen o ki filozofun terk edilmişlik duygusu, sonucu bakımından, ideolojinin karanlık odasında nesneleri terse çevirme mekanizmasından ibaret değildir. Marx'ın Alman filozofu mağara sevgisi bakımından Fransız köylüsüne benzer. *18 Brumaire* mağaradan farksız yerlerde yaşayan 16 milyon Fransız köylüsünden bahseder. Marx'ın yazışmaları, Bruno Bauer'in toz toprak içinde hayatını sürdürmek üzere Almanya'ya dönmeden önce kardeşi Edgar'ın ikamet ettiği Londra'nın dışındaki "domuz ahırı"na yaptığı ziyareti anlatır. Zincirlenmiş filozofun en

2. *L'idéologie allemande*, s. 45, 50, 51, 57, 58, 59. Parantez içinde belirtilen istisna hariç kullanılan kelime *Produktion*'dur.

âlâ mekânı, endüstriyel mübadelelerin denizine kıyısı olmayan, köylerle çevrili şehir Berlin'dir. Orada tahtadan bir duvar –zira bu mağara için taş herhalde fazla lüks olurdu– onu kapıda durdurur. Herhangi bir kapı değil, Hamburg kapısı, Marx'ın *Kapital*'i yayımlayacağı endüstriyel mübadeleler şehrinin kapısı. Bu mağarada "saf düşünce" tam karşıtına, yani saf itkisel hayvanlığa geri döner. "Berlin'in dışına çıkmamış, etkinliği bir yandan nankör bir işle, diğer yandan düşüncesinin hazlarıyla sınırlı, evreni sanki tahtadan bir duvarla kapatılmış gibi Moabit'ten Köpenich'e uzanan ve Hamburg kapısında sonlanan, sefil maddi durumu dolayısıyla bu dünyayla ilişkileri asgariye inmiş bir öğretmen ya da yazarın, bu tür bir bireyin düşüncesinin, eğer hâlâ düşünme ihtiyacı hissederse, kendisi kadar soyut bir hal alması kaçınılmazdır [...] Bu tür bir bireyde hâlâ bulunan ve insanlarla alışverişten ziyade fiziksel yapıdan kaynaklanan birkaç nadir arzu artık yalnızca *geri tepme* yoluyla açığa çıkar, yani sınırlı gelişimi çerçevesinde, tıpkı düşüncesi gibi kaba ve tekyanlı bir nitelik kazanır. Ancak uzun aralıklarla ve (örneğin göbek altındaki kasılmalar gibi doğrudan fiziksel nedenlerden destek alan) başat arzunun aşırı gelişmesiyle ortaya çıkar..."[3]

Mesleğinin mekaniği ve içinde bulunduğu durumun zavallılığı yüzünden bedeni ve ruhu yıpranmış, zincire vurulmuş köle filozof. Umumi hamamda yıkanıp genç damat gibi giyinerek soylu yetim kıza kur yapan kel demirciye, artık "çapkın erkek arayışı içinde Almanya'yı dolaşan, abartılı biçimde giyinip süslenmiş, en itici soyutlamaya düşmüş, içi geçmiş dul" olan yalnız kalmış felsefe karşılık verir. Materyalizmin ve proletaryanın genç bayraktarı, etkinliği ihtiyacın ve ihtiyacın karşılanmasının tekilliğine hapsolmuş olduğu için "işçinin hiçbir şey üretmediğini" düşünen "eleştirel eleştirmen" in iltifatını iade eder: "Eleştirel eleştiri hiçbir şey üretmez; işçi her şeyi üretir, hem de sırf entelektüel yaratımlarıyla eleştiriyi utandıracak kadar."[4]

Esas mesele belki de işçinin eleştiriyi utandırıp utandırmaması değildir. Eğer kölenin yerini kral aldıysa, kölenin kraliyete özgü ik-

3. *L'idéologie allemande*, s. 296-7.

4. *Sainte Famille*, Editions sociales, s. 28 (Türkçesi: *Kutsal Aile*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1994).

tidarın hangi sıfatlarını aldığını da bilmek gerekecektir. Burada işler karışır. Belki de gereğinden fazla açık olduğu için. Ne zaman ki "herhangi bir felsefi sorun tamamen basit bir biçimde ampirik bir olgu olarak çözülür", o zaman "felsefe özerk olarak var olduğu bir ortama artık sahip değildir".[5] Artık kunduracının dışlanabileceği bir felsefi düzen olamaz. Ama ulaşabileceği bir felsefi düzen de yoktur. Artık bilime ayrılmış yer yoktur. Ama belki de, herkesin birer imalatçı ve taklitçi olduğu, hakikatin oturduğu yerin *doxa*'nın oturduğu yerle özdeş olduğu bir evrende bilime tahsis edilebilecek bir yer yoktur. İşinden başka bir şey yapmaya zamanın olmaması belki de mesleği denilen yanılsamadan başka bir şey üretmeye mekânı olmamaya dönüşmüştür.

İş iskeleleri

Artık bütün mesele şeyleri "şu anda ve geçmişte gerçekte oldukları gibi" kavramaktır. Ama sorun bu tarihin "ampirik" gözlemine kimin kendini adayabileceğini bilmektir. Eğer üretim her şeyse ve insanlar maddi hayatlarıyla birlikte fikirlerinin de üreticileriyse, bizi insanların beynindeki fantazmagorilerin "ampirik olarak saptanabilir" maddi hayat sürecinin sonucundan ibaret olduğuna ikna etmek belki de boşuna olacaktır. Bu süreci "saptayan" insanlar aynı zamanda bu sürecin ürettiği fantazmagori içinde "kendi kendilerine görünen" insanlardır. Başka deyişle, *Alman ideolojisi diye bir şey yoktur*. Bauer'in ve Stirner'in şeyleri olduğu gibi görmeleri gerekir. Ne yazık ki "Ren'in ötesinde bu meselelere dair hiçbir şey tecrübe edilememektedir". Onlar tarihi yanlış bilirler. Ama tam da Almanya'da "artık olup biten bir tarih yoktur".[6] Artık hayaletlerden başka bir şey yoktur, ama hayaletlerin filozofu iyi bir gözlemcidir. Başka şey görmek, ya da aynı şeyi başka türlü görmek için, başka yerde olmak, Almanya sahnesindeki patırtıyı "Almanya'nın dışındaki bir görüş noktasından" incelemek gerekir. Sınıf mücadelesi gerçeğinin aynı zamanda siyasal yanılsama gerçeği olduğunu Paris'te ya da bü-

5. *L'Idéologie allemande*, s. 55 ve 81.
6. *L'Idéologie allemande*, s. 58.

yük endüstri gerçeğinin aynı zamanda ekonomik yanılsama gerçeği olduğunu Londra'da keşfetmek pahasına da olsa. *Alman İdeolojisi* Brüksel'de yazılmıştır, doğru. Görünen o ki en az yanılsama oradadır. Ama belki görülecek en az şey de oradadır.

Başka deyişle, "ideoloji" belki, imalat ile taklidin, hakikat ile *doxa*'nın güçlerini değiştokuş ettikleri bir evrende, herkesin "kendi işini" yapmasından ibarettir. Bu durumda görmek, görmemek ya da tersten görmek eşdeğer terimlerdir ve taklitçinin fantazmagorisi ile imalatçının duru görüsünü de eşdeğerlikler olarak birbirlerine havale ederler. Örneğin Proudhon "şeyleri tersten görüyor, tabii eğer görüyorsa".[7] Ama bunun nedeni, aynı zamanda, olacak olanı değil, olanı görmesidir. Proudhon olacak olanı görmediği için, makinada olmayan özgürlüğü görür (yeniden birleştirilmiş emek). Olacak olan şudur: birleştirilmiş değil çözülmüş emekten ve emekçinin tüm vasfını kaybetmesinden doğacak olan bütünleşmiş birey. Ama ideoloğun bu görme kusuru, işçinin meziyetlerinden sayılan uzak körlüğünden, yani meslek budalalığının kutsanmasından başka bir şey değildir.

İdeolog boş zaman insanı değildir, gökteki yıldızlara bakarken önündeki kuyuya düşen hayalperest değildir. Ağır işlerin adamıdır, taşerondur. Mürettip, gemi kaptanı, filolog, iktisatçı ve filozof Proudhon –adeta modern bir Hippias– gibi, emeğin yeri ile bilimin göğü arasında iskelelerini kurmak için didinir durur. Bu gerikalmışın bilmediği, tam da Thales zamanında olmadığımızdır: hakikat artık göklerde değildir. Herkesin yalnızca gözlem yaptığı ama kimsenin görmediği yerdedir, yeryüzünde.

Zira "görmek" her "üretici" kategorisinin "kendi işi" olan üretime ilaveten yanılsama üretimi değilse, "seyre dalmanın" değil "dönüştürmenin" söz konusu olduğu bir dünyada kimseye tahsis edilemeyecek bir etkinlik haline gelmiştir. Taşeron da Proudhon gibi iskelenin ikinci katından öteye asla geçemeyecektir. Daima ıskalayacaktır: Görmesi gereken yerde üretecek, dönüştürmesi gereken yerde seyre dalacaktır.

7. *Misère de la Philosophie*, s. 145 (Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev. A. Kardam, Ankara: Sol, 1992).

O halde ideoloğun kötü huyu belki de işçinin meziyetidir. Fantazmagorisiyle her yapma-bilgisinin (*savoir-faire*) nasıl bir dünya görüşü ürettiğini adeta bir büyüteç altında görmemizi sağlar. İşçinin "entelektüel yaratımları" ile zincire vurulmuş filozofun zırvaları arasındaki karşıtlık tümüyle yanılsamadır. Endüstri "insanlığın asal güçlerinin açık kitabı[8]" olabilir. Ama bu kitabı oluşturan karakterler kendi başlarına okunamazlar. İnsanlığın bütün soyluluğu belki de okumak-öğrenmek için bir araya gelen şu Parisli işçilerin alnında parıldar. Metanın alnı ise daha küttür. Ne olduğu alnına yazılmamıştır; ya da alınlarında seçilmiş ve cehennem azabıyla cezalandırılmış halkın damgasını –"halkı sermayenin malı olarak sahiplenen işbölümünün mührünü[9]"– taşıyan işçilerin okuyamayacağı hiyerogliflerle yazılmıştır. Terzi Weitling'in "entelektüel yaratımları" eleştiriyi daima "utandırabilir". Ne var ki, işçilerin birer meslekten ideolog da olabileceğini, hatta daha iyi olabileceğini burjuvalara kanıtlamaktan başka bir şeye yaramazlar. Bunun kanıtı işçilere sunulduğunda fazlasıyla güçlüdür. Weitling tarafından kunduracılara ve Adalet Birliği'nin terzilerine öğretildikleri, entelektüalizm hastalığına tutulmuş bir zanaatçı tarafından tekrarlandıkları, davaya kazanılmışlar tarafından ezberlendiklerinde, Weitling'in "yaratımları"nın ne olduğu ortaya çıkar: küçük burjuva ideologları tarzında üretilmiş ve kopyalanmış, onları ezberleyen kunduracıların ve terzilerin yaptıkları iğne işinden farklı olmayan birer *fabrikasyon*. Sonuçta Beckmesser ve Hans Sachs tek bir kişidir. İdeoloji yalnızca emeğin diğer adıdır.

Bilimin hükümsüzlüğü

Öyleyse ideolog da emekçiyle aynı zincire vurulmuştur. Bundan kurtulmak için, üretici evrenden, artık filozof olmayan bir filozofun ve artık işçi olmayan bir işçinin, yani bir bilgin ve bir proleterin zuhur etmesi gerekir. Bu durumda, Alman sefaletinin karşısın-

8. *Manuscrits de 1844*, Editions sociales, çev. Bottigelli, s. 94 (Türkçesi: *1844 El Yazmaları*, çev. M. Belge, İstanbul: Birikim, 2000).

9. *Le Capital*, c. II, s. 50.

da, onun hükümsüzlüğü/yer'sizliği (*non-lieu*) anlamına gelen bir sürgün bakışı vardır. Berlin mağarasının okul öğretmeninin karşısında, artık işbölümü içinde dar bir yere sıkıştırılmış olmayan eski meslektaşı bilgin vardır.

Ama bu bilimin bir eksiği vardır: yolu açıklanmamıştır. "Ampirik olarak saptanabilir" apaçıklıkları biriktirir, ama şu soruya yanıt veremez: maddi hayatın üretimleri ve taklitlerinin oluşturduğu dokudaki bilim yırtığını olanaklı kılan nedir? *Komünist Manifesto* bu sorudan ipe sapa gelmez bir jeolojiyle sıyrılır: sınıf mücadelesi karar ânına yaklaştığında, eski toplumun çözülme süreci, "hâkim sınıfın küçük bir parçacığının [...] ve özellikle burjuva ideologlarının tarihsel hareketin bütününe ilişkin kuramsal bir kavrayışa ulaşmış olan kısmının" kopmasını ve mücadele eden proletaryanın saflarına düşmesini sağlar.[10]

Uçurum ile doruğun birbiriyle karıştırılması bilimin açıklanamaz bir fenomen olduğunu yeterince belli eder. İdeoloji açıklanmıştır, hatta fazla açıklanmıştır: taklitlerin fabrikasyonu, fabrikasyonların taklidi, bizzat toplumsal düzenin fabrikavari gerçekliğinin sıradanlığı. Bilim ise, olsa olsa rastlantıdır, fabrikasyonlar ve taklitlerin kurallı oyununda gelmesi pek muhtemel olmayan zardır. Bütün yerlerin arasında yeri olmayandır; yalnızca görünüşün ardındaki "hakiki"yi değil, aynı zamanda hayattaki ölümü, varlıktaki yokluğu görme gücüdür. Çözünmenin (*dissolution*) gücüdür. Doktor Marx felsefe, tarih, siyaset ya da siyasal iktisat kitapları değil, yalnızca *eleştiri* kitapları yazar.

Marx'ın bütün eserleri içinde bu güce ilişkin bir kuram öneren yalnızca bir metin vardır: 1844'te *Annales franco-allemandes*'da yayınlanmış olan "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Giriş". Paradoksal bir kuramdır bu: çözündürücü eleştiriyi ve onun pratik çözündürme gücünü olanaklı kılan tam da Alman gerikalmışlığıdır. Almanya modern tarihi gerçeklikte yaşayamadığından düşüncede yaşamak zorunda kalmıştır. Hegel tarafından kuramı yapılan modern siyasal Devlet yalnızca İngiltere'de ya da Fransa'da vardır. Bundan dolayı, Hegel'in kuramının eleştirisi zaten modern dünya-

10. *Manifeste communiste*, Editions Sociales, s. 47 (Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. L. Kavas, İstanbul: İthaki, 2003).

nın en ince özünün eleştirisi, geleceğin insani dünyasının zorunlu bir öngörüsüdür. Kısacası Alman gerikalmışlığı felsefeyi eski feodal dünyanın ve yeni burjuva dünyanın mutlak hükümsüzlüğü/yer' sizliği olarak kurar. Herhangi bir olumlu sınıfı başka sınıflar adına kendi devrimini gerçekleştirmekten alıkoyan bu gerikalmışlık, insanlık devriminin gelecekteki öznesini taslak biçiminde tarif eder: sınıfların çözünmesinden ibaret olan, varlık ile yokluğun saf özdeşliği demek olan proletarya.

Manifesto'nun tuhaf jeolojisi şimdi anlaşılır. Bu jeoloji eleştiri denen felsefi ve siyasal paradoksun *Alman İdeolojisi*'nin marangoz rendesinden geçmiş halidir. Tarihsel ve materyalist "başka hiçbir şey" yasası Alman sefaletinin, sefalet felsefesinden başka bir şey üretmesini yasaklar. Ama devrimci bilimin sunabileceği başka açıklama yoktur. Marx eleştirinin yorumunu değiştiremez. Yalnızca silebilir. Dolayısıyla bilim kendini tayin edilemez farklılığıyla temellendirir. Ama o zaman da ters yönde bir tehlikeye düşer: "gerçekte oldukları haliyle" şeylerin bilimi, hamhalatlığın pozitif bilimi olma tehlikesi. Elbette pastoralizme düşkün Feuerbach'a gözünün önündeki kiraz ağacının ezelen beri orada olmadığını, belirli tarihsel koşullarda gerçekleştirilmiş bir ithal sonucu orada olduğunu ve bu dünyadaki her şey gibi "her biri öncekinin omuzları üzerinde yükselen, öncekinin endüstrisini ve ticaretini mükemmelleştiren ve kendi ihtiyaçlarının dönüşümüne bağlı olarak kendi toplumsal rejiminde değişiklikler yapan koskoca bir kuşaklar silsilesinin sonucu"[11] olduğunu açıklamak öğreticidir. Ama ağaç kültüründeki ilerlemelere dair bu sağlam felsefe, son kertede, genç Marx'ın mahkûm ettiği bir tarih ahlakına gayet yakındır: "büyük ve soylu Cimbri halkının" cesetlerinin "Marsilyalı hamhalatların" bağ ve bahçelerine nasıl ideal bir gübre sağlamış olduğunu memnuniyetle anlatan hamhalat Plutarkhos'un ahlakı.[12] Marx'ta soy tarihleri çoğu zaman yozlaşma tarihleridir. Genelde devlerin omuzlarında –hatta bazen kıçlarında–

11. *L'Idéologie allemande*, s. 55.

12. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure*, Fragments, *Oeuvres philosophiques* içinde, çev. Molitor, s. I, s. 73 (Türkçesi: *Demokritos ile Epikuros'un Doğu Felsefeleri*, çev. H. Demirhan, Ankara: Sol, 2000).

cüceler yükselir. Pozitif tarih adına pastoral bakışların demistifikasyonu, bundan daima faydalanabilecek olan hamhalatlara bırakılabilir. Romantik ekolden hukukçuların şeylerin "mevcut" halini haklılaştırmak için başvurduğu yoldu bu. Demistifikasyon etiği muhafaza etme etiğidir. Eleştirel bilim etiği ise imha etme etiğidir.

Emek ve üretim. Radikal burjuvazinin gizli çekiciliği

Öyleyse tayin edici adalet kertesini (*instance*) üretimin tarihinde yeniden bulmak gerekmektedir. Ama biçimlendirici emek kertesini değil. *Alman İdeolojisi*'nde üretimin bir takıntı gibi gidip gidip geri gelmesi, belki de *1844 Elyazmaları*'nda onunla rekabet eden bir kavramı saf dışı bırakmak içindi: emek. Bundan böyle emek denen bakış açısı başkalarının –ideologların– kuramıdır. Sofist işçi Proudhon'un kuramıdır. Onu aşılmış bir zanaatkâr sınıfının sözcüsü yapmak züğürt tesellisidir. Yaratıcı emek aynı zamanda modern Alman sosyal demokrasisinin ilk sözü, yazgısına baştan başa damgasını vuran sözü olacaktır: üretici güçlerin belirsiz bir süre için birikmesine duyulan güven. Marx'ın başkalarının sözcüklerini ve art düşüncelerini teşrih etmedeki kimi zaman hakkaniyetsiz ısrarı, öncelikle materyalist tarih kuramındaki içsel bir çelişkiyi bertaraf etmenin bir yoludur. Der ki Feuerbach'ta tarih ile materyalizm asla birleşmez. Ama üst üste binmiş kuşakların materyalist tarihinin devrimci diyalektikle nasıl birleşeceği hâlâ bilinmemektedir. Eğer tarih "her biri önceki tüm kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan malzemeleri, sermayeleri ve üretici güçleri kullanan farklı kuşakların art arda dizilişi"nden[13] başka bir şey değilse, bölünmenin ateşiyle nasıl tanışacağını anlamak zor. "Koşulların dönüştürülmesi"ne bakan tek bir bakış açısı vardır, o da Don Kişotvari ruhların aleyhine, Mısır'ın piramidlerini, Roma'nın su yollarını ve Gotik katedralleri aşan harikalar yaratarak üretim araçlarında durmaksızın devrim yapan burjuvazininkidir. Sonsuza kadar *kendi* devrimini yapacak bir burjuvazinin bakış açısı. Mutlak Burjuvazi, Hegel'in mutlak Tin'i gibi.

13. *L'Idéologie allemande*, s. 65.

Tuhaftır ki Marksizmin Hegelci kökeni çoğu zaman yanlışlıkla burada, emeğin kültürü biçimlendirdiğini öne süren temel kuramda aranır: daha önce kendisini korkuya boyun eğdirmiş olan "yabancı varlığa" emeğin disipliniyle boyun eğdiren köle; *Estetik*'te tinin bir gerçekleşmesi olması dolayısıyla her türlü doğa güzelliğinden üstün olduğu söylenen araç; Hollanda burjuvazisinin natürmortlarda parıl parıl parlayan ev eşyalarının ışıltısına yansıyan çalışkan mutluluğu.[14] Delft yurttaşı Prometheus... Ayrıca: kuluçkaya yatmış tarihin doğurması, ya da, aklın kurnazlığı "iyi sonsuz"u burjuva dünyanın Sançe Pançavari düzyazısında bulana kadar Tin'in birbiri ardı sıra kırdığı daracık kabuklar: anayasal monarşi, ekonomik çıkarların temsili, kariyer yapmayan güzel ruhların alay konusu olduğu üniversiteli ruhlar krallığı, çılgın çıraklık yıllarını tamamlamış genç insanlar ve –ama alçak sesle, mevzuyu bilen bir dinleyiciye ve kimsenin dinlemediğinden emin olmak için dönüp arkasına bakarak söylenen– öte dünyaya ilişkin dinsel inançlar.[15]

Köle-efendi Hegelciliği tam da budur: radikal burjuvazinin gizli çekiciliği. Marx *1844 Elyazmaları*'ndan sonra, Hegelci olumsuzluğun gücünü emekte aramaktan vazgeçer. Artık onu ilgilendiren, *Mantık*'ın Hegelciliğidir: Orada biçim veren emekten ya da tarihte akıldan değil, yalnızca varlık ile yokluğun tutuşmasından, ya da nicelikten niteliğe sıçrayıştan söz edilir ve doğa felsefesi ya da elektrik ve manyetizma üzerine spekülasyonlara sapmanın pek sakıncası yoktur. Su ve ateş düşüncesi: bütün gücünü imha hissini kendi içinde taşımasından alan bir üretim düşüncesi. Materyalizm ile diyalektiğin buluşma yeri, endüstriden doğmuş büyük dolaşım ve mübadele araçlarının toplumsallaşmış boş zamanı, ancak kopuşun ötesinde olabilir. Oysa emek, proleterleri her türlü toplumsal mülkiyettten yoksun bırakarak "biçimlendirir".

Öyleyse üretimin tarihi çatlayarak ikiye ayrılmak zorundadır. Bir yanda kuşakların emeği; dönüşümlerin, humusun ve posanın birikmesi. Diğer yanda emeği "sırtından atan" (*beseitigt*) devrimci adalet; artık sınıf olmayan bir sınıfın, hem hâkim sınıfı alaşağı et-

14. Hegel, *Esthétique*, Champs/Flammarion, c. III, s. 314.

15. Hikâyeyi Heine anlatmıştır: *De l'Allemagne*, Presses d'aujourd'hui, s. 284-5.

mek, hem de toplumun "sırtına yapışmış kirleri de temizlemek"[16] için yerine getirdiği adalet.

Proleterin okulu

İşte emeğin "kaba ama kuvvetlendirici"[17] okulunu böyle anlamak gerekir. Emek değildir proleteri biçimlendiren, mülksüzleştirilmesidir. Proleter orada emekçi vasfını kaybetmeyi öğrenir. Emek tamamıyla *yabancı* bir güce dönüştüğü zaman –bu ona nice iyilikler getirir!– çıraklık tamamlanmıştır. Proleter tarihin faili olacaksa, "her şeyi yarattığı" için değil, her şeyden yoksun bırakıldığı için olacaktır. Elbette "yarattığı" "zenginlik"ten, ama özellikle "yaratıcı" gücünden, sınırından, yani kendini "kendi" ürününde gerçekleştiren "zoraki" emekçi olmaklığından yoksun bırakıldığı için. "Sosyalist yazarların proletaryaya bu rolü atfetmeleri, hiç de Eleştirel Eleştiri'nin sandığı gibi proleterlere *tanrı* gözüyle bakmalarından değildir. Tam tersi. Tamamıyla biçimlenmiş proletaryada tüm insanlığın soyutlaması, hatta insanlığın *görünüşü* neredeyse tamamlanmış halde bulunur [...] Proletaryada insan aslında kendini kaybetmiştir, ama aynı zamanda bu kayba dair kuramsal bilinçlilik kazanır [...] Mesele şu ya da bu proleterin ya da bütün proletaryanın belli bir anda *tasavvur ettiği* amacın ne olduğu değildir. Mesele proletaryanın *ne olduğu* ve bu *olma*ya bağlı olarak tarihsel olarak ne yapmaya mecbur olacağıdır."[18]

Demek ki işçinin erdemine dayalı bir sınıf bilinci grotesk bir hayaldir. "Yapmak" olmayı belirlemez, pekâlâ tam tersi. Proleter *yapacak bir tek şeyi olan*dır –devrim– ve ne olduğuna bağlı olarak *bunu yapmadan edemeyecek olan*dır. Zira ne olduğuna bakarsak, tüm sıfatların yitimi, olma ile olmamanın (*être et non-être*) özdeşliğidir. Ama *Mantık*'ın boş özdeşliği değil, emek okulundan, yani emekçinin *hiçbir şey*'i ile zenginliğin *her şey*'i arasındaki karşıtlıktan geçmiş özdeşlik. Bu mükemmel çakışma burada diyalektik kilit taşının bütün açıklığıyla zuhur eder: *aynı zamanda* (*zugleich*). Hatta Pro-

16. *L'Idéologie allemande*, s. 68. 17. *La Sainte Famille*, s. 48.
18. *La Sainte Famille*, s. 48.

udhon'un emek kültürüne karşı Marx'ın öne sürdüğü de bu çakışmadır: "Tüm toplumsal gelişme durduğu *andan itibaren*, bireyin evrensellik ihtiyacı, bütüncül bir gelişim eğilimi kendini hissettirmeye başlar."[19]

"Aynı zamanda", "...andan itibaren"... Devrimci diyalektiğin zarfları ve deyişleri materyalist tarihin "başka hiçbir şey"lerini ve "yalnızca"larını yeniden önümüze dikmek üzere arzı endam ediyor. Devrimci diyalektiğin diğer zamanı, olumsuz olanın anımsanmasının saf zamanıdır. Proleter, Menon'un kölesidir: *tabula rasa*, karenin köşegeni nasıl bir zorunluluğa sahipse Devrim'in de o zorunlulukla kendini yazacağı bakir yüzey – yeter ki bir özne olarak var olmasını sağlayacak olan Manifesto ona sunulsun.

Proleter böylelikle işçinin olumsuzlanmasından başka bir şey değildir. Tam olarak ne kadar anti-işçiyse o kadar anti-ideologdur. Buna mukabil, *henüz* proleter *olmayan* işçiyi birbirine tastamam eşdeğer olan çeşitli isimlerle adlandırabiliriz: zanaatçı, lümpen, küçük burjuva, ideolog... Durmaksızın işçi ile işçinin içinde bulunduğu duruma dair bilinci arasına giren bu zararlı üçüncü kişinin hiçbir iler tutar tarafı yoktur. İmalatçı işçi ile taklitçi ideolog, Berlinli bir ebenin iyilikseverliğiyle Proudhon-Fourier adlı bir küçük piçin babalığını paylaşan "azad edilmiş" öğrenci ile gürbüz tamirci gibi kardeştir.[20]

Öyleyse proleter bilincinin gelişmesini geciktiren "nesnel koşulları" ağırbaşlı bir edayla sıralayarak kendini oyalamak isteyen oyalasın. Gecikme tarihsel bir kategori değildir: Söz konusu "bilinç" "nesnel koşulların" gelişimine bağlı değildir. Zanaatçı, küçük burjuva, lümpen – bu tarihsel-toplumsal kategoriler, işçi ile proleter arasındaki mesafenin, gelişmenin zamanı ile devrimin zamanının çakışmamasının gizlenmek için büründüğü birer kılık ya da komik maskedir.

Böylelikle, yasağın, yani zanaatçının has erdemini zaman yokluğuna bağlayan "başka hiçbir şey"in terimleri yeniden dağılır. Platon'un buyruğu ilkece *tekhnè*'nin yükselişiyle tersyüz edilmiştir.

19. *Misère de la philosophie*, s. 150-1.

20. Engels'ten Marx'a, *Correspondance*, Editions sociales, çev. Badia, Mortier *ve diğ.*, c. IV, s. 121.

Ama *tekhnè* derhal ikileşir. Ancak imhanın ateşi sayesinde kendinde ne ise –üretim– yeniden o olacaktır. Ve bu ateş illa ki demirci ocağının ateşi değildir. Zanaatçı, kendi özgür etkinliği ile filozofun boş zamanının özdeşleşeceği çokluğun komünist krallığına ulaşmak için, önce kendi kendinin saf olumsuzlaması olmalıdır. Onu filozoftan ayıran bariyer artık, gerçekleştirmesi gereken devrimin meydana getirdiği bariyerdir. Ama bu bariyere ulaşmak, kendi paradoksuyla yüzleşmektir: saçlı insanı kele dönüştüren paradokstan daha da çapraşık bir kendini-eksiltme (*soustraction de soi*) zorunluluğu. Zanaatçı ne zaman yeterince vasıfsızlaşıp devrimin *başka hiçbir şey*'inin öznesine dönüşecektir?

Böylelikle materyalist "altüst oluş"un içerisinde düzenlerin bariyeri yeniden oluşur. Zanaatçının önüne o bariyeri diken kendisinden başkası değildir. Üretici güçlerin gelişiminin zanaatçı işçisi, devrimin savaşçı proleteri, komünist geleceğin filozof üreticisi, farklı zamanlara ait üç farklı kişiliktir.

Gerikalmış işçi ya da komünizmin paradoksu

Marksist gelenek bu heterojenliği geçmişin ağırlığıyla, ölü olanın canlı olan üzerindeki nüfuzuyla özdeşleştirir. Buna göre, engeli oluşturan, büyük sanayinin silip attığı mesleklerine ve dünya pazarının ölüme mahkûm ettiği dükkânlarına bağlı kalan gerikalmış zanaatçılarmış. Weitling'den ilhamlı, ortak kullandıkları çatal-bıçakları bir zincire bağlamak gerekip gerekmediğini tartışan terziler, şeflerinin Grün'den (Grün'ün de Proudhon'dan) öğrendiği kuramları ezberden söyleyen marangozlar, birer sahte proletermiş; Almanya'da *Straubinger* denilen eski zaman işçileri çağına geri dönmeyi arzulayan eski moda zanaatçılarmış.

Gülünç bir açıklama. Marx da bunu gayet iyi bilir. Terzileri Weitling'in, marangozları Grün'ün yanına çeken, kardeşçe dikiş dikme ya da rende yapma ya da bir tezgâha giysiler götürüp karşılığında marangoz ürünleri alma olanağı değildir. Giysi ya da pencereden başka bir şey yapma arzusudur, bilgelik cemiyeti oluşturma arzusudur. Bunu Marx kendisi de Paris'te, adeta bir vahiy coşkusuyla algılamıştı: "Komünist *işçiler*in bir araya gelmekte amaçları öncelikle

öğreti, propaganda. Ama bu yolla yeni bir ihtiyacı da –sosyalleşme ihtiyacı– kendilerine mal etmiş oluyorlar ve böylelikle araç gibi görünen şey amaç oluyor [...] Amacı sosyalleşmek olan meclis, dernek, sohbet onlara kâfi geliyor; insanların kardeşliği onlar için boş laf değil hakikattir ve alınterinin çizgilerini sertleştirdiği bu çehrelerde insanlığın soyluluğu parıldar."[21]

Ama burada ortaya çıkan sorun, komünistin coşkusunu devrimcinin umutsuzluğuna dönüştürme sorunudur: Geleceğin soylu insanlığını doğurmak için soyluluğun görünüşünü bile kaybetmiş olması gereken alınlarda insanlığın soyluluğu *daha şimdiden* parıldamaktadır. Bundan iki yıl sonra insanlıkla parıldayan bu alınları ikna etmeye gelen propagandacı Engels kendisini neyin beklediğini muhtemelen biliyordu. Misyonun önündeki asıl engel "küçük burjuva" rakiplerinin etkisi değildir. Eksiltme yapılması gerekirken kendini ekleyen, üstüne üstlük *burada ve şimdi* tatmin bulma yersizliğini gösteren bu yeni ihtiyacın doğasıdır engel. Komünist *Straubinger*lerin devrimci proleterlere dönüşmeleri önündeki engel, zanaatçılık nitelikleri değil, komünistlik nitelikleridir. İşçi-yoldaş geçmişinin ağırlığı değil, komünist geleceğin önceden gerçekleştirilmesindeki hafifliktir.

Kısaca, Marx'ın biliminin sorunu Cabet'nin ütopyasının sorunuyla tam olarak aynıdır: *Yeni bir dünya, onu arzulayanlarla birlikte nasıl yaratılabilir?* Cabet'ye göre dört köşeli daire budur. İkarya'yı kurmak için düzen ve kardeşlik insanları gerekir. Ama bu düzen ve kardeşlik insanlarını yalnızca İkarya eğitebilir. İkarya'nın temelini atmak için kendilerini öne çıkaranlar düzensizlik ve kavga adamlarıdır, eski dünyanın kendi suretinde şekillendirdiği devrimcilerdir. Öyleyse İkarya gerçek anlamda doğmadan ölecektir. Aynı sorunla komünist devrim diğer yönde karşılaşır. Komünist devrimi gerçekleştirmek için öne çıkanların kabahati *daha şimdiden* birer komünist olmaktır. İlla ki Cocagne ülkesinin bıçaklarını ve çatallarını tartışan budalalar değil, yalnızca aracı amaca ve amacı araca dönüştüren, daha şimdiden gelecek idealinde yaşama iddiasında olan insanlar. Genç devrimci bilimin henüz daha üstününü bulama-

21. *Manuscrits de 1844*, s. 107-8.

dığı, Swabialı, duygusal, güney-Almanyalı, akla Schiller'i getiren bir ideal: tek kelimeyle *İnsanlığın estetik eğitimi* ideali.

Laponlar arasında bir komünist

Bu durumda propagandacının misyonu "*kaybeden kazanır*" oyununa benzer. Engels terzileri *Straubinger* Weitling'e bırakacak ve küçük burjuva Grün'ün elinden marangozları alacaktır. Ama Swabialılara kabul ettirdiği (ikiye karşı 13 oyla...) yeni *amaç*, onlar için hemen geleceğin sosyalleşmesine (*sociabilité*) öykünmenin *aracına* dönüşürse, neye yarar ki? Elde edilen tek sonuç, proletarya partisi içindeki *Straubinger* ordusunu –ki asla eksik olmayacaktır– büyütmek olacaktır.

Zira bütün bu "gerikalmış" marangozlar, terziler ya da kunduracılar, bütün o "eski püskü" rende, iğne ve zifte elveda demeyi buyuran modern kuramı dinlemeye fazlasıyla eğilimlidir. Makinaların yalnız başlarına ve büyük ölçekte üretim yapacağı bir dünyadan yana olacaklardır daima. Kötülük, kurama göre, kendi mesleğinde eli kolu bağlanmış işçilerden gelmez. Örgütlenmenin ve üretimin en iyi askerleri daima onlardan çıkacaktır. Kötülük, mesleki kibirleri yüzünden eski zanaat insanının mülksüzleşmesi yolunda en ileri gitmiş olan işçilerden, proleter tanımına en yakın olanlardan gelir. Kuramla kavga edenlerden değil. Kuramı benimseyen ve onu yaymak için aleti bırakmaya ve atölyeyi terk etmeye her an hazır olanlardan gelir. En iyi *Straubinger*'lerin –Londralı komünistler– öğretiyi İskandinav topraklarında yaymak için yola çıkmış bir propagandacının seyahatini nasıl zevkle izlediklerini görmek yeter: "Buradan göreve yollanmış, Helsinger'den ta İsveç'e kadar gitmiş ve ülkeyi yürüyerek kat etmiş bir özel görevliden 23 Mayıs Upsala tarihli bir mektup aldık. Hiç eşyası olmadığı için çantasını tamamen komünist broşürlerle doldurmuş ve ne mutlu ki bunları sınırdan İsveç'e geçirebilmiş. Bize yazdığına göre Alman işçilerin bulunduğu tüm şehirlerde onları atölyelerinde ziyaret etmiş, yazılarımızı dağıtmış ve propagandasına geniş bir yankı bulmuş. Ama ne yazık ki iş bulamadığı için hiçbir yerde komün kuracak kadar uzun süre kalamamış. Stokholm'de yerel komüne (Kuzey'deki komünist ileri ka-

rakolumuz) merkezi Otorite'nin ilk iki sirkülerini teslim etmiş ve götürdüğü haberler oradaki kardeşlerimize daha da güçlü bir coşku aşılamış. Stokholm'den Upsala'ya gitmiş, oradan da bir süre çalıştığı Gavle'a; şimdi Umea ve Tronea yolundaymış. Laponlar arasında bir komünist özel görevli!"[22]

Bu mülksüz işçinin amacı artık Umea'da ya da Tornea'da Alman işçilerle karşılaşmak olmasa gerektir, zira muhtemelen elinde dağıtacak broşür kalmamıştır. İş bulmaya gelince... Artık orada, Kuzey'in yalnızlığı içinde, salt komünist varlığıyla dolaşır. Komünist propaganda hakikatini burada bulur: kardeşliğin öne kaçışı, kendi hazzıyla tatmin olan yolculuk. Kendisi de bir Lapon olan bu "kötü sonsuz"un yolcusu, başıboş gezintisinin ayrıcalıklı yerini Ren insanları için barbarlığın ülkesi anlamına gelen bu İskandinav kırlarında bulur. Engels'in dostu Marx'a bu konuda ne dediğini görmek yeter: "Ülkenin bütününde, biri 80 bin diğeri 40 bin nüfuslu olmak üzere yalnızca iki şehir var; üçüncü şehir Norrköping'in yalnızca 12 bin nüfusu var; geri kalan hepsi bin ile iki bin ya da üç bin arasında. Her posta merkezinde bir adam var. Danimarka'da da durum daha iyi değil; orada saçmalıkta Basel'i ve Bremen'i aşan lonca toplantıları yapılan tek bir şehir var [...] Ayrıca ürkütücü sayıda Hegelci bulunuyor."[23]

Sonsuz dağılmayı dar korporatizme bağlayan tersyüz oluşun diyalektik zorunluluğunu anlamak için Danimarkalı bir Hegelci olmak şart değildir. Kötü sonsuzun toprağı aynı zamanda dolaysızın da toprağıdır; bu ülkeyi kat ederek oyalanan propagandacı da İskandinav barbarlarla aynı dünyaya aittir: "yurdunda, Norveç'te, hâlâ soylu Kanut'un zamanındakiyle aynı tür aptal tarımın yapılmasıyla övünen" Norveçli, ya da "hâlâ 900 yılının pasaklı Vikingleriyle aynı dili konuşan, balıkyağı içen, topraktan derme çatma kulübede barınan ve çürük balık kokusu yayılmayan bir ortamda yaşayamayan" İzlandalı.[24]

22. *La Ligue des communistes*, Bert Andreas'ın derlediği belgeler, çev. Grandjonc, s. 159.

23. Engels'ten Marx'a, Aralık 1846, *Correspondance*, c. I, s. 445-6.

24. *A.g.y.*, s. 445.

Yanlış çıkış. Sınıf ve parti

Straubinger'lerin gerikalmışlığının gerisinde komünist olmaları vardır, başka bir şey değil. Komünist devrimin yoluna ilk engeli koyan bizzat komünistlerdir. Görünüşe göre buna karşı *yapacak hiçbir şey* yoktur. Engels Londralı komünistlerle ilişkilerinden çıkarttığı şu sonuçla hatasını anlar: "Bu hikâye bize tam da şunu öğretti ki, örgütlü bir hareket var olmadığı sürece *Straubinger*'lerle –en iyileriyle bile– hiçbir şey yapılamaz. Bu tipler bize 'biz halkız, proleterleriz' diyorlar; bizimse Almanya'da henüz kurulması gereken komünist bir proletaryaya atıfta bulunmaktan başka yapabildiğimiz bir şey yok."[25]

Komünist proleterlere tek kabahati henüz var olmamak olan bir komünist proletaryadan dem vurarak komünist proleter olmadıklarını kanıtlamak, en iyi diyalektikçiler için bile fazlasıyla çetin bir görevdir. O halde bayrağı materyalist ve materyalistin çözümü alır: beklemek. Kuramı olmayan bu komünistleri kuramsal olarak çürütmenin yararı yoktur. Yapılacak tek şey, meseleyi uyumaya bırakmaktır. İşçi komünlerini ve komünist yazışmaları uykuya geçirmek ve gelecek komünist proletarya ve örgütlü hareketini beklemektir.

Tüm materyalist çözümler gibi, basit. Ama yine onlar gibi, işlemez. Zanaatçının bariyeri aynı zamanda filozofun bariyeridir. Bilimadamı, modern sanayinin komünist bir proletarya doğurması için beklemek zorundaysa, kardeşliğin yayasından daha ileri gitmiş değildir. Kuşkusuz sanayinin gelişimi modern bir işçi sınıfı oluşturabilir. Ama gereken modern bile olsa *sınıf değil, sınıf-olmayandır* (*non-classe*). Her sınıf kendi içinde bir kasttır, köleci ve feodal geçmişin bir kalıntısıdır. Proletarya, tüm sınıfların ve öncelikle bizzat "genç" işçi sınıfının çözünmesi anlamına geldiği ölçüde, devrimci bir "sınıf" olacaktır.

Öyleyse yirminci yüzyılın sonlarında hâlâ "Marksist kuram" ile "işçi hareketi"nin "kaynaşması"nı kutlayan nostaljikleri bırakalım, kutlasınlar. Ama Marx ve Engels, kendi paylarına, 1847'nin sonuna

25. *A.g.y.*, s. 444.

gelmeden, başka bir görevin söz konusu olduğunu anlamış olmalılar: *bir sınıfın kurulması* ile *çözünmesinin* birliği.

Zira şu soruyu sormak zorundayız: Neden fikir değiştirdiler? Mantıksal olarak, *Komünist Parti Manifestosu'nun var olmaması gerekirdi.* Marx ve Engels'in Londra'daki *Straubinger*'lerle yazışmalarını usulca uykuya bırakmaları gerekirdi. Ama ne görüyoruz? Onlarla birleşerek büyük patırtıyla komünist parti*nin* manifestosunu yayımladıklarını. Hangi komünist parti? Henüz var olmayan proletaryanın partisi mi? *Straubinger*'lerin partisi mi? Deniyor ki bunlar aradaki zamanda değiştiler. Marksist fikirleri özümsediler. Öyle olsa ne olur? Marksist bir *Straubinger* hâlâ *Straubinger*'dir. Bu sapmış soyu tanımlayan tam da budur: ellerine gelen tüm fikirleri "özümseme" yetileri. Gözü açılmış bir Saint-Simoncu papaz "fikir yiyicileri" demişti onlara. Hızlı "sindiren" insanlar Marx ve Engels'i düzenli aralıklarla tedirgin etmişlerdir.

Öyleyse, asla proleter olmayacak bu insanlarla parti kurmak niçin? Belki tam da asla proleter olmayacakları için. Parti öncelikle birleştirmeye değil bölmeye yaradığı için. "*Tüm ülkelerin proleterleri, birleşin!*" demek, aynı zamanda "*Her ülkenin işçileri, bölünün!*" demektir. Bu gülünesi işçi avangardı ile bilim arasındaki ittifak, öncelikle fiili bir bölünmedir. Parti özünde bölünme anlamında proletaryayı maddiyata geçiren noktadır. Proletaryayı mutlak *Bir* olarak, eski dünyanın tüm güçlerine karşı duyulan nefret sayesinde *Bir* olarak kurulmuş halde temsil eder. Ama aynı zamanda bu *Bir*'in çözünmesidir, sınıfa içeriden saldıran sınıf-olmayandır.

Öyleyse parti bir anlamda filozofun hüküm veren sözüyle özetlenebilir. Bölünmenin saf gücü evrenselliğini tekilliğinin eski dünyanın tüm güçlerine karşı olmasında bulur: "Onlara proleter partisinin temsilcileri sıfatımızı *yalnızca kendimizden* aldığımızı, ama eski dünyanın tüm fraksiyonları ve tüm kastlarının bize duyduğu istisnasız ve genel nefretin bu sıfatımızı tasdik ettiğini dobra dobra söyledim."[26] Filozof kendi başına olumsuzun trajik gücü anlamında partidir. Etrafında toplanıp ona katılan her kim varsa –entelektüel iddiaları olan *Straubinger*'ler ile yarım aylıklı entelektüellerin kararsız karışımı– sahibi olmadığı ve yalnızca tahrif edebileceği bir

26. Marx ve Engels, 18 Mayıs 1859, *Correspondance*, c. V, s. 336.

metni komedi tarzında yinelemeye mahkûmdur. Sürgündeki filozof-kral bu soytarılar divanından seve seve vazgeçer. Öylesine tumturakla vaftiz edilmiş partinin sessiz sedasız toprağa verildiği vakit Engels'in sevinci buna tanıktır: "Nihayet bir kez daha [...] popülerliğe ya da herhangi bir partinin *desteğine* ihtiyacımız olmadığını gösterme fırsatını bulduk [...] Onca yıldır aslında partimiz yokken, en azından resmiyette bizden saydığımız insanların –kendi aramızda onlara iflah olmaz dangalaklar dememiz bir yana– öğretimizin abc'sini bile anlamadığı bir dönemde, bütün Durand'lar ve bütün Dupont'lar partimizi oluşturuyormuş gibi davranmadık mı? [...] Bizim "parti"yle, yani bizi de kendileri gibi sanan hıyarlar sürüsüyle ne işimiz olabilir?"[27]

Straubinger'in dehası

Ne var ki, filozof bu iflah olmaz dangalaklardan vazgeçemez. Bölünmenin saf varlık-olmayanının (*non-etre*) bir bedeni olması gerekir: Almanya'da henüz kurulmamış olan proletaryayı önceden gerçekleştirmek için; aynı zamanda kendi ortak çıkarlarıyla ve onların modern temsilcileriyle birlikte kurulmaya her an hazır olan şu sınıfı bölmek için. Enternasyonal belki de öncelikle işçilerin *sınıf-olmayan* birliği olacaktır: İngiltere'de, Fransa'da ya da Almanya'da, *sınıf olarak* işçilerin çıkarlarını fazlasıyla iyi ifade eden modern örgütlere karşı bir silah, bunun için biçilmiş kaftan olan parti soytarıları, özelde *Straubinger*. Alman işçi derneklerinin örgütlenmesine karşı Leipzig'deki güney Alman duygusal eşeği Liebknecht. Koca Almanya'da hepi topu *altı* tane Enternasyonal kartı dağıtabilen Liebknecht'i denetim altında tutmak için Cenevre'deki komplocu eski kurt Becker. Becker'i denetim altında tutmak için, en âlâsından Marksist *Straubinger* terzi Eccarius – Londra'da sürgünde noktalamayı değilse de yazmayı öğrenen, yeni yöneticilik ve yayıncılık hayatında "dikişin cehenneminde" yitirilmiş bir hayatın öcünü almaktan fazlasıyla memnun olan şu "*son of toil*" (acıların çocuğu).

27. Engels'ten Marx'a, 13 Şubat 1851, *a.g.y.*, c. II, s. 143.

Hepsi birer soytarıdır, elbette, ama şu zapt edilemez Becker'in hak ettiği saygı saklı kalmak kaydıyla. Kendi başlarına neye kalkışsalar bir patavatsızlık ederler. Ama iş *hiçbir şeyi temsil etmeme*'ye gelince, onlara güvenebilirsiniz. Meslektaşları marangoz Song'un *Yaz Gecesi Rüyası*'nın aslanını oynadığı gibi, halk rolünü kaba saba bir tarzda oynamak için biçilmiş kaftandırlar. Şeytansı şairler, şeytansı adamlar. Örneğin terzi Ulmer: Bu tanıma gelmez adam özel bir "deha" ilhamı almış gibidir. Öfkeyle şairliği tuttuğunda dehası onu vecde getirir ve demokratların toplantılarında dehşet saçar. "Dahası, yenilmez olduğunu bilen komünistin gururu."[28]

Çözünmenin ve anti-temsilin adamları, Schillerci Lasalle'nin temsili orduları karşısında Shakespearevari bireysellikler. Belki de Engels, "başlıca kişileri belli sınıf ve eğilimlerin temsilcileri olan" *Frantz von Sickingen*'de koca bir "Falstaffvari arka planı" unuttuğu için Lasalle'i eleştirirken, aklında kendi "parti"si vardı: "feodal güçlerin çözündüğü" yüzyıla özgü "dilenci krallar, aç kiralık askerler ve envai çeşit maceracı".[29] Burjuvazinin "on altıncı yüzyılını ikinci kez"[30] yaşadığı o 1850'li yıllarda, edebi sorun olarak tragedya aynı zamanda siyasal sorun olarak devrime karşılık gelir. Devrimin trajik boyutuna erişmek için burjuva –Schillerci, Lasalle'ci, sosyal demokrat– temsil dramasını Shakespeareci bir çözünme traji-komedisiyle ikiye katlamak (*doubler*) gerekir; "büyük sanayinin ilk doğan çocukları[31]"nın meşruiyetini, komünizmin dilenci krallarının ve aç kiralık askerlerinin –*Strarbinger*'ler– piçliğiyle katlamak; üretici güçlerin gelişiminin akılcılığını devrimci köstebek efsanesiyle katlamak. Kimi zaman Hegelci refikası Aklın kurnazlığı ile karıştırılan bu sonuncu da bir Shakespeare kişisidir. Ama sahnesi değişmiştir. Hegel kendi köstebeğini yeni burjuva bireyselliğinin ilk bölünmelerini gördüğü prens Hamlet trajedisinden ödünç almıştı. Materyalist Karl Marx ise görünüşe göre peri oyunlarını tercih eder. İngiliz sanayiinin "ilk doğan çocukları" şerefine verilen bir şölende ihtiyar

28. Marx'tan Engels'e, 25 Ağustos 1851, *Corrrespondance*, c. II, s. 306.
29. Engels'ten Lasalle'ye, 18 Mayıs 1859, *a.g.y.*, c. V, s. 324.
30. Marx'tan Engels'e, 8 Ekim 1858, *a.g.y.*, c. V, s. 225.
31. *Discours à la fete annuelle du Journal du peuple*, 14 Nisan 1856 Londra, *Marx-Engels Werke*, c. XIII, s. 4.

köstebeği yeniden vaftiz edecek ve gençleştirecektir. Aslında köstebeğin adı, diyecektir onlara, Robin Goodfellow'dur, yani *Yaz Gecesi Rüyası*'nın cini Puck. Eros demonunun modern figürü, Poros ile Penia'nın oğlu Puck, artık kurnaz değil yalnızca ironik olan bir hikâyenin dâhisidir.

Araklanmış Devrim

BÖYLELİKLE, proletaryanın parti üzerinden, partinin de manifesto üzerinden var olabilmesi için, birkaç dolambaçlı yol gerekmektedir. Ama bilimin ve partinin tüm manifestoları, bu dolambaçları, herkesin görebileceğinden "başka hiçbir şey" olmayan ve yapmayan bir tarihin iyimser akılcılığının (*rationalité*) ardına gizlemek zorundadır. Bu silme çalışması, manifesto sözcüğünün iki anlamıyla oynayan, herkesin gözünde apaçık olandan başka ilan edilecek hiçbir şey olmadığını ilan eden bu *Komünist Manifesto*'ya söylemsel dokusunu verir. "Tespit ediyoruz", "tanıklık ediyoruz", "görüyoruz", "daha yeni gördük", "gördük": şimdiye kadar tarih yalnızca sınıflar arası savaşımın tarihi oldu, yani son kertede belli mülkiyet ilişkileri temelinde gelişmiş olan üretici güçler arasındaki savaşım; bu ilişkiler söz konusu güçlerin gelişimine engel olmaya başladı. Parçalanmaları gerekiyordu. Parçalandılar. Nihai ele geçirme/elinden almaya (*appropriation/désappropriation*) kadar başkaları da yaratılacak ve parçalanacaktır. Burjuvazinin ürettiği ve burjuvaziyi adeta bir depremde toprağa gömmeye yazgılı mezar kazıcı bir proletaryanın eseri olacaktır bu. "Bugünkü toplumun en alt katmanı olan proletarya, resmi toplumu kuran katmanlardan oluşan bütün üstyapıyı yerle bir etmeksizin başkaldırıp ayağa kalkamaz."[1]

Doktor Marx yerbilimi ve yerbilimle ilgili eğretilemeleri sever. Bu eğretilemeler burada da proletaryayı taşıyan modern toplumun toprağına ve ilerlemeleriyle bu toprağı gübre gibi verimlileştiren burjuvaziye duyulan tam güveni belirtir. *Komünist Manifesto*'nun

1. *Manifeste du parti communiste*, s. 50.

yazarlarının komünizm deneyimiyle orantısız bir iyimserlik göstermesi, tam da *Manifesto*'ya göre komünizmin olanaklılığının henüz sahnede bulunmayan bir proletaryanın gücüne değil, burjuvazinin gücüne dayanmasındandır. Gelişim ve çelişkinin bütün gücü burada burjuva eylemi ve tutkusuna yönlendirilmiştir.

Mutlak burjuvazi

Manifesto'nun öznesinin sahneye koyulmasıyla başlar: komünist parti. Komünist parti var ise, elbette *Straubinger*'lerin komünleri sayesinde değildir; ama büyük sanayiinin çocuklarının sanal gücü sayesinde de değildir. Komünizm hayaleti karşısında tüm güçlerin duyduğu ürperti sayesindedir. Söz konusu olan, "komünizm hayaleti masalına karşı partinin kendi manifestosunu" koymaktır. Ama "partinin kendisi" yalnızca masalın diğer yüzü olarak vardır. Gücü tüm güçlerin korktuğu hayalet olmasından gelir. Meşruluğu –tersine çevrilmiş bile olsa– onu büyüyle yok etmek için birleşen Papa'dan ve Çar'dan, Metternich'ten ve Guizot'dan gelir.

Özneyi elde etmek için hayaleti başaşağı çevirmek yeter. Bu kestirme, Feuerbach'ın dolambaçlı başaşağı çevirme yolunu gereksiz kılar. Feuerbach'ta tanrısal hayaletin başaşağı çevrilişi *İnsan*'ı değil, yalnızca *insanları* veriyordu, yani farklılığın çokbiçimli gerçekliğini. Bu çoğalma, başaşağı çevirmenin hem güçlü yanıydı (bir daha tersine çevrilemiyordu) hem de zayıf yanı: Öz artık yalnızca gerçekleştirilecek bir toplam olarak vardı, komünizm de kardeşliğin kötü sonsuzu olarak. "Doğayı yalnızca insanların *toplamı* tanır. İnsanı yalnızca insanların toplamı yaşar."[2] Lapon Anders tarzı sonsuz bir yolculuk programı.

Mantıksal olarak Marx'ın başaşağı çevirme işlemi de aynı sonucu üretmeliydi. *Alman İdeolojisi*'nde spekülasyonun karşısına "yaşayan bireyler" koyuluyordu. *Manifesto*'da ise komünizmin hayaletinin çürütülmesi kendi başına olsa olsa tek tek komünistlerin –hazin– gerçekliğine gönderebilir. Daha öteye gitmek için, materyalist

2. Goethe, Schiller'e mektup, alıntılayan Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, PUF, çev. Althusser, s. 15.

toplama ve çarpma ilkesine –asla durmayan "yaşayan bireyler" ve kuşaklar ilkesi– diyalektik bir ölüm ilkesi eklemek gerekir: Yalnızca bölme etkilidir, çünkü çarpmanın asla ulaşamadığı Bütün'ü, birliği önvarsayar. Öyle bir *Bir* gereklidir ki *İki* olsun, yani kendi bölünmesi varsaydığı bir bütünlük olsun.

Burjuvazinin hayaletten duyduğu korku bunu sağlar: Başka her şeyin muhalefet ettiği *Bir* olarak partiyi doğurur. Zira burjuvazinin duyduğu "korku"yla çocukların ya da yaşlıların duyduğu ürpertilerin hiçbir ilgisi yoktur. Komünizm hayaletini yaratan güç demiryollarını da yaratmış olan güçtür. Burjuvazi korkar çünkü kafası biraz karışık bir biçimde de olsa proletaryayı kendi ikizi olarak bilir, üretici güçlerin tanrısıyla –ya da şeytanıyla– yaptığı anlaşmanın diğer yüzü olarak. Korkusu hâlâ gücünün dışavurumudur. Burjuvazinin tutkusu komünizmin varlığını destekliyorsa, eylemi proletaryanın eylemini desteklediği içindir.

Zira *Manifesto*'da faillik gücü sadece burjuvazide vardır. Şehirleri ve fabrikalarıyla, demiryollarıyla, gemileriyle ve telgraflarıyla, kastların ve ulusların duvarlarında gedik açan, ilkel yabanlığı ve gerikalmış köylülüğü tüm yeryüzünden silen evrenselin uygarlığının faili odur. Aynı zamanda, üretim araçlarında durmaksızın devrim yapmaya ve kendisini uçuruma sürüklemesi kaçınılmaz olan güçleri zincirinden boşamaya götüren yazgıdan kurtulamayacak kadar kendi trajik gücünün içine dalmış, kendi yıkımının da failidir. *Manifesto* burjuvazinin intiharına getirilen imandır.

