Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme

Ulus Baker

k

Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme

Ulus Baker

Kendi Yayınları
http://kendiyayinlari.com

Ulus Baker

2014

Sürüm: 1

Yayıncının Notu

Bu deneme ilk olarak *Toplum ve Bilim* dergisinin 63. sayısında (1994, Bahar) yayımlanmış, daha sonra 2005 yılında Paragraf Yayınları tarafından kitaplaştırılmıştır (ISBN: 9789756134016). Elinizdeki kitap, baskısı tükenmiş olan bu kitabın Önsöz dışındaki bölümlerinden ibarettir. Yedi yıl önce aramızdan ayrılmış olan Ulus Baker'in olurunu alma şansımız olmadığından kitabı belirli bir lisansa bağlayamıyoruz; yine de denemenin ücretsiz olarak yeniden dolaşıma girmesinin Ulus Baker efsanesinin ruhuna uygun olduğunu düşünüyoruz.

Giriş

Savaş, şiddet, terör ve soykırım bir tarafta, “uluslararası barış”ın güçsüz, paramparça ve kırık dökük kurumları öte tarafta. Belki siyasi faaliyet alanının bu iki ucu arasında “ehven-i şer”i kabullenmek zorunlu buyruğunun baskısı altında görebiliriz günümüzü. Belki de son yirmi yıl, yalnızca dev siyasal güçlere ve onların “güvenilir” otoritelerine vurulan darbelerin dönemi olarak değil, siyasal alanın sonsuzca daraldığı bir dönem olarak anılacaktır. Yirmi yıl kadar önce “yeni toplumsal hareketler” adıyla vaftiz edilen ekolojizm, feminizm ve “halk inisiyatifleri” türünden hareketler çok geçmeden içinde at oynatabilecekleri alanların sınırlanıverdiğini görmüşlerse, bunun nedenlerini yalnızca bu hareketleri ayakta tutan düşüncelerin “zayıflığında” değil, 1975’lerden sonra sahneye çıkan bazı global oluşumların zorunlu sonucunda aramalıyız. Eğer bunalım yeniyse, eski klişelerin kullanımının devam edişi (“İslami köktencilik”, “eski milliyetçi hınçların uyanışı” türünden) siyasal alanı bir tartışma alanı olarak biçimlendiren ve yeniden üretmek zorunda olan eski Aydınlanma retoriğinin “olgusal” olarak iflas ettiği yeni bir durumdan da söz etmek gerekir. Hareketler ve fikirler üzerindeki “aydın” tasarrufunun yavaş yavaş

gölgelenmesini belki “olumlu” bir adım olarak düşünmeye devam edecekler bulunacaktır. Ancak bir bunalımın bireyler, toplumlar ve dünyalar tarafından nasıl algılandığını (bir “bunalım tasarımı olarak dünya”) ortaya koyan bazı olgulara baktığımızda siyasal alanı yeni tasarruf biçimlerinin (medya, enformasyon ve teknolojik-toplumsal karmaşa) nasıl kurulduğunu incelemek günümüz aydınının en büyük sorumluluğu olarak kendisini ortaya koyuyor.

Yitmeye başladığını söyleyebileceğimiz siyasal alan nasıl mümkün olmuştu? Bu soruya şimdiye kadar en farklı toplumsal oluşumlar çerçevesinde verilmiş, verilen, verilmeye çalışılan, verilmekte olan ve verilecek olan cevapların bütününe “siyaset felsefesi” adını verebiliriz. Öyleyse, siyaset felsefesinin alanını yalnızca kendilerini açıkça “siyaset” alanında ortaya koyan ve tanımlayan düşünceler çerçevesinde değil, “siyasetin olanağı nedir” sorusuna verilen aktüel cevapları sunabilecek her yere genişletmek gerekiyor. Ancak hemen akla gelebilecek soru, tartışmaya nereden başlanacağıdır. Siyaset alanının sonsuzca daraldığı gözlemlenen günümüzden bakmak, “siyasetin imkansızlığı”nı ortaya koymak için esaslı bir yoldur ama zaten kaybedilmiş olan bir savaşın galibini yeniden taçlandırmanın binbir yolundan biri olarak kalacaktır yalnızca. Siyaset adamı için siyasal alan dolaysızca tanıdığı, içinde kendi varlığını tanımlayabildiği, başarı ve başarısızlık koşullarının verili olarak bulunduğu bir evdir. Başka bir deyişle, günümüz siyaset alanı “biçimsel” ve “rasyonel”dir. Siyaset kurumlarının, yani siyasetçinin evinin Kafkaesk bir “bürokratik makina”ya dönüştüğü modern toplum, siyaseti düşünmeye başlamanın tek ve özerk başlangıç noktasına sahip

değildir bu yüzden. Çünkü siyaset eylemi, kurumsal çatısından (Devlet aygıtı, ideolojik aygıtlar vb.) farklı olarak ne rasyonel ne de kurallıdır. Devletsiz, parlamenter aygıtsız, temsiliyetsiz bir siyasetin ele alınamaması –modern siyasal düşüncelerin bu "kör nokta"sı– siyaset alanını tanımlamakta farklı başlangıç noktalarını ziyaret etmeye zorluyor bizi. Elinizdeki metin bu olanaklı başlangıç noktalarından bazılarının altını çizmeye adanmıştır.

Siyasal alandaki yalnızca göreli olmayan "daralma"nın nedenlerinden başlayabiliriz. Bu daralma ne sivil toplumun alanının genişlemesinin modern Batılı toplumlarda yarattığı yarı tekinsiz bir vazgeçme ve inisiyatifsizlikle ne de siyasal toplum olarak tanımlamaya kendimizi çoktandır alıştırdığımız ulus-devletlerin sunduğu siyasal mekânın çok daha güç akımlarınca işgal edilmiş olmasıdır (uluslarüstü oluşumlar, çokuluslu şirketler, ökümenik iktisadi yapılaşmalar vb.). Bu türden oluşumların tarihin her anında gezegenimizin yüzeyini nasıl işgal etmiş olduklarını (farklı toplumsal formasyonlarda farklı biçimler altında olmasına rağmen) fark etmek için Antikçağdan kapitalizmin doğuşuna ve globalleşmesine dek dünya tarihini kapsayan ciddi birkaç çalışmaya göz atmak yeter.[1] Tarih alanı, belki de bu yüzden, siyaset felsefecileri için pek verimli olmayan, hatta neredeyse sakıncalı bir konu oluşturmuştur.[2] Althusser öncesi siyaset felsefesi, isterseniz Antik Yunan'a kadar uzanın, isterseniz tarihsel olaylara doğrudan göndermelerle dolu Machiavelli'ye başvurun, siyaseti tarihsel bir çerçeve içinde ele almaktan pek uzaktır. Bunu elbette bir eksiksiz olarak kabul etmek kolaycılık olurdu. Daha çok, siyasetin siyaset üzerine söylemle içsel bağıyla

karşı karşıya olduğumuz düşüncesi Antik Yunan'da siyaset felsefesinin, daha doğrusu Kent ve vatandaşlarla ilgili düşünmenin neden "tarih" alanına açılamayacağını ya da açılmaması gerektiğini gösterir.[3]

Ancak siyasal alan konusunda herhangi bir araştırma artık tarihsellik çerçevesini bir yana bırakamaz. Her şeyden önce, tarihsel bakış, siyasal alanın belirli toplumsal formasyonlar içindeki evrimini, yükseliş ve düşüşünü, yapılaşmasını, varoluş tarzlarını ve siyasal eylemcilere sunduğu olanakları tespit etmek zorundadır. Yüzeysel bir bakışla günümüz dünyasının siyasal alanı, genel çizgileriyle bir "kamuoyu" toplumunu koymaktadır önümüze. Bu durum asla toplumu kamuoyunun yönetmesi anlamına gelmediği gibi, kamuoyunun siyasal alan içindeki yeri "katılım" sorunu çerçevesinde çözümlenebilecek bir araştırmayı yapabilmemize elverişli değildir: Kamuoyu "görüşler" ve "kanılar" tarafından yönlendirilen bir topluma ilişkindir yalnızca. Siyasal militanlığa olduğu gibi, Fransız Devrimi'nin o radikal "vatandaşlık" ülkülerine de sonsuzca yabancıdır. Belirişleri çoğu zaman "sessiz" (kamuoyu araştırmaları sanki toplumun "sesini" araştırmakta, bölük pörçük "söz" parçalarına dönüştürerek ortaya salmaktadırlar), ama asla "derin" değildir. Çarpıcı olan, "kamuoyu" toplumunun varsayımlarının bizzat modern demokrasinin "özü" dediğimiz tarihsel düzeni oluşturmasıdır. Kamuoyu araştırmalarıyla "seçimler" arasında dişe dokunur herhangi bir fark bulunmaması, hatta bazı durumlarda bu araştırmaların "sessiz yığınları" her an sanki bir "referandum"a çağırması demokrasiyle kamuoyunun işleyişinin belli bir özdeşliğini ortaya koyar.

Böylece kamuoyu toplumu “görüş”lerin ifadesiyle “eylem” arasında birincinin lehinde yapılmış bir seçimdir. Siyasal ya da toplumsal “eylem” bir görüşün ifadesi olarak belirdiğinde kamuoyu nezdinde yer bulurken “eylem” olarak olsa olsa rahatsızlık vericidir. Protestodan teröre kadar uzanan bir merdiven üzerinde toplumsal-siyasal eylemler gittikçe kamuoyu toplumunun öncüllerinden uzaklaşıyor gibi görünürler.[4]

Ancak her zaman, bireysel olsun kitlesel olsun ancak anekdotlarla yürüyen protesto eylemlerinin dille ve dil eylemleriyle özel bir bağı bulunur. Protesto ve şikâyet yayınlanır; aşırı durumlarda, protesto isteminin çılgın bir güce erişebildiği noktalarda neredeyse Kadim Devletlerden bu yana karşılaştığımız en belirgin simgesel tasavvurların dilinden konuşmaya başlar: Devlet’i, Adalet’i, Tanrı’yı ve Otorite’yi taklit eder. Kohlhaas’ın öyküsü bu “çılgın protesto”nun en güzel dışavurumudur:

> Kendisine karşı sürülen iki askeri birliği dağıttıktan beş gün sonra Kohlhaas Leipzig önündeydi ve kenti her yerinden ateşe veriyordu. Bu vesileyle yayınladığı kararnamede kendisini Başmelek Mikail’in veziri ve subayı olarak sunuyor, bu çatışmada “junker”in tarafını tutan herkesi, bütün dünyanın içine gömüldüğü kötülüğü demir ve ateşle cezalandırmaya geldiğini bildiriyordu. Üstelik ele geçirdiği ve karargâhını kurduğu Lützen Şatosu’ndan daha iyi bir düzen kurmak uğruna kendi etrafında toplanmaları için halka çağrıda bulunuyordu. Ve bu

> yeni kararnamenin altında bir delilik belirtisi de vardı; çünkü imza şöyleydi: “Lützen’de, geçici dünya hükümetimizin karargahında, Başmeleğin Şatosunda yazılmıştır...” (Heinrich von Kleist, 1965).

On altıncı yüzyılın isyancısının ve Kleist’in siyasal kurama katkısı oldukça büyük görünüyor. Toplumsal-politik ütopyayı en son, en çılgınca noktasına taşıyan, kendi halinde bir tüccar iken İmparatorlukların ve “kamu düzeni” adı verilen şeyin baş belası haline gelen Kohlhaas, siyasal alana deliliğin kollarında taşınmaktadır. Ancak delilik kişiyi “siyasal alan”ın sınırlarını zorlamaya, kendine düşmeyen dev işleri tek başına yürürlüğe koymaya sevk edebiliyorsa, sorunu biraz da “kamu düzeni”nin kendisinde aramak gerekmiyor mu?[5]

Protesto ve şikâyetin –en çılgın ve yaygınlaşmış biçimlerinin bile– “bireysel” eylemler oldukları açıktır. Modern “terör” modelinin de “bireysellik” güdülerini taşıdığının genel kabul görmüş olması da herhalde terörün kaynağında, somut ve tek tek olaylara yönelik bireysel protesto ve şikâyetlerin “aşırılaşması”nın bulunduğu varsayımının sonucudur. Ancak hangi bireysellik söz konusudur? Siyaset bilimi ve toplumsal bilimler “toplumsal” olanı “bireysel” olandan ayırdetmeyi ve kendi öz alanları olarak tanımlamayı amaç edindikçe “bireysel”in alanı gitgide daha belirgin bir şekilde “psikoloji”nin alanına atılır. Bireysel eylem ile kolektif eylem arasındaki karşıtlık bu “epistemolojik” ve “yöntembilimsel” ayrımlaştırmanın en temel aracı olarak hizmet görmektedir. Durkheim “toplumsal olgu”yu tanımlarken toplumbilimi psikolojiden nesnesi bakımından

ayırdetmeyi amaçladığından yöntembilimsel bir girişimde bulunuyordu. Buna göre “toplumsal olgu” bireyin karşısında bulduğu nesnel dünyadır; nerede bireyin üzerinde “cezbedici”, “baskı oluşturucu”, “zorlayıcı" olgu varsa ona “toplumsal olgu” adını vermek gerekir. Böylece Durkheim’ın “yöntembilimsel” bir ayrımı –Tarde’ın deyişiyle “haksız olarak”– ontolojik bir ayrıma vardırdığını görürüz: Önce toplumbilimle psikolojinin “nesne"leri yöntembilimsel olarak ayırdedilir; ardından her türlü “bireysel” ve “kişisel” eylem psikolojinin alanına bırakılarak, bireysel ile kolektifin içiçe geçebildiği ara alanlar yok edilir. İleride göreceğimiz gibi bu tasarımda yok edilen özellikle “siyasal" adını verebileceğimiz eylem türüdür. Toplumbilim disiplinleri, Durkheim’ın etkisiyle ancak “toplumsal bir hareket”e bağlanan eylemleri meşru araştırma nesnesi olarak görmekte, aktörleri tek başlarına hareket eden “isyan”, “protesto” ve “şikâyet” eylemlerini gözardı etmekte ya da başka alanlara (sosyal psikoloji ve psikiyatri) devretmektedir. Daralmış siyasal alana yeni bir tanımlama ve üslup getirilmesi, ancak tartışmaların “bireysel” ve “kolektif” eylemlerin faaliyet alanına genişletilmesiyle mümkündür.

1. Protesto ve Terör

Siyasal alanda “kamuoyu” araştırmaları “protesto” ve “terör” ile karşı karşıya kalır. Bir anlamda “protesto” kendisine soru sorulmadan bir birey ya da topluluğun, bir grup ya da “hareket”in “cevap” verişidir. En derin sosyal ve iktisadi sorunların birer “soru” kılığında karşımıza çıkarıldıkları modern demokrasiler medyadik varoluşları içinde sorusu olmayan bu cevapları tanımak, evcilleştirmeye çabalamak zorunda kalmışlardır. Protesto ve terör on dokuzuncu yüzyıl siyasal alanlarının günümüze mirasıdır.

Varsayımları elbette yine “görüş” ve “kanı” toplumudur. Görüş ve kanı toplumları varsayılmadığında her protesto bir “terör” kılığında çıkar karşımıza. Kleist’ın Kohlhaas’ının “adaletsizliğe karşı” protestosu, köylü ve serseri yığınlarını harekete geçiren, yazılı basının öncülüğünü yapan, “görüşler” dünyasından çok duygular, kinler ve nefretler dünyasını harekete geçiren, korkuyla umut, ütopyayla ideoloji arasında bulabildiği o dar alanda cereyan eden terör edimlerinden oluşur. Terör, Platonik ve evcilleştirilmiş tanımını “şiddet”te bulur. Ancak şiddet terörün yalnızca ikincil bir dışlaşması, kaçınamadığı sonucu olabilir, ama hiçbir zaman olmazsa olmaz koşulu ya da ilkesi değildir. Eski Yunan’dan beri bir biçimde,

ancak çoğu zaman Devlet ve toplumun “modern” tarzlarına boyun eğerek varlığını sürdürebilmiş bir “vatandaş militanlığı”, bir partinin hareketinde, siyasal aktörlerin gönüllü protestolarının güçlerini bir araya getirerek mayalandırdıkları “kurumsuz” partilerde kendini duyurur. Oluşan Habermas’ın kullandığı anlamda bir “kamu alanı” değil, siyasal alanın olanaklarından biridir. Kamu alanıyla özdeşleştirilemez ya da ona indirgenemez bir “siyasal alan”ın varlığı, iletişim ya da öznelerarasılığın değil, görüşler ve kanılar dünyasındaki hesaplaşmaların değil, yaşam parçalarının, deneyimlerinin, isteklerin ve sloganların oynaştığı bir yüzeyin varlığını işaretler. Kohlhaas kıyamının her etabında “yazılı hitabı”, “bildiri ve kararnameler dili”ni kullanmaktan geri kalmaz. Meşrulaştırılmayı bekleyen bir boyutu vardır elbette. “Şansölyeye”, İmparatora bir haksızlık, “feodal kan emicilerin” kıyamı, bir “şikâyet” olarak duyurulacaktır. Ama Kohlhaas’ın protestosunun ve terörünün özü “şikâyet” değildir. Adaleti bizzat kendi yerine getirme tehdidini, serseriler ordusunun desteğiyle şikâyet merciine, İmparatora dahi yöneltmektedir. Toplum, varoluşunun tek ifadesi “şikâyet” olabilecek bir tarzla oldukça “modern” dönemlerde karşılaşmıştır.

Şikâyet ve itiraz daha çok modern toplumların kulak verilmeyen yakınması olarak çıkar karşımıza. *Ancien Régime* ise şikâyetin kurumlaştığı, etiketlendiği, hak arama pratiklerinin kentli ve köylü topluluklar için neredeyse bir kural haline getirilmiş oldukları bir düzendir.[6] Şikâyet ve itiraz, köylü toplumların, çoğu zaman aşırıya vardırıldıkça kanla bastırılan, ancak kadim toplumların yönetim ilkesinin

önemli bir parçasını oluşturan kurumlardı. Günümüz tarihçileri Fransız Devrimi'nin yaklaşmasını haber veren *cahiers de doléances*'ın öneminin ayırtındadırlar. Günümüz toplumları şikâyet ve itirazların etkili gücünden pek uzaktalar: Her şeyden önce, "ilerlemiş toplumlar" adını verdiğimiz toplumlarda, salt itiraz ve şikâyetle yeterli bir güç kazanılamayacağı açıktır. Bunlara ek olarak, kimine göre güçlü inisiyatiflere girişmek, başkalarına göreyse ancak şiddet ve terörü de yeri geldiğinde içeren direniş biçimlerinin benimsenmesi gerekir. Tolerans öncelikli şikâyet ve itiraz ahlakını vurmakta, bütün önemi "hizmet sunabilmek"ten ibaret olan bir iktidar biçiminin varoluş koşullarından en önemlisini oluşturmaktadır. Artık şikâyet her yerdedir: halkın her kesiminin görüşleri ve istekleri sorulur, hatta kışkırtılır. İsteklerinin ve taleplerinin nedenlerinin pek farkında olmayan halk da cevap verme zorunluluğunda hisseder kendini: salt görüşüne başvurulduğu, değerlerin kaynağının kendisine olduğuna inandırıldığı için.

Terör ise şikâyet ve itirazın boyunduruğu altında değildir artık: Sessizleştirilen adalet taleplerinin söz söylenebilecek, yani yöneltilen bir soru olmaksızın gerçek anlamda ifade edilebilecek tek itirazı terennüm eder. Konuşma dilinden çok beden diline, olayların diline daha yakındır. Her an, her yerden fışkırabilecek bir tehlike olarak terör, virütik bir siyaset alanına sahiptir: Kentlilik ve globallik... Oynadığı alan işte bunlardır. Siyaseti artık bir "pozisyon mücadelesi" olarak görmeyen, mücadelenin biçimini değiştirerek ruhlar ve canlar üzerindeki tehdidi bir bakıma mutlaklaştıran tek "modern" gerilla pratiğidir terör.

Terörist tipinin psikolojisi üzerine çok şey yazılıp söylendi. Sayısız araştırmalar yapılarak, teröristin “bir ideolojiye sahip olmayan”, aksine her türlü ideolojik tasarımdan uzak bir yerde, gençliğin “yetişme şartları”, “modern dünyanın getirdiği umutsuzluklar” vb. türünden alışılageldik durumların bir sonucu olarak “kayma”sı biçiminde kabul edilmek istendi. Sanki hiçbir toplumsal/ideolojik konuma sahip olmayan, içinde herhangi bir düşüncenin, bir kurgunun, bir amaç-araç seferberliğinin yer almadığı bir yaşantıydı terör. İyileştirme ve yola getirme araçları iyi işleseydi sanki teröre hiç meydan verilmezdi. Hükümetler, özellikle gelişmiş “demokratik” ülkelerde, bu hesabın yanlışlığının farkına yavaş yavaş –belki de çok geç– varıyorlar. Terörist örgütlerin küçümsenmesi yalnızca belli bir meşrulaştırıcı ve men edici erkin kayıtsızlığının, ne yapacağını bilmeyen bir otoritenin tıkanıp kaldığı bir anın itirafıdır yalnızca.

Terör örgütlerinin böylece yanlış yorumlanan mantığını ele almaktansa, terörle karşı karşıya kalmış bir toplumun, bir iktidarın düşünce ve tavırlarını ele almak çağdaş terör olgusunu daha iyi aydınlatacaktır bu yüzden. Terör yalnızca kendini ifade etmek isteyenlerin buna uygun siyasal bir alan, bir ortam bulamamaktan doğan bir sapması değildir; varolan siyasal alanın ta kendisine yöneltilen bir protestodur. Amaç her zaman gizli, saklı ve fark edilmez olmaktadır. Vuracağı yer ve zaman belli değildir. Modern dünyanın “açıklık” ve “saydamlık” etiğinin (bu etik Glasnost’tan bu yana salt kendi içinde bir değermiş gibi benimsenmektedir) ta kendisine doğrudan bir saldırıdır. Modern siyaset alanı her şeyin yüzeyde yer almasını ister; herhangi bir derinlik, saklılık,

gizlilik; gözler önüne çıkmayan, karmaşık ise herkesin anlayabileceği düzeyde basitleştirilmeyen, vülgarize edilmeyen her şey –her düşünce, her ahlak, her davranış– katlanılamazdır. Siyaset alanında kendini görülmez kılandan nefret edilir: Shakespeare'in Caesar'ı "şişman ve görünür" piknik tipleri görmek ister çevresinde; "sıska ve düşünceleri okunamayan belalı hatip Cassius" gibilerinden nefret eder; siyaset işte bu gibilerinden sakınma pratiğine dönüşmüştür neredeyse.

