

e-ISSN: 2757 – 9123

# ARETE



**Politik Felsefe Dergisi**  
**Journal of Political Philosophy**

**Cilt / Volume 6**

**Sayı / Issue 1**

**Mayıs / May 2026**

**Açık Erişim / Open Access**

# ARETE



**Politik Felsefe Dergisi**  
**Journal of Political Philosophy**

Cilt / Volume 6 • Sayı / Issue 1 • Mayıs / May 2026

ARETE POLİTİK FELSEFE DERGİSİ • ARETE JOURNAL OF POLITICAL PHILOSOPHY

e- ISSN: 2757-9123

# ARETE



## Politik Felsefe Dergisi Journal of Political Philosophy

*Yayın Biçimi • Mode of Publication*

6 Aylık • Uluslararası Hakemli Akademik E-Dergi  
Biannual • International Peer-Reviewed Academic E-Journal

Cilt / Volume 6 • Sayı / Issue 1 • Mayıs / May 2026

e-ISSN: 2757-9123

*Sahibi • Owners*

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Murat Soysal

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Zeliha Dişci

*Editörler • Editors*

Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof.) Zeliha Dişci (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Dr. Murat Soysal (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

*Yayın Kurulu • Editorial Board*

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Bora Erdağı (Kocaeli Üniversitesi • Kocaeli University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Mustafa Demirtaş (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Utku Özmakas (Düzce Üniversitesi • Düzce University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Zeliha Dişci (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Murat Soysal (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Dr. Gülçin Ayıtgı Metin (Adıyaman Üniversitesi • Adıyaman University)

Dr. Yasin Karaman (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi • Bilecik Şeyh Edebali University)

*Yabancı Dil Editörü • Foreign Language Editors*

Dr. Gaye Kuru (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

***Danışma Kurulu • Advisory Board***

- Prof. Dr. Roberto Esposito (Scuola Normale Superiore)  
Prof. Dr. Filiz Zabcı (Ankara Üniversitesi • Ankara University)  
Prof. Dr. Phil Harris (Chester Üniversitesi • University of Chester)  
Prof. Dr. Filiz Kartal (Ankara Üniversitesi • Ankara University)  
Prof. Dr. Oliver Davis (Warwick Üniversitesi • University of Warwick)  
Prof. Dr. ( Prof. Dr.) Yavuz Yıldırım (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi • Niğde Ömer Halisdemir University)  
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Çetin Türkyılmaz (Hacettepe Üniversitesi • Hacettepe University)  
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Mustafa Demirtaş (Uşak Üniversitesi • Uşak University)  
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Utku Özmakas (Düzce Üniversitesi • Düzce University)  
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Emek Yıldırım Şahin (Artvin Çoruh Üniversitesi • Artvin Çoruh University)  
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Corry Shores (Orta Doğu Teknik Üniversitesi • Middle East Technical University)  
Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof.) Serhat Celal Birdal (Hacı Bayram Veli Üniversitesi • Hacı Bayram Veli University)

***Arete Politik Felsefe Dergisi • Arete Journal of Political Philosophy • 2026***

***Yazışma Adresi • Mailing Address***

Seyhan Sokak, No: 39/ 8, Cebeci, Çankaya, Ankara/ Türkiye (Turkey)

Telefon/ Telephone: 0 507 992 76 25 • 0 536 217 20 39

***Web Sayfası • Webpage***

[www.aretjournal.org](http://www.aretjournal.org)

***E-mail Adresi • E-mail Address***

[info@aretjournal.org](mailto:info@aretjournal.org)

***Yasal Sorumluluk***

Yayınlanan yazılarda ileri sürülen görüşlerin sorumluluğu, yazarlarına aittir.

***Statutory Liability***

Responsibility for the opinions expressed in published articles belongs to their authors.

***İndeks / Indexing***

*Arete Politik Felsefe Dergisi*; **The Philosopher's Index, EBSCO (Political Science Complete), EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) (CEEAS), ERIH PLUS, ASOS (Akademia Sosyal Bilimler İndeksi)** tarafından taranmaktadır.

*Arete Journal Of Political Philosophy* is indexed by **The Philosopher's Index, EBSCO (Political Science Complete), EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) (CEEAS), ERIH PLUS, ASOS.**

**ARETE**



Politik Felsefe Dergisi  
Journal of Political Philosophy

Cilt / Volume 6 • Sayı / Issue 1 • Mayıs / May 2026

## Hakemler (Reviewers)

Prof. Dr. Yavuz YILDIRIM

*(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi • Niğde Ömer Halisdemir University)*

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Hasan GÜLER

*(Uşak Üniversitesi • Uşak University)*

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Mustafa DEMİRTAŞ

*(Uşak Üniversitesi • Uşak University)*

Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof. Dr.) Yunus Can POLAT

*(Harran Üniversitesi • Harran University)*

Dr. Bahar ORAL GÜNDOĞDU

*(TED Üniversitesi • TED University)*

## İçindekiler / Contents

*Sunuş (Presentation)*

*vi*

### *Akademik Makaleler (Research Articles)*

*Claude Lefort: Metodoloji Arayışının Ötesinde Politik Felsefeyi Yazmak  
(Claude Lefort: Beyond Methodological Research Writing Political Philosophy)*  
**M. Ertan KARDEŞ** 1

*Orestes Kompleksi: Mitsel Kaderden Hukuki Sorumluluğa Geçiş (The Orestes  
Complex: The Transition from Mythical Fate to Legal Responsibility)*  
**Samiye Gaye DURSUN & Edamur SEVEN** 32

### *Çeviri (Translation)*

*Fransız Felsefesinde "Habermas Etkisi": Stéphane Haber ve Jean-François  
Kervégan ile Söyleşi*  
**Stéphane HABER & Jean-François KERVEGAN & Michaël FESSEL** 56

## Sunuş

İktidar ve kurumlar gibi klasik tartışma konularını ele alan siyaset felsefesi aynı zamanda sosyal ve siyasal olaylarla, bu olaylara verilen düşünsel tepkilerle ilgilenmesi bakımından her zaman sınırlarını yeniden şekillendiren bir alandır. Bu sayısında siyasala ve siyasete hukuk, trajedi ve özneleşme gibi tartışma konuları etrafında yaklaşan *Arete Politik Felsefe Dergisi* yeni sayısıyla karşınızda.

Bu sayının ilk çalışması “Claude Lefort: Metodoloji Arayışının Ötesinde Politik Felsefeyi Yazmak” başlığıyla M. Ertan Kardeş’e ait. Burada yazar, Claude Lefort’un düşüncesi üzerinden politik felsefenin yalnızca kavramsal bir etkinlik olmadığını, aynı zamanda olay karşısında belirli bir yazma pratiği olduğunu göstermektedir. Bu sayımızdaki “Orestes Kompleksi: Mitsel Kaderden Hukuki Sorumluluğa Geçiş” başlıklı çalışmalarında Samiye Gaye Dursun ve Edanur Seven ise makalelerinde Aeschylus’un *Oresteia* üçlemesinden hareket etmektedir. Çalışma, mitsel şiddetten hukuki düzene geçişin basit bir ilerleme anlatısı olmadığını; aksine suç, vicdan, sorumluluk ve kamusal hakikat arasında kurulan trajik bir dönüşümü ifade ettiğini ileri sürmektedir.

Sayıda ayrıca Michaël Föessel’in Stéphane Haber ve Jean-François Kervégan ile gerçekleştirdiği “Fransız Felsefesinde ‘Habermas Etkisi’” başlıklı söyleşinin Türkçe çevirisi yer almaktadır. Söyleşi, Eleştirel Teori’nin Fransa’daki dolaşımını ve eleştirel düşüncenin günümüzde yeniden nasıl tartışmaya açıldığını ele almaktadır.

Dergimizin bu sayısına katkıda bulunan tüm yazarlarımıza ve hakemlerimize teşekkür ederiz. İyi okumalar dileriz.

ARETE



Politik Felsefe Dergisi  
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 6, Sayı: 1, 2026  
Arete Journal of Political Philosophy | Vol. 6, Issue: 1, 2026

Başvuru Tarihi | Received: 03.03.2026  
Kabul Tarihi | Accepted: 28.05.2026  
Published | Yayın Tarihi: 31.05.2026  
Araştırma Makalesi | Research Article

www.aretjournal.org

## Claude Lefort: Metodoloji Arayışının Ötesinde Politik Felsefeyi Yazmak

M. Ertan KARDEŞ\*

### Özet

Bu makale politik felsefede üç temel öge arasındaki ilgiyi ele almaktadır: Olay, kavram ve yazı. Claude Lefort'un "politik olanın imtihanında yazmak" [*écriture à l'épreuve du politique*] olarak adlandırdığı yazı [*écriture*] tarzı ise bu üçü arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Fransız filozofun yaklaşımı, politik düşünce alanındaki bazı eğilimlere karşı gelir. Bunlardan birincisi bilimsel disiplinlerin politikayı incelemesine. Lefort açısından politik sosyoloji ve siyaset bilimi politik olan sorusunu unutarak nesnel bir metodolojiyle pozitif bilgi üretmeye girişir. İkincisi ise her şeyi açıklamaya girişen 'büyük teori' anlayışına. Üçüncü olarak düşünce üretimini filozofların fikirlerini gerçekliğe uygulama girişimleri. Kısaca Lefort, bilim üstünlüğüne dayalı, teorisist ya da klasik felsefe yaklaşımları ötesinde yeni bir figür ortaya atmaktadır: Filozof-yazar. Filozof-

\* Prof. Dr. | Prof. Dr.

Felsefe Bölümü, Edebiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi | The Department of Philosophy, Faculty of Letters, İstanbul University.

ertan.kardes@istanbul.edu.tr

Orcid Id: 0000-0003-3938-5780

Atıf | Citation: Kardeş, M. E. (2026). Claude Lefort: Metodoloji Arayışının Ötesinde Politik Felsefeyi Yazmak. *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 6(1), 1-31. Doi:10.29228/aretjournal.90001

yazar, akademik yazı pratikleri ve onun konforunun ötesine geçerek yazıyla özel bir düşünce ilişkisi kuran kişidir. Politik felsefe, politik olanın düşüncesini olayı görerek yazma görevini üstlenir. Bu yüzden filozof-yazar bütün olguların yorum kilidi açacak bir anahtar sunmaz aksine olayı kendi tezlerinin üzerine kapamadan yazar.

**Anahtar Kelimeler:** Claude Lefort, Politik Felsefe, Yazmak, Metodoloji, Teori

## **Claude Lefort: Beyond Methodological Research Writing Political Philosophy**

### **Abstract**

This article aims to address the rapport between three fundamental elements of political philosophy: Event, concept, and writing. The style of writing [*écriture*] that Claude Lefort calls “writing put to the test of the political” [*écrire à l'épreuve du politique*] highlights the relationship between these three elements. The French philosopher’s approach contrasts with certain trends in political thought, the first of which is the treatment of politics as an object of scientific inquiry. From Lefort’s point of view, political sociology, and political science aim at the production of positive knowledge through objective methodologies, thereby overlooking the question of the political [*le politique*]. Lefort also opposes the idea of a “grand theory” that seeks to explain everything. A third tendency he criticizes is the application of philosophical ideas directly to reality. In short, Lefort introduces a new figure, that of the philosopher-writer. The philosopher-writer is a figure who, beyond academic comfort and writing practices, establishes a specific relation to writing. Political philosophy assumes the task of inscribing the idea of the political through the event. For this reason, the philosopher-writer does not offer a key that would unlock the interpretation of all facts; rather they write the event without confining it within their pre-established theoretical framework.

**Keywords:** Claude Lefort, Political Philosophy, Writing, Methodology, Theory

### **Extended Abstract**

This article addresses the relationship among three core elements in political philosophy: the event, the concept, and writing. The style of writing [*écriture*] that Claude Lefort terms "writing at the test of the political" [*écrire à l'épreuve du politique*] reveals the interplay between these three components. The French philosopher’s approach counters certain prominent tendencies within the field of political thought. The first one is the examination of politics through the lens of scientific disciplines. On Lefort’s account, political sociology, and political science attempt to produce positive knowledge based

onan objective methodology, thereby forgetting the very question of the political. The second tendency is the notion of “grand theory” which seeks to explain everything in a way of all-inclusive. Thirdly, he challenges the reduction of thought production to a mere attempt by philosophers to apply their ideas to reality. Thus, Lefort proposes a new figure that transcends the scientific, theoretician, or classical philosophical approaches: the philosopher-writer. The philosopher-writer is one who moves beyond comfortable academic writing practices, establishing a distinctive relationship with thought through the act of writing. Political philosophy assumes the task of writing the event by seeing it so as to think the political. Therefore, rather than offering a master interpreting key to unlock all phenomena, the philosopher-writer writes the event without enclosing it within their own theses.

Behind Lefort’s approach lies, undoubtedly, the orientation of Maurice Merleau-Ponty. In the post-Hegelian world, Merleau-Ponty investigates the possibility of a philosophy that does not revolve around speculative concepts. According to him, the task of philosophy is neither to accumulate the ideas as a form of property nor to construct an intersection where all philosophical representations accumulate. Lefort adopts Merleau-Ponty’s opposition to the way philosophers erase themselves from the world to produce homogeneous concepts from the perspective of a higher order thinking [*pensée de survol*]. Philosophy is not an activity that manufactures homogeneous serial concepts detached from experience, flesh, and life. Hence, it can be argued that for the philosopher, thinking the unthought serves as a point of departure. In the face of the crisis of Hegelian and post-Hegelian philosophy, Lefort finds in Merleau-Ponty’s practice of thought that is non-systematic and non-constructive, one that disbelieves in philosophical *a priori* supremacies. He carries the possibilities of thought into a philosophy that has stripped away its theoretical superiority, yet without negating it. From his reading of Merleau-Ponty, Lefort derives the lesson of steering clear of any approach that attempts to occupy the locus of knowledge in total. Merleau-Pontian themes and perspectives form the backdrop of his 1951 and 1958 essays “Proletarian Experience” and “Organization and Party”, respectively. The realm of experience with flesh-and-blood can neither be saturated by a holistic knowing nor is it entirely indeterminate. Indeterminacy within determination, and its appropriation to a specific collectivity, constitutes the very genesis

of action. Therefore, when we write the event, we have no leeway to offer a narrative that renders experience secondary.

The production of political thought possesses no sheltered fortress equipped with pure ideas and premises. For this very reason, without the labour of crafting such a work, the title of ‘philosopher’ itself turns out to be nothing at all. Lefort therefore develops an understanding of thought that focuses on political and writerly experience, rather than thinking through the concepts of systematic and speculative philosophy. Consequently, to think the event and the political is neither to seek the validation of the theory expounded prior to the event, nor to sacrifice the event itself to its representation. What Lefort undertakes in the face of the momentous political transformations of his era is an attempt to conceive the present. To think the era within the present is the formidable task of writing political philosophy.

Lamenting the blindness toward the political within the realm of political debates, Lefort argues that the political does not manifest itself in what is termed political activity; rather, it emerges in that which is distinctive to the constitutive mode of society. This mode manifests itself as visibility and concealment. Visibility pertains to how a society organizes itself and unifies itself against its own divisions. Concealment, on the other hand, occurs when the locus of politics presents itself as something particular - such as the struggle between political parties - while the generative principle concerning the form of society, namely the principle regarding the structuring of the totality, is obscured. In this context, Lefort seeks to update the question that accompanies classical political philosophy; the question of what constitutes the “difference between social forms” from the perspective of the political. Hence, given that political science was born from the forgetting of this very question, he proposes a break from the scientific gaze to think the political. Political science negates the prior states of the elements that constitute the social form; the prior the states pertaining to the staging of social relations and spaces replaced by the banality of fixed terms.

For Lefort, to think - and rethink- the political today means conceptualizing the relationship between state and society in terms of the democratic revolution taking place across all spheres. It requires examining the “empty place” of power along with its contradictions, without disregarding the “flesh of society”. In particular, the

contemporary political phenomenon finds its source in democracy's self-constitution and endurance through the "dissolution of the signs of certainty". While legitimacy derives from the people, the totalitarian experience asserts itself against uncertainty in the absence of these markers of certainty. Undoubtedly, it is possible to extend Lefort's analysis to encompass the contemporary rise of populist new-right movements.

The political, as a philosophical concept, aims to discern the generative principles of societies. It underscores the distinctive dimension of writing political philosophy. Herein lies one of the reasons why societies lacking a robust culture of public writing fail to develop vibrant philosophical practices. Writing political philosophy entails seeing the divisions and conflicts within existing levels of domination, articulating them, and putting the ideas to the test. Within the comfort of academic writing, there is undoubtedly less room for this. Public discourse, in the absence of a democratic culture, is reduced to the mere occupation of monolithic views and positions. Thus, the question that Lefort has bequeathed to us - to be tested against today's world without offering a predefined content - can be formulated as follows: Are today's post-totalitarian structures, devoid of a granite ideology, a form of sustainable totalitarianism, or are we living through the invisible ideology of the erasure of the political and its signs within the pathologies of the democratic moment? This question merits a follow-up study on Lefort's conceptions of power and democracy. However, his orientation toward writing the non-deferrable gravity of the political through the phenomenological method, along with his critique of twentieth-century pedantries, serves as a crucial point of reference in addressing these conceptions. Ruptures, fractures, and indeterminacy in history are the very signs to be concretely sought.

## Giriş

Filozofları başyapılarıyla birlikte düşünmek modern ve çağdaş felsefe okurlarının temel yönelimleri arasındadır. Peki, yapıtları arasında bir başyapıtı gönderide bulunamadığımız bir filozof niçin geri planda bırakılır ya da bırakılmak zorundadır? Felsefe ya da politik felsefe elkitablarında okurlar genellikle ilk olarak 'teorisi' ile kendisini farklılaştırmış ve ayrıştırmış filozoflara temas ederler. Devlet, toplum, iktidar konularında asgari de olsa bir 'başyapıtta' bir 'teori' sunmuş olmak öne çıkmayı artıran bir unsurdur. Şüphesiz bu çerçeve ile bakıldığında Claude Lefort (1924-2010) isminin

niçin arkalarda kaldığı sorusunun yanıtının aranacağı yer belirgin hale gelir. Tıpkı uzun yıllarını araştırmaya adanmış N. Machiavelli gibi Lefort da olayı kavramla görerek metin yazma yaklaşımını benimsemiştir. Bu yaklaşım ise çağdaş politik felsefedeki bir tür kabulde doğrudan kopuşa işaret etmektedir. Büyük bir ‘teori’ nin olayları (ya da her olayı aynı şekilde) ‘üstten’ kavramlarıyla değerlendirmesi başta olmak üzere, politik düşünceyi ustaların düşündüklerinin yeniden düşünülmesine indirgeyen yaklaşımlara mesafe almayı “yapıt çalışmasının” [*travail de l’œuvre*] temel yaklaşımına çevirmektedir. Bu makalenin amacı ise bu öncüller doğrultusunda Claude Lefort’un “politik olanın imtihanında yazmak” [*écrire à l’épreuve du politique*] olarak nitelendirdiği yaklaşımını (Lefort, 1992), herhangi bir politik felsefe metodolojisi üretmeden irdelemektir. Başka bir deyişle, makale Lefort’un bir ‘teorisini’ serimlemekten çok ona ‘teori’ olarak addedilebilecek okumalarının hangi biçimlerde ortaya çıktığını ortaya koyacaktır. Machiavelli’den Lefort’a Tocqueville’den Carl Schmitt’e kadar takip edilebilecek bir hat açısından politik düşünce üç temel ögenin yan yana gelmesiyle yazı üretimini gerçekleştirir: Olay, kavram ve yazı. Politik felsefeyi yazmanın bu üçlemesinin Lefort’da bürokrasi eleştirisi, 1956 olayı, 68 Mayıs’ı, SSCB olayı ve demokrasi kavrayışlarını ortaya koymaya nasıl izin verdiği gösterilecektir.

### Yazmak

Claude Lefort açısından yazmak [*écrire*] eylem olarak başlı başına politik felsefe üretiminin kaynağında yer alır. Bir eylem üretimi olarak yazı, okurun, bütün politik meseleleri kavraması açısından genel çerçeveler sunmaya yönelmez. *Politik olanın İmtihanında Yazmak* kitabının içeriğine bakıldığında George Orwell, Salman Rushdie, Alexis de Tocqueville, François Guizot, Leo Strauss ve Pierre Clastres gibi isimler üzerine tekil ve sistematikleşmeyen yazılar görülür (Lefort 1992). *Politik Okumalar* kitabı incelendiğinde elli seneden fazla bir süredir yazmış olduğu kitap önsözlerini okuruz (Lefort 2021). Edgar Morin, Cornelius Castoriadis ile birlikte yazdığı *Gedik* (Lefort 1988), ya da *Soljenitsin* kitabında ele aldığı politik meselelere odaklanmaktadır. Bu metinler onun okumaları dışında yani metin, olay, durum dışında onlara yukarıdan bakacak kavramları pekiştirmeyi denememektedir. Bu pekiştirmeme niyeti gündelik bir yazı ya da bir gazete yazısı gibi unutulup gitmeye değil, politik olanın belirlediği izleri yeniden görünür kılmaya yönelik bir tutumu ayrıca politikanın tüm belirsizliği ve ilginç bir biçimde açıklığı tavrına karşı müdahaleleri içerir.

Ayrıca Lefort'un bu niyetinde politik felsefe ile edebiyat arasında içsel bir ilgi bulunduğu savı açıktır: Bu ilgi, düşüncenin hareketiyle yazının hareketi arasında ya da dolayımında daha doğrusu bu iki hareket politik olanın imtihanına tabi olduklarında kendisini açığa vurur (Lefort 1992, 9). Claude Lefort'un yazı yaşamı boyunca sürdürdüğü tavrın politik felsefenin yazısı ile 'siyaset bilimi' ve 'felsefe tarihi' çalışmaları arasındaki radikal farkın korunmasıdır. Buna göre Fransız filozof, siyaset bilimi ve akademik felsefe metinlerini aynı düzlemde eşitlerken politik felsefe yazmaya ise özel bir konum atfeder. Birinciler üretimlerini belirli bir nesnellik ve tarafsızlık çerçevesi içerisinde geliştirmektedirler. İncelenen nesne, felsefe akımları, teorilerin ele alınması böylesine nesnelci bir yaklaşım kalıbında yapılır. Şüphesiz akademik felsefe ve insan bilimleri üretimi Lefort tarafından yerilmemektedir ancak burada öne çıkarılan ve altı özellikle çizilen unsur politik felsefenin kendisine özgü olanın bu yaklaşımlar içerisinde yakalanamayacağıdır. Yakalandığı yer ise nesnel bilgi alanı olarak kuruluşun geri çekildiği yerdir çünkü iktidarın, bölünmenin ve toplumsalın kuruluş imtihanında düşünceyi yazıya zorlayan açıklık ve belirsizlik tavrı tam da politik felsefenin belirlediği yerdir.

*"Politik felsefe yazıyla özel bir ilişki kurar"* (Lefort 1992, 11). Politik felsefeyi yazmak, filozofun 'saf düşünce' hülyasından vazgeçmesini gerektirir. Fransız filozofun gözünde *"filozof, yazar bir düşünürdür"* (Lefort 1992, 11). Yazı deneyimi ve yazı, filozofun kendi kavramlarını, fikirlerini bir risk imtihanına tabi tutar. Fikirlerle verilen dokunulmaz statüsünün somut ve tekil koşullar karşısında dayanıklılığını test eder. Bu deneyim düşünceye inanç düzeyinde bağlananlar için hayal kırıklığı yaratacak olsa da politik felsefeye kendisine özgü sözü söyleme fırsatı tanır.

Artık bütün sonuçların kendisine indirgendiği ilkelerin arayışına felsefe adı verilemez (Lefort 1992, 13). Felsefe, böylesine türetici ilkelerin araştırıldığı, olayların ve sonuçların ise ikincilleştirildiği bir etkinlik olamaz. Lefort için, *"politik olanın düşüncesi bütün doktrinlerin ve teorilerin çerçevesini aşar"* (Lefort 1992, 13). Politik düşünce de kendisini politik olanın bu gerekliliklerinden uzak tutarak kendisini sunamaz. Filozoftan beklenti, sözlerinin, bütün olguların kilidini açacak anahtarını sunmuş olması değildir. O halde Lefort, kendini kanılarına kapayan ya da olayların akışı karşısında düşünemeyen iki modele karşı politik felsefeyi olay, kavram ve yazı çemberi içerisinde ele almayı önerir.

Bu doğrultuda Tocqueville hakkındaki değerlendirmesi öne çıkmaktadır: Lefort açısından Tocqueville yazma sanatında kendisini kendi tezlerine kapatmadan yazan ve kendi öncüllerini ve teorik pistlerini varolan yeni durumlar karşısında terk edebilen bir yazardır (Lefort 1992, 55). Onun sanatı aykırılıkların ustası olmasından gelmektedir; böylesine bir ustalıkla kendi doğruluk inançlarını terk edip, perspektiflerini olayın tekilliğinde oluşturabilmektedir. Böylelikle yazı, düşünülmüş şeylerin yeniden dile getirilmesi olmaktan çıkıp, yazarın elinde tekil ve yeni bir düşünce üretimine dönüşmektedir.

Lefort'un 60'lardan itibaren Fransa'da baskın hale gelen *Tel Quel* çevresinden örneğin Philippe Sollers tarzı bir yazı deneyimine, Maurice Blanchot tarzı yazı anlayışına karşı geldiğini ayrıca vurgulamak gerekir. Lefort'un derdi ne estetik bir yaratımın yeni biçimlerini keşfetmek ne de zaman-dışı bir saf yazı peşinde koşmaktır. Lefort özellikle Blanchot tarzıyla uzaklığının pek çok fırsatta altını çizmektedir (Lefort 1992, 107). Bu ayrışmayı göstermekteki amacı, yazının politik düşünce çalışmasıyla içsel ve özgün alakasını vurgulamaktır.