Bu oyunda proleterlerin tanrılar olma olasılığı sıfırdır. Olsa olsa küçük rollerde oynayabilirler. Katil bile değil, yalnızca mezarkazıcı. Her ne iseler onu burjuva eylemine ve tutkusuna borçludurlar. Yalnızca birer sanayi askeri, çalışma aracı, makina eklentisi olan proleterler, insanlıklarını yalnızca kendilerini bölen rekabete ya da makinaya karşı ayaklanmaya yönelten zanaatsal gerikalmışlığa borçlu oldukları için, güçlerini dışarıdan almak zorundadırlar. Her geçen gün büyüyen birleşmelerini endüstriyel yoğunlaşmaya, vasıfların aynı düzeye gelmesine ve demiryollarının hızına borçludurlar. Siyasal özne olma vasfını, feodal düzene karşı mücadelelerinde onlarla işbirliği yapan burjuvaziden almışlardır. Sürmekte olan siyasal eğitimleri de, kendi okulunda yetişmiş mücadele adamlarını ve mücadeleye kılavuzluk edecek filozofları onlara durmadan yol-

layan hâkim sınıfın çözünmesine bağlıdır.

Proleterlere hiç olmazsa bir ayrıcalık kalmalıydı: "hiç"in ayrıcalığı; tüm nitelikleri soyulmuş, mülkiyeti, ailesi, dini ve ulusu olmayan insanlara özgü uyanmış bakışın ayrıcalığı. Oysa bu bile burjuvazinin işidir. Proleterin karısıyla ve çocuklarıyla ilişkileri ile "burjuva ailesindeki ilişkiler arasında ortak hiçbir şey" yoktur. Ama zaten burjuva evliliği "evli kadınların ortaklığı"dır.[3] Proleterlerin vatanı yoktur. Ama burjuvazi kendi başına ancak evrensel sınıf olarak var olabilir; nitekim ulusal alışkanlık ve çıkarları çevreleyen her türlü "Çin seddi"ni ortadan kaldırmıştır. Proleter için "yasalar, ahlak ve din", "burjuva çıkarlarının arkasına saklandığı birer burjuva önyargısı"dır. Ama burjuvazi dinsel esrimenin ya da ahlaksal coşkunun verdiği ürpertileri "egoist hesabın buzlu sularında"[4] çoktan boğmuştur. Proleterde salt edilginlik olan *statü yokluğu*, burjuvanın tarafında, daimi devinimiyle tüm sabit belirlenimleri ortadan kaldıran ve kiri pası temizleyen tinin gücüdür. Burjuvazi devrimcidir; ama yalnızca büyük endüstriyi yarattığı için değil, daha şimdiden tüm sınıfların, tüm sabitlenmiş ve kemikleşmiş belirlenimlerin çözünme hareketi olduğu için. O zaten sınıf-olmayan bir sınıftır, üretme ile yok etmenin trajik özdeşliğidir. Proletarya ise, burjuva devriminin ikizi ya da diğer yüzünden ibaret olarak, yaşam ile ölümün özdeşliğini onaylamaktan başka bir şey yapmaz. Diyalektik değil, yalnızca materyalist bir eylem. Mezarkazıcı, burjuva devriminin tamamlanışını tasdik eder.

Burjuva ihaneti

Böylelikle *Komünist Parti Manifestosu*, kavramına uygun bir proletarya mevcut olmadığı için, burjuvaziye şu görevi verir: *materyalist* demistifikasyon ile *diyalektik* yok etmenin özdeşleştirilmesi. Burjuva radikalliğine bahşedilen saygınlıkla tarihin siyasal okunaklılığına duyulan güven birlikte gider.

3. *Manifeste du parti communiste*, s. 49 ve 63.
4. *A.g.y.*, s. 33 ve 49.

Oysa bu güven 1848 devrimiyle iki kere boşa çıkmıştır. 1848 devrimi başarısızlığa uğramış bir temsil, farsa dönüşmüş bir trajedidir – başlığı da *Gizemlileştirilen Giz Çözücü* olabilirdi.

Manifesto'nun "saptamaları"nın doğrulanması için tüm koşullar bir araya getirilmişti. 1848 Haziranı kitabın hakikatini sokaktaki gösteriye tahvil eder: barikatın iki yanında sınıfların gözle görülür bölünmesi. Bastırılan devrimin kanında yeniden vaftiz edilen cumhuriyet, tamı tamına, iktidarın doğasını gizleyen eski püskü giysilerinden soyunmuş haliyle, sınıf olarak burjuvazinin diktatoryasıdır.

Buraya kadar her şey *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nin gözlemcisini doğrular. Ama buradan itibaren her şey bulanır. Burjuva egemenliğinin tamama ermesi ve siyasal tarihin kendini sınıf mücadelelerinin tarihi olarak açığa vurması gerekirdi. Ama *apaçık olanın açığa vurulmasının* kitabı* hiyeroglİflerle doludur. Asil oyuncular –burjuvalar ve proleterler– siyasal sahneden çıkar, yerlerine Louis-Napolćon palyaçosunun zaferiyle doruğuna eren maskara temsilleriyle yedek komedyenler gelir. Nesneye karşı adın, üretime karşı araklamanın, tarihe karşı gerikalmışlığın apaçık galibiyeti.

Açığa vurma sahnesindeki bu tiyatro ya da sirk efektleri silsilesinin net bir anlamı vardır, o da sınıfların sınıf unvanını hak ettikleri biricik düzeyde –yani *kendi* siyasal temsilleri düzeyinde– var olamamalarıdır.

Henüz ölmemiş eski ile henüz doğmamış yeni arasında kalmış proletaryanın görevin altından kalkamaması beklenecek bir şeydi. Henüz kendi rolünü oynayamayacak kadar cılızdı. Tek yapabildiği, şubat ayında kendi çıkarını burjuva çıkarının *yanı sıra* sunmak, haziran ayındaysa kendi cenazesinin "solo"suna çıkmaktı. Sorun devrimci gücü hâlâ elinde tutan sınıftan kaynaklanmıştı, yani burjuvaziden. 1848'deki kafa karıştırıcı olay, iktidardaki burjuvazinin yine iktidardaki burjuvazinin işlerini yapmadaki mutlak acziydi. Büyük sanayiinin güçlerini zincirinden boşayan, siyasal ve ideolojik yutturmacaların gizini çözen muzaffer sınıf, büyücü bile denemeyecek bir gözbağcıya teslim olur. İktidarını hiç mücadele etmeden bir usta hırsıza, bir asalaklar cemiyeti reisine, temsil gücünü –etrafındaki

* *Révélation du manifeste* – bkz. daha önce göndermede bulunulan *manifesto*'nun iki anlamı. –*ç.n.*

cepçiler sayılmazsa– yalnızca yaşlı köylü Fransa'nın gerikalmışlığından alan bir hödüğe bırakır.

Elbette materyalist bir açıklama vardır: korku. Haziran ayında barikatlarda burjuvazi ölümle burun buruna gelmişti. Kendi siyasal egemenliğinin "saf" formunun sınıf mücadelesini tüm çıplaklığıyla zincirinden boşadığını, nihai bir karşı karşıya gelişin zeminini hazırladığını görmüştü. Kendi ölümünü ilan eden zaferden korkmuştu. Kendi çıkarının ona "'*self-government*'ın (kendi kendini yönetme) tehlikelerinden uzak durmayı"[5] salık verdiğini kabul etti. Toplumsal gücünü korumak için beyinsiz olduğunu varsaydığı göstermelik birine siyasal iktidarını emanet etti. O da burjuvaziyi tuzağa düşürdü ve zevahirini vermek istediği iktidarın *gerçekliğ*inden de feragat etmek zorunda bıraktı. Karşılığında ona işlerini yürütmesi için gerekli düzeni verdi. Kısaca burjuvazi *siyasal çıkarını toplumsal çıkarı* için feda etti.

Ama bu açıklama sorunu yalnızca biraz geriletir. İhtiyat elbette materyalist bir erdemdir. Ama tarihin diyalektik faili için bir iflas beyanıdır. Sınıf mücadelesinde siyasal rolünü oynama fikri karşısında korkudan tir tir titreyen ve rolünü ilk önüne gelen maceracıya emanet edebilen bir siyasal çıkar grubuna hâlâ sınıf adı verilebilir mi? *Manifesto*'nun burjuvazisi başkaydı: tarihsel görevinin sonuna kadar gitmeye, bütün üretim ve yıkım gücünü kullanmaya mecbur olan radikal bir sınıf. Burada ise daha görevinin ilk günlerindeyken geri çekildiğini görürüz. Yolun sonuna gelmiş bir sınıfın korkakça hayatta kalma araçlarına sarılması anlaşılabilirdi. Ama sanayi burjuvazisi Fransa'da iktidarda değildir. "Sanayi burjuvazisi yalnızca modern sanayinin tüm mülkiyet ilişkilerini kendi tarzında şekillendirdiği yerde hüküm sürebilir ve sanayi bu iktidarı yalnızca dünya pazarını ele geçirdiğinde elde edebilir."[6] Korumacı Fransa bundan hâlâ gayet uzaktır.

Yani burjuvazi daha olgunluğa erişmeden yaşlı bir sınıf gibi davranmaktadır. Hem siyasal egemenliğini uygulamaktan geri durur, hem de kendi işi olan üretici güçleri geliştirmekten. "1850'de

5. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 213 (Türkçesi: *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. S. Belli, Ankara: Sol, 2002).

6. *Les Luttes des classes en France*, Editions sociales, s. 48

başlayan Paris-Avignon demiryolu yapımıyla ilgili tartışmalar 2 Aralık 1851'de hâlâ sona erdirilecek kadar ilerlememişti."[7] Böylelikle muzaffer sınıf geçmişinin gerikalmışlığı ile geleceğinin korkusu arasında adeta çürümektedir.

Öyleyse gizemlileştirilen giz çözücü masalı sulanan sulayıcı* masalına indirgenemez. Sınıfların sınıf olarak ipe sapa gelmezliklerini ve tutarsızlıklarını açığa vurur. Evrensel burjuvazi ve dünya pazarı çağında bireyselliğin en groteskinin zaferi, safi özel ismin hükümranlığı tarihin muzipliğinden ibaret değildir. Her sınıfa, kendini örnek biçimde açığa vurduğu yer olması gereken noktada musallat olan bir çözülme sürecinin uç noktasıdır. Bu noktada sınıfların her biri kendi karikatürüyle –ya da tam olarak söylemek gerekirse, kendi *lumpen*iyle– ikileşmiş, çürümüş bir görünüm sunar.

Lumpenin zaferi

Her sınıfı ikizleyen bu bozulma genel olarak yalnızca lumpen-proletaryanın betiminde tanınmıştır: *Manifesto*'ya göre "eski toplumun alt katmanlarının edilgin çürümüşlüğü", *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'ne göre "toplumun artıklarıyla yaşayan her tür hırsız ve suçlunun fidanlığı" olan bu alt-proletarya, özellikle sahici proletaryanın kalkışmasını tasfiye etmek için 1848 Haziranının seyyar muhafızlarına asker sağlamış.

Sosyolojik açıklama büsbütün tutarsızdır. Olgulara bakıldığında, seyyar muhafızlar proletaryanın ıskartasından ziyade seçkin kesimindendiler.[8] Lumpen, bir sınıf değildir, bir mittir: iyi tarihe asalak olan kötü tarih miti. Bu anlamda çoktan kurulmuş olan bir siyasal mitoloji içinde yer alır: tüm huzursuzlukların (cumhuriyetçi ya da işçi) ardındaki gizli gücün hırsızlar, fahişeler ve "firari kürek mahkûmları" olduğunun burjuvalarca ifşa edilmesi; çalışkan ve mü-

* *L'Arroseur arrosé*, Lumière kardeşlerin 1895 tarihli ünlü kısa filmi. –*ç.n.*

7. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 214.

8. Bkz. P. Caspard, "Un aspect de la lutte des classes en France en 1848: le recrutement de la Garde nationale mobile", *Revue historique*, 1974, c. II, s. 81-106.

cadeleci gerçek halk ile Paris sokakları ve bariyerlerindeki karışık faunanın çıkarcı karışımının işçiler tarafından ifşa edilmesi. Şu açık ki Marx Cabetistlerin kahvehane devrimcilerini ifşa ettiği yazıları okumuştur.[9] "Lumpen" teriminin Heine'den gelmiş olması olasıdır: 1832'de lejitimist ajitasyon ile paçavracıların yeni temizlik arabalarına karşı ayaklanmaları arasındaki bağı çözümleyen Heine, burada korporatist geçmişin tüm savunucularının, "paslı geleneklerin" bayraktarlarının, "her türden çürümüşlüğün çıkarlarının", kısaca bugünün hayatını zehirleyen "Ortaçağ gübresi"nin simge niteliğindeki mücadelesini görüyordu.[10]

Ama Marx'a göre çürümüşlük sokakları dolduran geçmişin kiri pası değildir yalnızca. Sınıfların bozulmasının ürünüdür ve iki karşıt biçim alabilir. Bir *etkin* çürümüşlük vardır, yani kastlar düzenine saldıran ve sınıfları ölüme götüren iyi bozulma. Bir de *edilgin* çürüme vardır, yani sınıfları olduklarından aşağı düşüren kötü bozulma. Bir sınıfın "lumpenleşmesi", kendini sıkı sıkıya korumaya dönmesidir. Aynı zamanda bireyler toplamına indirgenerek bozulması demektir. Kötü bozulma ile iyi bozulma nasıl karşıtsa, lumpen-proletarya ile proletarya da öyle karşıttır: biri *sınıf bile olmayan* bir sınıf, diğeri *sınıf olmaktan çıkmış* bir sınıf. Parasını burjuvazinin verdiği serseriler ordusu şeklindeki fantazmatik imge, daha korkulası olan şu sırrı barındırır: İşçi sınıfından işçi sınıfına karşı bir ordu toplamak her zaman mümkündür. Seyyar muhafızların işçi "kardeşleri"ne ateş etmelerinin içerdiği görülmedik ihanet, 1850'nin endüstriyel refahında üç milyon işçiyi seçme hakkından yoksun bırakan yasaya tepki göstermeyen işçilerin sıradan ihanetiyle *a posteriori* haklılaştırılmış olur. Hatta "işçiler kendi sınıflarının devrimci çıkarını geçici bir refah karşılığında unutarak muzaffer sınıf olma onurundan da vazgeçmişlerdir".[11] Her sınıf, mensupları kendi "toplumsal çıkarları"nı savundukları ölçüde, potansiyel olarak kendi kendinin lumpenidir.

9. Bkz. Marx'ın Chenu'nün kitabı üzerine yazısı, "Les conspirateurs", *Marx-Engels Werke*, c. VII, s. 266-79.

10. Heine, *De la France*, Aubier-Montaigne, 1930, s. 104. ayrıca bkz. Prawer, *a.g.y.*, s. 201-2 ve Marx'ın Heine ile ilişkileri hakkında bkz. P. L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, PUF.

11. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 216.

Burjuvazinin uğradığı bozgun başka türlü açıklanamaz. En mutlak olduğu anda iktidarı kaybetmesine neden olan paradoks aynı süreçten ileri gelir. Burjuvazi durmaksızın bulunduğu yerden geriye gider, toplumsal çıkarlarını güvenceye almak için siyasal çıkarlarını yok eder. Hiç durmaksızın *sınıf çıkarlarını* mensuplarının *maddi çıkarlarına* feda eder. Tıpkı proletaryanın bozulması gibi burjuvazinin bozulması da bir ikizin adını taşır. Burjuvazinin kendi kavramıyla buluşacağı sanılan yerde onun kendi "lumpen"ini görmek gerekir. Modern endüstriyel burjuvaziyi içeriden kemiren bir parazit vardır. Bunun adı *finans aristokrasisi*dir: üretici zenginlik pahasına yaşayan soyguncu sınıf. Örneğin Louis-Philippe'in "burjuva" denilen monarşisi aslında sahici burjuvazinin kanını emen finans aristokrasisiydi. "Yasalarını dayatan, Devlet'i işleten, tüm yasal iktidarları elinde tutan" oydu. Bütün topluma kendi ilkesini –anti-üretim ilkesi, genelleşmiş karışım orjisi– dayatan oydu: "Saraydan izbe kahvehaneye kadar tüm sahalarda aynı fuhuş, aynı arsız kandırmaca, aynı zengin olma hırsı – koruyarak değil başkalarının halihazırda var olan zenginliğini araklayarak. Özellikle burjuva toplumunun tepesinde, dizginsiz bir biçimde kendini öne çıkaran ve durmaksızın bizzat burjuva yasalarıyla çatışan, son derece habis ve ölçüsüz bir iştah belirdi – zira kumarla edinilmiş servet, doğal olarak hazzın *rezilleştiği*, paranın, balçığın ve kanın karıştığı yerde doyum arar. Finans aristokrasisi, hazlarında olduğu gibi kazanç tarzında da, lumpen-proletaryanın burjuva toplumunun tepesinde yeniden doğmasından başka bir şey değildir."[12]

Mantıksal olarak, 1848 Cumhuriyeti'nin bu asalak lumpen-aristokrasiyi burjuva üretici güçlerini geliştiren failler lehine silip süpürmesi beklenirdi. Ama gerçek üretici sınıf ile üretmeyen sahte sınıf arasındaki karşıtlık kendi kendini hemen yalanlar. Burjuva Cumhuriyeti bağlamında mahut finans aristokrasisinin gerçek yüzü ortaya çıkar. Burjuvazinin kendisinden başka bir şey değildir, yani Devletin borcundan kâr sağlayan "tüm burjuva ve yarı-burjuva sınıflarından sayısız insandan müteşekkil kitle"nin demokrasisi.[13] Devlet

12. *Les Luttes de classe en France*, s. 42 (Türkçesi: *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama, 2009).

13. *A.g.y.*, s. 103.

makinasını ve sahte finans aristokrasisini endüstriyel sermaye zararına hayatta tutan vergi ve rant kan emiciliği, yalnızca endüstriyel sermayenin egemen kalabilmesi için zorunlu olan düzen uğruna ödediği bedel değildir. Burjuva sınıfının kendini bozarak burjuva sınıfı zararına yaşayan atomlar toplamına dönüşme sürecidir. Hüküm süren burjuvazinin ne olduğu ortaya çıkar: büyük sanayinin cisimleşmiş gücü değil, her yoldan cüzdanlarını şişirmek isteyen aç bireyler güruhu. Sermaye için Devlet'in neye mal olduğunu ve ne getirdiğini hesaplamakla bile uğraşmazlar. Yalnızca kendi küçük işlerini yaparlar. Devletin kan emiciliğini kabul etmeleri, bir yandan borsa oyunlarını huzur içinde sürdürebilmek içindir, bir yandan da bizzat kendileri "kâr, faiz, rant ve ücret formunda" kazanamadıklarını "devlet aylıkları" olarak kazanma hırsındaki vampirler oldukları içindir.[14] Burjuvazinin "toplumsal çıkarı" –uğruna siyasal çıkarını feda ettiği çıkar– mensuplarının "en küçük, en kirli" özel çıkarlarının toplamı, kalabalığıdır.[15] Bonapartist hırsızın ve dolandırıcılar çetesinin zaferi bu durumda gerçek anlamını kazanır: burjuva sanayi sınıfı, borsa spekülatörleri çetesinden ibarettir. Dolayısıyla İkinci Cumhuriyet'in endüstriyel gelişimi "spekülasyonların, finansal dolandırıcılığın, maceracı anonim şirketlerin orjisi [...] üst sınıfların tüm alçak tutkularının cehennemi [...] fuhuşun doruğu"[16] olacaktır. Modern burjuvazi henüz yeraltı dünyasının rezilliğini, Ortaçağ kokuşmuşluğunu ya da köylünün domuz ahırını yeniden üreten gerikalmış bir güruhtur. Komün'ün savunucusu, 1871 baharında, burjuvazinin karşısına işçi sınıfının "erkekçe ihtiraslarını" ve "Herkülvari kuvvetini" koyacaktır.[17] Ama Marx işçi sınıfının da sınıfların genel yazgısından, yani mensuplarının toplamında potansiyel olarak çözünmekten kurtulamadığını önceden kanıtlamamış mıydı? Rezil orji fantazmaları, toplanma ve dağılmanın evrenine düşüşün hayali parasından başka bir şey değildir.

14. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 210. 15. *A.g.y.*, s. 243.
16. *La Guerre civile en France*, s. 259 (Türkçesi: *Fransa'da İç Savaş*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1991).
17. *A.g.y.*, s. 222.

Bataklık çiçeği

Bu toplama indirgenmek suretiyle bozulmanın mit denebilecek iki çehresi vardır: küçük toprak sahibi köylü ve Napoléon'un yeraltı dünyası. Marksist gelenek *18 Brumaire*'i toplumsal sınıfların Marksist çözümlemesinin arketipi haline getirmiştir. Ama tam ters yönde, sınıfla ilgili tüm siyasal açıklamaların mutlak gülünçlüğü de okunabilir *18 Brumaire*'de. Şu açık ki, dünyaya penceresi olmayan yerleşimlerde yaşayan vahşi hayvanlardan müteşekkil o adlandırılamaz ve sayılamaz kitlenin sanrılı betimlemesinin ya da patates misali birbiriyle toplanabilen şu nüfusa yönelik horgörünün, herhangi bir ekonomik, sosyolojik ya da politik çözümlemeyle alakası yoktur. Marx'ın köylü evlerinin kapı ve pencerelerini aynı kişilerin yaptığı vergi beyanları üzerinden saydığı, kültürlerin modern olup olmamasına siyasal tavırlarına bakarak hükmettiği açıktır. Kısa bir süre önce Morbihan'da ikamet etmeyi gerektiren bir görevi örtülü bir ölüm cezası olarak değerlendirmiş olan bilgin için, şimdi Les Cévennes Fransız tarımının geleceğidir.* Tek bir kişiyle, hatta Louis-Napoléon'un sırf ismiyle temsil edilebilen mağara köylülerinden müteşekkil adlandırılamaz yığın, Ortaçağın eski pisliği gibi imgelerle ya da salt toplamanın rakamlarıyla düşünülen şu kötü çözünme fantazmasını ifade eder yalnızca. Marx yetmezmiş gibi burada da "köylü gençliğin çiçeği"ni "kırsal alt-proletaryanın bataklık çiçeği"yle[18] ikileştirir. Ama kanıtlama zaten yeterliydi: gerikalmış köylü sınıfı "modern" sınıfların ifşa edilmiş sırrına, salt kendini korumanın gerçekliği içinde durmaksızın dağılmalarına, kendi kavramlarına karşılık vermedeki ortak yetersizliklerine karşılık gelir.

Böylelikle farklı toplumsal sınıfların sözde materyalist çözümlemesi, daha ziyade kimliklerin ilelebet ele geçirilemez oluşunu ve sınıfların ortak görev ihmalini açığa vuran mittir. İşçinin bir küçük

* Morbihan tarıma çok elverişli olduğu halde gericilerin ve Katoliklerin hüküm sürdüğü bir bölge iken, Les Cévennes kurak ama ilerici Protestanların ağırlıkta olduğu bir bölgeydi. *–ç.n.*

18. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 263.

burjuva, ideoloğun domuz çobanı, *Straubinger*'in Lapon olduğu zaten biliniyordu. Artık her büyük sanayi girişimcisinin içinde bir Vendée bataklığı trogloditi ya da kokmuş balık seven bir İzlandalı veya uyuklayan bir yeraltı dünyası kralı olduğu da biliniyor. Louis-Napoléon'un hödük kişiliğinde köylü sınıfı kadar burjuva sınıfı da temsil edilir. Tıpkı dalavereci-komedyen Thiers gibi Louis-Napoléon da burjuvaziye gözbağcılıklarını yutturamaz, çünkü Louis-Napoléon "burjuvazinin sınıfsal yozlaşmışlığının en hakiki entelektüel ifadesidir".[19] Komedyen kendini koruma komedisine kadar düşmüş bir tarihin çarpıtılmamış yansımasıdır.

Öyleyse devrimin yenilgisi sınıf savaşının *diğer yüzü*dür. Devrimci fars, tarihin faillerinin bölünmüş Bütün'ü yerine yalnızca onların ikizlerinin grotesk toplamını verir. On Aralık Cemiyeti'nin Napoléonvari yeraltı tabakası tam olarak bundan müteşekkildir. "Nasıl geçindiği ve ne idüğü belirsiz kurnaz düşkünler, maceracılar ve burjuvazinin yozlaşmış artıklarının yanı sıra, ipsiz sapsızlar, kovulmuş askerler, salıverilmiş mahkûmlar, sürgünden kaçmış kürek mahkûmları, hırsızlar, şarlatanlar, lazzaroni'ler, yankesiciler, arakçılar, kumarbazlar, muhabbet tellalları, genelev işletmecileri, hamallar, kötü yazarlar, laternacılar, paçavracılar, bileyciler, kalaycılar, dilenciler, kısaca Fransızların *bohem* dedikleri bütün o karışık, çürük, aylak yığın da vardı."[20]

Tıpkı mağara evlerinin sayısı gibi, ne doğrulanabilecek ne yanlışlanabilecek bir liste. Çiftlemelerle ilerleyen baş döndürücü bir döküm. Bu yeraltı tabakası aynı zamanda Platon'un *polloi*'sinin alacalı kalabalığıdır. Bu Gavarni tarzı hayali albüm yalnızca toplamanın yasasıyla yönetilen bir tarihin yüzde yüz anlamsızlığını fantazmatik bir tarzda gözler önüne serer. Platon'un miti: başaşağı dünya, karışımın hükümranlığı, estetik ve siyasal modernitenin hem izleyici hem de oyuncu kıldığı tiyatro kalabalığı. Komedyen Louis-Napoléon'un geçtiği her yerde coşkulu halkı (aslan rolünü oynayan marangoz Snug gibi kasıtlı olarak yapmacıklı bir biçimde) oynamaları için yanında gezdirdiği şakşakçılar gibi.[21]

19. *La Guerre civile en France*, Editions sociales, s. 182.
20. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 220.
21. *A.g.y.*, s. 222.

Komedyen kral ve dilenci kral

Sınıf savaşının vakti âlâsında Napoléon palyaçosunu zafere taşıyan ya da burjuva ekonomik rasyonalitesinin ucuz hükümet talep ettiği vakitte devlet vampirini besleyen paradoks, toplumsal yapıya dair elimizi vicdanımıza koyarak yapacağımız bir incelemede saptanabilecek bir tarihsel gecikmeden ileri gelmez. Fransa'nın gerikalmışlığının nedenleri üstüne yapılacak bir çözümlemede kaybolup gitmenin yararı yoktur. Modern İngiltere'de de mağaradan farksız evlerin Fransası'nda da kötülük doğuştandır: "Burjuvazi, iktidarı doğrudan kendi başına icra edecek kumaştan değil."[22] Devlet ancak toplum kendi kendinin asalağı olduğu zaman toplumun asalağı olur; yani "tarih yapmadan önce" *ilk olarak* yemek, içmek, giyinmek, barınmak, üremek ve sonu gelmez birkaç şey daha yapması gereken "yaşayan bireyler" topluluğuna dönüşerek çözündüğü zaman. Tarihsel trajedinin bünyesinde bulunan gerikalmışlık, gerçekleşmesi için gereken materyalist önkoşulların komedisidir. Üretimin ve yıkımın devrimci diyalektiğini korumanın ve yeniden üretimin materyalist tarihi yozlaştırmıştır. Sınıf savaşının *dublaj*ının sergilediği siyasal gülünçlük aynı zamanda bilimin ironik diğer yüzüdür. Materyalist diyalektiğin içsel çelişkisi, nesnesinin gülünçlüğüyle karikatürize edilmiş olur. Louis-Napoléon ve Bohem maiyeti materyalist kuramın karikatürleri olarak da simgesel değer taşır. Siyasal ve ideolojik yanılsamanın ekonomik gerçekliğe indirgenmesi, alacaklılarından kaçmak için "tarih yapmak" zorunda kalan bir birey gibi gülünç bir kılığa bürünür.[23] İnsanın puro ve şampanya, kümes hayvanı eti ve baharatlı sucuk gibi karşı konulamaz güçler tarafından yönetildiğine kani olmuş bu soytarı kralın kaderciliğinde kendi bi-

22. Engels'ten Marx'a, 13 Nisan 1866, *Correspondance*, C VIII, s. 261.

23. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 246. Krş. *La Guerre civil en France*'ta, dolandırıcıların tezgâhına düşmemek için tarih yapmaya mecbur olan Jules Favre'ın portresi. Yine krş. Marx'ın Engels'e bir mektubu: "Fransız burjuvalarının büyük bir kısmı [...] mühletin sonunun yaklaştığını kaygıyla izliyor. Aşağı yukarı Boustrapa'nın darbeden önce bulunduğu halde bulunuyorlar." (*Correspondance*, C V, s. 124).

liminin karikatürünü görür filozof kral. Taç giymiş arakçı, gözbağı çözücü bilginin karikatürüdür. Materyalist tarih biliminin programını kendi –pratik ve dar kapsamlı– tarzında gerçekleştirir: Gökten yere dönülür, yani büyük siyasal çatışmalar ve büyük ideolojik gösteriler bireysel çıkarların "kuru" gerçekliğine irca edilir. "O halkların hayatını, halkların ve Devletin etkinliklerini kelimenin en aniyane anlamıyla bir komedi gibi düşünür; yani büyük kostümlerin ve büyük lafların ya da pozların en adi alçaklıkları maskelemeye yaradığı bir maskaralık olarak."[24]

Soytarı kral ile Bohem maiyetinin gülünç kimliği karşısında şaşakalması, öyleyse bilimin kendi yeri ve kendi kimliğini sorguladığını gösterir. Öylesine pişkince betimlenmiş bu Bonapartist lumpen-proletarya, Fransız Devrimi'ni boşa çıkaran bu "yapay sınıf", aynı zamanda Marx'ın içinde yaşadığı toplumun, yani sürgündeki devrimcilerin eğretilemesidir. Marx'ın Louis-Napoléon'a, Alman sürgün Heine'nin sürgündeki Polonyalı şövalyelerle ilgili karikatürvari tasvirinden ödünç aldığı Krapulinski lakabını vermesi boşuna değildir. Ama Krapulinski aynı zamanda Marx'ın Londra'daki kara koyunudur: Müstakbel Alman Cumhuriyeti'nin "*in partibus* cumhurbaşkanı", eski zanaat pisliğinin hayranı, eserlerini dinletmek için bakkalların peşinden koşan ve kibar sosyete için yüksek sesli Schiller okumalarının zorunlu olduğu gölbaşı gezintileri düzenleyen, sahte şair ve sahici komedyen Gottfried Kinkel. Lumpen Bonapartistlere atfedilen gülünç özellikler, aynı zamanda bohemler, asalaklar ve Alman devriminin sürgündeki artıklarının yaptığı soytarılıklardır: "soylu vicdanlı şövalye" Willich'in kahvehane arkadaşı hipopotam Schapper; Marx'ın "sekreteri", Rotschild'in evinde dersler veren, bir zerzevatçının teni kirli sarıya çalan kızına parasal nedenlerle kur yapan, daha az namuslu başka dostluklardan frengi kapan ve her durumda kendini bir dâhi sanmaya devam eden Pieper; Texas'a ormancılık oynamaya gidip geri gelmiş ve tek düşü yeniden Texas'a dönüp bir *wine-store* ya da bir purocu açmak olan kayınbirader Edgar; "dâhiyane" Ulmer ve kendinden geçmeleri; Californiya'ya altın aramaya giden "işe yaramaz terziler"; gitmeyip kalan ama delirerek toplumsal çözüm için Marx'a kendini Başba-

24. *A.g.y.*, s. 221.

kan yapmasını öneren meslektaşları Rumpf; yol ortasında hezeyan nöbetine tutulan meşhur "Lapon" Anders; kaotik hayatı veremle son bulan *Lumpazius* lakaplı Conrad Schramm; köydeki okulundan ayrılıp mütevazı bir biçimde adı *Das Volk* konulmuş bir gazetede "sermayeye karşı emeğin mücadelesini" yürüten ve "Kantvari ahlak duygusu ile denetimsiz bir hafifmeşrepliğin karışımı olan" ilkokul öğretmeni Bohemyalı Biskamp; Marx'ın kitaplarından çok pastırmasına iştah duyan ve Londra'da kaldığı sırada küçük bir Liebknecht dünyaya getirmekten başka bir şey yapmaya muvaffak olamayan eşek Liebknecht. Belki en saf ve temiz olanların fantazilerinden de söz etmek gerek: Manchester'de bir genelevde pezevenklerden fena dayak yiyen, proletaryanın "cesur, sadık ve soylu öncüsü" Wilhelm Wolff; hatta Engels'in Paris'te genç işçi kadınlar peşinde koşup Manchester'de tilki avlayan, içki arkadaşlarından birini şemsiyeyle döven ve Manchester'de iki üyelik kartı dağıtmaktan başka bir şey yapamayan arkadaşı. Bu evrenin ortasında, günlerini Amerikalı okurlar için Türkiye sorunu üzerine makaleler yazmak ile borçlarının mühletini erteletme yönünde umutsuz girişimlerde bulunmak arasında paylaştıran, arada sırada basit bir şahıs olarak, bankerlerin ya da başkan-prenslerin alacaklılarını başlarından savmak için başvurabildikleri imkânlardan yoksun olduğu için –ironik bir biçimde– serzenişte bulunan filozof kral Bohem Karl Marx'ın konumunu nasıl düşünmeli?

Yanıt kaçınılmaz olarak ikilidir. Daha devrimci komedi son bulmadan "parti"sini lağveden ve kendini bilimsel eserine veren Marx bir seçim yapmıştır. Bu kez ekonomik kriz ortadan kalkmış olduğu için, bir dahaki gelişinde etki alanını genişleterek üretici güçlerin tarihi ile devrimin tarihini kesiştirmesini beklemek gerekecektir. "Çözüm ancak dünya pazarına hâkim olan halkın –yani İngiltere'nin– başına dünya savaşı sayesinde proletaryanın gelmesiyle başlayacaktır. Devrim kısa soluklu bir devrim değildir ve orada son bulmayacak, aksine örgütlenmeye başlayacaktır. Şimdiki nesil Musa'nın çölden geçirdiği Yahudilere benziyor. Hem yeni bir dünya fethetmesi gerekiyor, hem de yeni dünyaya layık insanlara yer açmak için yok olması."[25]

25. *Les Luttes de classes en France*, s. 105.

Böylelikle, bir "kurban" karşılığında, gelişimin tarihi ile değerlerin soykütüğü kesişebilecektir. Şimdiki nesil yedekler neslidir. Adına layık bir burjuvazinin yokluğunda gözbağcı Louis-Napoléon üretici güçlerin büyücü çırağını oynayacaktır; orji de kitlesel üretim ve yok etmeye yataklık edecektir. Yahudi Karl Marx, olmayan-yerin çölünde, ancak yeni dünyaya layık olacak yeni insanların hayata geçireceği bilim uğrunda çalışacaktır.

Öyleyse, bir anlamda, devrimci asalakların oluşturduğu alacalı kitle içinde bilimin mutlak olarak Bir'i gelecek devrimin biricik temsilcisi olarak öne çıkar. Parti yönetimini seçimle yeniden tesis etme hevesindeki hödükler delegasyonuna verilen "afallatıcı" yanıt buna tanıktır: Marx ve Engels "proletarya partisinin temsilcileri"[26] sıfatını yalnızca kendilerinden alırlar. Toplumsal olarak şimdilik ertelenmiş, siyasal olarak daima aşırılmış olan çelişkinin keskin kenarını yalnızca bilim yoğun olarak barındırır. Ama bilimin bu biricikliği aynı zamanda onun Don Kişotvari ve Falstaffvari çözülme ve yeniden doğma dünyasına aidiyetinin de işaretidir. Londra sürgünü komedisi *Fransız-Alman Yıllıkları*'nın felsefeye verdiği paradoksal statüyü –aşırı gerikalmışlığın ürettiği saf hükümsüzlük– bilim için de teyit eder. Araklanmış devrim komedisi yalnızca aklın kurnazlığına göndermez. İlki burjuvaziyi var eden, yenisi onu mezara götürecek olan şu 16. yüzyılda, tarihin Shakespeareci yanını dile getirir: Hayatta kalmanın gerikalmışlığına kendini hapseden sınıfları ölüme götüren çözülme gücünü; yani "bilimin kazandığı zaferlerin bedelinin karakter kaybıyla ödendiği"[27] ve farklılıkları bireyler ile sınıflara aktaran işbölümünün yarattığı toplumsal tekdüzelikte Leibniz'in özgül bir fark bulmakta ve Shakespeare'in yurttaşlarını tanımakta zorlanacağı bir yüzyılda bireyselliklerin gücünü.[28] Devrimci trajedi ancak bir traji-komedi olabilir. Bilimin çifte ittifakı –modern üretici güçlerin rasyonelliği ve başıboş gezen şövalyelerin çılgınlığı ile– yalnızca koşulların gerektirdiği bir şey değildir. Bilim de bu "koşullar"ın bir parçasıdır. Belki de koşulların olgunlaşmasını beklemek

26. Marx'tan Engels'e, 18 Mayıs 1859, *Correspondance*, c. V, s. 336.

27. *Discours a la Fete annuelle du Journal du peuple, Marx-Engels Werke*, c. XII, s.4.

28. "English", *Die Presse*, 9 Şubat 1862, *a.g.y.*, c. XV, s. 464.

gerekmektedir. Ama bilimin eserini ortaya koymak "devrimci hayallerine bir türlü deva bulunamayan olgunlaşmamış zihinler"e düşer.[29] Sınıfların düzenini ve onun fabrika rasyonalitesini kemiren ve aynı zamanda onun tarafından kemirilen dilenciler ordusuna düşer. Karl Marx şeytana ve kasaba borcunu ödemek için icatlarını şeytana satmak zorunda olan sihirbaz Hans Röckle'dir. Aynı zamanda masraflarını kapitalistler ve işçilere ödeterek yaşayan dilenci kraldır. Manchester'deki Ermen firması çalışanları ve Engels, hissedar Engels sermayesinin parasını bilgin Karl Marx'ı bir "iş"e girme zorunluluğundan kurtarmak için kullanabilsin ve Marx proletaryayı sermayenin yok edilişinin saf öznesi olarak var edecek olan esere kendini tamamen verebilsin diye çalışırlar.

29. Marx'tan Philip Becker'e, *Correspondance*, c. VII, s.6.

Sanatın Riski

DEVRİMİN BAŞARISIZLIĞI bilimi kendi zamanına geri yollar. Araklanmış devrimin sırrı belki kendisinin de bir tür araklama olmasıydı. Nihayetinde Şubat 1848 Paris Devrimi ekonomik krizi aşmak üzere olan bir topluma karşı yapılmış bir "ani baskın"dı.[1] Dolayısıyla, refahın geri gelmesiyle birlikte devrimin geriye doğru yürümemesi mümkün değildi. Ama bu geriye doğru yürüyüş Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki mitte olduğu gibi aynı zamanda gençleşmedir, yaşlılıktan doğuma geri giden ve normal düzenin geri gelmesi için yer açan zamandır: doğan, ölen ve üretici güçleri dönüştüren zaman. Sınıf savaşının gözbağcı Louis-Napoléon tarafından araklanması dünyayı ekonomik döngülerin ve krizlerin normal zamanına geri yollar. Gerikalmış yeraltı tabakasının burjuva siyasetine karşı kazandığı zafer Fransa'ya ekonomik olarak gerisinde kaldığı İngiltere'yi yakalama şansı verir. Benzer şekilde, 1866'da Prusya'nın eski "dilenci" tabakasının Avusturya uygarlığı karşısında kazandığı zafer taşralı toprak sahibi Bismarck'ı burjuva üretici güçleri proleter ikizleriyle birlikte zincirlerinden kurtarmaya zorlayacaktır. Fransız emperyal komedisi, Alman milliyetçi komedisi, bu ülkeler için, tarihin normal –"İngiliz"– yürüyüşüne erişme imkânı demektir.

Bilimin biricikliği, bu gelişimin merkezi olan Londra'daki sürgününde, ekonomik çıkarların ve siyasal entrikaların tekilliğini üretimin tümelleşmesine dönüştüren harekete uyum gösterir. "Korkunç barış dönemini"[2] kendi birikimi için kullanır. Geleceğin işaretlerini,

1. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, s. 175.
2. Marx'tan Engels'e, 25 Şubat 1859, *Correspondance*, s. V, s. 273.

devrime üretimin ve yok etmenin şanına layık bir tiyatro sunacak biçimde genişlemesini gözlemler.

Öncelikle Marx ve Engels'in büyük düşü, üretimin ve mübadelelerin genişlemesi var: Pasifik kıyılarında doğacak olan yeni dünya. Marx 1848 farsının bilançosunu çıkarırken yayıncısının oğlunun doğumunu selamlamayı unutmaz: "Dünyanın bu yeni yurttaşının bahtı açık olsun! Şu günlerden daha olağanüstü bir zamanda dünyaya gelinemez. Londra'dan Kalküta'ya yedi günde gidilebildiği gün, ikimiz de çürümeye başlamış ya da çürüyüp gitmiş olacağız. Ya Avustralya, California, Pasifik Okyanusu! Dünyanın yeni yurttaşları bir zamanlar bizim dünyamızın ne kadar küçük olduğunu anlayamayacaklar."[3] Ama Ren diyarının iki yurttaşına daima zulmetmiş olan darlık zaten alt edilmektedir: "Altı aya kadar buhar gemisi dünyanın çevresini dolaşmaya başlayacak ve Pasifik'in hâkimiyetiyle ilgili kehanetlerimiz düşündüğümüzden de çabuk gerçekleşecek."[4]

Ardından, büyük yıkımın motoru olacak olan büyük iletişim vasıtaları ve iki yakası birleştirilecek olan okyanusa duyulan hayranlık. "Rusya sermaye ve spekülasyon ithal ediyor; yüzlerce millik demiryolları göz önüne alınırsa, bu kumar kısa sürede acılı biçimde sonuçlanabilir. THE GRAND IRKUTSK TRUNK LINE PEKIN ŞUBESİ vs.den bahsedildiğini duyduğumuz an çantalarımızı toplama zamanıdır. Bu sefer emsali görülmemiş bir *çarpışma* olacaktır; bütün unsurlar bir arada: hızlı gelişme, evrensel ölçek ve tüm hâkim ve mülk sahibi toplumsal unsurların işin içine girmesi."[5]

Ama mübadelelerin suyu ile yıkımın ateşinin evliliği bu kadar kolay gerçekleşmez. Spekülasyon Pasifik yollarına balıklama dalmakta tereddüt eder. Sırtlarında köylülerin ya da lumpen-proleterlerin tüm o eski pisliğiyle birlikte yola koyulanlar da vardır. Pasifik kıyılarında yalnızca yeni dünyanın sarhoşluğu ve krizin *hybris*'i yoktur. Altının büyüsü ve altın arayan ayaktakımı da vardır. Tıpkı siyasal temsil gibi ekonominin rasyonelliğinin de ikizi olan ve onu kemiren bir *dilenci takımı* vardır. Yeni dünyanın fatihinin karikatü-

3. Marx'tan Weydemeyer'e, 25 Mart 1852, *a.g.y.*, c. III, s. 85.
4. Engels'ten Marx'a, 23 Eylül 1851, *a.g.y.*, c. II, s. 328.
5. *A.g.y.*, 14 Nisan 1856, c. IV, s. 294-5.

rü Californialı altın arayıcısıdır; berikinin karikatürü ise Avustralyalı kürek mahkûmu.

"California ve Avustralya *Manifesto*'da öngörülmemiş olan iki vaka."[6] Bu öngörülmemiş vakanın iki veçhesi vardır. İlki krizin mantığına karşı bir eğilimdir. Avustralya'nın altını Avrupa nüfusunu fazlalığından kurtarır ve Eski Dünya'nın ürünlerine aç yeni bir pazar oluşturur. Dahası, halkı yünüyle Avrupa'yı kaplayan bu koyunları unutmaya sevk eder. Ama normal gelişime karşı bu eğilim, aynı zamanda, burjuvazi ile proletarya arasında dünya ölçeğinde çatışma yerine lumpenin zaferini güvenceye alan karikatüral bir tarihin üretilmesi demektir. "[...] Pasifik'in hâkimiyeti ile ilgili kehanetlerimiz tahmin ettiğimizden de çabuk gerçekleşecek. Bu olduğunda İngilizler def edilmiş olacak ve sınırdışı edilmiş katiller, soyguncular, tecavüzcüler ve yankesicilerden müteşekkil Birleşik Devletler müdanasız suçlulardan oluşan bir devletin harikalar yaratabileceğini göstererek dünyayı şaşkınlığa uğratacaklar... Ama California'da hâlâ suçlular linç edilirken Avustralya'da *dürüst insanları* asacaklar ve Carlyle bahsettiği *namussuzlar aristokrasisi*nin bütün görkemiyle kurulduğunu görecek."[7]

Böylelikle ekonomik modernitenin suyu ve ateşi eski siyasetle aynı soysuzlaşma sürecine tabi olacaktır. *Geriye doğru yürüyüş*, lumpenin komedisi, "son kerte"nin "kraliyet yolu"na da asalak olur. Evrenselin tiyatro sahnesinde Dilenciler Operası oynanıyor. Orada da dilencilerin yükselişi metaforu bizi çevreden merkeze yollar. Bu Bonapartist yeraltı fantazması metafor olarak burjuvazinin dekadansını, burjuva maddi çıkarlarının taşıyıcılarından ibaret birer birey olarak çözülmesini temsil ediyordu. Avustralyalı yeraltı imgesi ise işçi sınıfının bozulmasının metaforudur. Bu bozulmadan yalnızca dağılmayı değil, ortak –ve burjuvaziyle de ortak– çıkarlar dolayısıyla birleşmiş bireyler toplamı olarak topyekûn barışçıllaşmasını anlamak gerek.

Nitekim Avrupa işçi sınıfının yozlaşması iki biçim alır. Biri Yeni Dünya'nın altınlarının cazibesine kapılan militanların ihanetidir.

6. Engels'ten Marx'a, 24 Ağustos 1852, *a.g.y.*, c. III, s. 192.
7. Engels'ten Marx'a, 23 Eylül 1851, *a.g.y.*, c. II, s. 328.

Bu meseleye Enternasyonal'in *Açılış Konuşması*'nda yer ayrıldığına göre, yeterince önemli olsa gerek. Ama bu hainler aynı zamanda ormanı gizleyen ağaçlardır. Kökten yozlaşma, dünya devriminin başını çekme görevi düşen şu İngiliz işçilerinin bütünleşmesi, tekyanlı biçimde sınıf olarak kurulmasıdır. Fazla nüfusundan kurtulmuş ve yeni pazarlardan pay almış İngiliz işçi sınıfı burjuva düzeninin yanında durmaya başlar. "İngiliz proletaryası gitgide daha çok burjuvalaşıyor. Öyle ki, ulusların en burjuvası olan bu ulusun nihai amacı, *burjuvazi*nin yanı sıra bir burjuva aristokrasi bir de burjuva proletarya sahibi olmak gibi görünüyor. Bütün dünyayı sömüren bir ulus için bu elbette belli ölçüde anlaşılır bir şey. Bu duruma ancak berbat birkaç yıl çare olabilir ki, altının bulunmasından sonra bu da zor görünüyor. Ayrıca krizin kökenindeki kitlesel fazla ürretimin nasıl emildiği benim için tam bir muamma; şimdiye kadar böylesine güçlü bir selin bu kadar çabuk akıp gittiği hiç olmamıştı."[8]

Öyleyse her şey sımsıkı birbirine bağlıdır. İşçi sınıfı krizi devrimci biçimde ele alamayacak kadar burjuvalaşmıştır. Onu radikalleştirmesi gereken kriz az çok karanlık biçimde emilmiştir. Krizin Adaleti de karışımın alanıdır. Krizin yıkım mantığına da bir araklama mantığı asalak olmuştur. Devrimin siyasal araklanmasına ilişkin mecazların aynısı burada sayıp dökülebilir. Örneğin Haziran 1848'in ekonomik dengi olan Trans-Sibirya şirketinin intihara benzeyen büyük macerası karşısında spekülasyon korkuya kapılır; komşu borsalar ve piyasalar, tıpkı komşularının görevini ifa eden sınıflar gibi, çöken borsa ve piyasaların yerine geçerler;[9] devlet asalaklığının "yapay sınıfları"na "kurgusal piyasalar"ın yaratılması karşılık verir. Gelişmenin merkezi, kalkış ve dönüş noktasında, araklama galip gelir. İngiltere'de devrimci bir proletarya yoktur, olamaz. "İngiliz işçilerinin sömürge politikaları hakkında ne düşündüğünü mü soruyorsunuz bana? Pekâlâ, genel olarak politika hakkında ne düşünüyorlarsa onu; burjuvalar ne düşünüyorsa onu. Bildiğiniz gibi burada işçi partisi yok, yalnızca muhafazakârlar ile liberal radikal-

8. Engels'ten Marx'a, 7 Ekim 1858, *a.g.y.*, c. V, s. 222.

9. "[...] İngiltere'nin düştüğü büyük sınai ve ticari krizin Londra'da nihai bir finansal çöküşle son bulmamasının tek nedeni Fransız parasıydı." Marx'tan Danielson'a, 19 Şubat 1881, *Lettres sur le Capital*, Editions sociales, s. 302.

ler var; işçiler de İngiltere'nin [dünya pazarı üzerindeki] tekelinden paylarına düşeni mutlu mesut yiyorlar."[10]

İngiltere'nin ada olması onu hem mübadelelerin merkezi yapar, hem de devrimin ateşinden uzak tutar. Mübadelelerin denizi de biriktikçe patlamaya yol açması beklenen malların kaçak olarak emildiği ve yıkımın sınıfının muhafazakârlığın "sığ sularında" "bata çıka yürüdüğü" bir bataklığa dönüşür. İngiltere olsa olsa bilimin merkezsizleşmesinin merkezidir. Proletarya ise başka yerde gerçekleşmelidir.

Süvariler ve komedyenler

Bilim ile devrim, gerikalmışlıkla kesinlikle işbirliği halindedir. 1844'ün hakikati 1884'te de hâlâ hakikattir. Bu tarihte Engels Bebel ve Kautsky'ye Almanya paradoksunun aldığı yeni biçimi açıklayacaktır. Fransa ve Almanya'da endüstri devrimi kabaca tamamlanmıştır. Endüstri, zanaat ve tarım arasındaki kopuş gerçekleşmiştir. Proletaryanın varoluş koşulları, kapitalist gelişimin işçilerin uyguladığı karşı-baskıdan daha güçlü olduğu bir çerçeve içinde istikrar kazanmıştır. Dolayısıyla, devrimci baskın için ele geçirilecek bir fırsat, bir an yoktur. Bu şans Almanya'da varsa, orada endüstri devriminin en elverişsiz koşullarda olmuş olmasındandır. Modern koşullar eski zanaatçı ve köylü düzeninin dağılmış uzuvlarını vurmuştur önce. Bunun sonucu her toplumsal kimliği etkileyen ve genel bir keşmekeş içinde hercümerç eden bir dengesizlik olmuştur. Evde çalışan zanaatçılar makinalarla mücadele içindedir; mahvolmuş küçük köylüler evden elişçiliğine girişirler; işçiler kazançlarını artırmak için patates ekmeye mecbur olurlar. Ama gerikalmışlığın klasik imgelerini anımsatan bu keşmekeşe Engels bambaşka bir ad verir. Ona göre bu "tüm yaşam koşullarının doğrudan devrimi"dir. Onun sayesinde bütün Almanya kendini "son çözümlemede köylülerin ve zanaatkârların mülksüzleşmesi anlamına gelen" bir "toplumsal devrim" içinde bulur. Almanya'nın sergilediği bu yapıya daima aynı paradoksal şans karşılık gelir. Bu devrim "tamı tamına bir Alman'ın [...]

10. Engels'ten Kautsky'ye, 12 Eylül 1882, *Lettres sur le Capital*, s. 319.

kapitalist üretimin [...] bütün doğasını aydınlattığı anda" gerçekleşir.[11]

Ama bu çakışmayı tam olarak nasıl anlamalıyız? Gelişmenin yozlaşması ile gerikalmışlığın fırsatları arasında bilimin yeri nedir? "Eğer yalnızca kendi kişisel eğilimime kulak verecek olsaydım, yüzeydeki bu sukunetin birkaç sene daha sürmesini dilerdim. En azından bilimsel çalışmalar için bundan daha iyi bir zaman olamaz [...][12]" Bilimadamının bu arzusuna devrimcinin ikircikli bilgisi yanıt verir. Kriz –ekonomik ya da politik– sınıfların henüz istikrar kazanmamış oldukları yerde vakaları çözmek için fırsattır. "İki hafta içinde Prusya'da patlak vereceğini sanıyorum. Eğer bu fırsat kullanılmazsa ve insanlar buna katlanırsa, biz de o zaman devrimci pılımızı pırtımızı sukunetle toplar ve kendimizi salt kurama veririz."[13]

Bu durumda pılı pırtı toplamaya gerek olmadı. Zira beklenen fırsat –Prusya'nın Avusturya karşısında mağlup olması– Sadowa muharebesinde kendisini tam tersiyle sundu. Marx da herhangi bir *kairos* kuramının ironikliği üzerine şu ironik yorumda bulunabildi: "Prusyalıların ciddi bir mağlubiyetinden başka –ki bu bir devrimin yolunu açabilirdi (Ah, şu Berlinliler!)– olabilecek en iyi şey muazzam bir galibiyet kazanmaları olurdu."[14]

Ama bu zaferin yorumu da ikircikliğe açıktır. Marx zaferde materyalist kuramın ironik ama tartışmasız doğrulamasını görür. Zaferi getiren Prusya'nın iğneli tüfeği olmuştur. "Emeğin *örgütlenmesi*nin *üretim aracı* tarafından belirlendiği yolundaki kuramımızın insan kasaplığı endüstrisinden daha iyi bir doğrulaması var mı?"[15] Engels'i askeri sorunlar uzmanı sıfatıyla bu konuda *Kapital*'e bir ek bölüm yazması için sıkıştırır. Engels "katliam endüstrisi ile ilgili zımbırtıyı yapmaya" söz verir. Ama tuhaf bir biçimde sorunun başka bir yanıyla –tüfeğin arkadan doldurulması– ilgilenir. Laf arasın-

11. Engels'ten Kautsky'ye, 8 Kasım 1884. Engels'in Bebel'e 11 Aralık 1884 tarihli mektubunda çok benzer bir çözümleme bulunur (*La Social-démocratie allemande*, 10/18, s. 187-92).

12. Marx'tan Lasalle'ye, 22 Şubat 1858, *Correspondance*, c. V, s. 144.

13. Engels'ten Marx'a, 11 Haziran 1866, *a.g.y.*, t. VIII, s. 283.

14. Marx'tan Engels'e, 7 Temmuz 1866, *a.g.y.*, c. VIII, s. 288.

15. *A.g.y.*, s. 289-90.

16. Engels'ten Marx'a, 9 Temmuz 1866, *a.g.y.*, s. 292.

da da ateşli silahların ilerlemesi ile şövalye sınıfının gerilemesini birbiriyle ilintilendiren materyalist kuramı tamamen bulandırır. "Arkadan doldurma yaygınlaştığında," diye öngörür, "süvari sınıfı yeniden kendine gelecektir".[16]

Bilimadamı Marx ile süvari Engels arasında üstü kapalı bir polemik. Hem bilim hem de etikle ilgili bir sorun. Bilimadamı, arkadaşını binicilikteki yiğitliğinden dolayı eleştirmekte gecikmez. Almanya'nın en çok ihtiyaç duyduğu "uzmanlığın" Engels'in biniciliği olduğu fikrinde değildir.[17] İkincisi hem *doxa* düzeyinde yanıt verir (Bonaparte'ın prestiji –her ne kadar Engels kadar iyi sıçrayamasa da– süvari unvanından gelirmiş), hem de *bilim* düzeyinde: Binicilik "savaşla ilgili tüm çalışmaların[ın] maddi temelidir".[18]

Savaş kuşkusuz bilimadamının en iyi olduğu konu değildir. Onun jeolojik zorunluluklara tutkusu arkadaşının binicilik risklerinden aldığı zevkin panzehiridir. Engels Prusya'nın zaferinin nedenlerini ve sonuçlarını incelerken, Marx Trémaux'nun Paris'te yeni yayınlanan eserine ilgi duyar: *İnsanın ve Başka Varlıkların Kökeni ve Dönüşümü*. Ona göre bu kitap Darwin kuramına bilimsel temelini verir. Hayvan türlerinin ve insan ırklarının evrimindeki farklılaşmayı toprağın bileşimindeki farkla açıklar. Engels Trémaux'nun "jeolojiden hiç anlamadığını ve kaynaklarının temel düzeyde bile olsa tarihsel bir eleştirisini yapmaktan aciz olduğunu"[19] söyleyerek itiraz eder, ama boşuna. Marx hiç kaale almaz. "Kanımca Trémaux'nun *toprağın etkisi* [...] ile ilgili temel fikri, ilelebet bilimsel statü kazanması için *dile getirilmesi* yeterli olan bir fikir."[20]

Bu vesileyle şunun altını çizelim: Sartre'ın ve bazı başkalarının Engels'in bilimciliğinin (*scientisme*) Marx'ın tarihsel diyalektiğini yozlaştırdığı yolundaki yargısı tamamen haksızdır. Doğa bilimlerinde Engels çoğu zaman arkadaşından daha ölçülüdür. Tam da bilime inandığından çok tarihe inandığı için. Süvarinin sabırsızlığı bilimadamının sabırlı olmasını sağlar. Eğer her şey sahada belirlenecekse, evrim meselesiyle ilgili kararı vermek için beklenebilir.