Terörü bir sahte siyaset biçimi olarak dışlamak modern rejimlerin ikiyüzlülüğüdür. Buna modern rejimler tarafından güdülen halkların terör karşısındaki şaşkınlığı ve sessizliği karışır. Hükümetlerden terörle baş etmeleri istenir diğer şeylerin yanında. İtalya'da, İngiltere'de hatta Almanya'da artık kendisinden iktisadi ve siyasal alanda hiçbir olumlu şey beklenmeyen (gölge etme başka ihsan istemem) modern Devlet yalnızca terörü ortadan kaldırma ve genel güvenliği, huzuru sağlama rolüyle meşrulaştırabilir kendi varlığını. Masumiyeti temsil eden halk, iyiliği temsil eden Devlet ve kötülüğün ta kendisi olan terör örgütü... Bu üçleme modern siyasal alanın üç kutbunu oluşturmaktadır. Ama devlet iyiliği yalnızca "temsil eder": İyilik kendine ait değildir artık; siyasal düşünürler modern toplumda "iyi bir düzen nasıl kurulur"un peşinde değildirler. Halk ise (ister sivil toplum olarak anlayın, ister yönlendirilmeye açık kamuoyu olarak) kendinden masum değildir; iktidar tarafından kendisine hizmet edilecek, adanılacak bir amaç olarak ilan edilen varlıktır; insanların üzerine bu masumiyet bir etiket olarak, üzerlerinden ancak suç ve terör aracılığıyla atabilecekleri bir yüklem olarak

yapışmıştır. İşte terör bu etiketi, “masum” etiketini vuran faaliyet biçimidir. Bir dönemin anarşistlerinin “siyaset kurdu” etiketine sahip devlet büyüklerini vuran eylemlerinin yerini, her an her yerde herhangi bir “masumlar” yelpazesini yok eden terörist eylemleri almıştır.

Terörist eylem her zaman doğrudandır; “anlamsız" olduğu düşünülebilir ama herhangi bir etkiye yol açmadığı söylenemez. Doğrudan olumsuz eylem adını verebileceğimiz bir davranış etiğine dayalıdır. Bir itirazı, bir adaletsizliği, süregiden hiç sorgulanmamış bir köleliği yalnızca işaretler: Açıklamaz ve ortadan kaldırmaz.

Modern anti-terör faaliyetinin kendini meşrulaştırmak amacıyla dayandığı “terörizmin aslında bir ideolojisi yoktur” retoriğinin temelsizliği, ideolojiyi geniş anlamıyla ele aldığımızda ortaya çıkar; bir pratik kuralı ve kodu olarak ele alındığında terör ideolojisi, doğrudan olumsuz eylem olarak belirir: Herakleitos hekimler konusunda şöyle diyordu: “Hekimler kesip biçtikleri, yakıp dağladıkları zaman hastalıkların yaptığından farklı hiçbir şey yapmadıkları halde bir de gelip para istiyorlar.” Doğrudan olumsuz eylem, maruz kalanın ideolojisi açısından yalnızca “olumsuzluğu" görülen, talihsiz ve lanetlenmiş bir eylem türüdür. Eylem (yani insanın özü), istem (insanın özünü kuran güç) olduğuna pek bakılmaz bile; özellikle de “doğrudan” mı yoksa “dolaylı” mı olduğuna ilgi gösterilmez. Çünkü modern dünyanın olumlu olumsuz her türlü eylemi “doğrudan” olmalıdır. Tanrı insan sürülerinin sadece yaratıcısı değil, çobanı olmalı, onları her an ve her yerde gütmeli, kendini onlara adamalıdır. Hükümet yalnızca

halkı gütmekle kalmamalı, ona hizmet etmeli, yaşamını kolaylaştırmalı, güvenlik ve rahatlığını sağlamalıdır. Asırlardır var olan Kadim Devlet kendini meşrulaştırmak için bu ödünü vermelidir. Öyleyse terörizmin doğrudan olumsuz eyleminin karşısında meşruiyet Devlet'in doğrudan olumlu eylemindedir. Weberyenler Devlet'in tek meşru şiddet mirasçısı olduğunu söyleyip dururlar. Şiddetin "doğrudan" mı, yoksa "dolaylı" mı olduğu üzerine düşünmemiş olması bizzat Weber'in söz gelimi bir Çin uygarlığının işleyişini kavrayamaması sonucunu vermiştir. Aşağıda Çin'in, Henry Miller'in deyişiyle uygarlığın bu "kötü ot"unun nasıl farklı bir eylem türüne sahip olduğunu ele almaya çalışacağız.

2. Dolaylı Eylem

Dolaysız (ya da doğrudan) eylem, *"action directe"*, 70'li yılların siyasal yeraltı pratiğinin yalnızca adını değil, genel tanımını ifade ediyordu. Kendini "şikâyet" kutusuna, *Le Monde* gazetesinin "mektup" sayfalarına sıkıştırmadan hareket alanlarını açmak, "Doğrudan Eylem"in şiarını oluşturuyordu. Maoizme ilişkin göndermelerin bolluğu tartışılmazdı. Jean-Paul Sartre gibi bir "ağır filozof"u bile saflarına çekebilecek, belki de umutsuz, ama "protesto"nun gücünü ayakta tutacak bir eylem tasarımı…

Oysa Çin, tüm tarihi boyunca –ve bu tarihten Maoizmin bazı yönlerini dışta bırakmıyoruz– doğrudan eylemin değil, dolaylı eylemin ülkesi olmuştur. André Haudricourt, *"action indirecte"*in beliriş biçimlerini etnolojik, mitolojik, ekolojik ve iklimsel özelliklerine kadar ilerletmektedir:

> "*Igname*'nin (Lat. *dioscorea alata*) ekimi, Yeni-Kaledonya Melanezyalılarınca uygulandığı biçimiyle, olumsuz dolaylı eylem (*action indirecte négative*) adını verdiğim şeyin güzel bir örneğini sunuyor. Kesin olarak söylemek gerekirse burada mekânda hiçbir sert temas, evcilleştirilmiş varlıkla

zaman içinde hiçbir aynı andalık yer almaz. Bir bitkisel toprak alanı itinayla inşa edilir; ardından *igname* kökleri toprağa yerleştirilir. Eğer dev bir kök elde edilmek istenirse ona uygun bir boşluğun toprakta bırakılması gerekir. Kökün büyümesini rahatsız etmeyecek şekilde büyük palmiye yaprakları belli bir uzaklığa dikilir, ardından palmiyelerin üzerine, kökten fışkıracak dev yaprakların sarılacağı bir çubuk yerleştirilir. Hasat, kökü topraktan nezaketle çekip çıkardıktan sonra yapraklara sararak yapılır. Dev kökler söz konusu olduğunda toprağı çevreden kazmak, kökü saman bir yastığın üzerine itinayla yatırmak, hindistan cevizi yapraklarıyla üzerini örtmek ve taşımak üzere bir çubuğa bağlamak gerekir... Bütün bunlar bitkinin kırılganlığıyla ilgilidir.

Kolonizasyon döneminde evcil hayvanların Yeni-Kaledonya'ya gelişiyle yerli tarımı büyük bir darbe yemiştir. Çünkü toprağının üzerinde hayvanlar dolaşan bitki ölmekle kalmaz, çürüyerek aynı tarlanın diğer bütün bitkilerine de hastalık bulaştırır... Son olarak vahşi durumda *igname*lerin dikenli çalılıklarca ve içine sarındıkları sarmaşıksı yığınlarca korunduğunu ve evcilleştirilmelerinin orman kıyılarında yaşayan tropikal nüfusların tarımının kaynağı olduğunu eklemek gerek… Akdeniz bölgesinde uygulandığı haliyle küçük baş hayvancılık, bana öyle geliyor ki, tam tersi doğrudan olumlu eylem modeline tekabül ediyor.

> Evcilleştirilmiş hayvanla sürekli bir teması gerekli kılıyor. Çoban sürüsünü gece ve gündüz takip ediyor –asası ve köpekleriyle; çayırları seçmek, su içme yerlerini öngörmek, zor geçitlerde yeni doğmuş kuzuları taşımak ve özellikle sürülerini kurtlardan korumak zorunda. Çobanın eylemi doğrudandır: El ile ya da sopayla dürtme, asayla sökülüp atılan toprak kesekleri, yönlendirmek üzere koyunu dürten köpek. Çobanın eylemi aynı zamanda olumludur da: Her an sürünün önüne çıkan güzergahı kendisi çizmek zorundadır...” (Haudricourt, 1962).

Koyun gütme ile bahçecilik arasındaki karşıtlık, yapısal olarak, doğrudan ve dolaylı eylem arasındaki karşıtlık ile açıklanabilir. Çin için “olumsuz” bir eylem yoktur. Olumsuzluğun yerini her türden “doğrudan” eylem almıştır; bizim ister “olumlu”, isterse “olumsuz” dediğimiz. Mencius’un bir öyküsü “doğrudan eylem”in neredeyse bir aptallık, doğayı ve hayatı mahveden bir girişim olduğunu anlatır: Bir Çinli köylü tarlaya ektiği bitkinin bir türlü büyümediğini görünce sapından tutarak dışarı doğru çeker, boyunu uzatır; eve dönünce oğullarına “bugün tarladaki bitkiyi büyüttüm biraz” diye anlatır. Oğulları hemen tarlaya koşarak babalarının bu inanılmaz marifetini görmek isterler. Oysa bitkinin sapı sararmaya başlamıştır bile…

Doğrudan temas olmaksızın yönetim Çin Devleti’nin ideal mantığını oluşturur. Çin tarihinde gerçek anlamıyla her zaman fiilen işlediğini düşünmediğimiz bu mantık, “gelişmeye bırakmak; büyümeye ve refaha engel olmamak” olarak

tanımlanabilir. Valilerin saray bürokratlarını ödüllendirme çizelgelerinde en iyi, döneminde asker sayısının düştüğü komutandır; ardından ordulara komuta ettiği süre içinde herhangi bir savaş, bastırılacak herhangi bir karışıklık çıkmayan, son sırada ise, sınırlarda bütün gücüyle savaşan ve sınırları koruyan komutan gelmektedir. Aynı durum vergi memuru için de söz konusudur: Refahın gelişmesini engellememiş olmak ilk sıradadır, ardından işinin ehli olmak ve vergileri etkin ve adil bir şekilde toplamış olmak gelir. Bu çizelge bir tüm olarak Antik Yunan'ın "*arete*" (tuttuğunu koparan kişinin erdemi) mefhumunun karşısına konabilir: İyi savaşçı iyi savaşandır; bugün de iyi polis "gözlerini kapayan, vazifesini yapan" kişidir; iyi kadın iyi bir evlilik yapar; Çin'de de böyledir belki ama, idealler dünyasında bir kadının varoluşu yalnızca evlilikle ve aile yaşamını iyi düzenlemekle tanımlanmaz; bunun yanında başka "erdemler" de söz konusudur.

Çin düşüncesinde temellenen "dolaylı olumsuz eylem"in ekolojik bir koruma düşüncesine dayandığı iddia edilmiştir. Oysa bu eylem varolan bir doğayı koruyabilir ancak, mahvedilmiş bir doğayı ise aynen olduğu gibi korumaya hasreder kendini; böylece Batı ekolojizmiyle Doğu ekolojizmi arasında belirgin bir karşıtlık vardır.

Dolaylı olumsuz eylem belli bir siyasal alan oluşturabilir mi öyleyse? Ya da, başka bir deyişle, bu model üzerine inşa edilmiş bir eylemin günümüz siyasal alanlarında yürütebileceği faaliyetler neler olabilir? Görüldüğü kadarıyla bu eylem modelinde vurgu "dolaylılık" üzerindedir: çünkü her eylem

zaten genel bir olumsuzluğun parçasıdır; içkin bir güçle her şeyin kendiliğinden yeşerdiği, gelişip serpildiği bir dünyada eylem ancak olumsuz olabilir: Gelişimin önündeki engelleri kaldırmak, pirinç tarlasındaki, bahçedeki kötü otları temizlemek; yağmur miktarını tahmin etmek vb. Doğa her şeyden önce kullanılacak bir varlık değil, kendini ifade etmesi sağlanacak bir varlıktır: Kürek yerine yelken, çobanlık yerine bahçecilik, savaş yerine diplomasi, saldırı yerine saklanma Çin siyasal ve iktisadi düşüncesinin temellerini örmüşlerdir asırlar boyunca.

Elbette Karl Wittfogel'in "oryantalizm"le suçlanan Doğu Despotizmi tezleri belli bir doğruluk oranı barındırmaktadır. Hidrolik toplumlar, su yolu toplumları; Uzak Asya uygarlığı gerçekten de köle çalıştıran, hatta ticari sermaye birikimine bile olanak veren bir düzen hiçbir zaman sunmamıştır. Çin tüccarı bile ancak bir devlet memurudur.[7] Doğu despotizmini söz gelimi Avrupa'nın bir aydınlanmış despotizmi"yle karşı karşıya getirmek yerine; ya da en azından bir Antik Yunan demokrasisiyle karşılaştırmak yerine despotizmin iki farklı düzeneğinden söz etmek gerekir: Doğrudan olumlu eyleme dayalı çobanlık düzeneği (Tek tanrıcı dinler, Orta Doğu İmparatorlukları ve Kadim Devlet (*Urstaat*) vb.) ve Uzak Doğu İmparatorluklarının dolaylı olumsuz eyleme dayalı bahçecilik düzeneği.[8] Batılı bir zihniyet yapısının Çin İmparatorunu ve her zaman varolmuş muazzam bürokratik devlet aygıtını kolayca gereksiz ve aşırı görebilir. Gerçekten de Doğu despotizminin açtığı alan feodal ve siyasallık karşıtıdır. Çin Devrimi de aslında 1949'da Kuomintang'la değil, Kültür Devrimi'yle başlamaktadır. Dolaylı olumsuz

eylem... Belki Tiananmen olayının ortaya çıkışını ve Batılı zihniyet tarafından asla nedenleri kavranamayacak başarısızlığını da bu tür bir eylemin mantığında aramalıyız.

Son olarak, dolaylı olumsuz eylemin liberalizmin Devlete biçtiği rolden özünde son derece farklı olduğunu eklemek gerekiyor. Liberalizm, gerek Michel Foucault'nun, gerekse Paul Veyne'in gösterdikleri gibi, "asgari müdahale" veya "en az yönetim" ilkesini ön plana koymaktadır (Foucault, 1969: 46-7; Veyne, 1966: III, 256-9). Devlet müdahalesinin azaltılmasından çok belli bir tasarruf ilkesine, "en az müdahaleyle en fazla etki" diye formüle edilebilecek ekonomik bir ilkeye dayanmakta, hayatın çeşitli alanlarındaki Devlet varlığını bu ilkeye boyun eğmeye davet etmektedir. Başka bir deyişle, bir Devlet kuramıdır liberalizm. Çin Devlet mantığının bağlandığı dolaylı olumsuz eylem son derecede hantal yapılarla bir arada bulunabilir; ancak en aza indirilen eylemin miktarı değil, yönetildiği varsayılanlarla doğrudan temasın miktarıdır.

3. Temsil ve İfade

Temsil ile ifade, çağdaş siyasal alanın iki kutbu olarak görünüyor. Hareketin sonsuz karmaşasının temsil edildiği (durdurulduğu, bağlandığı) parlamenter ve idari aygıtlar, yönetimin artık bir "hizmet" yükümlülüğüne ya da yeteneğine cevap verecek tarzda örgütlendiği modern toplumun devletsi çatısı bir tarafta, bireyliklerin evrensel ifadesinin hareket alanları öte tarafta.

Peki, nedir ifade? Leibniz'in "Monadoloji"sinden bu yana ifadenin bütün "biçim"lerin temel bir özelliği, dışavurumu olduğunu söyleyebiliyoruz. Önemli olan dışavurumun "tözsel biçimlere" mi, yoksa ifade edilemez alt tabakalara kadar uzanıp uzanamayacağını sorgulamaktır. Dışavurum ve ifade, Leibniz'e göre monadlar dünyasının, mutlak bireyler dünyasının ortak belirlenimini oluşturur. Varlıkların sonsuz-sürekli skalasında herbiri kendi düzeninin tasarımıdır ve kendilerini birbirlerine ifade ederler (Serres, 1979: 657). Her "biçim" kendi öz bedenini temsil eder: açık seçikten müpheme uzanan bir yelpaze üzerinde. *Scala entium*, varlıklar skalası üzerinde sanki her varlık indirgenemez yerine, noktasına sahiptir. Bu her birinin her şeyi, her şeyin de herbirini temsil ettiği bir düzlemdir.

Böylece “ifadeler” dünyası her bireyin “kendi için” olduğu, Stirner’in deyişiyle “biricik” olduğu, etrafından dolaşılamaz bir “anarşizm” dünyasıdır aynı zamanda. Leibniz’in çizdiği “içkinlik düzlemi” yalnızca “tarihsel eylem”in tavırlarını değil, öznelerin her türlü eylem dünyalarını, tüm yaşamın her birey için oluşturduğu “mutlak”ın ufkunu belirler. Aşkınlığa ve “global” temsiliyete olanak sağlamayan bu bakış olumlu anlamda çocukça ve mızmız olduysa (anarşizmin tarihi bunu kanıtlar) bunun nedeni modern dünyanın siyasal yapılarının kurallarını görmemesi, tanımamasıdır. Bakunin: “Doğaya karşı isyan insan için komik bir girişimdir... Doğa onu sarar, içine nüfuz eder, varlığının bütününü oluşturur. Nasıl çıkılabilir doğadan? Oradan çıkma fikrini bile hiçbir zaman kavrayamamış olduğuna şaşılabilir; nereden geliyor öyleyse bu garip hayal? Nereden?” Kaçınılmaz “içkinlik”, varoluşun artık pek tanıdık olmayan doğallığı çocuksu düşüncenin gücü, herhangi bir ahlaki varlığın nihai olanaksızlığının, dolayısıyla sanallığının ispatı, tüm Platonik sapkınlığın reddedilmesinin ön koşuludur. Ancak yalnızca “ön koşul” olduğunun altını çizmek gerek. Anarşizmin Marksizm için kaçınılmaz, yaramaz bir yandaş olması (Marx-Bakunin, Lenin-Kropotkin, Althusser-Foucault), Marksizmin de her dönemde sıkı bir “nominalizme” ihtiyaç duymasındandır. Ampirizm açısından ne aygıtlarının dışında bir Devlet, ne bireylerin dışında özne, ne yığınların dışında kültür, ne iktidar ilişkilerinin dışında siyaset vardır.[9]

Nominalist bir ampirizmin bize öğretecekleri, öyleyse “siyasal alana ilişkin olmaktan çok, siyaset içindeki ilişkilerin örüntüsü, siyaset içindeki insanın “tarih” düşüncesinden, hatta tarihsel amaçlardan çoğu zaman pek uzak olabilen mikro-

kozmosudur. Siyasal alanın mümkün olup olmadığı siyaset içindeki birey açısından zaten bir sorun oluşturmaz: Siyasetin ilkelerini değil, olayların akışına bağlı fırsatları değerlendirmeye, kurgulamaya, dayanan pratik amaçlarını düşünür.[10] Siyasetin aktörü her zaman bulanık sudadır. Kaostan parçalar yakalamaya, umutların izlerini kovalamaya yeltenir, çoğu zaman başarısızlığa mahkûm olur.

Böylece “temsil" ve “ifade” dünyasında siyaset aktörünün eylem tarzı özel bir öneme sahiptir: Doğrudan ya da dolaylı eylem; bunların her ikisi de tarihsel-siyasal faaliyet boyutunda kendine özgü rollerini oynarlar. Siyaset adamı her iki eylemi güçlü bir şekilde birleştirebilecek ortamı bulduğunda sivrilecektir. Bu sivrilmenin en önemli kuramcılarından biri Machiavelli’dir: Onun Hükümdar’ı temsil ya da ifade peşinde değil, doğrudan eylemle dolaylı eylemi bir arada sürdürmenin yolunu arayan kişidir. Machiavelli’nin amacı belli bir nüfusu ve belli bir toprağı miras ya da fetih yoluyla devralmış bir kişinin hangi güçleri seferber ederek, ne türden eylemler aracılığıyla bu toprağı elde tutmayı başarabileceğini sorgulamaktır. İktidar böylece belki de en modern tanımına kavuşmaktadır: Bir arazi ya da halk üzerinde eylemde bulunmak. Oysa salt doğrudan eylem zorunlu olarak başarısızlığa götürecektir: İnandırma, kandırma, diplomasi... Siyasetin bu araçları elbette Machiavelli’nin buluşu değildirler ama onun eserinde en yüksek ve güçlü ifadelerine kavuşmaktadırlar.

Ancak Machiavelli bir “dolaylı olumsuz eylem” kuramcısı olarak kabul edilemez. Aksine bu tür bir eylem türünün

vazgeçilmezliğini vurgulayarak siyasal faaliyetin özellikle hükümdar açısından ne türden zorluklar taşıdığını göstermeye çalışmaktadır. Hükümdarın toprağı ve nüfusu üzerindeki iktidarı neredeyse her an pamuk ipliğine bağlıdır; herhangi bir beceriksizlik, hatalı bir karar ya da tavır bir daha kurulamaz şekilde ortadan kalkmasına yol açabilir. Böylece "dolaylı olumsuz eylem"in Batı siyasetinde egemen olmamakla birlikte ne tür zorunluluklarca harekete geçirildiğini en iyi Machiavelli'nin eserinde bulabiliriz. Siyasal eylem ile eylemin koşulları arasındaki bağı (konjonktür) ve stratejinin şekillenmesini araştırarak bizzat siyasal alanın görünümlerine denk düşen bir tartışmayı ön plana çıkarmalıyız.