“Filozof mu?” makalesinde Lefort, “felsefe hocası” ve “filozof” dışında üçüncü bir model daha önermektedir: Filozof-yazar (Lefort 1992, 353). Ona göre, felsefe hocalığı kendisini tanımlamakta aşağı (yetersiz), filozof ise yukarıda (fazla) kalmaktadır. Ancak kendisini tanımlama ihtiyacının ötesinde filozof-yazar felsefeye özgü bir zorunluluğu ortaya koymaktadır. Yazı ve çalışması bir ürün/yapıt ortaya koyarken filozofun kendi bakışını kaybettirirler. Amaç bir anlamda yazının çalışmasıyla yapıta yönelmektir. Filozof-yazar Lefort'a göre, tıpkı Machiavelli ve La Boétie gibi, felsefi gerekliliğin oluşturulduğu yapıtın kendisine yaptığı çağrıya yanıt verme işine yöneten kişidir (Lefort 1992, 353). Filozof-kral ve filozof-kaptan figürüyle çelişen filozof-yazar figürüne Lefort, politik düşünce üretimi için riski yani politik olanın imtihanını önermektedir. Politik düşünce üretiminin, saf fikir ve öncüllerle donatılmış korunaklı bir kalesi yoktur. Bu yüzden böylesine bir yapıt çalışması olmaksızın ‘filozof’ sıfatı da boşa çıkacaktır.

Peki, bir filozof-yazar figürü olarak Claude Lefort'un yapıt çalışması [*le travail de l'œuvre*] nasıl gelişti? Hangi tarihsel dolayım ve uğraklarda o kendi düşüncesinin sorunlarını açma imkanına erişti? Bu soruları yanıtlamak onun dergi pratiklerine ve politik deneyimini şekillendiren kanallara bakılacaktır.

## Yazı Laboratuvarı Olarak Dergi

Claude Lefort, hem çok fazla olaya boğularak tavır alan bir politik anlayışa hem de çok fazla kavramla fiilî hakikatten kopan bir düşünceye karşı çıkarken, kendi bedeninden hareketle yaşadığı deneyimi fikirlerinin merkezine koymuştur. Kendi yaşamı ve deneyimi, politik meseleler karşısındaki iradesinin ve yargısının taşıyıcısı olmuştur. Böylesine bir bakış açısıyla, onun *Ya Sosyalizm Ya Barbarlık* [« Socialisme ou Barbarie » (SouB)] topluluğu içerisinde 1946-1965 (1958 kopuşuyla birlikte) yılları arasındaki deneyimini düşüncesinin laboratuvarı olarak değerlendirmek mümkündür. Bir dergi ve hareket olarak SouB topluluğunun genel olarak Fransız politik hareketleri içerisinde ne kadar etkili olduğu ya da kolektif unsurları ne kadar harekete geçirmeye mahir olduğu tartışmalı bir konudur (Gachkov 2012; Poirier 2011). Ancak bu tartışmaya girmeksizin, SouB deneyimi Lefort'un düşünce üretimindeki temel kaynaklardan birisi olarak gösterilecektir. Benzer bir şekilde SouB içerisinde Cornelius Castoriadis ile çatışmalı diyalogu da Lefort'un düşüncesinde benzerlikler içeren zıtlıklar barındırmaktadır. Castoriadis ve Lefort'un ayrışmaları zengin bir fikir dünyasını oluşturmuştur.

François Dosse'un *Felsefi Dostluklar* kitabındaki bölümlerden bir tanesi Castoriadis ve Lefort arasındaki düşmanlığa, Dosse'un deyimiyile “en iyi düşmanlar”a ayrılmıştır (Dosse 2021, 205-248). Diesbach alıntısıyla Lefort suya, Castoriadis ateşe benzetilir ya da Lefort soruya, Castoriadis ise yanıtı. Bu imge ikili arasındaki farkı açıklıkla ortaya koymaktadır. Lefort'un sonuca giden pragmatik yanıtlara fazla tahammülü yoktur; soruyu oluşturmak ve onun belirlenimsizliğinde düşünmek ister. Her ne kadar Castoriadis ile düşünme konuları dahil birçok ortak noktaları olsa da Lefort'un ayrıştığı yerler politikanın amacına ve anlamına dair öğelerdir. SouB baştan itibaren Sovyet bürokrasisine, onun Fransız uzantılarına ve Troçkizmle çare bulma çabalarına karşı gelmiş yeni bir örgütlülük ve özgürlük çerçevesi araştırmış bir topluluktur. Topluluk üyelerinden en ünlü olanları Castoriadis ve Lefort felsefe eğitimi almış, politik fikir geliştirme ile felsefe arasındaki içsel bağları keşfetmişlerdir (Kardeş, 2015). Jean-Paul Sartre entelektüel tarzı kamuoyu önünde Stalinizmi savunan figürlere karşı farklı dergi mecralarında polemikler sürdürmüşlerdir. Ancak Castoriadis'in merkezi bir örgüt fikrine

karşı gelen Lefort yatay örgütlenme biçimlerini savunmuştur (Dosse 2021, 215-216). İkili arasındaki bu temel ayrım, 1956 Macaristan'ını değerlendirirken de 1968 Paris'i üzerine yazarken de belirgin hale gelir: Castoriadis'in devrimci bir sonuç aradığı yerde Lefort politik bölünmenin kamusal görünürlük kazanmasından hoşnut olur.

Lefort'un Castoriadis'te en çok karşı geldiği fikir, bir iktidarın otonomiye bedenleştireceğini düşünmesidir; o buna karşın demokrasinin kesinti, belirlenimsizlik ve bölünme anlamlarını öne çıkarır (Castoriadis & Lefort 2007). Başka bir deyişle Castoriadis'in düşüncesi somut ve fiilî bir politikayla özgürlüğü gerçekleştirecek bir örgütlenme modeli iken Lefort modern zamanlarda politik özgürlüğü bütünlüklü bir politik beden örgütlenmesine değil aksine iktidarın kurumsal yerinin boş olmasına dayandırır. Böylelikle kendisini politikanın ya da herhangi bir politik teolojinin kurtuluşçu özellikleri sergileyen yanından uzak tutar (Yolsal-Murteza 2025; Yıldırım 2025). Lefort'un antibürokratik tavrına karşın Castoriadis'in doğru/adil bir dikey örgütlenme biçimini araştırdığı söylenebilir. Lefort "öncü" parti/örgüt fikrinden bütünüyle koparken demokrasinin kurumsal içeriğinden ziyade belirlenimsizliği fikrini benimser. Lefort'un *Bir Bürokrasi Eleştirisinin Öğeleri* kitabında derli toplu bir biçimde ortaya konan bu fikirleri politik iktidarın üreticilerinin kendi eyleme gücünü öne çıkarmaktadır. Bir demokratik hareket 'otonomist' olsa bile, kendi demokratik otonomist toplumsal düzeninin ilkelerini 'demokratik ilke' adı altında koyamaz. Burada önemli olan demokratik biçimin böylesine bir ilkeye yer vermemesidir.

Lefort'un bu fikirleri sonraki kısımlarda biraz daha açılacaktır ancak yazı kısmına bu bağlam dahilinde dönmek makul görünmektedir. Lefort'un politik felsefeyi yazma ile ilgili fikirleri SouB dahilindeki tartışmalar ve Maurice Merleau-Ponty'nin yanında geçen öğrencilik zamanlarıyla gelişmiştir. Tekrarlanacak olunursa Lefort açısından politik olana dair düşünce bütün doktrin ve teorilerin sınırlarını aşar (Lefort, 1992). Felsefede düşünce üretmek ya da politikaya dair düşünce üretmek büyük ustaların fikirlerini gerçekliğe uygulamak değildir; aksine gerçekliğin sunulan kurgusunu onların fikirleriyle bozmayı gerektirir. Bu üretim düşüncüyü dünyayı etkin olarak yorumlamaktan ve bedeniyle, deneyimiyle, yaşamıyla gerçekliğe yerleşmekten geçer. Böylelikle filozof-yazarın ilk görevi şimdikiyi düşünmektir.

Lefort'un bütün SouB tartışmalarından çıkardığı temel iki ders şunlardır: Birincisi teorik bir arayış her şeye ve her olaya giydirilecek bütüncül bir kavram seti geliştirmek değildir. İkincisi ise Merleau-Ponty'den ödünç aldığı bir kavram olan *surplomb* yani düşüncenin üstten konumlanışının reddidir. Yukarıdan, üstten bakan 'teorilerin' itibarını umursamayan Fransız düşünür, birçok teorinin hatasını olmamış olayı anlayacak bir meta çerçeve sunma arayışından kaynaklandığını savunmaktadır. Politik eylem, öğretilecek bir alan değildir; bu yüzden ideolojik indirgemeciliğin ötesine geçip yazı deneyiminde şimdinin sorgulanması ancak belirli tip bilme biçimleriyle vedalaşarak yapılabilir. Politik olanın imtihanında şimdii yazmak, düşüncenin yerinin büyük bilme modelleriyle dolamayacağını bilincini gerektirmektedir. Lefort açısından şimdinin belirlenimsizliği düşünce üretiminin merkezidir; böylesine bir merkeze metateorik bir sabit yer inşa etme fikrinin sonu gelmiştir.

Castoriadis'in Lefort'da tahammül edemediği unsur, onun düşünce ile eylem arasındaki gerilimi muhafaza ederek soruları artırmasıdır. Oysa Castoriadis, otonomi fikriyle bir çözüm ve uyum sunarak gelir. Lefort'un yazarak düşünme çalışma yapma arzusu ile yatay örgütlenmeler fikri onu şüphesiz Marksizm havası dışına itmişti. Castoriadis'le kopuşları ise 'devrimci' fikirde aradığı demokratik belirlenimsizliği görmemekten kaynaklanmaktadır. Böylesine teorik farklılaşmanın altında Hegel-dışı bir düşünce dünyasının izleğini bulmak mümkündür. Lefort'un Merleau-Ponty okuması politik felsefeyi yazmak olarak adlandırılabilir sürecin diğer ayağını temsil etmektedir.

### **“Kendini Olmayan Bir Kolon Üzerine İnşa Etmek” ya da Merleau-Ponty’yi Okumak**

Claude Lefort'un Merleau-Ponty ile olan yakınlığı onun öğrencisi ve editörü olmasının dışında onun fikirlerinin özel bir yorumcusu olmasından gelir. Hocasının genellikle ana dalga fenomenoloji hattı içerisine sıkıştırılmasına karşı gelen Lefort, *Sur une colonne absente* (1978) kitabında ona dair okumalarını toplar. Lefort, hocasının geleneksel felsefi söylemler içerisinde rastgele tıktırılarak okunduğunu, oysa klasik felsefe kavrayışlarının sona erdiği bir çağda dünyayı görmeye ve kavramaya ilişkin yeni bir tarzın kendisini öne çıkardığını göstermeye çalışır. Amacı hocasının fikirlerini tekrar etmekten çok onun fikirlerinin farklı düşünce sahalarında sürdürülmesidir.

“Felsefenin serüveni düşüncenin bir özüne indirgenemeyeceği gibi edebiyat da dilin bir özüne ve yahut resim de bakışın bir özüne indirgenemez” (Lefort 1978, xiv-xv). Lefort böylelikle hocasında felsefenin entelektüel mülkiyeti elinde tutma yanlısamasına karşı gelmenin imkanını bulur (Lefort, 1978, xxi). Felsefenin görevi, ne düşünceyi bir mülkiyet gibi elde tutmaya çalışmaktır ne de felsefeye ilişkin tüm temsillerin biriktiği bir kesişim kümesi yaratmaktır. Lefort, Merleau-Ponty’de filozofların kendilerini dünyadan silerek, yukarıdan bir bakışla [*pensée de survol*] türdeş kavramlar üretmesine karşı gelişini benimsemektedir (Lefort 1978, 5-6). Felsefe deneyimsiz, bedensiz ve yaşantısız bir türdeş torna kavramlar üretme etkinliği değildir. Bu yüzden filozofta düşünülme-yeni düşünmenin bir çıkış noktası olduğu söylenebilir.

Lefort, Hegel ve Hegel-sonrası felsefenin krizine karşı hocasında felsefenin *a priori* üstünlüklerine inanmayan, sistemsiz ve inşasız bir düşünce pratiğini bulmaktadır. Teorik üstünlüklerini yitiren felsefeye onu olumsuzlamadan, düşüncenin imkanlarını taşımaktadır. Varlık alanında yukarıdan bir bakışla ya da Varlık-nesneye inançla yapılan felsefe, felsefeye anlamını unutturmuştur (Lefort 1978, 32). *Algının Fenomenolojisi* kitabını hala klasik felsefe sorunları içerisinde değerlendiren Lefort, onun *Diyalektiğin Serüvenleri, İşaretler ve Görünür olan ve görünür olmayan* kitaplarına daha fazla odaklanır.

Kitap içerisinde “Politika ve Politika Düşünce” kısmı ise Lefort’un hocasının söylediklerini politik felsefe açısından değerlendirdiği bir çabayı gösterir. Her şeyden önce tarihsel olayın Akıl’la okunamayacağı ve kavranamayacağını düşünen Lefort, olayı düşünülmüş olanın ötesine geçerek ele almayı teklif eder (Lefort 1978, 52). Yukarıdan ve üstten bakmayan bir tarih düşüncesi araştıran Lefort, tümelleri oluşa öncelemeden bir görme yöntemini keşfeder. Filozof kendisini olaylardan soyutlayarak düşünemez. Büyük Tarih fikrinin boşluğunu katetmek, “olay-fikrin” yerinden ettiği bir bilme biçimiyle yüzleşmekten geçmektedir (Lefort 1978, 60). Sartre’ı Merleau-Ponty’nin tam zıt noktasına yerleştiren Lefort için Sartre zaten-düşünülmüş olanın filozofudur (Lefort 1978, 62). Oysa Merleau-Ponty düşüncenin kanlı-canlı teni olan bir halini keşfetmiştir. Tikelin imtihanından geçmeyen bir düşüncenin yeşermesine izin verilmez.

Felsefenin tümel bir tanımı peşinde koşan yaklaşımlardan farklı olarak, felsefenin bilgiyi ve düşünceyi tümleştiren her tür özelliğine gelen Merleau-Ponty, belirli

bir tavrın meşru olmayan yanını keşfetmemize izin verir: Felsefe sürekli olarak bazı öncül ilkelerin keşfi ve bunların olumlanması olarak işleyemez. Lefort'a göre artık gerçek olanla akli olanın upuygunluğu arama tavrını – felsefede olsun, ideolojide olsun, teoride olsun – sürdürmek olanaklı değildir.

“*Merleau-Ponty'nin Marksizmde aramakta olduğu şey, olumsuzlukla birleşen bir mantık fikriydi, bir belirlenmiş belirlenimsizlik ilkesiydi ki proleterya da bulduğunu düşündüğü hakikate açılan verimli bir belirsizliğin tarihte kaydedilişiydi*” (Lefort 1978, 96). Lefort'un bu sözlerinden tarihin tenini [*chair*] gören hocasının, Marksizmin bir teorisini değil ama bizzat felsefe olarak kendisini radikalleştirmeye çalıştığını söyler. Marksizme belirlenimsizlik, olumsuzluk, direniş temalarını ekleyen hocasının Marksizmin özünü çelişmediği kanaatindedir. Ancak tüm bu okumada Merleau-Ponty'nin düşüncesinden silinen ve ona atfen hazırlanan özel sayılarda yer verilmeyen politik düşüncesine özel bir vurgu vardır.

Merleau-Ponty, Lefort'un elinde, politik felsefeyi yazma biçiminin oluşturan bir kaynağa dönüşmüştür. *Anti-Mythes* dergisindeki 1975 tarihli söyleşisinde Lefort “proleter deneyimi” öne çıkaran “sınıf bilinci nosyonu soyutlamasını” aşmaya çıkaran bir anlayışı Merleau-Ponty okumasına dayandırmaktadır (Lefort 2007, 229). Buna göre onun zenginleştirdiği ve çeşitlendirdiği temalar belirlenimci tarih fikrine karşı tarihin kanlı-canlı öznelerinin deneyimlerine yönelerek yeni bir politik anlayışı yaratmaya yönelmektedir. Sınıf bilinci kavrayışının kaderciliğine ya da Sartrevari iradeciliğe karşı kanlı-kanlı insanın somut koşullarda belirlenim dahilinde üretebileceklerine ve kendisine mal edebileceklerini odaklanan Lefort, Merleau-Ponty okumasından bilginin yerinin bütünlük içerisinde işgal etmeye girişen her tür yaklaşımından uzak durma dersini çıkarmıştır. Merleau-Ponty'ci temalar ve perspektif 1951 tarihli “Proleter Deneyim”, 1958 tarihli “Örgüt ve Parti” gibi yazılarının arka planını oluşturmaktadır. Kanlı-canlı deneyim alanı herhangi bir bütünlüklü bilme tarafından dolduramayacağı gibi bütünüyle belirlenimsiz de değildir. Belirlenim içerisinde belirlenimsizlik ve onun belirli bir kolektiviteye mal edilmesi eylemin başlangıcını oluşturur. Bu yüzden olayı yazdığımızda deneyimi ikincilleştirecek bir anlatı sunma imkânımız yoktur.

## Olayın Temsilini Düşünmeye Karşı

SouB topluluğunun bürokrasi eleştirisi sadece Stalinizm eleştirisi ya da liberallerin sıklıkla yaptığı gibi demir perde ülkelerinin ‘canavarlığına’ vurgu yapacak bir tarzda ilerlememiştir. Aksine çağdaş demokrasilerdeki totaliter nüvelerin eleştirisi yapıldığı gibi totalitarizm eleştirilerinde soğuk savaş eleştirilerine de dirençli bir tavır geliştirmişlerdir. Dolayısıyla başta - Lefort olmak üzere SouB topluluğunda tüm ayrılıklarına karşın liberal-totaliter ayırımına kredi tanınmamıştır. Aksine *Ancien Régime* sonrasında ya da Tocqueville anlatısıyla karşımıza çıkan dünya resmi manzarasında demokrasinin yaratmış olduğu sembolik devrim ve onun meşruiyet düzlemlerindeki kopuş ile totaliter deneyimler arasındaki yakınlıkların keşfi Lefort incelemelerinde merkeze yerleşir. Bu okuma açısından politik özgürlüğün, politikanın, işçi hareketinin ne olduğu sorusu bir iktidar modelinin onanmasının ötesinde anlamlar barındırmaktadır.

Lefort “Proleter Deneyim” metninden itibaren işçi hareketinin ve sınıfın esas, partinin ise tali unsur olduğu tezini savunmaktadır (Lefort 1979, 71-97). İşçi hareketi karşısında öncü parti fikrinin benimsenmesinin sınıf savaşımına zarar verdiği fikrindedir. Bu yüzden 1958 tarihli “Örgüt ve Parti” metninde proleter mücadelenin zorunlu olarak bir bürokratik idareden güç alan parti fikrini gerektirmediğinin altını çizer. Buna göre Komünist Parti gelenekleri de ona karşı gelen Troçkist hareketler de proleteriyayı ‘yönetilecek bir kitle’ olarak görmekteydi (Lefort 1979, 100). Sınıf mücadelesi, yöneten-yönetilen ayrımının mutlaklığı içerisinde yok sayıldığı bir idare sorunu olarak algılanamazdı. Bu doğrultuda Lefort, işçilere ‘antibürokratik’ bir bilinci salık verirken konsey (sovyet) tarzı bir demokrasinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Lenin için olduğu gibi Lefort için de parti, proleteryanın dışında yapay bir organizmadır; bu organizma ise bürokratik tahayyül altında işçi hareketi deneyimin enerjisini bir araya getirme işlevini üstlenmemektedir. Temsilsiz bir dikey yönetim mekanizması işçileri temsil ettiğini iddia etmektedir. Lefort ise yatay örgütlenme ve taleplerin hiçleştirildiği bir modelin eleştirisini iletir.

Sovyet devrimini olumlayan ancak Sovyet bürokrasisinin aldığı durumu işçilerin aşırı sömürülmesi olarak değerlendiren Lefort, ‘angarya çalışma’dan özlük haklarına işçilerin fabrikaya zincirlendiğini bir ihlal sürecini hatırlatır (Lefort 1979, 138-139). Lefort yazı yöntemi olarak önce fikrin onayını alıp sonrasında olayın gerçekliğini fikre

uydurmaya çalışmamaktadır. Deneyimin hangi fenomenleri ürettiği görmek ve fikrini buradan hareketle geliştirmek esasına dayanmaktadır. Bu yüzden Stalinci bürokratik toplum savunulacak bir olay olmaktan çok, işçi hareketi açısından çözülmesi gereken bir sorundur (Lefort 1979, 144).

Jean-Paul Sartre şüphesiz Lefort ve arkadaşlarının doğrudan hedefindedir. Stalinizmi ve SSCB'yi neredeyse gözü kapalı destekleyen Sartre için şunu yazar: “*O halde olayların Sartre düşüncesini nasıl tetiklemesi beklenebilir? O olay üzerine düşünmez, olayın Stalinci temsili üzerine düşünür*” (Lefort 1979, 257). Lefort'un gözünde Sartre olayları inkâr etmez, onların köşelerini aşındırarak, toplumsal devrimin bilinemez hale geldiği bir temsili ortaya koyar (Lefort 1979, 255). Stalin ya da sonrasındaki destalinizasyonda Rus bürokrasisi kendi özüne karşı gelerek üretici güçlerin lehine çalışmaz. Lefort'a göre totalitarizm diktatoryal bir rejim değildir (Lefort 1979, 190): Totaliter rejim, baskıcı bir politik rejim olmanın ötesinde, bir “toplum biçimi” olma iddiasıdır (Lefort 1979, 190). Baskıcı politik bir rejim olarak diktatörlük toplumda giderek ağırlığı artan politik iktidarı anlatırken, totalitarizm toplumda politik olanın silinerek toplumun dönüşmesine işaret eder. Partinin işlevi ise bu baskıcı aygıtı totaliter aygıtıya dönüştüren dolayım olmasıdır. Sartre'ın gündeminde ise bu konular yer almamaktadır.

Parti, aygıt olarak hep “çifte” rolü üretir (Lefort 1979, 192-193). Çifte rolden kasıt, parti bir yandan ortadan kaldırmaya çalıştığını iddia ettiği politik düzenin aracıdır diğer yandan ise bu düzenin saptamış değer ve ideolojik yargılarla en üstten en alta kadar toplumun kendisini etkin olarak yeniden üretimine dikey bir bileşen olarak tayin olur. Toplumun üretimi, kendisine tayin edilen ihtiyaç ve yönelimlere eşitlenmeye çalışılır. Devlet planlamasının gereklilikleri ile baskıcı idare arasında oluşan gedikleri ahenkli bir toplum yaratma fikri adına telafi etme girişimleri, insanların kendi üretimlerini kendilerine karşı bir konuma düşürmektedir.

Ancak Sovyetler tartışmasının ideolojik temsillere sadakatle yapılması tartışma argümanlarını bu izlerçevre [*audience*] açısından hükümsüz kılmıştır. Bu meselenin argümantatif düzlemde çözülemeyeceği, kimsenin fikirlerinden geri adım atmak istemediği durumlarda açık bir gerçektir. Ancak Doğu Blok'u içerisinde kırılmalar, Batı kampı içerisindeki entelektüellerin tavırlarını değiştirmiştir. Bir politik düşünce ortaya

koymak, başlangıç temsillerimize uygun kavram ve kanıtlayıcı fikirleri araştırmaktansa, bu kanıtlayıcı unsurları politik olanın imtihanına sunmaktan geçer. Doğu Berlin, Polonya, Macaristan ve Çekoslovakya olayları bürokratik totaliter rejimin baskı ve sömürsünü geçiştirilemeyecek şekilde ortaya koymuştur. Dile getirilen fikirlerin olaylar karşısında nasıl geliştirildiği sonraki bölümün konusu olacaktır.

### **Polonya, Macaristan ve diğerleri: Totalitarizmin Mantığı Üzerine**

Claude Lefort'un bürokrasi eleştirisi karşılaştığı diğer ülke deneyimlerini değerlendirme safhasında yeni kavramsallaştırmalarının doğmasına olanak tanımıştır. *Demokratik İcat* (1981) kitabı tüm bu deneyimlerin bakiyesi olarak anlaşılabilir. Lefort'un temel iddiası modern zamanlarda toplumun bir beden olarak kavranılmasına ilişkin tasarımın sona erdiği bunun doğal sonucu olarak ise toplumsal olan ile politik olan arasındaki bütünlük ilişkisinin sona erdiğidir (Lefort, 1994, i-ix). Bu açıdan bakıldığında tüm totaliter yapılar aynı mantığı yeniden üretmektedirler: Ortadan kalkmış olan bütünlüğün yeniden tesis edilmesi iddiasının gerçek sanılmasını. Başka bir deyişle totaliter deneyim, demokratik toplumun sembolik düzleminde gerçekleşen bölünmesini ortadan kaldıramaz ama bunu kaldırma iddiasını barındırır. Bir anlamda kesinlik çizgilerinin yeniden oluşturulduğuna dair bir mantığın yeniden üretilmesidir. Bu yüzden Lefort için totaliter mantık, devletin kadir-i mutlaklığı değildir aksine devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımının kaldırılmasının sağlanmasıdır. Totaliter devlet 'çok güçlü' bir devletten ziyade devletin sivil toplum yaşamına ayrılmayı engelleyecek ölçüde yapışmasıdır.