17. Marx'tan Engels'e, 14 Şubat 1858, *a.g.y.*, c. V, s. 135.
18. Engels'ten Marx'a, 18 Şubat, 1858, *a.g.y.*, s. 138
19. Engels'ten Marx'a, 2 Ekim 1866, *a.g.y.*, c. VIII, s. 319.
20. Marx'tan Engels'e, 3 Ekim 1866, *a.g.y.*, c. VIII, s. 320.

Bu sakınımlılığa bir *Doğanın Diyalektiği* yazma riskinin eşlik ediyor olması paradoks değildir. Zira öncelikle bilimin istilalarıyla saldırıya uğrayan sahayı devrimci eylem için koruyan askeri bir operasyondur o. Doğa biliminin "naif" âşığı Marx'tır, Engels değil. Marx'ın jeolojik materyalizmi tarihi kemiren komediyi ortadan kaldırmanın bir biçimidir. Devrimcinin kuşkusu, bilimadamının sabrını tüketir. Jeolojik ırk kuramının Darwin'in savaş hali kuramını yenmesi *gerekir*. Tıpkı "her yerden ve doğal olarak modern toplumun toprağından çıkan"[21] partinin saygıdeğer işçi dernekleri ile başıboş şövalye grupçuklarını hiçliğe göndermesi *gerektiği* gibi. Tıpkı üretim biçiminde vuku bulan depremlerin devrimci komediye hakkını vermesi gerektiği gibi. Toprağın bilimi tarihin fırtınalı havalarının gözü açık bilgininc yanlış anlamaya meydan vermeyecek tarzda şahitlik etmelidir.

Zira devrimci eylemi tehdit eden temel risk, mücadeleyi kaybetmek veya mücadele sırasında ölmek değildir. Komedidir. Hegel bunu diyalektik alanında iyi göstermişti: *Gülünç öldürür*. Lucianus'un hicivleri Grek tanrılarını mezara götürmüştü. Modern devrim ise ona aktör olarak hizmet eden komedyenlerin içeriden saldırısına uğrar.

İlke olarak devrimci eylem "bizzat sınıf savaşından fışkıran bir eylemdir".[22] Ama sahada bir başka rasyonalite kendini dayatır. Devrim tanımı gereği *toplumsal yasalara boyun eğmez*. Askeri stratejinin basit kurallarına da uymaz. Devrimin rasyonalitesi fiziğin alanına aittir. Ama belli bir fiziğin, toprakların kimyasının karşıtı olan bir fiziğin alanına: kasırgaların göz alıcı fiziği. "Devrim sıradan zamanda toplumun evrimini belirleyen kurallardan çok fizik yasalarına boyun eğen bütünüyle doğal bir fenomendir."[23] Engels yorumlar: Parti adamları istemeseler de bu kasırganın içine sürüklenir. Kasırgada partisizler gibi özgür olmak yeğdir. Ama bu sonradan gelen bir düşüncedir. Almanya'nın 1848 devrimi zemininde, devrimci umut taşıyan her krize eşlik eden hazırlık aşamalarında olduğu gibi, daha ziyade tersi ortaya çıkar. "Nesnel olarak" bilginler ve stra-

21. Marx'tan Freiligrath'a, 29 Şubat 1860, *a.g.y.*, c. VI, s. 100.
22. Marx'tan Kugelmann'a, 9 Ekim 1866, *a.g.y.*, c. VIII, s. 324.
23. Engels'ten Marx'a, 13 Şubat 1851, *a.g.y.*, c. II, s. 143.

tejistler "laf ebeleri"ne göre daha devrimcidirler,[24] ama sahneyi laf ebeleri işgal eder. Nesnellik daima geç gelir. Devrimci fırsatı –daha sonra basit bir komedi vesilesine dönüştürmek pahasına da olsa– saçından yakalamak için gereken erdem, Ren biliminin uygarlığından da ziyade, devrimin cambazlarını karakterize eden Prusyalı kabalığı ile güney-Alman soytarılığının karışımıdır. Komedyen kral-lar, hâlâ ve daima: hayatlarını tekrar etmekle ve sahneye girmek, poz almak, ses yükseltmek ya da bayrak sallamak için uygun ânı bekleyerek geçiren insanlar. Örneğin, sürgünlerin umutlarını yeniden kabartan dönüm noktası 1859'da, Marx bilimin sesini bir kez daha bastıracak bir numara gözlemler: "İnsanlar *yine kıpırdayan bir şey olduğunu hissediyorlar*. Hepsi doğal olarak özgürlük bayrağını sallayarak sahneye koşuyorlar [...] Dahası, katlanmak zorunda kaldığı bütün sefaletten sonra, devrimin işleri daha da kötü yapacağını ve hilekârların buradan kıtadaki zaferlerini kutladıklarını görme zevkine nail olacağını söyleyen karım tamamen haklı [...] *A la guerre comme à la guerre*,* diyor. Ama *guerre* falan yok. Her şey burjuva."[25]

Kitabın ödevi

Her şeyin burjuva olduğu bir evrende ne üretimin gelişmesi ne de savaşın patlak vermesi kendi başına fark yaratabilir. Bütün fark gelecek partinin biliminde yoğunlaşmalıdır. Yalnızca o bilim burjuva dünyanın olumsuzlamasını taşır. Bu olumsuzlama aynı zamanda filozofun mutlak boş zamanı ve militanın tümden adanmışlığı anlamına gelir.

Bilimin zamanı iki kriz arasında kendini araştırmaya ve yazıya vermeyi sağlayan aralık değildir yalnızca. Aynı zamanda tam da sefaletin ortasında kitlelerin uğraşlarından uzaklaşmadır: "Şu son on yılın deneyimlerinden sonra hem kitlelere hem de bireylere yönelik

* Orijinalde Fr. "Savaşta savaştaki gibi." Krizde, normal zamanda alınamayacak önlemlerin hayata geçirilebileceğini ifade eden deyim. –*ç.n.*

24. *A.g.y.*, s. 144.

25. Marx'tan Engels'e, 11 Aralık 1859, *a.g.y.*, c. V, s. 239.

horgörü her *rational being*'de* öylesine artmış olmalı ki, *odi profanum vulgus et arceo*** felsefesi kendini dayattı."[26]

Sözün hoyratlığı elbette derhal düzeltilmiştir: "Bütün bu yontulmamış adama özgü değerlendirmeler ilk fırtınada silinip süpürülecek gevelemelerden başka bir şey değil." Ama düzeltme filozofun gizli demonları karşısında devrimcinin tövbesinden ibaret değildir. Üretimin yüzyılında boş zaman *yapıt/çalışma* (*oeuvre*) demektir. Yapıt da yazarın mutlak özverisidir.

Manş'ın iki yakasında, yazarını her türlü burjuva komedisine katılımdan muaf tutan bu özveri-yapıtın mutlaklığını düşünen en az iki kişi vardır. Birbirinden alabildiğine uzak, ama yine de çok yakın iki kişi: Croisset'deki sıcak odasına kapanmış gerici rantiye Flaubert; Chelsea'deki iki odalı dairesinde kalabalık ailesiyle, ölen çocuklarıyla, her Allahın günü başından savmak zorunda olduğu alacaklılarıyla ve üst üste nükseden hastalıkla cebelleşen serbest gazeteci Marx. Ama yapılacak tek şey kaldığına ikisi de aynı ölçüde kanidir: hüküm süren rezilliğin toptan olumsuzlaması olacak bir yapıt, burjuva dünyasını yadsıyacak kendi sureti.

1848 Haziranındaki cepheleşmede temaşa edilmiş olan devrimci proleter öznelliğini ölüme mahkûm etmeye yönelik burjuva arzusu ile Flaubert'in nihilizmi arasındaki uyumun altını çizdiği sayfalarda, Sartre bu yakınlıktaki şeytanı çıkarmıştı.[27] Ama yine de bu iki Cervantes âşığının aynı zamanda Donkişotvari mutlak yapıt projesine, yani yazarın mutlak özverisine girişmelerinden etkilenmemek mümkün mü? Kuşkusuz Marx'ın bilim projesi, yazarın kurban edilmesi yoluyla yapıtı burjuva dünyasının olumsuzlaması olarak var eden Flaubert'in nihilizminden öteye gider. Marx'ın özverisi yalnızca yapıtı değil partiyi, yani eylem halindeki bölünmenin gerçekliğini de var etmek ister. Ama zıt bir örnek olarak Flaubert Marx'ın özverisinin *ne olmadığını* iyi gösterir. Mesele, saf ruhların inandığı gibi, proleterleri mücadelelerinin "nesnel koşulları"nın bilgisiyle silahlandırmaya yönelik bir bilimi üretmeye kendini adamaktan iba-

* Orijinalde İng.: "akli varlık". *–ç.n.*

** Horatio, "İnsan sürüsünden nefret ediyor ve uzak duruyorum". *–ç.n.*

26. Marx'tan Lasalle'ye, 22 Şubat 1858, *a.g.y.*, c. V, s. 144.

27. Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, Gallimard, c. III.

ret değildir. Proletaryanın sermayenin bilimine ihtiyacı bilgilenmek için değildir. Var olmak içindir. Proletarya yalnızca Bilim Kitabında kayıtlı olmakla var olur.

Bu kayıt da öncelikle Cehennem'e yapılan bir yolculuğun anlatılmasıdır. "Cehennemde Odisseus'un önünden geçen ölülerin ruhlarından da kalabalık, her meslek, yaş ve cinsten, ve kolları altındaki Mavi Kitaba başvurmadan aşırı çalışmanın izinin bir bakışta görülebildiği envai çeşit işçinin arasında, karşıtlıklarıyla sermayenin herkesi benzer kıldığını kanıtlayan iki figür seçeriz: bir terzi ve bir demirci."[28]

Hayret verici bir vizyon. Elbette kapitalist cehennemin bu ölü canları kollarının altında birer mavi defter taşımazlar. Tersine, Marx'tır bu ölü ruhların yüzlerini fabrika soruşturmacı ve denetçilerinin Mavi Defterlerinde bulan. Bir bakışta tanıdığı aşırı çalışma, aynı zamanda kendi aşırı çalışmasıdır. Marx bunu Engels'e söylemiştir: Proleterlerin cehennemine inişini anlatan bu uzun sayfalar, hastalık ve yorgunluğun bilimsel kanıtlamanın sürdürülmesini olanaksız kıldığı azap saatlerinin meyvesidir.[29] Ama yazarı ve okuru bilimin kuruluğuna karşı dinlendirmeye yönelik şişirmeler değildirler. Daha ziyade bilim mitini temsil ederler. Bilim mutlak özverinin yapıtıdır; yani unutuluştan kurtaracak Kitap'ı ölü ruhların sessiz kalabalığına vermek, envai çeşit işçiden oluşan kitlenin yerine Proletarya öznesini geçirmek için yapılan cehenneme zorunlu inişin yapıtı. Bilim öncelikle, sözcüğün en güçlü anlamıyla, hatırlamadır (*réminiscence*).

Ölü canların yerine proletaryayı koymak, özünde, kitabı çelişkinin kaydı kılmaktır. Bu anlamda kitabın söyleyeceği *bir tek şey* vardır: Kapitalist üretim ve hatta basit ticari üretim, karşıtların özdeşliğinin o patlayıcı gücünü içinde taşır. Bunun kanıtı daha başta ticari ilişki (*rapport marchand*) üzerine ilk yazıda verilir. Zira burada esas konu artı-değerin serimlenmesi değildir. Bu sırrı herkes bilir ve emek değeri ile işgücü değeri arasındaki kılı kırk yaran ayrımlar *bu ilişki bakımından* hiçbir önem taşımaz. Esas mesele Proudhon'un

28. *Le Capital*, c. I, s. 249.
29. Marx'tan Engels'e, 10 Şubat 1866, *Correspondance*, c. VIII, s. 210.

artı-değer sorununa getirdiği çözümü –üreticiler arasında serbest ve eşit emek mübadelesi– en baştan akamete uğratmaktır. Proudhon' un çözümü ekonomik sapkınlıktır, belki. Ama daha önemlisi, üretimin ve yıkımın görkemli mantığının *emek* ekonomisinin alçaklıklarına düşmesidir. Bu anlamda bütün oyun birinci bölümde verilen kanıtta oynanmıştır: "Genel nispi değer biçimi ile genel eşdeğer biçim, emtianın toplumsal ilişkisinin birbirini varsayan ve iten iki karşıt kutbudur."[30] Metanın eşdeğer biçiminin *dışlayıcı* bir biçim olduğu kesinleştirildiği andan itibaren, oyun oynanmıştır. Proudhonculuk imkânsızdır. Bir anlamda kitabın kanıtlaması ilk bölümde tamamlanmıştır.

Ama kitap aynı zamanda proletaryanın –ya da partinin, ki aynı kapıya çıkar– bilim içine kaydedilmesidir. Bu da sonsuz bir iştir. Zira bilim kendi başına partinin keskin kenarı olmalı, saldırılamaz olmalıdır. Ve ancak krizden krize, belgeden belgeye, sermayenin her defasında ölümden kurtulmak için nasıl davrandığını incelerse öyle olabilir. İlk kitabın ilk bölümünde kayıtlı olan ölüm yazısı, sermaye kaderinden kaçma yolları bulduğu sürece geliştirilmelidir. Zira görünen o ki sermaye Hegelciden ziyade Leibnizcidir. Tüm olanaklarını tüketmeden çekip gitmeyecektir. Hayatını proletaryanın bilimine feda etmiş olan bilgin de yeniden çalışmaya koyulmak ve özveriyi sonuna kadar götürmek zorundadır.

Bilinmeyen başyapıt

Bitirilemez yapıt. Birkaç farklı biçimde anlaşılabilir. Hekimin bakış açısı basittir. Doktor Kugelmann'ı sürekli sinirlendiren bir şey vardır: muzaffer bilimin yüzyılında Marx'ın dikkati niçin biricik önemli yapıt olan *Kapital*'den başka şeylere kaymaktadır? Hastaysa, bir kere iyileşip kurtulsun!

Marx ailesi bu tür ahlak derslerini sevmez. Hastabakıcılık onuruna dokunulan genç Jenny soğuk bir yanıt verir: "Aslında kökten

30. *Le Capital*, c. I, s. 81.

31. Jenny Marx'tan Kugelmann'a, 3 Nisan 1871, *Lettres a Kugelmann*, Editions sociales, s. 187.

iyileşmeyi bu kitap engelliyor."[31] Marx kitabı bir yana bırakarak iyileşmek istemez. "Büyük Alman ulusunun ilk cildini bile okumaya gönül indirmediği" bir kitabın ikinci cildi "proletaryanın soylu davası için" katıksız bir özveridir.

Bunu anımsatmayı Marx da sever. Sırf kendi postunu kurtarmak için insanlığın acılarına sırtını dönen "kendine pratik diyen insanlara" güler.[32] O "pratik"i başka anlamda anlar. Ama belki de her şeyi uzlaştırmanın bir yolu vardır. Engels birçok kere ona bunu önerir. Belki de, sermayenin yeniden üretilmesi üzerine incelemeyi kamuya açmak için, tüm ülkelerde toprak rantıyla ilgili tüm malzemeyi okumuş olmak şart değildir. Neden olanaklar ölçüsünde fasiküller halinde tefrika yapılmasın? Bu durumda başka bir gerekçe sunmak gerekir: *Kapital* diğerleri gibi bir bilimsel kitap değildir: "Zaafları ne olursa olsun yazılarımın bir üstünlüğü var, o da bir sanat yapıtı gibi bütünlük oluşturmaları ve bu ancak benim yöntemimle, yani *tamamını* önüme almadan asla hiçbir şey yayınlamadan olur. Diyalektik yapısı olmayan yazılar için genelde daha iyi olan Jacob Grimm' in yöntemiyle bu imkânsız [...]."[33] Anlayana selam olsun! Sanatçı Karl Marx filologlar ve sözlük yazarları gibi, yazı taşeronları gibi çalışmaz.

Öyleyse toprak rantının kılı kırk yaran incelemesi için işbaşına! Bunun için de Doktor Marx eşi bulunmaz işbirlikçiler bulmuştur: Ruslar. Sanatçı Rusya'da toprak sorununu çözmeden önce biraz oyalanabilir. Ruslar belge konusunda cimri değildir. Geriye elbette dilin öğrenilmesi kalır. Kısacası, aralarında kalmak şartıyla söylenebilir ki, "elimde bulunan hem *Rusya* hem de *Birleşik Devletler* vb. kaynaklı belgeler, çalışmalarıma son noktayı koyarak kamuya açmak yerine devam etmem için güzel bir bahane oluşturuyor".[34]

"Saçmalık bitirmek istemekte." Bunu da yine Flaubert söylemişti. Gerçi Marx daha ziyade Balzac'a göndermede bulunur. Neden? "Gerici de olsa" sınıf savaşını gösterdiği için mi? Belki de mesele daha dolambaçlıdır. Marx Engels'e *Köylüler*'i değil, *Bilinmeyen*

32. Marx'tan Siegfried Meyer'e, 30 Nisan 1867, *Correspondance*, c. VIII, s. 369.

33. Marx'tan Engels'e, 31 temmuz 1865, *a.g.y.*, s. 147.

34. Marx'tan Danielson'a, 10 Nisan 1879, *Lettres sur le Capital*, s. 294.

Başyapıt'ı salık verir.[35] Tüm kıskanç bakışlardan gizlenmiş, sırrını bir başkası gördüğü anda yaratıcısıyla birlikte yok olmaya yazgılı bir mutlak yapıtın hikâyesi: Kral gibi çıplak değil, hakiki doğanın renkleri ve formlarıyla yücelmiş olduğu için *görünmez*'dir.

Partiye kimliğini vermesi gereken kitap da aynı türden bir yapıttır. Belirsiz bir süre için gecikmiştir, çünkü yazarı onu kamuya açmak *istememektedir*. Marx'ın ölümünden sonra Engels bunun doğruluğundan emin olacaktır: Yapıt hemen hemen tamamdır.[36] Ama aynı zamanda sistematik bir tamamlanmamışlık içinde bırakılmıştır. Yoksa mutlak özveri olmazdı. Yoksa taklit edilebilir, yinelenebilir, satılmış bir şey, *Marksist* bir yapıt olurdu.

Bilindiği gibi Marx Marksist değildir. "Dogmatik" değildir anlamında değil. Kendi partisinin üyesi değildir anlamında. Bunu Engels de Bernstein'a sezdirir: Kendine "yoldaş" değildir. Her parti üyesi sanat yapıtını taklit eder, yineler ve komedi ve tekniğe dönüştürür. Aynı zamanda "dogmatik olmayan" bilgin'in formülasyonlar üzerinde bu kadar titiz olmasının nedeni de budur. *Gotha Programı*'nı niçin böylesi delice bir özenle düzeltir? Sınıf savaşı çoğu zaman yanlış anlaşılmış bir söz üzerinde oynandığı ve kuramsal yanlışların "ağır" pratik sonuçları olduğu için mi? Bu siyasetin ondokuzuncu yüzyılda hâlâ koyun gütme sanatı olduğuna inanmak olurdu. Marx'ın bu konuda hiçbir yanılsaması yoktur. Program hatasız bile olsa Liebknecht onu yanlış uygulayacaktır. Aynı şekilde, Fransız partisinin programını Lafargue ve Guesde'e *dikte* ettirmenin gerekmiş olması, programın sıkı sıkıya uygulanmasını güvenceye almak için değildi. Tüm "uygulamalar" boyunca programı sıkı sıkıya güvenceye almaktı. Program hatırlanmak için vardır. Metne *metnin kendisi için* saygı gösterilmelidir ki bu saygı, anlamadığın şeyi sadece *kopya etme* boyutuna bile varabilir.[37] Zira metnin kendisi geleceğe çağrıda bulunur; birer soytarı olan parti liderlerinin "doğru"

35. Marx'tan Engels'e, 25 Şubat 1867, *Correspondance*, c. VIII, s. 351.

36. "Müsveddenin tamamlanmaya ne kadar yakın olduğunu benden ve özellikle benden nasıl saklayabildiğini mi soruyorsun? Çok basit: çünkü eğer bilseydim, onu bezdirene kadar sıkıştırır ve sonunda müsveddeyi yayımlatırdım." Engels'ten Bebel'e, 30 Ağustos 1883. *Lettres sur le Capital*, s. 327. Daha önce alıntıladığımız 28 Temmuz 1865 tarihli mektupta Marx üç kitabın üç bölüm hariç tamamlanmış olduğunu duyurmuştu!

ya da "hatalı" eylemleriyle dalga geçecek olan bir devrime çağrıda bulunur. Ve bu çağrıyı taklit edilemez sanat yapıtı sıfatıyla yapar.

Sanat –ki o da çoban-krallar zamanından bu yana değişmiştir–, yani anti-teknik, anti-taklit, anti-emek. Uygulamada "ağır" sonuçları olan "kuramsal yanlış"lar arasında Marx'ı en çok sinir edenler *emek* sözcüğünü barındıranlardır. Örneğin *Gotha Programı Eleştirisi*'nde *doğayı unutarak* emeği "tüm zenginliğin kaynağı" olarak ilan eden paragrafa tepesi atar. Örneğin "işgücü değeri"ni "emek değeri"ne dönüştürecek bir yanlış dil kullanımına karşı uyarıda bulunur. Hakikat şu ki pratikte kimse bu konuda yanılmaz. Mesele bir ilke meselesidir: Ontolojik saygınlık meselesidir. Kimse bir metayı bir ilkeyle karıştırmaz. Devrimci yıkıma çağrıda bulunan saf üretim, sanatı emekten ayırt eden o niteliğe sahiptir: Paha biçilemezdir. Sanat yapıtı, doğa yapıtı. *Artı-Değer Teorileri*'nin üretici emeğe dair görünüşte şaşırtıcı örnekler kullanan tuhaf bir pasajında Marx bunu kendisi söyler. "Milton *Kayıp Cennet*'i ipekböceğinin kozasını ördüğü gibi üretti: doğasının tezahürü olarak. Ardından ürününü 5 sterline sattı. Ama yayıncısının yönetiminde kitaplar –örneğin iktisadi rehber kitaplar– imal eden Leipzigli edebiyat proleteri (*Litteraturproletarier*) üretici bir emekçidir, çünkü ürünü daha baştan sermaye kümesine alınmıştır ve yalnızca sermaye semerelenebilsin diye vardır."[38]

Kapital'in hangi anlamda "siyasal iktisadın eleştirisi" olduğu görülmektedir: üretici *emeğin* eleştirisi. Hakiki üretim Milton'un ve ipekböceklerinin tarafındadır; patronsuz ve hesapsız kitapsız üretenlerin tarafında. Bu Donkişotvari yapıt tam karşılığını 1871 Paris devriminde bulur: ağılan gökyüzünün devrilmesi, Devletin "yüksek ücretli yağcıları"nın yerine "birkaç sterlin karşılığında *Kayıp Cennet*'i yazan Milton gibi"[39] işini yapan "basit işçilerin" geçtiği bir hükümet. Yapıta ayrılan boş zamanın aradaki zamanda, yani devrimci baskın anları arasında kalan *öteki zamanda*, *bulanık anılarını* üretе-

37. "Eğer bu meselelerden bir şey anlaşılmıyorsa, değiştirmemek ve bilenlerden kopyalamak gerekir." Engels'ten Bracke'ye, 11 Ekim 1875, *La Social-démocratie allemande*, *a.g.y.*, s. 84.

38. *Theorien über den Mehrwert*, Marx-Engels Werke, c. XXVI, 1, 377 (Türkçesi: *Artı-Değer Teorileri*, çev. Y. Fincancı, Ankara: Sol, 1999).

39. *La Guerre civil en France*, s. 214. ayrıca bkz. Parawer, *a.g.y.*, s. 365.

ceği bu yitirilmiş ve yeniden bulunmuş cennet, ücretli-olmayanın cennetidir.

Başıboş bilim

Yapıtın zamanı ile devrimin zamanı arasındaki, ekonomik gelişme ve sınıf olarak kurulma ile ilgili tüm rasyonalitenin çok ötesine geçen tuhaf bir ilişki. Devrimci bilimin keskin kenarı ile toplumsal tarih kesiklerini örtüştüren bir *siyaset sanatı* yoktur. Alman sefaleti sermayenin bilimine Londra'da üretilme şansını verdiği gibi, kendi kararsız yazgısını da mühürler. Bu bilimin herhangi bir nesneye hâkim olmakla ya da herhangi bir özneyi oluşturmakla ilgisi yoktur. Üretimin önceliğini ilan ederek, paradoksal bir biçimde, kendini bundan böyle her türlü tekniğe sonsuz bir uzaklıkta konumlanmış bir sanatın yalnızlığı içine hapseder. Materyalist "tersyüz ediş", gökten yere dönüş, *praksis*'in alanını mahvetmek gibi beklenmedik bir sonuç doğurur. İlke olarak her türlü koşulun bilime bağlı olduğu yerde *doğru kanı* diye bir şey yoktur. Ama burada bilim de daima iş işten geçtikten sonra söz konusu koşulun teryüz edilişini yorumlamaya mahkûmdur. Artık toplumsal niteliklerin mutlu iç içeliğini örecek bir siyaset sanatı yoktur. Elbette mekanik dokuma tezgâhının başlattığı yeni çağda dokumacı bir kral bulmak tuhaf olurdu. Ama devrimci geleceğin radikalliğinin ipekböceklerinin devrimi gibi arkaik bir mecazla sunulması daha da gariptir.

Nitekim ipekböceği iki karşıtın birliğidir: Bir yandan özgür doğanın soyluluğunu, şairin ücret kaygısı gütmeyen etkinliğini temsil eder. Diğer yandan, mekanik işler yapan işçinin imgesinin tersine çevrilmiş halini; bu işçiden tek farkı konuşma yetisinin olmayışıdır. Karşıtların birliğinin bu hiyeroglifi bilimin yazgısını şifreler; bu bilimin gücü sanatın burjuva dünyasının yoğunluğu karşısında girdiği mutlak riske havale edilir.

"Her şey burjuva." Bundan burjuva refahının bilinçleri uyuttuğunu ya da "burjuva ideolojisinin" bilinçleri kararttığını anlamamak gerek. Bunu göstermeye çalıştım: Bu kadar patırtısı yapılan "ideoloji" emekçi düzeninin gündelik gerçeğinden başka bir şey değildir. "Her şey bujuva" demek, *dışarısı* yok demektir. Eğitimi bi-

limle sağlanacak bir başka ordunun yükseleceği bir yer yoktur. Her şey burjuva çağının bu yüce ve grotesk traji-komedisi içinde oynanıyor. Devrimci adalet de buraya ancak iki yönlü bir hiçlemenin ürünü olarak, tarihsel gelişimin normalliği ile bozulmasının patolojisi arasındaki daimi tersyüz oluşun ürünü olarak gelebilir. Bu döndürmece oyununda bilimin kendi başına karar verecek gücü yoktur. Üretici güçlerin tanrısına ve yıkım partisinin çıkacağı toprağın spontaneliğine güvenmek mi gerektiği, yoksa devrimci kararın zar atımlarıyla her şeyi tehlikeye atmak mı gerektiğini ona sormak boşunadır.

Nitekim Marx'ın yazılarından reformcu yolu ya da devrimci yolu haklılaştırmak için argümanlar çıkarmaktan daha gülünç bir şey olamaz. Bilim nasıl kullanılacağını öğretmez. Varış noktası kalkış noktasına benzer, felsefe öğrencisi Karl Marx'ın jüriye şu kanıtı sunduğu zamana: Epikuros'un fiziği, Demokritos'unkinin devamından ibaret kabul edilse de, gerçekte onun karşıtıdır. Bu karşıtlıkta iki antagonist dünya görüşü olduğunu kabul etmek gerekir. Bir yanda bilimadamı, diğer yanda praksis adamı; biri, der bize Marx, fizik için ölümcül olan duyu yanılgılarından sıyrılmak için gözlerini kör edecek derecede, hakiki olanın bilimine âşık; diğeri felsefe pratiği açısından miti def eden ve fenomenleri kurtaran her türlü açıklamayla tatmin olmuş; biri aslında katıksız yanılsama olarak gördüğü bir duyulur dünyanın bilimsel gözlemine tutkun; diğeri ise bu dünyayı keşfetme kaygısı gütmez, ama onu tek hakikat kabul eder. Tekniğin hüküm sürdüğü ve art-dünyaların (*arrière-morder*) mahvolduğu bir yüzyılda bilimin kullanımı belki de Grek felsefesinin zamanında olduğundan daha çok tereddüde yol açar. *Kapital*'i, otodidakt ciltçi Most'un yaptığı gibi, not kartlarına yazmak her zaman mümkündür. Ama elde edilen, cansız izlerden ibaret olacaktır; *Phaidros*'taki gibi, kendi "yardımına koşmak"tan aciz, ama her yerde dolanabilen ve bilim için doğmuş olmayanların kafasını oraya buraya sürükleyebilen yazılı söz, yani cansız sözden ibaret kalacaktır. Böylelikle Most ve takımı, onlar için sessiz olan bu metin tarafından, bekle-gör'cü bilimcilik ile anarşist taşkınlıklar arasında kararsız bırakılır. Ereklerin bilimini haiz olmayan bir bilginin kaçınılmaz sonu.

Gelgelelim ereklerin bilimi Platon'un zamanında nasıl öğretilmiyorsa şimdi de öğretilmez. Daha doğrusu şimdi hiç öğretilmez.

Artık bu bilim için akademiler ve şölenler yoktur. Giz çözümü çağında erekler bilimi paradoksal bir biçimde saf mucize olmuştur. Bize ne kadar tuhaf gelirse gelsin, Marksizmin yirmi-otuz yılından sonra, meseleyi kurucular için nasılsa öyle ortaya koyabilmemiz gerekir: *Bütün mesele bireylerdedir*. Marx'ın kuramı hiçbir türden eylemin –şiddet kullanan ya da barışçı– kılavuzu değildir. Çalışma odasında incelemeler yapmak gerekip gerekmediğini, seçimlere katılmak mı yoksa başkaldırının silahlarını mı hazırlamak gerektiği, hiçbir bilimsel tezde öğretilmez. Bilim tek bir şey öğretir, o da bir bilgi değil, bir var olma tarzıdır. Bilim bilimi öğrenenlere *yeni dünyaya layık* insanlar olmayı öğretir. Tıpkı Kant'ın estetiğindeki deha eseri gibi, bilim eseri de yasalar değil yalnızca modeller sunar. Onları ezberciler gibi değil, ressam çırakları gibi kopya etmek gerekir; yani sanata, onu teknik rutinden ayıracak kuralları benimsetmek için doğanın seçmiş olduğu kişilerin eserlerini kopya ederken ellerini ve bakışlarını eğitircesine. *Kapital* adı verilmiş sanat eseri, bilgin olarak mı yoksa genel olarak mı, şair olarak mı yoksa diplomat olarak mı eylemde bulunmak gerektiğine *hükmetmeyi* öğretebilir; çünkü adına layık tek büyük devrimin hatırlanmasıdır o: 16. yüzyılda *bunların hepsi birden* olan birkaç adamın –ya da birkaç devin– gerçekleştirdiği devrimin.

"İnsanlığın o güne kadar gerçekleştirdiği en görkemli ilerici devrimdi, devlere ihtiyacı olan ve devler üreten bir çağ: düşünce, tutku ve karakter devleri, evrensellik ve bilgi devleri... Leonardo da Vinci yalnızca büyük bir ressam değil, aynı zamanda üstün bir matematikçi, mekanikçi ve mühendisti... Albrecht Dürer ressam, gravürcü, heykelci, mimardı, ayrıca bir de istihkam sistemi geliştirmişti... Macchiavelli devlet adamı, tarihçi, şair ve aynı zamanda modern zamanların alıntılanmaya layık ilk askerlik sanatı yazarıydı."[40]

Sahne ve oyun işte böyle kurulur. Şu kesin ki bütün oyun paradoksun ülkesinde, ilerlemiş gerikalmışlık ülkesinde, yani Luther'den bu yana başkalarına göre düşüncede yüz yıl ilerde, pratikte yüz yıl geride olan Almanya'da oynanır. Her şey Nürnberg sahnesinde, filozof kunduracı Hans Sachs'ın ardılları ile bilgin sanatçı Albrecht Dü-

40. Engels, *Dialectique de la nature*, Editions sociales, s. 30 (Türkçesi: *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 2002).

rer'in ardılları arasında oynanır. Ama yitik devleri temsil etmek, diplomat ya da süvari, bilgin ya da sanatçı olmaya yetenekli yeni insanları yetiştirmek için, yalnızca bu sanat ve hatırlamanın eseri vardır: "taşlaşmış toplumsal koşulları dans ettirecek" bir partisyon; "halka cesaret vermek için halkı kendisinden korkutacak"[41] fantastik masal; bilimsel demistifikasyon hamhalatlarını ve kolaycı "ütopya" eleştirilerini tedavi etmek üzere gözünü ve kalemini çalıştırırken model olarak alınacak bilimsel anıt; komedyenlerin işini bozmak ve geleceğin trajedisinde kendine düşen rolü oynamak için öğrenilmesi gereken dramatik başyapıt.

Dolayısıyla, bilimin uygulaması yapıtı devrim sahnesinde yorumlamayı öğrenmekten başka bir şey olamaz. Tiyatrodan kaçış yoktur. Oyunculardan daha iyi oynamak gerekir. Onların yerlerini almak. Çocukluktan başlayarak yüksek sesle Shakespeare okumalarının yapıldığı Marx ailesinde, aile reisinin gözde düzyazı yazarı Diderot'dur, *Oyuncunun Paradoksu*'nun adamı.

Oyuncuları birer anti-oyuncu olarak yetiştirmek gerekir. Bir başka tiyatro adamı uzun süre şu sorunun etrafında dolanacaktı: hem tiyatro hem de devrim sahnesinde, yalnızca karşıtları değil aynı zamanda karşıtların özdeşliğini oynamayı öğretme sanatını, "büyük yöntemini" nerede aramalı? Ona da sorunun dibini görebilmek için sürgün gerekmiştir: oyuncu sorunu gösterme sanatıyla değil, yaşama sanatıyla ilgilidir.

Oyuncu sorunu kamuyu ancak oyuncunun kendisini ilgilendirdiği kadar ilgilendirir. Zira nihayetinde sömürüyü ve mistifikasyonlarını açığa çıkararak "bilinçlendiren" pedagoji gayet zayıf bir meziyettir. Kamunun oyuncuyla birlikte öğrenmesi gerek büyük erdem *mizah*tır: karşıtların durmaksızın birbirlerinin yerine geçtiği sahnede gerektiği gibi davranma sanatı.

Birer *tarihsel fail* olma sanatı. Talihsizlikleri gerçek koşulları bilmemekten ziyade, taşıdıkları şeye layık olmamak olan toplumsal ilişki "taşıyıcı"ları olma değil. "Her şey burjuva." Şöyle anlayalım: Shakespeare oyunu oynanacak, ama henüz elde yalnızca prens Ham-

41. Marx, *Introduction a la Critique de la philosophie de droit de Hegel*, çev. Molitor, *Oeuvres philosophiques*, c. I, s. 89 (Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1997).

let'in tuttuğu tipte oyuncular var: yüce ile groteskin ittifakını Schiller tiradı ile vodvil soytarılığı arasında gidip gelmeye indirgeyen uygarlıktan nasiplenmemiş hödükler, kötü taşra kumpanyaları oyuncuları, burjuva komedisi oyuncuları. Bu nedenle, oyunu kurtarmak için, burjuva tiyatrosunun özünü temsil eden şu eski numarayı, Hegel'in ihtiyar hizmetçisi "Tarihin İronisi"ni her defasında anımsatmaktan başka çözüm yoktur.

Tarih daima ironik olacaktır, ta ki büyük üretimin modernliğine layık yegâne kişilik olan yeni oyuncu ya da anti-oyuncu doğana kadar: yani ihtiyar hizmetçiyi ve bütün figüranlar kafilesini emekliye ayıracak olan, *mizaha yetenekli genç proleter*.

Sanatçının vasiyeti

Mizah uzaktan öğrenilen uzaklık sanatıdır. Öyleyse Marx ve Engels'in partiyi her türlü sapmadan korumak için çok daha iyi bir konum sağlayacak olan Almanya'da ikamet etmelerinin *hakikaten* yasaklanmış olup olmadığını öğrenmeye çalışmanın yararı yoktur. Enternasyonal'in Alman seksiyonunun yönetimi Cenevre'de olduktan sonra, Parti'nin merkezi örgütünü Zürih'te olmaya mecbur edenin Bismarck'ın anti-sosyalist yasaları olup olmadığını sormak yararsızdır. Her durumda bilim ancak uzaktan eylemde bulunabilir. Yeni oyuncu var olmadığı sürece onun vekili olur. Namevcut kahramanın yerini tutar, gelmesi için gerekli zaman dilimini doldurur. Ama aynı zamanda bekleme süresini ve ikame düzenini kendi "eğitim"inin temellerini kurmak için kullanır.

Yaşlı Engels, Marx'ın ölümüyle geleceğin biliminin mirasçısı olduğunda bu mizanseni tam olarak uygular. İlk yapılacak şey anıt yapıtın kurulmasıdır: Bilinmeyen başyapıtın yazarının bıraktığı hiyerogliflerin biçimlenmemiş yığınıyla *Kapital*'in II. ve III. kitapları yazılır – bu özveriyi gerçekleştirmek için gözleriyle birlikte zamanını da yakmaktır. Pohpohlayıcı ve özverili bir rol olan *iki Marksist*'i oynamak için gereken nitelik ve eksiklere tam olarak sahip olan iki katibe –Bernstein ve Kautsky– bu hiyerogliflerin nasıl okunacağını öğretmek. Anlaşılmadıkları zaman kopya edilmeleri gereken oto-vülgarizasyon yapıtlarını (*Komünist Manifesto* ve başkala-

rı) her yerde yayınlatmak. Yani herhangi bir komedyenin gelip geleceğin oyuncularının metnini değiştirmesini önlemek. Aynı zamanda sahneyi tutmak, başka bir metnin sahnede yer almasını önlemek – Dühring ve şürekasını bilinebilen her konuda ve birkaç başka konuda yazıp çizdikleri maceralı zeminlerde kovalamak pahasına bile olsa.

Geleceğin oyuncuları için metnin saflığını korumak aynı zamanda bilimin ve sınıfın ikiz gücünü pekiştirmek demektir. Bismarck'ın baskısını Zürih'te *SozialDemokrat* ekibini kurmak ve kuramcı Bernstein'ı Londra'da muhafaza altındaki bilimin Alman militanları nezdindeki temsilcisi ve parlamentoda temsil edilmelerinin eleştirmeni olarak görevlendirmek için fırsat olarak kullanmak. Aynı zamanda Alman işçilerinin diyalektik –mizahi– yeteneğini tam da Almanya'daki siyasal temsilleri ile Zürih'teki edebi temsilleri arasındaki uzaklıkla, Marksist yazar Bernstein'ın sosyal demokrat Liebknecht'in hatalarına ilişkin eleştirisiyle ve örgütçü işçi Bebel'in Marksist katip Bernstein'a ilişkin eleştirileriyle keskinleştirmek.

Çelişkiler sanatı. Pedagog Engels'in son dersi; *Fransa'da Sınıf Savaşları*'nın yeni baskısına yazdığı, parti yöneticilerinin hoşuna gitmek için sosyalizmin hukuksal ve parlamenter kazanımlarını öven, ama bu hukuksal yolun devrimci sanatın formlarından yalnızca biri olduğunu hatırlatarak parti yöneticilerinin dişlerini gıcırdatmalarına neden olan tuhaf önsözü olacaktır.

Boşa gitmiş ders mi? Mirasçılarda mizah olmadığı kesin. Onlar Marx'ın eleştirdiği işçi filozof Proudhon'un yöntemiyle hareket edeceklerdir: önsözün *iyi tarafını* tutup kötü tarafını atacaklardır.

Elbette bu küçük korkakça davranışların sonuç doğurmadığı söylenebilir. Önsözün sonu korkak ruhların anti-sosyalist yasalar karşısındaki gülünç korkusunu peşinen kınar. Sosyalizmin atasına, yani Hıristiyan devrimine karşı Diokletianus'un zulmü ne kadar etkili olduysa bu yasalar da o kadar etkili olacaktır: "O kadar etkili oldu ki, on yedi yıl sonra ordunun büyük bölümü Hıristiyanlardan oluşuyordu; ve Diokletianus'un halefi, Roma İmparatorluğu'nun yeni otokratı, papazların Büyük unvanı verdiği Konstantinus, Hıristiyanlığı Devlet dini ilan etti."[42]

42. *Les Luttes de classes en France*, s. 38.

Nedir aklındaki? Yeni bir otokrat mı? Yeni bir Devlet dini mi? Bunu laf arasında öylesine söyler. Ama ardından son noktadan başka hiçbir şey yoktur. Marx'ın mirasçısının vasiyeti böyle sonlanır. Gırtlak kanserine yakalanan Friedrich Engels için emeklilik zamanıdır. Sanatçı için yaratımdan elini çekme zamanıdır. Gerektiği gibi. İz bırakmadan. 27 Ağustos 1895'te dört kişi –Eleanor Marx, sahte kocası Edward Aveling, Marksist katip Eduard Bernstein ve ihtiyar *Straubinger* Friedrich Lessner– Engels'in külleriyle beraber gemiye binerler. Kül vazosu denizin dibinde durmak üzere Eastbourne falezinin açığına atılır.

Su ile ateşin son kaynaşması – Viareggio kumsalında dalgada boğulan ve arkadaşı Byron tarafından yakılan şair Shelley'in yazgısını taklit ve tersyüz eden bir kaynaşma. Böylelikle tüm yakınlarının "general" dediği kişi, giderken öncelikle bir şair olduğunu işaret etmiş olacaktı.

Geriye diğer mezar kalır – Highgate mezarlığında bulunan, geleceğin proleter kuşakları tarafından peygamberin büstüyle süslenmiş taştan mezar. Sanatçılar oyuncuların gücünden kaçamazlar.

FİLOZOF VE SOSYOLOG

İhtirasları onu burjuvaziyle birleşmeye itse de, Tintoretto'nun ruhbanlara ve bilginlere mukabil kendine vereceği ad –eğer ona sözcüğü fısıldayabilseydik– proleter olurdu. Her durumda o "halktan"dır, halktır.

Sartre, *Le Séquestré de Venise*.

Marksist Ufuk

BİLGİN'İN ANIT MEZARI dikilip sanatçının külleri denize atılınca geriye ne kalır? Apaçık ki, Marksizm. Elbette Marx'ın düşüncesi değil. Marksizm, yaratıcısı yapıttan elini çektiği zaman geriye kalandır; yani şu algılanamaz mesafe, kabul edilen anlamsızlık payı, filozofu biliminin nesnelerinden birisi olmaktan ve partisinin üyelerinin dökümünü yapmaktan kurtaran mizah ortadan kalktığı zaman.

Bu *hiç* ortadan kaldırıldığında, geriye kalan elbette *her şey*dir. Baştan aşağı üretim ve dolaşım yasalarınca tanımlanmış bir dünyanın tam olarak anlaşılabilirliği; hem dünyamızın her yerde tanınabilir manzarasını hem de düşüncelerimizin tanınmayan gerekçesini oluşturan büyük sağlam kitleler: bilinçten önce gelen varlık, fazla dar üretim ilişkilerinin duvarına toslayan üretici güçler; feodaliteyi başlatan yel değirmeni, kapitalizmi başlatan su değirmeni; buharın, elektriğin ve demokrasinin güçlerini zincirinden boşandıran ve dizginlerini elinde tutan burjuvazi; bilinçlenen ve bilimin ışığında ve mücadelenin keskin kenarında örgütlenen proletarya; ideolojinin gölge çemberi etrafında dönen küçük burjuvalar. Üretimin ve şifre çözümünün her yerde bulunduğu bir dönüşümler ve yansımalar dünyası.

Üretimin dekoru

Kimileri bunları yolu açılmış olan bilimin karmaşık yanlarına göre fazlasıyla basit imgeler olarak görürler. Ve gülünç çarklarıyla bilimin kitabına gölge düşüren şu talihsiz değirmenleri kınarlar.

Ne ki değirmenler yalnızca bilimin kötü örneklenmesiyle ilgili değildir. Bilimin kurucu mitine, yani Antipatros'un pastoralini Arkwright'ın cehennemine bağlayan mite aittirler.* Don Kişottan beri mecburi bir dekorun parçasıdırlar: Yeni sanayi dünyasının bilimini eski feodal dünyanın düşleminden (*revêrie*) ayıran sınırı çizerler. İmdi, Marksizm öncelikle budur: yeni teknoloji dünyasının rasyonalitesinin sabit dekoru. Marksizm zamanımızın aşılamaz ufkudur, diyecektir Sartre. Ufuk dekordur, zemine geri getirilmiş kaçış çizgisidir; sahneyi ondan hareketle algılarız. Bu bakımdan ufuk çizgisini oluşturan ağaçların, değirmen çarklarının ya da fabrika bacalarının, renkli taşbaskılar gibi cırlak bir bayağılığa sahip olup olmaması pek önemli değildir. Bilimin ufku bilimsel olmak zorunda değildir. Mesele öncelikle ne bildiğimiz değil, ne gördüğümüzdür, yeni bilimin dekorunu oluşturan *doxa*'dır.

Ufuk-Marksizm öncelikle üretimin buyurgan dekorudur. Beton ve çeliğin çizgileri gibi sert ve net. Pistonların çalışması ve yardımcılarının çabası gibi dakik. Zamanımızın felsefesinin Marksist metinde ilk hissettiği, Rousseaucu merhamet ya da Mesihçi kıyamet değildi. Üreticinin şanı, ideoloğun demistifikasyonu, Bilim'in ya da İnsan'ın saltanatı değildi onu etkisi altına alan. Öncelikle yeni dekorun katı metali ile amansız çizgisiydi: parlak çeliğin soğuk keskinliği, süslemesiz betonun dolu çizgisi, makinanın dakik çalışması. Sert olanın yumuşak olan karşısında, düz olanın eğri olan karşısında zaferi. Makinalar ve yeni maddeler sayesinde bilincin yumuşak sindiriminden ve ruhun şerbetli müziğinden kurtarılmış olmanın neşe çığlığı felsefemizde hemen her yerde çınlamakta. Üretimin dekoru bilince "şeyler arasında bir şey" olma özgürlüğünü geri verir; her yerde bir şeylerin "işlediğine" tanık olur. Her yerde "ruhun hapishanesinden" kurtulmuş üretken bedenler vardır. Her yerde işleyen anlam: Düşünce makinaların ve binaların demirine ve taşına işler, madde düşünürün sözlerine işler. Ve *doxa*'nın ara-dünyası (*in-*

* Antipatros, Cicero döneminde yaşayan bir Yunan şairdir. Marx, *Kapital*'de, Antipatros'un mısır öğüten su çarkının icadını kadın köleleri özgürleştirip altın çağı geri getiren bir icat olarak övdüğü şiirini zikreder. Richard Arkwright ise 18. yüzyılda yaşamış, kitlesel tekstil üretimine yönelik fabrika sisteminin öncülerinden olan bir İngiliz sanayici ve mucittir. Marx, *Kapital*'de Arkwright'ı sık sık ve çoğunlukla da küçümser bir edayla zikreder. –*ç.n.*

termonde) yavaş yavaş yeni makinalarla ve emsali görülmemiş devrelerle dolar: yapma sanatları,* iktidar aygıtları, anlam ekonomileri, metin makinaları, arzu üretimleri...

Yaygınlaşmış üretimin dünyası. Yol verilmiş, yani *açığa alınmış* bir felsefenin dünyası. Bu dünyada koruma görevi artık felsefenin değildir. Artık sahnede boyalı tuvalin şömineleri önünde temsil edilen, ama özellikle platoyu işletmek için kuliste faaliyet gösteren yeni bir koruyucu var: makinist-işçi. Felsefe boş zamanının büründüğü yeni formun tadına bakabilir. Artık tırmanacak yamacı, temaşa edecek güneşi, eğitecek ruhları yoktur. Üretici bedenlerin demokrasisine dair bir türkü tutturur. Kunduracıların istediği tam olarak bu değildi belki. Ama ruh ve ruhun eğitimi de kunduracının arkaik imanına aittir: filozofa kunduracı Guéhenno'nun oğlunu hatırlatan Bouville kütüphanesinin hümanist otodidaktının imanına. Cansız lafzın insanı şimdi *ruh insanı*dır.

Ruhlar hiyerarşisinde beklenmedik bir yön değişikliği. Filozofun ve kunduracının etrafında sahne dönmüştür. Ama yalnızca filozof duruma uyanmıştır. O şimdi çeliğin ve betonun, makinanın ve üretimin insanlarıyla beraberdir. Kunduracı ise kendini tam da *artık hiçbir değeri olmayan* ruhun sahibi olarak bulur – artık gerikalmışlığa, üretici bedenin kendi kendine uzaklığına denk düşen ruhun. Hiyerarşi bundan böyle kendini şu yeni biçimde sunar: Bedenlerin bazıları daha üretken, bazıları daha az üretkendir; bazı organlar ve üretimler ruhtan, *yani* anti-üretimden daha çok kurtulmuş, bazıları ise o kadar kurtulamamıştır.

Platon'un zamanında da olduğu gibi, bir müzik meselesidir bu. Ama yeni bir anlamda. Platon'a göre, amiyane flütün ve ayaktakımının rağbet ettiği Lidya ritminin karşıtı, soylu lir ve ilham perisinin arkadaşlarının Dor makamıydı. Şimdi iyi ve kötü işçi vardır, yani aynı müziği yapmaya uygun olan ve olmayan organ, bir başka deyişle müziği ya kabaran ruhun yumuşak şeyi ya da üretici bedenin metali yapacak olan organ.[1] Ağustosböcekleri korosuna modern

* *Arts de faire*: pratik sanatlar, zanaatlar. –*ç.n.*

1. Barthes Fisher-Dieskau'nun "pnömatik" yorumu ile Panzéra'nın "elekronik" yorumunu örnek olacak biçimde karşı karşıya koyar: "Nefes, *pneuma*'dır, kabaran ya da ezilen ruhtur ve yalnızca nefesle uğraşan her türlü sanatın gizliden

düş yanıt verir: Atölye insanları popüler ruh tüketicilerini –yani kendi kendilerini– kapıya koyarlar: "İçinden hiçbir şeyin, hiçbir düşün, hiçbir imgelemin, tek kelimeyle hiçbir 'ruh'un taşmadığı, müzikal yapıp etmenin bütününün *kalansız* bir pratikte soğurulduğu bir atölyeden ibaret bir konser –'en nihayet' demeli belki de– hayal edilebilir."[2]

Güneş ve ufuk

Ancak felsefi keyfin yeni tiyatrosu, *kalansız* praksisin atölyesi bugün-yarın olacak şey değildir. Marksist ufuk bilimin güneşinin yerine geçerek evrenimizin nesnelerine ve jestlerine yeni hatlar ve renkler veren fabrika dekorundan ibaret değildir. Felsefede ufuk yalnızca bilim tuvali değildir. Aynı zamanda bilimin ve *doxa*'nın güçlerini yeniden paylaştıkları paradoksal yerdir. Örneğin 17. yüzyılda felsefi mücadelenin gözde dekorlarından biri doğan güneşin ya da ayın ufkuydu.

Bilinen bir problemdir: Güneş –ve ay– doğarken daha büyük bir daire olarak görünür. Bilgin istediği kadar dairenin doğarken ve tepedeyken eşit olduğunu bilsin, köylü dairenin yol boyunca çap değiştirdiğini görmeye, filozoflar bu görünüşün sebepleri üzerine kavga etmeye devam ederler.[3]

Tuhaf bir tartışmadır gerçi, çünkü zemini çoktan boşalmıştır. Zira, her durumda, 17. yüzyılda tüm filozoflar güneşin doğmadığını ve batmadığını bilirler, çok geçmeden tüm köylüler de bileceklerdir. Öyleyse bir görünüşün görünüşü üzerine niçin zaman harcanır?

gizliye mistik bir sanat olma ihtimali vardır (kitlelere malolmuş uzunçalar ölçüsünde ayağa düşmüş bir mistisizm). Akciğer, aptal organ (kedilerin yumuşak şeyi!), şişer ama gerilmez: anlamlılığın (*signifiance*) çatladığı ve ruhun değil hazzın açığa çıkmasına izin veren, sesçil metalin sertleştiği ve kesildiği yer olan gırtlaktır, maskedir." *L'Obvie et l'obtus*, Seuil, s. 239-40. "Ruhun müziği" üzerine ayrıca bkz. Sartre, özellikle *Les Mots* (Türkçesi: *Sözcükler*, çev. S. Hilav, İstanbul: Can, 2001).

2. R. Barthes, *a.g.y.*, s. 235.

3. Krş. Malebranche, *Recherche de la vérité*, I. Kitap, XIX. Bölüm, II, Vrin, 1965, s. 75.

Çünkü şimdi felsefenin yazgısı tam da orada belirlenmektedir: anlaşılır olanın güneşine doğru yükselişte değil, duyulur olanın ufkunda görünüşlerin ikileşmesinde.

Bunun kimi nedenleri belli koşullara bağlıdır. O dönemde bu sorularla en çok ilgilenenler –Peder Malebranche ya da Piskopos Berkeley– gayet doğal olarak Kilise adamı istidatlarıyla uyumlu bir kaygı taşırlar: köylüye, bilgine ve Tanrı'ya, herkese kendi payını vermek. Her bakışın geçerliliğini yerinde belirlemek: köylünün güneşe "naif" bakışı; bilginin gözlüğünden ya da mikroskopundan bilgili bakışı. Köylünün tözsel dünyasını bilginin merceklerinin altına, ya da bilginin geometrik dünyasını köylünün ufkuna koyan ve böylelikle Tanrı'nın ve insanın etkinliğinin dışında kendi başına varlığını sürdüren bir kendine yeter fikirler ve şeyler dünyası üreten haksız çaprazlamaları ifşa etmek. Nitekim hayati soru hakiki olanın ölçütü değil, görülür olanın doğasıdır; en başta püskürtülecek kötülük hata değil, edilginliktir. Davası uğruna duyulur olanın manzarasının tanrısal dilin etkinliğine benzetilebileceğini ileri süren –bu yüzden yerden yere vurulan– idealist Berkeley üretici modernitemizin mucitlerinin ilk safında yer alır. Ampiriokritisizm döneminde Lenin bunun sonuçlarıyla yüzleşmek zorunda kalacaktı.

Zira bilim ile din arasındaki koşullu uzlaşmaların ötesinde, felsefenin uzun vadedeki geleceği durur. Ebedi hakikatlerin ağır ağır çöküşü içinde, bu gelecek belki tam da bilimin kendisine sunduğu yedek ebediliktedir: yani optik yanılsamaların daimiliği, bilgin'in bildiği ile köylünün gördüğü arasındaki zorunlu uyumsuzluğun sunduğu. *Doxa* bundan böyle hakikatin ışığına ulaşmak için felsefenin kat etmesi gereken dünya olmayacaktır. Felsefenin egemenlik alanının renkli ufku olacaktır. Gelecek felsefe *doxa'nın gerekçesi* olacaktır: bilim ile tasavvurlar arasındaki farkın bilgisi; ama aynı zamanda, hem yanılsamanın hem de koşulun bilime bağlı olduğu, artdünya nedir tanımayan bir dünyada bilim ile tasavvurların *içlidışlılıklarının* bilgisi. Bunun için ikileşmesi ve *doxa* ile bilim arasındaki boşluğu derinleştiren koşulların bilgisi olarak modern birey ve toplum bilgisini gözetim altında salıvermesi gerekse bile. Bu yarı-özgürleşmiş bilginin silahının kendisine dönerek filozofun hakikatinin bilimin emeğini ve görünüşün hazzını bulandıran büyük optik yanılsama olduğunu öne sürmesi gerekse bile.

Aslında doğmayan bir güneşin daha büyük doğduğu bu ufukta, bilimin asla *doxa*'nın yerine geçmeyeceği bu yerde, felsefe ile toplum bilgisi arasındaki çatışmaların ve suçortaklıklarının sergilendiği modern sahne kurulur. Kuramlarımızı, siyasetimizi, toplum bilimlerimizi dolduran şu *yoksul felsefesi* sahnesi: durmaksızın göksel ideoloğun boş bakışını köylünün tözsel bakışına havale eden, hemen ardından bu tözsel bakışı kendi öz hakikatinden ayıran mesafeye işaret eden bitimsiz git-gel. Toplum bilgimiz öncelikle budur: yoksulun düşüncesi, meşrulaşmamış düşünce kipleri envanteri, nesnesini kendini düşünecek *zamanı* olmayan düşüncenin oluşturduğu bilim. Felsefi boş zamanın boşluğunu ifşa eden, aynı zamanda felsefenin yedeği işlevine indirgenmiş bilgi.