4. Konjonktürün Gölgeleri ve Clinamen

Émile Durkheim, yüzyılımızın başlarında “toplumbilim”i inceleme nesnesi ve konusu bakımından öteki insan bilimlerden (özellikle psikoloji, ekonomi ve tarih) ayırdetmeye çalışırken öte yandan kendi bilimini “içeriden” de düzenlemeye çalışıyordu. Bu ikinci çabayı en geniş biçimde “sosyolojinin alt dalları”nı tanımlamaya ve tasnife yönelik yazılarında görüyoruz: ahlak sosyolojisi, din sosyolojisi, iktisat sosyolojisi vs. “Akademik” Durkheim’ın ve yandaşlarının (özellikle Labrousse ve Seignobos) garip rakibi “suçbilimci” Gabriel Tarde, Durkheim ile süregiden tartışması sırasında *Années sociologiques*’in toplumbilimler tasnifinde ilginç bir eksikliğe, belki de bir “kör nokta”ya değinir. Durkheim sosyolojinin alt dalları arasında “siyaset sosyolojisi”ni saymaz. Bu basit bir “unutma” olayı değildir. Böyle bir disiplinin o dönemin siyasal konjonktürlerini kavrayacak düzeyde gelişmemiş olmasının verdiği bir güvensizlik de söz konusu değildir. Tarde’a göre bu Durkheim’ın düşüncesinin bir kör noktasıdır. Olgulardan değil “kazalardan”, “olaylardan”, “akışlardan”, “etkileşimlerden”,

kamuoyunun dalgalanmalarından, devrimlerden ve kavgalardan oluşan bir alan bir Durkheim toplumbiliminin nesnesi haline zaten gelemezdi. Suçbilimci, yargıç kâtibi, taşralı “ütopyacı" düşünür Tarde elbette toplumbiliminin nesnesini “kazalar”ın dünyasından seçecektir. Dalgalanma ve tesadüf, yani tarihsel akışın Hegel’den bu yana fark edilmesi pek mümkün olmayan biçimleri, insanların “sonsuz küçüklükler”e varan istek karmaşaları, psikolojik “iç dünya” ile “sosyal olgular”ın “dış dünya”sının birbirlerini itmedikleri, dışlamadıkları alacakaranlık alanlar.

Alacakaranlığı en iyi sezenler elbette siyasetin aktörleridir. Bilirler ki, siyasetin “normlarına uygun” davranmak çoğu zaman (belki her zaman) başarısızlıkların en büyük nedenidir. Strateji kuraldan, taktik ise stratejiden önce gelmelidir. Siyasetin alanı “burada ve şimdi”nin hakimiyetinde görünür. Büyük siyasal tasarımlar, ütopyalar, derin toplumsal ve siyasal hareketler “ısrar” ve “tekrar”ı sürdürmelerine rağmen, sanki değiştirilemez bir “kader”in oyununa gelmiş gibi olayların akışına bırakmak zorunda kalırlar kendilerini. Günümüz siyaset alanının kurumsal temelleri diye addettiğimiz parlamenter sistemin, demokratik ya da otoriter yönetim biçimlerinin bir zamanlar (en azından henüz on dokuzuncu yüzyıl başlarında) birer “hareket”ten, hatta birer ‘ütopya’dan ibaret olduklarını hatırlamak gerekir. Çağımızda her şey, özellikle “siyasi eylem”in aldığı biçimler, bizi kurumların değil hareketlerin, kimliklerin değil sapmaların, makro olguların değil mikro olguların önem kazandığı bir düşünce çerçevesi oluşturmaya zorlamaktadır. İşte Durkheim’ın belki de zorunlu olarak göz ardı ettiği olgu budur: Siyasetin siyasi bir “olay” temasına

bağımlı olduğu; sonsuz küçüklere kadar erişen bir "olaysallığın" temellendirdiği bir alan üzerinde cereyan ettiği. Novalis'in "olay" üzerine derin sezgisi her olayın biri ideal öteki rastlantısal iki boyut üzerinde tekrarlandığını hatırlatıyordu: İdeal Devrim ve devrimci eylemlerin iç içe geçtiği karmaşık bir siyasi faaliyetler, savaşlar, istek ve arzular, beceriksizlikler, cinayetler ve terörün oluşturduğu bir yumak olarak Devrim. İdeal Protestanlık ve Protestanlar, ideal Luthercilik, ideal sosyalizm, Asr-ı Saadet olarak ideal İslam... Gerçekliği öyleyse iki düzlemde kavramak gerekiyor. İdealin dünyasının gerçek dünyadan kökten ayrılması mümkün değildir. İdeal ve kaza gerçekliğin iki boyutunu oluştururlar ve gerçeklik her iki boyutu da zorunlu olarak kapsamak zorundadır. Bu düşünce temasını daha da ilerleterek Hegelcilikten arınmış bir kavramlar diyalektiğine başvurulabilir: Eğer her olay özünde "ideal"in dünyasına aitse, gerçekliği ideal olanın karşıtı olarak kavramak dünyanın salt kazalardan oluştuğu anlamına gelecektir. Buna göre reel sosyalizmin dışında bir sosyalizm, reel İslamın dışında bir İslam mümkün değildir. Oysa böyle bir bakış felsefe adını almaktan çok "görüş" ya da "kanı" toplumunun modasına layık sahte bir yüzeyselliğe varır.[11]

Gerçekliğin –özellikle de "tarihsel" gerçeklikten söz ediyorsak– bu iki boyutu bizi ardışık zaman silsilesi olarak kavranan düz, çizgisel ve homojen bir tarih anlayışından kurtarabilir. İdeal olanın boyutu bir "idealler" ya da "ütopyalar", hele hele "sistemler" dünyasıyla karıştırılmamalı. Her zaman ideal olan "olay" Péguy'nin gösterdiği gibi, "nasıl sıcaklığın kritik noktaları varsa" (erime, donma, kaynama vs.) gelecekteki bir başka olayla "ancak doyurulabilecek" bir iç

gerilime sahiptir (Péguy, 1936: 269). Siyaseti bir “olay” olarak yaşayan siyasi eylemcinin (siyaset adamıyla karıştırılmasın) eylem koşulunun ancak bu gerilim anında tasarlanabilir olduğunu kabul etmek gerek. Siyasetin “gerilimi”, kuşkusuz, yalnızca Devrim anlarının eseri olmakla kalmaz, daha belirgin bir şekilde, çoğu sonuçsuz kalmaya mahkûm siyasi edimlerin alanını da kuşatır. İdeal olan ile kazai olan arasındaki ayrımın mutlaklaştırılabilmesine olanak sağlamayan da işte siyasal eylem programlarının (strateji?) bu niteliğidir. Burada ve şimdi karşılaştığımız herhangi bir bütünlük, herbiri bizimle çağdaş olmayan çok sayıda değişkenin ve unsurun oluşturduğu bir alandır. Siyasal alanın (başka her alan gibi) böylece kabul edilmesi ancak siyasetçinin sezgisinin baş edebileceği, kötümserliği ilke olarak tanımayan bir çerçeve çiziyor önümüzde. Marksist gelenek içinde belki de yalnızca Rosa Luxemburg, anlaşılmaması çoğu sosyalisti karamsarlığa itmekten geri kalmayan bir olguyu vurgulamıştı: Sınıftan en az iki anlamda söz edilebilir; sosyal sınıf olarak, ideal-toplumsal konumların iktisadi alan içinde çerçevelendiği sınıf: Burjuvazi ve proletarya, aristokrasi ve köylülük. Ya da kavramlar silsilesini devam ettirirken, bir toplumsal formasyon olarak kapitalizm, sosyalizm, giderek faşizm. Öte yandan, elbette karşımızda herbiri birer birey olan, şu ya da bu yönde hareket eden, toplumsal sözleşmeyi bozan, istek duyan, çıkarlarının peşinde koşan kadın ve erkekler. Sınıfsal sınırların silikleştiği, giderek yok olmaya yüz tutabileceği bir akış, bir kazalar silsilesi. Siyasal anlamda herhangi bir sınıf çözümlemesinin her iki tanım boyutundan da geçmesinin zorunlu olduğu açıktır.[12]

Teoria'nın alanını "hareketsiz" ve kendine özgü neden-sonuç zincirlemelerine bağlı bir güzergah üzerinde yeniden çizen Stoacıların öğretisine paralel bir başka öğreti, bu kez "hareketi" yeniden kurgulayacaktır: Epikuros ve Lucretius'un atomculuğu, özellikle *"clinamen"*, yani "atomların savruluşu" ilkesi uyarınca *teoria*'nın belki en temel, en "Platonik" öğretisini sorgular. Kuralların, yasaların ve düzenli ilkelerin temel olarak alındığı "hareketsiz" kuramsal mekânın ötesinde, artık sapmaların, savrulmaların kural haline gelebildiği bir dünya da mümkündür. Belki de Marx'ın ilk eserinde, "Epikuros ve Demokritos Öğretilerinin Karşılaştırılması" başlıklı doktora tezine tüm bir Hegelci sistemden daha büyük bir önem atfedebiliriz bir an. Böyle bir varsayım, diyalektikten önce materyalizmi temellendirmekle kalmaz, nasıl bir diyalektiğin içinden geçerek Marksizmi yeniden kurgulayabileceğimiz sorusuna hiç değilse belli bir yönden ışık tutar.

Epikurosçu metafizikten türetebileceğimiz siyasal sonuçlar bizi Durkheim'a karşı Tarde'a, Leninizme karşı Rosa Luxemburg'a, Hegelciliğe karşı Spinozizme yaklaştıracaktır. Durkheim için bir siyaset sosyolojisi mümkün değildi; çünkü kuralların öncelikli olduğu bir alanın tanımlanması zorunluluğu bir postüla olarak kabul ediliyordu. Bütünselliğin planında yer almayan bir siyaset alanı ya kurumların işlerlikten yoksunluğu ya da tanımlanamaz bir olaylar akıntısı olarak yorumlanabilir ancak. Açıktır ki burada Durkheimci bir sosyolojiye, "modern" bir siyaset bilimine yer yoktur.

Durağanlık öğretilerinin bazı siyasal sonuçları –istemesek

de– bizi “totaliter” düzenlerin mantığına götürür; bütünüyle SA’lerin “hareket” retoriğine (sokakları ele geçiren kenti ele geçirir; kenti ele geçiren ülkeyi ele geçirir) karşı Hitler tarafından çıkarılan “mutlak özdeşlik” kuramıdır bu: Rejim tarihsel değildir asla; ezeli ve ebedi olduğuna inanılır; üstelik ebediyet, gerek Hitler, gerekse Mussolini tarafından “zaman" içinde anlaşılmaktadır; Reich bir kez kurulduğunda “bin yıl” yaşayacaktır; Mussolini için İtalya “ebediyen” faşist kalacaktır.

Totaliter rejimlerin mutlak özdeşlik düşüncesini *“a priori”* olarak onyedinci yüzyılda Spinoza, *“a posteriori”* bir eleştiri olarak da yirminci yüzyılın düşünürü Bergson alteder. Spinoza’da “sonu olmayan”, bir *Da-sein* olarak kavranan varlık, zaman ve süre konusunu ele almamızın yasaklanması sonucuna varırken, “Süre”nin ve “Hayat atılımı”nın öğreticisi *Les deux sources de la morale et de la religion*’da (1936) totaliterliğin kendine biçtiği muazzam sürelere evrimin her an yeni ve öngörülemez durumlar yaratacağı teziyle cevap verir. Cournot’nun gösterdiği gibi, gerçekleşebilecek sanal dünyaların ve olasılıkların sayısı inanılabileceğinden çok daha fazladır. Bu sayı toplumlarımızın karmaşıklığı arttıkça büyür.

Böylece kuralın “sapma”dan oluşturulabileceği bir epistemoloji, siyasal alanın incelenmesi konusunda önemli katkılar sağlayabilir. Devletsi zihniyet yapılarının rasyonel, ölçülüp biçilebilir siyaset anlayışına karşı *“clinamen”*in güçlü etkinliği...

5. Kavramların Tersyüz Edilmesi

“Koparılmış kulakların vahşi sergisi şok etmişti beni. Ancak bir motif olarak kaçınılmazdı. Başlangıçta uyandırdığı zafer sarhoşluğu sona ermiş teknik bir ilerlemenin zorunlu sonucu değil miydi bu? Dünya tarihinin herhangi bir döneminde bizimkinde olduğu kadar parçalanmış vücutlar, kopmuş kol ve bacaklar oldu mu? İnsanlık dünyanın başlangıcından beri savaşır durur, ama bütün İlyada’da bir kolun ya da bir bacağın kaybedilişinin anlatıldığı tek bir örnek hatırlamıyorum. Mitoloji kopan kol ve bacakları insan-altı yaratıklara, Tantalos veya Procrustes gibi hilkat garibelerine yakıştırır (...) Bizde farklı kuralların işlediğini görmek için bir tren istasyonunun önünde toplanmış dilencileri seyretmeniz yeter. Napoleon Savaşlarının cerrahi Larrey’den bu yana ilerleme kaydettik. Üstelik yalnızca cerrahi alanında değil. Bu sakatlıkları kazalara yormak bir göz aldanmasıdır. Gerçekte kazalar ta başlangıçta dünya henüz rüşeym

halindeyken başa gelen sakatlıkların sonucudur. Kolbacak kesmedeki artış da aslında parçalayıp bölen bir zihniyetin zafer kazandığının işaretidir. Kayıp gözler önüne serilerek farkına varılmasından çok önceleri gerçekleşmiştir. Ok yaydan çok eskiden çıkmıştı; sonradan bilimsel ilerleme kılığında belirdiğinde ise kraterin açılması artık kaçınılmazdı (...) İnsanın ilerlemesiyle teknik ilerleme birbirlerine uygun hale getirilemezler. Biri için çaba gösterirsek diğerini feda etmek zorundayız; her durumda bir yol ayrımı çıkıyor karşımıza. Bunu anlayan şu ya da bu yönde daha temiz iş görecektir (...) Teknik yetkinleştirme hesaplanabilir şeyleri ister; insanın yetkinleşmesiyse hesaplanamazı. Böylece etrafında tekinsiz ama büyüleyici bir parlaklık halesi oluşan yetkin mekânizmalar hem korku, hem de bilinçle değil, yalnız felaketle yatıştırılacak Titansı bir gurur uyandırırlar (...) Yetkin mekânizmalara baktığımızda yaşadığımız korku ve coşku yetkin bir sanat eseri gördüğümüzde hissettiğimiz mutlulukla tam bir tezat halindedir. Tamlığımıza, bütünlüğümüze bir saldırı olduğunu hissederiz. Kolların bacakların kaybedilmesi ya da sakatlanması henüz en büyük tehlike değildir." (Jünger, 1960:XVI).

Yukarıdaki alıntının merkezinde hep paylaştığımız bir "göz aldanması"nı düzeltme yolunda atılması zorunlu bir adımı görüyoruz. Tüm "nedensellik" uylaşımlarımızı, hatta algılarımızı altüst eden bir hatırlatma, kendimize kotardığımız

ya da öyle zannettiğimiz özgürlük alanlarının çoğu zaman bir hiçten ibaret olabildiklerini –bunu kaç kez şiddetle ve dehşet duygusuyla fark etmek zorunda kaldık, kalacağız– bize gösteren tarihimizin anlaşılmasının gerçek bir önkoşulu olarak beliriyor. Belki bir kural, genelleştirme hakkı saklı tutularak, bahsedilen göz aldanmasını kuşkucu bir ruha layık güçle ve ısrarla uygulama şartıyla, tarih ve siyasete ilişkin kuramlarımıza uygulanmalı: Rastladığınız tüm nedensellik zincirlerini tersine çevirin. Sonuç olarak bildiğinizi neden, neden olarak bildiğinizi sonuç yerine koyup öyle düşünün. Sakatlıkların nedeni kazalar değil, aksine kazaların nedeni sakatlık olsun. Bu ters çevirmeyi en iyi örnekleyen belki de depremler üzerine on sekizinci yüzyılda moda olan tartışmalara ilginç katkısında Rousseau idi: Depremler yüz binlerce insanın ölümüne neden olduysa bu ne doğanın ya da tanrının bir cezası ne de ancak ilerlemeyle –özellikle teknik ve bilimsel ilerlemeyle– baş edilebilecek bir beladır. “Vahşiler gibi yapıp yüksek evlerde oturmasalardı bunlar başlarına gelmezdi.”

Tartışmamızın sacayağını oluşturacak ikinci bir gözlem Nietzsche’den türetilebilir.

> Bilimin idealleri bile dekadans tarafından bilinçsizce, ama derinden ve tamamen etkilenmiş olabilir: Sosyolojimizin bütünü bunun kanıtıdır. Onun deneyimlerinin yalnızca çürümekte olan bir topluma ait olduklarını, bildiklerinin yalnız dekadan toplumlar olduğunu, dolayısıyla kaçınılmaz olarak kendi çözülme içgüdülerini sosyolojik

> değerlendirme normları olarak almaları bu açıdan yöneltilebilecek en önemli eleştiridir. (Nietzsche, 1942: III, 234).

Elbette yalnızca sosyolojimiz, özellikle de günümüz toplum bilimleri için geçerli olmayan bu gözlem, siyasal söylemimizin karakterini derinden belirlemesi zorunlu olan, bilinmedik tartışma güzergahlarına açıyor bizi. Hiç değilse şunu gözlemlemeliyiz: Çökmekte olan bir dünyanın "eleştirisi"ni ön plana çıkaran bir "eleştirel düşünce" aynı çöküşün izlerini taşımalı, düşüncesinin "güç miktarını" o topluma ayarlamalıdır. Yaptığımız elbette bir temenni değil, bir durum tespitinden ibarettir. Çözülmekte olan bir Marksizmin yaşantısını yarım asırdan fazla bir süreden beri sürdüren "Eleştirel Kuram"lar salt "eleştirel" etiketini taşımalarından dolayı güçlü diye kabul edilemezler.[13]

Sistematik ve "yaratıcı" addettiğimiz düşüncelerin de, hiç değilse siyasal sonuçları açısından yukarıda andığımız kaderden, dekadanlıktan kurtulabileceklerini sanmak da Hegelci bir safdilliktir. Sistematiklik kendi içinde bile bir ek güç üretmez. Daha çok, araştırmanın önüne yöntemi koyan, tartışmanın öncesine konsensüsü dayatan bir tutumun en belirgin göstergesidir. Büyük "sistem" düşünürlerinin, Spinoza'nın, Kant'ın, Hegel'in güçleri –ileride bazı vesilelerle tartışacağımız gibi– yöntembilimsel öncelikten çok belki de kurgularının sistem-dışı niteliğine daha çok borçludur. "Kaypak zeminler" felsefenin yeşereceği uygun iklimi sağlamaya daha elverişlidirler.

Belli bir "siyasal hareketin" izdüşümü olan felsefeler ise –

Marx'ın bir felsefesi var mıydı?– genellikle yanlış anlaşılmaya mahkûm oldular: Siyasal hareketin ihtiyaçlarına cevap veren "angaje" edebiyat, felsefe ya da "siyaset bilimi" türleri bir sorun olarak on dokuzuncu yüzyıldan miras kalmıştır. Bu yüzden kendilerini zorunlu olarak geçen yüzyılın ufkuna bağlayıp dururlar: Sartre'a göre "varoluşçuluk" Marksizme yamanmış "asalak bir sistem"di.

"Eleştirel" gelenek sonunda dönüp dolaşıp ya Lukàcs ile bir dönemin Genç Hegelciliğine ya da Habermas'ta olduğu gibi Aydınlanma'nın yarı-klasikleşmiş ufkuna bağlanıyor. Mitoloji ile ütopyanın oluşturduğu kutup arasındaki siyasal felsefenin oldukça verimli ürünü –Georges Sorel ve Ernst Bloch– ise "ilerleme"nin evrensel olmayabileceği hatırlatması bir yana bırakılırsa, tartışmalarına içkin bir "ters çevrilme" ile mitosun "kötü" ve "kapkara" biçimlerince saçılıp savruldu: Faşizm ve Nazizmin yedeğine alınabilecek uzlaşmacı alt-sistemler yaratma yeteneğinin hatırı sayılır bir ölçüye varabileceği ortaya çıktı.

Böylece özellikle "siyasal felsefe" açısından belki bir tanım değeri bile taşıyabilecek bir formüle yer verebiliriz: Felsefe kamplarının yerlerini kolayca toplama ya da çalışma kamplarına bırakabilecekleri siyasal konjonktürleri defalarca yaşamış bir yüzyılın sonlarına yaklaştığımız sıralarda yapılabilecek tek gözlem siyasal düşüncenin, kanıların ve eylem felsefelerinin katı sınırlarla birbirlerinden ayırdedilmelerinin zorluğudur.

İşte bu zorluğun "içkin nedeni"ni bizzat siyasal alanın, siyasi eylem türünün, iktidar mekânizmalarının çerçevesinde

tanımlamaya çalışmak gerekiyor. Böylelikle, “demokrasi”, “temsiliyet”, “açıklık”, “toplumsal sözleşme” gibi genelgeçer, kuramcılardan sokaktaki insana, siyasetçiden hukukçuya varıncaya dek (bunların tüm “ussal” jargonuna karşın) anlaşılabilir ve bu yüzden sorgulanmaz kılınan bazı kavramları tersyüz edebilme olanağına kavuşabiliriz.

6. Demokrasi ve Açıklık Kavramı

Temsiliyet ve demokrasinin “açıklık” üzerinde durdukları anlatılır. Bu açıklık ise çoğu zaman “saydamlık” (Glasnost modeli), hatta “yüzeysellik" ile eş tutulur. İçi dışı bir olmak, söylediklerivle yaptıkları arasındaki saydamlık her zaman iyi bir düzenin, sağlam ve erdemli bir iktidarın nitelikleri olarak kabul edilmektedir. Demokratik siyaset “yüzeybilim” adını verebileceğimiz bir bilgi türüne ihtiyaç duyar: Herkesin her konudan haberdar olabileceği bir “enformasyon toplumu” ideali, demokratik düşüncenin varabileceği en son ve en üst düzeydir. Aynı zamanda, demokrasinin liberal yorumunun en uçta yer alan mantıksal sonucudur. Ancak Habermasçı bir uzlaşım, kendini açık kılma ve “doğruluk iddiaları” (kamu alanına atılan bir sözün doğruluk yükümünün ve sorumluluğunun sözün öznesince üstleniliyor olduğu bir iletişim modeli) retoriği garip bir şekilde en kabul edilemez toplumsal düzenlerin temel unsurlarından birisi haline gelebilir:

Telgraf 71: “Eğer savaş kaybedildiyse ulus yok

olsun.” (Hitler)

“İleri endüstri toplumunun, atom tehlikesini ayakta tutarak daha zengin, daha geniş ve daha hoş olduğunu kabul etmek zorundayız. Askeri amaçlara uyarlanan ekonomi hayatı sayısı gittikçe artan insanlar için daha kolay kılmakta ve insanın doğa üzerindeki hakimiyetini yaygınlaştırmaktadır.” (Marcuse, 1964).