Lefort bu "totaliter mantık" tanımıyla totalitarizmi Soğuk Savaş liberalizminin anlayışının ötesine taşır. Ne demokrasi ona göre tek başına belirli hukuki bir tertibata dayalı kurumsal sistemin adıdır, ne de totalitarizm devletin gücünün canavarca pekiştirilmesidir. Fransız filozof daha basit bir ilerleyişi benimser. Demokrasinin anlamı politik felsefenin beden metaforunun parçalanmasıyla başlar. Bu parçalanma totaliter sistemlere de hakimdir. "Bir başka devrim" makalesinde Lefort bu yüzden tüm Doğu Berlin, Poznan, Çekoslovakya, Macaristan olaylarının totalitarizmin dayanıksızlığına işaret ettiğinin altını çizer: "*Totalitarizm en etkili tahakküm sistemi olduğu kadar en yaralanabilir olanıdır da*" (Lefort 1994, 251). Basit krizler bile totaliter mantığın fantazmayadaya bütünlük ve birlik algısını kırmaya yeter. Toplumsal olanın ve politik

olanı kaynaşarak birbiri içerisinde eridiğine dair fantazma, totaliter mantığın aynı anda gücü ve güçsüzlüğünü teşkil etmektedir.

Bu sebeple Macar Ayaklanması ya da Polonya Ekimi gibi hareketlilikler Lefortcu inceleme için hem kaynağını hem de yanlışlığını da gösterebilecek bir sağlamaya dönüşmüşlerdir. Demokratik devrim sonrası dünyada, totaliter mit herhangi bir bölünmenin [*division*] olmadığı toplum kuruluşuna girer (Lefort 1994, 29). Bölünmenin hep isyan ve ayaklanma şeklinde görünürlüğü ise demokrasinin Lefort açısından “burjuva” olmayan karakterini ortaya koyar. Ona göre demokrasi, politik olanın hatırlanmasından geçer. Başka bir deyişle demokrasinin ilk anlamı demokratik devrimin ruhunu uyandırarak icat etmekle mümkündür. Demokratik icat fikri muhafaza edici bir ‘demokrasi’ anlayışıyla çelişmektedir.

“Totaliter Mantık” makalesinde Lefort çarpıcı bir Troçki alıntısına yer verir ve ekler: “*Devlet benim ifadesi Stalin’in totaliter rejiminin gerçeklikleriyle kıyaslandığında neredeyse liberal bir formüldür (...) Güneş-Kral’dan farklı olarak Stalin bunu söyleme hakkını kendinde görebilir: Toplum benim*” (Troçki aktaran Lefort 1994, 88). Totalitarizmde devletin toplumu kaplama arzusunun görürüz. Devlet iktidarı kendisinin toplumsal güç olduğunu iddia eder; böylelikle Toplum’un kendisi olarak devlet, devlet ile toplum arasındaki temel farkı sildiği varsayımını üretir. Aynı şekilde toplum özgü en temel ilkelerden biri olan “bölünme” ilkesi de yadsınır. Totaliter girişim hem devletle toplumu ayrıştıran işaretlerin silinmesi hem topluma içsel bölünme belirtilerinin imhası girişimidir (Lefort 1994, 100).

Lefort iktidarın “boş yeri” tezini bu bağlamda sunar (Lefort 1994, 92-93): Demokratik devrimin mantığı gereği iktidarın meşruiyetinin kaynağı halktır, ancak halk egemenliği açısından iktidarın yeri kimsenin işgal edemeyeceği ve üstlenemeyeceği şekilde boştur. İktidarda kamusal yetkiyi kullananlar hep belirli bir süre ve bağlam içerisinde bu yetkileri alırlar ve bırakırlar. Demokrasiler iktidarın yeri sembolik olarak boşalmıştır. Ancak bu noktada demokratik çelişki Lefort açısından açıktır: Hem iktidar halktan kaynaklanır hem iktidar kimseye ait değildir. Bu çelişkinin çözümü ya da yıkılması girişimi her seferinde demokrasinin de yıkımını getirir. Çelişkinin kalktığı birinci durumda iktidar sembolik olarak de fiilen boş görünürse o zaman Rousseau’nun deyişiyle herkesin iradesi hâkim olur ve sivil toplum ortadan kalkar. Çelişkinin kalktığı

ikinci durumda ise halk imgesi bir parti suretinde fiilen gerçekleşir ve devlet-toplum ayrımı silinir. İktidar düzeni, yasa düzeni ve bilgi düzeni arasında bir iç içe geçme durumu yaşanır (Lefort 1994, 93).

“Tek Parti” bu yüzden “bir parti” değildir (Lefort 1994, 97). Tek Parti doğası gereği farklı iki unsuru – devleti ve toplumu – tek bir bütün olarak yaratma dolayımıdır. “Tek Millet” imgesi sürekli olarak Büyük Başka (Grand Autre) tarafından ilan edilen ve dile getirilen mecazi anlama indirgenmiştir. Parçalanmış beden, bütünlük metaforu adı altında, sözde onu tehdit eden “parazitlerden” sakınılacak şekilde idare edilir (Lefort 1994, 102). Sadece söylemde olan bir Biz’in korunması pahasına toplumun kendisi temsil edecek heterojen mekanizmalar silinir. Sanki biz ideal bir “şeffaflık”tır. Şeffaflık arzusu saydamlık karşısı müdahalelere izin veren bir fantazmagoriyi sahneler (Lefort 1994, 103).

Tekrarlanacak olunursa, iktidarın yerinin boş yer olarak tanımlanması yani doldurulamaz olarak addedilmesi “sembolik” bir boşluktur, gerçek bir boşluk değildir. Demokratik iktidar ise sembolik olan ile gerçek olan arasında sürdürdüğü mesafe sayesinde politik mekân ile toplumsal mekan ayrımını işlevsel kılar (Lefort 1994, 152). Totaliter iktidar, bu ayrımları imkânsız kılacak yönde sivil toplumun silinerek toplum devlet gibi düşünmesini sağlama girişimidir; toplumun bütün kendi değerlerinin ortadan kalktığı yerine devletinkilerin geldiği bir aşma halidir. Monarşik iktidar, monarkın şahsında toplumun beden kılındığı bir yapıda iken demokratik iktidar bunu çözümlenerek bölünmenin ve sonuçlarının görünür olduğu bir ayrışma sürecinin önünü açmıştır.

Weberyen devlet böylesine bir sembolik devrimin ortasında tarafsız bir kurumsallaşma modeli olarak çıkar. Demokrasilerde iktidarın yönelimi tayin edilemezdir. Yöneten bu yüzden iktidarın kendisi değildir. Totaliter bir başkanın gönderide bulunduğu sembolik düzen ile monarkınki aynı değildir. Toplumun yönelimi de belirsizliğe açılır. Böylesine bir dönüşüm içerisinde devlet iktidarının çerçeveleyici [Ge-stell] bir yönü ortaya çıkar. Her şeye hâkim olma eğilimi baskın gelir. Sanki ‘nötr’ teknik her şeyi ele geçiriyor gibidir. Tüm belirsizliklere karşı durma vasfı gösteren bu aygıt ve onun bürokratik bedeni bütünüyle her şey olmaya girişme tertibatlarını yaratmıştır (Lefort 1994, 155-156).

Bürokratik bedenin, Tek Millet’e dayalı temsili temelde bölünmenin yadsınmasıdır. Eğer sosyalist bir ütopya bölünmenin olmadığı bir ütopya olarak

anlaşılacaksa, bu rüyanın kâbus olduğunu düşünmek gerekir. Belirli bir toplumsal beden ve onun bütünlüğü adına aykırı ve başka olanın dışlanması yönelimi totaliter maceranın başlangıcına işaret etmektedir. Tocqueville'in bahsettiği anlamda demokratik devlet bize iktidarın herhangi bir bedene tekabül etmediğini anlatır (Lefort 1994, 172-173). Bütünüyle kavranamaz, belirlemez bir toplum deneyimi alanı açıldığı bireyler de kesinliğe dair işaret noktalarını kaybederler. Totalitarizm demokratik paradoks bertaraf edilmeksizin, demokratik belirsizliğe yanıt verme ihtiyacının semptomudur. Demokrasi politik bedenin tözsel kaybının belirsizliği iken, totalitarizm bu belirsizliği aşmaya dair tekçi fantazmaların bütünüdür. Bu fantazmanın iddiası fiili gerçekliğini örtmez.

### **“Mağaralar Çatlaklarla Yıkılmaya Başlar”:** Egokrat karşısında Soljenitsin

Toplumsal olayları okumada, her tür isyanın ya da kalkışmanın egemen bir devletin düşmanı olan diğer egemen devlet tarafından çıkarıldığına ilişkin saptama toplumsallığın meşruiyet ilkelerinin anlaşılmasına olanak tanımaz. Yine aynı şekilde yazar Soljenitsin'in *Gulag Takım Adaları* kitabında yazdıkları da yazarın kimliğine, politik duruşuna bakılarak kimin aparatı olduğu sorularak çoğu kez umursanmamıştır. Ya da umursayan zorunlu olarak diğer kampın taraftarlarıdır. Gerçekten de zorunlu çalışma kampları, tasfiyeler, tutsaklıklar ve baskıyı anlatan bir kitap ve o kitabın yaslandığı olgusal gerçeklik kendi fikri kalıplarımıza uymadığı için görmezden gelinebilir mi? Peki politik fikirlerimizi olaylardan bağımsız dini hükümler gibi zihnimize inanç gibi taşımaya 'erdem' adını vermek mümkün müdür? Ya da hala politik fikirleri bu koşullarda düşünce üretimi sayabilir miyiz? Vehimlerimizin gerçekliği ikame etmesiyle alengirli kavram ve sözlerin üst üste kanıt sıralayacak şekilde dizilmesi arasında fark gözetmek mümkün müdür? İşte bu tarz sorular filozof-yazarın politik felsefe yazımına eşlik eden sorulardır. Lefort'un Soljenitsin'e duyarsız kalmamasını bu doğrultuda anlamak mümkündür.

Soljenitsin'de Lefort kulluk deneyimi, sözün ele geçirilmesi ve bilme iradesi arasındaki ilişkiden hareketle totaliter mantığı ve yönelimlerini anlamaya girişmektedir (Lefort 1986a, 5). Böylelikle politik olanın [*le politique*] soruşturulmasının gündelik siyasetin [*la politique*] sınırları aşan ve onu tayin eder bir şekilde ilerlediğini göstermeye çalışmaktadır. Politik olanın soruşturulması Lefort açısından “*toplumsal yaşamın türetici*

*ilkelerine dokunur ve bu nedenle de felsefi bir soruşturmadan ayırıştırılmaz*” (Lefort 1986a, 5).

Lefort, Soljenitsin’in fikirleriyle aktardığı deneyim arasındaki farkı görebek başka bir deyişle onun tezlerinin bütününe hak vermeden sunduğu fenomenin önemine değinir. Soljenitsin için basitçe “Stalinci terör” ile “devrimci” irade karşıttırlar ve birincisi halkın aleyhine çalışır. Lefort ise totaliter mantığın gediklerini ve açmazlarını anlamaya yönelir. Sartre’ın Stalin ve FKP’nin lehinde “haçlı seferine” çıkmasını “*körleşme içerisinde hadsizlik*” olarak değerlendiren Lefort, Soljenitsin öncesinde pek anılmayan “zeklerin” ya da “ze-kaların”<sup>1</sup> durumu topluma yayılan genel bir korku hali olarak tartışmaya açar (Lefort 1986a, 19). Soljenitsin bir anlamda suskunluğun salık verildiği bir ortamda kamusal söz söyleme cesaretini gösterebilmiş bir yazardır.

Soljenitsin’in Stalin’i adlandırdığı ifade “egokrattır” (aktaran Lefort 1986a, 57). Şüphesiz otkrattan farklı olarak egokrat diğer insanların yaşamına ve gündelik alanına daha fazla şiddet uygulayan kişidir. Egokrat, tüm devleti, bürokrasiye, Rusluğu ve toplumu kendi şahsında cisimleştirdiğini düşünen kişidir. Her şey onunla başlar ve biter: Devletle toplum birdir ve o da egokratta cisimleşir. Temel hareket biçimi budur. Ancak bu tezin çelişkisi Lefort’a göre, bir yandan toplumla devletin organik bir bütün olduğu varsayılması diğer yandan bu organikliğin kaynağında egemenin yapay bedeni ve kararları olmasıdır (Lefort 1986a, 75). Organik beden ile yapay beden arasında yalpalayan sistem devleti toplumu bütünüyle işgal etmesi gereken bir Başka’sına karşı Bir’in daimî tesisi olarak düşünürken, aynı zamanda bu Bir’in Başka’sının ne olduğuna daimî olarak karar veren bir Büyük Başka’sının varlığını zorunlu kılmaktadır (Lefort 1986a, 76-77). Aslında organik olduğu söylenen Bir’in hiçbir zaman Bir olamayacağını güvencesi olarak egokrat sahnede yerini alır.

Stalin, Büyük Başka olarak nasıl bir egokrata dönüşmüştür? Totalitarizmin mantığın tekrarlanacak olunursa, bölünmenin olmadığı, bir Bir olan toplum fantazmasını içerir. Bu fantazma daimî olarak bu Bir’e fazla gelen insanları üretir. Tersinden söylenecek olunursa, insanlar zararlı olduğu için zararlı addedilmezler, totaliter mantık, fazlalık olarak kabul edilen bu insanları üretir. Toplum düşmanı, vatan haini, parazit vb. figürler daimî olarak üretilirler. Lefort’un sorusu açıktır: “*Peki, Bir’i kim dile getirir?*”

<sup>1</sup> 1930’lardan itibaren Goulag tutsaklarının adı.

(Lefort 1986a, 88). Bir'in üzerindeki fazlalığı kim tırpanlar? Bunun için büyük bir Başka'ya, Hareket Ettirici'ye ihtiyaç vardır. Lefort'un gözünde Büyük Başka'nın kişiliğinden bağımsız olarak üstlendiği bu işlev ile kültü birbirlerini karşılıklı olarak beslerler. Fransız filozof “kişiliği böyle olduğu için bu kült oluştu” tezlerine katılmaz. Ölçsüzlüğünü çılgınlığı, çılgınlığını ise tekil tarihselliği oluşturur. Lefort, Soljenitsin okumasından, sürekli kimin fazlalık olduğuna karar veren, kimin toplumun dışına atılması gerektiğine işaret eden kişinin toplum için esas zararlı fazlalık olduğu sonucu çıkarmaktadır (Lefort 1986a, 89).

Sürekli dışarı atılması gereken kişilerin üretildiği sistemde, halkın da edilgin bir konumda kalması, bir tabiiyet ilişki olarak düşünülür. Aksi durumda halk içerisinde bir kolektivite kendisi etkin olmaya çalıştığında dışarı atılacak bir öğeye dönüşecektir. “Granit ideoloji”, evrensel bir iktidarın, evrensel bir yasanın ve evrensel bir Bilim'in varlığına ve özdeşliğine aynı anda inanan ve bunun kendi uygulamasında cisimleştiğini düşünen bir fantazmadır (Lefort 1986a, 195-196). Tıpkı toplumu Bir olarak düşünmek gibi ya da tıpkı bu Bir olan toplumla devleti özdeş düşünmek gibi, granit ideoloji de yasanın, iktidarın ve bilgisi özdeş ve evrensel olarak hayal eder. Oysa Lefort demokratik dönüşüm sonrasında hem yasa, iktidar ve bilme arasındaki ayrışmanın varlığına işaret eder, hem bir bilme kategorisinin bölünmelerin olduğu toplumsal yaşam evrensellik kategorisine yaslanamayacağına altını çizer. Üstüne üstlük böylesine bir özdeşlik ve evrensellik iddiası, tekil iktidar uygulayıcısı olan bürokrasiyi görünmez ve tarafsız kılmaya yönelik bir yanılsamadır. Granit ideoloji tabiri böylesine bir düzenin içine kapalılığını ve sıkılığını anlatmaktadır. Ekibastuz isyanını, Soljenitsin, “küçük” ama mağaranın çökmesinde etkili bir “çatlak” olarak değerlendirir (aktaran Lefort 1986a, 253). Lefort'un totalitarizmi güçlü bir devletten ziyade devletin toplumla kendisini eşözlü olarak görme arzusu olarak tanımladığı hatırlatılırsa, granit ideolojili totaliter yapılar bu tarz çatlaklarda kendi yaralanabilirlikleri keşfetmektedirler.

### **Yasanın Keyfilikinin İcadı Olarak Totalitarizm**

Lefort'un totalitarizm okumasında totalitarizmi yasadışı ve kuralsız bir sistem olarak görmediğini aksine yasalı ve yasanın keyfilikini icat edildiği bir sistem olarak değerlendirdiğini vurgulamak gerekir (Lefort 1986a, 97; Lefort 1999, 215). Yasanın amacından saptırılması totaliter bir icattır. Her şeyden önce yaşamın her alanının

politikleştirilmesi, “bir hiper-tiranlık, hiper-diktatörlük ya da bir hiper-despotizm fikrine teslim olmaktır” (Lefort 1999, 183-184). Ancak Lefort’a göre Sovyet bürokrasisi bundan farklı bir şeyi üretmektedir. Sembolik ve imgesel düzlemlerde yeni bir rejim oluşturulmaktadır: Toplumsal olanla toplumsal yaşamın dondurulduğu yeni bir tahakküm biçimi. Bu inceleme farkıyla Lefort, Raymond Aron’un politik rejimler tasnifiyle polemige girmektedir.

Sovyet tipi iktidar üretiminde, despotluk ya da diktatörlükten farklı olarak, hukuki bir altyapı da totaliter iktidarın kurulmasına hizmet eder. Lefort, Aron’un iktidarın hukuki kurumsal tertibatlarla sınırlandırılması, totalitarizm karşıtı bir yapı olarak değerlendirdiği yerde ona karşı gelerek totalitarizmin üretiminin böylesine bir tertibatla oluştuğunu göstermektedir (Lefort 1999, 190). Claude Lefort’a göre totalitarizm, yasanın pozitifliği ile keyfilik arasında yeni bir ilişki biçimi geliştirmiştir; yasanın sapkınlaşması [*perversion de la loi*] durumu söz konusudur (Lefort 1999, 212). Pozitif yasalar vardır, yasal ve biçimsel işleyişler tayin edilmiştir ancak bu yasallıktan güç alan yeni keyfilik biçimleri ortaya çıkmıştır.

SSCB Ceza Kanunu (1924) 58. Maddesi “karşı devrimci” unsurların bertaraf edilmesine yaslanır (The Criminal Code 1925, 14-15). Ancak Ceza Kanunu’na yapılan ekler (1927 ve 1934 ekleriyle birlikte) ve sonraki kullanımlar 58. Maddeyi büyük bir “zararlı” avına dönüştürür. Başlangıçta karşı devrimcilerin cezalandırılmasını öngören madde, eklenen fıkralarıyla birlikte vatana ihanet, ihanet ihbarı zorunluluğu, işbirlikçilik, bölücü burjuvaziye hizmet etme, uluslararası burjuvazinin ajanlığı, casusluk, sabotaj, Sovyet yöneticilerine veya işçi-köylü örgütlerine karşı terör eylemleri gibi yeni suçlar da tanımlamıştır. Bu suçlara ceza olarak ise kurşuna dizme, mal müsaderesi, oy hakkından yoksun bırakma, Sibiryaya sürgünü, Rusya dışı süresiz sürgün, özgürlükten yoksun bırakma, hapis ve emekçi düşmanı ilan edilme gibi karşılıklar düşülmüştür. Claude Lefort, 58. Maddenin yasanın “yeni ruhu” olduğunu belirtir (Lefort 1999, 215): Lefort’a göre bu madde politik suçlarla adi suçları aynı kefeye koyarak tasfiye edilmesi öngörülen kişileri kolayca ortadan kaldırmak için bir imkân oluşturur. “Yasa ile keyfilik arasında böylesine bir uyum daha önce hiç hayal edilmemişti”

(Lefort 1999, 215).

Bu kanun maddesi, diğerleri arasında sıradan bir madde değil aksine tüm kanun maddelerinin temel referansıdır. Öncelikle yasallığı ilga etmeden, var olan pozitif yasaların biçimsel niteliklerini dönüştürmektedir. “*Şiddetin hakimiyeti biçimciliğiyle uyumlanır*” (Lefort 1999, 218). Bu maddeyle birlikte herkesin potansiyel olarak suçlu ilan edilebildiği, yasal olan ile olmayan arasındaki sınırın ise belirlenemediği bir düzen ortaya çıkar. Söz konusu olan, Lefort’un Arendt’e karşı söylediği gibi, yasanın tahrip edilmesi değil onun sapkınlaşmasıdır (Lefort 1999, 220). Yasa ortadan kalkmamıştır, yasanın marifetiyle işleyiş sağlanmaktadır. Lefort şunun altını çizmektedir: “*Totaliter bir rejimde, her şey yasanın altına düşmeye elverişlidir*” (Lefort 1999, 221). Yasa, toplumsal olandan onun düşmanlarını temizleme fantazmagorisinin üretilmesine olanak tanır.

Lefort’a göre yasayı sadece baskı unsurları olarak tanımlanabilecek kolluk kuvvetlerinin, savcılarının ve güvenlik bürokrasisinin aracı olarak tanımlamak eksik bir tanımlama olacaktır. Bu tarz totaliter yasa ile, ihbar ve gammazlama kültürü kendisine bir meşruiyet kazanır. Üstüne üstlük “*nefret, intikam duygusu ve açgözlülükle*” motive olmuş bir ihbardan elde edilen çıkar da bu sistemin üretimine katılır (Lefort 1999, 222). Yasa toplumsallığın üretiminde alışılmadık bir işlev üstlenir.

Yasa katılışp donuklaşırken, herkesi doğrudan kendi “satır”ının altına sokan bir kurallar ağıyla kendisini ifade eder. Düşünce ancak gediksiz bir bilmenin sınırlarında dile gelebilirken, iktidar kendi dışında hiçbir şeye tahammül edemez (Lefort 1999, 230). Her kurum, her mahalle, her işleyiş küçük Stalinlerden oluşur. Herkes her an yasanın dolaylımsız uygulayıcısına dönüşür. Böylesine bir yapı içerisinde “reform” fikri meselenin özüne temas etmemektedir. Lefort’un okuması SSCB deneyimini sadece “tarihsel zorunluluk”, “ideolojinin iktidarı”, ya da “parti iktidarı” gibi genel belirlenimle altında düşünen tarihçilere, sosyologlara ve filozoflara karşı onun ortaya koyduğu “karışıklığı” çözümlenmeye girişmiştir. Bu çözümlenme toplumların politik aklını güçlendirmeye yönelik bir katkı olarak anlaşılabilir.

### **‘68 Mayıs ve İktidar Fikri**

Bir toplumsal isyanın başarı değerlendirmesini iktidarın alınıp alınamamasına göre yapmak literatür içerisinde bilindik bir ayrımdır. Lefort’un Castoriadis’le temel ayrım noktalarından biri de ‘68 Mayıs’ının yorumlanmasıdır. Buna göre Castoriadis’in örgütlenme sorunu ve kaçırılmış bir fırsat gördüğü yerde, Lefort politik olanın

işaretlerinin belirlediği gerçek anlamda bir “gedik açma” eylemi görmektedir (Castoriadis, Lefort 1988). Lefort tüm totalitarizm eleştirisi hakiki anlamda burjuvalaştırılmayacak yabancı bir demokrasi savunusu içindir. Bu açıdan bakıldığında 68 Mayıs’ını ele alma biçimi, zaten savunulan fikirlerin olay’ın temsili üzerinden yeniden desteklenmesi değil, ortaya koymuş sürpriz ve yeniliği kavrama çabası üzerinden gelişir. En azından Lefort’un gözünde bir olay düşünülmüşün sağlaması değildir. Düşünülmüşün yakalayamadığı, ondan kaçan eylemin anlaşılma çabasıdır.

“Büyük teorilerin” Aklı’nın tüm olayı kapsayarak kendisini sunmasına karşın hareketin varolan düzenin temellerini sarsıcı yanına vurgu yapan Lefort, varolan uzlaşmalara meydan okuyan tarafını öne çıkarmaktadır (Lefort 1988, 45-46). Toplumun ve kurumlarının olağan işleyişine hayır diyebilen hareketin politikliğinin somut yanı belirir. 68 Mayıs’ında öğrencilerin kendi yaşamlarının sorunları protestonun merkezine yerleşir. Böylelikle politik olmak Çin’in ya da Rusya’nın tezlerinin yanında yer almanın ötesinde bir anlam kazanır. Devrim böylelikle çelişkisi iyi bir toplum yanılısamasının üretilmesinden ziyade hüküm süren iktidara ondan daha iyisinin yapılabileceğinin hatırlatılması olarak karşımıza çıkar (Lefort 1988, 62). İktidar kapar, muhalifler bunu bozar. 68 Mayıs’ı radikal bir bozmanın kamu sahnesine sunulmasıdır.

Lefort iki 68 Mayıs imgesine karşı çıkar: Birincisi, “iktidarı almak istediler ama alamadılar bu yüzden başarısızlar” tezine; ikincisi ise Lipovetsky’nin “programsız, amaçsız, politikasız” bir hareket tezine (Lefort 1988, 207-208). Şunu savunur Lefort: Mayıs hareketi yerleşik düzene karşı başka bir iyi düzen ikame etmeye çalışmadı aksine toplumun içinde bir düzensizliği [*désordre*], fiili iktidarların daimî olarak sorgulanmasını ve kendi meşruiyetini gözetti (Lefort 1988, 209). Dolayısıyla Mayıs hareketi iktidarın mantığına ve meşruiyet aktarına karşı bir saldırı olarak anlaşılabilir. Toplumun daimi bir bölünme ve çatışma olarak düşünen bu devrim için düzenin kurulması olduğu meşru olduğunun varsayılması fikri kabul edilemezdir.

Demokratik toplumda, politik olanın işaretlerini görmek, kurulmuş olan bir iktidarın bütün seferler ve zamanlar için bir seferliğine kurulamayacağını anlamaktan geçer. Demokratik zamanlarda kurulu olan için meşruiyet zeminleri daha geniş ve daha zorlayıcıdır. 68 Mayıs’ı bu perspektifle, “kaçırılmış bir devrimden” ziyade iktidarın karşı çıkılan, karşı çıkılması gereken bir uygulama hatırlanmasıdır. Lefort için Mayıs hareketi

demokratik zorunluluğun gerektirdiği sembolik kopuşu gerçekleştirmiştir. Toplumu toplum yapan kurucu biçimlerinin dönüştürebileceğini de fark etmesidir. Bu ise doğrudan politik olan sorusunu gündeme getirir: Politik olanın güncel bağlamları nasıl yazılabilir?