Felsefe, meşru düşüncelerin yasallaştırılmasındaki payını korumaya, felsefe-olmayan üzerine, meşru olmayan düşünme kipleri üzerine bizzat kendisi bir söylem üretmeye mecbur olduğundan, bu yedekten vazgeçemez. Bir yanda hakikat üzerinde yasama yetkisinden yanlış bilgi üzerinde yasama yetkisine düşürülmüş bir felsefe ile diğer yanda kültürün edinimine (*acculturation*) ilişkin toplumsal bilgiler arasında daimi bir değiştokuşun, geçirgen bir rekabet ve tamamlayıcılık mekânının bulunması bundandır: Modern bilimsel kanının öyle tuhaf bir sahnesi ki, uşak-efendi konumundaki bir felsefe, kendisinden yanılsamalar koparma iddiasında olan toplumsal bilgilere cömertçe bir o kadar yasak getirir, bu bilgilerle yolları durmaksızın yeniden kesişir. Aynı yasakları diğer eliyle "karşı konulamaz" toplumsal olumluluklara (*positivité*) dönüşmüş halde toplamak pahasına – elbette "yöntemler"in epistemolojisini ve onların "üretim" ine yarayan "araçlar"ın eleştirisini kendi için saklı tutarak. *Zaman yokluğu* hilesinin üretici evrenin sürekli şartına dönüşeceği; üretim için yaratılmış doğalar ile bilimin boş zamanı için yaratılmış doğalar arasındaki yalan olduğu ilan edilmiş farkın, insanların ancak yanlış bilmek koşuluyla "yaptıkları" bir tarihin demokratik yasasına dönüşeceği; bilim ile yanlış bilginin ayırt edilmesinin işçilerin sahiciliğine ve sahteliğine hükmeden mahkemelerle özdeşleşeceği; yadsınmış, yani sosyolojikleştirilmiş bir Platonculuğun sahnesi.

Üretimin paradoksları

Eski kırsal dekorda, gezmeye çıkmış filozof köylünün güneşin boyutunu tutturamadığını görüyordu. Marksizm görülür olanın ufkunda yaptığı bir değişiklikle sahneyi düzenlemeye girişti. *Feuerbach Üzerine Tezler* öncelikle oyun yönetmeninin yönergeleridir. Feuerbach burada spekülatif güneşi demistifiye ederek, göksel tanrılığı yersel sevginin duyulur sıcaklığına çevirerek insanı ve bilimi özgürleştirdiğini sanan taşra filozofu olmakla suçlanır.

Tezler şunu gösterir: Dünyaya dönüşmek isteyen felsefenin saf iradesi, tasavvurların eleştirisiyle yetindiği takdirde, aciz temaşanın ve sona ermek bilmeyen eğitimin ufkunda tutsak kalacaktır. Optik yanılsamaların eleştirisi daima yanılsamaların kendisinden daha zayıf olacaktır. Köylü gördüğünü bilmemeye, bilgin bildiğini görmemeye devam edecektir. Buluşma noktası ya baştan beri vardır, ya da hiç olmayacaktır. Bu nokta praksis noktasıdır, yani hem üretimin dekorunun hem de aktörlerin algısının kökenindeki dönüştürme etkinliğinin bulunduğu nokta. Böylece kırsal filozofun kimbilir nereden gelen bir kiraz ağacına edilgin bakışının yerini tarih üreticilerinin üretici makinaya bakışı alır.

Bizzat eylem içindeki özneler tarafından yaratılmış bir dekorda eylem içindeki birtakım özneler: Bir zamanlar mağaranın duvarına yansıtılan titrek gölgelerin karşısına üretimin tiyatrosu kendi sahici oyuncularını ve ayarlı mekaniğini koyar. Düzeneğin bütün gücü iki kelimede yatar: *yapmak* ve *tarih*. Böylelikle hem kalan yoktur, hem de daima bir kalan vardır. İnsanlar tarihi "yaparlar" ama yaptıklarını "bilmezler". Formül alabildiğine geliştirilebilir. Dünya *yapan* insanlarla doludur: ne olduklarını yaptıklarıyla ifade eden, ne yaptıklarını ne olduklarıyla ifade eden, ama ne olduklarının yanı başında duran bir bilgi üretmeden "yapamayan" insanlar. Yapıyor oluşumuza dair yanlış bir bilgi olmadan yapmak olanaksızdır, bu yanlış bilginin de sırası geldiğinde bir şey *yap*maması olanaksızdır. Gizemleri çözen bir makina biliminin hükmüne tabi *teknik*'in ve de bakışı yakalayan makinanın ürünü *doxa*'nın her şey olması, bir tek ve aynı harekete bağlıdır. Tarihin tiyatrosunda her yanılsama etkisi makina-

cılık bilimine gönderme yapar. Ama makina aynı zamanda dekoru taşıyan, güçlerini gösterinin gözle görülürlüğüne harcayıp tüketen şeydir. Böylelikle, büyüsü bozulmuş dünyada, artık *paradoks*a ait yeni büyüleyiciliğin temsilcisi bilim ve *doxa* olur. Bütün bu ne yaptığını yanlış bilen pratikler, eylemde bulunan yanlış bilgiler, yanlış bilgilere yol açan yanlış bilgilere ilişkin bilgiler, daha önce retorikçinin ve sofistin silahı olan şeyi dünyanın düzyazısına kaydederler.

Çok eskiden, sofist ve eskrimci Euthydemes ile Dionysydorus, Sokrates'in önünde, genç Klinias'ı çileden çıkarmak için tuzaklı bir soru sormuşlardı: Kişi bilmediği şeyi nasıl öğrenebilir? Öğrenmek için kişi neyi bilmediğini zaten biliyor olmalıdır. Ama buna karşılık, kişi öğrenmek denen şeyi daima zaten biliyor olmalıdır, zira bilinen bir araya gelmiş kelimelerden başka bir şey değildir.[4] Olsa olsa gözü korkmuş ergenleri yanıltabilecek bir retorikçi numarasıdır bu. "Öğrenmek" ya da "bilmek" kelimelerinin kasıtlı olarak sallantıda bırakılmasının izin verdiği basit bir kelime oyunudur. Ama şimdi, *techne*'nin ufkunda, mesele başkadır. Sofistlerin paradoksları, kendini görmeyen pratikler ve kendini bilmeyen bilgiler, artık şeylerin dokusuna dahil olmuşlar ve bundan böyle tarihin tiyatrosunda oynanacaklardır: aldatıcı buradalıklarıyla işleyen yokluklar, ancak kendilerini apaçık yazılmış biçimde sunarak gizlenebilen sırlar, yapmaya zorlayan sahte yasaklar, yanlış bilgiye neden olan bilgiler. Teknisyenin demistifikasyonunu genelleşmiş simülakra döndüren bu göz aldatma makinaları her yerde işlemektedir. Mutlak işlevselliğin dünyası aynı zamanda evrensel şüphenin dünyasıdır.

Bu paradoks tiyatrosuna Marx'ın nasıl yaklaştığını biliyoruz: paradoksal bir tarzda. İcat ettiği dünyaya göre fazla klasik olan Marx, *doxa*'nın demistifikasyonundan çok Hakikatin bilimini, tiyatrodan çok edebiyatı, makinistlerden çok başıboş şövalyeleri sevmeye devam eder. Makinanın hakikatinin hangi kiplere göre *doxa* etkileri olarak dağıldığını, insanların yaptıkları ile yaptıklarını "hayal ettikleri" arasındaki mesafelerin bilimini, öznelerin toplumsal olanı yaparken ve toplumsalın hakikatini ıskalarken oynadıkları buradalık-yokluk, söylenen-söylenmeyen oyunlarını, yapacak daha iyi işleri

4. *Euthydemos*, 275 d-277 c (Türkçesi: *Euthydemos*, çev. H. V. Eralp, İstanbul: Sosyal, 2000).

olan bir insanın mesafeli cömertliğiyle, geleceğin filozofları ve sosyologlarına bırakır. *Sınıf Savaşları* ile *18 Brumaire*'in oluşturduğu dizi bu bakımdan ibretliktir. Araklanmış devrim soytarılığı, siyasal temsil paradokslarının mutlak anlamda rasyonel olduğunun kanıtlanmasıdır. Ama aynı zamanda hakiki hareketin bilimi ile siyasal evrenin dünyevi kazaları arasındaki mesafeyi koruyan irrasyonelin payıdır.

Belki daha radikal bir sorun da vardır: Hem özneyi hem de nesneyi kuran bu praksis, bütünüyle eyleyen öznelerin eseri olan bu dünya, belki de dün piskopos Berkeley'in gerileme çağındaki dini için arzuladığı şeye, yarın yeni otokratların hizmetindeki ruh mühendislerinin yeni Devlet dini için isteyecekleri şeye fazlasıyla benzemektedir. Diyalektiği doğaya yerleştirmeye dönük tehlikeli inat, öncelikle daha korkulası bir başka tehlikeye karşı, pratik ve üretici modernite üzerine çöken şu *dekadans* düşüncesine karşı yerleştirilmiş bir korkuluktur. Diyalektiğin doğada nesnelleştirilmesi, tarihte Shakespearegil öznelliğin geri dönmesiyle aynı kaygıya yanıt verir. Mesele Sartre'ın ifşa ettiği bilimciliğe taviz verilmesi değildir. Mesele Demokritos'un çağındaki gibi ayrılamaz biçimde hem fizik hem de metafizik olan, tam da bundan dolayı mühendislerin emeğinden ve siyasetin hokkabazlıklarından ayrılan büyük üretim fiziğini yeniden tesis etmektir.[5] Beyhude bir kavga, doğru. Dühring ya da Bogdanov adlı günah keçisinin üstesinden her zaman gelinebilir, ama bunu yapınca kendi mantığından kaçmış olunmaz. Ruh mühendisleri doğanın ve tarihin diyalektiğinin payını yeni otokratların ihtiyaçlarına göre vermeyi daima bileceklerdir.

Nitekim burada oyunun diğer yüzü belirir: Yapmanın kendini var olmanın yasası olarak ilan ettiği dünya, aynı zamanda yapmanın kendisini simülakrlarından ayırt etmediği dünyadır. Ayırt etme derdi elbette ruhun ve kunduracının gerikalmış müziğine havale edilebilir. Ama hakikat tarafında sorunsuzca terk edilen şey adalet tarafında ısrarla geri gelir. Büyülenmiş filozof modern üretici makinaların güzel masumiyetine geri dönmek isteyebilir, ama neye yarar. Bu masumiyet ruh mühendislerinin paranoyasıyla kesin biçimde ikizleşmiştir. *Doxa* makinaları öncelikle itiraf makinalarıdır. Sa-

5. Bkz. Engels, *Dialectique de la nature*, *a.g.y.*, *passim*.

lıverilmiş görünüşlerin neşeli bilimi başka yerde işçi Devletinin "adaleti"ne dönüşür: sabotörleri sabotaj yaptıklarını gizlemek için sabotaj yapmamalarından tanıyan ve mahkûm eden adalete. Bu durumda müzik sorunu geri döner. İşçi Devletinin koruyucularının yeni teknik çağın müziğini reddettiklerini görünce şaşıran sanatsever-filozof, genele yayılan suçluluğun iç içe geçmiş gerekçeler ağına düşmüş ahlakçıya dönüşür: "Siz de benim gibi biliyorsunuz: Komünistler haklı olma tarzları bakımından suçludurlar; haksız olma tarzlarıyla da bizi suçlu durumuna düşürüyorlar."[6] Şimdi uşak olmuş filozof ile yeni koruyucu arasında haklılaştırmanın çapraz oyunları başlar.

6. Sartre, "L'artiste et sa conscience", *Situations IV*, s. 32.

Filozofun Duvarı

SORUN ŞUDUR: Filozofun sözünü haklılaştıran yeni koruyucu tuhaf bir memurdur, hem oradadır hem değildir. Hem buradadır hem başka yerdedir.

Sartre'ın siyasi ve felsefi gelişiminin ibretlik biçimde buluştuğu çapraz ilişki işte böyledir. Camus'ye verdiği dersten hareketle kavrayabiliriz bunu. Nitekim Camus'yü "sefalet adına" konuştuğunu iddia etmekle suçlar. Bu, der, "dekor dayanaklarına" yaslanmış bir retorikçinin ya da komedyenin yöntemidir.[1] Bunu filozof da *yapabilirdi*: "Ben de size tanık olarak eski bir komünist militanı –tabii önce etkileyici olması için yılların yükünü ve sıkıntısını da sırtına yükleyip– çağırsam, sahneye çıkartsam ve şunları söyletsem: Tek umudum olan Partiyi yerine hiçbir şey koyamadıkları halde yok etmeye çabalayan sizin gibi burjuvalardan bezdim."[2]

Filozof, retorikçi ya da komedyen gibi, alkışlar içinde kunduracılar meclisinin oyunu almak isteseydi, bunu yapardı. Ama o Sokratik anlamda filozoftur: biricik tanığa konuşan biricik tanık. O yüzden bunu yapmaz.

Yani... yapmıyorum der. Yapmıyorum diyerek yapar. Bu söylemeden söyleme (*prétérition*) retorikçinin karşısına daha iyi bir retorikçi koyan bir uslup öğesi değildir yalnız. Sahnenin gölgelerini gösteren jestin retorik güçlerini buradalık ile yokluğu değiştokuş eden makinanın güçlerine doğru kaydıran U-dönüşüdür. Gelmeyecek olan yaşlı militan, aslında sahnenin görünmez motoru olan genç makinisttir. Orada olmadığı sürece, olmayacağı sürece etkilidir.

1. Sartre, "Réponse à Albert Camus", *Situations IV*, s. 96.
2. *A.g.y.*, s. 95-6.

Yorgun koruyucu

Öyleyse genç Klinias retorikçinin çürütülmesinin ne anlama geldiği konusunda yanılmasın. *Konuşturalım yeter* denilen işçinin konuştuğuna *asla* şahit olmayız. Öyleyse genç Klinias'ın düşündüğü şey hakkında doğrulanabilir bir söz etmesi nasıl mümkün olacaktır? Örneğin, başarısız bir komünist gösterinin ertesi günü, işçinin "Moskova'nın oyuncağı olmaktan bıktığını"[3] söyler. Ama nereden bilir bunu? "Kendi kulaklarınızla duydunuz mu işçinin şikâyet ettiğini?" Dürüstçe kabul etmek gerekir: *duymamıştır*. Elbette *birtakım işçileri* duymuş olabilir. Ama *işçi*'yi duymuş mudur? Hangi kulak duyabilir ki onu? Şimdi genç Klinias şunu bilecek kadar felsefe bilgisine sahiptir: köpek kavramı havlamaz. Yalnızca köpekler havlar. Sorgulayabileceği tüm işçiler arasında sesi en güçlü çıkacak olan, *işçi*nin sessizliği olacaktır, yani diğerlerinin olmadığı işçi, işçilerin ampirik dağılmasının olumsuzlaması olan işçinin sessizliği.

Şu konuda yanılmamak gerekir: *işçi* ile çalışanların ampirik çokluğu arasındaki ilişki artık Sokrates'in okulunda öğrenilene –güzellik ile güzel şeyler kataloğu arasında, erdem ile erdem örnekleri arasındaki ayrım– benzemez. Burada hazır bulunmayan "işçi" ampirik işçilerin iştirak ettiği ortak öz değildir. Söylemin düzeninde benzeri görülmemiş şu tuhaf figürdür: havlayan hayvan *olan ve olmayan* takımyıldız; spekülasyonun gölgelerini kovmak için ete ve kemiğe bürünen kavram: ampirik bireyler toplamında bulunamayacak olan et ve kemik; tüm bedenlerin burada bulunmayan bedeni; tüm söylemlerin burada bulunmayan sesi. Sorgulanabilecek olan her işçide *konuşacak olan*, işçinin yokluğundan başka bir şey olmayacaktır. Ama işçiler zaten konuşmazlar. Zamanları yoktur. *Çok yorgundurlar*.

Nitekim yeni koruyuculuğun sırrı budur. Filozofu izne çıkaran yeni koruyucu, görev yerinde bulunmaz. O da izindedir, ama tam tersi bir gerekçeyle: görevini yerine getirecek zamanı, boş zamanı

3. Sartre, *Les Communistes et la Paix, Situations VI*, s. 88.

yoktur. "İlk bakışta vasıfsız bir işçinin harika bir militan olması önünde ilkece hiçbir zorluk yoktur; tek ciddi engel vardır, o da amiyane ve durumsal görünecektir: yorgunluk. Ama işte bu yorgunluk bir rastlantı değildir; ebedi karlar gibi erimeksizin birikir ve vasıfsız işçiyi vasıfsız işçi yapan odur."[4]

Ebediyet beklenmedik yerde karşımıza çıkar: *zamanın yokluğu*nda. Büyüsü bozulmuş dünyanın işçi tanrısı öncelikle teknik değil yorgunluktur. Koruyucu artık *boş zamanı olmayan*dır. Olamayacak olandır. Şu ya da bu yasak yüzünden değil. Büyük üretim çağında aynı zamanda iki şey yapmanın her zamankinden de imkânsız olması yüzünden. Artık emir yoktur. Yalnızca *yeter sebep* vardır. Yorgunluk denilen, işçi-varlığının *alameti farikası olmakla* kalmayıp onu *kuran* amiyane *durumu*, ülküden uzak *kaïros*'u* saptamak yeterlidir. Platon'un zanaatçılarının zenginlerin hastalıklarına yakalanacak zamanları yoktu. Sartre'ın vasıfsız işçisi de partisini eleştirme lüksüne sahip değildir. Entelektüel boş zamanının amiyaneliğini "düşünme özgürlüğü" içinde yüceltebilir, işçinin bu lüksü yoktur. Düşünen bir vasıfsız işçi makinanın "fire"si olur.[5] Olumsuzlama işi başlı başına bir uğraştır; işçi emeğinin *kayıp anları*nda yapılamaz. Zaman yokluğu yasası üretici dünyanın tüm faillerine kendini dayatır. Burjuvaların da, sınıf olarak eylemde bulunduklarında, özgür düşünmekle işleri yoktur. Üstelik, vasıfsız işçinin bedenine çöken bütün o kar, kadın metal işçisinin bedenini ezen o yirmi ton vardır. Genç Klinias ve arkadaşları –şu "genç hanımlar gibi solgun ve süzgün entelektüeller"– Sovyet kadın maden işçisinin karşısına çıkıp, Lyssenko'nun tezlerini eleştirme özgürlüğüne sahip olması gerektiğinden bahsetmeye cüret edebilecekler midir? Oysa şiddete uğramaları gibi bir tehlike yoktur. Zira kadın maden işçisinin verecceği yanıt da kendisini oluşturan şeyi açığa vurmaktan başka bir şey olmayacaktır: yorgunluk. "Korkmayın, size vurmaz; çok yorgun."[6]

* Hıristiyan teolojisinde de kullanılmış Grekçe bir sözcük: "uygun an, fırsat". Retorikçiler için de önemli bir mefhum ve Aristoteles'te kanıtlamanın sunulacağı zaman ve mekân bağlamı, özel durum anlamında. Rancière burada sözcüğü Sartre'ın işçilerin "yorgunluğu"nun niteliğiyle ilgili iddialarına ve bunu gösteriye katılamamalarının (ve başka şeylerin) gerekçesi olarak sunmasına istinaden kullanıyor. *–ç.n.*

4. *A.g.y.*, s. 358. 5. *A.g.y.*, s. 332-3. 6. *A.g.y.*, s. 332-3.

Başka bir şey değil. Sartre'a göre yalnızca anarko-sendikalizmin nostaljik sofistleridir insanları aldatmakta inat edenler. Sersemleşmiş ve kitlelerden kalıcı biçimde kopmuş işçinin karşısına, düşüncesine ve makinasına hâkim, fabrikadan çıktığında sendikasının toplantısına hareket katmaya ya da günlüğüne yazı yazmaya yetecek bilinç ve enerjiye sahip işçiyi çıkarırlar. Ama bu makinist-kral geçmişin bir kalıntısıdır. O Taylorizm çağı öncesinin "evrensel makinası"nın insanıydı. Takımı içindeki dükalığını üreticilerin saltanatı olarak idealize eden 19. yüzyıl sonunun mekanisyeniydi. Artık o işçi yok. Varsa da burjuvazinin rehinesi olarak var. Burjuvazinin işçi sınıfını yaratma tarzı olan şu *devamlı imha* planının rehinesi olarak. Nitekim Sartre'a göre toplumsal tarihimizin anahtarı Haziran 1848'deki cepheleşmede burjuvazinin duyduğu meşhur korkudur. Marx'ta bu korku beraberinde araklanmış devrim traji-komedisini getiriyordu. Sartre ise türleri karıştırmayı sevmez. Tarihsel dramı seçer. Onun burjuvazisi, Lady Macbeth misali, 1848'de yeterince öldürmediği, 1871'de yeterince kökünü kurutmadığı proletaryanın hayaletiyle yaşar. Onu kanla ve kılıçla bitiremediği için, gerikalmış üretici yapıları koruyarak Malthusçuluğun cenderesinde boğmaya karar vermiştir. Proletarya, burjuvazinin yas emeğinin ürünüdür. Bu oyunda makinist-kral artık temsil sahnesindeki bir figürandır yalnızca. Altında koruyucuyu ne ise o –yani tutsak, *tecil edilmiş ölü*– yapan tonlarca demirden, kardan başka bir şey yoktur.

Parti ya da devamlı yaratım

Yoktur... *olmayacaktı*... Eğer koruyucuların kökten namevcudiyeti tam da, karşılarında, katıksız *var-olmama*yı (*non-être*), temsil edilmiş hallerinin katıksız gücünü tanımlamasaydı. Parti budur: burjuva yası ve yorgunluğun karları tarafından şekillendirilmiş şu işçi varlığının salt ve yalın olumsuzlaması. Parti, proletaryanın mutlak olumsuzlaması kılığında, proleterlerin katıksız yorgunluğunu, katıksız dağılmışlığındaki maddi olmayan bağı temsil eden, proletaryanın saf edimidir. Parti, işçi *varlığını* yaratan burjuvazinin uyguladığı devamlı imhaya yanıt olarak, proletaryanın *var-olmama*sını

üreten Kartezyen Tanrının devamlı yaratımıdır, eylem içindeki hatırlanışıdır.

Bu katıksız edimin amansız mantığını biliyoruz. Parti mutlak olarak egemendir, zira temsilcisi olduğu sınıfın hiçbir üyesi sınıfın üyesi olarak kendini yadsımaksızın, partinin onu içinden çekip çıkardığı toz haline geri dönmeksizin, ona muhalefet edemez. Sınıfın bütün üyeleri muhalefet ederse de, sınıf bütün olarak toz haline döner. Sınıf ancak katıksız edimi sayesinde var olur. Ve bu edimin tek olması gerektiği açıktır, çünkü aksi takdirde dağılmışlığın olumsuzlaması olmazdı. Yalnızca komünist parti komünist partiye muhalefet edebilir. İşçiler ise kendilerini partiden, kendi sınıflarından dışlayabilirler olsa olsa.

Ama bu mutlak egemenliğin diğer yüzüne Aristoteles çoktan işaret etmişti: kimse ona boyun eğmek zorunda değildir. Parti mutlak Gerek'tir (*Exigence*), yorgun bireylerin duyularıyla uğraşması gerekmeyen zorunluluktur. Ama nihayetinde bu mutlak Gerek yalnızca kendi kendine emir verir. Bu ebedi hayat proletaryaya işçi yorgunluğunun ebedi karları karşılığında tahsis edilmiştir.

Bunun mantığı basittir: Yorgunluk işçilerin bir parti tarafından temsil edilmelerini gerektirir. Aynı nedenle bu partinin onları *mutlak olarak* temsil *etmemesini* gerektirir, zira onlar katıksız edilginlik iken parti katıksız edimdir. Dolayısıyla partinin, direktiflerinde ve sloganlarında, ihtiyaçlarını ifade ettiği kişilerin ihtiyaçlarını kaale almaması mantıklıdır. Ama bu kişilerin, ihtiyaçlarını ifade eden partinin sloganlarına uyma ihtiyacı duymamaları da doğaldır. Örneğin 28 Mayıs 1952'de işçi sınıfı General Ridgeway'in Paris'e gelişine karşı partisinin düzenlediği gösterilere katılmamıştı. Partinin o katıksız edimi sokak tiyatrosuna dönüşmek zorunda kalmıştı: yani partinin katıksız köktencileri tarafından kitlelere sunulan, ne iseler o –yani kitleler– olarak kalmış olmasalardı ne yapmaları gerektiğinin gösterisi.* Parti yorgunluklarını unutsunlar diye kitlelere kitlelerin gücünü oynadı. Ama kitleler onunla birlikte bu gücü temsil edemeyecek kadar yorgundular. Bundan dolayı sahip oldukları tek gücün pekâlâ partinin yalnızlığı olduğunu teyit ettiler.

* Fransızca sözcük *démonstration*. Rancière sözcüğün iki anlamı ("kanıtlama" ve "gösteri") üzerinde oynuyor. –*ç.n.*

Başka deyişle, katıksız güçten ve basit güçsüzlükten başka bir şey olamaz. Kitlelerin 28 Mayıs'ta sokak randevusuna gelmemelerinin, daha sonra o gün tutuklanan *kendi* yöneticileri Jacques Duclos'nun serbest bırakılması için 2 Temmuz'da yapılan greve işçilerin yalnızca yüzde 2'sinin katılmasının, herhangi bir olumlu gerekçesi olamaz. Orada olmayan kitleler varoluş tarzlarını açığa vurmuşlardır yalnızca: yorgunluk. "Onların" partisinin yorgunluğu değil, zira parti tanımı gereği onların yorgun-olmamalarıdır. Yalnızca, burjuvazinin imha iradesinin bütün topluma dayattığı "kansızlığın" pekiştirdiği, onları oluşturan "amiyane" yorgunluk. Partinin yalnızlığı her durumda *kanıtlanmaması mümkün olmayanı* kanıtlamıştır: Yalnızca parti proletaryayı işçi yorgunluğunun olumsuzlaması olarak var eder.

Böylelikle herkes haklıdır, ama kendisinin olmayan bir gerekçeyle.* Parti, gerekçesi gösteriye gelememek olan kitleleri gösteriye çağırmakta haklıdır. Ama neden haklı olduğunu bilmez. Kendisinin olmayan gerekçelerle haklıdır. Kendini işçi sınıfının olumlu ifadesi kabul eder, oysa proletaryanın katıksız var-olmayışıdır. Partinin neden haklı olduğunu yalnızca filozof bilir.

Ama bu nedenle filozofun aklı partininkine sıkı sıkıya bağlıdır. Filozof yalnızca partinin gerekçeleri dahilinde akıl/hak sahibi olabilir. Bu aklı ne onu duyacak kulakları olmayan kitlelere anlatabilir, ne de onu kendi aklı olarak kabul edemeyecek olan partiye. Yalnızca kendi akranlarının, yani sol entelijensiyanın "yapışkan fareleri" arasında, kendilerini filozofun dünyasının orada olmayan koruyucuları haline getiren yeter sebebi bedenlerinde taşıyanlara gerekçelerinin ne olduğunu sormayı başkalarına yasaklayan şu çarpık akılla haklı olabilir.

Gülüp geçmekle ya da mazur görmekle yetinenler, bunlar için "koşullu söylemler" diyorlar. Ama burada söz konusu olan şey bambaşka: Tam da *yalnızca* koşulların olduğu bir dünyada koşul *üzerine* bir söylem. Sartre'ın "Komünistler ve Barış" adlı denemesi hiçbir "koşullu" yanı olmayan bir koşul kavramını kullanıma sokar.

* Fransızca sözcük *raison*; anlamları "akıl", "sebep", "gerekçe" ve *avoir raison* deyimi biçiminde "haklı olmak". Rancière bu bölüm boyunca bu anlamlarla oynayacak. –*ç.n.*

Orada dünyamızın işçi yasası, aynı zamanda bir yaratım felsefesi olan Sartre'ın özgürlükle ilgili bir fikriyle özdeşleşir: edim ile şeyin, an ile ebediyetin, hakiki olan ile yapıntı (*factice*) olanın iç içeliği: Kartezyen devamlı yaratım kuramı.[7]

Bu "koşul söylemlerinin" ayrıcalıklı muhatabı bu konuda yanılmamıştır: "Tam da olayı bu tarzda, silinemez bir şey olarak, niyetlerimizin nihai sınanışı olarak, tüm geleceğin ve kendimizin anlık seçimi olarak ele alıştadır kuram [...] Proleterden, kendinde sınıftan ve ebedi partiden bahsetmemek, burada devamlı birer yaratım olarak, yani tecil edilmiş ölüler olarak proletaryanın ve partinin kuramını yapmaktır."[8]

Merleau-Ponty'ye göre Sartre'ın koşul söylemi tarihsel diyalektiğin hem dolaysız hem de bir o kadar ebedi bir dizi jestle hiçlenmesidir: insanlığın dilsiz gereğinin okunduğu en itibarsız proleterin bakışı; karar anında sınıfı yaratan ve yeniden yaratan partinin katıksız edimi; parti olmasa tozdan ibaret olacak olan proleterin partiye sarsılmaz güveni; kendisine tek kılavuz olarak –kimbilir hangi anlamda– en itibarsız proleterin bakışını kabul eden filozofun saf tercihi ve bunun yorumunu gülünçleştiren o bakış; ve bu bakışı okumanın tek yolu olarak onu aydınlığa çıkaran partinin edimi.

Böylelikle karşıtlar birleşir: ortaya çıkması gereken Gerek'in aşırı idealizmi; Gerek'i cisimleştiren maddi kerteye güvenin aşırı gerçekçiliği. Ebediyen yeniden başladığı düşüncesinde takılıp kalmış hayal meyal bir anıdan ve ufukta alabildiğine ileri itilmiş bir hedeften müteşekkil mitoloji. Sanki filozof kendini ancak "şeflerin kaba iradesi ile şeylerin opak zorunluluğu"[9] arasındaki karşılaşmada rahat hissedebiliyormuş gibi. Sanki kendi statüsü ikisi arasında uzanan şu karışım evreninin reddine bağlıymış gibi: kesinlikten uzak tekniklerin ve *doxa*'nın yansımalarının, "yol üstünde yoldan çıkan, hatta dolaşıma girer girmez karşıtına dönüşen" şu "ucu açık anlamların" ve "kararsız davranışların" ara-dünyasının reddine.[10]

Filozofun egemenliğini kaybettiği dünya, Platon'un doğru kanı-

7. Sartre'ın Kartezyen özgürlüğe ilişkin yorumu için bkz. "La liberté cartesienne", *Situations I*, s. 314-35.

8. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, s. 144.

9. *A.g.y.*, s. 227. 10. *A.g.y.*, s. 187.

sının ya da Aristoteles'in *ihtiyat*ının dünyası. Sartre'ın reddettiği bu karışım ve muğlaklık dünyası Merleau-Ponty için diyalektiğin ta kendisidir: insanlar arası ilişkilerin dinamiği, kaydedildikleri şeylerin dolayımıyla ilişkilerin dönüşmesi. *Diyalektik Aklın Eleştirisi* bu yargıya verilmiş uzun bir yanıttan başka bir şey değildir.

Diyalektik mühür

Sartre karşısına çıkarılan bu ara-dünyayı, şeylerin ters çevirdiği bu anlamlar evrenini, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde nakışların işlendiği zemin olarak kullanacak; edilgin sentezlerin oyunu gruplar diyalektiğine temel sağlayacaktır. Bu teatral güvenin, bu *yemin*in (partinin düsturu bu yeminle işçiler kümesinin diziselliğini durdurur) – İsa gibi "iki işçi birlikte bulunduğu andan itibaren" burada bulunan bir Tanrı'nın lütfu olmadığını gösterecektir. İşçilerin ilk birliğini onların dışında mühürleyen işlenmiş madde hangi rasyonaliteye bağlı ise onlar da aynı rasyonaliteye bağlıdırlar: onları diziselliğin dönmeli-dolanmalı oyunlarına mahkûm eden, ama aynı zamanda tarihdışılığın ılık sularından ve karşılıklılığın diyalektikdışı bağlılıklarından koparark ihtiyaç sahibi emekçileri grubun ve Tarih'in yoluna fırlatıp atan büyük çarkın içine sokan rasyonaliteye.

Demek ki Sartre eleştirmeninin sözünü bire bir anlamıştır. Siyasal eyleme temel sağlayan diyalektik praksis Sartre'a göre tam tamına insanların şey-oluşu ve şeylerin insan-oluşudur. "Anlamları yalnızca madde *bir araya getirir*. Onları kendilerinde birer kayıt gibi saklar, onlara asıl tesirlerini kazandırır: İnsanların projeleri insani özelliklerini kaybederek Varlık'ın bünyesine kazınırlar; şeffaklıkları opaklığa, incelikleri kalınlığa, uçucu hafiflikleri kalıcılığa dönüşür; yaşanmış olan karakterlerini kaybederek *Varlık haline gelirler*; Varlık'a dair oldukları ölçüde deşifre edilmiş ve biliniyor olsalar dahi bilginin içinde erimeyi reddederler. Yalnızca maddenin kendisi maddeye toslayarak onları dağıtabilir. İnsan emeğinin anlamı, insanın madde üzerinde etkide bulunmak ve maddi hayatını değiştirmek için inorganik maddeselliğe indirgenmesidir [...] Gelecek, insanlara şeyler aracılığıyla gelir, onlara da daha önce insan aracılığıyla gelmiştir."[11]

Bu, kısacası, Marksizmin sonunda gerçekleştirilmiş hali olacakmış: bütünüyle materyalist bir diyalektik, bütünüyle diyalektik bir maddesellik. Yalnızca dönüşümlerin, şeyler üzerinde etkide bulunan öznelerin, öznelerin eyleminden doğan şeylerin olduğu bir dünya; *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki formülün doğa ile tarih arasındaki aşılamaz mesafeyi en sonunda ve insanların tarihi lehine ortadan kaldıracak biçimde geliştirilmiş hali. Şeyler ancak *amaçlar* olduğu sürece vardır. Ama aynı zamanda, maddi koşulları insan öznesinin varoluşuna olanak tanıyacak biçimde dönüştürecek olan, yalnızca maddenin maddeyle çarpışmasıdır.

Ne var ki, daha yakından bakıldığında bu güzel iyimserlik bulanır. Bir hakiki bir de sahte diyalektik vardır. İnsani projelerin kaydoldukları işlenmiş maddenin diyalektiği, aslında yalnızca bir diyalektik simülakrıdır. Kendini o diyalektiğe adamış insanlara şeylerin verdiği gelecek, yinelemeden başka bir şey değildir. *Eleştiri*'nin birinci kısmı bir anlamda bu tuzağın kanıtlanmasından ibarettir: işlenmiş madde insani praksisten çaldığı diyalektik büyüyü pratisyenlere asla akıl/gerekçe biçiminde iade etmeyecektir.

Filozofun penceresi

Gerçekte "şeylerdeki diyalektik" telafisi olmayan bir hırsızlıktır. Bundan şikâyet etmekten sakınalım. İşlenmiş madde haklıdır. Eşsiz gücünü ifade ettiği işçilerin yorgunluğunu duyacak kulağı olmayan parti nasıl haklıysa, o da öyle. Zira parti olmasa ne olurlardı? Hangi diyalektiğin özneleri olabilirlerdi? Emeğin muhtaç özneleri, işlenmiş maddenin sert ve keskin kütlesi olmadan, "tutkalımsı bağlılıklar"dan –Bouville* parkının kökleri ya da sol entelijensiyanın "fareleri" gibi yapışkan insan ilişkileri– başka ilişkiler kurabilirler miydi? İşte mutlak kötülük, kötü tarihin tutkalı, bu bağlılıktır – bu yapışkanlık. "Birkaç dönüm toprak, namuslu bir eş, çocuklar, işbaşındaki zanaatçının ya da tarladaki köylünün mütevazı hürriyeti – kısa-

* Sartre'ın *Bulantı* romanı Bouville'de geçer. –*ç.n.*

11. *Critique de la raison dialectique*, s. 245-6.

ca mutluluk":[12] mutluluk, yani diyalektiğin "büyük girişimi"nden vazgeçiş.

İşlenmiş madde daha sahneye girmeden filozof kendini bu yapışkana karşı korur. Köylü ve zanaatkâra özgü mutluluğun dekoruna bir duvar diker: "Penceremden sokakta bir taş döşeyicisi, bahçede çalışan bir bahçıvan görüyorum. İkisi arasında bahçıvanın çalıştığı burjuva malikânesini koruyan, üstüne cam kırıkları yerleştirilmiş bir duvar var. İkisi de birbirinin varlığından büsbütün habersiz."[13]

Cam kırıkları ve burjuva malikânesi ortam etkisi yaratmak için. Dekorun amacı başka: birbirinden ayrı ve habersiz olmalarına karşın iki işçi arasında hâlâ *içsellik* ilişkileri bulunduğunu, ama aynı zamanda ve bilhassa bu ilişkilerin yalnızca bir *üçüncü*nün dolayımıyla var olduğunu göstermek. Böylelikle, penceredeki adamın kendini nesne olarak sabitlediği algılamada, bu iki adamın her biri, bakış noktası sayesinde diğeriyle birleştirilmiş olarak, nesnenin "kanamalı merkezi" haline gelir. "Her biri için Öteki'nin görmediğini görüyor olmam, nesneyi özel bir çalışmayla açığa çıkartıyor olmam, benim algı sahamda algımı bile aşan bir karşılıklılık ilişkisi kurar: her ikisi de Öteki'nden habersizdir [...] Ben ne ölçüde *onlar dolayımıyla* ne isem o hale geliyorsam, onlar da *benim dolayımımla* birbirlerinden habersizler."[14]

Penceredeki filozofun da bir bakışın kendine yöneldiğini hissettiği aşikâr: ayrıcalıklı muhalifinin ironik bakışı. Bu yüzden ısrar eder: başkalarını kendi algısında kuran bir transandantal özne olduğu söyletilemeyecektir ona. Efendi filozof değildir o; Leibniz'in uzaktan etkide bulunan Tanrısı değildir. Yalnızca tatilde bir entelektüel, ne ot ayıklamayı ne de çakıl kırmayı bilen bir küçük burjuvadır ve birbirinden habersiz bu işçilerin sessiz işbirliği daha şimdiden kendisine karşı işlemektedir.

Ama bu alçakgönüllülük faydasızdır. Ya da yanıltıcı. Filozofun edimi iki işçiyi "içselleştirmek" için taş duvarı eritmek değildi. Ter-

12. "Aller et retour", *Situations I*, s. 216. Sartre burada Brice Parain'in bir kitabı üzerine yazıyor. Ama *Wilhelm Meister'in Seyahat Yılları*'ndaki şaşkınlık verecek ölçüde benzer ifadeleri de hatırlamıyor mu?

13. *Critique de la raison dialectique*, s. 182. 14. *A.g.y.*, s. 184.

sine, onları hakiki diyalektik unsurun içine yerleştirmek için o duvarı dikmekti: Bu unsur, karşılıklılık ilişkilerinin tutkalı değil; gerikalmış işçileri kendi yalnızlıklarına, dönme-dolanmalarına ya da sessiz diyaloglarına havale ederek anlamı mühürleyen işlenmiş maddenin çeliği ve betonudur. İnsanları üretici diyalektiğin yoluna koyan, kiraz ağacının büyük emeklerle kanıtlanan tarihselliğinden ziyade filozofun köylü işi duvarıdır. İki işçi atölyeye girdiklerinde penceredeki filozof yerini daha sert bir diyalektik Üçüncü figürüne bırakacaktır: işlenmiş maddenin Gerek'inin katıksız temsilcisi teknisyen ustabaşı.

Makine başındaki işçi

Zira işlenmiş madde, yakın zamana kadar filozofa partinin aklında kendi aklını bulma olanağı veren niteliğini yeniden kazanmıştır: İşlenmiş madde, Gerek'in ta kendisidir, kendisine itaat etmeleri gerekip gerekmediğini bilme lüksünü bile öznelerin elinden alan kategorik Buyruk'tur. İşlenmiş madde İdea'dır; kendisine tabi kıldığı bedenlerde başka bir düşünceye yer bırakmayan kendi kendinin İdea'sıdır.

İşte filozofun inşa ettiği duvarın mantığı böyledir: İşbaşındaki bedenlerin *kendi başlarına* en küçük bir özgürlük kazanması mümkün ve tahayyül edilebilir değildir. Artık bunu göstermek için sırtlarındaki yükle yapışkan farelerin başlarını öne eğdiren kadın maden işçilerine gerek yoktur. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin kadın işçileri daha uyanıktır. Makinanın ritmiyle sağa sola sallanarak çalışmanın ağırlığından erotik düşlemlerin hoşluğuna kaçarlar. Ama bu kaçış, bu kendini cinselliğe bırakma, sahte bir kaçıştır; öyle bir zihinsel tetikteliktir ki bu, ne çalışanın aklını tamamen işine vermesini, ne de aklının başka bir yerde olmasını gerektirir. Kadın işçiler hayal kurduklarını sanıyorlardı. "İçlerindeki makinaydı okşama hayalleri kuran."[15]

Çalışanların gelecekteki krallığını hayal eden anarko-sendikalistlerin şu "emek hümanizmi" için de aynı şeyin geçerli olduğunu

15. *A.g.y.*, s. 290.

zaten biliyoruz. Emek hümanizmi emekçilerin fiilî hükümranlıklarının evrensel makinanın atölyesine yansıtılmasından ibaretti.[16] Emek-onur fikirlerini emekçiler, işlenmiş şeyin atıllığında kayıtlı buluyorlardı. Aslında olan, işlenmiş Madde'nin onlar aracılığıyla kendi kendinin İdea'sı olmasıydı – tıpkı II. Felipe zamanında İspanyol altını gibi. İşçinin düşüncesi asla bir madde düşünün düşlenmesinden başka bir şey olmayacaktır: özgürlüğü tamı tamına "onu ezmek ve işlenmiş Şey'e dönüştürmek için Şey'in ve Öteki'nin seçtiği araçtır".[17] Spinoza'nın Latincesinde bu özgürlüğün adı *amor fati*'dir.

Makinaların diyalektiği. Diyalektiğin simülakrı. Şeylerle bütünleştirilmiş praksisin kendisini muhtaç emekçi insanlara iade edecek sıçramayı yapması için bir neden yoktur. İşlenmiş maddenin büyüleri, tezgâhladıkları dizisellik girdapları, onu yansıtan özgürlük düşleri, nasıl olur da burjuvazinin ölçülü imha girişimi kadar, yorgunluğun ebedi karları kadar, partinin salt edimi ve filozofun katıksız seçimi kadar ebedi olmazlar? "İşçi kaderinden ancak insan çokluğu bütün olarak *grup praxis*'ine dönüştüğünde kurtulacaktır."[18]

Yalnızca bu bütün... Ama "mutsuz maddeselliğin dönüp dolanan bütününü" grup praksisinin ebedi hayatına taşıyabilecek kaldıraç hangisidir? İnsanın "şeyler üzerinde etkide bulunmak için şeyleşmesi"nin aracı olan şu fabrika kaldıracı olmadığı kesin. İnsan bununla *amor fati*'ninkinden başka bir ebedilik kazanabilir mi? Değişim nereden başlayabilir?

Oysa ilk tanım bize şunu temin etmek üzere hazırdır: Her şeyin kökeninde daima bireylerin özgür praksisi vardır. Opaklığa her terk edildiğinde yeniden bulunan "şeffaf" praksis. İşçi kadın hayal kurmakla yetinmez. O aynı zamanda her sabah fabrikaya gitmeye özgürce karar veren, çocuk sahibi olmayı ya da olmamayı özgürce seçen, devamlı yaratımın minör tanrı figürüdür. Tek farkla: Bu özgürlüğün *yönünü* onun yerine makina belirlemiştir. Eğer çocuk istemiyorsa, iste*yemediği* –ve yalnızca isteyemediği– içindir. Çünkü *yalnızca* işçi olarak kadın olabilir ve yalnızca burjuva imhasının ürünü

16. Elbette burada Sartre'ın apaçık biçimde Michel Collinet'nin *L'ouvrier français. Esprit du syndicalisme*'inden aldığı anarko-sendikalizm yorumunu kabul etmekle yetiniyorum.

17. *Critique...*, s. 364. 18. *A.g.y.*, s. 351.

olarak işçi olabilir. Ampirik işçi tarihinde aile stratejileri –Malthusçu, anti-Malthusçu, bireysel ya da kolektif– üretme ve üreme yazgısıyla araya konulan militanca mesafenin kurulmasında büyük rol oynamıştır. Ama Malthusçuluğu işçinin bedenine karşı yapılmış yegâne saldırı kıldığında Sartre'ın mutlak olarak reddettiği mesafe işte bu mesafedir. Amiyane yorgunluğun dünyasında amiyane özgürlüğün yeri yoktur: sömürünün aralıklarında kazanılan, kaybedilen, yeniden ele geçirilen, sapan ya da yoldan çıkan özgürlük – çalışarak başka şey düşünmek için *boş zamana sahip olduklarına* karar veren işçinin ya da işçi kadının özgürlüğü; işten sonra öğrenme olanağı; düzyazı ya da edebiyatçılar gibi şiir yazma olanağı; sahip *olamayacakları* çocuklara sahip olma ya da sahip olmakla *yükümlü olduklarına* sahip olmama olanağı; yaratmaya *hakları*, işletmeye zamanları olmayan işçi cemiyetlerini örgütleme mecburiyeti; kısaca halk dostu filozofların "genç kızlar gibi solgun entelektüeller" için basitçe –amiyane bir üslupla– dediği gibi, *kendi kendilerine ikram edemeyecekleri* lüks.

Devamlı yaratımın filozofu için tahammül edilemez olan, belki de Merleau-Ponty'nin düşündüğü gibi bulanık anlamların ara-dünyası değildir. Her şeyden önce, reddettiği otodidakt özgürlüğün esnek aralıklarıdır. İşlenmiş maddeye havale ettiği mutlak güç, yakın zamana kadar partiye havale ettiği güçtür: Bu özgürlük –onunki– içeriden kemirilen köleliklerin ve tasarruf edilen boş zamanların kopuk kopuk zamanından, yarı-bilgilerin ve yarı-kültürlerin kararsız ışığından, başkaldırmış hayalperest işçilerin *özgürleşme* –kölenin kendini insana dönüştürmesi– adını verdikleri şeyi aradıkları yolların ve çıkmazların pusulasız mekânından geçerse yozlaşacak olan bir özgürlüktür. İşlenmiş maddeye havale edilen mutlak güç öncelikle özgürlüğün oradan gelemeyeceğinin teminatıdır. Yegâne hakiki özgürlüğün, yani yalnızca dizileşmiş bireylerin güçsüzlüğünün tam tersi olarak düşünülebilen ve işleyen filozofun özgürlüğünü güvence altına alır. Bireyler özgür olmak istiyorlarsa önce aldıkları hazzın ve girdikleri zahmetin hesabını yaparak kendi başlarına edindiklerini iddia ettikleri özgürlükten vazgeçmelidirler.

Mutlak silah

Filozof bu nedenle bu arada yeniden pencereye çıkar. Bu sefer bahçıvan ile taş döşeyen işçinin ilkel sahnesine açılan tatil penceresine değil. Büyük şehrin ve dizisel girdaplarının dekoruna açılan çalışma odasının penceresine. Artık utanıyormuş gibi yapmadan, işçiler arasında bir işçi olarak, kaldırımda otobüs kuyruğunu gözlemler.

Nedir aradığı tam olarak? Yalnızca, der, karmaşık sınıf gerçekliğinin iştirak ettiği temel gerçekliği en basit örnek üzerinden bize anlatmak: bir *kolektif*, yani "inorganik ve işlenmiş bir maddi nesnenin, dışsal birliğini onda bulan bir çoklukla çift yönlü ilişkisi".[19] Öyleyse bize bu anonim kuyruktaki izole bireylerin kendi aralarında zaten sayısız içsellik ilişkisiyle bağlı olduklarını gösterecektir: bu sefer yalnızca gözlemcinin bakışı değil, otobüsteki yerlerin azlığı, bilet dağıtıcısı, çalışma saatleri ve ritimleri vb. Basit örnek üzerinden mefhum anlaşıldıktan sonra karmaşık kolektifin çözümlemesine geri dönebilir: işçinin sınıfsal varlığının edilgin sentezlerine.

Ancak içimizde bir kuşku doğar: bu açık pencerelerin fazlasıyla akademik pedagojisi muhtemelen başka bir operasyonun üstünü örtmektedir. Filozof periyodik olarak penceresine dönerek gücünden emin olur. Eğer bir gün filozofun onu içine koyduğu umutsuz durumdan çıkmak isterse, işçi kolektifine pekâlâ ödünç vermesi gerekecek olan güç: kendi diktiği duvarları yıkan ve en üstün bağı, yani bağsızlığı bağlayan filozofun sentez gücü. Bütün kümeye kumanda eden kaldıraç gücü: Hegel'den bu yana *olumsuzlamanın olumsuzlaması* adı verilen, diyalektiğin mutlak silahı. Bu duvar delen ya da demir kıran gücü işçiler asla aralarındaki ilişkilerde ya da şeylerle ilişkilerinde şekillendirecek güçte değildirler. Dolayısıyla filozof bu gücü onlara tam durumlarına uygun formda verecektir: *güçsüzlüğün kendini olumsuzlaması olarak güç*.

Akılyürütme şöyledir: İşlenmiş maddeye kayıtlı olan herkesin güçsüzlüğü, *onların kolektif* güçsüzlüğüne dönüşür. Bu bakımdan daha şimdiden dağılmalarına karşı koyar, daha şimdiden birliktir,

19. *Critique...*, s. 319.

dolayısıyla kuvvettir. *Güçsüzlük ittifakı* karşıtların patlayıcı özdeşliğidir; burada ittifak biçimi kendi güçsüzlük içeriğini yadsır: "Nesne, çokluklarına bir mührün şiddetli ve edilgin birliğini dayatarak, insanları birbirine yaklaştırır. Ve tam bu nesnenin bir tehdit olduğu anda [...] *güçsüzlük* birliği şiddetli bir çelişkiye dönüşür: onda birlik onu yadsıyan güçsüzlüğe karşı koyar [...] aynı anda bu karşıtlıkların *dizisel birliği* birleştirici *praksis*i talep eden Aynı ve Başka'nın çelişkisi olarak kendini ortaya koyar."[20]

Güçsüzlüğün gücü yakın zamana kadar partinin salt edimiydi; kitleler için, güçsüzlüğü sayesinde etkili bir gösteriyi, güçsüzlerin gücünün gösterisini düzenliyordu. Şimdi ise diyalektikçi kralın salt edimidir; kelimelerin kalbine işler; "güçsüzlük çimentosu"nu çağrıştıran imgelerin retorik gücünden bayrağı devralıp, "öncelikle", "aynı zamanda", "bir defada", "aynı anda" işleyen zarfların devamlı yaratımı ve dönüşlü formda çekilen fiillerin eylemi aracılığıyla güçsüzlük birliğinin *kendini* nasıl çelişkisinin gücü olarak *ortaya koyduğunu* ve ona *dönüştüğünü* gösterir.

Eylem içinde güçsüzlüğün gücü artık yalnız filozofun elindedir. Ama bu gücü *amor fati*'nin işçilerine veremez. Onlar için olumsuzlamanın olumsuzlamasının gücü ulaşılması olanaksız İdea olarak kalır. Onlar olsa olsa erişebilecekleri tek olumsuzlamanın olumsuzlaması olan ölümle yüzleşme aracılığıyla onu taklit edebilirler. Böylelikle Lyonlu ipek dokumacılarının isyanına ilişkin imgeler ve sözcükler metnin içine filigran halinde işlenir: "Çalışarak yaşamak ya da mücadele ederek ölmek." Diyalektiğin mutlak efendisiyle –Ölüm– karşılaşan yaşama olanaksızlığının terse çevrilmesi. "*Pratik birliğin* siniri, zorunluluğun zorunluluğu olarak ya da esnemez biçimde terse çevrilmiş haliyle beliren özgürlüktür. Nitekim bir ortamın bireyleri, pratik-durağan (*pratico-inerte*) zorunluluk içinde, yaşama olanaksızlığı tarafından doğrudan doğruya tartışmaya açılıyorsa, radikal birlikleri (bizzat bu olanaksızlığı insani biçimde ölme olanağı olarak, başka deyişle ölümü aracılığıyla insanın olumlanması olanağı olarak kendine mal etmek suretiyle) bu olanaksızlığın acımasız olumsuzlaması olur ('Çalışarak yaşamak ya da mücadele ederek ölmek'); böylelikle grup dizisel çokluğu tehdit eden yaşama

20. *A.g.y.*, s. 352-4.

olanaksızlığının kökten olanaksızlığı olarak kendini kurar."[21]

Bu kıyameti, bu gruba geçişi, dizisel olumsuzlamanın olumsuzlamasını, işçi kolektifi ancak taklit edebilir. İpek dokumacılarının isyanı etkisiz bir kıyamettir; işçi kolektifinin asla kendi başına bir grup olamayacağının, bu güçsüzlüğün, Lyonlu dokumacılar ahalisi tarafından teatral ve görkemli bir kanıtının sunulduğu bir 1 Nisan şakasıdır.

Sartre'ın kralı

Öyleyse grubun doğduğunu görmek için bir sıçrama yapmak, daha merkezi ve daha başarılı bir gösteriye, devrimci anı için en üstün gösteriye gitmek gerekecektir: Bastille'in alınışı. Gruba hayat veren, dayanışmacı dokumacıların örgütlü kolektivitesi değil, Paris halkının 14 Temmuz 1789'da tesadüfen toplanması olacaktır.

Burada kendiliğindenliğin örgütlülüğe üstünlüğünü görmeyelim. Tersine, Parisli kalabalığın ayrıcalığı tamamen dışarıdan kurulmuş olmasından ileri gelir. Grubu *kuran, Egemen*'dir. Bu örnekte Kral XVI. Louis. Birleşmiş kalabalığı doğuracak olan Paris toplanmasının *olgunluğunu* sağlayan Kraliyet *praksis*'idir. Hatta belki yalnızca bu praksisin tahayyülü: O gün kralın Paris çevresinde ordu topladığı söylentileri dolaşır. İster doğru ister yanlış, etkileri şu olur: Herkes çevresi sarılmış –ya da öyle sayılan– bir şehirde kendini "mühürlenmiş bir maddeselliğin parçası" olarak kurar. Yani dizisel bir ilişki söz konusu. Ama güç –ya da güç fikri– burada ikizleşecek, olumsuzlamanın eylem içinde olumsuzlaması olacaktır: kralın *vereceği* "olumsuz katliam emri", olumlu emrinin mührünü taşıyan diziselliği bloke edecektir. Kralın "emri" imhanın hedeflediği nesnenin sentetik birliğiyle halkı kurar. O andan itibaren tek tek tehdit altında olan hayatları korumak için krala karşı kolektif olarak silahlanmaktan başka yol yoktur. Gerçek ya da hayali bir biçimde Kraliyet praksisinin hedefine giren Paris toplanması bir anda *grup olarak var olduğunu* kabul eder. Dahası, bu alelade bir toplanma değildir: Karanlık cevherini kraliyet praksisinin mühürlü markası

21. *A.g.y.*, s. 377.

Bastille'in gölgesinin oluşturduğu Saint-Antoine varoşunun halkıdır. Bastille de bu topluluğun kraliyet katliam ordularının saldırısına uğrayacağı müstahkem mevkidir, daha doğrusu "Lambesc Prensi tarafından gelecekte imha edilmiş olduğunu"[22] keşfettiği yer.

Bastille yolunda herkesin kendini gruba nizam veren üçüncü olarak nasıl kurduğunun izini sürmeye gerek yok. Asıl olan şimdiden ortadadır. Grubu var eden kraliyet praksisinin gücü pekâlâ işlenmiş maddeninkiyle ya da katıksız komünist ediminkiyle aynıdır. Ama bu noktada mutlak olmak gibi bir avantajı vardır. Durağan pratik içinde dağılmış olan karşı-ereklilik burada popüler mekânı hayali olarak kuşatan ve saldırı altına alan kraliyet praksisinde ve onun mutlak görünürlüğü ve mükemmel cisimleşmesi olan Bastille binasında yoğunlaşmıştır. Lyonlu ipek dokumacılarında işte bu mutlak olarak mecbur kılan Öteki'nin gücü yoktu, işçi kolektiflerinde asla olmayacaktır da. 'Kralın emri' mutlak anlamda katıksız olan katıksız edimdir. Partisinin proletaryanın elinden asla alamayacağı şeyi Paris toplanmasının elinden alır: *edilginliğini*. 'Grup' katıksız olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır, mutlak otoritenin yani egemenliğin Bir'inin saldırısına uğramaktadır. Kral, Descartes'ın Tanrı'sının yaratım anında kavranmış halidir. Hegel'de olduğu gibi, grubun rasyonalitesi yalnızca egemen bir bireyin mutlak öznelliğiyle özdeşleştiği andan itibaren düşünülebilir.

Bundan dolayı her şey en baştan ortadadır. Devrim yalnızca karşı-devrimin olumsuzlaması olarak düşünülebilir. Partinin güçleri de asla ilkel sahnenin anısının güçleri olmayacaktır. Partinin tüm oluşu kökenine ilişkin mitte önceden yazılıdır: hayali olma olasılığı olduğu ölçüde egemen olan şu keyfiliğin egemenliği. Görünen o ki, egemenin tek bir jestiyle kendi dışındaki grubu doğuran zorunluluk daha baştan Stalin'i de kapsar: kartalın Orestes'in üstüne çullandığı gibi egemenin üzerine çullanan bir özgürlüğün yaratılması. Olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak. Terör olarak.