Amerikan Yardım Projeleri (1947) üzerine Henry Wallace: “...bunlar Yunan ya da Türk çocuklarının besin ihtiyaçlarından çok Amerikan deniz kuvvetlerinin ihtiyacına bağlılar...”

Nixon: “Biz emperyalist değiliz, sadece bir yaşam tarzı getirmek istiyoruz.”

Wilson 1917’de: “Dünyaya barış ilan edeceğiz”... Nasıl? “Uluslararası planda Amerikan ev hayatını tercüme ederek...”

Yukarıdaki bölük pörçük alıntılar en modern, en ideal “iletişim” ortamlarını varsayıyor ve kullanıyor değil midirler? Açık basın ve enformasyon toplumu... Ancak bu tür “haklılık iddiaları”na maruz kalan kamuoyu toplumlarının seçebileceği herhalde iki yol vardır: Ya kabul etmek ya da kayıtsız kalmak. Bu iki tutumun aslında “istatistiki” tavırlar çerçevesinde gerçeklik kazandıklarının iddia edilmesi durumu değiştirmez. Jean-Pierre Faye *Langages Totalitaire*’inde “yapacağını

söylemek” ile “söylediğini yapmak” arasındaki tek farklılığın Alman Nazizmi’yle İtalyan Faşizmi arasındaki türdeşsizliğin altını çizdiğini belirtmektedir (Faye, 1972; Baker, 1994). Dolaşıma sokulan “haklılık iddiaları” ve “söz edimleri” ile örülen bir kamuoyu alanının bir tüm olarak, “ideal iletişim” ortamında hareket etme olasılığı her zaman vardır: Bunu “makro-siyaset” alanından “mikro-siyaset” alanına hareket ettiğimizde çok daha rahat görebiliriz. *“Clinamen”* bu geçişte belki oldukça açıklayıcı bir rol oynayabilir: On dokuzuncu yüzyıl siyaset değişkenleri (toplumsal hareket, sosyal sınıf, demokrasi, burjuva ferahlığı vb.) çok küçük sapmalarla bir “birey” olan sosyalisti rahatlıkla “faşist”e dönüştürebilir: En ideal örnek olarak Mussolini’nin kişiliğini ele almak da zorunlu değildir; Faye’ın araştırması dolaşımdaki siyasal sözlükçe içinde cereyan eden “çok ufak sapma”ların yepyeni bir toplumsal formasyonu yaratacak “makro-siyasal” oluşumları nasıl oluşturabileceğini söylemlerin genel planı üzerinde işaretlemekte büyük bir başarı göstermektedir: Gilles Deleuze’ün deyimiyle “molar” siyasal oluşumlar (KPD, SPD, DDP) yavaş yavaş ikinci bir üçlemeye transfer edilirken (Zentrum, Deutsche Volkspartei ve Deutschnationale Volkspartei); transfer açıktır ki, ileride “ırksal” göndermelerle gittikçe zenginleşecek bir birikimin taşıyıcısı olarak *völkisch* sözcüğünün siyasal retoriğe nihayet katılması (hatta siyasal parti adlarını belirlemesi) aracılığıyla gerçekleşecektir. Ara alanlar tümüyle “çelişkili” terimlerin dolaşımına sahne olmaktadır: *jungkonservativ* (genç tutucular), *nationalrevolutionär* (ulusal devrimciler), *nationalbolschewik* (ulusal bolşevikler). Partilerin ve hareketlerin şeceresini takip etmek yoluyla asla

anlayamayacağımız bu “dönüşümler”i ve *Kombination*’ları (Hitlerciler için sihirli bir sözcük) *“clinamen”* aracılığıyla, atomların savrulmalarıyla açıklayabiliriz ancak.[14] Sözcüklere verilen “yeni anlamlar”ın yanında (on dokuzuncu yüzyılda Alman folklorcularının “halkçıl” anlamında kullandıkları “yarı edebi” *völkisch* terimi “ırkçı” anlamını hangi güzergahlardan geçerek aldıysa) dolaşıma sokulma ve iletişim tarzlarının ele alınması küçük savrulma ve “sapma”ların nasıl “molar” hareketlerin içine nüfuz ettiklerini anlamak yolunda tek yoldur. Ne büyük *hermeneutik* aygıtlar (siyaseti Hukuk ya da Tanrıbilim olarak algılamamıza yol açmaktan başka bir işe yaramadıkları gibi bir Heidegger’in Nazizmi “yanlış anlama”sına yol açabilmişlerdir) ne de Weimar’ın bugün yeniden yeşertilen siyaset düşünceleri (Carl Schmitt, Ernst Jünger) bugün bile faşizmle ve Nazizmle ilgili mefhumlarımızı yeterince zenginleştiremiyorlar.

Bütün bu görünümler altında karşımıza çıkan III. Reich dünyası iletişimsizlikten ya da “çarpıtılmış iletişim”den çok “ideal” bir iletişim ortamı sunuyor gibidir. “Bir Alman’ın bir Yahudi’yle cinsel ilişkide bulunması tüm ulusu bir bütün olarak sarsacaktır”. Alman bir bedenin saç teline gelen bir zararın peşine bir tüm olarak koşması; örümceğin ağının her yanına koşan “duyarlı bir merkez”i oluşturması gibi. Topyekûn iletişimin alfabesini başlatan belki de Nazilerdi: Joseph Goebbels bir zamanlar Stahlhelm’in kurucusu, günümüzün büyük “barış filozofu” Ernst Jünger’in on dokuzuncu yüzyıldan “geleceğe demir alış” olarak nitelendirdiği süreci “dillerin savaşı” olarak yankılıyordu: “Burada artık başka bir dil konuşulur” –Marksistlerin bu savaşı kaybetmeleri kaçınılmazdı

Goebbels'e göre; çünkü onlar "düşüncelere hitap eden" yazılı propagandayı kullanırken duyguların ve coşkuların patladığı yeni bir dilde, görsel-işitsel bir dille karşı karşıyaydılar…

Dil ve iletişim halihazırdaki siyasal mekânın belki sınırlarını çizmekte, belki açıklanmasının en rahat ortamını ve araçlarını oluşturmaktalar. Dil ve iletişim mühendislerinin, reklamcılarının ve teknokratlarının siyasal alanı belirlemekte büyük bir güç kazanmaları ise bu nosyonlara karşı bir tür güvensizliğin ve kuşkunun devreye sokulması gerektiğini göstermektedir. Thyssen'in 1941 yılında Londra'da "I paid Hitler" demesi başlı başına topyekûn rejimin nasıl işlediğinin portresini sunmaktadır: Naziler büyük sanayicilerden aldıkları "para"nın karşılığını yalnızca "söz" ile ödemişlerdi (Thyssen, 1941).

Alıntılarımıza devam edelim:

> "Teknokrasinin canice karakterinin şu kesin ölçütü: İlerleme ve akıl adına, düşünülemez olanın düşünülebilir hale, hoşgörülemez olanın hoşgörülebilir hale gelebileceğini olumlaması..." (T.Roszak)
>
> "Total Barış" -Pax Romana ve 1914...
>
> Foust: "Savaş, ticaret ve korsanlık, hepsi bir arada, ayrılmaz bir şekilde..."
>
> Birinci Dünya Savaşı üzerine Roth: "Topyekûn dünya savaşı... gerçekte sınırsız ve amaçsız

bilinmeyen bir maddi sürecin tetiğinin çekilmesi...” “1918’de Devlet adamları 1913’teki iktisadi rejimi umutsuzca yeniden kurmayı umut ediyorlardı... bugün kimse 1939’un uluslararası düzeninin yeniden gelmesini artık istemiyor, çünkü aslında bu tarihte bir sistemin yıkıntılarından başka bir şey yoktu ortada... artık ileriye bakma zorundayız...”

6 Ocak 1941’de Roosevelt: “Freedom of Speech”, “Freedom for Adorning God”, “Freedom for Want”, “Freedom from Fear”...

Luckhardt kardeşler: “Kent kaybolmak zorunda olan bir taş çölüdür, ama kentlerin yok oluşu birikimi ortadan kaldıracak mı?”

Nietzsche: “Bu adamlar; derinliklerin adamları; yeraltı çalışanları, kazarlar, ararlar, hep daha derine girerler... isteyerek havadan yoksun bırakırlar kendilerini, geceyi sevmeye başlarlar...” ... “Doğa kaybolur ve onunla birlikte nesnel insanın, sonuçta yabancı bir dünyanın yansısı, yankısı olan nesnel insanın kalıntıları da yok olur...”

Berliner Zeitung, 1942: “İnsanların görünmez olma rüyası, dünyanın yaşı kadar eski olan bu rüya kuşkusuz henüz gerçekleşme durumunda değil; ama bakıştan kaçıp kurtulma alanında büyük ilerlemeler katedilmiş durumda; o kadar çok uygulanıyor ki, önemi basit bir saklambaç oyununu fersah fersah

> aşıyor... Yapraklı kaskını başına geçiren ya da rengi çevreye uyan bir örtüyü üzerine alan asker çok yüksek anlamı olan bir iş yapar: Mim yaparken doğanın en esrarlı alanlarından birine nüfuz eder...”

Siyasal alanın “açık” bir alan olması gerektiği düşüncesi belki de bizi Antik Yunanlılara yaklaştırmaktadır hâlâ. Kapalı kapılar ardında dönen dolaplar, yine de, siyaset alanının ve kamuoyunun merakını ve çoğu zaman coşkusunu çeker, basının vazgeçemediği siyasal hammaddeyi sunarlar: Skandallar siyasetin neredeyse tuzu biberi, ortaya çıkarılmaları rejimin iyi işlediğinin ve meşruiyetinin güvencesi ve işaretidir. O kadar ki, paparazzi’lerin magazin sayfalarıyla “ağır siyaset”in sayfaları çoğu zaman birbirlerine karışır, ortak bir söylemi devreye sokarlar.

Açıklık modern çağın en büyük mitosudur ve “demokrasi”nin tanımına dıştan katılmış olmasına rağmen çoğu zaman kavramın tümünü tüketebilecek bir istem gücünü taşır içinde bir uyaran olarak. Kamu alanıyla özel alanlar arasındaki ayrım oldukça eskidir; ancak Antik Yunan’da pek de kavramsallaştırılmış olduğu söylenemez. Olsa olsa Karl Meier’in gösterdiği gibi Yunanlılar’ın belki de tarihte ilk kez, “polis” dediğimiz toplumun bağrında olup bitenlerin, siyasal yaşama ilişkin olarak tanımlanacak bir “neden-sonuç” ilişkisine sahip olduklarını sezmiş oldukları söylenebilir (Meier, 1954: 51-2). Solon “zamanının kentinde bazı olayların toplumsal bakımdan içkin bir neden sonuç bağlamında cereyan ettiklerini keşfetmişti”: “Bulutlardan kar ve fırtınanın gücü gelir; gök gürültüsü de parlak şimşekten doğar; bir polis de

büyük adamlarınca yıkıma uğratılır; halk da yarım akıllığı yüzünden tiranlığın hizmetkarı durumuna düşer.”[15] Siyasal bir nedensellik mefhumuna nasıl ulaşılabiliriz. Herhalde bu nedensellik Eski Yunanlılar için apaçık değildi; insan eylemlerinin bir neticesi ve nedenselliği olarak kavranması imkansızdı. “Halkın yarım akıllığı” sözcüğünün altını çizmek gerek. Bir bakıma “tiranlığın nedeni” olarak betimlendiği anlaşılan bu yarım akıllılık, süregiden toplum düzeninin hiçbir şekilde “açık” olmadığını işaretliyor olmalıdır. Öyleyse “açıklık” siyasal bir faaliyet aracılığıyla kurulmalı; “tiranlık” dolaylı bir eylem türüyle engellenmeliydi. Siyasal nedensellik her zaman farklı biçimlerde tartışma konusu olmuştur Antik Yunan’da; ancak toplumsal dünyayı bir “vatandaşlar cemaati” olarak yeniden oluşturmak vazgeçilmez bir ideal olarak belirmektedir. İşte bu yüzden Paul Veyne, Platon’un “Yasalar”ının bir “ütopya” metni, hatta dar anlamda bir “ideal toplum” betimlemesi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır.[16]

Ancak siyasal nedensellik üzerinde gerçekleştirilen bir dizi operasyon söz konusudur ki, yalnızca Antik Kent’in tarihini değil, siyasal kuramın ve temel siyasi kavramların (*isonomia* ve *demokratia* kavramları bunlar arasında önemli bir yer tutar) doğuşunu baştan başa koşullandırmıştır. Bu operasyonlar öncelikle Solon ve Kleisthenes tarafından gerçekleştirildiler. Jean-Paul Vernant özellikle Kleisthenes reformuyla bir taraftan “demokrasi”nin doğuşunu, öte yandan Anaksimandros’un doğa felsefesini birbirine bağlamaktadır. Herodotos’un aktardığı tiran Polykrates’in öyküsü de Yunan siyasal alanının oluşumunun bir ilk modelini, mitolojik bir

tasarımını vermektedir: *homoioi*'ları (benzerleri) arasında hüküm süren Samos Tiranı Polykrates ölür ve iktidarı takipçisi Maiandros'un üstlenmesi gerekir. *Demokratia* davasına kazanılmış olan yeni tiran iktidarı elinde tutmayı reddeder. Meclisi toplar. Böylece *agora*nın ayrıcalıklı mekânında kentin bütün vatandaşlarını bir araya getirerek Polykrates'in hepsi kendi "benzeri" olan vatandaşlar üzerinde hükmetmesini hiçbir zaman tasvip etmediğini bildirir. Bu koşullar altında *kratos*'u, yani iktidarı, en *meso*, yani en ortalık yere bırakmaya karar vermiştir. Yani tek bir bireyin el koyduğu şeyi bütün vatandaşlar cemaatine geri verecektir. Bu "*isonomia*"nın ilanıdır (Vernant, 1981: 125-6). *Isonomia*, eş-yasalılık, öncelikle "aynı uzaklıkta olma"yla ilgili bir mefhumdur.[17]

Anaksimandros, hatta daha sonra Platon "orta"nın büyük kuramcıları olarak ortaya çıkarlar: Anaksimandros için "eğer yeryüzü hareketsiz duruyorsa bu onun kozmosun içinde işgal etmekte olduğu yere bağlıdır." O kozmosun merkezindedir ve dünyanın uçlarını oluşturan her şeyden eşit uzaklıktadır: bu yüzden şu ya da bu yöne kımıldaması için hiçbir neden bulunmamaktadır. Böylece dünyanın olduğu yerde durması "eş uzaklığın", "*isonomia*"nın eseridir. Artık Hesiodos'ta olduğu gibi "köklere" ve "kaynaklara", Thales'in "su"yu ya da Anaksimenes'in "hava"sı türünden dayanak ve ilkelere (*arkhai*) ihtiyaç yoktur. Duran her şey, uzamın geometrik özellikleri sayesinde, daha doğrusu "eş uzaklık" sayesinde dengesini korumaktadır (Vernant, 1981: 218). Böylece Anaksagoras'ın "ilkesi" olan "*apeiron*" (sınırsız, kuşatıcı, ucu bucağı olmayan) en belirgin ve önemli yüklemini "*meson*"da, orta noktada bulmaktadır. Bir tanrı (*to Theion*) olan

“apeiron” bir monark gibi, bir kral ya da bir tiran gibi yönetmez dünyayı. Hesiodos’un Zeus’undan İyonya filozoflarının Tanrı’sına kadar oldukça uzun bir mesafe kat edilmiş olmalıdır. *Apeiron*, evrenin her unsuruna aynı ilkeyi (*dike*=adalet) dayatan ortak bir yasadır.

Anaksimandros’un *to meson* ilkesinin siyasal alana tercümesini Kleisthenes anayasasında buluruz. VI. yüzyıl sonlarında Yunan kentinin bir bunalım dönemi geçirdiği, dinsel, siyasal ve iktisadi bir yeniden yapılanma süreci içine girdiği biliniyor. Bu süreci en iyi özetleyen kurumsal dönüşümleri Kleisthenes’in reformlarında buluyoruz. Paul Lévéque ve Vidal-Naquet, Kleisthenes reformlarının sunduğu kurumsal dönüşümler sürecini yalnızca bir dönüşüm olarak değil, Yunanlılar’ın toplumsal yaşamına “siyaset” adını verebileceğimiz bir düzlemi katmış olan derin bir dönüşüm olarak görmeyi öneriyorlar (Lévéque ve Vidal-Naquet, 1964: 168). Solon reformlarının karakteri her şeyden önce “ekonomik” iken (borçların affedilişi, toprak reformu ve vergilendirme sistemleri) yaklaşık bir yüzyıl sonra gerçekleşen Kleisthenes reformlarının “sivil” bir karakter taşıdıklarını söyleyebiliriz. Toplumsal sorun artık yepyeni bir biçimde ifade edilmektedir: “Toplumsal, ailevi, bölgesel, dinsel statülerce henüz birbirlerinden çok farklı olmayı sürdüren insan topluluklarını bir araya getirecek kurumsal sistemi nasıl yaratmalı; bireyleri eski dayanışma bağlarından, geleneksel bağımlılıklarından söküp çıkararak onları nasıl homojen bir kent halinde örgütlemeli; öyle ki tüm vatandaşlar benzer ve eşit olsunlar, kamu işlerinin yönetimine katılımda aynı haklara sahip olsunlar...” (Lévéque ve Vidal-Naquet, 1964: 56). Bu

yepyeni bir sorunun formüle edilmesidir. Sorunun çözümü de eski kurumlarca artık verilemeyecektir: Solon döneminde herhangi bir kargaşalık ve da bunalım baş gösterdiğinde henüz "olağanüstü" yeteneklere sahip kişilere işleri düzeltmeleri için çağrı çıkarıldı (Yedi Bilgeler Çağı): Hakem, çoğu zaman bakıcılara danışarak tayin edilen yabancı yasakoyucular ya da bir tiran... *"İsonomia"* idealine başvurulan Kleisthenes döneminde ise kent bunalım ve sorunlarını kurumlarının normal işleyişi sayesinde çözmelidir; yani kendi öz *"nomos"*una uygun olarak…

Kleisthenes *"demokratia"*nın inşasının gerekliliğini Atinalılara nasıl kanıtlamıştır? Elbette zarif bir hitabetle. Ancak bu hitabetin elde bulunan kalıntıları gösteriyor ki Yunanlıların çoğu zaman demokrasiye düşman olan Platon ve Aristoteles gibi büyük filozoflarının her zaman kuşkuyla ve sakınmayla yaklaştıkları şu sınırsız "inandırma ve kandırma gücü"ne sahip retorikten oldukça farklı bir girişimle karşı karşıyayız. Kleisthenes öncelikle Antik Yunan toplumunun toplumsal faaliyetlerini ve yaşamlarını yürüttüğü siyasal çerçeveyi ayrıntılarıyla çizerek başlamaktadır hitabına. İnsanın esas olarak bir "vatandaş" olduğunu; en iyi yaşantısının kamu hayatı içinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Kamu yaşamının çizdiği bu siyasal çerçeve ve faaliyet alanı insan davranışlarına, değerlerine ve ruh haline kendine özgü bir biçim kazandırmıştır.

Çerçevesini çizdiği reformlar öncelikle "geometrik" tasarım izlerini taşımaktadır.[18] Doğuluların "aritmetiğine" karşı "geometri", Yunan kozmolojisini, bilimini, felsefesini,

siyasetini ve mekân kullanım tarzlarını belirlemektedir. Geometri sayesinde vatandaşların işgal ettikleri her konum "tersinir" olabilmektedir: Başka bir deyişle bir dönem bir vatandaşın işgal ettiği konumu başka bir vatandaş gelip işgal etmekte, konumlar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Mekân, zaman ve sayı; ister Yunan biliminde, ister örneğimizdeki kurumsal örgütlenme ilkelerinde merkezi bir önem taşımaktadırlar. Siyasal alan böylece mekânın, zamanın ve sayının örgütlenişinde bir "ussallaşma" sürecinin eseridir. Artık mekân eskilerin "dinsel mekânı" değil; zaman "Uranos ve Gaia"dan günümüze Hesiodos'un çizdiği mitik "süre" değil; sayı da Pythagorasçı tarikatların kutsal tasarımları değildir.

Kleisthenes reformu ilk olarak polis'in örgütlenişindeki *gens* ilkesinin üzerine mekânsal bir örtü giydirmekteydi. Artık kenti mekânsal bir düzenleme çerçevesinde görmeliydik. Kabileler, *"trytte"l*er, *"deme"*ler sanki toprak üzerine çizilen çizgilerin içinde yaşayan ve örgütlenen oluşumlardı. Böylece örgütlenen bu uzamın bir merkezi vardı: Şehir, yani *Attika'*nın kalbi olan *Athena*. Her kabile bu merkezde temsil edilecekti. Şehrin de merkezinde yeniden örgütlenen ve yepyeni bir model kazandırılan *"agora"*, toplanma ve meclis yeri yer alıyordu. İşte bu noktada, yani *agora'*da kamu alanının ta kendisini buluyoruz. *Agora'*nın merkezinde *Bouleuterion*, yani beşyüzler meclisi inşa ediliyordu. Her kabilenin temsil edildiği ve dönüşümlü olarak oturum başkanlıklarını üstlendikleri bir meclis. Merkezin üzerinde ağır bir simgesel yük de vardı: *Hestia koine*, yanı ortak ocak; eski dinin ev ve ocak tanrıçası çevredeki hanelerden koparılıp getirilerek dinselliği tam da

merkezde, ortak alanda odaklaştırmaya hizmet eden bir sembol konumuna geliyordu.[19] İsterseniz buna “siyasal” düzlemin içindeki bir “laikleşme” gözüyle bakabilirsiniz. Ancak “ussallaşma” boyutunu daha da vurgulamak istemiyorum. Lévéque ve Vidal-Naquet, bu sözcüğü kullanırlarken “IV. yüzyılda laik sözcüğünden ne anlaşılması gerekirse” diye eklemektedirler (Lévéque, Vidal-Naquet, 1964: 274). Ancak bu süreç içinde, mekânın, özellikle *oikos*’un, hanenin kalbi olan *Hestia*’nın geometrikleşmesi yüzünden soyut ve ussal bir varoluşa kavuştuğu da açıktır. Bir başka deyişle dünya kutsallığından arınmaktadır.[20]

Agora’nın dini nasıl bir dindi öyleyse? Her şeyden önce “siyasal” nitelikli bir dinden söz edilebilir. Kleisthenes sonrasında ruhbanlık kurumlarından pek çoğunun “yönetsel” kurumlar haline dönüşmeye başladıklarına şahit oluyoruz. Bu sivil ruhban kurumları eski *“gens”*e ait rahip statüsünden çok farklı bir siyasal görevi üstlenmekteydiler.[21]

Bu muazzam dönüşümler çerçevesinde salt bir yönetim biçimi tanımıyla sınırlandırılan bir demokrasi nosyonu gerçekten pek yüzeysel kalmaktadır. *Agora* laikleşmenin olduğu kadar yeni bir kutsallaştırmanın, yeni bir örgütün de mekânıydı. Bir siyasal alan tapıncından söz edilebilirse, zamanla bu tapınçtaki esas “olumluluğun” açıklık, saydamlık ve iletişim olarak anlaşılan “demokrasi” kavramına aktarılması kaçınılmazdır.