### **Politik Olanı Görmek**

*Politik olan Üzerine Denemeler, XIX.-XX. Yüzyıllar* kitabında Lefort, 70’li yıllardan itibaren yazdığı yazıları toplar; denemeler çoğunlukla politik olana dair düşünme sahalarını genişletir. Temelde totalitarizm eleştirisini politik olanın dışlanmasına götüren politik kültüre karşı geldiği yazılarda tarihte, tarihte eylem ve politik olanın anlamına daha fazla odaklanmaktadır. Fransız filozofun stratejisi politik düşünceyi politik olan üzerine bir düşünce olarak elden geçirmektedir. Bu bağlamda politik olanı yazmak ana iddiaya dönüşmektedir (Lefort 1986b).

Lefort politik olanı tanımlamak ve onu düşünmekten söz açtığı her metninde ilk olarak sosyolojinin (politik sosyolojinin) ve siyaset biliminin yöntemlerinin buna izin vermediğini belirtir (Lefort 1986b, 8). Felsefenin ise klasik politik felsefe geleneğiyle bağlarını sorguladığında bunu yapabileceğini savunur. Bu ayrım tekrarlanacak olunursa, bilimler belirli bir tarafsızlık ve nesnellik içeren pozitif bilgi üretimine dayalı metodolojilere yaslanırken politik olanın düşünülmesi böylesine bir pozitif bilgi dışında “toplum biçimini” ele alır. Toplum biçiminin politik kuruluşunu, tarihsel öznenin eylemini, bir bilgi tipiyle kapamadan yola çıkış noktasıdır. Klasik politik felsefeye kopuşu gerektiren birinci nokta burasıdır: Aşkınlıkla tarihselcilik arasında kalmadan insan deneyiminin tarihselliğini kavramak (Lefort 1986b, 12). Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville ve Arendt gibi filozof-yazarların bu düşünce kopuşunda katkısı büyüktür.

Politik tartışmalar alanında politik olana dair körlükten şikâyet eden Lefort, politik olana ilişkin şunlar savunur: Politik olan, politik etkinlik olarak adlandırılan şeyde ortaya çıkmaz, toplumun kuruluş tavrına özgü olanda ortaya çıkar. Bu tavır görünür olma ve örtülme olarak belirlemektedir. Görünürlük, bir toplumun nasıl kendisini düzenlediği ve bölünmelerine karşı nasıl kendisini birleştirdiği ile ilgilidir. Örtülme ise politikanın bir yeri örneğin partiler arasında mücadele kendisini tikel olarak gösterirken, toplumun biçimine ilişkin türetici ilke yani bütünü yapılandırılmasına ilişkin ilkenin gizlenmesidir (Lefort 1986b, 19-20). Bu bağlamda Lefort, klasik politik felsefeye eşlik eden soruyu güncellemek ister: “*Toplum biçimlerinin farklılığı*”nın ne olduğunu yeniden politik olan

açısından sorar (Lefort 1986b, 20). Bu yüzden politik olanı düşünmek için bilimin bakışından kopmayı önerir zira siyaset bilimi bu sorunun unutulmasından doğmuştur. Toplum biçimini kuran unsurların önceki hallerini yadsır. Toplumsal ilişkilerin ve mekanların sahnelenmesine ilişkin haller, saptanmış terimlerin olağanlığı ile ikame edilir.

Lefort'un gözünde, günümüzde politik olanı düşünmek, yeniden düşünmek devlet ile toplum arasındaki ilişkiye bütün alanlarda gerçekleşen demokratik devrim açısından düşündürür. "Toplumun tenini" yok saymadan, iktidarın "boş yerini" çelişkileriyle birlikte incelemek gerekir (Lefort 1986b, 27). Özellikle demokrasinin "kesinlik işaretlerinin çözülmesinde" kendini inşa etmesi ve tutunması çağdaş politik fenomenin kaynağında yatar (Lefort 1986b, 29). Meşruiyet halktan türemektedir ve kesinlik işaretlerinin yokluğunda totaliter deneyim belirsizliğe karşı kendisini ortaya atmaktadır. Şüphesiz Lefort'un incelemesini, popülist yeni sağ hareketlerin yükselmesine kadar genişletmek mümkündür.

Demokratik devrim karşısında totaliter eğilimler de artık aşkınlığa yaslanarak kendi meşruiyetlerini yeniden üretmezler; yaptıkları toplum biçimine, toplumdaki bölünme ve çatışmanın varlığına dair müdahaledir. Totalitarizm böylelikle iktidarın boş yerini doldurmaya girişirken, demokratik zeminin varoluşsal araçlarından beslenir. Demokratik araçlar, totaliter bir boş yer doldurma işine hem imkân tanır hem de kendisini buna karşı koruyamaz. Organik bir beden fantazmagorisi böylesine tahakküm ilişkisinin üretimini sağlar: Olmayan ya da bulunamayan bir halk imgesi, toplumsallığın teninden sıyrılır. Öznesi olmayan bir beden parçası olmak ya da onun dışında kalmak arasında kesinlik işaretleri tayin edilir. Bu kesinlik işaretleri sivil ve politik hakların silinmesiyle kendisini dayatır.

Böylesine bir yorumda Lefort'un Arendt'ten nasıl etkilendiği görülmektedir. Lefort, Arendt'ten düşünmenin düşünölmüş olanın basitçe yeniden düşünölmemesi olmadığını, olayın imtihanında yeniden başlamaktan geçtiğini öğrenir (Lefort 1986b, 61). Anlamak ise, Lefort'un Arendt okumasına göre, zamanını kavramakla başlar (Lefort 1986b, 62). Totalitarizm deneyimi üzerine yazıldığında örneğin, zamansız ve olaysız bir kavram iş görme pratiğini bir kenara koymak gerekmektedir. "Büyük Teori"ye meyletmek, onun güvencesine başvurmak, politik olanın işaretlerini de görmemeye yol açacaktır.

Lefort için politik olan “toplumun üretici ilkeleri”dir (Lefort 1986b, 256). Toplumun üretici ilkeleri olarak “*politik olanın düşüncesini (...) siyaset bilimiyle (...) karşılaştıran şey ikincisinin bütünlük olarak toplumu gözetmesi diğerinin bunu yanılsamalı bir nesne olarak yargılaması değildir*” (Lefort 1986b, 257). Marx da Parsons da kendi yöntemlerince böylesine bir bütünlüklü toplum fikri ortaya koyarlar. Karşıtlık başka bir seviyede ortaya çıkar. “*Filozof, bütünlük denilen kavranamaz bir nesnesinin soruşturmasını yapmaz, ancak bir rejimde, bir toplum biçiminde sınıfların, toplulukların ya da koşulların kendisine özgü bir farklılaşma ve karşılıklı ilişkinleme tarzını ortaya koyabilen eşzamanlı olarak da birlikte-varoluş deneyimini düzenleyen dayanakların ayrıştırılmasına dair tekil tavrı içselleştirme ilkesini aramaktadır*” (Lefort 1986b, 257). Lefort açısından teorisyen bu sorunlara dışarıda bakan kişidir. Politik olarak içeriden üretici ilkelerin herhangi bir bilme biçimi tarafından öncelenmeden araştırılmasına olanak tanır.

Dolayısıyla totalitarizm ne kadar iktidarın boş yerini doldurmaya girişip ne kadar kesinlik işaretleri üretmeye çalışırsa çalışsın, hala modern demokrasinin sembolik düzeni içerisinde yer almaktadır. İktidar, yasa ve bilme arasındaki birlik dağılmıştır; dolayısıyla bunları birleştirmeye yönelik her tür söylem temelsizdir (Lefort 1986b, 268). Totalitarizmin bu paradoksu ise toplumsallıkta olguları ve tekrarları görmek isteyen bilim disiplinleriyle değil, ancak toplumsallığın kuruluş ilkesini gözetken politik felsefeyle yakalanabilir.

### **Sonuç: Bilgiçlik Sözünün Sonu**

Claude Lefort’un politik felsefeyi yazmak bahsinden ilk çıkarılabilecek ders her şeyi açıklayan “Büyük Teori” ve her şeyi bilmeye girişen bilgellik sözünün reddidir. Fransız filozofun “başyapıt” statüsünde bir yapıtının olmaması da bu doğrultuda anlaşılabilir: Yapıtları, bütün olayları anlamaya izin verecek kısayollarla donatılmamıştır. Lefort’un yaratmaya uğraşmadığı ve karşı çıktığı şey politika düşüncesinin teorist eğilimidir. Peki, niçin? Çünkü böylesine bir çaba kendisini olayın imtihanından sakınarak, politik olanı, politik düşüncesinin uzağına taşır. Lefort’un filozof-yazar figürü aksine yargılarını, fikirlerini hem olayın ve politik olanın imtihanına sunar hem de bunlardan vazgeçmeyi göze alır. Böylelikle olayı ve politik olanı düşünmek, olayın öncesinde serimlediğimiz fikirlerini sağlaması aramak ya da olayın kendisini temsiline

kurban vermek değildir. Lefort'un dergi pratikleri ve çağının büyük politik dönüşümleri karşısında yaptığı şey, şimdiki kavramaya girişmektir. Çağı şimdiki düşünmek, politik felsefeyi yazmanın zorlu çabasıdır.

Bu çaba Merleau-Ponty'den esinlendiği şekliyle her türlü üstten ve yukarıdan düşüncenin yetersizliğini ortaya koyar. Lefort'un teoristegilim dışında insan bilimlerine başta politik sosyoloji ve siyaset bilimine karşı gelmesinin sebebi politik olanın güncel işaretlerinin araştırılmasının bilimsel disiplinlerin pozitif bilgi tarzıyla uyuşmamasıdır. Politik olan, felsefi bir kavram olarak, toplumların türetici ilkeleri saptamaya yönelmektedir. Politik felsefe yazmanın ayrıştırıcı yanını ortaya koyar. Kamusal yazı yazma kültürünün zayıf olduğu toplumların felsefe pratiklerinin de niye gelişmediğinin sebeplerinden birisini burada aramak gerekir. Politik felsefe yazmak, mevcut tahakküm düzeylerindeki bölünmeyi ve çatışmayı görmek, dile getirmek ve fikirlerini sınamaktan geçmektedir. Akademik yazının konforunda şüphesiz buna daha az yer vardır. Kamusal söz ise demokratik kültürün noksanlığında ana hat düşüncelerin ve köşelerin tutulmasına indirgenir. Lefort'un bugünün dünyasına sınanmak için içeriği olmadan miras bıraktığı soru kanımızca şu şekilde oluşturulabilir: Günümüzün granit ideolojisi olmayan post-totaliter yapıları sürdürülebilir bir totalitarizm midirler, yoksa demokratik uğrağın patolojileri içerisinde politik olanın ve işaretlerinin silinmesinin görünmez ideolojisini mi yaşamaktayız? Bu soru Lefort'un iktidar ve demokrasi kavrayışları konusunda ikinci bir çalışmayı hak etmektedir. Ancak fenomenolojik yöntemle politik olanın ertelenemez ağırlığını yazmaya yönelmesi ve XX. yüzyıl bilgiçliklerine eleştirisi, bu kavrayışları ele almada önemli bir kerteriz noktasıdır. Tarihte kırılmalar, gedikler ve belirlenimsizlik somut olarak aranan işaretlerdir.

### **Kaynakça**

Amair, J., Bell, H., Brune, P., Castoriadis, C., Chatel, S., Lefort, C., Lyotard, J.-F., Mothé, D., Pannonicus, & Romano, P. (2007). *Socialisme ou Barbarie: Anthologie*. Paris, France: Éditions Acratie.

Alford, C. F. (1990). Melanie Klein and the "Oresteia complex": Love, hate, and the tragic worldview. *Cultural Critique*, (15), 167-190.

- Dosse, F. (2021). Chapitre 5. Claude Lefort et Cornelius Castoriadis: les meilleurs ennemis. *Amitiés philosophiques* içinde (ss. 205-248). Paris, France: Odile Jacob.
- Gachkov, S. (2012). *La politique et l'histoire dans la philosophie française face au socialisme réel dans l'après-guerre (J.-P. Sartre, C. Castoriadis et C. Lefort)* (Doktora tezi). Université de Poitiers, Poitiers, France.
- Kardeş, M. E. (2015). Labirentte kesişen yollar: Cornelius Castoriadis'in politik felsefesine bir giriş. *Felsefî Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, (4), 113-136.
- Lefort, C. (1971). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Genève, Suisse: Droz.
- Lefort, C. (1972). *Le Travail de l'œuvre. Machiavel*. Paris, France: Gallimard.
- Lefort, C. (1978). *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris, France: Gallimard.
- Lefort, C. (1979). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris, France: Gallimard.
- Lefort, C. (1981). *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris, France: Fayard.
- Lefort, C. (1986a). *Un homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag*. Paris, France: Seuil.
- Lefort, C. (1986b). *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*. Paris, France: Seuil.
- Lefort, C. (1988). *La Brèche* (E. Morin & C. Castoriadis ile birlikte). Bruxelles, Belgique: Éditions Complexes.
- Lefort, C. (1992). *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris, France: Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1999). *La Complication. Retour sur le communisme*. Paris, France: Fayard.
- Lefort, C. (2000). *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris, France: Gallimard.
- Lefort, C. (2007). *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris, France: Belin.
- Lefort, C. (2021). *Lectures Politiques, De Dante à Soljenitsyne*. Paris, France: PUF.

Poirier, N. (2011). Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1958). *Revue du MAUSS*, 38(2), 185-196.

Russian Socialist Federative Soviet Republic. (1925). *The criminal code of the Russian Socialist Federative Soviet Republic* (O. T. Rayner, Çev.). London, England: Collection of Laws. (Orijinal eser 1922, 31 Aralık 1924 tarihli değişikliklerle genişletilmiş basım).

Soljenitsin, A. (1974). *Gulag takımadaları, 1918–1956* (Cilt 1-3, S. Taygan, Çev.). İstanbul: Nebioğlu Yayınevi.

Weber, M. (2006a). *Ekonomi ve toplum* (L. Boyacı, Çev.). İstanbul: Yarı Yayınları. (Orijinal eser 1922).

Weber, M. (2006b). *Siyaset ve bilim olarak meslek* (M. Sencer, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Yıldırım, E. (2025). Dindar siyasetten siyasetin ilahiyatına doğru. G. F. Turowski & M. E. Kardeş (Ed.), *Politik teolojiler mümkün müdür?* içinde (ss. 31–53). İstanbul: Sentez.

Yolsal-Murteza, E. (2025). Claude Lefort: Modern demokrasilerde politik teolojinin mümkünlüğü. G. F. Turowski & M. E. Kardeş (Ed.), *Politik teolojiler mümkün müdür?* içinde (ss. 95–112). İstanbul: Sentez.

---

**Finansal Destek ve Teşekkür:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Araştırma & Yayın Etiği:** Arete Politik Felsefe Dergisi tarafından yayımlanma sürecine alınan işbu makale, yazım ve dil editörü tarafından incelenmiş; değerlendirme sürecinde çift taraflı kör hakemlik mekanizması titizlikle işletilmiştir. Editöryal süreçlerin tamamı editör tarafından yürütülmüş olup, bu süreç boyunca yazarın değerlendirme aşamalarına dâhil edilmemiş ve COPE tarafından belirlenen yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen bir araştırma niteliği taşımakta olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklardan temin edilmiştir. Ayrıca makale, en az iki bağımsız kör hakem tarafından değerlendirilmiş; iThenticate programı aracılığıyla benzerlik ve intihal analizi gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede çalışma, araştırma ve yayın etiği standartlarına uygunluk arz etmektedir.

**Etik Beyanı & Çıkar Çatışması:** Bu makalenin yazarı/yazarları çıkar çatışması bildiriminde bulunmamış, makalenin hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik kaidelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm çalışmalara atıf yapıldığını beyan etmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır.

Açık Erişimli bu makale, CC BY-4.0 lisansına sahiptir

**Grant Support and Acknowledgement:** The author stated that this study received no financial support.

**Research & Publication Ethics:** The present article, which has been accepted for publication consideration by Arete Politik Felsefe Dergisi, has been reviewed by the writing and language editor; throughout the evaluation process, the double-blind peer review mechanism was meticulously implemented. All editorial procedures were conducted by the editor, and during this process, the author was not involved in any stage of the evaluation. The publication ethics principles established by COPE (Committee on Publication Ethics) were duly observed. The study constitutes research that does not require ethics committee approval, and the data used were obtained through literature review and published sources. Furthermore, the article was evaluated by at least two independent blind reviewers, and similarity and plagiarism checks were conducted using iThenticate. Within this framework, the study complies with the standards of research and publication ethics.

**Ethical Declaration & Conflict of Interest:** The author(s) of the article has disclosed no conflicts of interest and has affirmed that the manuscript was prepared in adherence to ethical and scientific principles and that all relevant sources were accurately cited. No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study.

This is an Open Access article under the CC BY-4.0 license.

# ARETE



Politik Felsefe Dergisi  
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 6, Sayı: 1, 2026  
Arete Journal of Political Philosophy | Vol. 6, Issue: 1, 2026

Başvuru Tarihi | Received: 27.02.2026  
Kabul Tarihi | Accepted: 28.05.2026  
Published | Yayın Tarihi: 31.05.2026  
Araştırma Makalesi | Research Article

www.aretjournal.org

## Orestes Kompleksi: Mitsel Kaderden Hukuki Sorumluluğa Geçiş

Samiye Gaye DURSUN\*

Edanur SEVEN\*\*

### Özet

Bu çalışma, Aeschylus'un antik trajedisi Oresteia üçlemesini, modern hukuk devletinin ve politik öznenin kuruluş sancılarını barındıran kurucu bir anlatı olarak ele almaktadır. Temel amaç, mitsel "kan davası" döngüsünden rasyonel "hukuk düzeni"ne geçişi, psikanaliz ve siyaset felsefesinin disiplinlerarası süzgecinden geçirerek çözümlenmesidir. Bu doğrultu dahilinde literatürdeki

\* Lisans Öğrencisi | Undergraduate Student

Psikoloji Bölümü, İzmir Demokrasi Üniversitesi | The Department of Psychology, İzmir Demokrasi University.

dursunsamiyegaye@gmail.com

Orcid Id: 0009-0006-2395-3498

\*\* Lisans Öğrencisi | Undergraduate Student

Psikoloji Bölümü, İzmir Demokrasi Üniversitesi | The Department of Psychology, İzmir Demokrasi University.

edanur.sevenn@gmail.com

Orcid Id: 0009-0002-1951-7280

Atıf | Citation: Dursun, S. G., & Seven, E. (2026). Claude Lefort: Metodoloji Arayışının Ötesinde Politik Felsefeyi Yazmak. *Arete Politik Felsefe Dergisi*. 6(1). 32-55. Doi:10.29228/aretjournal.89971

yerleşik Oidipal şemaya tamamlayıcı olarak "Orestes Kompleksi" kavramı önerilmektedir. Oidipus'un bilinçdışı suçunun aksine Orestes'in eylemi; bilinçli bir sorumluluk üstlenişi ve hakikatin kamusal alanda bedel ödeme pahasına dile getirilmesi (*parrhēsia*) üzerinden tanımlanmaktadır. Çalışma, arkaik şiddetin hukuk aracılığıyla tasfiyesinin bir "kurtuluş" değil, yapısal bir dönüşüm olduğunu iddia eder. Birey, mitsel kaderin boyunduruğundan kurtulurken, kendi vicdanının ve kamusal sorumluluğun sarsılmaz denetimi altına girer. Orestes'in annesini katletmesi, yalnızca bir cinayet değil, simgesel düzenin inşası için zorunlu tutulan bir kopuşun sembolüdür. Areopagus'ta kurulan ilk mahkeme, adaleti rasyonel bir denge olarak değil, kaosu donduran kurucu bir siyasal irade kararı olarak temsil eder. Erinyeler'in yeraltı koruyucularına dönüşümü ise şiddetin yok olmadığını, hukukun temellerine gömülerek evcilleştirildiğini gösterir. Son tahlilde çalışma, modern bireyin beraat etmiş olsa bile eski konfor alanına dönemeyecek oluşunu, medeniyetin ödetmiş olduğu bir bedel olarak betimler. Bu yaklaşım, politik varoluşun ancak trajik bir kayıp ve bilinçli bir itiraf zemininde mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kurucu Şiddet, Orestes Kompleksi, Oresteia, Politik Özne, Simgesel Düzen

## The Orestes Complex: The Transition from Mythical Fate to Legal Responsibility

### Abstract

This study examines Aeschylus' ancient tragedy, the Oresteia trilogy, as a foundational narrative that embodies the birth pangs of the modern constitutional state and the political subject. The primary aim of the study is to analyse the transition from the mythical cycle of "blood feud" to the rational "legal order" through the interdisciplinary lens of psychoanalysis and political philosophy. Within this framework, the concept of the "Orestes Complex" is proposed as a complement to the established Oedipal schema in the literature. Unlike Oedipus' unconscious crime, Orestes' action is defined as a conscious assumption of responsibility and the articulation of truth in the public sphere at the cost of paying a price (*parrhēsia*). The study argues that the elimination of archaic violence through law is not a "salvation" but a structural transformation. While the individual is freed from the yoke of mythical destiny, he comes under the unwavering control of his own conscience and public responsibility. Orestes' act of matricide is not merely a crime, but a symbol of a break that is necessary for the construction of the symbolic order. The first court established at the Areopagus represents justice not as a rational balance but as a founding political act of will that freezes chaos. The transformation of the Furies into guardians of the underworld shows that violence does not disappear but is tamed by being buried in the foundations of law. Ultimately, the article depicts the modern individual's lack of a "home to return to," even if acquitted, as a price paid for civilisation. This approach reveals that political existence is only possible on the basis of tragic loss and conscious confession.

**Keywords:** Constitutive Violence, Orestes Complex, Oresteia, Political Subject, Symbolic Order

## Extended Abstract

This study examines Aeschylus's *Oresteia* as an originary narrative of the modern constitutional state and the emergence of the political subject. Its central argument is that the transition from archaic violence to legal order does not abolish violence but transforms and legitimizes it. Violence survives by becoming embedded within the foundations of law and gradually internalized within the subject as conscience, ethical responsibility, and self-surveillance. Within this framework, the study proposes the concept of the "Orestes Complex" as a complement to the dominant Oedipal paradigm in psychoanalytic theory. Whereas Oedipus is defined by unconscious guilt and withdrawal from the social order, Orestes represents conscious responsibility, the public articulation of truth at personal risk, and the transition from mythical fate to legal-political accountability.

Methodologically, the study combines close textual reading with hermeneutic interpretation and operates at the interdisciplinary intersection of psychoanalysis and political philosophy. Freud's theories of civilization and crime, together with Lacan's concepts of the symbolic order and the Name-of-the-Father, provide the framework for analysing Orestes' matricide and the psychic disintegration that follows it. Foucault's concept of *parrhēsia* is central to understanding Orestes' decision to speak the truth publicly before the Areopagus despite the danger of condemnation. Benjamin's theory of founding violence and Schmitt's understanding of sovereignty and decision are employed to interpret Athena's intervention in the trial and the emergence of law from a condition of unresolved conflict. These theoretical approaches are not imposed externally upon the tragedy; rather, they function as interpretive instruments that illuminate the text's internal tensions, ruptures, and political implications.

The analysis develops through four decisive scenes in the *Oresteia*. The sacrifice of Iphigenia at Aulis is interpreted as an inaugural rupture in which the demands of political order suspend familial and ethical bonds. This moment establishes the conditions that subsequently legitimize further violence. Clytemnestra's murder of Agamemnon emerges from a cyclical logic of retribution in which violence continuously justifies itself through reference to prior injury. Orestes' matricide, however, marks the most fragile point within this cycle. He commits the act consciously, yet such consciousness does not interrupt violence; instead, it reveals that violence has become unbearable at the level of

the individual subject. Drawing on Kristeva's concept of the abject, the study reads matricide not simply as familial tragedy but as a constitutive rupture through which the subject must symbolically exclude maternal origin and matriarchal authority in order to enter the symbolic order. The psychic cost of this rupture is further examined through Winnicott's concept of the "holding environment." Within this framework, the mother signifies not merely the murdered parent but the subject's first experience of safety and existential continuity.

The trial at the Areopagus constitutes the theoretical centre of the study. The tied vote demonstrates that no universal norm is capable, on its own, of resolving the conflict between maternal blood and paternal authority. Athena's decisive vote in favour of acquittal therefore cannot be understood as neutral arbitration. Rather, it is a sovereign political intervention that establishes the very ground upon which legal norms subsequently operate. This interpretation shifts the origin of law away from rational derivation and toward an originary political decision. At the same time, the transformation of the Erinyes into the Eumenides and their installation beneath the city demonstrates that violence has not disappeared but has instead been incorporated into the invisible foundations of political order. Orestes' stance before the Areopagus also represents a radical example of Foucaultian *parrhēsia*: he neither denies his guilt nor retreats into silence despite the possibility of conviction. In doing so, he enters the domain of law not only through bodily submission but also through speech, consciousness, and public responsibility. Conscience thus emerges as an internalized mechanism of surveillance, relocating the function of judgment from external divine punishment to the interior of the subject.

Ultimately, the study argues that Orestes' acquittal does not constitute absolute liberation. Although the subject is freed from the curse of the gods, this freedom is achieved at the cost of irreversible separation from the protective sphere of mythical belonging. Civilization promises security and rational justice, yet simultaneously subjects the individual to the relentless demands of conscience and public accountability. This paradoxical condition is interpreted as one of the most enduring expressions of the tension between security and alienation in modern political existence. In this respect, the study not only introduces a new conceptual framework that addresses the ethical and political

limitations of the Oedipal model, but also reopens contemporary debates concerning the relationship between violence, law, and subjectivity in ancient tragedy.