Şenlikten sonraki günlerin bu yazgısı *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin ikinci kısmına gri üzerine gri tonunu verir. İşçilerin ve Marksizmin tarihinin üstünden atlayarak geçen, 14 Temmuz'dan ve Konvansiyon'dan Stalin'in siluetini seçebildiğimiz bir kurumsallaşmış

22. *A.g.y.*, 393.

grubun serüvenlerine götüren kuşbakışı yolda bizi neyin beklediğini baştan biliyoruz. Egemen'in gölgesinde dizisel kaçışın ve işlenmiş maddenin oyunları yinelenecektir. Kolektif kendini grup içinde aşmaya kalkışmıştı, ama boşuna. Grup kendini organizma olarak aşmaya çalışacaktır, ama boşuna. Her an dağılarak hiç olma tehlikesiyle karşı karşıya, kendini korumak için sapkın iradelerin ya da aygıtın ağırlığının ürünü değil yalnızca "ortak özgürlüğün durağan yapısı"[23] olan bir kardeşçe terör düsturu oturtmaya çalışacaktır. Buradan itibaren karşılıklılığın ve ötekiliğin oyunları gelişecek, gerçeğin çetin gerekleri üzerinden etkilerini karşı karşıya koyup üst üste bindirecekler: örgütlenme; alt grupların kaçınılmaz uzmanlaşması; onları dizisellikten koparmak için gereken kontrol araçları; bu araçların durağanlığını aşmak için egemen praksisin yeniden kurulması: Fransa Kralından Sovyet halklarının ufak tefek Baba'sına kadar aynı kraliyet edimi mantığı, tutkalın tutmasını engellemeli ya da olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla anlamın kaçışının önünü kesmelidir.

Filozof ve tiran

Bizi ilgilendiren, bu fazlaca işlevsel çözümlemelerden ziyade, gri üzerine gri ton, bu söylemin artık karara bağlanamayan siyasal modalitesi.

Peki *Komünistler ve Barış*'ın hiddetli kesinliklerinden bu yana ne olup bitti? Hâkim figürler büyük diyalektik çarkın dairelerinde yeniden dağıtılmış olsalar da aynıdır: proletaryayı devamlı imha eden Malthusçu burjuvazi; makinanın çok yorgun hizmetçileri; kendilerini var eden aşılmış makinanın sözcüsü anarko-sendikalizmin ideologları; bağ yokluğunu bağlayan katıksız bağın ve sokak tiyatrosunda açığa vurulan katıksız Edim'in zorunluluğu; her an hiçlikten çekilip çıkarılmış bir grubun yaratılmasını destekleyen katı güven şartı...

Ama bir şey değişmiştir: filozofun yeri. Filozof artık *partinin yanı başında* konuşmaz. *Marksizmin içinden* konuşur. Partiye ha-

23. *Critique...*, s. 457.

vale ettiği gücü, Marksizmin *olanaklı* olabilmek için kendine katması gereken güç olarak yeniden kendi hesabına geçirmiştir. Olumsuzlamanın olumsuzlamasının katıksız formel gücü yardıma çağrılmadığı sürece insanlar ile şeylerin karşılıklı dönüşümü sonuçsuz kalır. İşçi sınıfının partisi bir yalan olarak kalacaktır. Parti işçi sınıfından *doğamaz*. Proletarya diktatörlüğü de kendi içinde çelişkilidir: "Etkin ve egemen grup ile edilgin gerçeklik arasındaki ne idüğü belirsiz bir uzlaşıdır."[24] Sınıf, kolektifin acıları, kıyametin kavgaları ve temsiliyetin kurumları arasında parçalanmaya mahkûmdur. Hangi egemen hangi gelecek fonunda bunları bütünleştirecek, belli değildir.

Ama bu kanıtlamadan varılması gereken sonuç nedir? 20. yüzyılda Marksist düşün kalbi olan proletarya diktatörlüğü olanaksızdır. Ama Stalinizm tam da bunun için gereklidir. Sosyalist toplumun ilk uğrağı ancak "bürokrasi, Terör ve kişilik kültünün ayrılmaz birliği" *olabilmişti*. Ama bu "ilk uğrak" kendini proletarya diktatörlüğü olarak yeniden sunmadan böyle olabilir miydi? Devrim çağrısını taşıyan işçinin yorgunluğu, sınıfı grubun gücünden ebediyen yoksun bırakıyor ise ve yalnızca bu güç onu bir gün yorgunluktan kurtarabilecek ise, geriye artık egemenin iradesinden başka kökü olmayan bir Terör'den başka ne kalır? Tarih amaçlarından hareket edince aydınlanıyorsa, tarihin bugün anlaşılabilirliği olmuş olanın haklılaştırılması dışında neyle temellendirilebilir?

Militan ahlakçı, komünizmin amaçlarıyla karşılaştırdığında ampirik komünist eylemi tasvip etmeyebilir elbette. Ama filozof, aynı amaçlar bakımından, kendisini afallatan şeyin mükemmel diyalektik rasyonalitesini kurmalıdır. Eğer Stalin yalnızca proletaryanın *toplumsal* olumluluğunu temsil etseydi, makul ve mantıksız, iyi ve kötü eylemlerinin payını belirleyebilirdik. Ama eğer yalnızca insanın amaçlarını temsil ediyorsa, o zaman eylemi her ne olursa olsun insanın geleceğinde *daha şimdiden haklılaştırılmıştır*.

Komünist Stalin haksızsa tiran Stalin haklı olacaktır – tiranların geleneksel gerekçesiyle, yani paşa keyfiyle. Ama tam da bundan dolayı filozofun artık tek yapacağı, bavulunu toplamak ve tarihin ve insani umudun rasyonalitesini beraberinde götürmektir. Filozof

24. *A.g.y.*, s. 630.

bütün bütün kendi paradoksu içine hapsolmuştur. Stalin haksızsa Stalin haklıdır. Ve Sartre haklıysa Sartre haksızdır.

Karda tanklar

Sartre'ın Macar isyanı çözümlemesinde bu döngü gayet iyi gözler önüne serilmiştir. *Ahlakçı*, Sovyet müdahalesini yoruma meydan vermeyecek biçimde mahkûm etmiştir.[25] Ama *diyalektikçi* başka bir sorunla karşı karşıya kalır: Mahkûm etmenin bir anlamı olması için bu müdahalenin *zorunlu olmadığını* göstermek gerekecektir. Öyleyse Sartre çözümlemenin zeminini değiştirerek şu soruyu sormalıdır: isyanın siyasal ve toplumsal mantığı bir başka çözüme izin veriyor muydu? Ama bu tür bir soru o anda karara bağlanamaz. Komünist işçilerin anti-komünist küçük burjuvalara kendi başlarına karşı koyacak güçleri var mıydı? Bunu ancak pratik açığa çıkarabilirdi. Ama bu "şeffaf" pratik hiçbir şeyi açığa çıkarmaz – ancak iş işten geçtikten sonra çıkarır. Kendini açığa çıkarması için asla zamanı yoktur.

İşte iş işten geçtikten sonra açığa çıkan şeye bir örnek. Sartre "güvenilir tanıklar"dan şu malumatı almıştır: isyan eden işçiler arasında küçük burjuvalar, Rakosi hükümeti tarafından yeniden eğitilmek üzere fabrikaya gönderilmiş insanlar da vardır. Fabrikanın gündelik hengamesinde işçiler onları tanıyamazlar: Bir fabrikada tanım gereği yalnızca işçiler olur. Ama isyan praksisi içinde kaçınılmaz biçimde kendilerini ayırt etmek, küçük burjuva olduklarını, azınlık, geleceksiz ve umutsuz varlıklarını açığa vurmak zorundalardı. Ve kaçınılmaz biçimde bu umutsuzluk, kendi taraflarında ne fabrikadaki yoldaşlarının işçi niteliğini rededebilen, ne de aynı amaçların temsili uğrunda birleşmiş olan ve tam da "umutsuzluk"larının kuvvetiyle birleştirici nitelikte olan üyeleri gruptan dışarı atabilen hakiki işçileri, eylemlerini radikalleştirmeye itecekti. İsyan komiteleri sonunda tehlikeyi gördüler ve mücadelelerinin sulandırılmasına karşı mücadele etmek için yeniden örgütlenmeye çalıştılar, ama bo-

25. "Le Fantome de Stalin", *Situations VII*, s. 144-307.

şuna. "Zaman yoktu, ikinci müdahale başlamış olan yeniden örgütlenmeyi kesintiye uğrattı."[26]

Görüldüğü gibi, güvenilir tanıklar bize daha baştan bildiğimizden başka bir şey söyleyemezler: eski egemen sınıflar ile yeni proleter güçler arasında ebediyen sıkışmış, sağ eğilimli umutsuzluğun hiddetiyle ebediyen goşist el artırmaya itilen küçük burjuvanın ebedi umutsuzluğu. Ama Stalin'in söyleminin bu bayat imge dağarcığı Sartre'da çürütülemez olanın trajik gücüne bürünür. Zira Sartre tam da Stalin'in "küçük burjuva" imgesini ayakta tutan şeye inanmaz: işçilerin olumluluğu olarak, *sınıf grubu olarak* parti. Ona göre işçi varlığının edilgin özellikleri, Macar işçi sınıfının, partisi olduğunu iddia eden parti karşısında gruba dönüşmesini yasaklar. İsyancı işçilerde eksik olan yeniden örgütlenmek için gereken zaman, daima eksik kalacak bir zamandır, *tanım gereği* eksik bir zamandır. İsyan işçilere küçük burjuvaları tanıma zamanı bırakmamıştır, çünkü fabrika onları ayırt etmek için gereken boş zamanı işçilere vermez, çünkü yorgunlukları kendi tarihlerini yapmalarına izin vermez. Sartre'ın mantığında kaynaşmış bir grup olabilmeleri, olsa olsa Geroe'nun kraliyet emri küçük burjuvaların o apokaliptik hareketini zincirinden kurtardığı içindir.* Küçük burjuvalar da işçi grubunun çimentosu olabildilerse, hakiki işçi *olmadıkları* içindir bu.

"Zaman yokluğu" tarafından belirlenen ilmek kendi üzerine kapanır. İlk müdahale ikincisini öngördüğü gibi, ikincisi de *geleceğin içindeki ikinci gelecek unvanına binaen* ilkini yönlendiriyordu. Tarihi diyalektiğin tankları yapar, çünkü materyalizmin işçilerinin tarih yapacak zamanı yoktur. Küçük burjuva parazitörlere Sovyet işgalciler yanıt verir, çünkü grupların tarihi bizzat işlenmiş maddenin taşıdığı diziselliklerin daima yeniden başlayacak olan parazitizmine tekabül eder.

* 1956'daki ayaklanma, Macar Başbakanı Erno Geroe'nun Budapeşte'deki barışçıl bir gösteri sırasında polise ateş açma emrini vermesinin ardından başlamıştı. –*ç.n.*

26. *Critique...*, s. 485.

Parazit diyalektik

Başka deyişle diyalektiğin kendisi sürekli parazitizmdir. Bu parazitizmin de daima bir ikizi, simülakrı vardır. Bahçıvan ile taş döşeyen işçi arasına bir duvar diken filozof bu vurucu hamleden sonra simülakrdan simülakra koşmuştur: sahte sentez olarak işlenmiş madde, diyalektiği taklit eden pratik-durağan, kraliyet emrine ilişkin o kurgu, grup birliği denen serap, grubun dönüşümlü "neredeyse-egemenliği"... Şeylerin ve örgütlerin içinde tutsak kalan amaçlardan yola çıkılarak tanımlanan anlaşılabilirlik daima bir *-mış gibi* mantığı olacaktır. Özgürleştirici tarihin diyalektiği asla taklitlerinden ayırt edilemeyecektir.

Filozof artık asalak yol arkadaşı olmamak için partinin gerekçelerini akranlarına anlatarak Marksizme içeriden parazitlik yapmaya karar vermiştir. "Dediğim şuydu: Marksist diyalektik kendi anlaşılırlığını temellendirmemektedir. Bu anlamda kitabım öncelikle bir meydan okumaydı. Diyordu ki: Beni Marksizme katın, Marksizmin kökensel boşluğunu doldurmak için başlangıç noktası olsun."[27]

Ama Doktor Marx bu boşluğu boşu boşuna bırakmamış, doğa ile tarihin birliğini praksiste temellendirmeyi boş yere ihmal etmemişti. Hesaptan ziyade içgüdüyle tamamen pratik tarafından tanımlanan bir dünyayı, *herkesin haklı olacağı bir dünyayı* reddediyordu. Boşluklar buradan geliyordu: tarihte soytarılığa ayrılan pay, diyalektiğin doğaya sıçraması. Bütünüyle pratik rasyonalite üzerine kurulmuş bir tarih için doğanın diyalektiğine karşı savaşa giden Sartre, kendi girişiminin katılığına hapsolur. Boşluğu -mış gibi'nin diyalektiğiyle doldurur. Engels'i çürütmek için Stalin'i *kuramsal olarak çürütülemez* kılar.

Filozof şimdi siyasal yardımcılarının değil, kendi gereğinin kurbanıdır: Özgürleşmenin tarihini taşıyabilmek için dünyanın maddesi, teknik tarafından baştan sona kat edilmelidir. Ama *sıradan* tekniğin evreni Platon için neyse hâlâ odur: zanaatçıların, hani şu piç varlıkların –Sartre "amfibiler" der– çatlamış rasyonalitesinin evre-

27. *On a raison de se révolter*, Presses d'aujourd'hui, s. 100.

ni. Karara bağlanamaz amaçların, kendi kendilerinin taklitleri olan fabrikasyonların, kısmi toplumsallıkların dünyası: Her şey'i doğuran Hiç'in patlayıcı şiddetinin kaybolduğu kısa devre. Çalkantı ve kanamalarının şiddetinden ötürü hareketsiz kalan dünya. Kıpırdaması için, onu *bloke eden* bir *büyük tekniğin* devreye girmesi gerekir. Bu amfibik özgürlükleri ve piç kolektiviteleri ebedi yorgunluğun karları altına gömerek koşulsuz –ya da yegâne mutlak olan Amaç tarafından koşullanmış– bir teknik olan özgürlüğün haklarını korumak gerekir.

Böylelikle özgürlük *üst-teknik*tir, sıradan tekniğin ve sıradan özgürlüğün –sofist Protagoras'ın demokratik ve liberal tekniği ve özgürlüğü– yayılmalarına set çeken bir devamlı yaratımdır. Kırdaki filozofun köy işi duvarı ve Sovyet *epos*'unun dökme betonuyla çeliği, *techné*'nin ve *doxa*'nın küçük devrelerini Gerek'in mutlaklığıyla durdurur. Hiç'in ve Her şey'in tutuşma gücüyle donanmış Büyük Mühendis'in özgürlüğü.

Ama Büyük Mühendis Büyük Komedyen'den farksızdır. Diyalektik kendi taklidine bire bir benzer. Filozof da temellendirmek istediği şey tarafından temellendirilmiştir bütünüyle. Taklidin taklitçisidir. Diyalektik aynen büyüye benzer. En itibarsız olanın gözünde askıya alınmış olan rasyonalite, artık tiranların mantığının gerekçesidir.

Bu andan itibaren "en itibarsız" olanın konumu ancak onu tarihsel bir anlaşılırlık ilkesi kılmaktan vazgeçildiği takdirde korunabilir. Saf ahlaki gerek haline gelir yeniden. Ahlakçı, yargı yetisini yeniden kullanabilmek için, ya proleterlerin özgürleşme olanağını şeyler tarafından mutlak olarak ezilmelerine bağlayan felsefi postüladan vazgeçmek, ya da *felsefi* suskunluğu seçmek zorundadır. Sartre ikinci çözümü seçecektir. En zor durumda olanlar lehine konuşmak ve eylemde bulunmak için bundan böyle *filozof olarak* susacaktır. Russell mahkemesinden Lens mahkemesine, yalnızca *yargılama* çerçevesinde ve mekânında konuşacaktır. Kapitalizmin suçlarının savcısı ya da yargıcı olarak, zorunluluk argümanını onlara vermemelidir, suçların *işlenmemesinin olanaklı* olduğunu ileri sürmelidir. Kitleler arasında soruşturma hâkimi ya da tanık olarak, tiyatroda yedek oyuncu görevini özgür ifadeye kışkırtma gibi daha mütevazı bir role indirgeyecektir. Maocuların avukatı olsa bile, onların filo-

zofu olmamaya özen gösterecektir.

Ama bu gerekçeli eylemcilik şu soruyu cevapsız ve her zamankinden de çok çözümsüz bırakır: Vurucu bir hamle olmadan diziden gruba nasıl geçilebilir? Soruya cevap vermenin olanaksızlığı grup fikrini Kant'ın düzenleyici idea işlevine indirger. Ama bu düzeyde soru bütün çıplaklığıyla ortaya çıkar: Niçin grubu istemek gereksin ki? Yapılmış bir etik seçimden ve bahiste yatırılan paranın büyüklüğünden başka, amaçlar krallığına grup figürünü vermeye davet eden nedir?[28]

Yalnızca evrensele özlem mi? Diyalektik evrenselliğin "ölüm düşü" değil de, kitlelerin iradesi olduğu konusunda bizi halk dostunun temin ettiği şu Kantçı akıl evrenseli mi? Yoksa felsefeyi teknik dünyanın yeni koşullarında tutarak, hâlâ varlığını sürdüren *başka hiçbir şey* yasağı mı? Grup kavramı çevresinde şekillenmiş ve pek de olası olmayan diyalektik hümanizm, öncelikle dizi imgesinde ve zanaatçıların "küçük" özgürlüklerinin reddinde ifade bulan köklü bir iğrenmeye verilen yanıt değil midir? Eski ve yok edilemez fantazmanın, her zamankinden de cezbedici ve tedirgin edici olan zanaatçı kral figürünün, bizzat felsefe fikri üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallandırdığı tehdide verilen yanıt değil mi?

Küçük boyacı

Bu soruyu Sartre'ın görünüşte bu kaygılardan uzak metinlerinde, resim üstüne yazdığı sayfalarda okuyabiliriz. Bunlar ayrıcalıklı metinlerdir, çünkü büyülü diyalektiğin sanki diğer yüzünü tanımlarlar. Sartre'da siyaset paradoksunun ardında –özgürlük-terör– bir başka düş devam eder: bir başka madde devresi; insanlar ile şeyler arasında, temsil evrenine ya da şeyleşmiş anlamların büyülenmiş dünyasına kendini kaptırmayacak bir anlam güzergâhı.[29] Örneğin 16. yüzyılda, İspanyol altını çılgınlığı kapitalist tarihin büyücülüklerini başlattığında, resmin kefili tanrı göğe geri dönerek ressama nihayet

28. *On a raison de se révolter*, s. 168-71.

29. Bu konuda *Obliques* dergisinin Michel Sicard tarafından hazırlanan *Sartre et les arts* başlıklı sayısındaki ufuk açıcı makalesine bakınız.

"maddenin maddeye selamı"nı sunma izni verdiğinde, resim temsilin sislerinin "dağılmasından" doğan "şatafatlı büyü bozumu"nu[30] temsil eder.

Ama bu büyü bozumunu, bu açığa çıkışı bozan bir şey vardır: ressamın zanaatçının bayağı evrenine ait olduğunun alametleri olan avama özgü ihtiyatlılık ve teknik hile. Bu çelişkili büyü bozumu için Sartre örnek bir figür seçer: asıl adı Jacobo Robusti olan zanaatçı-ressam Tintoretto, yani *küçük boyacı*. Sartre'a göre temsiliyetin asalaklarından kurtulmuş bir dünyayı ilk kez Tintoretto'nun tuvalleri temsil eder. "Tablolarında her şey vardır. Ama hiçbir şey demek *istemezler*. Dünya gibi sessizdirler."[31] Tuvalin anlamlı dilsizliği aynı zamanda büyüsü bozulmuş bir dünyanın özniteliği, öncelikle işçi olan bir sanatçının yapıtıdır. "Sanatçı en üstün işçidir: Yeni vizyonlar üretmek ve satmak için kendini tüketir ve maddeyi yorar."[32]

Maddenin yorgunluğuna teslim olmayan, aksine ona darbe üstüne darbe indiren bu en üstün işçi figürüyle oyuna dahil edilen, genel olarak işçi figürü değil midir? Kendi berisinde ve kendi ötesinde, vizyonerin düşünde ve tüccarın çıkarcılığında üretici. Hemen hiçbir yazılı iz bırakmama nezaketini de göstermiş olan bu dilsiz tuvaller ressamını, bu küçük fırsatçıyı ve virtüöz boyacıyı Sartre rasgele seçmemiştir. Dilsiz sanatçıya önce birtakım düşünceler veya kelimeler fısıldayıp sonra o düşünceleri başka kılığa sokmakla suçladığı ve kelimeleri dünyayı yanıltmak amacıyla telaffuz ettiğinden kuşkulandığı bu olağandışı diyalog, Platon'un zanaatçı ile sofist üzerine düşünümünün şaşkınlık verici bir devamıdır.[33] Küçük boyacı Platon'un zanaatçısının arketipidir: ne kraliyet muhafızının yerine yerleştirildiği zanaatçı, ne yorgunluğun yerine yerleştirdiği vasıfsız işçi; çalışmanın rutini mi yoksa kazanç hırsı mı –üretmenin gücü mü yoksa tahrif etmenin gücü mü– olduğu bilinemeyen kol emekçilerine özgü kuvvetle harekete geçen, her şeyi yapabilecek tedirginlik verici piç. İşte böyle zanaatçı-ressam, müşterinin isteği üzerine, orijinalinden daha iyi Veronese ya da Pordenone tabloları yapar – tıpkı fark gözetmeksizin ayakkabı, yüzük ya da söylem üreten sofist Hippias gibi.

30. "Le Séquestré de Venise", *Situations IV*, s. 327.
31. *A.g.y.*, s. 319. 32. *A.g.y.* 33. *A.g.y.*, s. 319.

Zanaatçının kapitalizmin kökensel (*matriciel*) figürü olduğu düşünülen mit işte. Sartre'a göre küçük boyacı yeni perspektif uzamında Tanrı'nın yokluğunu ilk fark edendi. Hatta küçük boyacı Sartre'ın gözünde bununla kalmayıp dükkânında Weber'in kapitalizm ahlakını da icat eder: Tanrı'nın geri çekilişini kayda geçirip resim endüstrisinin ailevi birliğini rasyonalize ederek tanrının inayetinin yeni işaretlerini toplumsal başarıda arar. Doğmakta olan kapitalizmin bu anti-kahramanı Sançe Pança'yı oldukça iyi temsil eder; aristokrat ve entelektüel Michelangelo ise onun Don Kişot'u olacaktır.

Yani kol emeğinin kahramanı ya da anti-kahramanı. Alberti'nin teatral küpünün –Platon'un göğünün yedeği, siyasal hiyerarşilerin üst üste dizilmesine hizmet eden gülünç perspektif– yalanını ilk saptayan da Tintoretto'ydu. Bu yalanı görmesi de kendini bilmesindendi: işçi, küçük patron, kol emekçileriyle çevrili, temaşanın meleklere has göğüne yapılan uçuşları iş saatine sayan kol emekçisi. "Ressam işçilerle çevrili, takımıyla birlikte fiziksel olarak yorucu işler yapan bir girişimcidir: İskelelerde geçirdiği zaman şövalesi başında geçirdiği zamandan çoktur, iki büklüm olur, tek bacak üzerinde durur, tavana erişmek için geriye döner, ay sonunda kilometrekarelere varan bir alanda fırçasını gezdirir; bu demektir ki terler, şekilden şekile girer, evine tere batmış halde döner, uykuya dalar ve ertesi sabah her yeri ağrıyarak uyanır. Üç ayda bir kaslarını, senede bir boynunu incitir."[34]

Proleterin hayatının mükemmel resmi. İş kazaları bile eksik değil. Bu mekân deneyimi, yorgunluğun bu ağırlığı ve iskelenin bu tehlikelerini Tintoretto tuvale yansıtacaktı. Mucizeler gösteren azizleri gökten göktaşları gibi düşürecek, gövdelerini tablonun önüne çıkaracak ya da genç Bakire Meryem'in Tapınak'a çıkmak için tırmanması gereken basamakları dağa dönüştürecektir. En üstün işçi, ağırlıktan dengesi bozulmuş, "hem emeği hem de emekçiyi kemiren" şu vahşi güce yem olmuş bu perspektif uzamını, müşterinin karşısına müthiş bir meydan okuma olarak çıkaracaktır: müşteri bu devrilen bedenlerin ağırlığını omuzlarında hissetmeye ve yalnızca bakışını değil tüm bedenini ödünç vermeye, kısaca o bedenleri yeniden dengeye kavuşturmak için bizzat çalışmaya mecbur olacaktır.

34. *A.g.y.*, s. 191.

Gölgesiz kral

Yani eni konu iş. Ama yalnızca iş: küçük boyacı ile filozof-işçi Proudhon'un ortak iskele kurma pratiği ve felsefesi. Marx'a göre yaptakçılık (*bricolage*). Sartre'a göre üçkâğıtçılık. Üretimin yarattığı yeni sorunların üstünü taklit kurnazlığıyla kapatmanın, hiçliğin varlığa arzıendam ettiği açıklıkları sanatsal olarak tıkamanın bir yolu. Düşüş içindeki denizler kraliçesi Venedik'in yurttaşı küçük boyacı, tanrının terk ettiği dünyanın, hiçliğin kemirdiği Varlık'ın vizyonunu görmüştü – görmüş olmalıydı. Akrobat ressam olarak, üçboyutlu uzamın ressamın tuvaline, yani şu 'bıçak sırtı'na indirgenmeye direncini hissetmişti – hissetmiş olmalıydı.

Hastalıklı vizyonlar. Oysa Platon'dan beri bilindiği üzere zanaatçılar salim insanlardır. Bulantılara zamanları yoktur. Küçük boyacı "muhterisin o dehşet verici ruhsal sağlığına"[35] sahipti. Hiçlik lüksünü kendine tanıyamazdı. Hayatını kazanmalı, aile atölyesini çekip çevirmeli, müşteriyi memnun etmeliydi. Dahası zanaatçı-ressam mesleğini seviyordu. Fazlasıyla mahirdi. Üçüncü boyutun temsilinde bulunan o baş döndürücü Sonsuzluk eline ket vurabilirdi. Ama tersine, alt edilmesi gereken bir teknik meydan okuma olarak, gerçekleştirilecek bir zanaat şaheseri olarak kamçıladı onu. O halde hile yapacaktı. Birtakım bedenleri öne itecek, başkalarını geriye çekecekti; bazılarını bir tarafa devirecek, diğer tarafta yeniden doğrultacaktı. Üçüncü boyutu göstermeyecekti; yokluğunu saklayacaktı. İspanyol altını gibi büyülü bu perspektifin kaçışını hileyle durduracaktı; fırçası altında sallanan bu dünyayı dengede tutacaktı. "Paleti ve fırçasının görüşünü İtalyancaya tercüme edecek cesaretten ve sözcüklerden mahrumdu."[36]

Ama o zamanlarda ne yapabilirdi ki? Resmin temsilî önkabullerinin sorgulanması, sosyetenin benzeme oyunlarının yerini tuval üzerinde maddenin titreşimlerinin alması için, dört yüzyıl –kapitalist "ahlak"ın ve burjuva toplumunun dört yüzyıl– boyunca gelişmesi gerekecekti. Zanaatçı-kral kralın bakışına doğru yükselen ya

35. *Situations IV*, s. 332. 36. *Obliques*, *a.g.y.*, s. 196.

da ruhu yukarılara doğru usulca kaldıran asansör-bulutların basamaklarının sunduğu kölece perspektifi başaşağı çevirebilir. Tanrıya ve azizlerine ağırlık yükleyebilir, onları uçurumun kenarından sallandırabilir. Ama onların yerine dünyanın katışıksız mevcudiyetini ete büründüremez. "Cesaret daha sonra gelecektir."

Ama şunu da biliyoruz ki cesaret –hiçlikle yüzleşme– asla boyacının erdemi olmayacaktır. O "olanaksızın olanaksızlığıyla" kurnazlık yapar. Sonsuzluk'un verdiği baş dönmesini fırsatçı üretim çılgınlığı içine hapseder. Kendine mahsus bir anarko-sendikalist olarak, atölyesini İdea'ya dönüştürür ve mesleğinin iskelelerini tuvallerinin göğüne yansıtır. Bunun karşılığında hamlesi işçiye özgü bir tarzda, yani dünyanın maddesinin serbestçe açığa çıkma sürecine kısa devre yaptıran teknik hileler ve zanaatçı ihtiyatıyla başarıya ulaşır. Zanaatçı-kral kendi suretinde bir evren yaratır: hem katıksız olumsuzlamanın keskinliğinin, hem de katıksız mevcudiyetin verdiği baş dönmesinin kaybolduğu amfibik dünya. Şatafatlı büyü bozumu teknisyenin gözbağcılığıyla, üretim taklitle, dindışı dünyanın adaleti işçi fırsatçılığının fazla iyi sağlığıyla yozlaşır bu dünyada.

Filozof için hem büyüleyici hem de katlanılmaz bir dünya. Küçük boyacının dehşet verici sağlığı –Brecht'in meditasyonundaki Aslan Asker Şvayk'ınki gibi[37]– entelektüel Platonculuğun dirençli mistifikasyonlarını def eder ve diyalektik evrenselliğin ölüm yalanlarını en baştan reddeder. Ama bize önerdiği evrende adaletin keskin kenarı körelmiştir. Sartre'ın elyazmasının hangi tabloların çözümlemesi sırasında simgesel bir biçimde yarım kaldığına bakmak yeterlidir: şu gereğinden fazla sakin *Masumların Katledilmesi* ve ne ahiret mutluluğu ne de cehennem azabı içeren *Son Yargı*. Dinsel gelenek için skandal; ama belki olumsuzlamanın filozofu için de skandaldır. *Masumların Katledilmesi*'nde çocukların eti ile kanı ve askerlerin Sadizmi yerine kadınların paniği vardır. İsyansız panik. Dizisellik var, ama kendisine olanaksızı gösterecek öteki olan kral yok. 14 Temmuz, ama Bastille alınmadan. Katliam projesinin İnsan

37. "Trende ihtiyar Şvayk'ı yeniden okurken bu devasa Haşek panoramasına, yegâne "olumlu" olan ve kendini hiçbir şeye "olumlu" olarak gösteremeyen halkın pozitif olmayan bakış açısına gömülmüş hissediyorum kendimi yeniden [...] Yok edilemezliği onu hem tükenmek bilmez bir istismar nesnesi haline getiriyor, hem de özgürleşmenin toprağı." Brecht, *Journal de Travail*, l'Arche, s. 345.

projesine dönebileceği yerde kral Herod gölge etmez. *Son Yargı*'da seçilmişlerin tek mutluluğu, dibinde amfibiler kalabalığının azapsız dolaştığı uçurumun kıyısındaki baş dönmesidir: "Durmaksızın dönenen bir kalabalık. Kurbağalar ve kurbağa yuvaları [...] İnsanın kitle tarafından ankilozu."*"[38]

Tuvaldeki patlama

Sartre'ın reddettiği şudur: fazla salim ve fazla mahir zanaatçıların ankilozlu evreni. Amfibileri fabrika yorgunluğunun ebedi karları altına gömmek pahasına. Onları olası olmayan özgürleşmelerini tarihin büyük çarkında ve diyalektik evrenselliğin ölüm rüyasında denemeye mecbur etmek pahasına. Bizzat kendisini halk çocuğu entelektüellerin dürüst *ihtiyatlılığı*ndan yoksun bırakmak pahasına: küçük Beyaz Camus'nün ya da köylü filozofu Parain'in sözcüklerin uzlaşımı ile şeylerin ağırlığı arasında gidip gelmeleri.[39] Kabul edilmiş bu risk onun için aynı zamanda bir başka evrensellik –insanlar ile şeylerin sahici karşılaşmasıyla düğümlenen evrensellik– şansını korumanın tek yoludur. Temsiliyetin seraplarının ve şeyleşmiş diyalektiğin gözbağcılıklarının berisinde işleyen Kant tarzında estetik bir evrenselliktir bu.

Amaçlar saltanatının eşitlik vaatlerini önceden gerçekleştiren Kantçı sağduyunun estetik ütopyası, Sartre'da, tekniğin gelgeç başarılarının, "karşılıklılığın" kapalı toplumsallıklarının ve aynada benzerlikleri tanımanın dışına çıkmış insanlar bulunduğunu varsayar. Benzerliğin git-gellerini (*chassé-croisé*) terk etmeyi şart koşar – filozof Diderot zanaatçının jestini kavrayabilen bir resmin hayalini kurmuş ve bıçakçı babasını burjuva eşitliğinin bayramlık giysileri içinde resmini yaptırmaya götüren kibre yazıklanmıştır. İşçi, filozof ve sanatçı ancak yepyeni bir emekle birleşeceklerdir: El, göz ve hareket halindeki bedenin emeğiyle; ressamın artık gözbağcısı değil, medyum, maddenin dünya-oluşunun çeviri-yazıcısı olacağı yer-

* Eklemin hareket yeteneğini bütünüyle ya da kısmen kaybetmesi. –*ç.n.*

38. *Obliques*, *a.g.y.*, s. 20.

39. 'Aller et retour', *Situations I*, s. 189-244.

de; yapıtın artık teknisyen değil, daha şimdiden birer grup insanı olacak işçi ile filozofa sesleneceği yerde birleşecekler.

Zanaatçının göz boyayıcı *Masumların Katledilmesi* tablosunun karşısına Sartre "ayrıcalıksız ressam" Lapoujade'ın *Kalabalıklar*'ını çıkarır. 27 Ekim 1961'deki anti-kolonyalist gösterileri konu alan "soyut" tablolarda, "Lapoujade kalabalıklara hareketli ama dağılmışlık görüntüsü içinde sıkı sıkıya birleşmiş bir madde verir. Bütünden kopmuş parçacıkların birleştirilmesi bir öte'yi gerçekleştirir: kitlelerin patlayıcı birliği."[40] Fırçanın kaynaşan tuval üzerindeki hareketi bu durumda sokakta gruplaşan kitlelerin hareketine bire bir uygundur. Benzerliğin gözbağcılarının hileli mevcudiyeti karşısında "hakiki bozulmaz mevcudiyet" vardır, yani "ressamın emeği ile kendini o emekte tanıyanların emeğinin" birliği. Kalabalıkların insanı, ortak pratik vasıtasıyla "resmettikleri"yle birleşmiş ressam, demiurjik* emeğiyle kaynaşan grubun maddi patlaması olarak "tanınabilir" bir mevcudiyeti ortaya çıkartır. "Örgütlenme yolundaki maddenin titreşmeleri" ile "tuvali yapanın ve ona bakanların ortak öncelikleri"nin[41] kavuştuğu yerde anlamın güzergâhı iki yönlü olmak zorundadır.

Örnek bir kavuşma yeri. Fazla numunelik. Gösterilerin artık işçi olmayan işçileri, artık "sanatçı" olmayan ressamın tuvalinde kendilerini tanıyabilirler, ama ressamın şahsında kendilerini tanımamak karşılığında. Yalnızca şanlı kuruluş günlerini yineledikleri bayram günlerinde özgürlüğe kavuşmuş resmin "özne/konu"suyla örtüşebilirler: özdeşleşmenin eğretilemelerinden arındırılarak "varlığın hamurunu" oluşturan kabarmalar, dikilmeler, kayşatlar, akışlar ve girdapların Diyonizyak özgürlüğüne bırakılmış maddenin özgür örgütlenmesi. Yalnızca bu sokak tiyatrosudur onlara zaman zaman "üstten atlamalar, durağan fışkırmalar, şeffaf opaklıklar, biçim değiştirmelerin" maddenin özerk üretkenliğiyle özdeşleşen bir özgürlüğü açığa vurdukları "belirsizlikler kavşağında" bulunma olanağını veren.

* *Demiurgos* (*demos*: halk; *ourgos*: işçi). Sözcük anlamı "zanaatçı". Platon'da evreni İdea'lar modelinde üreten ikincil bir tanrı figürü. –*ç.n.*

40. "Le peintre sans privilèges", *Situations IV*, s. 382.

41. *A.g.y.*, s. 397.

Ama bu kavuşma yalnızca ressam için vardır. Anlamın tüm kavşaklarında bulunan yalnızca odur. Temsiliyetin siyasal devresine karşı kazanılan bu *patlama*yı gerçekleştiren yalnızca odur. Onların gösterisinin kavşağındaydı ressam. Onlar ressamınkinin kavşağında olacaklar mı? Zira ressamı "kitlelerin patlayıcı birliği"ni tercüme etmeye yetkin kılan bu resimsel devrim, tam da resmi kitlelerin artık anlamadığı bir "dil" kılan devrimdir.

İşçilerin olmadığı bir dünya?

Çelişkinin ardında muhtemelen daha belirleyici bir kayma vardır. Kalabalıklar ile "kalabalıkların" ressamının kavuşması, Kant'ın estetik uzlaşı temasına, eşitlik vaadi olarak Güzel ideasına başvuruyordu. Sartre *Edebiyat Nedir?*'de de bu sorudan ilham almıştı. Ama Sartre'ın Güzel ideası diyalektiğin aksi tesadüflerinin izinden giderek Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin birinci bölümünden ikinci bölümüne kaymış görünüyor: estetik "sağduyu"nun "demokratik" biçimde değere binmesinden, maddenin kendi öz İdea'sıyla özdeşleşmesini sağlayan öz-örgütlenme karşısındaki büyülenmeye. Ama Calder'in "ne tamamen mekanik ne tamamen canlı" olan örnek nitelikteki hareketli cisimleri, Sartre'a daha şimdiden "çiçektozunu havaya savuran ve bir anda binlerce kelebeğin uçuşmasına neden olan ve nedenler ile sonuçların körlemesine zincirlenmesi mi yoksa bir İdea'nın ürkek, geciktirilmiş, rahatsız edilmiş, engellenmiş gelişimi mi olduğu asla bilinemeyen şu büyük dalgalı Doğa"yı[42] çağrıştırıyordu.

Diyalektiğin yalancı yemlerinden ve zanaatçılığın hilelerinden aynı ölçüde uzak bir başka *–mış gibi* figürü. İşçilerin amaçsallığı burada kendini ortadan kaldırır, tekniğin gürültüsünden rahatsız olan ve *doxa*'nın oyunlarının bulandırdığı madde düşüyle özdeşleşir. "Madde olmak", Flaubert'in Saint Antoine'ının son günaha çağrısı. Sartre'ın özgürlüğe kavuşmuş tuval üzerinde maddenin patlaması olan "kayşatlar"ı, "kabarmalar"ı, "engerek tıslamaları"nı abartması,

42. Sartre, "Alexandre Calder, Mobiles Stabiles Constellations", aktaran Michel Sicar, "Esthétiques de Sartre", *Obliques*, *a.g.y.*, s. 147-8.

rantiye Flaubert'in hareketsiz yapıt düşüyle –tıpkı doğa gibi, bir anlama gelmeyen, yalnızca hayal ettiren, kıyıları olmayan deniz, uçsuz bucaksız çöl– arasına en büyük mesafeyi koymak için değil midir?

Spinozacı düş: amaçsallığı ancak amaçsallığa sahip olmamak ve hiçbir şey taklit etmemek koşuluyla taklit edebilen bir evren. Halk dostu filozofun, kendini adalet tutkusunun ikizi olarak ortaya çıkan gizli bir tevekkülcülükle (*quiétisme*) suçlamamak için uzağına koymak zorunda olduğu burjuva ölüm düşü mü? Maddenin kendi kendini örgütlemesi ve kendi başına anlamlılığı sayesinde işçisiz olabileceği hayal edilen bir dünya mı? Croisset'deki kindar burjuvanın denizi kadar sakin, Doğu çölü kadar boş bir dünya mı? Yoksa eşitlik dostu filozoflardaki gibi, rahatsız edilmiş dinginliğin makinaları, devreleri, patlamaları, girdapları ve kabarmalarıyla dolu bir dünya mı?

Daha ziyade, Marksist ufuk fonunda, olumlu zorunlulukların baştaki reddi ile er geç karşılaşılan amaçlar aldatmacası karşısındaki tiksinti arasında, adaletsiz bir dünyada kopuşun keskinliği ile *technè* ile *doxa*'nın muğlak işleyişinin sezilmesi arasında, her türlü üretim makinası karşısındaki büyülenme ile zanaatçının tedirgin edici sağlığı karşısındaki afallama arasında kalmış felsefi Adalet tutkusunun ortadan ikiye yarıldığı bir hakikat.

Kimi zaman işçi umudunun ritmiyle yürüyen, kimi zaman tekniğin gözbağcılıklarının berisinde, yani Marksist ufkun nesnel aldatmacalarının berisinde kendi kendine çalışan bir madde düşüne meyleden şu felsefi makinaların tuhaf titreşimi buradan gelir. Bu belki de Engels'in onca eleştirilmiş Doğa'nın diyalektiği fikriyle başlar: yani yalnız "pratik"in anlaşılır olmasına karşı alınmış o önlemle. Ama tarihsel diyalektiğine gösterilen itibarın ötesinde, Sartre başlangıç noktasına geri dönmüyor mu? Spinozacı bir biçimde temsiliyetin geçersizliğinin ilan edilmesi, tarihin öznelerinin sosyete oyunlarıyla değiştirmemeleri gereken bir maddenin özgür hareketi karşısında duyulan hayranlık, belki de ufuk-Marksizmin kaçınılmaz felsefi dublörüdür.

Sosyolog-Kral

ELBETTE daha basit bir sonuca da varılabilir: filozofun demirden insanlarla çarpık ilişkileri, kendi yerine düşünememesinden, kunduracılara ayakkabıdan başka hiçbir şey yapmamayı dayatan kuralla yazgısındaki altını güvenceye alan miti unutmak zorunda olmuş olmasından ileri gelir. Felsefe söylemin düzeninin ayrımlarını her sınıfa tahsis edilmiş "işler"in hiyerarşisine ne büyük bir keyfilikle bağlandığını bir daha düşünemeyecek kadar "kendi işine" gömülmüştür. Modern çağda felsefeyi saran teknoloji tutkusu, bu kurucu mitin, bu *hakikati taklit eden yalan*ın etrafından dolanmanın en zarif ve en çapraşık yoludur; felsefe bu mitle sürekli olarak sakla-bul oynamaktan da geri durmaz. Nitekim özgürlüğün filozofunun şunu yazarken çizdiği portre kendisininki değil midir: "Aristokrasinin bütünlüklü insanı, herkesin elinden aldığı şansların toplamıyla tanımlanır: başkalarının bilmediğini bilen, başkalarının tadamadığını tadan, başkalarının yapmadığını yapan kişi" olarak – yani kısaca demirden insanları yerlerine çivileyen "başka hiçbir şey"in tam tersi?[1]

Müzisyen, şef ve boyacı

İşte sosyoloğun filozofun sözcüklerine sakladığı soru budur. Nitekim Pierre Bourdieu'nün yeniden üretim ve seçkinlik/ayrıcalık* (*distinction*) ile ilgili –felsefeye karşı– çözümlemelerini okurken so-

* Mümkün olsaydı bu sözcüğü "seçkinleştiren/ayrıcalıklı kılan farklılık" olarak çevirmek gerekirdi. Sözcüğün (*distinction*) "kibarlık", "zerafet" gibi yananlamları da var. *Distinguer*: ayırt etmek; *se distinguer*: kendini ayırmak, sivrilmek, temayüz etmek. –*ç.n.*

1. Sartre, "L'artiste et sa conscience", *Situations IV*, s. 23-4.

runsalların köken bakımından ortak olması insanı çarpıyor. Bu çözümlemelerin mantığı, Platon'un ruhların "özgür seçimi" mitine devamlı olarak yaptıkları ironik gönderme, onları Sartre'ın özgürlüğünün sonlandırılamayan bir çürütmesi haline getiriyor. Ne var ki *La Distinction* Sartre'ın şu satırlarıyla kolaylıkla özetlenebilirdi: "Her nerede bir seçkin grubu –aristokratlar için bütünlüklü insan figürünün taslağını çıkaran aristokrasinin aristokrasisi– işliyorsa, yeni değerler ve sanat yapıtları ezileni zenginleştirmek yerine yoksullaşmasını mutlak olarak artırır: seçkinlerin ürünleri, insanların çoğunluğu için birer red, birer yokluk, birer sınırdır; bizim amatörlerimizin zevki zorunlu olarak çalışan sınıfların kötü zevkini ya da zevksizliğini tanımlar; ve kültürlü insanlar ne zaman bir yapıtı yüceltseler, dünyada işçinin sahip olmayacağı bir 'hazine' daha, ne takdir edebileceği ne de anlayabileceği bir güzellik daha ortaya çıkmıştır."[2]

Öyleyse fark nerede? Bağlam anlamamıza yardım edecek. Sartre on iki ses (*dodecaphonic*) müziğinin Sovyetler Birliği'nde reddedilmesi üzerine düşünür ve bunu modern sanatın içsel çelişkisiyle yorumlar: modern sanat "burjuva" uşaklığından ancak halk zevkinden uzaklaşmak pahasına kurtulabilmiştir. Bu durumda Sovyet resmî tavrının doğası gereği bürokratik seçkinlere mahsus olan ve onları kitlelerden daha da koparacak olan estetik hazları reddetmesi anlaşılır bir şeydir.

Strateji terimleriyle yapılmış bir açıklamadır bu. Ama Sartre tam da her filozofun Platon'dan öğrenmiş olması gereken şeyi unutur: stratejistin sanatı, amaçlar biliminin değil, *doğru kanının*, yani karşılaşılan durumların ve uygun yanıtların içgüdüsel ve üzerine düşünülmemiş bilgisinin alanına aittir. Stalin Çaykovski adına Schönberg'i yasaklamakla seçkinciliğe karşı herhangi bir mücadele planı uygulamış olmaz. Yalnızca kendi zevkini –bir küçük burjuvalar aristokrasisiyle birlikte kitlesel ölçekte köylü nüfuslu bir "İşçi Devleti"ni yöneten sonradan görme köylü zevkini– ayrıcalıklı kılar. Devrime benimsettiği norm, bu devrimi üreten koşulların ürünü olan kendi *ethos*'unun normudur: devrim hangi sebeplerle Stalin'e iyi geldiyse o sebeplerle devrime iyi gelecek bir müzik zevki. Generalin stratejisi, boyacının boyasıdır.

2. *A.g.y.*, s. 23.

Öyleyse filozof mesleğinin bir başka ustasının –Leibniz'in– dersini unutmuştur: "Eylemlerimizin dörtte üçünde birer otomatız." Burjuva seçkinliğinde/ayrıcalığında ya da "proleter" akademizmde, olsa olsa bilinçli biçimde sınıfsal amaçlara koşulmuş stratejiler olabilir. Kendi özgürlüğünü korumanın, bu özgürlüğün yalnızca kendi doğru kanısı, kendi ortodoksisi olup olmadığını kendine sormaktan kurtulmanın yoludur bu: amiyane bir boyacı gibi onu kendine ayrılan yerde tutan meslek boyası.

Doğru kanının bilimi

İşte sosyoloğun filozofa vermek istediği ders budur: filozof söylediğinin gerekçesini (*raison*) bilmez. Herkesin –en başta kendisinin– "kendi işini" yapmasını sağlayan erdemi düşünmekten acizdir. Bu erdem doğru kanıdır: nesnesine uygun olan, ama kendinin bilincinde olmayan bilgi ki, Platon'da hem ilhamlı kişinin –rapsodist İon ya da stratejist Perikles– doğal yeteneğini, hem de filozofun yetiştirdiği öğrencinin aldığı eğitimi karakterize eder. Öyleyse Pierre Bourdieu'nün amaçladığı sosyoloji felsefeye kendi sahasında meydan okumadır, Platon'un doğru kanı kuramının bilimin hizmetinde kullanılmasıdır.

Söz konusu erdemin demokratikleştirilmesini varsayar bu. Sokrates hayatında bir kere bir kölenin zihnine ebelik etmekle uğraşmış olsa da, filozof-kral-boyacının eğitiminin asıl muhatabı savaşçıdır. Onun büyük meselesi savaşçının ruhuna korkulması gereken ile korkulmaması gerekene ilişkin doğru kanıyı işlemektir. Kunduracıların eğitimi yoktur. Ayakkabıdan başka hiçbir şey yapmamak için ne ilhama ne de boyaya ihtiyaçları vardır. Erdemleri sınıflamadan (*classement*) ibarettir.

Sosyolog ise kunduracıların boyasını da düşünmeyi vaat eder. Genel toplamda, işçiler üretimin askerleri ve filozoflar militan olduğundan beri, askeri eğitim modelini genelleştirmek meşrudur. Saflara yerleştirmeyi koruyucuların eğitilmesi ile kunduracıların eğitilmemesinin birliği olarak düşünmek gerekir. *Doxa*'nın yerini bireyleri yerlerine koyan ve bireylerin yargılarıyla yeniden üretilen sınıflamalar bilimi alacaktır. Bu sınıflamaya sınıflandırıcı ve sınıf-

landırılmış etkinlik olan felsefeyi de dahil etmek meşru olacaktır.

Bu bilimsel projenin klasik bir mecazı vardır: genç bilim metafiziğin yaşlı imparatorluğundan şu ve şu eyaleti koparır ve onu spekülasyonun aciz rüyasını olumlu bilgiye dönüştürmeye yatkın araçlar ve yöntemlerle donanmış titiz bir pratiğin alanı kılar.

Ama toplum bilimi örneğinde bu "özgürleşme" benzersiz ölçüde muğlaktır. Felsefeden koparma iddiasında olduğu şu bölge, felsefenin onu içine kapattığı daire –optik yanılsamaların toplumsal nedenleri hakkında felsefeyi bilgilendirme fırsatını (*loisir*) verdiği yoksul toprağı– değil midir aynı zamanda? İşe yarar "ampirik malzeme" sağlamakla görevli yardımcı çalışması. Tek suçu, malzemeyi kendi başına kullanmak istemesi. Nitekim Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde sosyolojinin katkısı hakkında verdiği hüküm budur.

Bir de özellikle filozof Marx'ın vurduğu belden aşağı darbe var. O kendi bilimini yani tarihsel materyalizmi yaratmak için sosyolojiyi arkadan yakalamıştır. Sosyolojik fenomenlerin hakikatini sosyolojinin dışına, üretim ilişkileri ile üretici güçlerin oluşturduğu sivil toplum anatomisinin içine koymuştur. Üretim yapısı, ideolojinin yalancı görünüşleri ve siyasetin dönüştürücü eylemi arasında sosyolojiye yalnızca artıkları bırakmıştır.

Dahası, görünen o ki, her defasında arkadan yakalanmak sosyolojinin yazgısı. Bilgin Auguste Comte daha Saint-Simon öldüğü gün Enfantin'in ve Bazard'ın militan coşkusunun gerisinde kalmıştı. Ardından Comte'un bilimi *doxa* varlıklarının gerçekliğini üretim ilişkilerine yerleştiren Marx'ın operasyonuyla kuşatıldı. Ona "nesne" olarak yalnızca bu hakikatin yanlış tanınmasına vesile olan toplumun gözlerini, görev olarak da *doxa* üstüne *doxa* üretimini vermek demekti bu. Belki de yeni toplumsal bağa ilişkin genç ve iyimser militan bilimi kolektif düşüncenin büyük durağanlıklarının gözü açılmış bilgisine erkenden dönüştüren tuhaf evrim buradan geliyordur. Ekonominin ve felsefenin kıskaçları arasına sıkışmış sosyolojinin yanıtı, oyunu tersyüz etmek için *doxa*'nın mekânını açmak oldu: tarihsel materyalizmin tikelliğini burjuva dünyasının büyü bozumunun genelliğine yeniden dahil etmek; üretim ekonomisini simgesel pratiklerin ekonomisinin tikel bir durumu haline getirmek.

Makas ve çaydanlık

Zor bir oyun, zira zarlar hileli gibi. Sosyoloğun silahları rakibinin silahlarıdır. Bilimini yapmak için iki vazgeçilmez aracı vardır: istatistiğin rakamları ve kamuoyu yoklamaları. Ama daha baştan nesnesinin hakikatinin elinden kaçtığını görür. Örneğin istatistikçi, okulun işçi çocuklarının çoğunu elediğini ve burjuva çocuklarının çoğunu yükselttiğini ondan önce saptamıştır. İktisatçı, her sınıfın gelirinin izin verdiği kadar tükettiğini doğrulayan rakamları ondan önce vermiştir. Bu rakamların yine de yorumlanmaya ihtiyacı olduğu ileri sürülebilir. Ama bu rakamlar tam da kendi açıklamalarını kendileri sunmak gibi korkutucu bir özelliğe sahipler. Örneğin tüketim istatistiklerini okuduğumuzda, "görünüş tamamıyla tüketimi gelirin basit bir işlevi kılan kuramdan yanadır".[3]

Bu "görünüş"ün ne olduğunu biliyoruz: toplumsal makina denen büyük yasa, yani ayrıntılı açıklamaları peşinen faydasız kılan ve sosyolojiye yalnızca *doxa* etkilerini, bu etkileri bozuk paraya çevirip dolaşıma sokan üretim ilişkilerinin son kertesine havale etme görevini veren sömürü ve tahakküm yasası. Rakamların adaleti sosyolojik nesneyi durmaksızın çözündürür, kestirmeden kendi *doxa*'sını, yani saf fikirleri tahakkümün kirli yüklerine bağlayan *demistifikasyon*u üretir. Sosyoloji her gittiği yerde kendisinden önce gelmiş gölgesini ya da benzerini bulur: alanının istatistiklerine dayalı vargıların yaklaşık olarak tahmini. Örneğin: Okul proleterleri eler çünkü burjuva tahakkümünün hizmetinde işleyen bir sınıf okuludur.

Sosyoloji diğer silahı olan kamuoyu yoklamasıyla –*doxa*'nın kendi kendiyle oyunu– bu apaçıklıkların üretimiyle mücadele etmekte zorlanır. *Doxa* doğru kanının hakikatini nasıl kavrayabilir ki? Simüle edilmiş sondajlardan çıkarılan ders budur ve Platon bu janrı yirmi dört yüzyıl önce tüketmiştir: *doğru kanı daima kendisini ıskalayarak yanıt verir*. Sorulara değil durumlara yanıt verme sanatıdır. Asla anketçiye *zaten söylenmiş* olandan başka bir şey vermeyecektir. Öyleyse biliminin şartları anketçiyi bu *zaten söylenmiş* olanı muhatabına bizzat kendisi önermeye mecbur ediyorsa, ne ol-

3. Pierre Bourdieu, *La Distinction*, Minuit, s. 198.

muş? Önceden biçilmiş *doxa*, entelektüel ("Her türlü kaliteli müzikle ilgileniyorum") ya da popüler ("Klasik müzik bize göre değil") öznesiyle şaşırmadan karşılaşmayı bekler ve bu sonuncuya, olası anomi heveslerini "allodoksi"ye düşüren tuzaklı bir yanıtla ("Klasik müziği çok severim; örneğin Strauss'un valsleri") "kendisininki"nden başka tüm seçenekleri kapatır.[4]

Elbette bu hazır yanıtlar sosyoloğun keyfine bağlı değil. Sosyolog bunları sokakta dolaştıkları için almıştır. Ama kanı için güvence olan şey, bilim için lanettir. Sosyolog, zaten kendi başına sokakları dolaşan kanılarla beraber sokakları dolaşmakla, kendi karikatürünün gerisine düşer. Bu hakikatimsilerin (*vraisemblances*) çemberine sıkışıp kalmıştır. Hakikatimsiler tek bir yolla kendilerini dayatırlar, o da biri –ama en önemlisi– hariç her bakımdan benzedikleri hakikatle aralarına mesafe koymaktır: Hakikat tanımı gereği sokaklarda dolaşmaz.

Bu çember içinde sosyolog yalnızca çaydanlık mantığını* kullanan rakibin kötü niyetini görmek isteyecektir. "Hem banal hem de yanlış şeyler söylemekle" nasıl suçlanabilir ki?[5] Ama bu retorik argümana kanmamalıdır. Meslektaşı filozoflarla birlikte Bachelard'ın rahle-i tedrisinden geçmiştir: Kopernik'ten önce güneşin dünya etrafında dönmesi, banal olduğu kadar yanlış bir fikirdi. Hâlâ da yanlış olduğu kadar banaldir. Epistemolojinin abecesidir bu: Bilgin "apaçık olana karşı" düşünmek zorundadır, zira "yalnızca gizli olanın bilimi vardır". Sorun da burada yatar: rakam ve kanı kıskacında, hakikatin artık taklidinden ayırt edilemediği bu devasa demistifikasyon gevezeliğinde, gizli bir şeyleri nerede aramalı? "Sosyolojinin özel sıkıntısı, herkesin bir biçimde bildiği ama bilmek istemediği ya da bilemediği şeyleri –çünkü sistemin yasası bunları saklamaktır– öğretmesinden ileri gelir."[6]

* Freud'un *Rüya Yorumları*'nda anlattığı bir hikâye. İki komşudan biri diğerini, ona ödünç verdiği çaydanlığı kırık olarak iade etmekle suçlar. Diğeri ise bu iddiayı önce "Ben sana onu sapasağlam geri verdim", sonra "Senden aldığımda çaydanlık zaten kırıktı", en sonunda da "Ben senden çaydanlık falan almadım," diyerek cevaplar. –*ç.n.*

4. *A.g.y.*, s. 602.

5. *Questions de sociologie*, Minuit, s. 56 (Türkçesi: *Toplumbilim Sorunları*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Kesit, 1997).

Çünkü... Bağlaçla yerimizden sıçrayarak uyanıyoruz. Biz bilmeden bir şeyler olup bitmiş. Bir sorunun dillendirilmesi olarak başlayan cümle yolda sorunun çözümüne dönüşmüş. Biz bilimin sıkıntısının açığa çıkarması gereken sırrı az çok *herkesin* bilmesi olduğunu sanırken, gayrişahsi zamirin hafif bir kayması bize bilimi tehdit altındaymış gibi gösterir, çünkü bilmek isten*ilmemektedir*. Biz *ne* gizli diye sorarken gösterme zamirinin gözden kaçan bir kayması bize *bu*nun neden gizli olduğunu açıklıyor: çünkü sistemin yasası bunu saklamak. Ama öyleyse herkesin bildiği bu sırda gizli olan ne? Yanıt şimdi göze batıyor: sırrın *saklanması*. Herkesin bildiği hakikat, saklanmış olduğunu gizleyen bir hakikattir. Apaçık olan, kendi sırrını saklamak için sokaklarda dolaşır.