Siyaset alanını ilk kez dünya tarihine sokan ve ussallaştıran Yunan dünyasıysa “siyasal aklı" ilk kez terennüm eden de özellikle “toplumsal sözleşme” ve “sivil toplum” alanlarını

siyaset düzlemine getiren klasik çağ Avrupa’sı olmuştur.

7. Toplumsal Sözleşme Kavramı

Hobbes'un, bir bakıma meşrulaştırılması konusunda epeyce gayret sarf ettiği "kralcılar" tarafından bile kiniklikle suçlanmasına yol açan skandal yaratmış bir cümlesi, "insanların ne istediklerine inanmaları için egemenle aynı hareket içinde dudaklarını "kıpırdatmaları"nın yeterli olduğudur.[22] Yarattığı skandal anlaşılabilir, ama arka plandaki tehlikeli varsayımın yanında herhangi bir ahlakçı çıkışın kesinlikle itiraf edemeyeceği bir tasarım yatmaktadır. Monarkın sözünün mutlak temellendirilmesi, "herkesin ortasında yüksek sesle kendi kendine konuşabilme yeteneğinin yalnızca bir krala ait olabileceği" düşüncesinin apaçıklaştırılmasına dayanır. Buna göre egemenin bir söylemi –kesintiye uğratılabilir ve üzerinde "komanter" verilebilir bir söz anlamında– yoktur. Monarkın sözü, Dünyayı yaratan Tanrı Kelamı ("başlangıçta söz vardı...") yaratılmışlar için ne ise, Toplum Sözleşmesi, yani toplumun düşünülebilir "kendi"si için odur. Tebanın "sessiz konuşması" bir bakıma bu sözün kendisinin (anlattığının değil ya da anlatılanın doğruluğunun değil) tescili, Kralın meşru "mührünün" kazanılmasıdır. Tanrı

Kelamıyla monarkın sözünün bu paralelliği Ortaçağlar için bir yansıma, bir benzetme dünyasında yer alıyordu. Tanrının dünyayı yaratırken, ruhun bedeni yönetirken yaptıklarını kral da Devlet'i yönetirken yapacaktır. Thomas Aquinas'ın kaynağını Aristotelesçi *"imitatio"* mefhumundan alan bu öğretisi belki de günümüz için "siyasetin olanaksızlığı" tasarımının modern söyleme giriş noktasını oluşturmaktadır.[23]

İsteklerin meşrulaştırılması olarak düşünülebilecek siyaset neden olanaksızdır? Çünkü siyaset alanının sınırlarını çizen söz, yalnızca sonsuz bir yinelemeye konu olabilir: Egemenin sözüyle tebaanın dudak kıpırtısı arasında, hiçbir farklılık tartışmasına olanak vermeyen garip bir "uyum", özdeşliğe varan bir uzlaşma konulmuştur.

Bu sonsuz uyum nasıl tasarlanabilir? Her şeyden önce "fiziksel" alanın, "doğa durumu"nun dışlanmasıyla. Bir savaş durumuyla özdeşleştirilen doğa durumu "barış"ı, yani toplumun imkanını mutlak olarak dışarıda bırakır. Uyumu bir özdeşlik kavrayışı içinde temsil eden proto-Barok düşüncenin bir "kaos" olarak doğa tasarısı en yoğun anlatımını Hobbes'ta bulmaktadır. Hobbes'un Yunan düşüncesinden ısrarla uzak durmaya çalışmasının nedenlerinden biri de budur: Doğanın Kent'e ait toplum düzenini garantilediği Aristocu ve Tanrının Krallığının temsil edildiği dünyevi Devlet anlayışları, siyasal gücün merkezine yerleştirilecek olan monark için birer mahkeme ortamı yaratabilirler. Yönetimin "doğaya" ya da "doğal adetlere" uygun olup olmadığı tartışması Eski Yunan'da, Tanrısal dogmaya ve buyruğa uyup uymadığıysa Ortaçağ Hıristiyanlığında sürekli bir tartışma kaynağıdır.

Gerçekten, Klasik Çağ başlarının ve Rönesans sonrası dönemin düşünürleri arasında Hobbes (tarihi düzleştirmeyi yeğleyen Machiavelli'den farklı olarak) Antik Yunan toplumunu bir arada tutan esasları "acaip" ve "tekinsiz" buluyor olmalıdır: İç düzeni sağlayabilmek için Kentler arasında "sürekli bir savaş halini" destekleyen siyaset adamları: *Senatus* ile İmparator arasında Roma emperyal düzenini, Machiavelli'nin, çok sonraları da Rousseau'nun gösterdiği gibi uzun süre ayakta tutan sürekli bir çekişme ve savaş durumunun varlığı... Bütün bunlar, Eskiler ile Yeniler arasındaki savaşa ilişkin Rönesans sonrası tartışmanın içinde Hobbes'un tuttuğu yerin ne olduğunu göstermektedir.

Hobbes'un konumu "siyaset kurumları"nın Rönesans sonrası bunalımından ayrı tutulamaz. Meşrulaştırma sorunu bu bunalımların (din savaşları, nüfus baskısı, iktisadi yapılardaki hatırı sayılır dönüşüm süreçlerinin ufukta belirmesi) zorunlu kıldığı yepyeni bir sorundu: Antik Yunanlı için Doğanın gizli düzeni, Hıristiyan Ortaçağ Avrupası için Tanrı ve onun iradesini yansıtan gelenekler tümüyle "aşkın" bir düzlemi varsayıyorlar, ayrıca meşrulaştırılmalarına gerek kalmayan "temsili" siyasal yapıları ayakta tutabiliyorlardı. Toplum yaşamı doğa ya da Tanrı tarafından garantilenmişti. Rönesans sonrası Bodin'den Machiavelli'ye, Bossuet'den Hobbes'a tüm bir "meşrulaştırma" sorununun ortaya çıktığını izleyebiliyoruz. Varoluşun ardındaki Tanrı geri çekilmektedir; insanlık artık kendi başlarına bırakılmışlardır. Savaşlarla, yoksulluk ve hastalıklar yüzünden kitleler halinde yok olmakta, isyan ve protesto çığlıkları her yanı kaplayabilmekte, ufukta hiç de alışık olunmayan devrimler görünmektedir. Birbirini

durmaksızın yiyen bu kitleler, Hobbes'un, bu kâtip filozofun baktığı yerden "kurt kanunu"ndan başka bir yasanın hüküm sürmediği insafsız bir çengel tablosu sunmaktadırlar. Hobbes'un siyaseti düşünmeye başlamasının ilk dürtüsünü herhalde bu genel ufkun üzerinde işaretlemeliyiz.

Hobbes siyaseti siyaset olarak değil "hukuksal" terimlerle düşünmeyi de yeniden-kurgulamayı önermektedir. Hukuk ve meşruiyet birbirlerinden ayrılamazlar. Doğanın ya da Tanrı'nın garantisinin toplumsal-siyasal yaşamın ardından çekildiğinin hissedilmesiyle "klasik" siyasal düşüncede kentin bağrındaki ilişkiler "neden-sonuç" ilişkileri bağlamında yer almazlar: Akit ve sözleşmelerle insanlar egemenliği kendileri istemişlerdir. Üstelik kimseyi dışarıda bırakmadan. "Toplumsal Sözleşme" kuramına en gelişkin formülasyonunu kazandıran Rousseau bu "dışarıda bırakmama"yı kuramlaştıran ilk düşünürdür: Meşrulaştırmada sonsuz bir geriye gidişle karşı karşıya kalmak istenmiyorsa "toplumsal sözleşme"nin hukuktan da önce gelen ideal bir "ilk anı"ndan, Durkheim'in "toptan toplumsal olgu" adını verdiği düzlemde yer alan bir ilk "etabı"ndan söz etmek gerekir: Henüz hangi hakların halka yükleneceğinin öngörülemeyeceği bu an toplumu toplum yapan andır: Oy birliğiyle gerçekleşen, toplumsal varlık olarak insanı insan haline getiren ve kimsenin herhalde dışta bırakılmamış olduğu bir "ilk sözleşmedir" bu.

Görülüyor ki, toplumsal sözleşme yekpare olmaktan çok uzaktır. Hiç değilse iki "an"ı vardır. Birincisini sessiz ilk an oluşturur: Herhangi bir kararın oluşturulması, bir tercihin norm olarak kabul edilmesi değildir sorun; "topyekûn toplumsal

olgu” adını verebileceğimiz bir sözleşme edimi, daha da ilginci, her türlü “öznel” karşılaşmayı dıştalayan, giderek tarihsel bakımdan kendinden menkul bir güçle karşımıza dikilen bir iktidar edimidir. Toplum varolduğuna göre, insanların toplumlar halinde yaşadıkları aşikâr olduğuna göre, toplumsal sözleşmenin bu ilk anı daha şimdiden, herhangi bir ussal kanıtlamaya başvurmayı gerektirmeksizin varsayılmak zorundadır.

Pek çok nedenden dolayı, toplumsal sözleşmenin bu ilk anı kolektif bir dil düzeneğini varsayar. Başka bir deyişle, bireysel kararlardan ve sözleşmenin ikinci anını oluşturan bilinçli uylaşımlardan çok farklı toplumsal bir bilinçdışını şart koşar. Böylece o pek eski *ananke*, zorunluluk temasıyla yeniden karşılaşıyoruz. Tüm toplumsal sözleşme kuramları bu zorunluluğu örtük varsayımları olarak saklarlar. Artık toplumun temeli rastlantısal karşılaşmalar, dostluk bağları, evrensel kardeşlik duyguları değil, sözleşmenin ikinci adımında “özgür” olarak kabul edilen bireylerin ilk adımda karşılaştıkları zorunluluktur. Toplumsal sözleşme ve ona bağlı olarak on yedinci yüzyıldan bu yana formüle edilen sivil hukuk kuramları model olarak sanki “doğal” bir kaderin dayattığı toplumsal-tarihsel düzenekleri temel alırlar: aile, ulus, kabile, kavim, sivil toplum. Bir devlette, bir kentte, bir mahallede kişi nasıl komşusunu seçemezse, toplumsal sözleşmenin ilk anı bireylere hiçbir seçim hakkı tanımaz. Bu yüzden toplumsal sözleşmenin modelinin dostluk modelinin karşısında yer aldığı söylenebilir. Dostluk nasıl ailenin, sivil toplum kurumlarının, devlet erkinin mutlak olarak dışında barınan bir ilişki türüyse, on yedinci yüzyıldan bugüne dek modern Avrupa’nın siyasal

alanı, kısmen toplumsal sözleşme, kısmen de Hegelvari devlet kuramlarınca biçimlendirilmiş bir *ananke*'nin egemenliği altındadır.

8. Dostluk ve Ortaklık Kavramları

“Her şey, dostlar arasında ortaktır; bilgeler Tanrıların dostlarıdır; her şey Tanrılara aittir; öyleyse her şey bilgelere aittir.” Bu eski formülün Thales’e ait olduğu biliniyor. Belki de, Bilgelik İdeali, Platon’un bile sezdirdiği gibi hiçbir zaman erişilemeyecek bir amaçtır; ama Bilge açısından, belki de tek “yönlendirici düşünce” bu olabilir.[24]

Boyun eğiş değil, ortak duyu değil, yalnız başına mal ve mülk ortaklığı değil... hatta modern felsefenin son olarak sarıldığı “iletişim” bile değil. A. M. Deborin’in formülü: “Eğer ben ve sen birbirlerinin içinde erirlerse, benim ile senin de ortadan kalkar. Hukuksal kuralları ya da kurumsal kısıtlamaları bulunmayan bir Komünizm: Devlet kendi yararsızlığının koşullarını yarattıktan sonra erir biter”. (Deborin, 1966: 115-6).

Spinoza’nın gerçekten bu iki formülün en özgün bileşimini sunduğu görülür. “Kral”ın bir bilgeler toplumunda “fazladan” eklenen sanal bir güç, bir *“protestas”* olduğu düşüncesi – Monarşi, yönetsellik, insan toplumları salt “bilge” ve

“dost”lardan oluşsaydı tümüyle gereksiz olacaklardı. Ama Spinoza, gerçeklik planını Bilgelik İdeali’nin mutlak planından ayırmasını gerektiren bir çağda yaşıyordu. Bir kez daha Novalis’in hatırlatmasına dönersek, tarihte her olayın biri gerçek, biri ideal iki düzlemde hareket ettiği düşüncesine önemli bir ekleme daha yapılabilir: Devrimlerin “gerçek” tarihte erişemedikleri her şey iki “ideal” düzlemde gerçekleşmiştir: Gerçeklikte doğmayan ya da yaşama döndürülemeyen kolektivizm bir taraftan ütopyalar ya da “kuramlar” içerisinde donup kuşaklar boyu sürecek sessiz seyahatine başlar. Artık Yunan demokrasisine geri dönülemez demenin pek bir anlamı yoktur; bu açıdan baktığımızda zaten Yunan demokrasinin Antik Yunan gerçekliğinin neresinde bulunduğu sorusuna bile cevap bulamayız. “İdeal” düzlemler birbirleriyle karşılaştırılabilirler. “Gerçeklikler” ise pek az ortak noktalara, açıklayıcı belirlenimlere sahiptirler: Bugüne kadar ancak “üretim tarzları”, “iktidar biçimleri” gibi, “ideal”ler dünyasında da hatırı sayılır bir oluşturucu parçaya sahip kavramlar sınanabilmiştir. “Görüş” toplumunun cenderesinden dışarı çıkabilmek öncelikle “gerçeklik" düzleminin tarihsel koşullarından bağımsız “ideal” çizgilerin taranabilmesine, tek bir düzlem üzerinde birleştirilebilmesine bağlıdır. “Dostluk” ve “ortaklık”, aynen Devrim gibi, tarih ve gerçeklik-aşırı ideal düzlemlere gönderirler. Siyasal eylemde de büyük olan, gerçeklik düzlemindeki hedefleri küçültmek, idealler düzlemindeki hedefleri sonsuzca büyütmektir.

Siyasal tarihte “dostlukların” özel bir yeri vardır. Hatta Plutarkhos’un “Paralel Hayatlar”da gösterdiği “uzaktan yakınlıklar” bile mümkündür: İskender ile Caesar arasında,

hatta kurumlar arasında: Roma senatosu ile Rousseau'nun "ideal Cenevre"si: Yunan Polis'i ile Hanse Ligi'nin "burjuva" kentleri. Siyasal ve özellikle "hukuksal" yaptırım bağlarına karşı çıkmak "dostluk" çevrenleri açısından ancak ikincil bir önem taşır. Yunan polisinin siyasal-bürokratik bir aygıta sahip olmaması onu Devlet ve millet türünden birleştirici, hizaya getirici aygıtlardan tümüyle yoksun "burjuva" kentleriyle, öncelikle Hanse kentleriyle ideal düzlem üzerinde bir araya getirir. Ama "kölelik", "ırkçılık" çizgisi, yine aynı Polis'i belki Nazizme, totalitarizme bağlayacaktır. Aynı şekilde her "toplumsal tip"in (Ozan, Doğulu Bilge, Filozof, Siyaset Adamı) görüş ve kanılarını, giderek yargılarını "birer militan vatandaş olarak" ortaya atmaya kışkırtılmaları Yunan toplumunu neredeyse günümüzün "görüş" ve "kamuoyu" toplumuna bağlar. Böylece "siyasal alan" idealler düzlemi üzerinde sonsuz çizgilerle birbirine bağlanan, gerçeklik üzerinde eylemde bulunmaya sayısız olanaklar sağlayan bir diyagramdır. Modernliğin büyük düşünürü Georg Simmel, sanki Yunan "*agora*sı"nda her gün gördüğümüz bu "ideal tipler" söz konusuymuş gibi "toplumsal tipler" aracılığıyla çalışır: Yabancı, Yahudi, Burjuva, *blasé*… Genelde siyaset alanı diye kabul edilen alandan çok, siyaset alanını kullanma yetileri dumura uğratılmış, *a priori* sakatlığın acısını farkına varmaksızın çeken, kitleler söz konusudur daha çok. On dokuzuncu yüzyıl terminolojisinin mirası toplumsal ya da siyasal "hareket" kavramının uygulanamayacağı, ama tam da gerçek anlamıyla bir hareket oldukları ilk bakışta anlaşılacak tiplerdir bunlar. Temsille değil yaşam şanslarıyla, konumlarla değil güçlerle ilgilidirler daha çok.

Dostluk militanlığın, siyaset diye bildiğimiz alanın dışında, gizli ve seçkin çevrelerin çevrelerin ideolojisidir. En az iki kişiyi gerektiren en basit ilişki (hayvanlar düzleminde dostluğun rolünün araştırılması da herhalde önemlidir) olması onu aile gibi daha karmaşık (Ödipal) yapılardan, hatta cinsel ilişkinin oluşturduğu bağdan bile daha temel, daha yakın ve dolaysız bir düzleme yerleştirir. Toplumsal ve siyasal hareketler günümüzde çoğu zaman "siyaset alanları"nı yanlış yerlerde, hiç değilse ikincil olan alanlarda açmaktadırlar:

Feministler "ailenin eleştirisi", "kadın-erkek ayrımı"nın sökülmesi adına siyaset ve mücadele ortamı olarak aileyi seçerler: Gündelik yaşamın zorunlu akışına karşı bir "örgütlenme", sahipsiz olanı sahiplenerek büyüyen, ama eve dönüşle birlikte her an kırılmaya uğrayan bir uzlaşma aranıp durur. Çok-seslilik en son bulunan nafile çaredir. Farklılıkların mı, ortaklıkların mı vurgulanacağı, stratejilerin ve "konum"ların nasıl bölüşüleceği ve uygulanacağı bitmez tükenmez sorunlar arasındadır. Bir dostluk oluşturmak geleneksel "toplanma yeri" mantığına feda edilir. "Başkası cehennemdir" ilkesinin yerine ancak "ben cehennemin ta kendisiyim" ilkesi konulabilir. Dostluk herhangi biriyle başka herhangi biri arasında oluşabilecek tek uyum ve karşıtlık bağıdır. Oysa siyasal "hareket" her zaman bir konum savaşı verir; slogan her zaman bir stratejiye, bir konuma (kadının aile içindeki konumu, proletaryanın üretim ilişkileri içindeki konumu vb.) ilişkindir. Siyasal alan, bu bakış açısından tepeden tırnağa ve her düzeyde bir "bloklar savaşı" olarak görünür.

9. Siyasal Varlığın Ontolojisi

a. Antik Siyaset/Modern Siyaset

Yunanlılar'ın bir defada ve her zaman için siyasetin "kurucuları" olarak tanınmaları kanıksanmış, şimdilerde bile tarih içinde modernliğin ve ilerlemenin kendine güvenini sağlayan bir varsayım olmuştur. Yunanlılar "siyaset"i, "demokrasi"yi, temel siyasal kavramlarımızı icat ettiler. Yunanlılarda günümüz siyaset alanından aktarılmış figürler rahatça at oynatıyorlardı görünüşte: Platon'un *Devlet*'i sansür ve baskının totaliter bir projesi olarak okunabiliyor. Aristo siyaset biliminin, hatta sosyolojinin temellerini atıyor, siyasal retorik alanında günümüzün artık pek övünç kaynağı olamayan "hakları" boy gösteriyorlardı: Eşitlik, söz hakkı vs. Yunanlıları tarih içinde Avrupa'ya ve modern dünyaya bu kadar yakınlaştıran bir tasarruf bütünüyle uydurma ve anakronik bir bakışı ortaya koymaktadır. Yunan *"demokratia"*sıyla modern temsili demokrasiyi özdeşleştirmenin zorlukları genellikle toplumsal formasyonların farklılığıyla ya da ilerlemenin kaçınılmazlığıyla örtülmeye çalışılır. Sanki tek ve bir defada çizilen "demokratik" bir öz varmış gibi, siyasal düşünce

kendisini Yunanlılara oranlar, kaynaklarını orada bulabilir.

b. Halkın Masumiyeti

Siyasetin bir "hizmet", nüfusun yardımına koşma pratiği olarak anlaşılmaya başlandığı modern dünya, öyleyse nüfusun ve halkın masumiyetinin varsayıldığı bir dünyadır. Her ne kadar söz konusu hizmet karşılığında halkın (özellikle ulus-devletlerde) "borcunun" (vergi sistemleri, askeri hizmet, zorunlu eğitim vb.) ortadan kalkmadığı bir veri olsa da, halkın masumiyetinin nasıl ortaya çıktığını, hangi kuramlardan geçtiğini ve nasıl bir siyasal meşrulaştırma temeline dayandığını ele almamız gerekiyor.