## Giriş

Toplumsal düzenin temellendirilmesi ve mitsel bir geçmişten rasyonel bir geleceğe geçiş süreci, genellikle şiddetin sona erdiği bir "ilerleme" aşaması olarak ifade edilebilir. Lakin söz konusu dönüşüm, yalnızca hukuki bir yapı inşası değil, aynı zamanda bireyin varoluşsal düzlemde ödediği ve medeniyetin temel taşına dönüşen ağır bir bedelin hikâyesidir. Bu çalışma, mitsel kaderin sınırlarla belirlenmiş çerçevesinden rasyonel ve hukuki sorumluluğa geçişi; bireyin kendi eyleminin ağırlığını kamusal alanda bilinçli bir iradeyle üstlenmesi üzerinden çözümlemeyi amaçlamaktadır. Temel sav; hukuk sisteminin kuruluşuyla beraber arkaik şiddetin ortadan kalkmadığı, aksine yapısal bir dönüşüm geçirerek toplumsal yapının temellerine ve bireysel vicdanın derinliklerine gömüldüğüdür.

Mitsel "kan davası" döngülerinin yerini alan adalet düzeni, bireyi bir yandan dışsal bir lanetin ve kör bir kaderin yoğun baskısından kurtarıırken, diğer yandan onu kendi iç denetiminin ve kamusal sorumluluğun sert kuşatması altına sokar. Bu geçiş, sadece politik bir örgütlenme biçimi değil, bireyin içine doğduğu güvenli ve bütüncül dünyasının geri dönülmez biçimde feda edilmesini zorunlu kılan bir kırılmadır. Şiddet bu aşamada yok olmamış; hukuk maskesi altında meşruiyet kazanarak dışarıdan içeriye, yani bireyin ruhsal derinliklerine ve etik sorumluluk alanına işlemiştir.

Bu çerçevede çalışma; mitsel olandan hukuki olana, ailevi olandan politik olana geçişin yarattığı yapısal sarsıntıları disiplinlerarası bir süzgeçten geçirerek analiz etmektedir. Makale boyunca, suçun gizlenmesi veya bilinçdışına itilmesi yerine, hakikatin bedel ödeme pahasına kamusal alanda dile getirilmesinin yarattığı yeni etik eşik üzerinde durulmaktadır. Sonuç olarak, bu süreç içinde bireyin beraat etmiş olsa da sığınabileceği her türlü mitsel aidiyetten mahrum kalarak eski yaşamına dönülmez şekilde veda etmesini, medeniyetin sunduğu paradoksal özgürlüğün ve vicdani yükün göstergesi olarak ele alınmaktadır.

## Yöntem ve Kuramsal Çerçeve

Bu çalışma, Aeschylus'un Oresteia üçlemesini yalnızca bir edebi metin olarak değil, modern hukuk devletinin ve politik öznenin kuruluş sancılarını içinde barındıran kurucu bir anlatı olarak ele almaktadır. Temel yöntem, metnin yakından okunması ve hermeneutik bir yaklaşımla yorumlanmasıdır. Antik trajedinin katmanlarını açığa çıkarmak için çağdaş kuramlar, metne dışsal açıklamalar olarak değil, bizzat metnin iç dinamiklerini aydınlatacak analitik araçlar olarak kullanılmıştır.

Yöntemsel çerçeve, psikanaliz ile siyaset felsefesinin disiplinlerarası kesişiminde şekillenmiştir. Freud'un uygarlık ve suç kuramı ile Lacan'ın simgesel düzen ve Baba'nın-Adı kavramı, Orestes'in *matrisid* eylemi ile bunu izleyen ruhsal çözülme ve suçluluk deneyimini anlamlandırmak üzere devreye girmektedir. Foucault'nun *parrhēsia* kavramı ise Areopagus sahnesinde Orestes'in kamusal alanda hakikati bedel ödeyerek dile getirmesini çözümlemede anahtar rol oynamaktadır. Benjamin'in kurucu şiddet ile Schmitt'in egemenlik ve karar kuramı da Athena'nın mahkemede aldığı kurucu irade edimini ve hukukun kaostan doğuş anını kavramak için kullanılmıştır. Böylece kuramsal araçlar, metnin kendi içindeki gerilimleri ve kırılma noktalarını görünür kılmakta, mitsel olandan hukuki olana geçişin ontolojik boyutunu aydınlatmaktadır.

Bu yaklaşım, birincil metindeki stratejik sahneleri (Agamemnon'un katli, Orestes'in annesini öldürmesi, Areopagus'taki yargılama ve Erinyeler'in dönüşümü) hem edebi-mitolojik hem de felsefi-siyasal düzlemlerde okumayı mümkün kılmaktadır. Çalışma, antik metnin gerçekçi yapısını ortaya çıkarmayı ve "Orestes Kompleksi" kavramıyla önerilen etik-politik eşiği kuramsal olarak temellendirmeyi hedeflemektedir.

## Medeniyet Kalesi

"Medeniyet" olarak adlandırılan tarihsel düzen, çoğu zaman ilerleme, akıl ve güvenlik söylemleriyle kutsanır. Peki, "medeniyet" adı verilen kalenin kapısı aralık kalsa, dışarıya ilk ne çıkar? Bu düzenin neyi koruduğu kadar, neyi dışarıda bıraktığı, neleri içeri aldığı ve hangi bedellerle ayakta kaldığı soruları da aynı ölçüde önemlidir. Aeschylus'un Oresteia üçlemesini, bireyin ve hukuk devletinin kuruluş anlatısı olarak yeniden değerlendirmeyi amaçlarken şu soruya da bir cevap aranmalı: Medeniyet insanı bir şeylerden mi korur yoksa bir şeyleri insandan korumak adına mı mevcuttur? Orestes'in

matrisid (anne katli) eyleminin yalnızca bireysel bir suç değil, aynı zamanda kısasa dayalı arkaik şiddet döngüsünden, rasyonel bir adalet rejimine geçişin bir adımı olduğunu görmekteyiz. Bununla beraber birey açısından yıkıcı bir eşiğin aşılmaya çalışıldığı da inkâr edilemez. Freud'un "Uygarlığın Huzursuzluğu" isimli eserinde ileri sürdüğü şekilde, medeniyet bireyin temel dürtülerinin bastırılması pahasına kurulur; ancak bu bastırma hiçbir zaman tamamlanmaz (Freud,1930/2011). Bastırılan her duygu, döngüsel bir düzende tekrar etme potansiyelini içinde taşır. Medeniyet bir kale olarak düşünülecek ve şekil verilecek olursa, bu kaleyi ayakta tutan sacayağının üç temel dayanağı olduğu ileri sürülebilir: Hukuk, Akıl ve Ahlak. Oresteia üçlemesi, tam da bu sacayağının henüz sabitlenmediği, hukukun ahlaktan ve akıldan kesin biçimde ayrışmadığı bir tarihsel dönemde durmaktadır.

### **Bir Hanedanın Çöküşü ve Kanın Çağrısı: Oresteia'nın Hikâyesi**

Teorik tartışmaya geçmeden önce, Orestes'i Argos Sarayı'ndan Areopagus'un soğuk mermerlerine taşıyan dehşet verici atmosferi bilmek gerekir. Oresteia sadece bir intikam öyküsü değil, bir ailenin kendi kan girdaplarında boğuluşlarının kroniğidir. Her şey Agamemnon'un, Truva'ya yelken açabilmek için kızı İphigenia'yı Aulis'te kurban etmesiyle başlar. Bu "devlet bekası" için işlenen cinayet, anne Klytaimnestra'nın yüreğinde yıllar boyunca sönmeyecek nefret ateşini yakar. İphigenia'nın kurban edilmesi, aslına bakacak olursak yalnızca bir babanın kızını feda etmesi değil; politik zorunluluğun ailevi unsurları askıya aldığı bir travma olarak okunmalıdır. Bu sahne, daha sonra yaşanacak olan şiddet eylemlerinin üzerinde yükseleceği örtük meşruiyet zeminini oluşturur. Savaş bitip Agamemnon zaferle sarayına döndüğünde, bir kahraman gibi değil, bir kurban gibi karşılanır eşi Klytaimnestra tarafından. Onu hamamda, bir ağ misali sardığı pelerinlerin içinde bıçaklayarak öldürürken şu sarsıcı nidayı savurur: "İşte burada duruyorum, vurduğum yerde, bitirdiğim işin başında!" (Aeschylus, M.Ö. 458/2018, s. 45). İşlenmiş olan bu cinayet adaleti sağlamaz lakin Erinyeler'in (Öç Tanrıçaları) iştahını kabartır. Sırada Orestes vardır. Yıllar sonra sürgünden dönen Orestes, kardeşi Electra'nın duygusal baskısının altında Apollon'un korkunç buyruğu ile karşı karşıya kalır: Babasının katili olan annesini öldürmek. Orestes, Apollon'un net buyruğuyla beraber imkânsız bir paradoksun da içinde bulur kendisini: Eğer annesini öldürmezse babasının kanını yerde bıraktığı için, öldürürse de "matrisid" suçlusu olduğu için lanetlenecektir. Kılıcını annesinin göğsüne doğrulttuğunda, Klytaimnestra ona memesini göstererek mitsel bağın

kutsallığına sığınır: "Dur oğlum, saygı duy bu memeye; uykusuz gecelerinde dişsiz ağzınla buradan emdiğin o süte saygı duy!" (Aeschylus, M.Ö. 458/2018, s. 82). Orestes bir an için duraksar ancak Apollon'un buyruğunun baskısıyla kılıcını indirir. Matrisid gerçekleşmiştir. Fakat bu cinayet Orestes'e huzur değil, delilik getirir. Annesini öldürmesine dair gerekçelerinin haklılığından emin olmayan Orestes, psikik ve etik bir yükün altında ezilmeye başlar. Saçları yılanlı Erinyeler sadece onun görebildiği bir kabus gibi üzerine çöker. Orestes, Delphi'den Atina'ya kadar kovalanır. Son durak, Tanrıça Athena'nın huzuru olur. Athena, bu kan davasını bitirmek için ilk ölümlü mahkemeyi yani Areopagus'u kurar. Mahkemede oylar eşit çıkar; Athena'nın "yaşamdan ve düzenden yana" olan oyuyla Orestes beraat eder. Erinyeler ise "Eumenidler" adıyla yer altına, hukukun koruyucuları olarak yerleştirilir. Kaosa düzenin içinde bir yer bulunmuştur.

### **Orestes Kompleksi: Klinik Değil, Etik–Politik Bir Eşik**

Suçu psikanaliz genellikle bilinçdışı bir eylem olarak tanımlar. Bu doğrultuda ele alındığında suç, bastırılmış arzunun dışa vurumu olarak kavranır yani birey eyleminin anlamıyla sonradan yüzleşir. Oidipus figürünün psikanalitik teoride merkezi bir konuma yerleşmesi bu çerçevenin en belirgin göstergesidir (Freud, 1905/2011). Oidipus suç işler ancak farkında değildir. Gerçeği öğrendiğinde geri çekilir ve kendini kör ederek toplumdaki siler. Oidipus miti, bireyin suç karşısındaki etik konumunu içe kapanma ve geri çekilme üzerinden kurar.

Psikanalitik ve felsefi literatürde "Orestes Kompleksi" kavramı ise Frederic Wertham'ın 1941 tarihli *Dark Legend* ve "The Matricidal Impulse" çalışmalarına kadar uzanmaktadır (Wertham, 1941a, 1941b). Wertham, annesine aşırı bağlanma sonucunda gelişen şiddetli düşmanlığı "Orestes kompleksi" olarak adlandırmış, bunu özellikle annesini öldürme (matrisid) eğilimi bağlamında klinik bir olgu olarak ele almıştır. Bu kullanım, genellikle psikopatoloji ve adli psikiyatri alanında, annenin hem nesne hem de tehdit olarak algılandığı ambivalans (ikirciklik) üzerine kurulmuştur (Wertham, 1941b).

Kavram daha sonraları, Melanie Klein'in nesne ilişkileri teorisiyle bağlantılı olarak yeniden yorumlanmıştır. Alford (1990), Oresteia'yı Klein'in perspektifinden değerlendirerek Orestes'in Erinyeler karşısındaki suçluluk ve paranoid kırılma deneyimini "Oresteia kompleksi" bağlamında tartışmıştır. Özellikle nefret, onarım,

affetme dinamikleri üzerinde vurgu yaparak durmuştur. Benzer şekilde Miller (2014), Hegel, Freud ve Klein'ı birleştirerek "Orestes Kompleksi"ni nefret ve affetme arasındaki gerilim üzerinden ele almış, özellikle sinema ve tragedyadaki "düşünce aynası" ile ilişkilendirmiştir.

Bazı yazarlar ise Freud'un Oidipus'u tercih etmesinin psikanalizin yönünü belirlediğini eleştirmiş ve Orestes'in hikâyesinin daha farklı bir vurgu yaratabileceğini savunmuştur. Clark (2009), "Suppose Freud had chosen Orestes instead" başlıklı çalışmada, Oidipus'un bilinçdışı ensest arzusu ve baba katli odaklı modeline karşı Orestes'in bilinçli annesi katli ve kamusal yargılanma sürecinin, psikanalizde suçluluk, sorumluluk ve toplumsal düzen temalarına daha fazla ağırlık verebileceğini ileri sürmüştür. Bu eleştirel yaklaşımlar, Orestes figürünü genellikle klinik bir patoloji (matrisid dürtüsü, psikotik kırılma) veya bireysel suçluluk duygusu çerçevesinde ele almaktadır.

Bu çalışma, literatürdeki mevcut kullanımlardan farklılık gösteren bir konum benimsemektedir. Burada "Orestes Kompleksi", klinik bir nosografik kategori veya patolojik bir dürtü olarak değil; etik-politik bir eşik olarak önerilmektedir. Oidipus Kompleksi'nin bilinçdışı suç, gerileme (regresyon) ve içe kapanma üzerine kurulu modelinin aksine, Orestes Kompleksi bilinçli sorumluluk üstlenişi, parrhēsia (hakikati risk alarak kamusal alanda söyleme) ve mitsel kaderden hukuki/politik sorumluluğa geçişi temsil eder.

Orestes figürü ise bu yerleşik şemayı zorlayan bir noktada durur. Onun suçunun farkında olmamak gibi bir durumu yoktur. Ne yaptığını bilir ve kararını bilinçli biçimde verir. Üstelik eyleminin ruhsal ve ahlaki bedelini önceden sezer. Jungçu perspektifle bu durum, dürtüsel bir boşalımdan ziyade bilincin amaca yönelik bir hamlesidir; zira Jung'a göre ruhsal olaylar sadece geçmişe değil, bir amaca doğru yönelir (Jung, 2006). Orestes'in eylemi bastırılmış bir arzunun sonucu değil, bir buyruğa verilen bilinçli bir yanıttır. Buyruk Apollon'a ait olsa dahi, Orestes bunu rasyonel bir süzgeçten geçirerek kendi sorumluluğu haline getirir. Orestes'in hikâyesi bu sebeple suçun kökeninden çok, suçtan sonra bireyin ne yaptığıyla ilgilidir.

Bu noktada "Orestes Kompleksi" kavramının neden gerekli olduğu sorusu ortaya çıkar. Psikanalitik literatürde kompleks, yalnızca bir hastalık kategorisi değil,

bireyin arzuları, yasakları ve özdeşleşmeleri arasındaki o kurucu “düğüm noktasıdır” (Freud, 1905/2011). Orestes Kompleksi, bu düğümün içinde hapsolmuş pasif bir kurbanı değil, psişik gerilimi bilinçli bir sahiplenmeyle etik-politik bir dönüşüme tabi tutan bireyi temsil eder. Oidipus Kompleksi nasıl ki bireyin yasayla karşılaşmasının kurucu modeliye (Freud, 1905/2011), Orestes Kompleksi de bu yasanın içselleştirilerek mitsel kaderden hukuki sorumluluğa, yani kişisel trajediden kamusal adalete geçişin yapısal modelidir.

Oidipus suçunu fark ettiğinde kendini kör ederek toplumdan çekilirken, Orestes eyleminin bilincinde olarak Areopagus'ta kamusal yargıya teslim olur. Bu fark, yalnızca betimsel değil, teorik düzeydedir: Birincisi bireyi arzu-yasak çatışması ve bastırma mekanizması üzerinden tanımlarken, ikincisi bireyi kamusal söz ve kolektif karar mekanizması içinde politik özne olarak kurar (Lacan, 2006; Arendt, 1998; Foucault, 2011). Böylece Orestes Kompleksi, Oidipus'un bıraktığı teorik boşluğu etik-politik düzlemde tamamlar, bireyin mitsel-anaerkil bağdan kopuşunu simgesel düzenin ve hukukun kuruluşuyla ilişkilendirir.

Bu yeniden konumlandırma, psikanalitik literatürü siyaset felsefesiyle disiplinlerarası bir senteze açmaktadır. Orestes Kompleksi, bireyin içsel geriliminin örgütlendiği yapısal eşığı adlandırmaktır.

### **Aulis'ten Areopagus'a: Şiddetin Sürekliliği ve Etik Yetmezlik**

Kavramsal sınırlarını çizdiğimiz "Orestes Kompleksi", bireyin bilinçli bir eylem ve bilinçli bir beyanı aracılığıyla hukuki ve kamusal sorumluluğun yasal zeminine geçişini tanımlayan bir eşik olarak ele alınmıştı. Söz konusu eşik şiddeti sona erdiren değil, aksine bireysel olarak artık taşınamaz hale geldiğinin de göstergesi olan bir kırılma anıdır. Orestes'in sergilemiş olduğu tavır kurucu bir özellik taşısa da şiddeti ve şiddetin etkilerini durdurmaya tek başına yetecek midir? Sonuç olarak net şekilde trajik gerilimin varlığı hissedilmektedir. Bu gerilimin kökeni, Orestes'in eyleminden çok daha önceye uzanır. Şiddetin zinciri, Aulis'te verilen bir kararla başlar. Agamemnon'un Truva seferinin başlaması için kızı İphigenia'yı kurban etmesi, etik bağın askıya alındığı kurucu bir andır (Aeschylus, M.Ö. 458/2018). Bu trajik kurban eylemi, Aeschylus'un ifadesiyle "dizginlenemez bir hırsın ve kutsal olmayan bir rüzgarın esiri olan zihnin" bir tezahürü olarak, devlet gerçekliğinin bireysel varoluşu feda edişini temsil eder (Aeschylus, M.Ö.

458/2018) Bu sahnede “zorunluluk”, eylemin gerekçesi haline gelir ve karar, geri döndürülemez biçimde alınır. Hannah Arendt’in belirttiği üzere, zorunluluk alanında verilen kararlar, eylemi ahlaki muhakemenin dışına taşıyarak onu kaçınılmazlık kisvesi altında sunar (Arendt, 1998). Şiddetin sorgulanmadan yeniden üretilmesinin önünü açan bu askıya almadır. İphigenia’nın kurban edilmesi sonraki tüm şiddet eylemlerinin üzerine oturduğu örtük bir meşruiyet zemini oluşturur. Klytaimnestra’nın Agamemnon’u öldürmesi, bu sürekliliğin bir sonraki hamlesidir; rastlantısal değildir; önceki bir şiddetin karşılığı olarak, adalet iddiasıyla gerçekleştirilir. Buna karşın Klytaimnestra’nın tepkisi, sadece bir cinayet halkası değil, Aeschylus’un metninde "İşte burada duruyorum, vurduğum yerde, bitirdiğim işin başında!" (Aeschylus, M.Ö. 458/2018) sözleriyle vücut bulan, çığnemenen anne hukukuna dair rasyonel bir itirazdır. Böylece şiddet, kendisini önceki şiddete referansla haklılaştıran döngüsel bir mantık içinde işlemeye devam eder. Şiddet, kısas ilkesine uygun biçimde, “karşılık” üzerinden işler. Ancak bu karşılıklık, denge kuran bir adalet biçimi değil, kapanmayan bir hesap düzenidir. Walter Benjamin’in vurguladığı gibi, bu tür şiddet biçimleri kendilerini adalet olarak sunarken, aslında şiddetin kendisini yeniden üretir (Benjamin, 2010). Her yeni eylem, bir öncekinin gerekçesine dayanarak meşruiyet kazanır ve döngü bu şekilde sürer.

Orestes’in sahneye çıkışı, bu zincirin en kırılma noktasını oluşturmaktadır. Orestes annesini öldürürken ne yaptığını bilir; eyleminin sonuçlarını öngörür, ahlaki bedelini üstlenmeye hazırdır. Bu yönüyle Orestes, önceki figürlerden ayrılır. Ancak bu bilinçli eylem, şiddet döngüsünü ortadan kaldırmaz. Tam tersine, şiddetin artık bireysel sorumlulukla taşınamayacak kadar ağırlaştığını açığa çıkarır. Freud’un belirttiği gibi, bireysel vicdan ve etik sorumluluk, kolektif ve tarihsel şiddet düzeneklerini tek başına ortadan kaldırmaya yetmez (Freud, 1930/2011). Freud’un da işaret ettiği üzere "Birey için mutluluk arayışı ile topluma uyum sağlama çabası arasındaki çatışma, aşılması imkansız bir gerilimdir" (Freud, 1930/2011). Temel açmaz netleşmeye ve şekil almaya başlar: Bilinç vardır, sorumluluk vardır, kamusal beyan vardır; ancak şiddet sürmektedir. Sorun artık bireyin niyetinde ya da bilgisizliğinde değildir. Sorun, şiddetin bireysel olarak kontrol edilemeyecek kadar yapılaşmış olmasıdır. Bu nedenle şiddetin bireysel düzlemde çıkarılarak kamusal bir düzen içine taşınması zorunluluğu doğar.

Hukukun ortaya çıkışı, bu zorunluluğun siyasal yanıtı olarak okunmalıdır. Carl Schmitt’in belirttiği üzere, hukuk normlardan önce gelen bir karar edimiyle kurulur; bu

karar, şiddeti sona erdirmekten çok onu belirli bir biçim altında düzenler (Schmitt, 2005). Schmitt'in "Egemen, istisna haline karar verendir" (Schmitt, 2005) tespiti uyarınca, Areopagus'ta Athena'nın oyu hukuku kaostan ayıran kurucu bir müdahaledir. Bu müdahale aynı zamanda tarafları toplumsal bir uzlaşma zemininde birleştirir. Dolayısıyla Aulis'ten Areopagus'a uzanan hat, ilerlemeci bir adalet anlatısı olarak değerlendirilemez. Buna karşın Areopagus, sadece bir yargı merkezi değil, oy eşitliği ve adaletin demokratikleştiği ilk rasyonel kamusalıktır. Bu hat, şiddetin kişisel intikam biçiminden kamusal yargı biçimine devredildiği bir dönüşümü temsil eder ve bireyin taşıdığı bedeli de ağırlaştırır. Şiddet yok edilmez; biçim değiştirir. Ve bu biçim değiştirme bireysel yıkımın zeminini hazırlar. Şiddetin kamusal alana devredilmesi, bireyin iç dünyasında derin ve geri döndürülemez bir kopuşu tetikler. Hukukun kuruluşu, bu nedenle aynı zamanda birey için yıkıcı bir eşğin adıdır.

### **İlk Dünyanın Yıkımı ve İğrençlik Politikası: Hukukun Öznel Bedeli**

Önüne kadar gelinen eşikte durup şunu sormak gerekir: Şiddetin bireysel düzlemden kamusal düzene devredilmesi, sahiden bir kurtuluş mudur? Yoksa bu devir, birey için çok daha ağır ve geri dönüşü olmayan bir bedelin başlangıcı mıdır? Hiç şüphe yok ki bu bedel, bireyin içine doğduğu o ilk ve biricik dünyanın, yani ana kucağının mutlak yıkımıdır. Bu bireysel bedeli anlamak için, anne figürünü yalnızca öldürülen bir kişi olarak değil, bireyin varoluşunu taşıyan bir dünya olarak düşünmek gerekir. Donald Winnicott'un "kapsayıcı çevre" kavramı, açıklayıcı bir çerçeve sunabilir bu aşamada. Winnicott'a göre anne, çocuğun yalnızca bakımını üstlenen bir figür değil; süreklilik duygusunu, korunmuşluk hissini ve anlamlı bir dünyada var olabilme imkânını mümkün kılan ilk çevredir (Winnicott, 1971). Birey bu çevre içinde henüz etik ya da politik bir konumda değildir, burası sadece var olduğu bir alandır. Orestes için Klytaimnestra, bu işlevi görür. O, Orestes'in içine yerleştiği, anlamın henüz parçalanmadığı ilk dünyadır. Ancak bu dünya, Froma I. Zeitlin'in vurguladığı üzere, patriyarkal bir "zorunluluk" anlatısı uğruna kurban edilen dişil bir özneliktir; Klytaimnestra'nın uğradığı haksızlıklar, bu "kapsayıcı çevre" tanımının içinde sessizleştirilir (Zeitlin, 1978). Bu dünyanın yıkımı, yapısal zorunluluğun bireysel karşılığıdır da denebilir. Şiddetin kamusal düzene devredilmesi demek işte bu dünyanın feda edilmesi anlamına gelmektedir. Hukuk kurulurken, bireyin ilk güvenli dünyası geri dönülmez biçimde kaybedilir.