Sosyoloğun aynı döngü içinde dönüp durduğunu sanmamalıyız. Tersine, yapabildiği tek şeyi yapmıştır. *Doxa*'nın görünürdeki hareketi içinde ikamet etmeye mahkûm olan, o hareketi kendi sahası dışında kalan bir harekete bağlaması engellenmiş sosyolog, görünürdeki hareketi ikiye katlamıştır. *Doxa*'nın yavanlığına oylum kazandırarak içine paradoks boyutunu koymuştur: Herkes bildiği için, kimse bilemez. Toplum makinası bizi yakalıyorsa, nasıl yakaladığını bilmediğimiz içindir. Kör parmağım gözüne dercesine apaçıkken bizi nasıl yakaladığını bilmiyorsak, bilmek istemediğimiz içindir. Her tanıma işlemi bir yanlış tanıma, her örtü kaldırma işlemi bir örtmedir. Okul makinası eliyorsa, nasıl elediği bilinmediği içindir, nasıl gizlediğini gizleyerek nasıl elediğini gizlediği içindir.

Kunduracıların boyası

Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron'un okul aygıtı ile ilgili çalışmaları *Les Héritiers* (Mirasçılar) ve *La Reproduction*'a (Yeniden Üretim) hâkim olan mantık budur. Çözümlemenin başında tüm çiğliğiyle rakamlar ve kanı etkileri: yüksek öğrenime erişim olasılığı tarımda çalışan bir ücretlinin oğlu için %0,89 iken yönetici kadrosundan birinin oğlu için %58,9'dur. Buradan hareketle karşıt iki açıklama vardır. İşçi partilerinin devraldığı klasik cumhuriyetçi açıkla-

6. *A.g.y.*, s. 198.

ma basittir. Halkın çocuklarını dışlayan okul değildir. Çocukların okula devam etmesini sağlayacak vasıtaları olmayan ve okulun yükseliş etkilerine inanmayan anne-babalardır. Okul yalnızca okula gitmeyenleri eler. Herkese okula gitmek için gereken araçları ve okulun faydalı olduğu duygusunu vermek yeterlidir.

Bunun tersine liberter pedagojizm bizzat okul yapısını suçlar. Okul halk çocuklarını ezer, çünkü otoriter yapısıyla toplumun hiyerarşik yapısını yeniden üretir ve geleceğin subayları ile emir erlerinin zihnini disipline sokar. Bourdieu ve Passeron'un *Les Héritiers*' yi yazdıkları dönemde, Öğrenci Birliği'nin Jön Türklerinin benimsediği konum budur. Öğrenci Birliği, münferit öğrencilerden müteşekkil kitlenin edilgin biçimde aldığı "hocalı" (*magistral*) dersin karşısına, öğrencilerin kendi başlarına öğrendikleri çalışma gruplarının devrimci erdemini koymak ister. Komünist Parti'nin ekonomizmine karşı çıkan ve profesörlerin otoritarizmini eleştiren Jön Türkler'in çoğu zaman felsefe öğrencileri olmasına herhalde kimse şaşırmayacaktır.

Yine aynı ekonomi ve ideoloji kıskacı. Ama sosyoloji bunun önlemini almıştır. İki branşın arasındaki boşluğa yerleşerek kendi gizli hakikatini ileri sürer: Proleterleri eleyen pekâlâ okuldur. Ama eleme yöntemleriyle değil. Yaptığı şeyle değil, yapmadığı ya da ayrıca yaptığı şeyle etki eder. *İnandırdığı şeyle*. Okul elemediğine inandırarak eler; yani okul için yaratılmış olmayanları, kendilerine sunulan öğrenimden faydalanamadıkları için *doğuştan yetenekli* olmadıklarına hükmederek, kendiliklerinden kendilerini elemeye mecbur ederek eler. Kendi kendini eleme davranışını doğuran şey, *doğuştan yetenek* –ve eksikliği– fikridir. Platoncu terimlerle, kanının paradoksu şöyle ifade edilecektir: *Generalin ve filozofun boyasını üreterek*, kunduracıların boyasını üreten, ilham yanılsamasıdır.

Okul elediğini gizleyerek eler, peki. Ama bu işin içinde bir dolap daha vardır. Sistemi mükemmelleştirmek için, elemezmiş gibi görünerek elediğini gizlemek için elemelidir. Bu mantıkta sınavın işlevi budur. Sınav sınavı geçmeyenleri, sınava varmadan birkaç yıl bekleyenleri eler. Sınav, geçmeyi başaramayanların sınavın normunu kendi kendilerine uygulamalarını sağlayan, sınavın elediklerini arasında olmanın hak ettikleri yazgı olduğunu kabullenmelerini sağlayan mittir. Ama dahası var: bu eleme simülasyonu aracılığıyla

elemeye teşvik işlevi, elemediğini iddia eden bu okulda, sınavın devamlı elemeyi simüle ederek gizlediğini varsayar. "Ancak sınavsız eleme işlevinin sınavda saklı olduğu açığa çıkarıldığı zamandır ki, bariz ayıklama yöntemi olarak sınavın, işleyişindeki onca özelliğin hâlâ gizlediği elemenin mantığına boyun eğdiği tam olarak anlaşılabilir. [...] Sınıfsal önyargının en güçlü olduğu yerler, sınav yapanı, toplumsal algının bilinçdışı ölçütleriyle silahlanmış halde, ahlaksal ve entelektüel nitelikleriyle alımlanan bütünsel (*total*) kişiler hakkında, üslup ve hal ve tavırdaki ufacık kusurlar, aksan ya da konuşma tarzı, duruş ya da mimikler, hatta kıyafet ve kozmetik üzerinden bütünsel yargılar verme fırsatı olan bitirme tezi ya da sözlü gibi geleneksel notlama sanatının örtük ve dağınık ölçütlerine sevkeden sınavlardır."[7]

Ecole National d'Administration (Mülkiye) jürilerinden, *agrégation* raporlarından inciler... Yeniden üretimin sosyologları okul aygıtına işte bu tuhaf renkli prizmadan bakarlar – sanki okul aygıtı bütünüyle şu inisiyasyon törenlerinin ya da törensel söylevlerin *telos*'unun emrindeymiş gibi. Bu durumda neden sondan başlandığını açıklayan bir dizi kayma gerçekleşir: *agrégation* raporunun yazarının nostaljik yorumları pratiğinin gerçekliğine dönüşür, sonra lise bitirme sınavını yapanın gündelik deneyimi – lisede Fransızca derslerinden ilham aldığı varsayılan hava ve son olarak proleter çocuğunu *karizma*nın büyülü evreninden layık olmadığı gerekçesiyle kendi kendini dışlamaya iten utanç duygusu.

O halde mesele şöyle özetlenebilir: okul halk çocuklarını başkalarıyla eşit şanslarla buyur ettiğine, başarı ve başarısızlığın toplumsal koşullardan bağımsız *doğuştan yeteneklere* bağlı olduğuna inandırır. Bu gizleme kültürel karizmanın oyunlarıyla simüle edilir. Öğretmen öğrencilerini okul alıştırmalarının rutini ötesine geçerek bir estetik vizyona hazırlama iddiasındadır. Onları "klasik tutkunun yeğinsemeleri* (*litote*) ve bilmemneleri üzerine ya da iyi zevkin sonsuz ve küçücük nüansları üzerine"[8] uzun uzadıya yazmaya mecbur

* *Litote*: Zayıf görünen bir kelimeyi kuvvetli bir anlam verecek yerde kullanma; çoğunlukla karşıt fikrin olumsuz şeklini alarak yapılır: "İyi" yerine "fena değil" demek gibi. *–ç.n.*

7. *La Reproduction*, Minuit, s. 199.

8. *Les Héritiers*, Minuit, s. 59.

eder. Elbette bu yolla doğal yeteneklerin karizmasını belli kişilere atfeder. Soy hakkıyla kültüre sahip olan ve bilmemnelerin algısına hal ve tavırlarını ya da kıyafetlerini karakterize eden rahatlığı katabilen bu insanlar için kültür okul duvarları dışında da var olur.

Kanıtlanacak olan buydu. Çürütülemeyen de bu. Ne var ki argümanın hem büyük öncülü hem de küçük öncülü bizi afallatır. Şans eşitliği ve yetenek eşitsizliği büyük mistifikasyonu, demistifikatörlerin keskin söyleminden başka bir yerde var oldu mu sahiden? Devlet okulunun kurucuları okulu toplumsal eşitlik için değil, siyasal eşitlik için tasarlamışlardı. Okulun toplumsal bölüşüm güçleri asla uygulandıklarından farklı bir tarzda düşünülmedi: *marjda*. Platon'un ayıklayıcısı gibi: halkın en yetenekli çocuklarının yükseltilmesi ve seçkinlerin en kalın kafalı çocuklarının aşağı indirilmesi. Ve "yetenekler" ideolojisi, pratikte, doğuştan seçilmişlere ayrıcalık kazandırmaktan çok, onlarla rekabet edebilecek halk çocuklarını tanımaya yaramıştır. Kendi deneyimiyle yetişen öğretmenin yargısını Racine'in yeğinsemelerinin ince cazibesiyle bir tutan, *karizma* kavramının keyfiliğidir. Tıpkı Fransızca dersini bir ENA jürisinin bilinciyle, burjuva mirasçılarının doğuştan evrenini incelikle temayüz etmiş yorumların ve yüksek kültürlü göndermelerin serasıyla, öğrencilerin tembel sınavcılardan beklenebilecek sorular konusundaki makul öngörülerini himaye görmek için Tanrı'ya yalvaran Kilise mumları fetişizmiyle bir tuttuğu gibi.

Ama sağduyunun bu itirazları karşısında sosyoloğun eli boş değildir. Gündelik okul pratiğinin ya da gündelik burjuva sohbetinin hiç de Racine'in yeğinsemelerinden oluşmadığı ve bizzat kendi rakamlarına göre bu yeğinsemeleri bilip bilmemenin burjuva ya da halk kökenli öğrencileri ayıran şey olmadığını söyleyerek sosyoloğa karşı çıkmak boşunadır. Zira tam da sistemin yapıyor göründüğü şeyin tersini yaparak –yani inandırarak ve yaparak– işlediğini unutmak olur bu. Gündelik öğretmenlik pratiğinde karizmanın küçük bir yeri olduğu pekâlâ doğrudur. Ama karizma yokluğuyla üretilir en iyi. "En klasik öğretmen bile, öğrencilerini istemeden daha canlı ve daha sahici kabul edilen bir 'antı-kültür'e bağlı olmaya sevk ederek, nesnel işlevini kendine rağmen yerine getirir: yeni katılanları yalnızca kültür kültünü örgütlemekle yükümlü olan öğretim görevlisine değil, kültüre hayranlık duymaya yöneltmek."[9]

İfşa edilen ifşacı

İşte sosyoloğun fazlasıyla öğrenci işi yöntemlerine muhalefet eden ve öğretmen otoritesinin karşısına öğrenci kolektifinin özgür çalışmasını koyan felsefe çıraklarını kuşatan paradoks budur. Kurumu "ifşa ederek" kurumun hakikatini istemeye istemeye de olsa dile getirirler. Pedagogların otoritarizmini ifşa ederek, bizzat en özlü temsilcileri oldukları kurumun hakiki yasasına –gizlemek suretiyle– sahip çıkmış olurlar: yalnızca mirasçının özümsenmiş bilgilerine hayrı dokunan "bırakınız-yapsınlar" yasası. "Karizma ideolojisinin o bütünsel ve kırılmaz doğuştan yeteneklerini"[10] demokratik öğrenim kisvesi altında paraya çeviren rasyonel pedagojinin sınırlamalarını reddederler.

Öyleyse genç Klinias herkesin bildiği şeyi "bilmek istememek" in ne demek olduğunu bedelini kendi hesabından ödeyerek öğrenmiştir. Bizzat öğrencinin ifşa dediği şey, sisteme dair cisimleşmiş yanlış bilginin ta kendisiydi. Keza sistemi bilmek demek kendi yanlış bilgisinin ne olduğunu bilmek demektir. Felsefe öğrencilerinin mikro-sosyolojisi rakamları, somut bir biçimde açıklar. İstatistikler ayıklama sürecinde kitlesel ölçekte toplumsal eşitsizlik olduğunu gösterir. Öğrencilerin mikro-sosyolojisi ayıklanıp seçilmiş olanın aristokratik erdemine işaret eder: *boş zaman*; öğrencilerin –ve özelde felsefe öğrencilerinin– zaman kullanımlarına bir türlü çekidüzen veremediklerini ısrarla söylemeleri, planlamaya ihtiyaç duymayacakları kadar çok zamanları olduğunu söylemek için değil midir? O zaman en kısa yoldan şu sonuca varılabilir: Okul seçip ayıklama işini heves (*dilettantisme*) denen aristokratik değerleri erdemden sayarak yapar. Bu aristokratik ifşaatçıların talep ettiği özgürlükte okul alıştırması ile burjuva doğasının özü olan yeteneğin ve ilhamın apaçık ve gizli erdemini okuyabiliriz: Okula adını ve varlık sebebini –bilmeden taklit yoluyla tahakküm edenlerin özgürlüğünün yeniden üretilmesi– veren şu *schole* (boş zaman) kelimesi. "Okul, yani boş zamanın, *skhole*'nin yeri, [...] bedava denilen alış-

9. *A.g.y.*, s. 72. 10. *A.g.y.*, s. 119.

tırmanın en üstün yeri ve toplumsal dünyaya ilişkin mesafeli ve yansızlaştırıcı bir tutumun (sanat, dil ve bedenle kurulan burjuva ilişkisinin içerdiği tutum) öğrenildiği yerdir."[11]

Pek de olası olmayan bu fenomenolojinin karşısına, sınıfı ve ziliyle, dersleri ve ödevleriyle, ödülleri ve cezalarıyla serbest ve bedava alıştırmayı pek de çağrıştırmayan öğrencinin okul deneyimini koymak faydasızdır. Sosyolojik betimleme öncelikle mitik bir anlatıdır. Bu yüzden lise öğretmenlerine konuşan sosyolog, onlara sınıflarının özünü oluşturması için kendi amfi tasavvurunu örnek olarak verebilmektedir.[12] Bu hiçbir yerde bulunamayacak okulun betimlemesi, Okul'un özünü taklit eden öyküdür. Platon'un zaman yokluğu argümanına yanıt veren boş zaman miti. Zaman yokluğu argümanında, her çalışanın ait olduğu yere çivilenmesi zaman yokluğunun arkasına gizleniyor ve *Devlet*'in son miti olan ruhların özgür seçimi mitinin ardına saklanıyordu. Özgür seçimin arkasında duran Boş Zaman yasasını göstermek gerekir. Okul zamanı Boş Zaman'ın kendi çocuklarını tanıyabilmesi ve ona sahip olmayanlara kendini tanıtabilmesi için gerekli olan boş zamana indirgenmelidir. Zorunlu eğitimin uzatılması da bu mantıkta son derece doğal bir açıklama bulur kendine. Elenen çocukları okulda tutmak, elendiklerini gizleyerek onları elemenin en emin yoludur.

Nitekim, bilimsel açıklama aslında bilim mitidir. Ruhların ayrılığına dair Anti-Platoncu mit. Ama anti-Platonculuğu tam olarak nerededir? Zira bu mitte zanaatçılar "kendi işlerinden" *başka bir şey* yapmak için bir olanak kazanmış gibi görünmez. *Schole*'nin ifşası, öğrenim görmesi için gereken *sahip olmadığı* boş zamanı kendine kibirle veren sonradan görmeyi de ifşa eder. Rastlantısal sebeplerden ileri gelen özel bir vaka: Öğrenim görebileceğine inanması, çevresinde zaten öğrenim görmüş kişilerin olmasındandır; "yetenekleri" konusunda kendini kandırması, "özel yatkınlıkları" dolayısıyladır.[13] Totolojinin gerisinde karar hükmü profilden görünür: ilkesel olanaksızlıktan ancak ilkelere ihanet ederek kurtulunabilir.

11. *Questions de sociologie*, s. 177.

12. "L'estrade, la chaise, *le micro*, *la distance*, l'habitus des élèves", *Questions de sociologie*, s. 101 (italikler benim).

13. *Les Héritiers*, s. 40.

Eğitimin "sonradan görme"si kendi sınıfına iki kere ihanet eder: bireysel olarak, ayrıcalıklı sınıflara meşru kültürü özümseme izni veren "tutumları" edinmeye kendini mecbur etmek suretiyle; kolektif olarak, başarısıyla genel eleme etkisini maskelediği için.

Bu bireysel ihanete ilk olarak kolektif bir olanak karşı koyar gibidir; bu kolektif olanak, miras alınmış kültürün örtük bilgilerini eşitlikçi bir öğrenimin unsurlarına dönüştüren "rasyonel pedagoji" dir. Ama sorun hemen yeniden baş gösterir: Meşru kültürün öğrenilmesini rasyonalize etmek, genel olarak meşruluğun keyfiliğini pekiştirmek değil midir? Dahası, herkese dağıtılan ayrıcalık kendi içinde çelişkilidir. Her pedagoji gibi rasyonel pedagoji de ancak marjda işleyebilir: tahakküm edilen sınıfın daha iyi konumdaki üyelerinin başarı şanslarını optimize ederek: "sınıf ilişkilerinin yapısının sürüp gitmesine" hizmet eden "sınırlı sayıda bireyin kontrollü hareketliliği".[14] Dolayısıyla rasyonel pedagoji, sistemin gizlenmesini pekiştirmekten başka bir şey yapamaz. Bu pedagoji *Héritiers*'den *Reproduction*'a gelinceye dek en az liberter pedagoji kadar aldatıcı bir ütopya haline gelmiştir.

Giritli Epimenides ve Marksist Parmenides

Öyleyse sosyolog sistemin sürüp gitmesini sağlayan "bırakınız yapsınlar" yasasını ifşa ederek çalışan sınıflarla dayanışmasını gösterebilir hâlâ. Ama Jonathan'ın pelikanının yumurtladığı yumurtadan pelikan çıkartan sonsuz mantığın karşısına hiçbir şey koyamaz artık.* Daha doğrusu, hiçbir şey koymamalıdır. Zira rasyonel pedagojinin elbette işçi sınıfının dayanışmasına zarar vermek gibi cansıkıcı bir sakıncası vardır. Ama daha da önemli sakıncası, bilim olarak sosyolojiyi inkâr etmesidir.

Zira bilindiği gibi, yalnızca gizli olanın bilimi vardır. Ama sosyolojiye özgü olabilecek tek "gizli" şey *yanlış bilgi*dir. Bunu da doğru anlamak gerekir. Yanlış bilgiden söz eden, yanlış bilginin perdesi ardına saklanmış bir nesneyi varsayar genelde: Burada da bu sos-

* Robert Desnos'nun "Pelikan" şiirine gönderme. *-ç.n.*

14. *La Reproduction*, s. 69.

yolojinin yasa koyabileceği alanın dışında kalan üretim ilişkilerinin gücüdür. Yeniden üretimin sosyolojisi, alanının hâkimi olarak kalabilmek için, herhangi bir gizli içeriğin değil, yalnızca kendi kendisinin yanlış bilgisi olan bir yanlış bilgiyi pedagojik aygıtın ilkesi olarak öne sürmelidir.

Böylelikle *La Reproduction*'un ilk aksiyomu sosyolojinin gerek şartını ortaya serer: güç ilişkilerinin basit şiddetine eklenen bir simgesel şiddetin etkililiği. Ama bu "ek"in bilimi tehdide maruz kalan bir yardımcıdır. Rasyonel pedagoji pedagojik otoriteyle ilgili hakikati söyleyebilseydi, bilimin "gizli"si uçup giderdi. Dolayısıyla bu şiddet, tahakkümün şiddetinden bile daha telafisiz olmalı, bu şiddeti üretenler ya da ona maruz kalanlara şiddeti tanımak için hiçbir yol bırakmayan yasanın indirgenemezliği olmalıdır.

Her şeyi tek kavram bir arada tutar: *keyfilik*. Genel olarak pedagojik eylem, her türlü okul sisteminden önce, *iki anlamda* keyfidir: birincisi, belirli bir kültürel keyfiliği, yani bir sınıfın kültürünü yeniden ürettiği ve böylelikle bu sınıfın iktidarını onayladığı için; ama aynı zamanda, sırf varlığıyla, olanaklar alanında zorunluluğunu kendi içinde taşımayan bir bölümleme gerçekleştirdiği için.

Artık her şey söylenmiştir. İlk anlamda keyfiliğin zorunluluk ülkesine dönmesi istenebilir daima. Ama ikinci anlamda indirgenemezdir. Zira pedagojik eylem ancak meşru dile getirme kipinde konuşabilir. Keyfi olanın keyfiliği keyfiliğin üretildiği edimle söylenemez; aksi takdirde anlaşılma hakkından yoksun kalır. Epimenides'in paradoksunun anlamı budur. Eğer Giritli Epimenides bütün Giritlilerin yalancı olduğunu söylerse, bundan hiçbir sonuca varılamaz. Dolayısıyla keyfi olanın kendisini zorunlu diye tanıtması gerekir. Her pedagojik eylem kendini ve bu eylemi meşru gösteren bir pedagojik otoritenin iktidarıyla hayata geçer. Pedagojik otorite zorunlu olarak yanlış tanınan ve bundan dolayı *nesnel anlamda meşru* otorite olarak *tanınan* keyfiliktir.[15]

Bu durumda keyfilik kavranamaz. Artık tahakkümün kanıtlanabilir etkililiğini temsil etmez yalnızca. Zorunluluğun pedagog tarafından asla dile getirilemeyecek zorunsuzluğudur. Çelişki Parmenides'in düzeyine yükseltilmiştir. Yokluk asla varlık olmaya zorlana-

15. *La Reproduction*, s. 28.

maz. Keyfi olan asla zorunlu olamaz. Ve zorunlu olanın dili asla keyfi olanı söyleyemez. Pedagojik eylem pedagojik otoriyeyi haklılaştırır, pedagojik otorite de pedagojik eylemi meşrulaştırır. Hatasız bir pedagojik çalışmayı olanaklı kılan günahsız bir döngü*: "Pedagojik çalışma ayrıştırılamaz biçimde hem üretilenin meşruluğunu üretir, hem de meşru tüketiciyi üreterek meşru ihtiyacı üretir."[16] Meşru sözün yeniden üretiminin düzeni, ne kendi kendine, ne de herhangi bir peygamber sözüyle bozulabilir. "Dinsel ya da siyasal peygamber daima mühtedilere vaaz verir."[17] Daha düz bir ifadeyle, İsa'yı ya da Muhammet'i üreten "toplumsal talep"tir. Herkesin "kendi işini" yapması için –ayakkabı dikmek ya da Çarmıh'a gerilmek– *habitus*'un sürekli üretilmesi ve yeniden üretilmesini güvenceye alan büyük simgesel yasa ile ticari banalitenin özdeşliği.

Kendi işini, yani öncelikle sosyoloğun işini. Zira bu haliyle toplumsal makina, sosyolojiye nesnesinin asla kendi kendine öğrenilemeyeceğinin güvencesiyle var olma olanağı veren aksiyomun geliştirilmiş halinden başka bir şey değildir.

Bu durumda sosyolojinin Platonculuk eleştirisi çok tuhaf bir biçim alır. Bir anlamda, *Les Héritiers* ve *La Reproduction* Platon'un *Devlet*'inin ilkin imgelerle, ikinci olarak da aksiyomlarla açıklanmış halidir. Ama bu *Devlet*'te yazarlar gayet belirli bir tercih yaparak sondan başlamışlardır: son kitabın sonundaki Er miti, yani ruhların özgür seçimi miti. Onları en çok ilgilendirmesi gereken şeyi ise bir kenara bırakmışlardır: "pedagojik" üç maden miti.

Bunun sebebi kolaylıkla anlaşılır. Üç maden miti sosyolog için kabul edilemez bir tuhaflık arz eder: *Yalanla ilgili hakikati söylediğini* iddia eder. Demektir ki tamı tamına aksiyomun yerini alır, yani *sosyoloğun yerini*. Öyleyse sosyolog da felsefeye başından değil (keyfiliğin ilanı) sonundan (ruhların özgür seçimi miti) saldırmayı seçer. Bu "iyi" mittir: bize yalan söylediğini söylemeyen mit. Dolayısıyla bu mit simgesel iktidarın alegorisi, mitin ifşası ise felsefenin daima yeniden üretilen ve daima maskesi düşürülecek yanılsaması olan seçim özgürlüğünü eleştiren bilim kılınabilir. Böylelikle sosyolog her hamlede kazanır. Ama aynı zamanda, bilimsel çalış-

* *Cercle sans vice*, "kısır döngü" anlamındaki *cercle vicieux*'ye atfen. –*ç.n.*

16. *A.g.y.*, s. 53. 17. *A.g.y.*, s. 41.

masının ulaştığı sonuçta, felsefi yasağa kesin olarak bağlı kalır. *Aynı sonuca* ters yoldan varacaktır. *Devlet*'in üçüncü kitabından altıncı kitabına gideceğine, onuncu kitaptan altıncı kitaba gidecektir. Üç maden mitinden yola çıkıp otodidaktın mahkûm edilmesine varacağına, Er mitinden yola çıkarak aynı sonuca varacaktır. Buluşma noktasında değişen tek şey, filozof-kralın sosyolog-kral olması olacaktır.

Sosyolog-kral, yanlış sınıflandırılmışları bulundukları yerlere mahkûm eden özü yine onlara tahsis eden "filozof-kralı umutsuzluğa sevk ederek", "en kötü yeri onlara veren sınıflandırma ilkesini" reddeden "yanlış sınıflandırılmışların" tarafını tutar.[18] Ne var ki bu "taraf tutma" filozofun açıkladığı şeyin *aynısını* tersten açıklamaktan ibarettir. Ama bu ters yön bir fark yaratıyor değil. Filozof keyfilikten yola çıkıp zorunluluğa varmıştı. Sosyolog özgürlük yanılsamasından yola çıkarak zorunluluğa varır. Zanaatçıları oldukları yere çivileyenin özgürlük yanılsaması olduğunu ilan eder. Bu durumda ilan edilmiş keyfilik bilimsel zorunluluğa dönüşür, kartların yeniden dağıtılması ise mutlak yanılsamaya. O zaman mahkûmiyet hükmü hiç olmadığı kadar katıdır: "Yerleşik düzen ve temelindeki sermaye bölüşümü bizzat varoluşlarıyla, yani kendilerini kamusal ve resmi olarak ortaya koydukları ve tam da bu sayede (yanlış) tanındıkları ve kabul edildikleri andan itibaren uyguladıkları simgesel etkiyle, kendi bekalarına katkıda bulunurlar."[19]

"Tam da bu sayede": diyalektik özgürleşmenin "aynı zamanda" sına karşı Parmenides'in zorunluluğunun menteşesi. Var olduğu sürece bir düzenin "tam da varoluşu sayesinde" kendi bekasına katkıda bulunmaması imkânsızdır. Öyleyse keyfiliğin imparatorluğunu daima tanımamak (dolayısıyla yanlış tanımamak) ve yanlış tanımamak (dolayısıyla tanımamak) da imkânsızdır.

Sosyolog krallığını gerekli önlemlerle sağlama almıştır. Keyfiliği rasyonalize etmiş, mutlaklaştırmıştır. Felsefenin karşısına çelişmezlik ilkesinin mantıksal katılığıyla pekiştirilmiş toplumsal tahakkümün ağırlığını koymuştur. Marksist zorunluluğu Parmenidesgil zorunlulukla ikiye katlamıştır: artık zorunluluk ebedidir. Eski

18. *Leçon sur la leçon*, Minuit, s. 14.
19. *Le Sens pratique*, Minuit, s. 233.

yasağı yeni yasakla birleştirmiştir. Eskisi "Herkes yerinde kalsın" diyordu. Yenisi: "Sınıf savaşlarını unutmayın." İkisinin birleşimi şu benzersiz figürü verir: Parmenidesgil Marksizm. Marksizm proleter terörden rücu edip her köşe başında kendini kimsenin bilmediği büyük sır olarak ilan eden burjuva dünyasının büyüsü bozulmuş banalitesine dönüşmüştür: Sınıf savaşları artık hem kimseyi öldürmeme hem de bilime ebedi nisyanının ebedi ifşasını ödünç verme meziyetine sahip olan ebedi hakikate dönüşmüştür.

Hekim ve müşterileri

Geriye yanlış sınıflandırılmışlar kalır. Şimdi onların özgürleştirici pedagojiden hiçbir şey beklemedikleri bilinmektedir. *Yanlış anlaşılmalar* vasıtasıyla zaman zaman onlara yerlerinden çıkmayı vaat eden peygamber sözünde, "yargılama ve sınıflandırma tekelinin"[20] yeni taliplerinin meşruiyetini tanımaları –yanlış tanımaları– yakındır. Yanlış sınıflandırılmışlar için sosyolojinin tek yapabileceği, onları yerlerine çivileyen hakiki sebepleri filozofların neden yanlış anladığını açıklamaktır. Biraz moral bozucu bir sonuç. Ama bilimin ahlakı bilindiği üzere katıdır. Sosyolog da filozof gibi kimseye mutluluk sözü vermemiştir. Daha doğrusu seçmek zorunda kalmıştır. Yanlış-sınıflandırılmışların özgürleşmesi için fütursuzca vaat edilmiş şu rasyonel pedagoji feda edilmeden sosyoloji bilimi olamaz. Tüm iyi niyetiyle biliminin uzun vadede yanlış sınıflandırılmışlar için pedagojiden daha yararlı olacağına hükmetmiş olan sosyoloğu kim suçlayabilir ki? Nihayetinde pedagoji değil, bilim özgürleştirir.

Yalnız, bu bilimin çok özel nitelikleri vardır. Diğer bilimler genellikle *zorunluluk*larının tanınmasını isterler illa ve onu bir özgürleşmenin hizmetine koşmayı vaat ederler. Ama bu bilimin bize önerdiği nesne rücu hakkı olmayan bir yanlış tanımadır. Pedagojinin imkânsız olduğunu söyleyen bir okul bilimi neye yarar? Ya güç ilişkilerinin yıkılmaz olduğunu söyleyen bir güç ilişkileri bilimi? Pedagoğun ve siyasetçinin konumları hiçlendiğinde, geriye yalnızca psikanalistin konumu kalır. Sosyolog genel olarak kendini inkâ-

20. *Leçon sur la leçon*, s. 15.

rın bilgini ve hekimi olacaktır. Yanlış sınıflandırılmışların sınıflandırılmasını değiştiremediği için onlara "*habitus*'larını suçluluk ve acı duymadan üstlenebilme *olanağını*" verecektir.[21]

Program yüzde yüz heves uyandırır nitelikte değil. Bu belki de bilim onurudur. Ama yeni bir paradoksla bilim karmaşıklaşır. Sosyolog psikanalistse, meslektaşı gibi o da yalnızca zengin müşteriye hitap eder. "Sosyoloğun talihsizliği çoğu zaman sosyolojinin söylediği şeyi sahiplenecek teknik vasıtalara sahip olan insanların bunun için hiçbir sebeplerinin olmaması [...] öte yandan sahiplenmesi çıkarına olanların bunun için gereken vasıtalara (kuramsal kültür, vb) sahip olmamalarıdır."[22]

Mesele aslında biraz daha karmaşıktır. Sosyolog ne derse desin, bilimi sahiplenme arzusu "teknik vasıtalara" sahip olan insanlarda eksik olmamıştır. Pek çok sanatsever, her yerde ve her durumda, her türlü yayın üzerine ve her dalga boyunda, sanat sevgisinin mirasçılara özgü bir ayrıcalık olduğunu açıklayabilen sanatseverler olmaktan elde edebilecekleri yararı görmüşlerdir. Seçkinciliğin eleştirisi çabucak hiyerarşinin yeni gerekçesine dönüşmüştür. Üniversite profesörü banliyö öğretmeninin seçkinci yöntemlerini eleştirmektedir. Ecole des Hautes Etudes profesörü üniversitelerin alt kadrosunun seçkinci ideolojisini demistifiye eder ve Eğitim bakanı cesaretle tüm astlarının seçkinciliğini bastırmaya yönelik reformlara girişir. Böylelikle yüksek mevkilerde başkalarının *habitus*'unu "suçluluk ve acı duymadan" üstlenme olanağı yayılır.

Ancak yanlış sınıflandırılmışların bu hijyenden ne elde edebilecekleri pek anlaşılmıyor. Mülksüzlüğünün bilimini sahiplenmek ne anlama gelir tam olarak? "Sanat sevgisi mirasçıların ayrıcalığıdır" – mirasçı olmayan biri bu bilgiyi sahiplenmekle hangi sonuca ulaşacaktır? Mirasçıların kendileri için saklı tuttukları hakkı talep etmek mi? Ama bu mirasçılıklarını haklılaştıran karizma ideolojisine düşmek olmaz mı? Tadına bakılmasının koşulu zerafet sahibi, ayrıcalıklı insanların *habitus*'u olan hazlardan vazgeçmek mi? Ama zorunluluğun zaten öğrettiği şey bu, değil mi? Yoksa "çoğu zaman kabullenilemeyen bir mülksüzlükten gelen" şu "sefalet"ten kendini

21. *Questions de sociologie*, s. 42.
22. *A.g.y.*, s. 41. 23. *A.g.y.*

kurtarmak[23] – yani bu mülksüzlüğü kabullenmek mi? Ama bu tavsiye yalnızca bundan acı duyanlar için "iyi"dir, kaderlerini kabullenmekten "başka yapacak hiçbir şeyleri" olmayanların kaderinde bir şeyleri değiştirmeye kalkanlar için. Bu sonuçta onlara bir kapıyı daha kapatmak olurdu.

Olurdu... eğer bu söylem onlara ulaşsaydı. Oysa söylemin ulaştığı kimseler onları eğitmekle yükümlü mirasçılar ve eğitmenleri yeniden eğitmekle yükümlü siyasetçiler. Post-Marksist Marksizmde sosyoloğun bilimi bir biçimde Sartre'ın komünist partisinin hayal dünyasına dönüşmüştür. Bilim kendilerini temsil etmek için gereken incelmişlikten yoksun olan kayırılmamışları kayırılmışlar arasında temsil eder. Yanlış sınıflandırılmış kişi bilimin rehinesidir, devasa sessizliğiyle *doxa*'nın sonsuz kaçışını engelleyen koruyucu makinisttir. Sessiz desteğiyle bilime meşru beyan konumunu verir; bu konum bilimi, başkalarının onu içine hapsettiği kültürel göreciliğin oyunlarından muaf tutar.

Ama çok geçmeden bu bilim de bir *doxa*'yla ikilenecek, bu militanlık düzenin sıradanlığına dönüşecektir. Bizzat burada bulunmayan bir sınıfın hesabına yapılan ifşaat yarı-bilgili kamuoyunun gündelik gerçeği, seçkinci yeniden üretime karşı mücadele her türlü eğilimdeki bakanların ortak programı olur. Bilginlerin yaptığı büyü bozumu sıradan kültürsüzlüğü pekiştirdiğinden, bu siyasetçiler sonuçta tatminkâr sonuçlar elde ederler. Seçkinlerin çocukları en sonunda Racine'in yeğinsemelerinin serasından çıkmışlardır. Halk çocukları bundan ne kazanmıştır, o ayrı mesele.

Pratiklerin bilimi

Bu artık sosyolog kralın meselesi değildir. Dahası, yeniden üretim şemasının genişletilmemesi gerektiği konusunda bizi bizzat kendisi uyarır. Bu şema yalnızca işleyişi yeniden üretim koşullarıyla benzer tezli (*homothétique*) olan kurumlar için hakiki anlamda uygundur. Bu sınır durumu en iyi temsil eden örnek, üniversite kadrosunun yeniden üretimine hizmet eden eski üniversitedir. Herkesi "kendi işini" yapmaya mecbur eden simgesel şiddet kiplerini daha geniş bir çerçevede düşünmek için, yüzünü büyük yeniden üretim

makinasından çevirmek ve kendi zorunluluklarının uzamındaki özgür hareketleri sayesinde toplumsal alanın konfigürasyonuyla birleşen ve onu yeniden çizen küçük makinalara dönmek gerekir. Toplumsal faillerin bütünleştirilen geçmişi olanaklı geleceklerin öngörüsünün hizmetine koşmalarının vasıtası olan *habitus*'ları değerlendirmeye almak gerekir. Kaderci makina imgesinin yerine, özgür seçimlerin ürünlerin fiyatını belirlemek için rekabet ettikleri, aynı zamanda bir şeyi herhangi bir fiyata satabileceği ve satın alabileceğini sanan öznelerin çabucak bu özgürlüğün sınırlarıyla karşılaştığı piyasa imgesini koymak gerekir.

Daha da iyisi, toplumsal pratikleri, hamleler biliminin kuralların bilgisini aştığı bir oyun kategorisi olarak düşünmek gerekir. Bu sayede ağlak *yanlış bilgi/tanıma* biliminden çıkılarak etimoloijk anlamıyla *illusio*'nun oyunsu evrenine girilebilir: yanlış algı değil, *oyuna sürülen* pey, oyundan elde edilmesi beklenen kazanç (*enjeu*). "Oyun deneyiminin, dolayısıyla oyun mekânının nesnel yapılarının ürünü olan oyun duygusu, oyunun öznel bir anlamı, yani bir imlemi ve varlık sebebi olmasını, ama aynı zamanda oyuna katılanlar ve oyundaki olası kazançları (oyuna *yatırım* ve oyunun kavları, oyuna yönelik *ilgi*, oyunun varsayımlarına *–doxa–* bağlılık anlamında *illusio* budur) bilenler için bir yönü, bir doğrultusu, bir geleceği olmasını sağlayan şeydir."[24]

Böylelikle şekillenen, bir kurallar sözlüğü ya da vestiyer muhabbeti seçkisi değil, *pratiklerin bilimi* olan bir sosyolojinin mekânı çizilir. Kurallar ve hamlelerle birlikte oyuncuların kanılarını, oyunun etnolojik olarak nesnelleştirilmesini ve etnoloğun nesnelleştirme usullerinin nesnelleştirilmesini içeren toptan oyun bilimi. Yasanın apaçıklıkları ile kamuoyunun apaçıklıkları arasında dâhi hücumcunun rakip duvarda açtığı gediği açan virtüöz bilim; aynı zamanda yanlış sınıflandırılmışlar lehine faydalı kılınmış bir bilim. Onlara ya da en azından savunucularına toplumsal oyunun yazılı olmayan kurallarını, tahakküm stratejilerini ve olanaksızın duvarı ile ütopyanın yalancı yemleri arasında bilfiil oynanabilir hamleleri öğretebilir.

24. *Le Sens pratique*, s. 111.

Ne var ki oyun sosyolog için çabuk, yanlış sınıflandırılmışlar için daha da çabuk kısıtlanır. Ikvayli* köylüler, armağanlar ve karşı-armağanların hassas zamansallığı içinde, oyunu rasyonel bir ekonomik mübadelenin dolaysız karşılıklılığına indirgeyen etnologların nesnelci indirgemelerini yalanlayabilirler.[25] Ama yalnızca pratiklerinin hakikatini kendi kendilerinden gizledikleri ölçüde gözlemciyi *oynayabilirler.* Kısaca oyun temelde daima gizlemedir.

Ikvayli köylülerinin simgesel mübadele oyununda (kendilerinden) gizledikleri şey, üretici güçlerin, tarımsal emeğin düşük verimliliği olabilir. Ama ödentilerin (*prestations*) genel karşılıklılığının asıl nedeni tahakküm ilişkileridir. Oyunun bu "hakikati"ni, ideolojinin ardında işleyen üretim ilişkilerine havale etmemek için, iki ekonominin –ekonomik sermaye ve simgesel sermaye– iç içe geçmesi olarak düşünmek gerekir. "Gizleme" ekonomik sermayenin simgesel sermayeye *geri tahvil edilmesidir.* Ama yalnızca sahip olunan şeyin tahvil edilebileceği açıktır. Oyuna katılmak yalnızca oyuna koyacak bir şeye sahip olmakla mümkündür. Ekonomik sermayenin yasası ne kadar ağır basarsa şu hakikat de o kadar ağır basar: Simgesel oyun zenginlere mahsustur, tahakkümün *hüsnü tabirle ifade edilmesidir.* Yoksullar oynamazlar. Nitekim *habitus*'larının önlerinde açtığı sahte oyunda beklenen gelecek olanakların değil, olanaksızlıkların geleceğidir: Bu "karakterleri kapalı, yerleri erişilmez ya da ufukları tıkalı toplumsal atmosferde" "hakikatimsileri değerlendirme sanatı" zorunluluğun erdemini hüsnü tabirle ifade edemez.[26] Yalnızca seçilenlerin seçme olanağı vardır.

Oyunun ve piyasanın açık mekânının, oyunun kuralı ve durumunun sosyolojik açıklamasının yardımıyla birlikte, bizi yeniden üretimin ve boş zamanın kapalı mantığından çıkarması, toplumsal *olası kazançları* ve *değerleri* başka mücadelelerle dönüştürülebilecek birer mücadele ürünü olarak görmemizi sağlamalıydı. Ama açık derhal kapanır. Sosyoloğun ne özgür ne de mekanik olan *habi-*

* Cezayir'de Berberilerin bir kolu. Bourdieu askerlik hizmetini Cezayir'de yaparken köylüleri gözlemleyerek "istemeye istemeye" etnoloğa dönüştüğünü söyler. –*y.h.n.*

25. *A.g.y.*, özellikle V. bölüm, "Zamanın eylemi".

26. *A.g.y.*, s. 100.

tus'la tek temas noktası, bu *habitus*'un ayrımlara göre işlemesini sağlayan "bilgi etkisi"dir.[27] Ama bu bilgi yeterli olsaydı ya rasyonel aktörün özgürlüğüne –Sartregil filozof ya da neo-klasik iktisatçı– ya da üretim ve tahakküm ilişkilerinin katı zorunluluğuna gönderme yapardı. Öyleyse bu "bilme etkisi" daima bir "yanlış bilgi" etkisidir. Ama yanlış bilgi ayaltı (*sublunaire*) dünyanın deliliğinden ya da aklın kurnazlığından ibaret olsaydı, yine iktisatçı –ister Marksist ister neo-klasik– galip gelirdi: kapitalist Sermaye'nin kuklasından başka bir şey değildir, ya da, proleter bir küçük kapitalisttir, "insani sermayesini" yöneten liberal bir girişimcidir.

Bu ikilemden sıyrılmak için sosyolog çözümlerin en basitini kullanacak, iki ekonomiyi birleştirecektir. İyi bir ev reisi olarak herkese kendine yaraşan payı verecektir: sermayeyi neo-klasiklere, emeği Marksistlere; ama aynı zamanda mücadeleyi burjuvaziye, muhafazayı ise proleterlere. Simgesel evren dünyanın ikiye bölünmesinden hareketle düzene girecektir: simgesel piyasaya sunacak sermayeleri olanlar ve yeniden üretilecek emek güçlerinden başka sunacak şeyi olmayanlar; zorunlulukları özgür iradenin yanılsamalı oyunlarıyla özdeş olanlar; özgürlükleri zorunluluğu *amor fati* olarak içselleştirmekten ibaret olanlar.

Piyanist, köylüler ve sosyolog

İşte *La Distinction*'un –ki "Yargı Yetisinin *Toplumsal* Eleştirisi" altbaşlığını taşır, dolayısıyla Kant'ın aynı adlı *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin çürütülmesidir– sunduğu tablo budur. Felsefi söylemin en ince özünü Kant'ın kuramında gören Pierre Bourdieu'nün göstermek istediği şey, beğeni/zevk yargısının toplumsal gerçekliğinin Kant'ın kuramının tam tersi olduğudur. Dolayısıyla Kant'ın beğeniyi böldüğü noktada beğeninin *bir* olduğunu, ya da tersine Kant'ın onu herkese ortak yaptığı yerde aslında iki olduğunu göstermeye çalışacaktır. Kant Güzel üzerine bir yargıdan kaynaklanan estetik hazzı Kanarya adaları şarabını takdir eden duyusal hazdan ayırt etmek ister (*distinguer*). Bourdieu ise tersine sanat yapıtlarını, şarapları ve

27. *Ce que parler veut dire*, Fayard, s. 149.

sofra adabını aynı zevkin yargıladığını gösterecektir. Kant beğeni/zevk yargısının formel olarak evrensel olduğunu öne sürer. Bourdieu'nün eleştirisi zevklerin daima tiksintilerin diğer yüzü olduğunu ve bu tiksintilerin boş zaman insanlarına has "özgürlük zevkleri" ile yeniden üretim işçilerine has "zaruret zevkleri" karşıtlığına gönderme yaptığını gösterecektir. Arketipik filozofun ibretlik yanlış tanıması üzerinden zevk yargılarının toplumsal matrisini oluşturan üçlü oyunu, iki büyük karşıtlığın birleşme noktasını gösterecektir Bourdieu. Bunların ilki tahakküm edenler ile tahakküm edilenleri, simgesel piyasaya koyacak sermayesi olanlar ile olmayanları karşı karşıya getirir. İkincisi tahakküm eden sınıfın ekonomik sermayenin ağırlıklı olmasıyla tanımlanan hâkim fraksiyonları ile kültürel sermayenin ağırlıklı olmasıyla tanımlanan hâkimiyet altındaki fraksiyonunu karşı karşıya getirir.

Kanıtlama sorunu sosyoloğun ilk nesnesiyle başlar ki, aynı zamanda düşmanının son siperidir: filozof-kralın kraliçesi müzik. Farklı toplumsal sınıfların klasik müziğe ne kadar duyarlı olduklarını bilmek isteyen birinin aklına tamamen doğallıkla gelen bir yöntem vardır: onlara bu müziği dinletmek. İşte böyle bazen halkına düşkün ve ona sanatının hazinelerini aktarmak isteyen bir "burjuva" sanatçı hayati deneye girişir. Örneğin şöhretiyle sahnede boy göstermeden, And ovalarından birinde bir köye piyanosunu götürür ve eski deneme-yanılma yöntemiyle işe başlar. Bir hata: Debussy, köylüleri sanata saygılı bir mesafede bırakır. Bir başarı: Mozart, onları yavaş yavaş çalgıcıya yaklaştırır. Zafer, *a priori* olarak öngörülemez bir şeydir: Bach, yani en âlâsından "sınıflandırıcı" besteci, köy cemaati tarafından halk çocuğu olarak benimsenir.

Bu tür bir pratik sosyoloğun bilimine göre gayet net bir yanılsamadan ileri gelir: "kültürel komünizm" yanılsaması. Meşru yapıtları takdir etmek için gereken *habitus*'a sahip olmayanları o yapıtları takdir edebileceklerine inandırma yanılsaması. Bu yanılsamanın korkutucu sapkınlığı elbette yanılsama değilmiş gibi görünmesindendir. Yanılsama, vaktini köylülere kendileri için yapılmamış bir müziği takdir edebileceklerini açıklamakla yükümlü karşı-sosyologlar yetiştirmekle harcamaz, işler. Köylülere o müziği takdir ettirtir. Doğrudan doğruya. Hileyle.

Müziğin hilesi budur. Ne olduğunu gizler. Daha Kant'ın zama-

nında dalavereciler kralı Emmanuel Schikaneder klasik müzikle muhtemelen ilgilenmeyen banliyö halkına bir Mozart operasını kitlesel eğlence kisvesi altında yutturmuştu. O zamandan beri janrlar ayrıldı, ama asla "allodoxi"nin işlemesini ya da aranjörlerin dinleyiciye disko müziği, film müziği ya da reklam fon müziği kisvesi altında sinsice Mozart önermelerini engelleyecek kadar değil.

Yanılsama, müziğin "komünist" hilesi, Platon'da yazının karakteristiği olan şu günahtan ileri gelir: *suskunluk*, yani yorumdan vazgeçebilmesi, hatta yoruma direnmesi. Bir yandan, *Phaidros*'un "suskun sözü" gibi, hangi *habitus*'a uyup hangisine uymadığını belirtmeyi unutarak sağa sola keyfince gidebilir. Diğer yandan, yorumun imparatorluğuna, estetik göğün toplumsal banalitesini saptamayı görev edinen demistifikasyon profesyonellerinin vasıtası olan banalizasyona en büyük kararlılıkla direnen sanattır.

Elbette müziğin "toplumsal dünyanın yadsınması"na[28] yönelik en üstün sanat olduğu sonucuna bu iki nitelikten varılabilecektir: susarak sınıflandıran, sanki sınıflandırmıyormuş gibi yapan ve bazen bunu başaran sanat. Kutsallığı kirleten gevezeliğe suskunluğunu dayatan dinsel sanat. *Bulantı*'nın yazarını çağrıştıran "müziğin ruhu" ve "ruhun müziği" üzerine sözcük oyunlarında, Pierre Bourdieu'nün Azize Avivalı Teresa'nın translarını, Kilise'nin *aggiornamento*'sunu* ya da İsa ve Muhammed peygamberleri yaratan toplumsal talebi konu aldığı fazlaca serbest metinlerde, müzik ve dinde ortak olan özelliğe duyulan daha derin öfke seziliyor: seçilmişlerin seçilmesini etkileyen öngörülemeyen; "mülkün malikini temellük etmesinin"[29] vasıtası olan bilimsel "bütünleştirme" (*incorporation*) mekanizmasının işleyişini bozan dolandırıcılık ya da adam kaçırma. Halk dostu müzisyen de, İnsan Oğlu İsa gibi, bir hırsız misali gelir.

Öyleyse sosyolog meşru kültürel mülkiyeti gizleyen bu adam kaçırmaya izin vermeyecektir. Müzik eserlerinin ayrıştırıcı toplumsal kullanımlarının çözümlemesinin "tam anlamıyla sonlandırılamaz" bir görev "oluşturacağını", şart kipinde belirtecektir. Ama hi-

* Sözcük anlamı "güncelleştirme". İkinci Vatikan Konsil'inde "zamanın işaretleri"ne önem vermeyi öneren grubun düşüncesi. –*ç.n.*

28. *La Distinction*, s. 18 ve *Questions de la sociologie*, s. 156.

29. *Le sens pratique*, s. 96.

leye cevaz vermeyecektir. Müzik zevkleri hakkında *müzik dinletmeden* yargıda bulunacaktır. Bu bir yöntem meselesidir: sosyolog, İnsan Oğlu'nunki gibi bilimsel olmayan bir yöntemle bir araya toplanmış, temsili niteliği olmayan insanlar bulacağım diye köyden köye koşan iyi niyetli bir piyanist değildir. Her toplumsal-kültürel kategoriden temsili örneklere, üç müzik sorusu bulunan bir anket formu verecektir: seçilecek kanılar (örneğin "klasik müzik bize göre değil", ki klasik müziğin ne olduğunu bilselerdi muhtemelen Estrella'nın köylüleri de böyle cevap verirlerdi); on dört müzik eseri ile ilgili bir bilgi testi; bu eserlerin üçü arasından yapılacak bir seçim. İşçilerin kitle halinde klasik müziğin kendilerine göre olmadığı yanıtını vermeleri, sınırlı sayıda bilgi göstermeleri ve *Mavi Tuna*'yı seçmeleri hiç de şaşırtıcı değildir; temayüz etmiş, seçkin insanlar ise elbette "kaliteli her müziğin" kendilerini ilgilendirdiğini söyleyecek, bütün başlıkları tanıyacak ve Bach'ın *Prelüd ve Füg*ler'ini seçeceklerdir.

Elbette etkisiz bir hamle. Yapılmak istenen Kant'ı çürütmekti, oysa bilim daha baştan bu olanağı kendi elinden alır. Kant estetik yargıda bilgiden –ister derinlikli bilgi olsun ister yüzeysel bilgi– farklı bir yetinin kullanıldığını öne sürer. Sosyolog müzik zevki deneyini bilgi sınavına dönüştürerek sorunu daha ele almadan halledi verir. Müzik tarihiyle ilgili bir teste yanıt verme kapasitesini, yani son çözümlemede anketin anlamını değerlendirme ve ona göre yanıt verme kapasitesini ölçer. Bu tipik sınav durumunda elbette üniversiteliler en iyi notu alır. Ama müzik zevkleri, hatta müzik bilgileri dolayısıyla değil. Yalnızca sınavların kraliçesi olan şu ilke dolayısıyla: yalnızca bilinmesi zorunlu olanı bilme sanatı. Burada bilinmesi gereken, *Prelüd ve Füg*ler değil, onun önerilen eserler arasında en "sınıflandırıcı" olanı olduğunu bilmektir.

Bu nedenle anketör, bariz biçimde "verilmesi en meşru sayılan yargının" verildiği durumları araştırmasına alamamıştır.[30] Ama bu kısmi eksiklik genel bir sorundan ileri gelir: "Burjuvalar özellikle anket durumunu değerlendirme becerileriyle temayüz etmektedirler."[31] Anketörün iddia ettiği gibi "şöyle bir inceleme, göz gezdirme, gizleme" sanatıyla değil, yönelttiği sorular onlara iyi klasmanları

30. *La Distinction*, s. 49. 31. *A.g.y.*, s. 194.

peşinen işaret ettiği için. Sorular esasen oyunda istedikleri rolü seçmelerine yetecek kadar bilenleri ve bilmeyenleri ayırır. Felsefi özgürlüğün yanılsamalarını çürütecek deneyde her hamlede kazanan biri vardır: filozof ya da kafede garson olmayı özgürce seçebilecek Sartregil özne.

Öyleyse, bir *pratikler ekonomisi* projesine uygun olarak perspektifi meşruiyet üzerine yargılardan fiili (*en acte*) meşrulaştırma formlarına doğru kaydırmak gerekir. Tahakküm edenlerin, tahakküm edilen-mütehakkimlerin ve tahakküm edilenlerin estetiğini oluşturan algıları olumlulukları içinde kavramak. Sanatsal meşruluk edinme aşamasındaki minör ya da vasat sanatlar –örneğin fotoğraf– üzerine yapılacak araştırmanın önemi de buradan gelir. Ayrıştırıcı estetik tutumları iş başında yakalamak için *a contrario* ölçüt yine Kant'tan istenecektir. Kant'a göre saf zevk, işlevinden soyutlanmış nesnenin formuyla ilgilidir. Sosyolog bu "saf" zevkin yalnızca burjuva zevki olduğunu gösterecektir. Halk zevki ise kendini "gerçekçiliğiyle" açığa vurur: İmgeyi içeriğinden ve işlevinden ayırmayı reddeder. Bu bakımdan tamı tamına Kant'ın "barbar zevki" dediği şeye karşılık gelir.

Buna göre, yaşlı bir kadının ellerinin görüldüğü fotoğrafın, içeriği nötralize eden burjuva bakışı ile formu boşaltan halk bakışını birbirinden ayırt etmemizi sağlaması gerekir. Ama anketör sonucu bize baştan bildirmekle iyi eder. Zira fotoğrafa bakınca "büyük anne, çok çalışmış olmalı" diyen işçi, fotoğrafta "çok çalışmış bir insanın elleri"ni gören mühendis ve fotoğrafın "tartışmasız yoksul bir yaşlılığı çağrıştırdığı" profesör arasında hüsnü tabirden başka bir ayrım pek görülemez. Ve "sanki fotoğraflanmış bir tablo" diyen memur ile bir İspanyol resminden bahseden teknisyen, estetizm bakımından Flaubert'in *Üç Öykü*'sündeki Félicité'nin ellerini bu şekilde gören mühendisten geri kalmaz.[32]

Nesnenin "sessiz söz"ünün sebep olduğu onulmaz kargaşa. Nesne ya çok sessizdir ya da çok geveze. Müzik meşruluğu konusunda suskun kalıyordu. Buradaysa görüntü nasıl okunacağını dayatıyor. Sosyolog, estetin zevkine özgü *mesafe koyma*yı açığa çıkarmak için mesafeyi bizzat kendisi üretmek zorunda kalacaktır. Görüntüler

32. *A.g.y.*, s. 46.

üzerine değil, görüntülerin maksadı üzerine sorular sormak. Anket yapılanlara birtakım konular önererek hangisinden güzel fotoğraflar olacağını sormak. Deney sonuca varır. Halk zevkinin işlevsel bir görüntü olan ilk komünyon görüntüsüne öncelik verdiği ve anlamsız ağaç kabuğu ve lahana görüntülerini reddettiği görülecektir. Buna karşılık estet, aile fotoğrafını hor görecek ve lahanaları ya da ağaç kabuğunu değerli bularak seçkinliğini öne çıkaracaktır.

Yanıt sonuca varır, ama sorunun kendisinin boş olduğu sonucuna varmak pahasına. Sosyolog daha önceki bir çalışmada şunu bizzat kabul etmişti: "Anketörün sorunsalı ve hatta anket durumu halk sınıfları için yapay ve kurgusal bir sorun olan fotoğrafın estetik değeri sorusunu ortaya çıkarır."[33] Nitekim ilk komünyon fotoğrafını ayrıcalıklı kılan anket öznesi hiçbir "işlevselci" estetik ileri sürmez. Hiçbir estetik ileri sürmez. Sebebi basit: ona göre fotoğraf sanat *değildir*, sanatın ölçütleriyle değerlendirilmek durumunda değildir.

Başka deyişle, anketör daha ilerde siyasetbilimcilere isnat ettiği hatayı burada kendisi yapar: Sorunun anlamına vâkıf bir özneye hitap edermiş gibi yapar, ama buradan öznenin soruya anlam veren yatkınlıktan yoksun olduğu sonucuna varır. Yetkinliğin var olmadığını kanıtlamak için yetkinlik varmış gibi yapar. Anket, sosyoloğun daha soruyu hazırlarken "bildiği" şeyden başkasını açığa çıkarmaz: Halkın estetiği estetiğin yokluğundan ibarettir. Ya da, tersten söylenirse, estetik yargı halk *ethos*'uyla araya koyulan mesafeden ibarettir.