Halkın masumlaştırılması süreci, Hobbes'un teolojik ve antik siyasi dünya imgelemini yıkan eserinde, *De Cive'*de oldukça belirgin bir temadır. Sorun esas olarak, *Leviathan*'da öncelik kazanan "güvenlikte olma hakkı"nın zorunlu bir ihtiyacına gönderme yapmaktadır: Güvenlik hakkı (evrensel, doğal bir hak olarak) kötü yönetimler ve baskı karşısında olma hakkını, direnme ve itaatsizlik, giderek belki de "devrim" hakkını varsayıyor değil midir? Devrim yapan bir halkın masumiyeti nasıl temellendirilecektir? Elbette bir on yedinci yüzyıl düşünüründen kendisini bugün "devrimci" dediğimiz konuma getirmesi beklenemez. Bu yalnızca Hobbes için değil, o çağın "demokratik" düşünürü Spinoza için de geçerlidir. Ancak itaatsizlik hakkı her durumda. Her türlü egemenliğin karşısına, ya bir öğreti olarak ya da somut siyaset alanında gerçekleşen bir olgu olarak dikilecektir. Sonuçta *Leviathan*'ın toplumu temellendirme ve bir sözleşme temelinde

meşrulaştırma perspektifi bu soruyu ertelemek zorunda kalacaktır: Halk fikrinin toplumsal sözleşme doktrininden mümkün olduğunca uzak tutulması bunun sonucudur. Toplumsal sözleşmenin varsaydığı sektörler insan çoğulluklarıdır ve bu yüzden "gerçeklik" bu çoğullukların (*multitudo*) tümünü "temsil eden" egemenin tasarımına dayanmalıdır. Halk, Hobbes için kişileştirilebilir bir varlık değildir öyleyse; söz edilebilecek tek "kişi", söz edebilecek tek kişidir aynı zamanda. Bu iki dizi, başka bir deyişle, "sözceleme öznesi" ve "sözün öznesi" tek bir "kişilik"te, yani Egemenin kişiliğinde bütünleştirilir. İşte bu yüzden Hobbes, tebaların dudak kıpırtılarının Egemenin söyleni takip etmesini çağrıştırıyor.[25]

Egemenin tek "aktör", daha doğrusu sanki aynı zamanda hem bir roman kahramanı, hem de aktör olmasının zorunlu sonucu, bir "kişi" olarak düşünülebilecek bir siyasi öznenin "halk" olarak düşünülememesidir. Başka bir deyişle Hobbes'ta ve "toplumsal sözleşme" öğretilerinde "halk" diye bir özne yoktur. Bu "yokluk", elbette kendisini ilk önce Avrupa'nın Rönesans sonrası toplumsal mücadelelerinde dışa vuruyordu: Devletin ve egemenliğin yeni bir nesnesi, salt kendi hikmetince beslenen kendi hedefi, bu hedefe varmak için kullanacağı kendi kaynakları olacaktır: *Ratio Statis* öğretilerinin yaygınlaştığı bu çağ halkın bir çoğulluklar kümesi içinde "kişi" olmaktan çıkıverdiği, "seçilmiş halk"ların Protestanlık ve Karşı-Reform'un darbeleri altında yıkılmaya ya da Museviler için söz konusu olduğu üzere dışlanmaya yüz tuttuğu bir süreci yansıtmaktadır.

"Seçilmiş Halk" öğretisi, bilindiği gibi, "seçilmiş birey"

şeklinde tecelli eden Protestan öğretisinden önce Musevi-Hıristiyan cemaatlarının dayanağını oluşturmaktadır. İsrailoğullarıyla Yehova arasındaki sözleşme iki "kişi" arasındaki bir sözleşmedir. Egemeni halkına bir "adanmışlıkla", halkı da egemenine bir "itaat" bağıyla bağlayan çifte bir bağdır bu. Musevi siyasal öğretisinde, sonraları Siyonizmde olacağı gibi "seçilmiş halk" kişileştirilmiş halktır. İşte Rönesans sonrası Avrupasında yitmekte olan süreç, halkın, *"populus"*un kişileştirilebilirliğidir. Machiavelli, Hobbes ve Spinoza gibi Rönesans sonrası büyük siyaset düşünürlerini bu sürecin diyagramı içine yerleştirirsek, sürecin iki ucunun, "kişi" olarak "halk" ile, "kişi" olarak "egemen" olduğu bir çerçeve çizerek, Avrupa tarihinin söz konusu periyoduna bağlayabiliriz: Machiavelli, Rönesans sonrası İtalya'sının "birlikçi" düşünürü olarak tanınır. Ancak Titus-Livius'ta olduğu gibi "ulusal birliğin", daha doğru bir deyişle "ulus"un mu, yoksa Hükümdar'da olduğu gibi Prens'in mi "kişi" olduğu pek anlaşılmaz. Bu belirsizlik, Machiavelli'nin eserlerinin "ard niyetlerine" yoruldu çoğu zaman. Ancak Machiavelli'nin içinde yaşadığı tarihsel sürecin tanıdık siyasa "kişileri"nin bir çözülme dönemi olduğu, sonuç olarak da "yeni" bir kişiliğin yaratılması zorunluluğunun ağırlıkla hissedildiği düşünülebilir. Bu anlamda Machiavelli basitçe "ulus-devlet" öğretmeni değil, varlığını sürdürmesi garanti olmayan (Kilise'nin dünyevi alanda girdiği genel bunalımın göstergeleri ortadaydı) bir siyasa dünyasının hangi "kişi" tarafından ele alınacağı sorusunu soran ilk düşünür olarak çıkıyor karşımıza. Henüz "ulus-devlet"in bir özne, "ulus"un ise bir "özne" olarak görünmediği bir dönemdi bu. Yaşamı ve varlığını sürdürmesi

bir pamuk ipliğine bağlı bir siyaset adamı, ister Hükümdar'da, ister Titus-Livius'un On Kitabı'nda gözümüze çarpmaktan geri kalmaz. Rönesans sonrası belki de modernite ve Fransız Devrimi öncesi en derin ve yaygın sarsıntıların, bir Kopernik Devrimi'nin başladığı çağdır. Böyle bir siyaset dünyasında hükümdar ve ulus sözleşme yapabilecek iki "kişi" olarak çıkmamaktadır karşımıza. Başka bir deyişle, Machiavelli öğretilerini "toplumsal sözleşme" öncesi dönemin en karakteristik, ama en aykırı siyasal düşün örnekleri olarak yorumlayabiliriz.

Hobbes ise, halkın siyasal kişiliğinin tehlikede olduğu değil, çözüldüğü bir çağın adamıdır. *Leviathan*'ın bazı parçalarında Hobbes'un halk diye bir "kişi" hiçbir zaman kesinlikle varolmamış gibi davrandığı gözlenebilir.[26] Hobbes'un dikkatle uzak durmaya özen gösterdiği, belli ki bir bakıma kendisini çileden çıkaran Antik Çağ siyaset öğretileri karşımıza "kişiler"den başka bir şey çıkarmıyorlardı. Besbelli, Antik Yunan "*politeia*"sının varsaydığı "doğal bir kent" tasarımı, Hobbes'un bakışınca katlanılabilir değildir.

"Herkesin doğal hakkının yalnızca gücü (*potentia*) tarafından sınırlandırıldığını gösterdiğimizden bu gücü ister gönül rızasıyla, ister baskı altında başka birine aktarınca kişinin zorunlu olarak hakkını da bıraktığı açıktır; dahası, herkes üstünde en yüksek hak da herkesi zorlayabilecek, evrensel olarak en korkulur, en yüksek ceza tehdidiyle herkesi sınırlayabilecek en yüksek iktidara (*potestas*) sahip kişiye aittir. Elbette o bu hakkı istediği her şeyi yapabilecek gücü elinde tutabildikçe koruyacaktır; başka türlü onun egemenliği

temelsiz kalacak ve kendinden güçlü olan herhangi biri ona boyun eğmeyi istemeden yapacaktır. Bu yoldan, öyleyse, doğal hakkın hiç çiğnenmeyeceği bir toplum oluşturulabilir ve sözleşme her zaman iyi inançla ayakta tutulabilir, yani eğer herkes gücünün bütününü topluma aktarırsa toplum da böylece her şeyi yapabilmenin en üstün doğal hakkına sahip olacaktır, yani o en üstün Devlet olacaktır ve herkes en üstün cezanın acısıyla ona boyun eğecektir. Bu tür bir topluma Demokrasi denir. Bu düzen tüm insanların yapabileceği her şeyi yapabilecek en üstün hakkı olan bir toplum içinde birliği olarak tanımlanabilir. En üstün iktidar herhangi bir yasayla kısıtlanmamıştır ama herkes her konuda boyun eğmek zorundadır, çünkü böyle yapmaya bütün kendini-koruma gücünü, başka bir deyişle bütün haklarını ona aktarırken gizli ya da açıkça sözleşmiş olmalıdırlar." (Spinoza, B.: XVI: 193)

Spinoza, görülüyor ki Mutlak İktidar ile Demokrasiyi alışılmadık bir düşünme çizgisi üzerinde özdeşleştirmektedir. Ancak Spinoza'nın Güç ile İktidar arasına, *potentia* ile *potestas* arasında çizdiği ayrım çizgisini hatırlarsak bu özdeşleştirmede garip ya da aykırı hiçbir şey kalmaz. Her varlığın varoluşun sonsuzluğu içinde "kendi gücü oranında varlığını sürdürmeye çabalaması", her varlığın yapıp edebilme gücünün onun "doğal hakkı" ile özdeş olduğu sonucuna varır: "Doğa hakkı ya da kararı demekle, basitçe her bireysel varlığın doğasına ait kuralları anlıyorum; yani onu doğal olarak varolmaya ve belli bir tarzda eylemeye götüren kuralları."[27]

Grotius ve Hobbes'un aksine, Spinoza'yı "doğal hak"

kuramcılarının uzağında bırakan çok kökten bir konum görmekteyiz: Doğal hakkı tümüyle bir terminoloji sorusuna bir anda indiriveren, gücün hakkı belirlediği düşüncesine varan bir konumdur bu. Açıkça söylemek gerekirse, Spinoza'nın toplumsal, hukuksal ve siyasal düşüncesi doğal hak öğretisine dahil değildir. Gerçekten, *Ethica*'nın ışığında, bu düşüncenin "haklar" ve "özgürlükler" üstüne bir tartışmadan çok, her türlü "meşrulaştırma" felsefesini ta başta dışarıda bırakan bir "tutkular çözümlemesi" kisvesine büründüğünü görüyoruz. [28] Bu çözümlemenin siyasal düşünce açısından en önemli noktalarından biri bir kolektivitenin, tek başlarına, "aklın yardımı olmaksızın" ya da "karşılıklı yardımlaşma" veya dayanışma olmaksızın ancak "sefalet içinde bir yaşam" sürebilecek olan insanların bir araya gelmeleri sayesinde herkese ait olan doğal hakkı garantileyebileceği fikridir. Toplumsallaşma yoluyla bireyler daha üstün bir güce sahip bir birey oluşturacak, onun cismani varlığını uzamda kuracaklardır (Devlet?). Böylece toplumsal yaşam herbirinin tek tek alınan güçlerini değil, hepsinin ortak gücünü içinde taşıyacaktır.

Spinoza'nın konumu bu noktada, eğer Hobbes'a ve genel olarak doğal hukuk kuramcılarına yönelttiği eleştiriler hesaba katılırsa, önemli bir zorluk ortaya çıkarmaktadır: İnsanların güçlerini böylece birleştirmeleri zorunlu olarak bir "sözleşme"nin varlığını varsayacağından, sonuçta ortaya çıkan Devlet'in gerçekten yapay veya "uydurma" (*ficta*) olup olmadığı sorusu tartışmaya açıktır. Spinoza'nın "*potentia*/*potestas*" ayrımı ışığında, bireylikten toplumsallığa geçiş "süreci"nde hiçbir gücün (*potentia*) gerçek anlamda aktarılmadığını, hatta buna bağlı olarak hiçbir hakkın terk

edilmediğini, olsa olsa Spinoza'nın aklın ışığında yönlendirmeyi önerdiği bir "*imaginatio*"nun, imgelemin mantıksal bir kesintisizlik yanılsaması içinde hayali bir aktarımı gerçekleştirdiği görülebilir.[29]

10. Sonuç Yerine: Politik Eylemin Dinamik Paradigması

Her tür siyasal eylemliliği özetleyen “hareket” sözcüğü on dokuzuncu yüzyılın bir mirası, belki de bir uzantısı olarak yaşamını yüzyılımızda sürdürüyor. Belki SSCB ve Üçüncü Dünya’nın uğradığı yıkımın ardından bir anlamda “ayağa düşmesine”, başka bir anlamda da geç kapitalizmin ortamı içinde silikleşerek yok olmaya yüz tutmasına rağmen, “hareket” (*movement*, *mouvement*, *movemento*) sözcüğü siyasal eylemin alanının neredeyse bütününü en azından günümüze dek açıklıyordu. Türkiye ve diğer benzeri ülkeler de siyasal alanlarının örgütlenme biçimi açısından bu terimle yaklaşık yüz yıldır tanışıyorlar (Jön Türkler, Baas hareketi vb.). Hiç değilse, bugün artık “kurumlaşmış" ve belli bir görüşe ya da ideolojiye “yukarıdan bakan” bir “evrensellik" iddiasında olan toplumsal-siyasal oluşum ve düzeneklerin bir zamanlar yalnızca bir “hareket” olduklarını anımsamak gerekir: On dokuzuncu yüzyıl boyunca *“suffrage universel”* mücadelesi verilirken -çağdaş anlamıyla- parlamentarizm henüz bir

“hareket”ten ibaretti. Öyleyse yalnızca kurumlaşmış, rasyonelleşmiş siyaset alanları olarak işlev görmeyi sürdüren siyasal partiler değil, siyasi etkinliğin ufkunun belki de tümünü çizen “vazgeçilmez” siyaset mekânizmalarının bile bir zamanlar alçakgönüllü birer “hareket” olarak belirdiklerini söyleyebiliriz.

“Hareket” retoriğinin silikleşmeye yüz tuttuğunu söylediğimiz günümüzde “hareket” genel olarak kurumlaşmamış bir siyasal görüşü, ideolojiyi adlandırmak için kullanılmaya başlandı. Söz gelimi binlerce yıllık bir tarihle ölçülen İslam’dan, dinsel-kültürel bir uygarlık sistemi, bir “dünya” olarak söz edilirken, “İslami hareket” ya da aynı anlama gelmek üzere “İslamcılık” söz konusu edildiğinde “siyasallaşmış" bir retoriği, kendisini siyasal alanda pazarlamaya çabalayan bir görüşü, ideolojik bir dizgeyi anlıyoruz.

Hareket fikriyle siyasal eylem arasındaki bağ sorunu, hiç değilse birkaç noktada, daha önce yürüttüğümüz tartışma tarafından aydınlatılabilir. Son yıllarda siyaset ve muhalefet alanları yeniden “hareket” nosyonuyla bağlantılandırılmaya başladı. Bunlar “yeni tür” diye tanımlanan, başka bir deyişle, şimdiye dek işitilmedik bir siyasal alan biçimini varsaydıkları kabul edilen hareketlerdi. Birleştirici unsurları “hegemonya”, “çoğulcu demokrasi” ve “radikallik” olan bu “yeni” siyasal alanın yaslandığı kavramların da tersyüz edilmesi gittikçe önem kazanıyor. Bu üç unsur yeni siyasal retoriğin temel eleştirel kavramlarına dönüştüler ve belki de bir zamanlar Gramsci’nin bile tahmin edemeyeceği boyutlarda Marksizmin

bunalımı sonrasında topluma, “Yeni Dünya Düzeni” adı verilen şeye veya karşımıza siyasal kılıkta çıksın çıkmasın, tartışılabilecek ve eleştirilebilecek her türlü soruna radikallik etiketi altında yükseltilebilecek her türlü itiraza zemin hazırlayabileceği düşünülen temel kavramsal düzenekler haline geldiler. Bir zamanlar “siyaset” sözcüğü telaffuz edildiğinde herhangi bir çağrışımla çıkagelmesi çok zor terimlerin, imgelerin ve mefhumların artık siyasal alana kolayca açılabileceklerini tespit etmemek olanaksız.

Her şeye karşın, yukarıda söylediklerimiz elinizdeki metnin giriş bölümünde bahsedilen siyasal daralmayla açık bir tezat, hatta bir çelişki oluşturuyor. Ancak bu çelişkinin yüzeysel olduğu, başka bir deyişle (daha doğrusu Laclau ve Mouffe’un deyişiyle) “yeni siyasal özneler”in kendi alanlarını tanımlarken artık “evrensel siyasal özne" tasarımından zorunlu olarak uzaklaşmalarının bir dışavurumundan ibaret olduğu eklenmeli:[30] Oysa bir kez “siyasal alanın önceliği” adını verebileceğimiz bir perspektiften hareket edildiğinde artık bırakınız “evrensel siyasal özne”yi, “yeni siyasal özneler”den bile söz etmek zorlaşacaktır. Böyle bir perspektif karşımıza daha çok “siyasetin yeni özneleri”ni çıkarıyor gibidir. Kuşkusuz, ilk bakışta terimlerle oynama sonucu elde edildiği söylenebilecek bu kavram aslında “polis”ten bu yana bir “kamu alanı”ndan çok özneleri tayin etmekle ve siyasal rolleri taksim etmekle kendini sınırlandırmayan, aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve siyasal güçleri işleten, dağıtan ve örgütleyen, tam anlamıyla “siyasal” bir uzamı varsaymaktadır.

Gerçekten de,şimdiye dek tartıştıklarımızı kısaca

özetleyerek, “siyasetin yeni özneleri”ni karakterize eden siyaset uzamının özelliklerini araştırma konusunda hiç değilse birkaç adım atılabilir.

Bir “örgütlenme” ilkesi olarak siyaset, dinin karşısında, Klasik Yunan’dan beri gerçekleşen yeni örgütlenmelerle birlikte “uzamsal bir olgu” olma eğilimi gösteriyor. Kleisthenes reformlarından beri, toplulukların uzamsal-mekânsal biçimlenmeleri, kentliliğin, şehirliliğin, vatandaşlığın sayısal ve mekânsal taksimleri siyasal faaliyetin ayrıcalıklı kategorileri olmayı sürdürmekle kalmadılar, aynı zamanda siyasetin doğrudan aracı haline geldiler. Bir bakıma yaşam mekânlarının örgütlenmesi siyasetin kozmik düzenini oluşturuyordu. Böylece “geometrik” bir iktidarın ussallaşması dinin ve dinsel yaşamın mistik önerilerinin karşısına dikiliyordu. Aynı şekilde ama farklı tarzlar altında modern ulus-devletler de, “globalleşme” adını verdiğimiz süreçler de her şeyden önce üzerinde toplumsal yaşamın birimlerinin, araçlarının ve parçalarının taksim edildiği, dağıtıldığı ve kullanıma sunulduğu mekânsal-coğrafi bir alanı icat etmekle işe başladılar. Uzam, zaman ve sayı aracılığıyla tanımlanan bir mekânsal örgütlenme mantığı, emek, mübadele, pazar-akımları ve kültür olaylarının yer aldığı geometrik bir boyutu biçimlendiriyordu.

Belki de biraz acelecilikle “yeni siyaset alanı”nın en önemli kullanıcısı olarak kabul edilmeye başlanan din ise mekândan çok zamanı hesaba katan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır; hiç değilse özne din içinde “geçmiş”ini, “geleceği”ni ve “oluş” dünyasını bulabiliyordu. Din de, en az

siyaset kadar bir örgütlenme ilkesiydi, ancak “geometrik düzlemler”den çok sayıları, kitleleri, sürüleri örgütlüyordu. Kısaca söylemek gerekirse, yakın tarihlere kadar “sosyolojik” düşüncenin tartışmayı bir an olsun bırakmadığı sürü ve kalabalıklar olgusu, derin kuruluş mantığını siyasette değil, dinde bulmaktadır. Heterojenlik, katlanılamaz olsa bile hem din hem de siyasetin örgütlenme mantıklarının karşısına dikiliyordu. Dinin bu “özdeşlik-dışı”na cevabı siyasetten farklıydı: Zamana boyun eğen bir mekân, bir dünya. Böylece din “gelecek dünyalar” yaratıyor, şu andaki dünyaya da Mısırlıların açıkça bir “mahkeme” olarak imgeledikleri bir “öte dünya” tehdidini yöneltiyordu. Bu aynı zamanda ve fiilen zamanın mekâna açılıverdiği noktaydı: Gevşek bir geometriye ancak güçlü bir yayılıma dayanan Ökümenik bir örgütlenme. Bu çoğu zaman dinin siyasete ve yapılarına oynadığı bir oyundu. Din mekânı zamanın ilkelerine göre biçimlendiriyordu: Periyodik olaylara boyun eğen ayrıcalıklı yerler ve mekânlar – hac yolculukları, dua ve ayin yerleri... Mekânsal örgütlenmenin düzenlenişini ayakta tutan periyodik bir ilkeydi. Dinsel yetke de sayılar üzerinde, hedefi zamansal bir “son”, bir “amaç” olarak tayin edilen bir sürü ya da kalabalık üzerinde uyguluyordu iktidarını. Mekân, zaman ve sayılarca ifade edilen bir zamansal örgütlenme ilkesi, emek, mübadele, pazar-akımları ve kültürel olayları gibi toplumsal faaliyetlerin yer aldığı aritmetik bir boyutu tanımlıyordu.

On dokuzuncu yüzyıl bu iki örgütlenme biçimini karşı karşıya getirmek zorunda hissetti kendini. Ancak asla ilkelerinin derinliklerine inmeden: Bu karşıtlaşma modern devlet yapılarının icat edildiği, öncelikle Kilisenin bir

zamanlar sahip olduğu heterojen boyutları düzenleme gücünü yitirdiği bir süreç içinde cereyan etti. Oysa dönemin bütün bu dev tartışma ve karşıtlaşmaları yalnızca yüzeyde yer alan olaylardı ve biri siyasal, öteki dinsel kisve altındaki bu iki örgütlenme ilkesinin oluşturdukları bileşim düşüncenin birkaç büyük devrimcisinin dışında kimsenin gözüne çarpmadı –Marx, Nietzsche ve Freud. Denilebilir ki modern toplumsal yaşamda bu ilkelerin derin bir bileşimi ifade bulmaktadır ve hem dinsel hem de siyasal yaşantılar söz konusu sürecin yeni dışavurumları olarak ele alınmalıdırlar. Bu dışavurum, en belirgin tarzda "araçsallık" olarak nitelendirilebilir. Siyaset ve din, beşeri ve toplumsal yaşamın bu iki derin, örgütleyici gücü, modern dünyadaki tanımlarında tüm derinliklerini kaybederek bir "araç-amaç" diyalektiğine boyun eğmişlerdir. Bu araçsallık gittikçe daha yoğun siyasal motiflerce etki altına alınan dinsel insana bir "güç istemi" olarak görünmektedir. Siyaset yaşantısı açısından da aynı araçsallık insan çıkarlarında yer almış büyük bir dönüşüme ya da yer değiştirmeye tekabül etmektedir: Bunlar "olumlu" ve "aktif" olarak nitelenen çıkarlardır ve onların aracılığıyla *homo religiosus*'un *homo oeconomicus*'a dönüşüm süreci tamamlanmıştır.