Gerçekleşmekte olan yıkım, bireysel bir tercih ya da patolojik bir sapma olarak ele alınmamalıdır. Hukukun kuruluşunun zorunlu sonucu şeklinde ortaya çıkmaktadır. Şiddet, öç biçiminde sürdürülemez hale geldiğinde, birey bu şiddeti kendi içinde taşımaya başlar. Julia Kristeva'nın "iğrençlik" kavramı, bu dönüşümü anlamak için kritik bir bakış açısı sunar. Kristeva'ya (1980/1982) göre simgesel düzen, yaşamı veren ama aynı zamanda bireyi içine çekme tehdidi taşıyan arkaik bedeni dışlamadan kurulamaz. Bu beden, çoğu zaman anne bedeni olarak kodlanır. Anne bedeni hem kaynak hem tehdittir. Feminist teolog Carol P. Christ'in dikkat çektiği üzere, annenin bu şekilde "iğrenç" veya "tehditkâr" olarak kodlanması, antik trajediden modern psikanalize uzanan erkeğin kendi kökensele bağımlılığından duyduğu korkunun bir yansımasıdır (Christ, 1997). Bu nedenle simgesel düzen, bu bedeni yalnızca terk etmez; onu iğrenç ilan ederek dışlar (Kristeva, 1980/1982). Orestes'in annesini öldürmesi, bu açıdan bakıldığında yalnızca bir suç ya da intikam eylemi değil; hukukun ve simgesel düzenin kurulabilmesi için bireyin kendi kökenini ve bu kökenin temsil ettiği dış otoriteyi dışlamak zorunda kaldığı bir kopuştur. Güncel bir örnek olarak, modern hukuk sistemlerinde "kamu yararı" adına yerel ve duygusal bağların koparılması, aslında Orestes'in annesini öldürerek "yasal vatandaşa" dönüşmesinin sivil bir yankısıdır.

Söz konusu kopuş ile net bir uzlaşmayla gerçekleşmez; bireysel düzende güçlü bir kırılma yaratır. Bireyin o güne dek sığındığı ilk dünyası, simgesel düzenin inşa edilebilmesi adına bütünüyle yıkılmak zorundadır. Bu bakımdan hukukun kuruluşu, birey için derin ve kurucu bir kayıp deneyimidir. Lacancı kuramsal çerçevede Apollon'un buyruğu, tam da bu sancılı kopuşu mümkün kılan işlevi üstlenir. Apollon'un emri, psikanalitik karşılığıyla "Baba'nın-Adı" işlevini görerek bireyi hayali olanın büyüleyici ortamından ayırır ve onu toplumsal yasanın, yani simgesel düzenin bir parçası olmaya zorlar (Lacan, 1992). Burada Froma Zeitlin'in belirttiği gibi, Apollon'un müdahalesi tarafsız bir gerçeklik değil, dişilliği "vahşi" ve "hukuk dışı" ilan ederek erilliği "medeniyet" ile eşitleyen politik bir hamledir (Zeitlin, 1978). Bu süreçte yasa, arzu ve isteğin karşısında duran dış bir engel değil, bireyi dilin ve kültürün içine yerleştiren temel bir müdahale olarak belirir.

Bu geçiş, uyumlu ve düzenli bir içselleştirme dönemi değildir. Orestes'in yaşadığı ruhsal çözülme geçişin kendisi olarak değerlendirilmelidir; yasayı kabul ederken kendi ilk dünyasını yitirir. Wilfred Bion'un tanımladığı "felaketvari değişim" kavramı bu

geçışı isimlendirmede kullanılabilir. Felaketvari değişimde eski zihinsel yapı çöker; yeni yapı henüz kurulmamıştır. Bireyin yaşadığı şey bir arıza değil, yapısal bir dönüşümdür (Bion, 1962). Orestes'in deliliği, bu felaketvari değişimin, yani anaerkiil arkaik bağdan kaza ile değil, zorla koparılmanın yarattığı bir "yurtsuzluk" göstergesidir. Orestes'in deliliğinin anlam kazanması bu yapısal dönüşümle fark edilir hale gelir. Söz konusu delilik, bir hastalık değil, yeni düzen kuruluşunun bireysel bir yankısıdır. Hukuk, şiddeti dışarıda düzenlerken, içeride bir boşluk yaratır. Bu boşluk, bireyin ilk dünyasının yıkımıyla ortaya çıkar. Anneyle kurulan bütünlük yeniden kurulamaz. Geçici bir aşama olmayan bu süreçte geri dönüş söz konusu değildir. Orestes, artık ne tamamen ilk dünyasının ne de tam anlamıyla hukukun içindedir. Bu aradalık durumundan çıkışın yolu bir "karar"dır. Aradalık durumundan çıkış anı Areopagus sahnesidir. Bireysel yıkım, sadece kamusal bir karar mekanizmasıyla sabitlenebilir. Hukuk, tek başına şiddeti düzenlemek için değil, bireyin dağılmasını durdurmak için de devreye girer. Areopagus, bu nedenle yalnızca bir mahkeme değil, bireyin daha fazla parçalanmasını engelleyen hukuki bir basamağın adıdır.

### **Areopagus: Bir “Karar” Mekânı Olarak Hukuk**

Oresteia üçlemesi, yalnızca mitsel bir trajedi değil, aynı zamanda M.Ö.5. yüzyıl Atina'sının en kritik siyasi dönüşümünün doğrudan yansımasıdır. Oyunların ilk gösterimi M.Ö. 458 yılında yapılmıştır. Bu tarihten yalnızca dört yıl önce, M.Ö. 462/461'de demokratik reformcu Ephialtes, Areopagus Konseyi'nin geniş siyasi yetkilerini büyük ölçüde elinden almış, bu yetkileri Beş Yüzler Konseyi'ne, halk mahkemelerine ve halk meclisine dağıtmıştı. Aristoteles'in Atinalıların Anayasası'nda belirttiği üzere, Areopagus artık yalnızca kasıtlı adam öldürme davaları ve bazı dini suçlar konusunda yetkili kılınarak aristokratik bir “eski rejim” kalıntısı olmaktan çıkarılmıştı. Böylece arkaik dönemden beri süregelen kan davası geleneği, özel intikamın sonsuz döngüsünden kamusal denetime devrediliyordu.

Areopagus, işte bu tarihsel kırılmanın tam ortasında, uzlaşmanın değil, seçimin mekânı olarak belirir (Aeschylus, M.Ö.458 2018). Bir yanda “anne hakkı”, diğer yanda “baba hakkı” durmaktadır. İkisi de kutsal, ikisi de kendi içinde haklıdır; fakat birinin varlığı diğerinin mutlak yokluğunu talep eder. Uzlaşmanın imkânsız olduğu bu noktada barış nasıl sağlanır? Seçimin nasıl yapıldığı, hukukun doğasını anlamak açısından

belirleyicidir. Tarihsel düzlemde bu mahkeme, Ephialtes'in radikal demokratik reformları sonrasında siyasi yetkileri tırpanlanan, ancak kan davasının en kanlı ve arkaik alanındaki yargı yetkisini koruyan kadim bir yapıdır. Aeschylus'un Eumenides'te Areopagus'u Orestes'in davası için "ilk mahkeme" olarak kurması, tesadüf değildir; bu sahne hem mitik bir kurucu anı hem de yakın tarihteki reformları meşrulaştıran güçlü bir siyasi jesttir.

Oyların eşit çıkması, normların tek başına karar veremediğini gösterir. Hiçbir kural, anne kanı ile baba onuru arasındaki hassas teraziye dengeleyemez. Bu noktada Athena'nın müdahalesi devreye girer. Athena'nın beraat yönündeki oyu, tarafsız bir hakemlik değil, kurucu bir karardır. Hukuk, işte bu oyla birlikte başlar. Verilen karar, normların uygulanması değil, normların uygulanabileceği alanın yaratılması anlamına gelir (Arendt, 1998). Kaosun içinden kozmosu, yani düzeni çekip çıkaran kurucu bir irade eylemi gerçekleştirilmiştir. Bu müdahale, hukuku rasyonel bir türetim olmaktan çıkarıp, politik bir başlangıç noktasına yerleştirir.

Athena'nın kaosu sona erdiren müdahalesi, Carl Schmitt'in (2005) egemenlik kuramındaki temel "karar vericilik" ilkesini akla getirir. Schmitt'e göre egemen olan, istisna haline karar verendir ve Areopagus'ta yaşananlar tam olarak bu tanımın siyasal bir yansımasıdır. Athena burada, mevcut bir normu dayanak almak yerine, normların işlev kazanacağı siyasal zemini kurucu bir iradeyle inşa eder. Buradaki "karar", Walter Benjamin'in (2010) ifadesiyle "hukuk kurucu şiddet" ile "hukuk koruyucu şiddet" arasındaki ince çizgide durur. Karar, şiddeti tamamen reddetmek yerine, onu bir normun hizmetine koşar. Dolayısıyla Areopagus'ta hukuk, aklın doğal bir sonucu olarak değil, düzeni mümkün kılan saf bir siyasal irade eylemi olarak doğar.

Bahsedilen bu "doğum" ile beraber, şiddetin yeryüzünden silindiği anlamı çıkar mı? Yoksa şiddet yalnızca maske mi değiştirmiştir? Giorgio Agamben'in (2005) penceresinden bakıldığında, intikam peşindeki Erinyeler'in Eumenidler'e dönüşmesi, şiddetin yok edilmesi değil, evcilleştirilerek kurumsallaşmasıdır. Athena onları şehrin altına, karanlığa yerleştirerek onurlandırır. Böylece şiddet, düzenin dışlanmış bir parçası olmaktan çıkıp bizzat kurucu bir bileşeni haline gelir. Hukuk artık bu sessiz ve bastırılmış şiddetin üzerinde yükselen bir kaledir. Şiddet gitmemiştir; yalnızca düzenin görünmez ama her an tetikte bekleyen kaynağına dönüşmüştür.

Bu dönüşüm suça farklı bir anlam daha kazandırır. Suç, bireyin vicdanını kemiren bir yük olmanın ötesinde kamusal bir kararın konusu haline gelir. Orestes'in kaderi tanrıların ya da intikam tanrıçalarının tercihlerine bırakılmaz; kamusal bir yargı alanına taşınır. Ancak bu kamusallaşma bireyi suçtan bütünüyle arındırmaz; onu başka bir sorumluluk biçimine, bireysel öçten çıkmış fakat hukuki yükümlülük altına girmiş bir özneliğe bağlar (Foucault, 2011). Birey artık bir "fail" olmaktan ziyade, hukukun tanımladığı bir "özne"ye dönüşür. Orestes, özgürlüğünü ancak hukukun tebaası olmayı kabul ederek kazanır.

Gelinmiş olan aşamada hukuk, uzlaştırıcı bir mekanizma olmaktan çok, düzen kurucu bir yapı olarak işlev görür. Areopagus, şiddeti sona erdirmez; onu sınırlar, yönlendirir ve meşrulaştırır. Max Weber'in (2006a) belirttiği gibi, modern hukukun gücü şiddeti yok etmesinden değil, onu tekelleştirmesinden kaynaklanır. Bu tekel, bireyler arasındaki kan davasını yasaklarken devletin cezalandırma yetkisini kutsar. Areopagus sahnesi, hukukun masumiyetini değil, kurucu şiddetle olan yapısal bağı gözler önüne serer.

Orestes için bu karar hem kurtarıcı hem bağlayıcıdır. Kendisi beraat eder, fakat eski dünyasına geri dönemez. Anneyle kurulan bağ bir daha kurulmaz. Delilik geçişeldir ama iz bırakır. Hukuk, Orestes'i lanetten kurtarıırken onu yeni bir düzene ebediyen bağlar. Artık içinde bulunduğu alan onu intikamdan arındırmış, ancak bunu ağır bir bedel ödeterek yapmıştır. Areopagus, yalnızca bir mahkeme değil, bireyin geri dönemeyeceği bir yolculuğun adıdır. Orada hukuk, bir çözüm olarak değil, kapanışın ve yeni bir başlangıcın parçası olarak ortaya çıkar. Arkaik adalet sona ermez; yalnızca yer değiştirir. Orestes'in hikâyesinin kurucu bir anlatı haline geldiği noktada, hukukun bu yer değiştirme anında nasıl doğduğu ve hangi bedellerle ayakta kaldığı gözler önüne serilir.

### **Parrhēsia, Hukukun İçselleştirilmesi ve Vicdanın Doğuşu**

Aeschylus'un Areopagus sahnesinde Orestes, modern öznenin ve hukukun doğum sancısını simgeleyen muazzam bir eşikte durur. Orestes suçunu inkâr etmez, kendini savunmak adına geçmişi çarpıtmaz ya da adaletin pençesinden kaçma girişiminde bulunmaz. Bu tutum, hukukun bireyi yalnızca dışsal bir nesne olarak yargılayan, onu fiziksel olarak kuşatan bir mekanizma olmadığını gösteren ilk hayati işarettir. Orestes'in sözleri klasik anlamda bir pişmanlık itirafı değildir. Konuşmasının temel amacı, kendisini

cezadan kurtarmak değil, bizzat yargılanmayı sağlamaktır (Aeschylus, M.Ö.458/2018). Bu noktada Orestes'in sergilediği tutum, Foucault'nun (2011) kavramsallaştırdığı parrhēsia ilkesinin en radikal yansımalarından biridir: Hakikati söylemek, sadece doğruyu beyan etmek değil, bu beyanın getirdiği ölümcül riski bizzat üstlenmektir.

Orestes, hakikati söylerken kendisini doğrudan tehlikeye atar; mahkûm edilme ve Erinyeler'in gazabına uğrama ihtimali son derece açıktır. Parrhēsia burada eleştirel bir kırılma yaratır: Atina demokrasisinin şafağında bu "hakikat söylemi", hukukun henüz yerleşmediği bir belirsizlik alanında gerçekleşir. Söz, şiddete karşı bir kalkan gibi yükselirken, aynı zamanda bireyin sonunu hazırlayabileceği bir demokratik tehlikeyi de içinde barındırır. Hakikat, her zaman toplumsal uzlaşmayı garantilemez. Hukuk henüz tam manasıyla yerleşmemiştir, buna rağmen Orestes konuşur. Bu konuşma, bireyin hukukun alanına yalnızca bedeniyle değil, bizzat sözüyle ve bilinciyle girdiğini gösterir (Foucault, 2011). Bu eylem, hukuku Hannah Arendt'in (1998) "eylem ve konuşma" ekseninde tanımladığı kamusal alanı düzenleyen kurucu bir zemine dönüştürür. Suç artık sadece fiziksel bir "öldürme" eylemi değil, kamusal bir sözle birlikte anlam kazanan siyasal bir kategori halini alır. Hukuk, sessizliğin bilinmezi ve şiddetin karanlığından çıkarak, Arendt'in vurguladığı gibi sözün ve diyalogun mümkün olduğu bir düzen olarak inşa edilir.

Bu dönüşümle birlikte adalet, bir intikam alma eylemi olmaktan kurtulur ve şeffaf bir sürece evrilir. Ancak bu şeffaflık, şiddetin yok edilmesi değil, form değiştirmesidir. Trajedinin sonunda Athena'nın müdahalesiyle sağlanan uzlaşma, Erinyeler'in dışlanması değil, onların "Eumenides" adıyla yasanın koruyucuları olarak şehre dahil edilmesiyle sonuçlanır. Bu, arkaik şiddetin hukukun bünyesine emildiğinin ilk kanıtıdır. Hukuk, Erinyeler'in yerini almaz; onların takip etme işlevini dönüştürür. Walter Benjamin'in (2010) "Şiddetin Eleştirisi"nde belirttiği üzere, hukuk kurucu şiddet burada yerini hukuk koruyucu şiddete bırakır; Orestes'in beraati bir özgürleşmeden ziyade, şiddetin "yasallaşarak" kalıcı hale gelmesidir. Takip bundan sonra sadece dışarıdan değil, içeriden, öznenin ruhundan işlemeye başlar.

Birey, artık yalnızca yakalanma korkusuyla değil, kendisiyle yüzleşme ve kendi yasasına itaat etme zorunluluğuyla hareket eder (Weber, 2006b). Max Weber'in rasyonelleşme bağlamında ele aldığı bu süreçte, dışsal zorlama yerini meşru kabul edilen

bir disipline bırakır. Şiddet, bireyin kendi iç dünyasında düzenlenen rafine edilmiş bir güç haline gelirken, vicdan görünmez bir gardiyan gibi çalışmaya başlar. Areopagus'taki uzlaşma, arkaik vicdan azabının rasyonel hukukun denetimine girdiği bir teslimiyet anıdır. Hukuk, Orestes'i fiziksel zincirlerinden kurtarıırken onu kendi sözüne ve vicdanına ebediyen bağlar. Bu bağ, Benjamin'in (2010) tarif ettiği o mitik şiddetin modern hukuki formudur: Birey artık yasanın onun içindeki mevcudiyetiyle sınırlandırılmıştır. En sonunda yasa artık dışarıdaki bir otorite değil, bireyin en mahrem derinliklerinde yer bulmuş bir yaşam biçimi halini alır. Orestes Kompleksi, bireyin kendi suçunu ve cezasını bir yasa olarak içine gömdüğü bu noktada trajik ve hukuki tamamlanışına erer.

### **Tartışma: Arzunun Bastırılmasından Sorumluluğun İtirafına**

Bu çalışma kapsamında ele alınan "Orestes Kompleksi", psikanalitik literatürün merkezinde yer alan Oidipus figürüne bir karşı çıkış değil, onun etik-politik bir tamamlayıcısı olarak değerlendirilmelidir. Geleneksel Oidipal şema, bireyi "bilmeden işlenen suç" ve bu suçun yarattığı suçluluk duygusu üzerinden kurgular (Freud, 1905/2011). Oysa Orestes'in eylemi, bilinçdışı bir arzunun kör bir taşkınlığı değildir. Orestes, kılıcını annesine doğrulttuğu anda, sadece bir buyruğu yerine getirmez; aynı zamanda bu eyleminin getireceği delilik ve dışlanma pahasına bir karar verir.

Bu noktada Orestes'i Oidipus'tan ayıran temel fark, arzunun bastırılması değil, ego bütünlüğünün mitsel-anaerik güçlere karşı verdiği bağımsızlık mücadelesidir. Jungiyen perspektifte Orestes'in eylemi, bireyin anaerik bilinçdışının yutucu etkisinden kurtularak rasyonel logosa (Apollo) geçişini simgeleyen sancılı bir bireyleşme sürecidir (Jung, 2006). Böylece Orestes, Oidipus gibi kaderin kurbanı değil, bilincin kurucu öznesi haline gelir. Ancak bu kurtuluş, feminist eleştirinin haklı olarak vurguladığı üzere, "annenin katli" üzerinden yükselen ataerki düzenin kurumsallaşması pahasına gerçekleşir (Cixous, 1976). Matrisid, yani anne katli, sadece bir aile trajedisi değil, dışilin kamusal alandan kovulmasının sembolik başlangıcıdır.

Metodolojik olarak Foucault ve Lacan üzerinden kurulan bu okuma, hukukun kuruluşunu rasyonel bir ilerleme anlatısı olmaktan çıkarır. Areopagus'ta oyların eşit çıkması, adaletin nesnel bir formül değil, kurucu bir "karar" olduğunu kanıtlar. Bu noktada ulaşılan sonuçlar, Schmitt'in egemenlik kuramıyla paralellik gösterir: Hukuk, şiddeti sona erdirmek için değil, onu belirli bir normun içine hapsederek meşrulaştırmak

için devreye girer (Schmitt, 2005). Ancak bu geçiş sadece hukuki bir prosedür değildir; Melanie Klein'in "onarım" kavramı bağlamında okunduğunda, Orestes'in yargılanma talebi, parçalanmış nesnelere ve ihlal edilmiş düzenin vicdani bir sorumlulukla yeniden bir araya getirilme çabasıdır (Klein, 1998). Dolayısıyla "Orestes Kompleksi", bireyin mitsel kaderin karanlığından çıkıp hukukun soğuk mermerlerine, yani kendi vicdanına hapsediği geçişi adlandırmaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde Orestes'in sergilediği parrhēsiastik tutum, modern politikanın en erken ama en yalın örneklerinden biridir. Birey, suçunu saklamayarak ve yargılanmayı talep ederek aslında toplumsal sözleşmenin aktif bir tarafı haline gelir (Foucault, 2011). Fakat bu katılım, modern birey üzerinde bitmek bilmeyen bir "vicdani yük" oluşturur; artık suç dışsal bir otorite tarafından değil, bireyin kendi gerçekliği tarafından denetlenmektedir. Medeniyet kalesinin harcı, sadece bastırılan dürtülerle değil, aynı zamanda bu bilinçli sorumluluğun ödettiği ağır bedellerle karılmıştır. Orestes'in beraatinden sonra dönecek bir evinin olmayışı, modern insanın özgürlük ve güvenlik arasındaki ebedi salınımının en sarsıcı temsilidir (Arendt, 1998). Evsizlik, yasadan muaf olmanın getirdiği tekinsizlik ile yasanın içine hapsedilmenin getirdiği yabancılaşma arasındaki o dar boşluktur.

### Sonuç

Orestes'in Argos'un kanlı sarayından Areopagus'un soğuk mermerlerine uzanan yolculuğu, mitsel zorunluluğun yerini hukuki sorumluluğa bıraktığı ontolojik kırılmanın en çıplak halidir. Bu çalışma boyunca bahsi geçen "Orestes Kompleksi", bireyi mitsel bir nesne olmaktan çıkarıp, kendi eyleminin trajik ağırlığını kamusal alanda üstlenen politik bir bireye dönüştürür. Ancak bu dönüşüm, bir aydınlanma anlatısı değil, arkaik şiddetin simgesel düzen içerisinde evcilleştirildiği yapısal bir yer değiştirmedir. Areopagus mahkemesi, adaleti mutlak bir hakikat olarak yerine getirmekle beraber; kaosu donduran, belirsizliği sonlandıran ve şiddeti yasanın temellerine gömen egemen bir "karar" mekanizmasını da temsil eder.

Hukuk, bireyi Erinyeler'in takibinden kurtarıırken, onu kendi vicdanının ve kamusal sözünün (parrhēsia) sarsılmaz denetimine emanet eder. Suçun yerini alan bu yeni hukuki sorumluluk, bireyin ilk dünyasının —yani anneyle kurulan kapsayıcı bütünlüğün— geri dönülmez biçimde feda edilmesi üzerine kuruludur. Kristeva'nın

"iğrençlik" olarak tanımladığı bu simgesel dışlama, düzenin bekası için ödenen zorunlu bir bedeldir; çünkü yasa, ancak kökenin reddi ve ana katli (matrisid) gibi radikal bir kopuşun üzerinde yükselebilir. Şiddet bu süreçte buharlaşmamış; sadece hukuk maskesi altında meşruiyet kazanarak dışarıdan içeriye, yani bireyin ruhsal derinliklerine işlemiş olacaktır.

Sonuç olarak, Athena'nın kurucu iradesiyle şekillenen bu ilk beraat kararı, modern bireyin paradoksal özgürlüğünü onaylar. Orestes, tanrıların lanetinden arınmış ancak mitsel aidiyetlerin sağladığı o korunaklı ama belirlenmiş alandan ayrılarak, politik bireyin trajik özgürlüğüne adım atmıştır. Medeniyetin kalesi, sakinlerine güvenlik ve rasyonel bir adalet vaat ederken, onları geri dönüşü olmayan bir bireyleşme eşliğine getirir; bireyin kendi yasa koyucu iradesiyle kuracağı yeni bir kamusal aidiyetin başlangıcına. Aristoteles'in ifadesiyle insan ancak bu politik sahne içerisinde kendi doğasını gerçekleştirebilir (Aristotle, 1998). Bu açıdan Orestes'in beraati, mutlak bir yalnızlığın değil, hukuk düzleminde filizlenen yeni bir etik sorumluluk bilincinin belgesidir.

Çalışma boyunca Orestes'in dönüşümünü ataerkil hukukun inşası üzerinden değerlendirilmiş olsa da, metnin sunduğu kırılma, ileride yapılacak feminist okumalar ve toplumsal cinsiyet rollerinin hukuki temsili üzerine yapılacak araştırmalar için de zengin bir tartışma alanı sunmaktadır. Ayrıca, Antik tragedyanın bu kurucu anının modern hukuk kuramlarıyla yapılacak karşılaştırmalı analizleri, şiddet ve yasa arasındaki bitmek bilmeyen gerilimin güncel izdüşümlerini anlamamıza olanak sağlayacaktır.

**Kaynakça**

Aeschylus. (2018). *Oresteia (Agamemnon, Adak sunucuları, Eumenidler)* (Y. Erten, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eser M.Ö. 458).

Agamben, G. (2005). *İstisna hali* (K. Atilla, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. (Orijinal eser 2003).

Alford, C. F. (1990). Melanie Klein and the “Oresteia complex”: Love, hate, and the tragic worldview. *Cultural Critique*, (15), 167-190.

Arendt, H. (1998). *İnsanlık durumu* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal eser 1958).

Aristotle. (1998). *Politics* (C. D. C. Reeve, Çev.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

Benjamin, W. (2010). *Şiddetin eleştirisi üzerine* (E. Gen, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal eser 1921).

Bion, W. R. (1962). *Learning from experience*. London, England: Heinemann.

Christ, C. P. (1997). *Rebirth of the Goddess: Finding meaning in feminist spirituality*. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company.

Cixous, H. (1976). The laugh of the Medusa. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1(4), 875-893.

Clark, M. (2009). Suppose Freud had chosen Orestes instead. *Journal of Analytical Psychology*, 54(2), 233-252.

Foucault, M. (2011). *Doğruyu söylemek: Parrhesia* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Freud, S. (2011). *Cinsellik üzerine üç deneme* (E. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları. (Orijinal eser 1905).

Freud, S. (2011). *Uygarlığın huzursuzluğu* (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal eser 1930).

Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji* (E. Gürol, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.