Her deneyin "başarısı" ya da "başarısızlığı"nın tamamen aynı kapıya çıktığını söylemektir bu. Her defasında yargıların evrenini düzenleyen yeter sebebin ortaya çıkmasını sağlamak yeterlidir: ayrıcalık (*distinction*). Mesafeyi açmak yeterlidir. Müziği işin içine katmadan müzik üzerine sorular, estetik olarak algılanmayan fotoğraflar üzerine kurgu ürünü estetik sorular her durumda sosyoloğun koştuğu şartı üretirler: yeniden üretim/üremenin halkı ile ayrıcalığın seçkinleri arasındaki aracıların, karşılaşma ve mübadele noktalarının ortadan kalkması. Her şey sosyolog kralın biliminin filozof kralın şehir-devletiyle aynı gereği şart koştuğunu gösteriyor. Bu bilimde karışım olmamalı, taklit olmamalıdır. Bu bilimin özneleri, tıp-

33. *Un Art moyen*, Minuit, s. 86.

kı *Devlet*'in savaşçıları gibi, kendi boyalarından başka bir şeyi taklit edememelidirler. Her şey *doğru kanı*ya göre işlemelidir. Sanatsal dolandırıcılık dışlanmalıdır. Bunun için estetik tutkuyu, "burjuvanın dünya ile kendi arasına koyduğu mesafe"yi katmerleyerek artıran meşru yapıtlarla ahbap olmaya indirgemek yeterlidir. Örneğin Virginia Woolf'un bir cümlesi etrafındaki olağanüstü çark ediş, Arnold Bennett'in militan edebiyatı karşısında romancının "zihinsel şeylere çok fazla tutku yüklemeyi" reddettiğini anlamamızı sağlar.[34] Örneğin 1960'lı yıllarda kimi militan sinemasever kötü öğrencilerin intikam için, kendilerine düşük notlar veren profesörleri nedenini bilmeden Douglas Sirk'ün melodramlarına ya da Anthony Mann'ın westernlerine hayran olmaya mecbur etmelerindeki terörizm, içeriğin içinde yüzen popüler izleyiciden farklı olarak formu "ilişkisel olarak" değerlendiren estetin "mesafeliliği"nin dışavurumuna dönüşür. Örneğin fanatik müzikseverlerin Verdi, Puccini ya da Bizet'nin "amiyane" eserlerini izlemek için Opera binası önünde geceledikleri zamanlarda, sosyolog konser programlarının "en bilgili" izleyici kitlesinin "gitgide daha modern" –yani elbette gitgide daha "mesafeli"– müziğe doğru kaydığına "tanıklık ettiğini" bize söyleyebilmektedir.[35]

Gerçekten de çözümlemenin istenildiği kadar yeniden üretilebilecek mantığı budur: Estetik evrende *mesafeden başka hiçbir şey olmamalıdır*. Varlığın dünyası ile görünüşün dünyasını mutlak olarak ayırmak gerekir. *Estetik şey*in daima şüpheli olan mevcudiyeti *doxa*'nın boş sözlerinin dairesine irca edilmeli. Artık "yapıt" önünde karizmatik reverans yok, der bilgin. Yalnızca "alanlar" vardır, öne sürülen şu ya da bu peyi oyunun durumunun ayrıcalıklı dışavurumu olarak yansıtan mücadeleler vardır. Dolayısıyla onun öncelikli olarak tercih edeceği alan; ortadan kaybolmuş, katıksız taşıyıcıya (*support*) dönüşmüş, hatta yorumun çapraz oyunlarını ya da totolojik kendi-kendine-işaret-etmeleri üreten katıksız yokluğa dönüşmüş yapıt olacaktır: burjuva hayatının stereotip röprodüksiyonunun röprodüksiyonu olan bulvar oyunu hakkında, *Nouvel Observateur*'deki meslektaşının öngörülebilir söyleminin önceden çürütül-

34. *La Distinction*, s. 37.
35. *Questions de sociologie*, s. 172.

mesinden ibaret olan bir söylem üreten *Figaro*'nun tiyatro eleştirmeninin ritüeli;[36] alaylı bir biçimde işaret ettikleri şeye indirgenmiş sanat formlarının kışkırtması – kömür yığınları, karton parçaları ya da yalnızca "tuval" sözcüğünü ve tuval boyutlarını taşıyan boş tuvaller.[37] Bunlar sol kültürün gündelik ekmeği olan, minör kültürlere itibar kazandırma ve büyük kültürü kutsallıktan çıkarma usulleridir; yapıtın dirençli varlığı bu *doxa* kargaşasında kaybolup gider. Sosyoloğun ürettiği bilim-etkisi, bir seçkinlik/temayüz (*distinction*) etkisine indirgenemeyen her şeyin dışa atılmasıyla amacına ulaşan bu kargaşayla dayanışma içindedir. "Demistifikatör", *doxa*'nın sıradanlığını kızıştıran, görünüşlerin geri çekilmesi işlemini radikalize eden montajları, fotoğrafları, düşünce kutuları, graffitileri ve kenar notları buna tanıktır. Bu demistifikasyonun sınır noktası, *Duygusal Eğitim*'in [Flaubert] müsveddelerinden alınmış ve kenarına bir intikam graffittisiyle –"hüsnü tabirden önce"– not düşülmüş küçük çerçeve yazıdır ki, iki kahramanın mastürbatör ruh hallerine dair uzun anlatının şu iki soruya derhal verilecek yanıta indirgenebileceğini gösterir bize: Yatıyorlar mı, yatmıyorlar mı? İşe yarıyor mu, yaramıyor mu?[38]

Sanatın kovulması: halk *gestus*'u her nerede kazayla ya da sahtekârlıkla burjuva *gestus*'uyla karşılaşırsa orada boşluk üreten genel mekanizmanın özel bir vakası. Estetik pratikler hakkındaki "kurgu ürünü" sorgulamayı yöneten ilke, sportif pratiklerin totolojik çözümlemesini de belirler. Rugby ya da futbol gibi, önce halk arasında uygulanıp sonra aristokratik okullara geçen, daha sonra yeniden "popülarite" kazanan, ama pek çok burjuvanın oynamaktan ya da izlemekten zevk aldığı toplumsal olarak karma spor vakaları anlamlıdır. Her yerde olduğu gibi burada da kökten *habitus* farkı üretmek isteyen Pierre Bourdieu, gerektirdikleri erdemler dolayısıyla bu sporları hâkim sınıfların üyeleri için itici kılacak "yığınla sebep bulunduğunu" söylüyor bize: "Kuvvet, acıya dayanıklılık, şiddete eğilim, özveri, uysallık ve kolektif disipline boyun eğme duygusu,

36. *La Distinction*, s. 260-7.

37. "La production de la croyance", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Şubat 1977.

38. "L'invention de la vie d'artiste", *ARSS*, Mart 1975.

burjuva rollerinin içerdiği 'role mesafeli olma'nın mükemmel antitezi, rekabetin yüceltilmesi."[39]

Bu sebepler "yığını" karşısında insan kalakalıyor. Rekabet, acıya dayanıklılık, özveri duygusu ve kolektif disipline boyun eğme, burjuva hâkimiyetinin okullarında, kiliselerinde, yayınlarında ve ordularında hiç bilinmeyen erdemler midir? Bu sporlar, tam da "yumuşamış" Fransa'nın Prusya karşısında uğradığı bozgunun ertesinde, ulusun askerlerine ve özellikle subaylarına bu erdemleri aşılamak için ithal edilmemiş miydi? O halde bu olası olmayan sebepler "yığını" biricik ve daima aynı yeter sebebe gönderme yapar: seçkin olanın amiyane olandan tiksintisi. Soruyu tersten sormaktan kaçınan –iriyarı meydan kavgası oyuncularının karanlık emeğinin ürününü ufak tefek kurnaz ortasahacıların safkan atılganlara ilettiği, tüm sosyodiselerin en amansızını teşkil eden bir spora yönelik halk hayranlığını sorgulamaktan kaçınan– çözümleme kısa-devre yapar. Bu ikircikli pratiği popüler fiziksel meziyetlerin a-sembolik sergilenmesi tarafına havale etmenin, popüler yeniden üretim *ethos*'u ile burjuva ayrıcalık *ethos*'u (yani *boş zaman ethos*'u) arasında boşluk yaratmanın bir yolu.

Sosyolog-kralın döngüsü. Doğal olarak, anketlerinin somut içeriğini, tablolarını ve diyagramlarını bir kenara bırakan, betimlediği hareket halindeki evreni *ilişkisel olarak* düşünmeyi başaramayan eleştirmenlere öfkelenir. Ama bu kör okuma, hep aynı yeter sebebe –boş zaman– gönderme yapan ve toplumsal mekânın tüm yer değiştirmelerinde *tek bir çatışmaya* –boş zamanın iki var olma kipini karşı karşıya getiren çatışma– yer bırakan işlemin bir eşidir: tahakküm edenlerin bünyelerine dahil edilmiş boş zamanları. Tahakküm edenler için estetik pratikler edinmiş oldukları ekonomik ve simgesel sermayenin kısmen ve tutkusuzca yeniden tahvil edilmesi için birer malzemedir; tahakküm edilen-mütehakkimlerin militan *ayrıcalık niyeti* ki, ekonomik ve siyasal olarak aşağıda olmalarını kültürel rekabetin zorlamalarıyla ve her türlü nesneyi sahiplenen estetik niyetin emperyalizmiyle telafi etmeye çalışırlar: "Konusu toplumsal dünyada inanç, itibar ve itibarsızlık, algılama ve takdir etme, bilgi ve tanıma [...] kategorisinden olan mücadeleler, seçkin sahip-

39. *La Distinction*, s. 237.

ler ve özenti taliplerden başka kimseyi ilgilendirmez."[40]

Totolojinin imparatorluğu. Boş zamanın imparatorluğu. Burjuvanın dünyayla arasına koyduğu mesafeyi, "bedava" okul alıştırmasını, ev dekoruna yapılan kadınsı yatırımı ve boşgezer annenin şımarttığı biraz boşgezer biraz isyankâr mirasçının estetizmini yaratan yalnızca odur: "Ekonomik girişimden kısmen dışlanmış, tatminlerini (estetizmde bir sığınak ya da intikam aramadıklarında) burjuva varoluşunun dekorunu düzenlemekte bulan burjuva kadınlarına bu bakımdan yakın olan, hem ekonomik olarak ayrıcalıklara sahip, hem de ekonomik gücün gerçekliğinden (geçici olarak) dışlanmış burjuva ergenlerin, bazen gerçek anlamda sahiplenemedikleri burjuva dünyasına, ayrıcalıklı ifadesini estetiğe ya da estetizme yönelişte bulan işbirliğini reddetme tavrıyla karşı koydukları anlaşılmaktadır."[41]

Böylece simgesel çatışmaların sahası daha da daralır. Özenti taliplerin seçkin sahiplere karşı mücadelesi eninde sonunda yalnızca bir aile meselesidir, bir kuşak kavgasıdır. Simgeselin oyunları burjuva olgunlaşmasının çıraklık yılları ya da patırtılı törenidir. Estet, tıpkı *Héritiers*'nin isyankâr öğrencisi gibi, burjuva boş zamanının harika çocuğudur. Tıpkı Platon'da demokratik insanın, güzel çeşitliliğe ve tatmin bilmez boş zamanın başıboş gezintilerine sevdalı ergenin, hünerli oligarkın oğlu olduğu gibi. *La Distinction*'un sosyoloğu kuşkucu düşüncesini yarım ağız söyler: belki de kuşak çatışmasından başka çatışma yoktur. *Les Héritiers*'den beri aynı kişiyle hesaplaşmaya devam eder: 1964'te okul kurumuna dair eleştirisinde bile okulun boş zamanının özünü açık eden mirasçı; 1970'te sosyolog sistemin yeni örtülerini gösterirken sistemin "örtüsünü kaldırdığını" sanan isyankâr. *La Distinction*'da ustanın alaycı gözü onu yaşlanmış ve yerine oturmuş halde, yeni küçük burjuvaziye özgü büyük *taklit endüstrisi*ndeki becerileriyle yeniden sınıflanmaya heves eden sınıf düşmüş biri olarak yeniden bulur: taklit mücevherler üretimi ya da simgesel hizmetler satışı; pazarlarını genişletmek ve dolayısıyla miraslarını yeniden ele geçirmek için halkta simgesel ihtiyaçlar yaratmak için yırtınan belediyelerin vb. kültür organizatörleri, evlilik danışmanları, seksologlar, diyetisyenler ve rek-

40. *A.g.y.*, s. 281. 41. *A.g.y.*, s. 58.

lamcıların yaptığı ticaret.[42] "İnançlarını tebliğ ederken sonunda inançlarını meslek edinen bütün herkesin ibretlik hikâyesi"[43] bu peygamberlere hakikatlerini, yani tüccar olduklarını hatırlatır. Bunların hepsi, küçük burjuvazinin aradünyasına mensup yol arkadaşlarını ortak bir yükselişe inandırarak yanılttıkları için birer sahtecidir; halbuki bir yükseliş değil, boş zamanı bol müsrif çocukların baba ocağına dönüşüdür söz konusu olan.

Bir aile meselesi olarak toplumsal oyun kuramı. Bilimin usulleri ve felsefesi arasına yerleşen tuhaf ilişki budur. Sosyoloji bilimi, ekonomik zorunluluğun üzerinde, bir simgesel pratikler mekânı gerektiriyordu; bu mekânın faillerinin, serbest pazarın rasyonel aktörleri değil, özgül alanlar arasındaki etkileşimin özelliklerinin taşıyıcıları ve vektörleri olması gerekiyordu. Oysa anketin değerli bulduğu failler, seçkinlik arzuları simgesel piyasaya koyabilecekleri sermayenin hacmiyle sınırlı olan rasyonel aktörlerdir hâlâ. Etkileşimleriyle toplumsal hareketliliğin binbir çeşit oyununu tanımlaması gereken alanlar, basit seçkinlik yasasının sayısız yansımayla tuzla buz olduğu karşılıklı aynalardan başka bir şey değildir: "seçkin sahipler" ile "özenti talipler" arasındaki aslında işbirliği olan sahte mücadele; "özenti talipler" gerçekte ikiye bölünür: seçkinliğin sahte görünüşüne mahkûm umutsuz talipler ve sahte mücadelelerini sahte görünüşlerin satışına yatıran kılık değiştirmiş mirasçılar. Sonunda, sınıfların ya da toplumsal mekânın alanlarının olumluluğu, boş heves metafiziğine dair gelişmiş bir mit haline gelir. Bu mitte aklı başında ve iyimser ekonominin rasyonel aktörlerinin Amerikan tarzı dünyası, ulusal ve Avrupalı eski kültürün kötümser ve seçkin hâlesi sayesinde hüsnü tabirle ifade edilmiş olur. Bizler, der bilgin, birer kukladan ibaretiz ve yalnızca iktidarın çıngırakları yeter sebep görüntüsü verir bize. Ve sınıfların varlığı belki de yalnız buradan gelir. "...Bir tür lanet dolayısıyla, simgesel iktidarın özünde diakritik, ayrıştırıcı, ayrıcalık veren doğası, simgesel sınıfın Varlık'a erişiminin kaçınılmaz karşılığı olarak tamamlayıcı sınıfın Hiçlik'e ya da daha az Varlık'a düşmesine neden olur."[44]

42. *A.g.y.* s. 409-31. 43. *A.g.y.*, s. 428.
44. *Ce que parler veut dire*, s. 134.

Burada, sıfatların bilimsel titizliğini ve adların Parmenidesgil ulviyetini takınmış bu Pascalvari tonlamanın, Sartrevari kaygı fonu üzerinde, insani boş heveslerin hüzünlü hakikatini hüsnü tabirle söylediği bu hatasını fark etmiş kayıtsız güvene kaptırmayalım kendimizi. Sosyolog-kral nesnesinin temel tutarsızlığını itiraf etmekle iktidarını daha da emin kılar. Zira burada varlık ile yokluk arasında kurulan ilişki ona bir taşla iki kuş vurma olanağı verir. Bir yandan toplumsal oyunun keyfiliği hakkındaki anlatının yazarı olarak filozofun yerini alır. Bu "tamamlayıcı sınıf" kukla tiyatrosuna bilimsel nesne katılığını veren motor olacaktır. Yokluğa düşüş de felsefi Cennet yanılsamasını ifşa eden halk olumluluğunun cehenneme inişi anlamına gelecektir. Böylece felsefe iki kere kovulmuş, sosyolog-kral da dilsiz bir toplumun lütfuyla rakipsiz olacaktır.

Elbette bir şartla: bu halkın yerinde kalması, yani seçkin sahiplerle özenti talipler arasındaki düşmanca ve danışıklı oyunları harekete geçiren, hareket etmeyen harekete geçiricinin yerinde kalması şartıyla. Zira sosyolog-kralın evrenini neo-liberal ekonominin yavanlıklarından farklı kılan, iki ekonominin üst üste konulmasıdır: zenginler için Bentham, yoksullar için Marx. Ayrıcalıklı seçkinlerin simgesel mücadeleleri katıksız rekabet denen anlamsızlığa düşmezler, çünkü Parmedinesçi Marksizmin biricik hareketi olan üretim ilişkilerinin ebediyen yeniden üretilmesiyle harekete geçirilen bir halkın birincil ekonomisinden yola çıkarak tanımlanırlar. Kader suretindeki kader sevgisinden başka yargı olanağının olmadığı, erkek gücünün, yani yeniden üretimin işaretlerinden başka bir simgeselliğin düşünülebilir olmadığı, halk gövdesinin salt kendi kendine bağlılığının alt-dünyası.

Öyleyse bu genelleşmiş kapitalizmi farklı kılan, Marksist bir bilinçdışı sahibi olmasıdır: sınıflara karşı karşıya gelebilecekleri bir nokta bırakmamak pahasına işleyen bir "sınıf savaşımı". Sahiplerin ve taliplerin fazlasıyla öngörülebilir stratejilerini "gizli olanın bilimi"ne ait nesnelere dönüştüren, bastırmanın bölme çizgisidir: bu zevklerde, uğuldayan ve gürültü yapan, bağlılığın işaretlerini kuşanmış ve karışım türlüsüyle beslenmiş bir halk gövdesinin büyüleyici dehşetinin habire musallat olduğu tiksinti dışavurumlarını okumak gerekir. Ayrıcalıklı aktörleri inkârın sonsuz baş dönmesine kaçmaya zorlayacak olan halka ait bir bilinçdışı. Özgür filozofun

bulantısının gerçek temeli ve kafedeki garsonuyla oyunlarının gizli sebebi olacak olan burjuva kibarlığının yapışkan kökü.

Öyleyse sosyoloğun kuramsal, siyasal ve tıbbi olarak yapacağı iş, karşılaşmamamız için özen gösterdiği şu halkı bize göstermek için bastırmanın bölme çizgisini zorlamak olacaktır. "Toplumsal dünyanın bilimini ilerletmek ve yaymak, ancak nötralizasyonu nötralize ederek, inkârı her biçimiyle inkâr ederek –ki bazı devrimci söylemlerdeki hiperbolik radikalizasyon dolayısıyla gerçeksizleştirme (*déréalisation*) inkârın azımsanmayacak biçimlerinden biridir– bastırılmış olanın geri dönüşünü zorlamaktır. İneklerden değil de düvelerden bahseden Racine gibi, asgari ücretten ve işçilerin fanilalarından değil de üretim biçiminden ve proletaryadan ya da *lower middle class** rolleri ve tavırlarından bahseden, ne doğru ne yanlış, ne doğrulanabilen ne yanlışlanabilen, ne kuramsal ne ampirik söyleme karşı, nesneleri ve hatta kişileri kanıtlamak yetmez, göstermek, elle dokundurtmak gerekir –parmakla göstermek ya da mimlemek demek değildir bu– ve düşündüklerini sandıkları şeyi konuşmaya alışmış olmaktan dolayı sözünü ettikleri şeyi düşünmeyi unutmuş olan insanları halktan kimselerin devam ettiği bir bistroya ya da bir rugby sahasına sokmak gerekir."[45]

Ama "serbest entelektüelleri" Racinevari yeğinsemelerinden ve devrimci abartmalarından "kurtarmak" için,[46] düveleri inkâr edilen inekler safına döndürmek ve Billancourt'u Béarn'da bir köye dönüştürmek şart mıdır? Sosyoloğun bizi kendisine eşlik etmeye zorladığı o halktan insanların devam ettiği bistro her şeye rağmen biraz nostaljiktir: suni deri, langırt, jukebox'un olmadığı; çilekli süt tüketicilerinin ve cart renkli elbiseler giymiş genç insanların olmadığı; at yarışlarına ya da loto oyunlarına bağlanan hayaller ve hesapların olmadığı bir bistro. "Bentham'ın hazlar ve acılar hesabına"[47] tamamen yabancı, simgeselin oyunlarına yabancı, gelecek hesaplarına ve kuralsızlık risklerine yabancı; şairlerin bulunamayacağı gibi, oyuncular, fırsatçılar, tutumlular, havariler ve suçluların da mantık-

* Alt orta sınıf. –*ç.n.*

45. *La Distinction*, s. 596-7.
46. *Questions de sociologie*, s. 67-8.
47. *La Distinction*, s. 201.

sal olarak bulunamayacağı bir halk dünyası hayali. En azından, "dilsel piyasa"nın risklerini kaale almayan bir "harbi konuşma"nın ve "bedene yapışan yiyecekleri" tantana etmeden yedirten bir "harbi yeme"nin taraftarı işçilerin tasviri; yarım çocuk miktarındaki istatistik farkı Platon'un Bir ile Çok'u arasındaki farka dönüştüren, "olduğu gibi ve büyük rakamlarla üreyen proleterin çok döl verme özelliği"[48] üzerine performatif totolojiler; tabağa gömülmüş fasulye yiyen işçilerin, düzenleme sanatının halk tarafından bilinmeyen bir havailik olduğunu bize öğreten yığılmış paketlerle dolu işçi evlerinin ya da bir zamanlar gençliğin işaretlerini ya da baştan çıkarmanın gösterişlerini taşıdıkları hiç hayal edilemeyecek kadar kendi asembolik *ethos*'larına benzeyen yaşlı çiftlerin paradigmatik fotoğraflarının uyandırdığı imge böyle bir imgedir. Etnologların "ilkel" evreninden daha çok doğanın içine batmış bir dünya, zira orada nesnelerin yalnızca kullanım değeri, besinlerin de yalnızca doldurma işlevi vardır; çünkü orada, baştan çıkarma, eğitim ve geçiş ritüelleri olmadan, "olduğu gibi" çoğalınır. Dahası, seçkinlik işaretleriyle aşırı yüklü olan, grup ve gruptan dışlanma simgelerini yığınla taşıyan yaş grubu olarak ergenlik, bastırılmışı geri getiren objektifin gösterdiği yerde yoktur – tıpkı proletaryamızın çekirdeğini oluşturan Portekizli, Yugoslav, Mağripli ya da siyah işçilerin olmadığı gibi. Bu seçilmeye, araştırılmaya uygun olmayan, fotoğraflanmamış nüfusu burada sosyoloğun köylü ve Bahtinvari nostaljisine Thorezci* ve proleter nostaljisiyle karşılık veren, işçi sınıfının kendine yeterince benzemediğinden, "yeterince mutsuz"[49] olmadığından yakınan altmışlık komünist marangoz temsil eder.

İşçi sınıfı kimliğinin basit yüzünü renklendirebilecek ya da boyayabilecek her şeyin ortadan kaldırılması. "Suçluluk ve acı duymayan" bir *habitus*'un militan hekimliği; bu *ethos*'un sadeliğini burjuva simgesel metalarının –*Prelüd ve Füg*ler, evlilik danışmanlarının tavsiyeleri, suni deri koltuklar– ikramıyla gelişen organ şişmelerinden, "ücretli kitle" ya da "engellenmiş tabakalar"[50] gibi ödünç sözlerle "kendi" görüşlerini ifade etmek isteyen işçileri pusuda bek-

* Maurice Thorez, 1930-64 yılları arasında Fransız Komünist Partisi'nin genel sekreteriydi. –*ç.n.*

48. *A.g.y.*, s. 390. 49. *A.g.y.*, s. 507. 50. *A.g.y.*, s. 507-8.

leyen yanlış kullanımlardan korumaya adanmış hekimlik. İki anlamlı hiçbir sözcük tahakküm edilenlerin dilini "bozmamalıdır". Hiçbir imge seçkinliğin sebeplerinin *amor fati*'nin sebepleriyle karışmasına neden olacak manevraya imkân sağlamamalıdır. Taliplerin "özenti"si ile mülksüzlerin "mülksüzlüğü" arasında hiçbir şey bağ kurmamalıdır. Kötülük, görünüşlerin ortak olmasıdır.

Amiyane sosyolog ve seçkin filozof

Pierre Bourdieu'nün Kant'ın estetiği ile kavgasının kökeni muhtemelen burasıdır. Sosyolog, "adına layık her felsefe gibi tümüyle tarihdışı"[51] olan bu "inkârcı" estetiğin "amiyane" bir eleştirisini talep eder. "Amiyane" sosyoloğun, sorunsalını uzmanlar ile saray insanları arasında yüzyıllardır süregelen bir çatışmaya indirgemek amacıyla, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin tarihini bilmiyormuş gibi yapması tarihdışıdır oysa. Ancak Kant'ın "estetik sağduyu" sorunu için kurduğu tiyatro daha geniştir ve daha net tarihlendirilmiştir. Estetiği, Fransız Devrimi'nin başlamasından bir yıl sonra, kendini "özgürlüğü (ve dolayısıyla eşitliği) kısıtlamayla (korkudan ziyade saygı ve ödev gereği itaatin getireceği kısıtlamayla) birleştirme"[52] sorunuyla karşı karşıya kalan bir yüzyılla ve halklarla çağdaş ilan eder.

İfade biraz dolambaçlıdır: profesör Kant ne bir üslupçudur ne de bir savaş çığırtkanı, yalnızca fikrine sırtını çevirmeyen bir düşünürdür: hakların ilan edilmiş eşitliğine gerçek uygulama koşullarını verebilecek olan bir eşitlik duygusu hangi yollardan geçebilir? Özgürlüğün düşmanlarının büyük gücü; toplumsal yetkinlikler ve yeteneklerin eşitsizliği sebebiyle, halkın kaba sabalığıyla burjuvazinin medeniliğini ayıran uçurum sebebiyle, özgürlüğün uygulanamaz olduğunu göstermelerinden gelir. Halkın özgürlüğü asla akılcı bir biçimde kullanamayacağını söyleyenler ile Güzel'in ya bilginlere özgü ölçütlerle ya da incelmiş duyuların hissettiği hazla ilgili (her iki durumda da sıradan insanların yetkinlik alanının dışında)

51. *A.g.y.*, 576.

52. *Critique du jugement*, § 60, Appendice: De la méthodologie du gout, çev. Gibelin, Vrin, 168.

bir mesele olduğunu söyleyenler aynı kişilerdir. Kant halkın "doğa"sı ile seçkinlerin "kültürü" arasındaki mesafenin mutlaklaştırılmasını reddeder. Zevk yargısının formel evrenselliğinde, yani ona içsel olan iletişim zorunluluğunda, geleceğin eşitliğini, hem tahakküm edenlerin kültürünün hem de Rousseaucu doğa kültürünün aşılması olacak olan *insanlığın* öngörüsünü arar.

Öyleyse aptal yerine konulamayacak sosyolog, duyuların hazzının karşısına konulmuş çıkar gözetmeyen (*désintéressé*) bir zevk fikrinin "tarihdışılığı"nı her zaman psikanalize tabi tutabilir ve bunda amiyane haz almanın halk tarzı hedonizmi karşısında felsefi seçkinliğin yüzyıllardır duyduğu dehşeti okuyabilir. 1790 yılında "hoşa giden"le ilgili kuram pek halkın görüş açısı sayılmaz. Edmund Burke adlı ayrıcalıklı bir *gentleman*'ın –marangozlara ve terzilere kamu işlerine karışma hakkı verecek bir devrime karşı bayrağı yükselten adam– görüş açısıdır bu.[53] Burke'ün medeniliği ile Rousseau'nun lüks eleştirisi arasında Kant yeni bir delilik olması anlamında "tarihdışı" olan şu bahse girer: estetik duygunun ortaklığını tahakkümün gösterişlerinden ve bilginin yetkinliklerinden ayırmak mümkündür. Verdiği ilk örnek her şeyi özetler: Bir sarayın formu hakkında, kibirli soylular tarafından evsizlerin döktüğü ter sayesinde yaptırılmış olmasıyla ilgilenmeksizin, yargıda bulunulabilir ve bu formdan zevk alınabilir.[54] İnkârcı bir konum olduğu kesin: Dünyanın ebediyen kültür insanları ile doğa insanları arasında bölünmesi gerektiğini inkâr eder. Eşitlik fikrinin tek geleceğinin hakkını alamayan bir halk adına uygulanan terör olduğunu inkâr eder. Terör'ün ertesinde Schiller Kant estetiğinin şu ütopik içeriğini geliştirecekti: "İnsanlığın eğitimi" görünüşten haz alma yeteneğidir, halk yabanıllığı ile medenileşmiş barbarlık arasındaki karşıtlığın ötesinde kazanılacak bir özgürlüğün kırılgan vaadidir.[55] Olanaksızın kurgusuna yanıt veren olanaklının kurgusu, üç maden mitiyle kilitlenmiş mekânı yeniden açan ütopya. Tam da sosyoloğun *illusio*'yu ta-

53. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, 1790, s. 96-7.

54. *Critique du jugement*, § 2, Vrin, s. 40-1.

55. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'Humanité*, Aubier, 1976, özellikle 5 ila 9. mektuplar (Türkçesi: *Estetik Düşünce*, çev. M. Özgür, İstanbul: Kaknüs, 1999).

nımladığı anlamda "ilerleme yanılsaması": oynama olanağı.

Demistifikatörün öfkeyle kovuşturduğu "kültürel komünizm" bu tür bir yanılsamadır. Sanatla ilgili cisimsiz bir düşlem değil. "Sanat"ın tahakkümün prestijlerinden ve sertifikasyon kurallarından fiilen özerkleştiği, Mozart'ın patronsuz yaşamaya çalıştığı, Talma'nın dönemin medenilikleri ve köleliklerinin cilasındaki trajediyi söküp aldığı, Lenoir'ın eski papazların ve aristokratların el konulmuş hazinelerini sanat eserleri olarak saklamaya çalıştığı sırada, sanatçının statüsündeki tarihsel değişime bağlı oyun olanakları kümesi. Eski işlevlerinden ve eski yargıçlarından sıyrılmış ama henüz kendi özerkliği üzerine kapanmamış olan bu sanat, yeniden temellük etme stratejilerinin ayrıcalıklı hedefi ve taşıyıcısı olarak sunar kendisini; ve "inkârcı" estetik bakış proletaryanın entelektüelleri arasında öyle bir güç kazanabilir ki, başkasının mülküne yöneltilen başka türlü bakış kendi mülksüzlüğüne yönelik bambaşka bir bakışa dönüşür.

İşte bu oyunda halk *pathos*'u estetik ve militan yeniden temellük etme tutkusuna dönüşür. Tuhaftır ki dülger Gauny parkelerini döşediği odadan kendi köleliğine bir estet bakışıyla bakar: "Döşediği odanın işini bitirmediği sürece kendini evinde sanır, odanın düzeni hoşuna gider; pencere bir bahçeye ya da pitoresk bir manzaraya açılıyorsa, bir an çalışmayı bırakır ve manzaranın tadını komşu evlerin sahiplerinden daha çok çıkarmak için düşüncesinde o manzaraya süzülür."[56] Bu estet bakışının edinilmesi, bu mülksüzün ondan çıkardığı paradoksal çile felsefesi, kendine dayattığı ve önerdiği *habitus* burkulması, aynı zamanda proleter ordusu toplayanların retoriğini ve köşkler ile kalelerin kavgasını aşan bir taleptir: insan hakkı olarak mutluluk.

Mülksüzlerin bakışına ve sözüne sapkınlığı getiren inkâr. Demistifikatör sosyolog, allodoksinin tuzaklarının karşısına ütopik ya da sapkın söylemin edimsel etkililiğini çıkarmak ister.[57] Ama ütopik söylem yalnızca ütopyacının kafasında ya da yorumcunun cümlesinde edimseldir. Duyarlılık üzerinde edim buyruğu olarak değil

56. "Le travail a la tache", Gabriel Gauny, *le Philosophe plébéien* içinde, Maspero/La Découverte, 1983.

57. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire, op. cit.*, s. 149-61.

sanat yapıtı gibi etki eder. Sapkınlık ilk başta dinin fazladan bir uzantısı ya da estetik meşruluğun radikalleştirilmesidir. Söz hakkı mücadelesi öncelikle hüsnü tabir için mücadeledir. İşçi sınıfı konuşmasını oluşturan sözler ve ifadelerin *amor fati*'nin tekrarlarından kopmasını olanaklı kılan simgesel ilişkiler alanı, burjuva tutkuların –hem de en "meşrularının"– oyuna girmesi sayesinde, sınıfların sınırlarında belirir. İlk işçi militanları kendilerini şair ya da şövalye, papaz ya da *dandy* sanarak işe başlamışlardı.[58] Heterodoksinin tek yolu olan allodoksi. Yeniden temellük etmeyi olanaklı kılan tek sözü kullanan ödünç tutkular: ödünç sözcükler. Bazı yanlış kullanımlar ve ters anlamlar pahasına: Sapkın söylemin ilk sözü, şeylerin zorunlu düzenini dile getiren sözcükleri yanlış yorumlar. Kunduracı isyanı Platon'un *Devlet*'inin muazzam bir yanlış yorumudur.

"Kültür komünizmi" oyunu böyle oynamıştır: tahakküm edilenlere ses verme çabasını *oynanabilir* kılan bir yanılsama olarak. İşçi sınıfının estetleri ve *dandy*'lerinin gruba ses vermelerini sağlayan ayrıcalık oyunlarının işlemcisi olarak: Bu ses 1848 baharında koro halinde söylenen, şair ve *dandy* Baudelaire'in tuhaf bir okumasını yaptığı –bilinmeyen bir *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine bir başka kurgu ürünü yorum– *İşçilerin Şarkısı*'dır: "Yoksulluğun, komşusu zenginliğe bakmasından daha beylik ne olabilir? Ama burada duygu, şiirsel gururla, kişinin gözucuyla baktığı ve kendini layık gördüğü hazlarla birlikte daha karmaşık bir hale girmiştir. [...] Biz de sarayların ve parkların güzelliğini anlıyoruz. Biz de mutlu olma sanatını biliyoruz."[59]

Baudelaire'in okumasının tuhaflığı şuradadır: Kant'ta bulunan o saraylar *İşçilerin Şarkısı*'nda yoktur. Baudelaire şarkıda onları duyabilmiştir, çünkü "zamanın havasında" –"kültürel komünizm" havası– vardı bunlar. *Dandy* şair bunu daha hoş bir adla anar: "Olsa olsa, Cumhuriyet'in sonsuz zevki."[60]

"Seçkin" felsefenin tarihdışılığı, aslında bir başka zamana ait olduğu anlamına gelir sadece. Buna karşılık sosyoloğun "amiyaneli-

58. Bkz. J. Rancière, *la Nuit des prolétaires*, Fayard, 1981.

59. Baudelaire, "Réflexions sur quelques-uns de mes contemporains", *Art Romantique, Oeuvres complètes* içinde, Cercle du Bibliophile, c. III, s. 234.

60. Baudelaire, "Pierre Dupont", *a.g.y.*, s. 179.

ği" olsa olsa, filozofların eşitliğin geleceğine ve proleterlerin şairlerin ilhamına inandıkları çağın tanıklarına eğlenen gözlerle bakan zamanın bilginlerinin kanısının büyüsünü kaybetmiş banalliğidir. "Kültür komünizmi" ile ilgili polemiği, öncelikle, "özerkliği"nin, iddialılığının bedeli olarak, sanatın yorumlayıcı ve demistifiye edici *doxa*'nın engin gevezeliği içinde kaybolduğu bir zamanın söylemidir.

"Saf" sanatçının demistifiye edilmesi, aslında sanatçının işleminin radikalleştirilmesidir. Zira rantiye Flaubert'de sanatın mutlaklaştırılması toplumsal statüsünün "inkârı" değil, "kültürel komünizm"in öldürülmesi anlamına gelir: "Histerik" Madam Bovary'nin "şa-i-ra-ne" ihtiraslarının öldürülmesi; iki otodidakt Bouvard ile Pécuchet'nin bilme arzusunun sonsuz yinelemenin mecburi emeğine mahkûm edilmesi anlamına gelir. Acı veren bir cinayettir bu, çünkü muğlak bir kardeşlik içinde yaşanır, çünkü aynı zamanda saf sanatçı için önemi olan tek kitabın –*Saint-Antoine*– ölüme mahkûm edilmesi demektir. Bu muğlaklık yapıtı her yerde ve herhangi bir yerde, hatta proletaryanın hayalcilerinin ve entelijensiyanın sınıf düşmüşlerinin çıktığı ara-dünyalarda yaşayan Bouvard ile Pécuchet'nin ya da Madam Bovary'nin ellerinde dolaşabilir duruma getirir. İşte toplum bilimi orada devreye girer, herkesin payına düşeni tasnif, saf yapıtı demistifiye eder; hayalci köylü kızlarına ve otodidakt küçük memurlara toplumsal eleştirinin amaçları bakımından daha uygun bir ürün verir: sanatçının saflığı konusundaki hakikati söyleyen bir Flaubert (ya da başka bir şey) *okuması*; Molière ya da Mozart üzerine yapıtın meşruluğu yerine Büyük yüzyılın ya da Aydınlanma yüzyılının komedyenlik ya da müzisyenlik mesleğinin tarihsel-demistifikasyonunu koyan pedagojik bir film. Filozof ile filoloğun diyaloğunu koruyan ağustosböceği korosu gitmiş, yerine sosyolog kral ile doksazofların, görünüşlerin geri çekilişini örgütlemek, paylaşım ve ikirciklilik imgesinin tutunduğu her yere bilimsel sözcüklerin kesinliğini ve toplumsal eleştirinin katılığını koymak üzere gerçekleştirdikleri işbirliği gelmiştir. Böylelikle, sözleri biriktiren *doxa*'nın ve bastırılmışın geri dönüşünü gerçekleştiren bilimin oyunlarına sıkışıp kalmış olan sosyolog, sahaların eklemlenmesinin ilk ve son harfi olan bölme çizgisini sergileyebilir. Frédéric Moreau'nun Parisi, der bize, tam olarak işçilerin Paris'inin

başladığı yerde biter.[61]

Bastırmanın bölme çizgisi. Yorumun imparatorluğu ile toplumsalın imparatorluğunun özdeşliği. Yitip gitmiş "yapıt"ın dünyası, aynı zamanda ilerleme yanılsamalarına dair Marksist eleştirinin mülk sahipleri ile mülksüzler arasındaki ebedi bölünmüşlüğün kül-yutmaz bilgisine dönüştüğü dünyadır; mülksüzün bilimin evreninin gıyaben koruyucusuna, bilimin bilim-olmayanı yaftalayarak kendini kanıtlamasına aracı olan sözel Cehenneme yolculukların kurgusal hedefine dönüştüğü dünyadır. "İnkârcılar" için halk gövdesinin hakikatine 'gidin görün' denilerek –ama ancak asla gitmeyeceklerinden ve böylelikle bilimin zorunluluğunu ve nesnesinin sırrını ebediyen kanıtlayacaklarından emin olduklarında– düzenlenen yolculuklar.

61. "L'invention de la vie d'artiste", *ARSS*, Mart 1975.

Daha Fazlasını İsteyenler İçin

YAYINCI bir sonuca varmam gerektiğinde ısrar ediyor. Filozofun kim, yoksullarının kim olduğunu; yazarın nereden yola çıkıp nereye vardığını; ve görünüşe göre bireylerin sağlığının da Devletlerin iyiliğinin de dramatik biçimde oyunun içinde olmadığı bir yolculuğu motive eden şeyin ne olduğunu söyleme zamanı.

Öyleyse özetleyelim. Başlangıçta şu vardı: felsefe kendini ötekisini tanımlayarak tanımlıyordu. Söylemin düzeni hayatını elleriyle yaptıkları işle kazananları düşünme hakkından dışlayan çemberi çizerek tanımlıyordu kendini.

Bu düzene sokma çabası ayrıntılarda belli bir düzenbazlık içeriyordu. Felsefe, zanaatçıları salt yeniden üretimin düzenine tıkıp geri plana iterek, teknik başarı ve parasal kazanç gibi ele gelir gerçekliklere olan sevgilerinin onları yerleştirdiği noktada zanaatçıları teyit etmekten başka bir şey yapmamak iddiasındaydı. Buna karşılık, kendi ayrıcalıklılığını da mülksüzlüğün kara ekmeğiyle besliyordu. Ama bu ikili bir oyundu. Ele gelir şeylerle çalışan zanaatçıları yukarıda sınıflandırıp gölge edenlere sınıf düşürmekle felsefenin yaptığı, daha ziyade, düşünme ayrıcalığına hükmeden şu görünüş lüksünü kendine saklamaktı. Ve bu ayrıcalık, masal olduğunu bizzat kendisi itiraf eden bir doğa farkından bahsederek, kendini bütün hoyratlığıyla dayatıyordu. Felsefe yazgısını yalnızca yalanla doğada temellendirilebilen bir hiyerarşiye bağlıyordu.

Felsefenin kurduğu bu arketipik toplumdan yola çıkmıştık. Vardığımız yer; felsefi estetiğin oyunlarının ardında, mülksüzlerin "amiyane" hazzının dışlanması üzerine kurulu bir simgesel düzenin yasasını gören ve filozofların özgürlüğünde toplumsal tahakküm ilişkilerinin basit inkârını ifşa eden bir sosyolojinin ibretlik moder-

nitesiydi. İlk elde, bu iki yöntem arasında, dışlanmışlarla ilgili benzer bir düşünceye dayalı belli bir yakınlık vardır. O halde sosyoloğun işlemi, yani filozofun elinden tanrısal özgürlük maskesini alıp kendisini daima bahtsız bir iktidar adayı olma durumuna takması, bize neden bu kadar itici geliyor?

En kısa yoldan gidelim. Bunun iki gerekçesi var: biri "demistifikasyon"un araçlarıyla ilgili, diğeri amaçlarıyla, başka deyişle etiğiyle.

İlk konuda şunu göstermeye çalıştık: Platonculuğun sosyolojik "tersyüz edilişi" bir anlamda Platonculuğun yasaklarının doğrulanması, hatta radikalleştirilmesinden ibarettir. "Sosyoloji" tam da Platon'da ruhlar hiyerarşisinin işlevsel görev bölüşümü biçiminde rasyonalize edilmesi olarak ortaya çıkar. Bu geçici bir rasyonalizasyondur, felsefi ironi son sözü ona bırakamaz. *Devlet*'in III. Kitabında Platon sosyolojiyi yerine geri koyar ve doğal düzenin herkese kendi işini yapmayı emreden keyfiliğini olumlar. Bu "kendi" hâlâ yasağın ürünü olarak tanınabilir.

Bu durumda sosyolojik demistifikasyonun ürettiği sonuç, keyfiliği zorunluluk olarak yeniden temellendirmektir. Platon'un ihtiyaçların ve görevlerin ağır gerekçelerini zanaatçıları düşüncenin boş zamanından dışlayan buyruğun keyfiliğine indirgediği yerde, sosyoloji felsefenin evrensel özgürlük yanılsamasını okuyacak ve zanaatçıyı filozofun mallarından zevk alamaz ve hatta bunlardan alınan hazzın ifade bulduğu dili bile anlayamaz kılan *ethos* farkını göstererek yanılsamayı çürütecektir. Bu durumda doğa masalı bedende kayıtlı inkâr edilemez fark olur. Gerçekten de bilim, felsefi seçkinlikten/ayrıcalıktan (*distinction*) tat almak için yaratılmış bedenler ve bunun için yaratılmamış bedenlerin gerçekten var olduğunu, parmakla gösterir, fotoğraflarla kanıtlar. Sosyolog filozofu safdışı bırakmakla inisiye edilmişlerin dilini anlayan tek kişi olma ayrıcalığını kendi hesabına geçirmekten başka bir şey yapmış olmaz.

Geriye bu hesabın ne olduğunu bilmek kalır. Nedir öyleyse, eski hiyerarşilerdeki hakiki ve sahte mallarını, simgesel altın ile gerçek altın arasındaki bölüşümleri ait oldukları ortak ekonomiye indirgeyen bu bilimin neşeli çalışmasında oynanan oyun?

Başkaları söyledi bunu: Söylemsel düzenin eski bölüşümlerinin yerine geçen genel ekonomide kaybolup giden, bizzat değer sorunu-

dur. Platon'un işleminin hedefi de pekâlâ budur. "İdealist", "köleci", ya da "totaliter" Platon'un dirençli gücü, şu basit ve baş döndürücü soruyu tüm kışkırtıcı yoğunluğuyla sormasıdır: daha değerli olan nedir? Daha değerli olan –daha pahalı olan, daha iyi işleyen, daha kârlı olan –uyaklı ifadelerin ve yakın tınılı fikirlerin ormanından nasıl sivrilip öne çıkar? Daha değerli olanın kendi başına değerli olan olduğu ortaya çıkarsa, tanımı gereği mücadele etmeyecek olan bu daha iyi tam da rekabetçi değerlerin başarının garantisi olduğu toplumsal rekabet evreninde nasıl kendini kabul ettirebilir? *Gorgias*'ta mesele *kreitton* sözcüğünün anlamının çarpıtılmasıyla özetlenebilir: "galebe çalan" – tam da rekabet etmemekle üstün gelen.

Tam anlamıyla baş döndürücü bir soru. Sorunun zalimliğini Kalikles çok iyi saptamıştı: sözcüklerin çarpıtılmasının ötesinde, mesele düzden hayatın tersten hayatla aynı olup olmadığıdır. Hatta eşitliğin saltanatının gözleri kamaşmış filozoflara en sonunda baş aşağı konulmuş *yani* zihin üzerine kurulmuş bir dünya olarak ilan edileceği dönemde, soru daha da baş döndürücü olacaktır.[1] Bundan sakınmak için, her türlü ikna mutfağı ve *habitus* hekimliği, o zaman bu zamandır, demistifikasyonun elektrik ışığında tüm inekler aynı ölçüde gri olmadan önce, çılgıncasına tersyüz etme jimnastiklerine girişmek zorunda kaldı.

Ama baş dönmesi önce Platon'un baş dönmesidir. Bundan dolayı sorusunu *zorla* palamara bağlar. Şu emsali görülmemiş ilişkiyi temellendirmesi gerekir: "işlemeyen"in "işleyen"e üstünlüğü, reçete vermeyen söylemin reçete veren söyleme üstünlüğü. Bu amaçla reçete veren söylemi geçimini elleriyle kazanan insanların "felsefe"siyle, retorik değersizliği işçinin düşüklüğüyle özdeşleştirir. Felsefi "daha iyi"nin tekilliğini retoriğin yapma-bilgisi ve hekimliğin ilaçları karşısında temellendirmek için, iki sevgi arasına basit bölünme çizgisini çeker: felsefenin sevgisi ya da halkın sevgisi. Bir teknik (retorik), bir kişilik (zanaatçı) ve bir ilkeyi (demokrasi) tek bir bütünde birleştirir. Protagoras'ın teknik yetkinliklerin eşitsiz dağılımını söylemin siyasal ortaklığıyla dengeleyen demokratik düşüncesinde, retoriğin halk mutfağından başka bir şey görmek istemez. İşbilirlerin iktidarını talep eden Kalikles'e de bu iktidarın ilke-

1. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, çev. Gibelin, Vrin, p. 340.

sinin zanaatçı mediokrasisinin ilkesiyle özdeş olduğunu kanıtlar. Ona göre felsefi üstünlük yalnızca kitlenin iktidarına benzer bir retorik yapma-bilgisiyle arasında bulunan farkla tanımlanabilir. Bu aynı zamanda şu anlama gelir ki, felsefenin söylem performanslarıyla kanıtlanamayan meşruluğu, aynı zamanda düzenin kraliyete özgü keyfiliği olan doğumdan gelen talihe dayanmak zorundadır.

Felsefeye aristokrasi kilidi. Felsefeyi ağırbaşlı kılan şey aynı zamanda kırılganlaştırır. Hayata geçireceği varsayılan siyasal düzen asla tanrısal hayatın gölgesinin gölgesinden başka bir şey olmayacaktır. Daha iyiler öncelikle şehrin adaleti için değil tanrının oyunu ve müziği için yaratılmışlardır. Platon'un meşhur "totalitarizmi", düzenlerin dağılımı, yasaların değiştirilemezliği ve ilahilerin tekseslilliği, kuşkusuz filozofun cenneti değildir; onun gözünde, şehirli arılar ve karıncalar göksel müziği ancak bu kadar taklit edebilir. Daha yukarıda masalın iktidarına tutturulmuş halde seçilmişlerin ve inisiye edilmişlerin düzeni vardır. Masal daima iki yönlüdür. Doğanın rastlantılarına atfedilen –soylululuk mecbur eder*– bölüşümü, aynı zamanda yeniden bölüşümü anlatır: liyakatleri ve liyakatsizlikleriyle dönüşmüş ruhların yeni bölüşümü. Aydınlanma ve Kamusal Eğitim çağında *Phaidon*'un öylesine tutkuyla okunması boşuna değildi. Aristokrat Platon'un palinjenezik** mitleri geleceğin demokrasilerine belli bir eşitlik fikri miras bırakır; o zamanlar bu fikir *fırsat eşitliği* adını almıştı: liyakat soyluluğunun raslantı aristokrasisiyle karşılaşması. Bunu eşitsizliğin "gizlenmesi"ne indirgeme isteği, bu olayın felsefi ve siyasal tuhaflığını mahveder.

Kendi payına Platon'un eşitsizliği gizlemeye niyeti yoktur. Tersine bariyerleri sıkı sıkıya korur. Yeniden bölüşüm esas olarak sahte soylulukları rütbece düşürmelidir. Mesele ağustosböcekleri korosunu arındırmaktır, liyakat sahibi karıncalara açmak değil. Bir tarafın ve diğer tarafın erdemleri arasında, Yoksulluk'un oğlu serseriliği ölçüsünde uyanık muhafız olur. Dahası, söylemin düzenini masalın çocuksuluğuyla korumak, onu zanaatçıların *sophrosune*'sini

* *Noblesse oblige*: Soyluluğun beraberinde sorumluluk getirdiği anlamında bir deyiş. *–ç.n.*

** *Palingénésie*: Varlıkların ve toplumların yeniden doğarak evrilmesi fikri. *–ç.n.*

birçok kez mahvetmiş olan çocukluk erdeminin –imkânsıza inanma inadı– yarattığı tehlikeye maruz bırakmak olur.

İşte kunduracı Rembrantz'ın umutla Egmont yoluna koyulmasına neden olan erdem –kötü huy– budur. Yaşadığı yüzyıl ilerleme yüzyılıdır ve ziyaret edeceği filozof yepyeni türden bir filozoftur: müzikal mistiği akustiğin rasyonalitesine irca eden, amiyane dilde yazan ve doğal ışığın herkese dağıtılmış olduğu konusunda güvence veren biri. Hatta evindeki hizmetçilerin bile irfanından nasiplenmesine izin veren biri. Buna karşılık, hizmetçileri, efendilerinin "başkalarının işlerinden çok kendi işlerine titizlenen"[2] büyük bir kalabalığın arasında aradığı huzuru, haddinden fazla cüretkâr zanaatçılardan korur. Ama bu işlerin "usul erkânı" artık söz alışverişini de engellemez önermelerin duyulmasını da. Kunduracı, bir kunduracının düşleyebileceği en yüksek kariyeri –astronomi –önüne açacak olan sınava katılma hakkını azmine borçludur. Bilindiği gibi Auguste Comte proletaryayı yeni hedeflerine yönlendirecek başka bir bilim istemiyordu.

Bu, öncelikle söylemler ve mesleklerin yeni bölüşümü üzerinde bir anlaşmayı, zanaatçıya yeniden saygınlık kazandırılmasıyla ilgili belli bir fikri varsayar. Kunduracıyı göklerin temaşasına yükselebilir kılan sağduyu, yönetmeye doğuştan yatkın olmadığı hükümetleri reforme etme isteğinden caydırmalıdır. Ve Auguste Comte'un proletaryası gelecekteki yerini siyasal eşitlik ateşini terk edip istidadı olan temaşaya dönerek ve bilim papazları etrafında koro halinde şarkı söyleyerek kazanacaktır. Bir gün bilim ve emeğin birleşerek siyasetin çıngırakları ve aşağılamalarının sonunu getireceği umudunun dolaştığı, yasakların ve inisiyasyonların yeniden dağılımı.

Üçüncü Zümre (*Tiers-Etat*) felsefesi olarak Kartezyanizm fikri. Bir sendikalizm kuramcısı Descartes'ın maskesi altında bunu bulmak için çabalayabilmişti.[3] Ama siyaset buna her zaman direnmiştir. Felsefe ile ilham perileri ve otodidakt kunduracıların düşleri de. Mekanik ve tıp birleşmiş işçilere ne vaat ederse etsin, sorun başka

2. Descartes, *Discours de la méthode*, Oeuvres, Pléiade, s. 146 (Türkçesi: *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal, 1994).

3. Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929, ve *Descartes social*, Paris, 1931.

yerdedir: görünüşten tat alma yeteneğinin yetkinliklerin bölüşümünden ve mevkilerin hiyerarşisinden ayrıldığı noktada.

Öyleyse geriye Voltaire'in yüzyılının yeniden formüle ettiği biçimiyle Glaukon'un sorusu ve o yüzyılın son onyılında Kant ve Schiller'in karşı karşıya kaldıkları haliyle görünüşlerin korunması sorunu kalır. Söylemin ve siyasetin düzenini faydalı nesnelerin üretimiyle ve formların çıkar gözetmeyen temaşasıyla ilişkilendirmenin iki yolu. Gökyüzü ile yeryüzü arasındaki, zanaatçıların emeği ile filozofların boş zamanı arasındaki ilişkileri düşünmenin iki yolu.

Bu bir yandan loncalardan, batıl inançlardan ve çocukça davranışlardan kurtulmuş çalışkan bir dünyaya dair iyimser bir hayaldir. Burada mevkilerin doğallığı ilkesi, yani becerilerin doğallığı reddedilir. Platon'un görevleri doğalara/mizaçlara uydurmasındaki paradoksları algılamak için uygun bir konumda olan Adam Smith ilkeyi şöyle formüle eder: "Öyle görünüyor ki birbirine en karşıt mesleklere kendini vermiş insanlar –örneğin filozof ile hamal –arasındaki fark, doğadan ziyade alışkanlıktan ve eğitimden gelir."[4] Bu nedenle dokumacı kralın erdemi de demokratikleşmelidir: teknik kapasite siyasal kapasitenin kanıtı haline gelir: "İplik eğirme makinası üretemeyen ya da dokuma tezgâhından kâr edemeyen bir halkın iyi bir hükümet çıkarmasını beklemek mümkün müdür?"[5] Ama emek uygarlığı derhal emekçinin aleyhine döner. Üstünlüğünü "emtia"nın üretimiyle kanıtlar; emtia ise, uygar hayatın evrensel sosyalliğini, ancak emek kapasitelerinin basit yeniden üretimine ve makinaya benzeyen bir jesti yinelemeye yazgılı zanaatçıları yerlerine çivilemek pahasına geliştirebilir. Bu durumda "toplumsal olan", boş zaman düşüncesinin yeniden aşağı indirilmesi olarak, faydalılığın-

4. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Gallimard/Idées, s. 50 (Türkçesi: *Ulusların Zenginliği*, çev. M. Saltoğlu, İstanbul: Palme, 2005). Bu konuda bir hatırlatma yapalım: Platon'da felsefi doğanın anti tezi olan "kabasabalık" Grekçede "hamala özgü" anlamındaki *phortikon* kelimesiyle özdeştir. Krş. Özellikle *Phaidros*, 256 a.

5. Hume, "Of the refinement in the Arts", Political Essays, Library of the liberal Arts, 1953, s. 125. Muhtemelen *Encyclopédie*'nin "Sanat" maddesi de akla gelecektir: "Hangi Fizik ya da Metafizik sisteminde, eğirme makinesindeki, çorapçılık, kumaşçılık, şeritçilik, ipek işçiliği mesleklerindeki zekâ, keskin görüş ve tutarlılık vardır?"

dan başka hiçbir şeyden destek alamayan ve almak istemeyen söylemler ve meslekler düzenine dair modern bir söylemin nüvesi olarak ortaya çıkar. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde Hegel bu "modernite"nin sınırlarını en iyi şekilde belirler: Siyasal iktisadın sosyalliğini "aşar" ve onu tam da yok ettiğini iddia ettiği loncalar düzeni aracılığıyla devlet evrenselinin rasyonalitesine götürür.[6]

Eşitliğin emeğin iyi işlerinden ve art-dünyaların eleştirisinden çok estetik göğün yüceliklerinden destek bulması da muhtemelen bundandır.