Derin ilkeler düzeyindeki karşıtlaşma yüzeyde -bilinçler alanında- bir çatışma olarak beliriyordu: Modern yaşam dünyasının çeşitli alanlarında bir pozisyon kavgasına tutuşmuş bilim ile din arasında bir karşıtlık olarak. Kant'ın bir zamanlar bir *Kampfplatz*, sanki bir Roma arenası gibi tanımladığı felsefe alanı bile, "modernliğini bulduğu" süreci "Protestanlığın laikleşmesi" olarak yeniden tanımlıyordu:

Artık yayılım gücüne değil, iç dünyalar, kişisel yaşantılar üzerindeki gücüne dayanan bir dinin sekülerleşmiş biçiminden başka bir şey değildi felsefe. Bunun yanında, Max Weber'den Tawney'e kadar, iktisadi yaşam da en ince detaylarına varıncaya kadar dinselliğin çerçevesinde yeniden gözden geçiriliyordu. Elbette bu çerçeveyi sağlayacak din, yine Protestanlıktan başkası değildi. Nasıl klasik ekonomi-politik aslında değerin zamanla "ölçümü"nden, kendisine tekabül eden ideolojik biçim de "sermaye"den başka bir şey değilse (Marx), iktisadi ilişkilerin dinsel yaşamın sunduğu ışık altında yeniden ele alınmasının arka planında dinle siyasetin bileşiminin etkilerini sezmemek olanaksız: Doğayı ele geçirmenin, kullanıma sokmanın, mekânları biriktirme ve kullanmanın (kentçilik, üretim ve tüketim) yeni yolları ve "ussallığı" söz ettiğimiz derinliklerde pek zor fark edilebilecek yeni bir örgütlenme biçimi... Kabaca söylemek gerekirse, din zamanın, siyaset de mekânın örgütlenme ilkesiydi. Ancak uzamın yeni örgütlenmesi –yüzeyde ve bilince doğrudan hitap eden düzlemde– siyaset-dışı ve din-dışıymış, kısacası "ussal"mış gibi beliriyor (manüfaktür ya da fabrika uzamında emeğin örgütlenmesi, mübadelenin pazar biçimi altında örgütlenmesi, tüketimin ticaret biçimi altında örgütlenmesi).

Siyaset ve dinin derin yapılarındaki bileşim zeminini fark edebilmek için büyük totaliter makinelerin –Nazizm ve Faşizm– ortaya çıkışını beklemek gerekiyordu: Binlerce yıllık iktidar imgelemlerini yeniden tasarım alanına sokan mitolojiye yeniden dönüş, binlerce yılın ütopik zamanını cisimleştiren canlı bir fütürizm, siyasetin estetize edilişi, bir toptan çöküş ve

intihar mantığı, son olarak da ölümcül güçlerin yeni perspektifleri... Bununla yeni coğrafi-mekânsal kavramlar doğuyordu: Almanya'nın Lebenswelt'i, tüm dünyanın paylaşılması uğruna "Emperyalist Savaş"... Üstelik siyasetin bu yeni kavramları tümüyle uzamların yönetimi adını verebileceğimiz bir siyaset kavrayışını ifade ediyorlardı. İktisat yanlış bir şekilde bu "yönetim" açısından saf bir çıkarlar dünyasında oynanan bir oyun olarak yeniden tanımlanıyordu. İktisadi iktidar ve güç bir uzam üzerinde uygulanan siyasal bir iktidara ayrılmaz bir şekilde bağlıdır (bu formülü Antik Yunan'a kadar geri götürebiliriz). Dinsel unsur da en az o kadar büyük bir şiddetle kendini açığa vuruyordu: Aynı anda hem bireyleri, hem de kitleleri yönlendiren ve güdebilen "zamansal" bir iktidar; başta bir lider (Führer), bir çoban... Bu iktidar kendini bir mekân, bir arazi üzerinde değil, toplumlar ve bireyler üzerinde uyguluyordu.

Bir turnusol kâğıdı gibi binlerce yıllık örgütlenme ilkelerinin yanıbaşımızda olduklarını gözler önüne seren de "emperyalizm" semptomuydu – tarihsel süreçlerin en derin katmanlarında, sürekli bir karışım halindeydi bu ilkeler. Güçleri aşkın bir ilkeyle içkin bir eylem ilkesini bir araya getirmeye yarıyordu. Bu derin yeraltı güçleri o kadar tehditkâr, o kadar tehlikeli görünüyorlardı ki İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki "siyasal yaşam"ın bütünü bir "soğukluk" mantığınca belirlenmiş gibidir: Soğuk hükümet, ideolojinin sonu, açık toplumlar –bunların yanında "soğuk" bir savaşımız bile vardı. "Nükleer tehlike" adını verdiğimiz tehdit bu bakımdan "yeni" değildi asla; ya da "Teknoloji Üstüne Soru"daki Heidegger'i anarsak, tarihsel bakımdan eski,

kronolojik bakımdan yeniydi. Global coğrafyaya tercüme edildiğinde bu çerçeve içinde “daha eski” ve “daha derin” Kuzey-Güney ekseninin ayakta tutulması için araç olarak kullanılan bir Doğu-Batı ekseni dünya sahnesini hakimiyeti altına alıyordu. Ya da bugünlerde lanetlenen “Oryantalist” ayrımlar bir kez daha ve yepyeni bir güçle imgelem ve bilgi alanını, toplumların siyasal-dinsel yaşamlarını işgal ediyorlardı. Yeraltı güçlerinin tehdidi modern siyaset ve dinleri bu güçleri “saklamaya” (konserve ve paketleme anlamında kullanıyorum) ve “gizlemeye”, “bastırmaya” yöneltiyordu. Oysa söz konusu güçlerin günümüz “Oryantalizm” eleştirmenlerinin sandığının aksine ne Maniheist ne de “ikili” olduklarının altının çizilmesi gerek. “Yeraltında” zaman ve mekân birbirlerine karşıt olmadıkları gibi zamansal ve mekânsal güçler de karşıtlık üzerinde temellendirilemezler. Onlar daha çok eylemi ve hayat ritimlerini düzenleyen ilkelerdir. Eros ile Thanatos gibi, dar anlamda bilim ve din gibi ya da Batı ile Doğu gibi birbirlerine karşıtlık içinde kavranamazlar.

Böylece modern siyasetin yüzeyini yönlendiren bir “saklama” motifinin varlığı söz konusuydu: Wilson Doktrinleri, bir yerel savaş politikası, iletişimin yaygınlaşması, modernleşme ve ilerleme, sanayileşme, refah toplumu, Birleşmiş Milletler ve siyasi temsilcilerin yuvarlak masası –siyasetin dev bir yüzey tarihi bizi derinliklerin alacağı öçten koruyacaktı. Görünüşte nötr “rejim” sözcüğüyle yeniden vaftiz edilen siyasal iktidarı meşrulaştırabilecek tek şey “açıklık”, “saydamlık” ve “görülebilirlik”ti. Zaten bunlar da görünüşteki kutuplardan birisini, dolayısıyla karşıtını da

ortadan kaldıran Glasnost'u belirleyen ilkeler değil miydi? "İdeolojilerin Sonu" deklarasyonundan yirmi yıl kadar sonra bu kez "Tarihin Sonu" deklarasyonuyla karşılaşıyoruz. Teddy Roosevelt tarafından 1946'da ilan edilen Dört Temel İnsan Özgürlüğü (İstediği Tanrıya Tapma Özgürlüğü, Geleceğinden Korkmama Özgürlüğü, Konuşma ve İfade Özgürlüğü ve İhtiyaçlarını Temin Etme Özgürlüğü) arasında yalnızca sonuncusu, ihtiyaçlara ilişkin olanı insan yaşamı açısından "özsel"dir. Elbette bu "özselliği" din ve siyasetin oluşturduğu derin yapıda aradığımız ölçüde: Gerçekten de, İstediği Tanrıya Tapma Özgürlüğü din ilkesine cevap vermez, çünkü "tanrısız", "içkin" dinler karşısında olduğu gibi "tanrıtanımazlık" karşısında da tanımsızdır; Geleceği Konusunda Korkudan Kurtulma Özgürlüğü ancak görünüşte "zamansal varoluşa" gönderme yapar, çünkü gerçekte "korku"ya yol açacak koşulların modern "emniyet kemerleri"yle ve dev bir kamu güvenliği sanayisiyle ortadan kaldırılıp etkisizleştirilebileceklerini varsaymaktadır. Konuşma ve İfade Özgürlüğü ise "öznel alana", oluştukları varsayılan düşüncelerin salt "ifadesine" ve önceden kurulmuş bir "kanılar" dünyasına bağlanır. Bunlar arasında yalnızca "ihtiyaç" ve "istekler" derinliklerden çıkıp geliyor gibidir: İstekler, "insanın özünü" tanımlayarak –ama her durumda zorunlulukla çarpıtılarak ya da bastırılarak– yükselirler. Demokrasilerin yalnızca sınırsız ve duraksız insan isteklerini sınırlandırmaları ve ancak bunlar üzerinde yaptırım uygulamaları gerektiği söylenir; oysa ilk üç "özgürlük" açısından böyle bir sınırlama söz konusu değildir: Çünkü Konuşma derinliği yansıtmaz, aksine onu kanıların ifade edilme tarzına dönüştürür. Tanrı konusundaki cevap da on

dokuzuncu yüzyıl sonlarında Nietzsche tarafından verilmişti bile: “Bu ermişin Tanrı’nın öldüğünde hâlâ haberdar olmaması mümkün mü?” İntiharından birkaç gün önce “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler”ini kaleme alan Walter Benjamin de “güvenlik” ve “gelecek” fikirlerine karşı verilebilecek en sert yanıtı ortaya atıyordu: Tarihteki mücadele gücünün ağırlığı geleceğin ve getireceği refah dünyasının tasarımı güçlendiği, çıkarların temel güdüsü haline geldiği oranda azalmaktaydı; Klee’nin Başmeleği gibi gelecekte bir güvenlik aramaktan çok geçmişe müdahale etmek, geçmişin öcünü almak gerekirdi.

Yalnızca “isteğin” derinlerden çıkagelerek bir Truva Atı gibi gibi “temel özgürlükler”in sonuncusunu biçimlendirdiğini söyledik. Yine de birçok “evcilleştirme” girişimine konu olarak: Her şeyden önce isteklerin “ihtiyaç” terimiyle yeniden tanımlanması söz konusu. Yani teknik anlamda “tüketim”, “iktisat”, “mal ve hizmetler” alanına indirgenmesi. İkinci olarak, kanun ve yasalarla, “sınırsız ihtiyaçlar” uğruna “sınır tanımaz bir mücadele”nin denetim altına alınması zorunluluğu: Böylece derinliklerle, isteğin “aşırılıklarıyla” karşılaşmaktan kaynaklanan bir Haz İlkesi’nden çok Gerçeklik İlkesi’ne boyun eğmeye davet edilen “ihtiyaçlar”ın tanımlanması... “Soğuk yönetim” bu iki dönüştürme ve evcilleştirme mekânizması aracılığıyla bir “hizmet’ öznesi, kamusal ve bireysel “güvenliği” sağlama ve akımları, faaliyetleri düzenleyerek yaşamın sürmesini garanti altına alan bir iktidar haline geliyor. Kendini hiçbir zaman dinsel ve siyasal bir iktidarın mirasçısı, temsilcisi olarak göstermemeye dikkat ediyor. Ancak yine de bu modern iktidarın kaynaklarının derinliklerde yer aldığını görmemek olanaksız.

Böylece, hayat üzerinde son derece çeşitlenmiş iktidarların ve yaşamın farklı alanlarında kullanılışlarının ardına saklanan bir iktidar uzamın ve zamanın örgütlenmesini birleştiren bir zemin üzerinde boy göstermektedir. “Yeni toplumsal hareketler” ya da “siyasetin yeni özneleri”, karamsarlığa düşmek için pek bir neden bulunmamakla birlikte, yalnızca “öznellikleri” çerçevesinde bu derin, katedilemez alanı hakimiyetleri altına alma arzusuyla hareket ediyorlar. Şimdilik bu hareketlerin modern toplumlarda dayandıkları ve dayanabilecekleri güçler arasındaki farklılıkları tartışacak durumda değiliz henüz. Bu daha çok ileride yapılacak daha derin bir çalışmanın konusu olabilir.

On Yıl Sonrası için Sonsöz

Yukarıdaki yazının kaleme alınışının üzerinden on yılı aşkın bir zaman geçti ve bugün özellikle "terör" sözcüğünün etrafında kasılıp kalmış bir uluslarüstü ya da ötesi siyasetin kurbanları durumundayız. Tabii ki kurban olmak ya da vermek, bir zamanlar Nietzsche'nin söylediği gibi, "haklı çıkarmaz" ve yukarıda bahsedilen "halkın masumiyeti" meselesi bugün çok daha fazlı tartışılabilir bir siyasi hayat bileşeni durumundadır. Bazıları bu masumiyeti "çıplak hayat" ile özdeşleştirmeye çalıştılar: Giorgio Agamben'in çalışmaları iktidarın salt siyasi biçim ve tarzlarının ötesinde bir hayat siyasetine hemen her zaman nasıl sahip olduğunu, başka bir deyişle Foucault'nun aksine yeni iktidar biçimlerinin bir özelliği olmakla kalmayıp neredeyse tüm tarihi katettiğini ispatlamaya yöneldiler. Antonio Negri ile Michael Hardt'ın *The Empire* (İmparatorluk) kitabı belirdiği anda kendine bir kamuoyu bulabildi: "Yeni Toplumsal Hareketler" konusundan farklı olarak, İmparatorluğun yalın bir emperyalizme indirgenemez bir tamamlanış sürecinde olduğunu ve kapitalizmi alaşağı edecek güçlerin halihazırda, Spinozist bir içkinlik planı üzerinde evrimlerini tamamlamış olduklarını savundular. Jacques Derrida Marx'ın mirasını tartışırken bu

mirasın elde edilerek korunacak ve öylesine geleceğe aktarılacak bir şey olmadığını, bizzat bizim kendimiz olduğunu hatırlatarak o ana kadarki politik suskunluğunu bozdu. Her şeyin ötesinde 11 Eylül etiketinin ardına saklanan güçlerin "süperliği" günümüz siyaset literatürünün temel sorgulama hedeflerinden biri haline gelerek, bu alanda görüşlerine başvurulmaya değer siyaset düşünürlerini oldukça kısa yazılarla ve beyanatlarla yetinmeye sevk etti: Žižek, Habermas ve diğerleri…

Her durumda günümüz siyaset teorileri tarihinde en verimsiz dönemlerden biri haline gelmiş görünüyor. Bunu kuşkusuz on yıl önce konu olarak aldığımız "siyasetteki alan daralmasının" sonuçlarından biri olarak görmek gerekir. Birkaç yıldır, özellikle de 11 Eylül sonrasında siyasetin aktörleri daha çok uluslar-ötesi planda faaliyet halindeler ve faaliyetlerini eski "uluslararası siyaset" kriterlerine göre ölçmeye çalışmak gittikçe daha abes bir hale geliyor. Üstelik bu yalnızca bazı emperyal egemenlikler arasındaki çatışmaların durulduğu ve ABD'nin tek süper güç olarak iradesini vaazettiği ampirik ve aktüel konjonktürün ötesinde bir değişim gibi görünüyor:

Bu değişimi yine kendi geçmişi ve tarihöncesi içinde ötelemek gerektiğini düşünüyorum: aklımda siyasetin kurumsallığının belli bir tarzı var, ancak böyle bir sonsözde bunun ancak belli başlı birkaç unsuruna değinmekle yetinmeliyiz. Bunlar Batı felsefeleri içinde henüz siyasallaşmamış olarak nüve halinde bulunan ya da ekilen tohumlar: ilk ağızda Kartezyen *Cogito*'nun sanıldığı kadar siyasal bir gereklilikten uzak olmadığını vurgulamak isterdim.

Postmodern adı verilen tartışmalarda en sert saldırıya uğrayan ve çoğu noktada bu saldırıları hak eden bir mefhum olarak ortaya atılmış olduğunu hatırlayalım. Bu Ben'in ilk belirlenimiydi: düşünüyorum, demek ki varım. Ama eksik telaffuz etmeyelim: kuşku duyuyorum, o halde düşünüyorum, demek ki varım, o halde ben düşünen bir şeyim... Descartes döneminin maddeci düşünürleri ve tanrıbilimcileriyle giriştiği kaçınılmaz tartışma sırasında bu formülün "insanın tanımı" olduğunu söylüyordu ısrarla. Diğerleri açısından bu bir kanıtlamanın ya da tanımın hiçbir ölçütüne uymuyordu: düşünen hayvan olarak insan –yani varlığını ve özünü bütün diğer hayvanlarla spesifik, özgül farkında bulan bir insan... Aristotelesçi ve Skolastik tanımlama süreci Descartes tarafından topyekûn alaşağı edilmiş görünüyordu ve yepyeni bir tanımlama ilişkisi devreye sokuluyordu. Düşünüyorum, düşüncenin ne olduğuna dair, onu ezeli-ebedi idealların insanlardaki soluk, çoğu zaman da çarpık yansısı olarak gören Antikçağ ve Ortaçağ felsefelerinden çok farklı ve katlanılamaz bir düşüncenin ileri sürülmesiydi: düşüncenin düşüncesi ya da fikrin fikri... Üstelik tanımın, tanımlamanın yepyeni bir tarzıyla karşı karşıyaydık: Descartes'a göre "kuşku duyuyorum"dan "düşünüyorum"a, oradan da "ben düşünen bir şeyim"e sanki sonsuz bir süratle sıçrayabilen bir şey, nasıl diyelim, bir kuvvet vardı. "İnsan" fikri ile "hayvan" fikri bir bilinçte birbirlerini gerektirmeksizin farklı anlarda bulunabildikleri gibi, aynı anda iki ayrı bilinçte de birbirlerini gerektirmeksizin varolabilirler. Oysa "kuşku duyuyorum" doğrudan "düşünüyorum"u gerektirir. Bu geçişi gerçekleştiren "kuvvet"in ne olduğunu Descartes'ın herhangi bir yerde belirttiğini ya da ona dair kendi deyişiyle "açık ve seçik" bir

fikre sahip olmadığını önce Spinoza, sonra Leibniz, en sonunda da –farklı bir bakımdan— Kant gösterdiler. Ama bu "kuvvet"in devreye girişi o kadar önemli sonuçlara sahipti ki müphemliği ve belirsizliği şimdilik bir kenara bırakılarak bizzat yol açtığı sonuçlar açısından değerlendirilebilir: burada politik ve hukuksal sonuçlarıyla ilgiliyiz ve hemen söylemeliyiz ki, *Cogito* fikri düşünmeyi ilk kez bir faaliyet olarak, özel olarak da bir "insan faaliyeti" olarak tanımlıyordu ve tam da bu yüzden düşüncenin önüne de, tıpkı bütün diğer insan faaliyetleri için olduğu gibi engeller konabilir, düşüncelere ket vurulabilirdi. Özne kavramı bütün tanımlayıcı kuvvetiyle oradaydı. Bunun hukuki ve siyasi sonuçlarını, ama daha da önemlisi, ortaya çıkardığı talepleri uzun uzun sıralamaya gerek yok: "düşünce özgürlüğü", "vicdan özgürlüğü" türünden hukuki-siyasi talepler bu Kartezyen fikriyata mutlak ölçüde bağlı olarak doğdular. Başka bir deyişle *Cogito* bir talepti –düşünceye özgürlük talebiydi…

Bütün bu hukuki-siyasi meseleye Descartes'ın yeterince damgasını basmamış olduğu doğrudur, ancak *Cogito* varsayımı olmadan bu taleplerin ve beklentilerin ortaya çıkması ve kurumlaşması olanaksızdır. Kuşkusuz Descartes'ın saf felsefe içindeki devriminin siyasi bir devrime doğrudan yol açtığını söylüyor değilim, olsa olsa bunun tam tersi mantıken iddia edilebilir.

Benzeri bir durum, bahsedeceğim ikinci dönüm noktasıyla, yani Kant'ınkiyle de ortaya çıkıyordu ve yine "düşüncenin ne olduğu düşüncesiyle" ilişkiliydi: Kant'a dek, hatta Leibniz'de bile "düşünce" ya da "fikir" kendi başlarına yeterliydiler –

Leibniz ile birlikte “sonsuza kadar götürülebilecek analiz” ya da Spinoza’da olduğu gibi, *habemus enim ideam veram*, yani “bizde doğru bir fikir var”... Kant içinse her fikrin, “doğru” olmak için bile değil, “fikir” olmak için bile kendi dışına uzanması, dışarıya çıkması ve oradan belirlenimler kazanması gerekiyordu. Kant’ın bu belirlenim formülü ilginçtir ve bugün modernliğimiz onun oluşturduğu iklimin içinde yıkanıyor olsa bile okura her safhasında uzak, yabancı gelebilir. Ancak Kant bize çok basit bir şeyi anlatmaya çalışmaktadır: mekansal-zamansal belirlenimlere, yani düşüncenin koşullarına kavuşmamış fikirlere artık fikir demeyeceğiz. Bu ne demektir? Kant için bütün bir Aydınlanma fikriyatı, söz gelimi Fransız Devrimi’nin siyasi-hukuki dönüşüm süreçleri içinde “kurumlaşmamış” olsaydı, beş para etmezdi. Bu kurumları bugünkü modernliğimizin, postmodern fikriyat tarafından eleştirilen kurumları olarak tanıyor ve biliyor muyuz? Bu apayrı bir sorudur. Olsa olsa Kant’ın kendi felsefesini Leibniz gibi matematik dünyada, Spinoza gibi geometrinin dünyasında, Descartes gibi “soba başı” meditasyonunda ya da Antik dünyada olduğu gibi göksel idealar dünyasında, Ortaçağlardaki gibi göksel kentte kurmadığını, hiçbir metafora yer bırakmayacak denli bir güçle bir kurumda, bir mahkemede kurduğunu söyleyebiliriz. “Aklın kurumları” terimini başka türlü anlamaya çalışmak olanaksız.