- Klein, M. (1998). *Sevgi, suçluluk ve onarım* (B. Habip, Çev.). İstanbul: Kanat Kitap.
- Kristeva, J. (1982). *Korkunun güçleri: İğrençlik üzerine bir deneme* (N. Tural, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eser 1980).
- Lacan, J. (1992). *The ethics of psychoanalysis: The seminar of Jacques Lacan, Book VII*. London, England: Routledge.
- Lacan, J. (2006). *Écrits: The first complete edition in English* (B. Fink, Çev.). New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Miller, E. P. (2014). The “Orestes complex”: Thinking hatred, forgiveness, Greek tragedy, and the cinema of the “thought specular” with Hegel, Freud, and Klein. J. Kristeva (Ed.), *Head cases: Julia Kristeva on philosophy and art in depressed times* içinde (ss. 153-182). New York, NY: Columbia University Press.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi ilahiyat: Egemenlik kuramı üzerine dört bölüm* (E. Zeybekoğlu, Çev.). İstanbul: Dost Kitabevi.
- Weber, M. (2006a). *Ekonomi ve toplum* (L. Boyacı, Çev.). İstanbul: Yarın Yayınları. (Orijinal eser 1922).
- Weber, M. (2006b). *Siyaset ve bilim olarak meslek* (M. Sencer, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Wertham, F. (1941a). *Dark legend: A study in murder*. New York, NY: Duell, Sloan and Pearce.
- Wertham, F. (1941b). The matricidal impulse: Critique of Freud’s interpretation of Hamlet. *Journal of Criminal Psychopathology*, 2, 455-464.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. London, England: Tavistock Publications.
- Zeitlin, F. I. (1978). The dynamics of misogyny: Myth and mythmaking in the Oresteia. *Arethusa*, 11(1/2), 149-184.

---

**Finansal Destek ve Teşekkür:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Araştırma & Yayın Etiği:** Arete Politik Felsefe Dergisi tarafından yayımlanma sürecine alınan işbu makale, yazım ve dil editörü tarafından incelenmiş; değerlendirme sürecinde çift taraflı kör hakemlik mekanizması titizlikle işletilmiştir. Editoryal süreçlerin tamamı editör tarafından yürütülmüş olup, bu süreç boyunca yazarın değerlendirme aşamalarına dâhil edilmemiş ve COPE tarafından belirlenen yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen bir araştırma niteliği taşımakta olup, kullanılan veriler literatür taraması ve yayımlanmış kaynaklardan temin edilmiştir. Ayrıca makale, en az iki bağımsız kör hakem tarafından değerlendirilmiş; iThenticate programı aracılığıyla benzerlik ve intihal analizi gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede çalışma, araştırma ve yayın etiği standartlarına uygunluk arz etmektedir.

**Etik Beyanı & Çıkar Çatışması:** Bu makalenin yazarı/yazarları çıkar çatışması bildiriminde bulunmamış, makalenin hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik kaidelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm çalışmalara atıf yapıldığını beyan etmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır.

Açık Erişimli bu makale, CC BY-4.0 lisansına sahiptir

**Grant Support and Acknowledgement:** The author stated that this study received no financial support.

**Research & Publication Ethics:** The present article, which has been accepted for publication consideration by Arete Politik Felsefe Dergisi, has been reviewed by the writing and language editor; throughout the evaluation process, the double-blind peer review mechanism was meticulously implemented. All editorial procedures were conducted by the editor, and during this process, the author was not involved in any stage of the evaluation. The publication ethics principles established by COPE (Committee on Publication Ethics) were duly observed. The study constitutes research that does not require ethics committee approval, and the data used were obtained through literature review and published sources. Furthermore, the article was evaluated by at least two independent blind reviewers, and similarity and plagiarism checks were conducted using iThenticate. Within this framework, the study complies with the standards of research and publication ethics.

**Ethical Declaration & Conflict of Interest:** The author(s) of the article has disclosed no conflicts of interest and has affirmed that the manuscript was prepared in adherence to ethical and scientific principles and that all relevant sources were accurately cited. No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study.

This is an Open Access article under the CC BY-4.0 license.

ARETE



Politik Felsefe Dergisi  
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 6, Sayı: 1, 2026  
Arete Journal of Political Philosophy | Vol: 6, Issue: 1, 2026

Başvuru Tarihi | Received: 24.05.2026  
Kabul Tarihi | Accepted: 28.05.2026  
Yayın Tarihi | Published: 31.05.2026  
Çeviri | Translation

www.aretjournal.org

## Fransız Felsefesinde “Habermas Etkisi”: Stéphane Haber ve Jean-François Kervégan ile Söyleşi\*

Stéphane Haber & Jean-François Kervégan\*\*

Michaël Fœssel\*\*\*

(Fransızcadan Türkçeye Çeviren: Şilan KESLER)\*\*\*\*

**ESPRIT:** Habermas'ın Fransa'da çevrilen ilk kitapları, bilim, çağdaş teknik ve bunların Eleştirel Teori'nin özgürleştirici projesi üzerindeki etkisi sorunu etrafında döner.<sup>1</sup> Bu

\* Original Source: Title: L'effet Habermas dans la philosophie française, Interviewer: Michaël Fœssel, Intervenants: Stéphane Haber & Jean-François Kervégan, Journal: *Esprit*, 2015/8 (Août-septembre), pp. 55-68, Éditeur: Éditions Esprit, ISSN: 0014-0759 | ISBN: 9782372340052, DOI: 10.3917/espri.1508.0055, Date de mise en ligne: 03/08/2015. Bu çeviri, yazar Stéphane Haber'in özel izniyle yayımlanmıştır (This translation is published with the kind permission and support of the author, Stéphane Haber) (ç.n./t.n.).

\*\* Stéphane Haber, Paris Ovest Nanterre La Défense Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmaktadır. Bilhassa *Neo-kapitalizmi Düşünmek: Yaşam, Sermaye ve Yabancılaşma* [Fr. *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital et aliénation*; Paris, Les Prairies ordinaires, 2013] kitabının yazarıdır. Jean-François Kervégan ise Paris I-Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde profesör olup yakın zamanda *Normların Aklı: Kant Üzerine Deneme* [Fr. *La Raison des normes. Essai sur Kant*; Paris, Vrin, 2015] adlı eserini yayımlamıştır (ç.n.).

\*\*\* Söyleşiyi gerçekleştiren Michaël Fœssel, Fransa'nın en prestijli kurumlarından École Polytechnique'te felsefe profesörüdür ve aynı zamanda *Esprit* dergisinin yayın kurulu üyesidir.

\*\*\*\* Research Assistant | Araştırma Görevlisi

Felsefe Bölümü, Fen Edebiyat Fakültesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi | The Department of Philosophy, Faculty of Arts and Sciences, Mimar Sinan Fine Arts University.

silan.kesler@msgsu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0003-0850-9250

Atıf | Citation: Fœssel, M. (2026). Fransız felsefesinde “Habermas Etkisi”: Stéphane Haber ve Jean-François Kervégan ile söyleşi (Ş. Kesler, Çev.). *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 6(1), 56-70. Doi: 10.29228/aretjournal.94553

<sup>1</sup>Jürgen Habermas'ın İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim [Alm. *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* / Fr. *La Technique et la science comme “idéologie”*] ve Bilgi ve İnsani İlgiler [Alm. *Erkenntnis und Interesse* / Fr. *Connaissance et intérêt*] eserleri, Gallimard tarafından sırasıyla 1973 ve 1979 yıllarında yayımlanır.

metinler, yazarını, kapitalizm eleştirisi ile işlevsel akıl eleştirisi arasında bir sentez kurarak, diğerlerinden daha belirgin bir şekilde Frankfurt Okulu'nun doğrudan mirasçısı olarak konumlandırıyor gibi görünür. Bu peşin kabul, dönemin Marksizm ve Heideggercilik ile damgalanmış Fransız felsefi ortamıyla nasıl eklemleniyor? Bugün ilham kaynağını yeniden keşfediyor gibi görüldüğümüz Eleştirel Teori için, 1970'li 80'li yılların Fransa'sında bunların bir yeri var mıydı?

**Jean-François Kervegan (JFK):** Neredeyse hiç yer yoktu demeye meylediyorum. Elbette, o dönemden itibaren bir grup “başıboş savaşçı” (*francs-tireurs*), Habermas'ın düşüncesini Fransa'ya sokmaya çalışmıştı; özellikle de ilk çevirmenleri (Jean-René Ladmiral, Marc de Launay, Gérard Raulet, Jean Lacoste...) ve ilk yorumcuları arasında Jacques Rivelaygue'yi anmak gerekir. Bu öncülerini, iki nesil boyunca dikkate değer çevirmenler ve basiretli yorumcular takip etmişti (Jean-Marc Ferry, Rainer Rochlitz, Christian Bouchindhomme, Stéphane Haber, Yves Cusset ve son dönemde Isabelle Aubert, Alexandre Dupeyrix, Jean-Marc Durand-Gasselini ve daha niceleri...). Ancak şunu açıkça söylemek gerekir ki, Habermas'ın düşüncesini tanıtmaya ve tartışmaya çabaları, uzunca bir süre boyunca karmaşık (veya sınırlı diyelim) bir başarı elde edebildi; bu da dönemin bağlamı düşünüldüğünde gayet tabii normaldi. Bu durum, Payot ve Gallimard yayınevlerinin yürüttüğü editoryal çalışmayı daha da övgüye değer kılıyor. Payot bünyesinde Miguel Abensour tarafından kurulan “*Critique de la politique*” (*Politikanın Eleştirisi*) dizisi, sadece “uzmanlar”dan oluşan dar bir çevrenin dışında kalan bir kitlenin; Adorno, Horkheimer ve doğal olarak Habermas'ın temel metinlerine erişimini mümkün kıldı. Bu kapsamda, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* [Fransızca edisyonu: *L'Espace public*, 1978] ve *Teori ve Pratik*'i [Fransızca edisyonu: *Théorie et pratique*, 1975] oluşturan makaleler çevrildi. Aynı dönemde Gallimard, “*İdeoloji*” Olarak *Teknik ve Bilim* [Fransızca edisyonu: *La Technique et la science comme “idéologie”*, 1973] ile *Bilgi ve İnsani İlgiler*'i [Fransızca edisyonu: *Connaissance et intérêt*, 1976] yayımladı. Yine de, bu çalışmalara alıcı gözle bakabilecek olan kitle, tabiri caizse Fransız bağlamı

---

Daha eski bir çalışma olan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün [Alm. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* / Fr. *L'Espace public*] Payot etiketiyle çıkan Fransızca çevirisini okuyabilmek içinse 1978 yılını beklemek gerekecektir.

tarafından “ele geçirilmiş” durumdaydı ve genellikle Althusser’in çalışması etrafındaki tartışmalara odaklanmış durumdaydı.<sup>2</sup>

Özellikle Habermas söz konusu olduğunda, yükseköğrenimim boyunca akademik bir çerçevede onun yazılarını inceleme fırsatımın hiç olmadığını bizzat teyit edebilirim. Onunla yüzleşmemi sağlayan ilk vesile, 1980’lerin ortasında ENS Fontenay’da Catherine Colliot-Thélène ve Élisabeth Kaufmann ile birlikte düzenlediğim “Almanya’da Felsefe ve Siyaset” konulu seminer oldu; orada, *Meşruiyet Krizi* [Fransızca edisyonu: *Raison et légitimité*] başlığıyla çevrilen kitabı yakından inceledik. Bu seçim tesadüfi değildi: Birçoğumuzu Habermas’ın yazılarına- özellikle 1970’lerin ortasındaki, “tarihsel materyalizmin yeniden inşasını” amaçlayan yazılarına-yönelten şey açık bir biçimde Marksizmin kriziydi (bu yönelim, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* sürecini de hazırlamıştı). Bu yazıları okumak benim için hakiki bir özgürleşme oldu; zira Marksizmin ortodoks yorumlarının ihmal ettiği yönleri dikkat çekerek, Marx’ın düşüncesinin eleştirel bir biçimde sahiplenilmesinin yolunu açıyorlardı.

Fransız Heideggerciliğine gelince; bana öyle görünüyor ki, Kostas Axelos’un (gerek yazılarıyla gerekse de Éditions de Minuit’deki editöryal çalışmalarıyla) kurabileceği muhtemel köprüye ve Habermas’ın bizzat Heidegger’in eserine -yöneltiği tüm eleştirilere rağmen- gösterdiği titiz dikkate rağmen, genel olarak Frankfurt Okulu ve özel olarak Habermas ile diyalogu sınırlı olmanın da gerisindeydi. Khâgne’daki hocam Jean Beaufret’nin bir defa bile olsun Adorno’nun ismini andığını hatırlamıyorum<sup>3</sup>, Horkheimer veya Habermas’ın isimlerini ise evleviyetle anmamıştır.

**Stéphane Haber (SH):** Hakikaten de, erken dönemde bir alımlama oluşmasının önünde iki engel söz konusuydu. Bir taraftan, 1968 tarihli o iki büyük kitap (“*İdeoloji*” *Olarak Teknik ve Bilim ile Bilgi ve İnsani İlgiler*), o dönemde yaygın olarak yapılan iki şeyi teorik

<sup>2</sup> [Çevirenin Notu]: Louis Althusser’in 1960’lar ve 70’ler Fransa’sında Marksizmi yapısalcı bir çizgide yeniden yorumlayan felsefesi (özellikle “ideoloji” ve “devletin ideolojik aygıtları” kavramsallaştırmaları), dönemin Fransız entelektüel solunu tamamen domine etmekteydi. Bu kuramsal hegemonya, Frankfurt Okulu’nun hermenötik ve tarihselci çizgiden beslenen erken dönem Habermasçı alternatiflerinin Fransa’da uzun süre göz ardı edilmesine yol açmıştır.

<sup>3</sup> [Çevirenin Notu]: Khâgne, Fransa’da öğrencileri École Normale Supérieure (ENS) gibi en prestijli yükseköğretim kurumlarının sınavlarına hazırlayan yoğun felsefe ve edebiyat sınıflarıdır. Paragrafta adı geçen Jean Beaufret ise Martin Heidegger’in Fransa’daki en yakın dostu ve Fransız Heideggerciliğinin kurucu figürlerinden biridir; bu durum, felsefi ekolün Frankfurt Okulu’na yönelik mesafeli ve dışlayıcı tutumunu simgeliyor denebilir. (*Fransız Heideggerciliği ve Jean Beaufret'nin kurumsal rolü hakkında detaylı bir analiz için bkz. Dominique Janicaud, “Heidegger en France”, Paris, Albin Michel, 2001*).

düzeyde bir araya getirme girişiminde bulunuyordu: İlk olarak, modern bilimsel-teknik rasyonelliğin, kör olduğu kadar yayılcı da kabul edilen belirli bir biçimine karşı çıkmak; ikinci olarak ise beşerî bilimlerini tartışmak (bu bilimlerin önemi, epistemolojik özgünlükleri, çeşitlilikleri ve eleştirinin bu bilimlerdeki yeri...). Dönemin Fransız düşüncesinde bu iki tema bir arada mevcuttu (örneğin Debord'un *Gösteri Toplumu* ile Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'i, Habermas'ın kitaplarıyla birkaç ay arayla yayımlanmış olan çağdaş yapıtlardır) fakat bu temalar birbiriyle pek temas etmiyordu. Bu durum, Habermas'ın o dönemdeki oldukça sentetik projesinin özümsemesini güç hale getiriyordu.

Öte yandan, bu iki kitabın Almanya ile Fransa arasındaki azami entelektüel mesafeyi (*décalage*) istemsiz bir biçimde dışa vurduğu ise açıktır. Yapısalcılık etrafında dönen tartışmalar zirve noktasına ulaşmışken, Habermas'ın dünyası hâlâ hermenötik ve tarihselci geleneğin gücüyle damgalanmıştı; toplumsal teorisi ise toplumsal sistemler teorisinden (Parsons, Luhmann) beslenen modellerle renklendirilmiş bir Marksizm olarak sunulmaktaydı. Elbette ki Fransa'da, yapısalcılık dalgasının geri çekilmesi, 1980'lerden itibaren daha önce örtük kalmış klasik sorunların [tarihsel dönüşüme, bireyselliğe, eyleme ve düşünümüllüğe (refleksiviteye) ne kadar yer ayırmak gerekir?] yeniden ele alınmasına olanak sağladı ki, Habermas bu sorunlarla kuşkusuz daha iyi yüzleşmişti. Ancak, ister entelektüel moda değişimleri, ister gerçek paradigma değişimleri olsun; bu süreç, Habermas'ın o dönemde içine yerleştiği hermenötik ve Marksizm arasındaki o paradoksal takımyıldızdan (*constellation*) uzak araçlarla gerçekleşiyordu. Ben şahsen, Habermas'ın kapitalizm teorisini güçlü bir şekilde işlediği *Meşruiyet Krizi* (1973, çevirisi 1979 tarihli olan) üzerinde de duracağım; burada kullanılan terimler, Fransız akımlarıyla pek nadiren ortaklık taşısa da, o dönemde iyi anlaşılıyordu ve örneğin Düzenleme Okulu (*Ecole de la régulation*)<sup>4</sup> ile köprüler kurulmasına olanak sağlayabilirdi.

<sup>4</sup> [Çevirenin Notu]: 1970'lerde Fransa'da Michel Aglietta, Robert Boyer ve Alain Lipietz gibi kimi iktisatçılar öncülüğünde gelişen Düzenleme Okulu (*École de la Régulation*), kapitalizmin yalnızca piyasa mekanizmalarıyla değil, belirli tarihsel dönemlere özgü toplumsal, hukuki ve siyasi kurumların (örneğin Fordizm, Keynesyen sosyal devlet gibi) oluşturduğu "düzenleme biçimleri" sayesinde ayakta kalabildiğini savunan heterodoks bir ekonomi-politik akımıdır. (Bu tarihsel arka plan ve 1970'lerin sonundan itibaren Fransa entelektüel ortamında Marksist teorisinin yaşadığı ani gerileme hakkında geniş bir analiz için bkz. Perry Anderson, "*Tarihsel Materyalizmin İzinde*"; Perry Anderson, *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. Ahmet Ersoy, İstanbul: Belge Yayınları, 1986.

**Michaël FÆSSEL (MF)**– Fransa’da Habermas’a adanmış ilk önemli makalelerden biri 1982 yılında Jacques Rivelaygue tarafından yazılmıştır ve “Habermas ve Felsefenin Muhafazası” başlığını taşır. Habermas bu makalede, gerek sistematik kaygısı, gerekse de olan biteni rasyonel araçlarla açıklama tutkusuyula Kant, Fichte veya Hegel’in çizgisinde yer alan klasik bir düşünür olarak sunulur.<sup>5</sup> Habermas, Fransa’da “felsefe” teriminin yeniden değer kazanmasına katkıda bulundu mu? Onun eserinin alımlanması, “metafiziğin sonu” veya “büyük anlatıların sonu” üzerine söylemlerin zayıflamasında önemli bir dönüm noktası mıdır?

**SH:** Açıkçası, her biri kendi tarihine sahip akımlar etrafında yapılaşmış olan Fransızca felsefe geleneğinde Habermas’ın etkisi -burada düzenli olarak çevrilme şansına erişmiş (Honneth ve Sloterdijk’ten önceki) yegâne Alman düşünürlerden biri olmasına rağmen- hiçbir zaman kayda değer düzeyde olmadı. Rivelaygue’nin o parlak makalesi, Habermas’ı Marksizmden, Eleştirel Teori’den ve beşerî bilimlerden koparıp, sınırları belirlenmiş bir akademik geleneğe (Kant’tan Heidegger’e uzanan sözde “Alman felsefesi”ne) yeniden dahil etmeye yönelik o oldukça imkânsız operasyonu denedi; fakat bu makale, belki Dominique Janicaud<sup>6</sup> veya daha sınırlı düzeyde Alain Renaut<sup>7</sup> haricinde, pek bir etki yaratmadı. Fakat son yıllarda, kendilerini “sosyal felsefe” (*philosophie sociale*)<sup>8</sup> geleneğine dayandıran yazarların oluşturduğu yeni bir kutbun ortaya çıkışıyla beraber Habermas; yalıtılmış bir referans kaynağı olmaktan ziyade, Frankfurt Okulu’nun takipçisi, politika kuramcısı, ve bir de Marx ve Foucault ile diyalog halindeki klasik bir figür konumuna yükseldi. Bugün Fransa’da en verimli olarak çalışıldığı çerçeve işte budur.<sup>9</sup>

**JFK:** Eğer “felsefe” teriminin değer kaybettiği doğruysa -ki bu durum Lacan’ın tabiriyle “insani denilen bilimlerin” yükselişiyle açıklanabilir-Habermas’ın bu terimin “muhafazasına” veya belirli bir felsefi geleneğin, yani Kant esinli Aydınlanma rasyonalizminin devamlılığına katkıda bulunmuş olması imkânsız değildir. Ancak Alman

<sup>5</sup> Jacques Rivelaygue, “Habermas et le maintien de la philosophie”, Archives de philosophie, avril-juin 1982.

<sup>6</sup> Dominique Janicaud, *la Puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>7</sup> Alain Renaut, *Bugün Kant* [Fr. *Kant aujourd’hui*], Paris, Aubier, 1997.

<sup>8</sup> Bkz. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

<sup>9</sup> Bkz. örneğin: Jean-Marc Durand-Gassel, *L’École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2013; Isabelle Aubert, *Habermas. Une théorie critique de la société*, Paris, CNRS Éditions, 2014.

menşeli diğer felsefi “üslupların” da aynı dönemde ve aslında 1950’lerden itibaren Fransız düşüncesine damga vurduğunu unutmamak gerekir: Burada hiç şüphe yok ki, Beaufret etrafında şekillenen şu pek bir nev-i şahsına münhasır fenomen olan Fransız Heideggerci ekolü kastediyorum. Her halükârda, felsefenin sonunun çeşitli entelektüel programların (örneğin yapısalcı akım gibi) gündeminde olduğu bir bağlamda Riveyague’nin Habermas’a atfettiği işlev, açıklanabilir olsa bile paradoksal bir yanı vardır. Nitekim Habermas, bizzat “metafizik” olarak nitelendirdiği belirli bir felsefe yapma biçimine karşı mücadele etmekten hiç vazgeçmemiştir: 1988 ve 2012 yıllarında *la Pensée postmétaphysique (Postmetafizik Düşünce)* başlığıyla iki kitap yayımlamadı mı? Dolayısıyla felsefenin muhafazası, evet; ama aynı zamanda Habermas’ın Heidegger’e ayırdığı metinlerin de gösterdiği üzere, felsefe yapmanın farklı yollarına karşı verilen amansız bir mücadele de söz konusudur.

### Modernitenin Tutulmamış Vaatleri

*MF – Kamusalığın Yapısal Dönüşümü’nün (1978) ve daha da önemlisi Modernitenin Felsefi Söylemi’nin (1988) çevirisinden sonra, Fransız felsefesinde “postmodern” denilen akıma (Foucault, Derrida) karşı oldukça eleştirel bir Habermas imajı yerleşir. Bazıları (mesela aklıma Deleuze geliyor), Habermas’ın insan hakları ve iletişimsel rasyonellik lehine yürüttüğü savunmada, Fransa’daki “Yeni Filozoflar” (nouveaux philosophes) fenomenine verilen bir tür akademik onay görmüştür.<sup>10</sup> Bu polemiklerin ötesinde, “modernitenin tutulmamış vaatleri” teması Fransa’da nasıl karşılandı? Habermas, Fransız felsefesinin bir kısmını Aydınlanma mirasıyla barıştırmaya katkıda bulundu mu?*

**JFK:** 20. yüzyılın sonunda dünyanın yaşadığı derin siyasi dönüşümlerin, en azından bir süreliğine, “radikal” felsefelerin (ki buna rağmen özellikle Fransa ve İtalya’da var olmaya ve kendilerini yenilemeye devam ettiler) göreceli gerilemesine ve Habermas düşüncesinin

<sup>10</sup> [Çevirenin Notu]: Yeni Filozoflar, 1970’lerin sonunda Fransa’da Bernard-Henri Lévy ve André Glucksmann gibi isimlerin öncülüğünde ortaya çıkan, Marksizm ve 1968 kuşağının radikal sol ideolojileriyle bağlarını tamamen kopararak insan hakları, liberal demokrasi ve anti-totalitarizm söylemine sığınan medya odaklı bir entelektüel dalgadır. Deleuze, Habermas’ın “iletişimsel rasyonellik” ve uzlaşma felsefesinde bu liberal/merkezci dönüşümün felsefi bir meşrulaştırmasını görmektedir. (Gilles Deleuze’ün bu akıma ve dönemin entelektüel pazarına yönelik sert eleştirisi için bkz. Gilles Deleuze, “İki Rejim Arasında”, “Yeni Filozoflar ve Daha Genel Bir Problem Hakkında” bölümü; Gilles Deleuze, *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler* (1975-1995), çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2007).

görünüşte geliştirdiği, tabiri caizse daha “merkezci” ve “uzlaşmacı” temalara karşı daha büyük bir alımlama kapasitesine katkıda bulunduğu açıktır. “Modernite: Tamamlanmamış Bir Proje” makalesinde<sup>11</sup> formüle edilen ve *Modernitenin Felsefi Söylemi*’nde geliştirilen teorik program<sup>12</sup>; kendilerini ne Aydınlanma felsefesi ile Fransız Devrimi’nin gerici eleştirisinde, ne de “burjuva” Aydınlanması’nın “sol” eleştirisinde -ki Frankfurt Okulu’nun önceki nesli bunu *Aydınlanmanın Diyalektiği*’ni hatırlarsak çok keskin bir şekilde geliştirmişti- tanımayan Fransız filozofları, kendilerine (ve bence de öyle olan) umut verici görünen bir yöne sevk etti: İlerleme fikrinin karanlık yüzünün sonradan keşfedilmesini de göz önünde bulundurarak, bu fikre hem teorik hem de pratik anlamını yeniden kazandırmak. Bu anlamda, benim de dahil olduğum koca bir nesil için, Habermas’ın “postmodernite” olarak adlandırmayı reddettiği bir bağlamda *Aufklärung* (Aydınlanma) programını güncelleme konusundaki inatçı iradesi, vaatlerle dolu bir ufuk açtı. Onun belirli bir Fransız felsefesine ya da modernitenin esas olarak canavarlar doğurduğunu düşünen temsilcilerine (elbette Lyotard, fakat aynı zamanda Foucault, Derrida ve kuşkusuz Deleuze) yönelik oldukça eleştirel tutumu; entelektüel evreni klasik Alman felsefesiyle şekillenmiş olan benim için, pek çok kişi için olduğu gibi, bir özgürleşme niteliğindedir.