Emekçilere yeniden itibar kazandırılmasına ilişkin bir başka fikir belki de Shaftesbury'nin perspektif mekânından alınan estetik hazzı her türlü tekelleştirilebilir mülkten ayırt etmedeki ısrarıyla doğmuştur. Platon'un coşku kuramına dönüş; ama boş zaman hiyerarşisinin tersyüz edilmesi gibi beklenmedik bir sonuçla birlikte: "*Thetis*'inin göğsü üzerinde muhteşem *Bucentaure*'uyla su üzerinde giden Doge, bir kayanın tepesinden ya da yüksek bir burundan, sürüsünü unutup sürünün güzelliğine keyfince dalan yoksul çobanın aldığı kadar haz almaz."[7] Kant'ın kültürel içerikli alışverişlerin "sosyalleştiriciliği"ni, seçkinlerin söyleminin tutarlılığının örtük ilkesi olarak, domuz yavrularının vahşiliği ile uygar barbarlığın incelikleri arasındaki uçurumu ortadan kaldırmayı vaat eden estetik bir sağduyunun olumlaması olarak yeniden düşünebilmesi, daha değerli olan ile herkesin eşitliğini temellendiren şeyin olası bir özdeşliğinden bahsedebilmesi, bu "unutuş"un meydana çıkardığı açıklık sayesinde mümkün olmuştur. Ancak Schiller parçalanmış toplumun insanını kurtarması gereken estetik eğitim için tanrısal boş zaman ve oyundan başka model öneremeyince, bu yeni estetik eşitlik düşüncesi de imkânsızın tedirginliğiyle içeriden oyulmaya başlar.[8] Liberal demokrat Protagoras bundan böyle insanları delirten Diotima' yla baş etmek zorunda kalacaktır.

İşte o zaman seçim ile emeğin, hünerli demistifikasyon ile göksel eşitlikçiliğin çapraz oyunları olan modern baş dönmesi mecazları başlar. Devrimci bilginler, iktidarlarını artık emeğe ve kastların

6. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 197/208 ve 231/256.
7. Shaftesbury, *Les Moralistes*, felsefi rapsodi, Paris, 1746, t. I, s. 317.
8. Schiller, *a.g.y.*, s. 205-7.

iktidarını kıran üretici güçlere övgüyle haklılaştıran seçkinlerin söylemiyle karşılaşmak pahasına, göksel spekülasyonu demistifiye edip üreticilerin saltanatını ilan ederler. Diğer yanda, proletaryanın dik kafalı çocukları insanlık istidatlarının işaretlerini şairlerin ve filozofların göğünde ararlar. Tanrısal ilhamın okumuş uzmanları, onlara sınıf düşürtecek bu boş işleri bırakmalarını emreder, böylelikle aylakların düşmanı üretici kralın daha da kudretli ve daha da hasmane bir heykelini dikme tehlikesine düşer. Üreticilerin seçkinleri de daha iyi olanın yoğun çalışma düzeninin gücüyle mi yoksa kardeşçe uyumun oranıyla mı özdeş olduğunu bilmek için az çırpınmaz. Sanatçılar burjuvaları estetik üstünlüğü endüstrinin tesviyesine teslim etmekle suçlarlar, diğer yandan kendilerini çalışma etiğinin en saf temsilcileri ilan ederler. Cumhuriyet'in okulları şu olmayacak işe kalkışacaktır: halkın çocuklarına yurttaşların duyarlılıklarının eşitliğini kurmaya yönelik estetik değerlerini tanıtmak, ama onları genel olarak yerleşecekleri halden (*état*) çıkarmadan, yalnızca en iyilerini devşirmek.

Marx kendini bu paradoksların kesiştiği yerde bulur. *Feuerbach Üzerine Tezler* hem söylemin bilmecelerini çözen, hem de hallerin devrimini başlatan anahtarı bir hamlede bulduğunu iddia eder: "toplumsal pratik". Ne var ki bu çözüm bütün çelişkileri içinde barındırır. Kuramın hipotezlerinin ve spekülasyonun yansımalarının karşısına temel ve doğrulama kertesi (*instance*) olarak pratiği çıkaran apaçıklık yanıltıcıdır. Pratik, ilke olarak kendini kuramın spekülasyonlarının değil, tekniğin üretimlerinin (Aristoteles'in "poiétique"i*) karşısına koyar: *Politika*'nın özgür yurttaşının pratiği *doğası* bakımından filozofların –ne uyguladığı ne de doğruladığı– *theoria*'sına zanaatçıların tekniğinden daha yakındır. Ve köle ihtiyacını ortadan kaldıracak meşhur otomatik mekik Aristoteles'te yalnızca ekonominin ev düzenlemesi kısmını ilgilendirir. Oysa Marx'ta aydınlatıcı pratik ile şekillendirici emek arasındaki ilişkiye "politik" ekonominin tüm ikircikliliği damgasını vuracaktır. Hegel'deki "olumsuzun çalışması"na Marx'ın verdiği olağanüstü muğlak onay buna tanıktır. Hegel, der, "sahici nesnel insanı kendi emeğinin so-

* Verili bir durumda yeni bir yaratıma açılan olanakların incelenmesi. Aristoteles'in *poiesis* kavramından geliyor. –*ç.n.*

nucu olarak kavrar".[9] Bütün mesele bu "kendi"dir. Hegel'de aletin "tinselliği" üzerindeki ısrar, nesnelliğin ekonomik alana loncaların düzeni üzerinden gelmesini engellemez. Marx ise sabanın kendisinin "verdiği hizmetlerden üstün"[10] olduğu konusunda Hegel'e katılmaz. Bu bakımdan Aydınlanma filozofları ve iktisatçılarına daha yakındır: Aklı gerçekleştiren alet değil, aletin ürünüdür. Üretim ve mübadelelerin sosyalliğini aşması gereken de Devlet değildir; tersine onların Devlet'i aşması gerekir. Evrensele doğru ilerleyiş, öncelikli olarak insanların ve fikirlerin dünyanın dört yanında dolaşmasını sağlayan ve her yerde eski pisliği ve tasavvurları silip süpüren taşıma araçlarının mükemmelleşmesiyle özdeşleşir. Nitekim bu ticaret olarak boş zaman düşüncesi –Aristoteles'in İyi'nin yönettiği cemaat idealiyle endüstriye dayanan toplumsal metalar şeklindeki modern hayalin birbirine karıştığı bu düşünce –"toplumsal" bir yorumlama kuramıyla tamamlanır. Feuerbach "insanın insanla toplumsal ilişkisini kuramının temeli"[11] yapar. Felsefenin spekülasyonlarını bireyler arası ilişkilerin özellikleri olarak paylaştırır. Ondan daha "radikal" olan Marx siyasetin "tasavvurlarını" da buna irca edecektir: "Toplumsal ilişki" bu tasavvurların temsil ettikleri şeyin hakikati olarak ortaya çıkar – ama adeta karikatürize edercesine Hegel bürokrasisinin zoolojisinde, ibretlik biçimde siyasal *telos*'u (demokrasi) temsil eden son formda.

Boş zamanın evrenine erişimi kontrol eden pratik, motorunu *tekhne*'de ve ereğini mübadelelerin sosyalliğinde bulur. Ama tanrısal boş zaman ile yoğun çalışma düzeni arasındaki mesafeyi Schiller yeniden güncelleştirmiş ve ayrılığın etkisini göstermiştir: uygar seçkinlerin barbarlığı ile doğal halkın vahşiliği arasındaki çatlak. Marx tumturaklı konuşan Schiller'i sevmez. Ama Schiller'in çözümlemesi iktisatçıların kaba açıksözlülüğüyle doğrulandıkça Marx bundan kaçamaz: "Toplum şatafat ve kudret haline ne kadar ilerlerse işçi sınıfının okumaya ve entelektüel ve spekülatif çalışmalara ayıra-

9. *Manuscrits de 1844*, çev. Botigelli, Editions sociales, s. 132.

10. Hegel, *Science de la logique*, çev. Jankelevitch, Aubier, s. 452. Bu pasaj üzerine J. Habermas'ın yorumuna bakınız, *Théorie et pratique*, çev. Raulet, Payot, c. 1, s. 231-5.

11. *Manuscrits de 1844*, s. 127-8.

cak o kadar az zamanı olacaktır [...] Diğer yandan, işçi sınıfının bilimden faydalanmak için ne kadar az zamanı olursa, diğer sınıfa o kadar çok zaman kalır."[12] *Tekhne*'nin güçleri burada boş zamanı herkes için çoğaltamayacaklarını itiraf ederler. Boş zamanın eşitliği olarak, kendi başına değerli olandan herkesin pay alması olarak komünizm, yeniden bütünleştirilecek insan denen estetik figüre havale edilir.

Ama Schiller'in estetiğinin yeniden bütünleştirilmiş insanı komünizmin *telos*'u olarak kalsa da, bunun aracı eğitim olamaz. Bu estetik *telos*'a varması gereken praksisin homojenleşmişliği ve "şeylerin oldukları gibi " açıklanması ilkesi, bu *telos*'la derhal çelişir. Pratik adına felsefi ve siyasal boyuttan uzak duran "eğitim" eleştirisiyle birlikte bu pratik kendi kendinden de kaçar. Bu durumda gelecekteki üstünlüğün yolları demokratik göğün demistifikasyonundan, *paideia* siyasetlerinin çürütülmesinden ve kunduracı-düşünürlerin niteliksiz proleterlere dönüştürülmesinden geçecektir. Bu nitelik yokluğu, proleterin bu mülksüzlüğü, ilke olan *tekhne* ile erek olan boş zaman arasındaki tek temas noktası, tek aracılık olarak kalır. Böylelikle *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş* Schiller'in şemasının ironik bir transpozisyonu olarak okunabilir. Schiller'de duyulur olanda doğrudan siyasal olarak eylemde bulunamayan akıl, gelecekteki insanlığın duyarlılığını eğitme işini güzel olana bırakıyordu. Marx'taysa halkın özdeşleştiği "duyarlılık" yalnızca toptan insanlıktan çıkarma yoluyla öğretilebilir. "Emeğe has olan", emekçinin mutlak başka-oluşu ile özdeşleşir.[13] Değer yalnızca genel değersizleşmeyle gelebilir.

Özgürlük felsefelerinin Bolşevik-ötesi (*ultra-bolchévique*) radikalizmi ile mülksüzlüğün sosyologlarının Bolşevik-berisi (*infra-bolchévique*) kuşkuculuğunun bu matristen itibaren ayrıldığı görü-

12. Garnier, Adam Smith'in *Richesse des nations*'unun çevirisine notlar; aktaran Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, çev. Lefebvre ve diğ., Editions sociales, s. 318.

13. Bu şemanın teolojik yorumlarını bir kenara bırakıyorum. G. M. Cottier (*L'Athéisme du jeune Marx*, Vrin) burada Luther ve Hegel üzerinden Aziz Paulus'un alçalmasını (*kénose*) gördü. Burada J. Habermas'ın Schelling üzerinden kunduracı Jakob Boehme'nin *alter deus*'una gönderme yapan yorumuna yönelik oldukça doğal bir duygusal tercih içinde olmam mazur görülecektir.

lecektir. Bizzat Marx'ta da eleştirel düşünce daima hassas biçimde bir araya getirilmiş şu iki uç arasında parçalanır: sosyolojik yorum ve estetik gerek.

Bir yandan dışlanmışların davası, kuramsal demistifikasyon işlemiyle özdeşleştirilir; demistifikasyon toplumsal ilişkilerin yansıdıkları beyindeki bir fantazmagoridir, *başka hiçbir şey değil*. Bu durumda felsefenin tanrısal olanla diyaloğunun "onanizmi"nin, gerçekliği tanıyan ve dölleyen "cinsel sevgi"nin üretkenliği karşısında geri çekilmesi istenir.

Ama bu üretken yazarın faydalı eserini tamamlamak için harcadığı zamanın yeterince kanıtladığı üzere, Marx söylediği şeyde pek karar kılmaz. Mutlağın "dünyevileştirilmesi"nden nasıl hoşlanmıyorsa garibanların davasını üstün olanın altta olanla açıklanmasıyla özdeşleştiren düşünme tarzından da pek hoşlanmaz. Materyalist tarihin düzyazısında cücelerin yüzyıllarıyla devlerin yüzyıllarını ayırır. Onun gözünde "devler"in edebiyatı boş zamanın toplumsal olan içindeki direngen çekirdeğini temsil eder. Apaçık ki, Aiskylos'u, Cervantes'i, Shakespeare'i ve Dante'yi özgün dillerinde okuyamayacak olanlara ne mutluluk vaat edebileceğini bilmez. Ekonomi yasaları karşısında cin Puck ve büyücü Hans Röckle'nin devredilemez haklarını korur. Muzaffer doğalcılık karşısında büyük Grek fiziğinin haklarına sahip çıkar. Ve göksel buyrukların demistifikasyonu yalnızca bir durumda hoşuna gider, o da üretici güçlerin değil meydan okumanın tanrısı olan Prometheus'un mücadelesini devam ettirdiği zamandır.

Böylelikle eleştiri aynı anda iki şeydir: daha iyi olanın ideal figürlerinin toplumsal öznelerin yüklemlerine indirgenmesi ve varoluşun özle karşılaştırılmasına olanak veren aralığın yeniden açılması. Eleştiri, insani özün inkâr edildiği tüm varoluş formlarının ölüm cezasını ilan eden mahkeme ve bu özü ya da bu türden tüm varlıkları "toplumsal ilişkilerin bütünü"ne irca eden marangoz rendesidir. Felsefenin toplumsal bilgiden kaldırılması ve bu bilginin *–socius*'un, yorumlanmasının ve yönetilmesinin her türlü tutarlılığına ironik bakan bir bilgi olarak – kendi kendisiyle arasındaki mesafe olarak geri dönüşüdür. Bu çelişkinin içinden "eleştirinin eleştirisi" adı verilen sosyete oyunuyla ustaca çıkar. Başka deyişle: demistifikatörlerin demistifikasyonu. Marx'ın eleştirdiği "ideolog"un örneği,

Stirner ya da Proudhon gibi, hasta zihinleri yanlış fikirlerinden kurtardığını, ütopik düşlemin savurganlığının yerine bilimin hesaplılığını koyduğunu, ya da proleterlerin kendi misyonlarına ilişkin "dinsel" kavrayışlarını alaya aldığını iddia eden müzmin muhaliflerdir. Onlara mukabil, dışlanmışların davası, masalın ve doğanın soyluluğunun yeniden tesis edilmesinden geçer. Ama bunu ne pahasına yaptığı çok net bellidir: demistifikasyonun basit teknik bilgilerini dükkânının rutinlerinden ve kârlarından ötesini göremeyen zanaatçının alçaklığıyla yeniden özdeşleştirir.

Göksel batıl inançlardan kurtulmuş teknisyenler gerektiren demistifikasyonun marangoz rendesi ile kaybolmakta olan proleter özneye çağrı yapan yapıtın anıtı arasında, en iyi denen şey otodidakt kunduracıların ellerinden iki kere kaçar. Rus aristokratların yapıtına paradoksal bir hayranlık duymaları üzerine yorumda bulunurken, ironik bir biçimde, "terzilere ve çizmecilere göre değil" sözünü hatırlatır.[14] Ama Rusya'nın ona yapacağı başka numaralar da vardır.

Bunları olanaklı kılan, en iyi olanın gerekçeleri ile eşit olanın gerekçeleri arasındaki buluşmayı, yani demokratik tuhaflık düşüncesini Marx'ın kaçırmış olmasıdır. Bu durumda Marx'ın metninde karara bağlanamaz olandan Marksizmin yakından tanıdığımız iki figürü çıkar: şeflerin Marksizmi ve bilginlerin Marksizmi. Şeflerin Marksizmi, siyasal olanın içinde çözünmesi gerektiği "toplumsal" ın gecikmesinden vazife çıkararak onun yerini doldurmak üzere kendisini önerir: komedyenin yeniden ele geçirilmiş iktidarı biçiminde yozlaşmaya hazır, toplumsal kimlikleri söylenen sözlere göre atfeden ve proletaryanın sanıldığı yerde ve devrimin düşünüldüğü zamanda olmadığına karar veren bir kraliyet sanatının yeniden tesis edilmesi. Bilginlerin Marksizmi ise, Marksist bilginin tamamlanmamışlığına yerleşir ve onu yeterli bir felsefeyle temellendirme-

14. "Rus aristokrasisi gençliğini Alman üniversitelerinde ya da Paris'te geçiriyor. Daima Batı'dan çıkan en ileri kuramların üstüne atlıyor, ama *oburluk*tan başka bir şey değil bu. 18. yüzyılda Fransız aristokrasisinin bir kısmı da böyle davranıyordu. Voltaire kendi felsefesi için *terzilere ve çizmecilere göre değil* diyordu. Dahası, Rusların Devlet'in hizmetine girdiklerinden itibaren rezil namussuzlara dönmelerini de engellemez bu." Kugelmann'a mektup, 12 Ekim 1868, *a.g.y.*, s. 108.

yi, sosyolojisini ya da ekonimisini güncelleştirmeyi, onu bir siyasetle ya da bir estetikle tamamlamayı vazife edinir, öyle ki bu sonsuz inşa çalışması kendi olanaksızlığının bitmek tükenmek bilmeyen çözümlemesine dönüşür sonunda. O zaman bu kendi kendinin celladı olmuş Marksizm –gerçekçilerin dediğine göre bu onun başına gelebileceklerin en az zararlısı– onun karşısında başıbozuk asker rolü oynayan sosyologların körelmiş tahrikiyle karşı karşıya kalır: Norveçli köylü çocuğu, zanaatçılık değerlerine bağlı ve sahte gotiğin şatafatında ve göksel koroların resminde gördüğü savurganlık gösterisini ifşa eden ve seçkin boş zaman sınıfının eski avcı ve barbar müktesebatını açığa çıkaran Veblen; Schiller'den daha şimdiden muğlak olan eğitimin umudunu değil "dünyanın büyüsünün bozulması"nı alan ve teknik ile bürokratik rasyonalizasyonun uzlaşmış insanlık kisvesi altında kastlar düzenine dönüşü ilan ettiği bir modernite tablosu çizen eski hümanist gelenekten Alman akademisyen Max Weber. Liberal "seçkinler"in demokratik ve sosyal çağın gerçekleştirdiği "aynı düzeye getirme" olgusu karşısındaki kötümserliği, Marx'ın eleştirisinden yalnızca toplumsal adına yapılan demistifikasyonu (tüm siyasal, kuramsal ya da estetik fenomenlerin toplumsal kimlikler ve farkların tayin edilmesine indirgeneceği) alan Marksistlerin gözü açılmış ama hâlâ çabuk öfkelenebilen mizacıyla birleştikçe, bu başıbozuk askerlerin düşünceleri gündelik argümanlar haline geldi. Bu çabuk yaşlanan yeni düşüncelerle karşılaşınca dünyanın sosyolojik kavrayışı bir ya da iki basit aksiyom etrafında kendini sağlamlar: kendi başına değerli olan, tutarlılığını toplumsal toplaşmalardan ya da değerini toplumsal ayrıcalıklardan (*distinction*) almayan hiçbir şey olamaz.[15] Hiçbir yenilik yoktur ki belli bir *socius*'un bir-iki özelliğinin terkip edilmesiyle elde edilemesin. Oysa daha büyük ihtirasları olan sosyolojinin alaya aldığı seçim sosyolojisi, demokratik seçimi simüle etme kapasitesi ve yorumlarının en son teknolojik-toplumsal dönüşümlerin çözümlemesinden eski Frank, Kelt ya da Gal içgüdüleri arasında gidip gelmesindeki gayri ihtiyari ironiyle, tam da o büyük ihtirasları olan sosyolojinin en ince özünü ifade eder.

15. Ayrıcalıklar ve toplaşmalar üzerine bkz. Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts*, Seuil, 1983.

Böylece felsefi anlamını da işaret eder. Seçim sosyolojisi nasıl demokrasinin gerçekleşmiş simülakrı ise, sosyolojinin felsefe-oluşu da eşitlik düşüncesinin yasının tutulması demektir. Sosyolojik eleştiri, *ethos*'un kaba olumluluğunun simgesel düzenin saf ayrımcılığıyla birleşmesini sağlayan küçük farkın ebedi saltanatını dile getirir: Söz konusu birleşmenin amacı demokrasinin öznesinin bir gün boy gösterebileceğini inkâr etmektir. Bu yüzdendir ki tercihan eşitliğin saltanatı eşitliğin olası bir belirişini nerede temsil ettiyse orada çalışır bu sosyoloji: siyasal seçim ve militan angajman; kamu eğitimi ve estetik ideal. Yeni olanın inanç nesnesi olduğu ve eşitlik umudu içinde özümsendiği her yerde sosyolojik eleştiri bize grupların yeniden üretimini, ayrıcalıkların belirlenmesini ve inançların simgesel pazarını seyretmeye çağırır. Muhtemelen hayal kırıklığına uğramış bir aşk ve inançla verilmiş bir mücadele. Duygulanmaksızın inanabiliriz ona: bizzat bilime dönüştürülmüş demokrasi olduğunu düşünmek için birkaç sebebi vardır. Demistifikasyon demokrasisine kendini vermiş bir dünyanın sözlerinde ve imgelerinde her noktada onun izine rastlanabilir. Filozofların *ariston*'unu toplumsal ayrımcılık işlevine indirgeyerek ve popüler bastırılmışın dönüşüne davet ederek, liberal-korporatist düzenimizi oluşturan çelişik mantığa uyar: dünyayı yöneten çıkarların oyununa liberal teslim oluş ve eşitlikçi umutların sendikalist indirgenişi. İdeolojik olanın toplumsal olan adına demistifikasyonu, egemen halkın gözetilen bir nüfusa, siyasal söylemin gazeteciliğe, öğrenimin pedagojiye, estetiğin çevre düzenlemesine, yani toplamda demokrasinin ikamesine –sosyokrasiye– dönüşümünü besleyen konformist düşüncenin günlük harcı haline gelir.

Felsefenin aristokratik gerilimi, sapkın zanaatçı çocuklarının estetik cennetin kapılarını çalma inadı, eşit olanın gerekçeleriyle en iyi olanın gerekçeleri arasında bulunan demokratik düşüncedeki büyük boşluk, hepsi birden bu durumda dünyanın sosyolojik kavrayışına ait küçük mesafede çözünür gider. Demistifiye edici eşdeğerlik, aynı zamanda zorunluluğu saptayan bilimin gerekçeleri ile keyfiliği suçlayan militan ifşayı birbirinin yerine geçebilecek hale getirir. Hepsi arasında en anlamlısı, okulun "başarısızlığı"nı konu alan sosyolojinin beslediği söylemdir. Kimi zaman öğrenimi yüksek kültürden alıp duygulara, samimiyete ve halk şivelerine indirmeye

davet eden cömert programları harekete geçirir bu sosyoloji. Kimi zaman ise indirgenemez farktan ve yalancı eğitimin vaadinden bahseden hıncı besler. Bu hıncın imkânsız eğitimin yerine konulabilir bir bilgi oluşturduğu doğrudur. Tüm demokratik *paideia*'yı yalancı yem haline getiren toplumsal koşulların demistifikasyonu bütün bilgiler içinde en geniş biçimde iletilebilir olanı oluşturur. Bundan yüz yıl önce genç demokrasinin umut bağladığı, kamu eğitiminin öznesinin –Menon'un azat edilmiş kölesi –yerinde şimdi ikiz bir kişilik vardır: toplumsal olarak eğiticinin yabancı dilini anlayamayan barbar ve eğitimini yalancı yem haline getiren koşullar üzerine bilinmesi gereken her şeyi bilen uyanık. Bu durumda "eşitlik" herkesin komşusunun körlüğünün sebeplerine ilişkin edinebileceği duru bilgilerle kurulur.

Bilimin ikiz hakikatine tekabül eden cahilin ikiz bilgisi. Kimi zaman militan olan bu sosyoloji, "bastırılmış olanın dönüşü"nü dayatarak en iyi olana ilişkin felsefi yanılsamaları ve eşit olana ilişkin siyasal yanılsamaları yok eder. Bizleri halktan insanların devam ettiği bistroda bedene yapışan çamaşırları görmeye, göksel söylemin inkâr ettiği kaçınılmaz toplumsal olumlulukları kabul etmeye zorlar. Kimi zaman kuşkucu ve iyi arkadaştır, bu kaçınılmaz olumlulukların toprağında, tıpkı efsanevi Bizans'ta olduğu gibi, belki de yalnızca simgesel alanların, kendi aralarında değiştokuş eden yerlerin ve Maviler ya da Yeşillerin kazakları gibi sırta geçirilen inançların bulunduğunu itiraf eder. Bir zamanlar bizi inançlarımızın gerçek olduğunu zannetmemize ve bugün gerçekliğin herkesin inanmak istediği şeyden ibaret olduğunu bilmememize neden olan toyluğumuzdan utandırır bizi. Böylelikle Marx'ın söylemine musallat olan "toplumsal"ın nihilizmi, "toplumsal"ı inkâr eden öğrenci ile topumsalın tutarlılığına inanan öğrenciyi her defasında kontrpiyede bırakan eskrimciler Euthydemes ve Dionysodore gibi, profesöre özgü bir numara biçiminde yeniden ortaya çıkar. Bilgin'in ayrıcalığı, kaçınılmaz gerçekliklere destek olan gerekçelerle her şeyin simülakr olduğuna dair düzleştirici güvenceyle zafer kazanan gerekçelerin eşdeğer olduğunu bilmektir. Ama dogmatizm ile kuşkuculuğun bu eşdeğerliği aynı zamanda sosyokrasinin sahici bilgisine tekabül eder.

Bu koşullarda felsefenin bazı soruları yeniden güncel bir canlılık kazanabilir. Burada, simülakrlara teslim olmuş bir dünyayı Ha-

kikat'in anavatanına geri çağıran biraz budalaca nostalji ya da hafifçe ikiyüzlü hırçınlık değil aklımdaki. Taklitten vazgeçilemez. Platon'dan sonra Aristoteles bunun nedenlerini bir bir saymıştı. Felsefe daha ziyade taklitleri değerlendirmenin, onlarda yalnızca güçlerin durumuyla belirlenen bir ortalama kur değerine göre mübadele edilen parasal işaretler görmeyi reddetmenin mümkün olup olmadığıyla ilgilenir. Her kim en iyi olmaya ya da eşit olmaya yardım etmek istiyorsa, önce bunları temsil eden figürlere öykünmelidir. Geriye geleceğin taklidinin çoğunlukla gizli yas çalışmasıyla dokunup dokunmadığını bilmek kalır. İlerleme ve gerileme, destan ve komedi sorularıdır bunlar, her türlü paradoks ve tersyüz oluşa açıktırlar: Schiller, geleceğin özgürlüğünü taklit etmeyi, sahiplerini köleleşmeden kurtaramamış olan Roma harabelerinden öğrenilmesi istiyordu. Yüzyıl sonra Nietzsche "geleceğin sanat yapıtının öncüsü" Wagner'i aslında kendi idealinin komedyeni ve dekadansın savunucusu olmakla suçluyordu. "Yeni insan"a öykünmeye kendini vermiş bir yüzyılın en koyu dehşeti içinde Adorno, Veblen'in türedi zenginlerin sahte gotiğine yönelik alaylarını eleştirmenin yararlı olduğuna inanıyor, lüks gösterilerinin en yoksul izleyicilere yine de paylaşılabilir bir mutluluk vaat ettiğini, oysa kısır meleklerin resmi üzerine yapılan şakaların yerleşik düzenin tüm zorbalıklarına rıza göstermekle eşdeğer olduğunu ileri sürüyordu.[16] Bugün kurumlarımızın, imgelerimizin ve söylemlerimizin öykündüğü şeyin demokratik umut mu yoksa onun yası mı olduğunu bilmek hâlâ önemli.

Bunlar felsefenin de, ders verme iddiasında bulunmaksızın, katılabileceği düşünceler. Şurası gerçek ki felsefe, geleneksel aristokratik şartını ya da yeni eşitlik düşüncelerini, asla bu şartın ya da bu yeni düşüncelerin saflığını kendi sınırlarını sıkı sıkıya koruma kaygısıyla bağlantılandırmadan ileri süremedi. Bundan dolayı görünüşler ve söylemlerin ortaklığını kıskançlıkla reddetmeye özen gösterdi, otodidakt düşüncenin ihtiraslarını modern adı ideoloji olan karışımın yozlaşmasıyla ve piçliğin lekeleriyle özdeşleştirdi. Bu reddin kefaretini felsefenin modern ileri kaçışları, bugünün erotik, makinasal, ekonomik ya da edimsel büyülenmeleri de ödeyemez.

16. Adorno, "Veblen's Attack on Culture", *Studies in Philosophy and Social Sciences*, c. IX, 1941, no. 3, s. 389-413.

Dolayısıyla, bu tuhaf kuramsal zanaatçı figürüyle ilgili soruşturma tek bir soruya varabilir: değerlerin hiyerarşisi ile karışımın eşitliğini aynı anda düşünmek mümkün müdür? Soruyu ilk soran, demokrat olmayan Aristoteles idi. Modern çağda makul coşkucu Kant soruyu yeniden formüle etti. Marx ve Marx'tan sonra Marx'ı Marksizmden kurtarmak isteyenlerin en iyileri, durmaksızın sorunun etrafında dolanıp durdu. Köken melankolisinden ve modernite-yi ilerletme gayretkeşliğinden aynı ölçüde uzak bir felsefe bu düşünümün devam ettirilmesiyle ilgilenebilir. Olası kazanımı "tamamen tarihdışı" olmayacaktır.

—

İngilizce Basıma Sonsöz (2002)

BU KİTAP 1983'TE Fransa'da yazıldı. Üzerinden neredeyse yirmi yılın geçmiş ve kitabın okyanusu aşmış olması, temel önermelerini ne daha geçerli kılıyor ne de daha az geçerli. Dolayısıyla aşağıdaki sayfaların tek amacı bu önermeleri hem benim kendi çalışmamın evrimi içinde, hem de yaklaşık son otuz yılın siyasal ve kuramsal tartışmaları içinde yerlerine oturtmak.

Bir önceki kitabım *Proleterlerin Gecesi* (Fransa'da 1981'de yayımlanmıştı) 19. yüzyıl Fransız işçi hareketi ve genel olarak toplumsal çatışma üzerine –o günün başat düşüncesinin iki kutbuna da eşit ölçüde uzak– bir yorum sunmamı sağlamıştı.[1] Kitap tarihsel materyalizm ve siyasal avangardizm geleneklerine karşı, proleter düşüncenin ortaya çıkışının varsaydığı entelektüel devrimin özgül doğasını açığa çıkarmaya çalışıyordu. Ama bir yandan da, o dönemde serpilen bir başka karşı söyleme, yani zanaatçılık geleneklerinde ya da popüler kültür ve sosyalleşme biçimlerinde köklenmiş bir proleter düşünce fikrine de karşı çıkıyordu. *Proleterlerin Gecesi* işçi sınıfı özgürleşmesi fikrinin, tersine, esnaf-zanaat kültüründen ya da popüler sosyalleşme biçimlerinden, kısaca işçi sınıfı "kimliği"nden güçlü bir kopuşu varsaydığını göstermeye çalışıyordu. İşçi sınıfının özgürleşmesi, emek dünyasına özgü değerlerin olumlanması değildi. Bu "değerleri" temellendiren düzenden kopuştu – düşünce ayrıcalığını kimilerine, üretim görevini başkalarına veren geleneksel pay dağılımının kesintiye uğramasıydı. 19. yüzyılın gazeteler çıka-

1. Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris: Fayard 1981, Hachette Pluriel (Poche), 1997.

ran, dernekler kuran, şiirler yazan, ütopyacı gruplara katılan Fransız işçileri, tastamam konuşan ve düşünen varlıklar statüsü talep ediyorlardı. Dolayısıyla, "işçi hareketi"nin başlangıcındaki olay bilimsel düşüncenin işçi dünyasına "ithal" edilmesi ya da işçi kültürünün olumlanması değil, şairlerin ve düşünürlerin "gece"sini, başkasının dilini ve kültürünü kendine mal etme, gerçek ve fiili bir entelektüel eşitlik varmış gibi davranma iradesiydi.

Bu eşitlikçi entelektüel devrimin altını çizmem Marksist ortodoksiden kopmayı gerektiriyor, ama bununla kalmıyordu. Aynı zamanda sosyal bilimin tahakküm altındaki sınıflara ilişkin söylemine dayanak olan ve alternatif siyasal önerilere ilham veren önkabullerinden de önemli ölçüde ayrılmamı gerektiriyordu. İşçi sınıfı "kültür"lerine ve "toplumsallığına" yapılan başvuruların tarihsel naifliği, "seçkin kültür"ün sofistike sosyolojik demistifikasyonu, yeni gelişen kimlik söylemleri ve eski sınıf mücadelesi söylemleri – hepsinin altında aynı temel tonu, "yukarı"ya karşı "aşağı"nın değere bindirilmesini duyabiliyordum. Bu "ilerici" değere bindirmenin çeşitli biçimleri altında da, şeylerin düzenini korumaya yönelik, Platon tarafından formüle edilmiş olan önermeyi: herkes kendi işini yapsın ve kendi durumuna özgü erdemi geliştirsin.

Nitekim *Filozof ve Yoksulları*, filozofa ve zanaatçıya kendi paylarını dağıtan bu zaman ve uğraş bölüşümünü kendi kökensel kuramsal çekirdeği içinde kavramaya ve modern bilimsel söylemlerin çoğunun –ilerici ve devrimci olanlarının bile– tohumdaki bu özü koruduklarını göstermeye çalışıyordu. Ama bu formülasyonun kendisi de son derece özgül bir siyasal ve kuramsal bir uğrak içinde yer alıyordu. Fransa'da solculuğun tükenişini ve 1970'lerin sonunu tanımlayan Marksizmden vazgeçişi, Sosyalistlerin iktidarının kısa süreli coşkusu izledi. Bu olay geçici bir Marksist canlanmayla ve sosyal bilimlerin Fransız toplumunun eşitlikçi dönüşümüne yönelik kazanımlarına dayandıklarını iddia eden büyük reformcu özlemlerle eşanlamlıydı. Bu koşullar bütün ilerici reformcu programların en önemli öğesini, yani eşitsizliğin eğitim yoluyla ortadan kaldırılması programını yeniden ön plana çıkarttı. Ama "eşitsizlikleri ortadan kaldırmak" için önce bunların neler olduğunu, eşitliğin kendisinin ne olduğunu ve toplumsal düzende nasıl hayata geçirilebileceğini bilmek gerekiyordu. Fransız sosyalizminin 1981 sonrası galibiyeti

konjonktüründe bu sorular başat yanıtlarını Pierre Bourdieu'nün iki yapıtında cisimleşen ilerici sosyolojide buluyordu: *Yeniden Üretim* ve *Seçkinlik* (*La Distinction*). Bu kitaplarda tahakküm altındaki sınıfları oldukları yere çivileyen simgesel şiddete dair genel bir yorum öneriliyordu. Bu yoruma göre şiddetin bu türü, okul ritüellerinin ve kültür oyunlarının tahakküm edilenlere uyum sağlayamayacakları bir *ethos* önererek onları dışlaması ve uyum sağlamadaki bu başarısızlığın sorumluluğunu da onların sırtına yüklemesi olarak tezahür ediyordu. Sosyalist reformcular bundan derhal okuldaki eşitsizlikleri özellikle yüksek kültürün okuldaki payını azaltarak –okulu giderek daha çok göçmen çocuklarından oluşan dar gelirlilerin çocuklarının sosyalleşme tarzlarına daha uyumlu, daha candan bir ortam haline getirerek– ortadan kaldırmayı amaçlayan bir program çıkardılar.

Yani eşitsizliğe ya da eşitsizlikçi simgesel şiddete dair iki fikir karşı karşıyaydı. Bunlardan birine göre bu şiddet tahakküm edilen sınıfa yüksek kültürün formlarının ve toplumsal davranışlarının dayatılmasında yatıyordu. Diğerine göreyse, tersine, düşünme ayrıcalığını ve dilsel incelikleri seçkinlere saklı tutan ve tahakküm edilen sınıfa "otokton" kültürün değerlerini pay eden eden bölümlemede yatıyordu. Dolayısıyla siyasal konjonktür benim çalışmamın vargılarını daha büyük bir bahsin içine yerleştiriyordu. Ama aynı zamanda onları iki farklı ilericilik türünün birbiriyle boğuştuğu sorunlu bir bağlama hapsediyordu: bir yanda yurttaşın evrenselliğini ve herkese aynı şekilde verilen bilim ve öğretim yoluyla sıradan halk çocuklarının yükselmesini savunan eski cumhuriyetçi pedagoji; diğer yanda, hali vakti pek yerinde olmayan kesimlerin ihtiyaçlarına ve toplumsal davranışlarına uyum sağlamayı savunan, kültürel yeniden üretimin sosyolojik çözümlemeleriyle desteklenmiş modernist pedagoji. O dönem iktidarda olan sosyalistler arasında ve entelektüel danışman çevrelerinde bu iki taraf –eşitsizliklerin ortadan kaldırılması pedagojisi ile cumhuriyetçi kusursuzluk pedagojisi– birbirine kuvvetle muhalefet ediyordu. Bu siyasal çatışma disiplinler çatışması olarak ikiye katlandı: Sosyal bilimlerin kuramsal ve siyasal yükselişine (ki dünün Marksist düşüncesinin ve 68'in sönmüş ateşinin "pembe" versiyonuydu) "birlikte yaşama"nın koşullarını ve "ortak iyi"yi tanımlayan siyaset felsefesinin kavramlarına

geri dönüşle karşı koyuluyordu. Toplumsal düşüncenin ve sosyal bilimin vaatlerine yurttaş cumhuriyetinin felsefi vaatleriyle karşı çıkılıyordu.

Bu bağlamın kısıtlılığı ve benim bu bağlamdaki yerimi belirlemede çektiğim zorluk *Filozof ve Yoksulları*'nda –özellikle son bölümde– hissedilebilir. Benim için can alıcı olan, estetik "ayrıcalık" ın (*distinction*) sosyolojik demistifikasyonları ile eski "herkes kendi yerine" felsefesi arasındaki işbirliğini ortaya çıkararak kınamaktı. Ama bu kınamanın kendisi, sosyalist hararetin liberal hikmet olarak yeniden kalıba dökülmesine eşlik eden bir ideolojik karşı-hareketle ikircikli bir yakınlık ilişkisi barındırıyordu. 1980'lerin sonuna doğru, sosyal bilimin yanılsamalarının eleştirisi, siyaset felsefesinin yeniden itibar kazanması ve cumhuriyetçi evrenselciliğin izlekleri, Fransa'da "68 düşüncesi"nin sapkınlıklarını kınayan büyük bir tepki akımına dönüştü: halim felsefeye, selim demokrasiye ve seçkinlerin "cumhuriyetçi" seçimine geri dönüşün ilanı sonunda dünya zenginlik hükümetine tapınmaya vardı. "Dönüş" övgücülerinin sesini yankılamak gibi bir derdim yoktu benim. Ve çalışmam bu kitaptan sonra onu bu başat eğilimin uzağına çeken iki esas yönde ilerledi. Toplumsal tarihin ve kültür sosyolojisinin önkabullerinin eleştirisi, bir yandan, sosyal bilim yazını ve bilgi poetikası üzerine daha geniş çaplı bir düşünüme açıldı; bu düşünce de *Tarihin Adları*'nda geliştirildi.[2] Toplumsal bilginin tarihi ve siyaseti şekillendiren söz edimlerini ele almakta kullandığı edebi usullerin incelenmesi ise, modern edebiyat fikrini demokrasiyle ve bilgi formlarıyla ilişkilendiren bağlantılarla ilgili daha sistemli bir araştırmaya yol açtı. Fransa'da yayımlanan en son çalışmaların –*Dilsiz Söz*, *Sözcüklerin Teni*, *Duyulurun Paylaşımı*, *Estetik Bilinçdışı*– bu araştırma çizgisi içine düşmekteler.[3]

2. *Noms de l'histoire*, Paris: Seuil, 1993.

3. *La Parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris: Hachette, 1998; *La Chair des mots: Politiques de l'écriture*, Paris: Galilée, 1998; *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris: La Fabrique, 2000 (Türkçesi: "Duyulurun Paylaşımı: Estetik ve Siyaset", Jacques Rancière, *Görüntülerin Yazgısı* içinde, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus, 2008); *L'inconscient esthétique*, Paris: Galilée, 2001 (Türkçesi: *Estetik Bilinçdışı*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İzmir, Ara-lık, 2006).

Öte yandan, eşitsizliklerin sosyolojik demistifikasyonu ile "cumhuriyetçi evrenselciliğin" erdemlerinin ikircikli ilanı arasında sıkışmış kalmış olmam, beni eşitlik sorununu bir kez daha ele almaya mecbur etti. Güçsüz bir demokrasi hakkındaki zayıf bir mutabakatın hızla kök salması beni, eğer ciddiye alınırsa bizzat "demokrasi" sözcüğünün ve eşitlikçilik temasının düşünce için nasıl olağanüstü sonuçları olabileceğini göstermek isteyen bir düşünüme götürdü. Fırsat ilk olarak epeyce anakronistik görünen bir çalışma sırasında belirdi. Araştırmam beni 1830'larda entelektüel özgürleşmenin bayrağını yükselten ve akademisyenler ve ilerici eğitmenlerin karşısında herkesin öğretmen olmaksızın kendi başına öğrenebileceğini, hatta kendi bilmediği şeyi başkasına öğretebileceğini ilan eden benzersiz Joseph Jacotot'yla karşılaşmamı sağladı. Bu eksantrik figürü *Cahil Hoca*'da yeniden canlandırmamın nedeni, pedagoji tarihindeki tuhaflıklardan biri olması değil, Jacoto'nun eşitlikçi fikri formüle edişindeki radikallikti.[4] Eşitlik hükümetlerin ve toplumların uğraşıp erişebileceği bir hedef değildir. Eşitliği hedef olarak koymak onu ilerleme pedagoglarına –kaldırmayı vaat ettikleri mesafeyi durmaksızın büyütenlere– teslim etmektir. Eşitlik bir önkabuldür, bir başlangıç aksiyomudur – yoksa bir hiçtir. Ve bu eşitlikçi aksiyom son kertede bizzat eşitsizlik düzeninin altında yatar. Eğer ast şu iki şeyi anlamıyorsa üstün asta emir vermesi boşunadır: emrin içeriği ve emre itaat etmesi gerektiği. Ama astın bunu anlaması için daha şimdiden üste eşit olması gerekir.

İlkesi bakımından ne kadar yalınsa sonuçları bakımından o kadar baş döndürücü bu çıkarsamayla toplumsal düzen içinde ne yapılabilir? Jacotot'nun kötümserliği onu eşitlikçi aksiyomun toplumda siyasal etkisi olmadığı vargısına götürdü. Eşitlik, son kertede eşitsizliğin temelinde yatsa bile, toplumsal düzenin yadsıdığı eşitliği her zaman herkese genişletebilecek olan entelektüel özgürleşme içinde ancak bireysel olarak gerçekleştirilebilirdi. Ne var ki bu kötümserliğin bir meziyeti de vardı, o da eşitliğin paradoksal doğasının altını çizmesiydi: hem tüm toplumsal ve yönetsel düzenin nihai ilkesi, hem de onun "normal" işleyişinden dışlanmış olan şey. Bu kötümserlik eşitliği, ilerleme pedagoglarının uzanamayacağı bir

4. *Le Maitre ignorant*, Paris: Fayard, 1987.

yere koyuyordu. Liberal beylik doğruların ve eşitliği anayasal formlar arasına yerleştirenler ile toplumun standartları arasına yerleştirenler arasındaki yüzeysel tartışmaların da. Jacotot bize eşitliğin ne biçimsel ne de gerçek olduğunu öğretmiştir. Eşitlik ne cumhuriyetin çocuklarının tekbiçimlilik (*uniforme*) içinde eğitilmesidir, ne de süpermarket raflarında indirimli ürünlerin bulunabilmesi. Eşitlik temeldir ve namevcuttur, günceldir ve zamansızdır. Buradan hareketle, ne burjuvazinin onlara sağladığı eğitim yoluyla ne de kendi kültürleriyle burjuvazinin eşiti olamayan proleterlerin mücadelesi netleşiyordu: başkalarının kendilerine sakladığı entelektüel eşitlik ayrıcalığını sınır aşarak ele geçirmek. Ama yine buradan hareketle, herkes için geçerli yasanın eşitlikçi ayrım gözetmezliği ile cemaat hakları ya da değerlerine dayalı eşitlik talepleri arasındaki konvansiyonel tartışmanın dışına çıkarak demokrasiyi yeniden düşünme olanağı sunulmuştu.

Sovyet sisteminin çöküşünün yarattığı durum ve Batı devletlerinde mutabakat ideolojisinin gelişmesi de bu yeniden incelemeye konu oldu. Fransa'nın 1990'da sunduğu manzara çok ilginçti: Komünist sistemlerin düşüşü Fransız Devriminin ikiyüzüncü yıldönümüne iki yüzyıllık eşitlikçi ütopyaların büyük cenaze töreni havasını verdi. Entelektüel sınıf geriye bakarak devrim çağının yanılsamalarına ve suçlarına karşı öfkesini kusarken, yeni sosyalist yönetim daha önceleri toplumsal çatışmanın yarıklarına meydan veren sorunları, gerçekleri soğukkanlılıkla inceleyerek ve toplumsal taraflara danışarak çözmeyi öneriyordu. Mutabakatçı gerçekçiliğin Marksist ütopya karşısında kazandığı bu zaferin yine de birkaç paradoksu vardı. İlk olarak, Marksizmin ölümünü ilan ediyordu – ama onun en radikal biçimde belirlenimci versiyonunu galip çıkarmak, ekonomik zorunluluğun kaçınılmaz ağırlığını olumlamak ve hükümetin işini tamı tamına uluslararası kapitalizmin iş takipçilerininkiyle özdeşleştirmek pahasına. Daha önemlisi, sınıf mücadelelerinin ve "arkaik" toplumsal çatışmaların sonu iddiasına çok daha radikal bir arkaizm eşlik etmekteydi. Irkçı ve yabancı düşmanı Ulusal Cephe Partisi'nin gücü mutabakatla aynı hızda artmaktaydı. Yönetsel gerçekçilik entelektüel sınıfın hıncından destek alarak, geçmişin çatışmalarının ve hastalıklarının kaynağında cisimsiz sözcüklerin, halk, proletarya, eşitlik, sınıf savaşı denilen şu hayaletlerin öldürü-

cü ağırlığı olduğuna inandırmak istiyordu bizi. Gerçekliğe en sonunda bağı çözülmüş bir gözle bakarak –toplumsal gövdenin hayatındaki bünyevi zorunlulukları, kolektivitelere kalan seçim marjlarını, çabalarını ve kazanımlarını toplumsal kesimler arasında paylaştırmak üzere birleşebilecek tarafları açık biçimde saptayarak– en sonunda siyasal bilgeliğin ve toplumsal barışın yoluna girecektik. Fakat Fransa'da hortlayan ırkçılık ve Avrupa'daki etnik savaş bu mutlu teleolojiyle çelişiyordu. Bu ikisi optimizasyon hesaplarıyla birlikte "gerçekçiliğin" kendisinin de bir ütopya olduğunu göstererek demokrasinin –mutabakatın ortadan kaldırmaya çalıştığı şu görünüşler tiyatrosunun– tanımı dahilinde merkeziliğin yeniden düşünülmesine yol açtılar.

Mutabakat döneminde bu durum üzerinde düşünmek beni *Filozof ve Yoksulları*'ndaki canalıcı bir fikri yeniden canlandırmaya yöneltti: eşitliğin gücü ile görünüşün gücü arasındaki bağ. Platon'un *demos*'a (halk) ve görünüşe karşı ortak kavgası (tıpkı işçi özgürleşmesinde "estetik komünizmin" yeri gibi) bu bağlantıyı iyi gösteriyordu: görünüş gerçeğin gerçekliğini maskeleyen yanılsama değil, onu bölen eklentidir. Bu çözümleme, demokratik görünüşün sınıf çıkarlarını ve çatışmalarını saklamayı tercih eden meşru Devletin yasal formlarıyla özdeşleştirilemeyeceği düşüncesiyle yola devam etmemi sağladı. Demokrasinin "formları" uyuşmazlığın (*mésentente*) formlarıdır. Ve uyuşmazlık toplumsal taraflar arasındaki çıkar ya da kanı karşıtlığı değildir. Demokrasi ne toplumun çeşitli kısımlarına çıkarlarıyla ilgili olarak danışmadır, ne de herkese eşit biçimde kendini dayatan ortak yasa. Demokrasiye adını veren *demos* ne egemenlik kuramının ideal halkıdır, ne de toplumdaki tarafların toplamıdır, ne de hatta bu toplumun yoksul ve acı çeken kesimidir. *Demos* tamı tamına şudur: Toplumdaki tarafların herhangi bir "gerçekçi" sayımının üstüne gelen eklenti. Tahakküm formlarının doğal tarihinde demokratik istisnayı ancak bu eklenti doğurabilir. Eşitlik toplumsal düzende yürürlükte ise görünüş sahnesinin kuruluşu sayesinde yürürlüktedir: Siyasal özneler bu sahnede toplumsal tarafların bütün sayımlarına nazaran "kurgu ürünü" olan ihtilaflı bir eklenti olarak yer alırlar.

Sonra birçok denemede ve özellikle *Uyuşmazlık*'ta siyaset teriminden genellikle anlaşılan şeyden –iktidar ve iktidarın meşrulaştı-

rımlarının kuramı– epeyce uzak bir siyaset kuramı geliştirmeye giriştim.[5] Siyasal olanın formlarının öncelikle duyulur olanın belli bir biçimde bölüşülmesinin formları olduğunun altını çizmek istedim. Bu ifadeden şunu anlıyorum: algı dünyasının, duyulur apaçıklığı sayesinde payların ve toplumsal tarafların bölüşümünü önceden hazırlayan (*anticipate*) dekupajı. "İş"in yerini ve zamanını, özel (*propre*) olan ile ortak olan arasındaki ilişkiyi, özel ve kamusal arasındaki ilişkiyi tanımlamak suretiyle, insanların "kendi işlerini" nasıl yaptıklarını ya da yapmadıklarını tanımlayan, bu duyulur apaçıklık formlarının kendi aralarındaki oyunudur. Bu yeniden bölüşümün kendisi de neyin görünür olup neyin olmadığını, neyin işitilebilir olup neyin olmadığını, neyin gürültü neyin konuşma olduğunu birbirinden ayıran bir dekupajı varsayar.

Bu bölme çizgisi benim incelememin daimi konusu oldu. Bu çizgi işçi özgürleşmesinin kendini ortaya koyuşunun öncelikle geceyi emekçilerin dinlenme zamanı kılmak –emekçiyi düşünce lüksünden dışlayan üretim ve yeniden üretim döngüsünün içine koymak– yoluyla toplumsal ve siyasal payların bölüşümünü önceden hazırlayan zamansal bölümlemenin altüst oluşu olduğunu gösteren *Proleterlerin Gecesi*'nin merkezindeydi. *Filozof ve Yoksulları*'nda da mesele buydu: Platon'un "zaman yokluğu"nu işçinin erdemine dönüştürmesi ve ona tahsis etmesi. Ama bu "zaman yokluğu" da zaman ve mekânın simgesel bir bölümlenmesiydi yalnızca. Plato zanaatçıyı salt üretme ve yeniden üretme yazgısından ayıran boş zaman ve boş mekânı dışlamıştı: "halk"ın iktidarının uygulandığı, herkesin herkesle eşitliğinin olumlandığı *agora*'daki ya da meclisteki toplantıların zaman/mekânı. *Demos* işlerinden başka bir şey yapacak zamana sahip oldukları ve işin yapıldığı yerden başka bir yerde bulunabildikleri ölçüde işçilerin biraraya gelmiş halidir. Toplumsal taraflara ve örgütlere sebebiyet veren boş eklentidir. Bu boşluğun kabulü ya da reddi duyulurun iki karşıt bölümlenmesini tanımlar.

5. Bkz. "Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme", Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında* içinde, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2004; *Uyuşmazlık: Siyaset ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir, Ara-lık, 2005 ve "Siyaset Üzerine On Tez", *Siyasalın Kıyısında*, *a.g.y.*

Uyuşmazlık'ta güncel siyasal olan mefhumunu iki kavrama bölerek bu antagonizmayı sistematikleştirmeye çalıştım: polis ve siyaset (*police et politique*). Duyulur olanın her türlü boş yeri ve eklentiyi dışlayarak yalnızca gerçek tarafları tanıdığını iddia eden bölümlenmesine "polis" adını vermeyi önerdim. Burada toplum, belli yerlerde belli yapma tarzlarına kendini vermiş gruplardan ve bu uğraşlara ve yerlere karşılık düşen var olma tarzlarından oluşur. Ardından, bu düzenlemenin algısal çerçevesi içine "görünüşlerin" çelişkili tiyatrosunu yerleştirerek bu düzenlemeyi bozan eyleme tarzına "siyaset" adını vermeyi önerdim. Bu durumda siyasetin özü uyuşmazlıktır. Ama uyuşmazlık çıkar ya da kanı karşıtlığı değildir. Belirli duyulur bir dünyada, o dünyayla türdeş olmayan bir verinin üretilmesidir. Bu üretim özgül bir anlamda, iktidar formlarının estetizasyonuyla ya da kolektivitenin tezahürleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir siyaset estetiği tanımlar. Siyaset algı alanından daha önce dışlanmış olanı görünür kılmasıyla ve daha önce işitilemeyeni işitilebilir kılmasıyla estetiktir. Bir algı dünyasını bir diğerine dahil eder – örneğin, proleterlerin ya da kadınların bir ortaklığa katılabildikleri bir dünyayı her ikisinin de "görünür biçimde" topluluk hayatının dışında eve ait varlıklar oldukları dünyaya; her ikisinin de konuşabildiği dünyayı her ikisinin de "bariz biçimde" yalnızca acıyla inleyebildikleri, histeriyle bağırabildikleri ya da öfkeyle ünleyebildikleri dünyaya. Siyaset tamamıyla duyulurun bölüşümünün antagonistik biçimde öznelleşmesiyle ilgili bir meseledir.

Bireysel ve kolektif öznelleşme formlarının, bu formları ortaya çıkartan söz statüsünün ve bu formların bilim insanlarının söylemine tercüme edilmesinin incelenmesi, benim bütün çalışmamı birleştiren hayati bir bağ. Bütün bunlar önceden düşünülmüş bir plana uymuş değil. Daha ziyade, keşfettiğim zorunluluklar ve rastladığım olumsallıklar dolayısıyla tarihçi, filozof, sosyoloji eleştirmeni, siyaset felsefesi eleştirmeni, işçi arşivleri araştırmacısı ve edebiyat yorumcusu oldum. Benim için mesele yukarının serslerinin karşısına aşağının seslerini koymak değil, söylemlerin bölümlenmesi ile koşulların bölümlenmesi arasındaki ilişki üzerine düşünmek, insan bedenlerini ele geçiren söz etkilerinin hangi sınır ve sınıraşımı oyunlarıyla düzenli veya da düzensiz hale geldiklerini kavramaktı. Dolayısıyla siyaset ve toplumdan edebiyat ve estetiğe geçmiş değ-

lim. Filozof ya da tarihçinin, metin yorumcusunun ya da toplumsal meseleleri araştıran bilim insanının, kendi egemenlik alanını çevrelediğini iddia ettiği sınırlar arasında durmaksızın gidip gelmemi gerektiren, araştırmamın nesnesinin kendisiydi.

—

Jacques Rancière
Filozof ve Yoksulları

Işçiler ne zaman düşünecek? "Hayat gailesiyle" günü kurtarmaya çalışan yoksullar nasıl zaman bulup da düşünecek? Tarih boyunca filozofların yazılarında işçi, emekçi, zanaatkâr birçok yoksul, bazen alaycılıkla bazen de yüceltilerek neden ısrarla boy göstermiş, nasıl bir işlev görmüştür?

19. yüzyıl proleter kültürü üzerine birçok önemli çalışma yayımlamış olan Rancière, Batı'nın felsefi ve siyasal düşünce geleneğine çok sert bir eleştiri getiriyor: Sol fikriyatın Marx, Sartre ve Bourdieu gibi üç önemli isminin bile, felsefenin kurucusu denebilecek Platon'la şaşırtıcı bir biçimde paylaştığı önkabulleri sorguluyor. Eşitsizliği doğallaştıran bu önkabullerin en belirleyici olanı, işçilerin kendi işlerinden "başka hiçbir şey" yapmamaları gerektiği. Felsefe en baştan beri sahici düşünce üretmeye muktedir olan insanlarla, salt ekonomik meşguliyetlerine göre tanımlanan, düşünce için gereken yetenek ve boş zamandan yoksun olan diğerleri arasındaki ayrıma dayalı olmuştur, diyor Rancière: İşçiler sadece çalışıp üretim yapmalı (işçi kalmalı) düşünme işini buna zamanı olanlara bırakmalıdır (filozof onlar adına da düşünecektir). Aksi halde "haddini aşmış", düzeni bozmuş olur, gülünçleşir.

Rancière kitap boyunca örtük olarak, sonradan yazmış olduğu sonsözde ise açıkça, şunu savunur: Yoksullar ancak bu sözde işbölümünü (yazarın deyimiyle "duyulur olanın bu bölüşümü"nü) reddettikleri, yani tam da hadlerini aşıp düşünme konusunda da eşitlik talep ettikleri sürece siyasal bir özne olarak sahneye çıkabilmişlerdir.

Sol siyaset geleneğinin sorunlarıyla ilgilenenler başta olmak üzere bütün felsefe okurlarının okuması gereken bir kitap.

Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-720-3

Metis Yayınları
www.metiskitap.com