Fikirlerin kurumlaşması sürecine, demek ki modernliğin esası diyebiliriz. Kurumlar arası mücadelelere ve çatışkılaraysa siyaset... İşte sanki bu yüzden siyaset Antik agoradan farklı bir alana, diyelim ki bir belirsizlik alanına ihtiyaç duyacaktı.

Kant'ın öngördüğü kurumlaşma kendi tarihine onun felsefesinden apayrı bir şekilde sahipti: Fransız Devrimi'nin kurumları, ardından Napolyoncu kurumlar ve bunlara ait hukuki düzenekler, mekanizmalar. Ardından yine Napolyonik yaygınlaşma süreci. Doğu ve Güney, hatta Amerikalar içinse bu kurumların ithali, uygulamaya konmaları... Michel Foucault büyük bir yetkinlikle bu kurumların temel niteliklerini ve hangi fikirlerin kurumlaşmasının ürünleri olduklarını belirleyebilmişti: disiplin toplumları demişti adlarına. Tabii ki, Kantçı sayılabilecek bir perspektifi de işin içine katarak, kurumların aynı zamanda birtakım teknik analojilerin realizasyonu yoluyla yalnızca çoğalmakla ve yaygınlaşmakla kalmayıp, birbirlerini koşulladıklarını, taklit ettiklerini, dürttüklerini, güçlendirdiklerini de kaydederek. Fikirler, Foucault'nun deyişiyle söylemler nasıl kurumlarda cisimleşmişseler, bunun tersi de doğru olmalı, kurumlar fikirleri ve söylemleri de kuşatıyor, yayıyor olmalıdırlar. Eğer Kant'ın "eleştiri felsefesi" sözünü ciddiye alacaksak Foucault'nun bu çıkışını da almalıyız.

Kaynakça

Adorno, T.W., 1987, *Dialectics of Englightenment*, Prentice-Hall, Boston.

Adorno, T.W., 1978, “Resignation”, in *Essays on Literature*, MIT Press.

Althusser, Louis, 1967, *Pour Marx*, Plon.

Baker, U., 1994, “Faşizm ve Totaliter Diller”, *Birikim*, 56.

Balazs, E., 1975, *La bureaucratie céleste*, Plon, Paris.

Balibar, E., 1985, “Spinoza, l’Anti-Orwell”, *Les Temps Modernes*, No. 470.

Deborin, A.M., 1966, *Spinoza’s World-View*, Penguin. pp. 115-6.

Deleuze, G. & Claire Parnet, 1977, *Dialogues*, Minuit, Paris.

Deleuze, G. & F. Guattari, *L’Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972.

Dumont, L., 1974, *Homo aequalis*, I, Seuil.

Faye, J.-P., 1972, *Langages totalitaires*, Fayard, Paris.

Finley, M., 1988, *Uses and Abuses of History*, Penguin Books, London.

Finley, M., 1964, “Between slavery and freedom”, *Comparative Studies in*

Society and History, VI, 3, April 1964.

Foucault, M., 1989, *Résumé des cours*, Minuit, Paris.

Foucault, M., 1986, “Omnes et Singulatim: Vers une critique de la raison politique”, *Le Débat*, 4-5.

Garfinkel, H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, New York.

Glotz, G., 1948, *Histoire grecque*, Paris.

Haudricourt, A.G., 1962, “Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d’autrui”, *L’Homme*, 1962, 2.

Hobbes, 1966, *Leviathan*.

Jünger, E., 1960, *Gläserne Bienen*, Ernst Klett Verlag.

Kleist, Heinrich von, 1965, *Michael Kohlhaas*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Kojève, A., 1971, *Lectures sur la philosophie de Hegel*, Plon.

Laclau, E. & C. Mouffe, 1992, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London.

Lévêque, P. & Pierre Vidal-Naquet, 1964, *Clisthène l'Athénien*, 1 vol., Plon.

Lévi-Strauss, C., 1972, *La pensée sauvage*, Editions de Minuit, Paris.

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964.

Matheron, A., 1974, "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza", CERM, *Philosophie et religion*, Paris, Editions Sociales.

Meier, K., 1954, *Entstehung des Politischen*.

Negri, A., 1982, *L'anomalie sauvage: pensée et puissance dans la philosophie de Spinoza*, NRF, Paris.

Nietzsche, N., 1942, *Wille zur Mächte*.

Paul Veyne, 1981, *Histoire de la vie privée*, I, Seuil, Paris.

Péguy, Ch., 1932, *Clio*, Paris, Gallimard.

Platon, *Timaios*.

Rosen, L., 1977, "Language and History: Lévi-Strauss on Sartre", *British Journal of History*, Vol. XVI, 3.

Sartre, J.-P., 1976, "Qu'est-ce que le structuralisme?", *La pensée*, Vol. 5, 41.

Serres, Michel, 1979, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., Paris.

Spinoza, B. 1954, *Tractatus Theologico-Politicus*.

Thyssen, F., 1941, *I paid Hitler*, London.

Touraine, A, 1978, *La Voix et le Regard*, Paris, Seuil.

Vernant, J.-P., 1981, *Mythe et pensée chez les grecs*, Editions Découverte.

Veyne, P., 1982, “Critique d’une systématisation: Les Lois de Platon et la réalite”, *Annales* E.S.C., 37.

Voegelin, K., 1967, *Order and History*.

Weber, M., 1972, *Judaism*, Prentice Hall, Boston

Dipnotlar

[1] Bu tür çalışmalar arasında Fernand Braudel'in *Capitalisme et civilisation matérielle* (Kapitalizm ve Maddi Uygarlık) adlı eserinin üç cildi belki de en başta anılmayı hak ediyor.

[2] Althusser, Marx öncesi siyaset felsefecilerinin ya da ekonomi politikçilerin bir "tarih kıtasına" sahip olmadıklarını yazarken aklında herhalde bu düşünce de olmalıdır. Marx ve on dokuzuncu yüzyıl düşüncesi kendisini yalnızca tarih alanına açmakla, siyaseti tarihsel çerçevesine yerleştirmekle Marx öncesi siyaset felsefesi alanında gerçek bir devrim gerçekleştirmiştir.

[3] Sir Moses Finley Yunan "tarihçiliği"nin (Herodotos, Thukydides) Kent'in siyasal ekranında kırılan "aktarmacılık" geleneğine bağlı olduğunu söylerken, mitolojik dünyanın bundan bizzat sorumlu olduğunun altını çizer. Yunanlı vatandaşın "tarihsel bilinci" söylenin alanında yer alır. Her Yunanlı, çok değil, üç ya da dört kuşak öncesini ya tanrılara ya da yarı tanrı kahramanlara bağlayacaktır (Finley, 1988). "Tarihsel bilinci" temsil eden Jean-Paul Sartre'la "mitolojiyi" temsil eden yapısalcı düşünür Claude Lévi-Strauss'u yoğun bir polemikte karşı karşıya getiren de, özellikle "modern" toplumlarda "tarih bilinci" adını verdiğimiz düşünce çizgisinin ilkel ya da geleneksel toplumlarda mitosun oynadığı rolle benzerliğinin altının çizilmesiydi (Lévi-Strauss, 1992: 376-411; Sartre, 1976; Rosen, 1977).

[4] Protesto ve itiraz başlı başına eylemdirler. Özellikle

protestoda bulunan birey ya da grup protesto mesajının içinde adlandırılmış olarak bulunuyorlarsa bu protesto bir görüş olarak algılanmaya yatkınken, eğer mesajda vurgu protesto edilen kişi ya da topluluk üzerinde ise, protestoya maruz kalan üstü kapalı bir toplumsal denetimin, giderek normalleştirici bir işlevin hedefi haline gelmektedir (H. Garfinkel, 1967: 116-186).

[5] Freud'un ve takipçilerinin sonsuz tartışma ve yorumlarına hedef olan Yargıç Schreber protesto ile çılgınlığın, yargıgücü ile inancın, ütopya ile dinin hiç de barış içinde bir arada yaşamadıkları o garip bileşimi bir kez daha gözlerimiz önüne sermektedir (Deleuze & Guattari, 1972: 22-3).

[6] *Ancien Régime* ya da kadim devlet, Doğu, İslâm ve Osmanlı devletleri de dahil olmak üzere çok çeşitli tarzlarda bu kurumlaşmış, ancak asla "hak" terimiyle dile getirilmeyen "şikâyet hakkını" ortaya koyarlar. Patrimoniyal hukukun işlevselliği de öncelikle şikâyete kulak vermeye dayalı bir toplumsal adalet mefhumu üzerinde durmaktadır. (Bkz. Max Weber, 1972).

[7] Çinli tüccarın Batılı "uzun mesafe" ticaretinden çok farklı konumu için bkz. Étienne Balázs, 1975: 265-298.

[8] Haudricourt bu ikisine özellikle mozaik halinde çok farklı toplulukların bir arada yaşatılmasını sağlayan ve kast sistemini bir "bekçilik" eylemi ile dengede tutan Hindistan'ın "hayvanat bahçesi" modelini eklemektedir. Ancak bu sonuncusu açıktır ki siyasal eylem biçimini dolaysız olumlu

eylemde bulmaktadır (Haudricourt, 1963).

[9] Gilles Deleuze ampirizmin dünyasının “kavramlar”dan yoksun olmadığını, aksine kavram icadının delice aşırıya vardırılmasına tekabül ettiğini pek güzel gösterir. Ampirizmin sözlediği “ilişkilerin terimlerin dışında olduğu”dur: “ilişkiler şeylerin ortasındadırlar: Nasıl ve neden varoldukları işte bundandır. İlişkilerin bu dışsallığı bir ilke değil, hayatın ilkelerin karşısına çıkardığı bir protestodur... Ampiristler kuramcı değil, deneycidirler; hiçbir zaman yorumlamazlar, ilkeleri yoktur.” (Deleuze/Parnet, 1977: 68-9).

[10] “Hareket bir ideoloji yaratır; yani toplumsal ilişkilerini bir tasarımını; aynı zamanda bir ütopya da yaratır; onun aracılığıyla mücadelenin oyununa bağlar kendisini; yani tarihselliğin ta kendisine; ancak bu ideolojiyi ütopyasıyla bağdaştıramaz, bütünleştiremez; bir aktörün gözüyle görülemez. Yalnız toplumbilimci buna erişebilir; yine de bu yalnızca çözümlemeyle sınırlı kalır. Eğer bunu eylem kurallarına tercüme etmek isterse eylemin kendini zayıflatmaktan başka bir şey geçmez eline.” (Touraine, 1978: 129).

[11] Adorno, Nietzsche’nin bir temasına yaslanarak “kaybedenin haksız olduğu” düşüncesinin sahte bir varsayım, düzleştirici bir önyargı olduğunun altını çizer (Adorno, 1987: 45-6).

[12] Marksizm-Sonrası edebiyatı, özellikle Ernesto Laclau, “hegemonya” projesinin yenilenmesi isteğiyle Marksizmin tek boyutlu sınıf ve toplum anlayışının bunalımını gözler önüne serer. Ancak eninde sonunda bu bunalımı kendisi de

paylaşmaktadır: “Toplumun imkansızlığı” ya da hareketin “açık uçluluğu” olarak kavranan şey, Marksizmin olanak verdiği “ideal” ve “kaza”nın karşılıklılığı düşüncesini nedense dışlıyor görünmektedir. Yaşanan bunalım Marksizmin bunalımıdır, buna evet. Ama olanakları ancak tek boyut üstünde, “toplumsal formasyonların ideal çözümlemesi” düzleminde değerlendirilmiş bir Marksizmin. Bu yüzden “ideal” formasyonun, en azından bir “program” boyutuna taşınarak ele alınmasını korumak gerekiyor (Laclau ve Mouffe, 1992).

[13] “Terkediş” başlıklı kısa bir yazısında Adorno, bir yüzyıl önce Marx’ın aksine, düşüncenin tümgüçlülüğüne inanmadığını, belki de bunun düşünceyi daha “etkili kılmanın” bir yolu olabileceğini iddia eder. (Adorno: 1978)

[14] Son zamanlarda Türkiye’de İslamcı hareketlerin ve aydınların “sol” bir retoriği kullandıkları özel bir tartışma konusu olarak sivriliyor. Oysa bir söylemin içine her yeni sözlükçenin katılması zorunlu bir dönüşümü de içermektedir; “yapacaklarını söylemek” ya da “söylediğini yapmak” ikilemi açısından bakıldığında bu transferin aracılığıyla oluşan modern siyasal İslam sözlükçesinin aslında asla “sol” bir içerik taşımadığı, ancak “küçük sapma”ların eseri olarak ele alındığı zaman ortaya konabilir. Kaldı ki Türk solunun sözlükçesi de zorunlu olarak böyle oluşmuş olmalıdır.

[15] Solon, *Elegia kai Iambos* I, 9-10. Aktaran K. Voegelin, 1967, 2: 195.

[16] “Hayır, Platon’un Yasalar’ı ne bir ütopya ne de bir

yarı-ütopyadır; Platon da ne bir Thomas Morus ne de bir Fourier'dir. Platon kendi anayasa projesini verebileceği bir kent kurucusu bulmayı umuyordu ve bu umudunda olasılık dışı hiçbir şey yoktu; Platon bu umudu yıkacak hiçbir şey yapmamıştır; aşırı bir program geliştirmiştir belki ama bu program tümüyle kabul edilebilir, uygulanabilir bir programdır. Onun sanıldığı gibi totaliter bir düşünür olduğu iddia edilmesin; yoksa bütün Yunan-Roma siyasal dünyasının hatırı sayılır ölçekte totaliter olduğunu kabullenmekten başka bir çare kalmaz. Çünkü Platon'un bütün yaptığı bu siyasal dünyayı sistemleştirmekten ibaretti. Yasalar bu bakımdan (Augustinus'un) Tanrı Kenti'yle karşılaştırılabilir; bir toplumu ya da bir uygarlığı çarpıcı bir bakışla verebilmektedir; bir toplumu ya da bir uygarlığı çarpıcı bir bakışla verebilmektedir; çünkü gerçek olandan daha gerçektir. Yanlışlığı, derinliği ve güzelliği buradan gelir: Hakikat; hakikat görülmüştür ama düzeltilerek; sanat eserlerinin gerçek-dışı birliğinin gücüne eriştirilmiştir..." (Veyne, 1982: 657-8)

[17] "... *Es meson in arkhin tetheis isonomien humin proagoreouo*", (Herodotos, Historia, III. 142). Görüldüğü kadarıyla anahtar sözcükler "merkez" (*meson*), "benzerlik" ya da "eşitlik" (*omoiotis*, *isotes*) ve "boyunduruk altında olmayan" (*ou kratoumenos*, *autokrates*) terimleridir.

[18] Geometrici Platon bu "kozmik" ilkeyi kendi yöntemlerince uygulamaktadır: "Evrenin merkezinde denge halinde katı bir nesnenin bulunduğunu varsayalım. Böyle bir nesne dünyanın herhangi bir ucuna doğru gitmeyecektir; çünkü hepsi her yerde benzerdir (*homoioi*). Dahası eğer herhangi bir

şey bu katı nesnenin etrafında dairevi bir yol boyunca dönüyor olsa, sık sık durup uç kutup noktalarına (*antipodes*) geldikçe dünyanın aynı noktasını bazan "aşağı", bazan "yukarı" diye adlandırılabilir." (Platon, Timaios, 63 a).

[19] Devrimler hiçbir zaman tanrısal sembollerden uzak olmadılar. Fransız Devrimi'nin "akıl tanrıçası" bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır.

[20] Yakın Doğu'da hükümet ve siyaset dinsel örgütlenmenin bir işleviyken Yunan ve Roma dini siyasal örgütlenmenin bir işleviydi", (Finley, 1964: 246).

[21] Dinsel örgütlenme biçimlerinin "birey" açısından yalan bir karşılaştırmalı bir tasnifinde Louis Dumont üç tipten söz etmektedir: Birincisi, bireyin dinsel yaşamına her türlü toplumsal bağlardan koparak, aile ve cemaat ilişkilerini terk edip tek başına, çileci bir hayatı yürüterek kavuştuğu Hint modeli (özellikle Budizm); ikincisi Antik Yunanlı bireyin toplumun bir parçası haline gelmesini sağlayan, yakarma ve kurban ritüellerinin bir toplumsal denetim ve entegrasyon biçimine sahip oldukları "politik din", üçüncüsü ise, bu ikisinin kombinasyonundan oluşan "modern" tek tanrıcı din pratikleridir (Dumont, 1974).

[22] Hobbes, *Leviathan*, XXXII-XLIII. De Cive, XVIII, 12-13. Bu tasarımın gördüğü tepkiler konusunda bkz. A. Matheron, "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza", CERM, *Philosophie et religion*, Paris, Editions Sociales, 1974 ve E. Balibar, "Spinoza, l'Anti-Orwell", *Les Temps Modernes*, 1985, No. 470.

[23] M. Foucault Thomas Aquinas'ın siyaseti kavrayışının "siyasal" olmadığını söylerken (Kralın görevi tebaaları "dünyevi" alandaki araçları kullanarak "amaçlarına", yani "öteki dünyaya" hazırlamaktır) Aristo'nun "*imitatio*"su ile Hıristiyan dünyasınınki arasına asli bir ayrım koymaktadır. "Ruhların çobanı" temasının Antik Yunan dünyasında eksik olduğu tezi, belki de çok kısa bir dönem için, üstelik "siyasal" adını hak eden metinlerle sınırlı olarak geçerlidir (Foucault, 1986).

[24] Bilgelik İdeali" ve amaçlanan "mutlak kendine yeterlik" koşulunun hiçbir zaman tamamlanamayacağı düşüncesi için bkz. Alexandre Kojève, 1971: 32-6.

[25] Kripke'nin "adlandırma" ve "özel ad" kuramı betimleyici bir tema kazandırıyor tartışmanın bu noktasına: "Kant" diye imza atan kişi", daha önceden "Kant" adıyla vaftiz edilen, "Kant" diye "çağrılan", "Kant" çağrısıyla konukomşuya gösterilen bir çocukluk dönemi geçirmiş olmalıdır.

[26] "Sonuç olarak, Kadim filozoflardan bazılarının (kendisi de onlardan biri olan Ciceron'un söylediği gibi) savundukları şeyler kadar büyük bir saçmalık yoktur. Ve doğal felsefe alanında bugün Aristo metafiziği diye adlandırılan şey kadar saçma, hükümet ile onun "siyaset"i (*policy*) kadar bağdaşmaz, onun 'etiği' kadar cahilce bir şey ileri sürülebileceğini sanmıyorum." (Hobbes, Leviathan, ss. 681-2)

[27] "Söz gelimi balıklar doğaları itibarıyla yüzmeye zorunludurlar, aynı şekilde büyük balık küçük balığı yutar; öyleyse balıklar suda yaşarlar ve büyük balık küçüğü en üstün

doğal hakla yutar. Çünkü doğanın, mutlak olarak ele alındığında, Gücü dahilindeki her şeyi yapmaya en üstün hakkı vardır; başka bir deyişle, doğanın hakkı gücüyle orantılıdır. Doğanın gücü her şeyi yapma hakkı olan Tanrı'nın gücüdür. Ama bir bütün olarak doğanın evrensel gücü basitçe bütün tek tek varlıkların güçlerinin bir araya gelmesi olduğundan her bireysel varlığın yapabildiği her şeyi yapmak için en üstün hakkı vardır; başka bir deyişle hakkı belirlenmiş gücü alanındadır. Aynı zamanda doğanın en üstün yasası her şeyin, kendinden başka hiçbir şeye bakmaksızın kendisini sürdürmeye çabalaması olduğundan, her şeyin bunu yapmaya en üstün hakkı vardır; yani, daha önce söylediğim gibi doğal belirlenimlerine uygun olarak varolmaya ve eylemeye. Burada insan türüyle diğer bireysel varlıklar arasında ya da akla sahip bireyler ile aklı tanımayan insanlar arasında ya da çılgınlar, deliler ve sağlıklı insanlar arasında hiçbir ayrım gözetmiyoruz. Bir varlığın kendi doğasının yasaları uyarınca yaptığı her şey en üstün hakla yapılmıştır, çünkü yaptığı doğa tarafından belirlenmiştir ve zaten farklı bir şey de yapamaz." (Spinoza, *Tractatus Theologicus-Politicus*, XVI).

[28] Bu çözümlemenin bir "tutkular analitiği" değil, bir "tutkular görüngübilimi" olduğu yolunda Antonio Negri'nin yaptığı hatırlatma önemlidir. Analitik çözümleme, belirgin bir şekilde doğal hak ya da doğal hukuk kuramcılarının takip ettikleri yoldur. Negri, bu ayrımdan yola çıkarak Spinoza düşüncesinin siyasal alana açılan bir tartışma boyutu getirdiğini, buna karşın "toplumsal sözleşme" ve "mutlakçılık" çerçevesinde tıkanıp kalıveren doğal hukuk kuramcılarının diyalektik bir tıkanma içine girdiklerini söylemektedir. (Negri,

1982)

[29] Bu bizi doğrudan doğruya ideoloji sorunsalı taşımaktadır: İdeolojinin “birleştirici” gücü konusunda Gramsci, “hayali”nin ideolojik kuruluştaki rolü konusunda Lacan bağıntısıyla Althusser ve toplumun kapatımının olanaksızlığı konusunda bkz. Laclau ve Mouffe, 1992.

[30] “Bu yaklaşım, temel nitelikleri ‘yeni siyasal özneler’in mücadelelerine blok halinde karşı sürülerek çarpıtılan işçi mücadelesinin de hakkını yeniden verme ve boyutlarını yeniden tayin etme olanağını sağlıyor bize. ‘Evrensel bir sınıf’ olarak işçi sınıfı kavrayışı bir kez reddedildiğinde keyfi olarak ‘işçi mücadeleleri’ etiketi altında gruplandırılan alanda cereyan eden karşıtlaşmaların çoğulluğunu ve bunların büyük bir kısmının demokratik sürecin derinleştirilmesinde oynadığı tahmin edilemez ölçekte büyük rolü tanımak kolaylaşacaktır.” (Laclau & Mouffe, 1992: 167).