**SH:** Ben bu konuda daha şüpheciyim. Akıl dışı göreciliğin her fırsatta yeniden yüzünü gösteren tehlikesiyle savaşmak adına sürekli yukardan bakan, buyurgan bir tavır takınmayı doğru bulmuyorum. Üstelik bu tavır; ne olduğu pek anlaşılmayan, içi boş bir “iletişimsel akılcılık” kavramını inatla kutsallaştırmak pahasına yapılıyorsa durum daha da üzücü. Zira bu kavram, aşırı bir şeffaflık hayali ile insan ilişkilerine körü körüne duyulan önsel bir güven arasında sıkışıp kalmış durumda. Bilimden ve insan işbirliğinin güçlü dinamiklerinden bihaber, kendini beğenmiş belirli bir postmodern retoriğin önemli sınırlara toslamış olması ve bu retoriğin temelindeki tezlerin geçerliliğinin her zaman garanti altında olmaması, artık Habermas’a kısmen hak veren yerleşik gerçeklerdir. Ama Derrida veya Foucault’yu sadece akıl düşmanlığına takılıp kalmış, akli tamamen reddeden yazarlarmış gibi göstermek artık imkânsızdır; geçmişte böyle iddialar ortaya

<sup>11</sup> 1981 yılında *Critique* dergisinde yayımlanmıştır.

<sup>12</sup> J. Habermas, [Almanca orijinali: *Der philosophische Diskurs der Moderne*], *Le Discours philosophique de la modernité* [1988], Fransızcaya çeviren: Christian Bouchindhomme ve Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, “Tel” koleksiyonu, 2011. Bu kitap, 1983 yılında Collège de France’ta verilen konferanslardan derlenmiştir.

atılmış olsa bile bugün bu bakış açısı geçerliliğini yitirmiştir. Zira her şeyden önce bu düşünürlerin karşımızda duran, üzerinde hâlâ çalışılan devasa eserleri var; bu eserlerin odaklandığı somut araştırma alanları, tartıştığı gerçek meseleler, kendi içindeki dönüm noktaları ve tarihsel bağlamları var. Kısacası, 1980’li yılların bazı bölümlerini unutmak daha iyidir (her ne kadar o dönem her şeyiyle bu tür bir durumdan ibaret olmasa da).

**MF** – Foucault ile olan ilişki, şüphesiz ki görüldüğünden daha karmaşıktır; zira Habermas da modernitedeki iktidar biçimlerine dair (soybilimsel olmasa da) genetik bir analiz sunmuştur. Ancak Habermas’ın, iktidar ilişkileri karşısında hukuka Foucault’nun tanımadığı cinsten bir özerklik tanıdığı doğrudur. “Hakları ciddiye alma” konusundaki bu tutumunda Habermas’ın özgün tarafı nedir? Onun hukuk ile demokrasi arasında kurduğu eklemleme, Fransız hukuk felsefesinin yenilenmesinde bir rol oynuyor mu?

**JFK:** Foucault ile ilişkiye gelecek olursak; *Modernitenin Felsefi Söylemi*’nde [Fransızca edisyonu: *Le Discours philosophique de la modernité*] arkeolojik ve soybilimsel girişimin “açmazlarına” ve “indirgemelerine” ayrılan iki yoğun bölümün de gösterdiği üzere, işler karmaşıktır. Eğer -benim de inandığım üzere- “eski hukuk’un (*vieux droit*) itibarsızlaştırılması ve hukuki normativitenin bir normalleştirme yapısına indirgenmesi Foucaultcu düşüncenin temel bir eğilimiye; Foucault ile modernitenin ve mirasının değerlendirilmesi üzerine girilen bu tartışmanın, Habermas’ın 1986 tarihli “*Tanner Dersleri*”nde (*Hukuk ve Ahlak*) ve *Olgusalılık ve Geçerlilik* [Fransızca edisyonu: *Droit et démocratie*, 1992] eserinde gözlemleyebildiğimiz türden bir hukuku yeniden değerlendirme sürecinin katkıısının olduğu söylenebilir.

Habermas’ın kitabındaki temel fikir, hukuk devleti ile demokrasinin birbirinin ayrılmaz birer parçası olduğudur. Yani bireysel haklarımızı dayanan “özel özgürlüğümüz” ile birer yurttaş olarak siyasete katıldığımız “kamusal özgürlüğümüz” esasen birbirini besler ve var eder. Öyle ki, radikal bir demokrasi olmadan bireysel hakları korumak ve hukuku ayakta tutmak imkânsızdır. Habermas bu yaklaşımıyla; bireysel hak ve özgürlükleri her şeyin önüne koyan “liberal” bakış açısı ile toplumun kurallarını birlikte belirlemeyi ve eşitliği savunan “demokratik” bakış açısını ortak bir paydada, yeni bir “cumhuriyetçi” sentezle birleştirmeye çalışır.

Kendi adıma bu hususta bazı zorluklar yaşıyorum. Bana öyle geliyor ki Habermas; hukuki normlar ile siyasi normları uzlaştırmayı başarmak için, hukuki kişinin “özel özerkliği” ile

yurttaşın “kamusal özerkliği” kavramlarını birbirini karşılıklı olarak gerektirecek şekilde kurgulayarak biraz “hile yapmaya” mecbur kalıyor. Bu durum, hem hukuk felsefecisi hem de siyaset felsefecisi nezdinde bir şüphe uyandırabilir. Yine de -sorunuzun atıfta bulunduğu ve hukuksal pozitivizmin en “kati” biçimlerini ortaklaşa reddetmeleri nedeniyle belirli açılardan kendisine yaklaştırılabilecek olan Ronald Dworkin gibi-Habermas da Fransa’da hukuk felsefesinin yeni bir ufuk edinmesine anlamlı bir katkıda bulunmuştur.

### **Eleştirel Bir Teori**

*MF – Axel Honneth ve Hartmut Rosa ile birlikte, Frankfurt çıkışlı Eleştirel Teori şu anda Fransa’da (ve dünyada) büyük bir popülerliğe sahip. Habermas’ın kendisi, eleştirel felsefe ile sosyal bilimlerden (özellikle sosyolojiden) gelen bilgiler arasındaki eklemlenmede büyük bir rol oynadı. Bu alanda, ardıllarına kıyasla onun özgünlüğü nedir? Habermas’ın toplumu çözümlerken (Hegelci bir çizgiden ziyade) hâlâ Kantçı bir bakış açısını benimsemesi sizce bugün de geçerli ve işlevsel mi?*

**SH:** Şüphesiz, “Eleştirel Teori” isimlendirmesinin teşvik ettiği felsefe-merkezcilikten (*philocentrisme*) sakınmak gerekir. Durumu açıkça ortaya koyalım: Habermas, en ince ayrıntısına kadar işlenmiş o devasa teorik kurgularında, artık geride bıraktığımız eski bir dönemin bağlamına sıkışıp kalmış gibi görünüyor. Bu aslında her büyük teori için kaçınılmaz bir yaşlanma sürecidir. Bunu bir kusur veya aşağılanma olarak görmek, ancak teorik düşüncenin gücüne mucizevi ve mitolojik bir anlam yükleyenlerin yapacağı bir iştir. Bu açıdan bakıldığında, Habermas’ın *İletişimsel Eylem Kuramı* [Alm. *Theorie des kommunikativen Handelns* / Fr. *Théorie de l’agir communicationnel*, 1981]; hem Batı’daki Keynesyen ve Fordist kapitalist toplumlara hem de madalyonun diğer yüzündeki post-Stalinist planlı sosyalist rejimlere yöneltilen o genel eleştirilerin oldukça ikna edici olan derinleştirilmiş bir versiyonu ve yeniden harmanlanmasıdır. Bu eleştiriler, zaten 1960’lar ve 1970’lerin sivil toplum hareketlerinde güçlü ve tutarlı bir biçimde dile getirilmekteydi. O dönemin muhalifleri şunu söylüyordu: “Bu toplumlar, yurttaşlarına sundukları göreceli maddi refahın bedelini onlara çok ağır ödetiyor.” Bu ağır bedel; devasa devlet bürokrasilerinin ve çok uluslu şirketlerin teknokratik birer güce dönüşmesi, kültürel çoraklaşma ve demokratik hareketlerin baskılanıp boğulması biçimindeydi.

Elbette ki Habermas, son otuz yıldır bu klasik tarihsel evrenin istikrarsızlaşma faktörü olan küreselleşmenin önemli bir yorumcusuna dönüştü. Diğer düşünürlerle birlikte, demokratik bir rasyonalizmin pusulasını koruyarak, kavramlarımızı hem sınırların kalktığı hem de büyük ölçüde Avrupa-merkezcilikten çıktığı bir dünyaya uyarlama yönündeki o gerekli çalışmaya dikkate değer bir biçimde katıldı. Ancak bana göre, çalışmasının en yoğun unsurlarının köklerini aldığı tarihsel topraktan tamamen koparılması güç görünüyor. Benim gözümde Habermas; Bourdieu veya belki Rawls gibi, 20. yüzyıl tarzı “sosyal devlet” deneyimine binlerce görünmez bağla bağlı olan “klasiklerden” bir tanesidir. Bu durum, onların bugün ilgisiz veya geçersiz olduğu anlamına gelmez; zira tarihsel anlar hiçbir zaman birbirinden yalıtılmış ardışık sekanslar olarak sunulamaz.

Honneth’in dünyası ise bambaşkadır; onun düşüncesi daha ziyade 1990’lı yıllarda net bir şekilde görülen ve toplumsal değişimin insani boyutunu karmaşıklaştıran yeni dinamiklere odaklanır. Honneth, bir toplumun sadece yukarıdan gelen bürokratik ve finansal zorunluluklarla ya da klasik sınıf mücadelelerinin baskısıyla değişmediğini savunur. Honneth’e göre toplumlar değişir, zira bireylerin ve grupların toplumda kabul görme, yani “tanınma” arzuları ve bu arzuların karşılanmaması yaralar açar. İnsanlar bu dışlanmışlık hissiyle çatışmaya girdikçe; yeni haklar, kolektif alışkanlıklar ve bu ihtiyaçlara cevap veren yepyeni toplumsal yapılar üretirler. Rosa’ya gelince; o da kaotik bir küreselleşmenin ve kontrolden çıkmış, adeta aşırı ısınmış bir neo-kapitalizmin yarattığı iç içe geçmiş krizleri ve özgül sorunları, farklı teorik geleneklerden de beslenerek büyük bir ustalıkla analiz eder.

Elinizden geldiğince netleştirmeye ve sistemleştirmeye çalışan teorik kurgular içindeki tarihsel evrimler ve bunların yansımaları karşısında Habermas’ın tutumu, daha ziyade - tabiri caizse-ılımlı bir şekilde dünyevileşmiş bir Kantçılıktan gelen belirli normatif unsurlarda ısrar etmek olmuştur. Bu yaklaşım, insanı akıl yürütebilen ve argüman alışverişinde bulunabilen bir özne olarak tanımlamaktan ibarettir; ardından bu tanımla birlikte, şans eseri hem ahlaki yükümlülüğün öznesine (yükümlülüklerim var zira öteden beri beni temel bir karşılıklı bağımlılık düzenine kaydeden değişim pratikleri içindeyimdir) hem de nesnesine (yapmam gereken şey, öncelikle karşımda duran akıl yürütebilen kişiye saygı duymak ve ona bir “logos varlığı” olarak serpilmesi için gerekli araçları vermektir) ulaştığımızı ilan eder. Diyelim ki 1990’lı yıllardan beri Habermas,

sosyal teorinin kendisini derinleştirmek yerine -Honneth veya Rosa gibi yazarlar için fazla riskli görünen asketik (çileci) bir seçimle- bu ilkeleri felsefi olarak sağlamlaştırmaya ve ardından bunların siyaset teorisi alanındaki verimliliğini göstermeye odaklanmıştır. Eleştirel Teori içindeki bu çatallanmalar (*bifurcations*) görmezden gelinebilir düzeyde değildir; bizi yakından ilgilendirirler ve önyargısızca tartışılmayı gerektirirler.

**JFK:** İsimlerini zikrettiğiniz iki figürün (ki bunlara genç araştırmacılar arasında şöhreti giderek artan Rainer Forst'u<sup>13</sup> da ekleyebiliriz) temsil ettiği Frankfurtlu Eleştirel Teori'nin üçüncü nesli, kendisini Habermas'tan oldukça net bir biçimde ayırmıştır: Habermas'ın felsefe sahnesinde işgal ettiği ve etmeye de devam ettiği yer öylesine büyüktür ki, bu ayrışma zaten bir zorunluluktur. Habermas'ın Frankfurt'taki halefi Axel Honneth'in onun düşüncesiyle kurduğu ilişkiyi düşündüğümüzde, aradaki farklar sahiden de çarpıcıdır; ilk bakışta insan, Honneth'in özellikle son kitabı *Özgürlük Hakkı*'nda (*Das Recht der Freiheit*) belirginleşen “Hegelciliği” ile Habermas'ın ısrarla sahiplendiği “Kantçılığı” birbirine karşıt olarak konumlandırmaya meylediyor.

Bununla birlikte, durum oldukça karmaşıktır. Habermas, kendi konumunu bir “Kantçı cumhuriyetçilik” olarak tanımlasa da, Hegel'in Kantçılığa yönelttiği eleştirilere her zaman dikkat etmiş ve kendi “tartışma etiğini” (*éthique de la discussion*), Hegelci türden itirazlara yanıt verecek şekilde inşa etmiştir. Bu itirazlar, Kantçı felsefenin reddinden ziyade, onun temel ilkesi olan “aklın özerkliğini”, bizzat Kant'ın yaptığından daha iyi bir şekilde onurlandırmanın bir yoludur. “Kant ile Hegel arasındaki” bu oyun, örneğin *Ahlaki Bilinç ve İletişimsel Eylem* [Alm. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* / Fr. *De l'éthique de la discussion*, 1983] kitabının ilk bölümünde gözlemlenebilir. İlk çalışmalarından itibaren, özellikle de “Emek ve Etkileşim” [Alm. „*Arbeit und Interaktion*“/Fr. “*Travail et interaction*”] makalesinde Habermas, Hegel'in epey ufuk açıcı bir okuru olmuştur. Habermas'ın Kantçılığı bu yollardan geçmiştir; bu durum, hem ahlakın hem de demokratik siyasetin (Hegelci anlamda) “etik” (*Sittlichkeit*) ön varsayımlarına gösterdiği özende kendini belli eder.

<sup>13</sup> Bkz. Rainer Forst, “Le combat pour la dignité : exiger un droit à la justification”, *Esprit*, octobre 2014.

## Şimdi İle Yüzleşmek

*MF – Fransa’da Habermas, felsefe çevrelerinin dışında, Avrupa inşası üzerine aldığı tavırlarla tanınır. Onun ulusüstü bir Avrupa lehine yürüttüğü savunma, Avrupa entegrasyonu etrafındaki Fransız tartışmalarıyla nasıl buluşuyor? Filozofun yaklaşımında, (1945 sonrası Almanya’ına dair) indirgenemez biçimde “Alman” kalmış olan bir şeyler var mı?*

**JFK:** Habermas’ın Avrupa Birliği’nin federalist bir yönde evrilmesi lehine aldığı güçlü tavırlarda ve “Avrupa’nın Anayasası” (bu başlığı taşıyan eserine bakınız) için yürüttüğü savunmada, tartışmasız oldukça “Alman” bir taraf söz konusudur. Zira Avrupa entegrasyonu ona, 20. yüzyıl tarihinden ve özellikle de “Alman felaketinden” çıkarılabilecek tek makul ders gibi görünmektedir. Bir süredir Almanya’nın Avrupa politikasını hedef alan sert saldırıları, Avrupa’nın “Yunan Sorunu”nu<sup>14</sup> ele alış biçimine duyduğu muhalefet; tüm bunlar, basit bir formülle özetlenebilecek siyasi olduğu kadar ahlaki de olan bir tutumun da parçasıdır: “Bir daha asla!”

Bu açıdan bakıldığında, Fransa’daki “egemenlikçi” ve Avrupa karşıtı duygunun gücü, tıpkı Almanya’da milliyetçi ve yabancı düşmanı akımların yeniden canlanması gibi, onu endişelendirmek için yeterli sebebe sahiptir.

*MF – Fransa’da bir hayalet dolaşiyor: Cumhuriyetçilik. “Cumhuriyet” terimi, muhafazakâr bir siyasi partiye isim babalığı yapacak kadar (Les Républicains) çok çeşitli amaçlarla kullanıldığı ölçüde, bu kavrama sahip çıkan günümüzün önde gelen filozoflarından birinin düşüncesinde bu terimin ne anlama geldiğini netleştirmek faydasız olmayacaktır. Habermas’ın felsefesi, bugünlerde pek de sorgulanmadan “apaçık birer gerçeklik” gibi her fırsatta öne sürülen “Cumhuriyet değerleri” hakkında bize ne söylemeye imkân verir?*

**JFK:** Habermas, felsefi-siyasi konumunu; Kant’ın *Ebedi Barış* üzerine kaleme aldığı metinde tanımladığı “cumhuriyetçi anayasa” ilkelerine -yani temel haklara saygı ve güçler ayrılığına (veya dengesine)- doğrudan atıfla “Kantçı bir cumhuriyetçilik” olarak tanımlar. Herkesin (yurttaş olmayanlar dahil) özgürlüğünün ve herkesin eşitliğinin en

<sup>14</sup> *Le Monde* gazetesinde 24 Haziran 2015 tarihinde yayımlanan “*La scandaleuse politique grecque de l’Europe*” (Avrupa’nın Rezalet Yunanistan Politikası) başlıklı zehir zemberek ve eleştirel makaleye bkz.

yüce değerler olduğu bu cumhuriyetçiliğin, burada veya Amerika Birleşik Devletleri’nde kendilerini “cumhuriyetçi” olarak ilan edenlerin programıyla pek ilgisi yoktur. Bu yaklaşım, Philip Pettit ve diğer yazarlar tarafından geliştirilen cumhuriyetçi siyaset felsefesinden de net bir şekilde ayrılır; bu felsefenin kalbi olan “tahakkümsüzlük” (*non-domination*) kavramı, Habermas’ın perspektifinden bakıldığında, gerçek bir sivil topluluğun inşasına izin vermek için ziyadesiyle “zayıf” kalır. Habermas’ın -istersek “derinlemesine sosyal demokrat” diyebileceğimiz- cumhuriyetçiliği, bireysel özgürlük ile toplumsal ve siyasal eşitlik değerlerinin mutlak surette dayanışma içinde olduğunu kabul eder: Özgürlük, radikal bir eşitlik olmadan gerçekleşemez ve eşitliğin varış noktası her bir bireyin özgürlüğüdür. İçinden geçtiğimiz şu zamanlarda bunları hatırlatmak hiç de fena olmaz.

*MF – İster öjenizm, ister neoliberalizmin demokrasi üzerindeki etkileri, isterse de Avrupa entegrasyonunun aldığı hal söz konusu olsun; Habermas’ın kamusal söylemi giderek daha eleştirel bir hal alıyor. Sizce onun eseri, günümüzün siyasi ve toplumsal gerçekliğiyle yüzleşmek adına ne gibi temel eleştirel kaynaklar (ve bunların olası sınırlarını) barındırıyor?*

**JFK:** Yazılarına dair yüzeysel bir okumadan hareketle, Habermas’ın düşüncesi genellikle barışçıl bir uzlaşmacılık (*consensualisme irénique*) veya felsefi bir merkezilik olarak görülür. Bu bakış açısı şunu unutmaktadır: Baskı olmaksızın tartışan bir konuşma topluluğu içindeki normatif uzlaşma, ulaşılmaması gereken bir durumu tarif etmeyi amaçlayan bir betimleme değil; mevcut olanın açıklarını ve işleyiş bozukluklarını ölçmeye yarayan ideal bir durumdur. Örneğin, belirli bir siyasi örgütlenme sistemine veya belirli bir toplumsal iş bölümü biçimine neden ve nasıl karşı çıkılması gerektiğini (*contesté*) göstermeyi amaçlar. Uzlaşma, normatif bir idealliktir; Habermas, “burada ve şimdi” uzlaşmacı bir toplum kurmanın mümkünlüğü konusunda kendisini asla kandırmamıştır. Kendisinin hangi gelenekten geldiğini unutmamak gerekir: Siyasi ve toplumsal düzlemde en “muhalif” kanadı temsil ettiği bir “Eleştirel Teori” geleneğinden gelmektedir.

İlk çalışmalarında ve “tarihsel materyalizmi yeniden inşa etmeyi” amaçladığı 1970’li yılların ortalarına kadar, ileri kapitalist toplumlara yönelik eleştirisi son dönem Adorno veya Horkheimer’inkinden çok daha güçlüdür. 1980’li ve 1990’lı yıllarda, Almanya’da

sağdan ve soldan belirli noktalarda saygı ve destek alabilen tek entelektüel figür haline gelirken, görünüşte daha sakinleştiği doğrudur. Ancak kamusal tartışmalarda ayrıştırıcı/keskin tavırlar almaktan asla vazgeçmemiştir; bu durum, çok sayıda ciltten oluşan “*Küçük Siyasi Yazılar*’ına (*Kleine politische Schriften*)<sup>15</sup> göz atıldığında apaçık biçimde görülür.

İki Almanya’nın birleşmesi sırasında, bu sürecin eski Doğu Almanya’nın (RDA) Batı Almanya’ya (RFA) basitçe eklenmesi şeklinde değil, Soğuk Savaş bağlamında 1948’de kurulan Batı Almanya Anayasası’nı korumak yerine yeni bir Anayasa ile donatılmış tamamen yeni bir devletin yaratılması şeklinde olması için güçlü bir mücadele yürüttü (ve kaybetti). O zamandan beri, Avrupa devletlerinin içinden geçtiği ağır siyasi, sosyal ve kültürel krizlere tek cevabın artan bir siyasi entegrasyon olduğu inancıyla; Avrupa politikasına yönelik, özellikle de en son Yunanistan krizinde gördüğümüz üzere, eleştirel çıkışlarını çoğaltmıştır.

Bana öyle geliyor ki, Habermas’ın -temel felsefi inançlarından ayırmanın pek anlamlı olmayacağı-bu bağlılıkları, düşüncesinin güçlü bir eleştirel potansiyeli koruduğunu gösteriyor. Üstelik bunu yaparken, pratiğe dökülmesi ne kadar kolaysa olayların akışı üzerinde o kadar az etkiye sahip olan “*French Theory*’nin” (Fransız Teorisi) radikalizmini benimsemekten de sakınmaktadır.

**SH:** Habermas’ın güncel çıkışları, artık arkalarında o eski devasa felsefi sistemler olmasa bile, hâlâ çok güçlü ve nettir. Meselelere her zaman kendine has, ufuk açıcı bir açıdan yaklaşır. Onun asıl derdi şudur: Esas olarak 20. yüzyıl Batı dünyasında biçimlenmiş olan geleneksel demokrasi modeli; küreselleşmeyle birlikte ulus-devlet sınırlarının aşınması, biyoteknolojinin sınır tanımaz yükselişi ve finans kapitalin devasa bir güce ulaşması gibi yepyeni tehditlerle karşılaşınca nasıl ayakta kalacaktır? Habermas; demokrasiyi bu yeni krizler karşısında yeniden tanımlamaya çalışırken üç tehlikeli eğilim arasında kendine dar bir yol açmaya çalışır: Geçmişe sığınan muhafazakârlık, teknolojiyi körü körüne kutsayan gelecek-merkezcilik ve mevcut sistemi toptan yıkmayı amaçlayan belirsiz radikalizm.

Avrupa etrafındaki tartışma hiç şüphe yok ki en bilinenidir. Ekonomik gücünün ve kültürel etkisinin araçlarından kısmen mahrum kalmış olan Avrupa, buna rağmen çok

---

<sup>15</sup> Dick Howard’ın bu sayıdaki makalesine bakınız, s. 94.

merkezli ve küreselleşmiş bir dünya için nasıl bir ilham kaynağı olmaya devam edebilir? Habermas; bunun, ancak halk katılımının ve hukuksal normativitenin özgün biçimlerini ortaklaşa icat ederek ilerleyebilen çoğulcu bir siyasi inşa deneyimi sayesinde mümkün olacağını yanıtını verir. Tüm bunlar, Avrupa kurumlarındaki mevcut gelişmelerin bunaltıcı yanları karşısında herhangi bir taviz vermekten uzak durarak, genel hatlarıyla sağlam ve ikna edici olmayı sürdürmektedir.

Bununla birlikte, sosyolog Wolfgang Streeck ile girilen son polemik muhtemelen bir hakikat anıydı. Streeck'e göre, Avrupa projesinin ta en başından beri -ve tarihsel süreçte giderek daha açık bir biçimde-Eski Kıta toplumlarını eşitsiz ve ekolojik olarak felakete sürüklenen bir finansal küreselleşmenin mantığına tabi kılma aracı olarak işlev gördüğü hipotezi karşısında artık gözlerimizi kapatmak imkânsız hale geliyor. Kimse bu karanlık senaryonun yakın geçmişimizi tek başına açıklayabileceğini ya da önümüze umut verici, net siyasi ufuklar açtığını söylemiyor. Ancak Habermas'ın bu iddiayı, sanki kutsal bir değere küfredilmiş (*blasphème*) gibi şaşkıncu bir öfkeyle peşinen reddettiğini gördüğümüzde; onun tüm bu çıkışlarının arkasında hâlâ ısrarla taşımaya devam ettiği o "ilerleme felsefesi"ni sorgulama vaktinin geldiğini anlıyoruz.