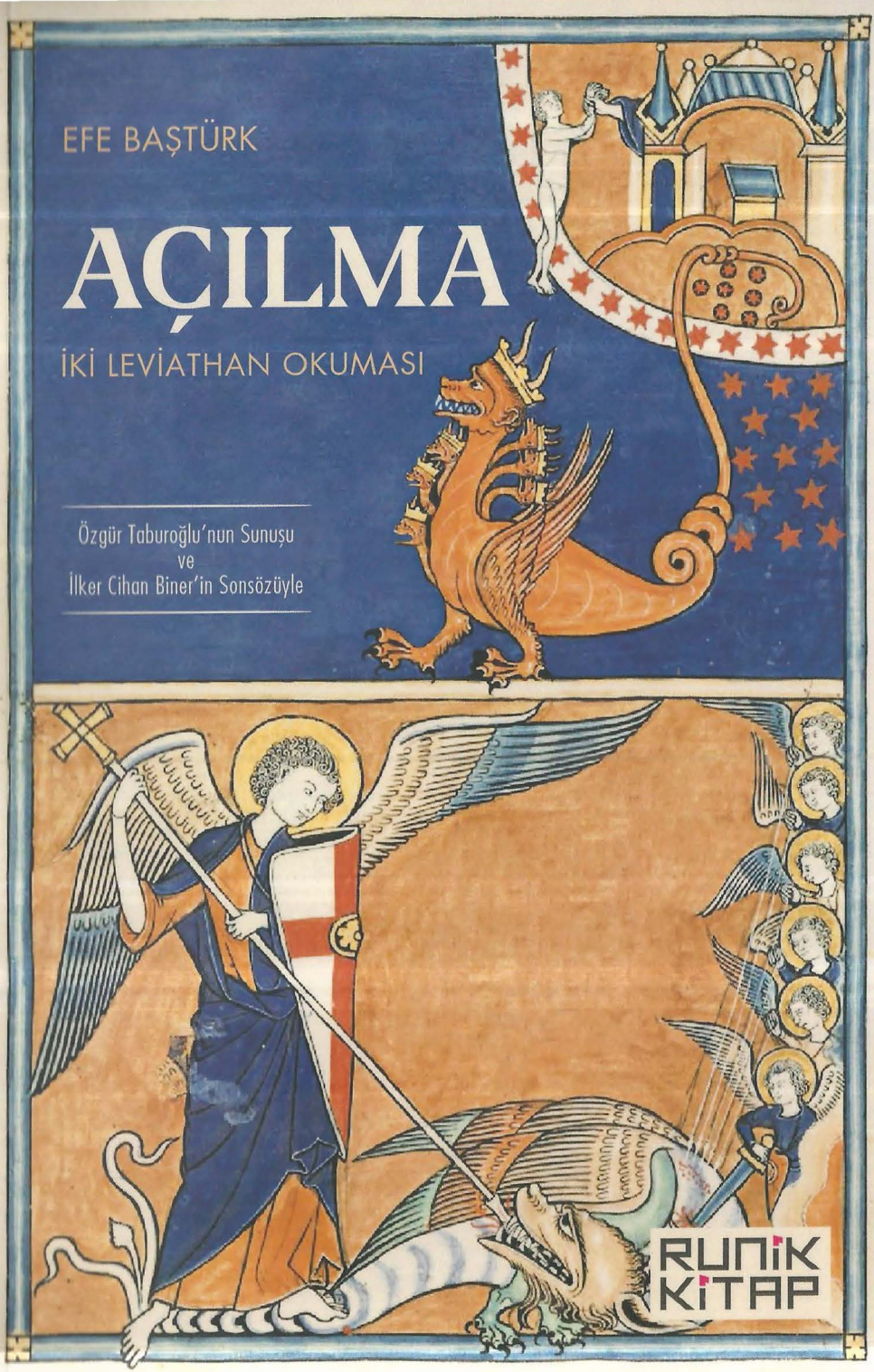
EFE BAŞTÜRK

AÇILMA

İKİ LEVİATHAN OKUMASI

Özgür Taburoğlu'nun Sunuşu
ve
İlker Cihan Biner'in Sonsözüyle



RUNİK KİTAP

EFE BAŞTÜRK
AÇILMA
RUNİK KİTAP

AÇILMA
İki Leviathan Okuması

Efe Baştürk

RUNİK KİTAP
No: 13 |

AÇILMA
İki Leviathan Okuması
Efe Baştürk

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Kadir Yılmaz

EDİTÖR
Erkal Ünal

KAPAK TASARIM
Şevket Dönmezoğlu

KAPAK GÖRSELİ
***Liber Floridus*'tan bir kesit**

SAYFA DÜZENİ
Oğuz Yılmaz

BASIM VE CİLT
Repar Dijital Matbaası

BASKI
Temmuz 2020 - 1. Basım

ISBN
978-605-06591-2-2

SERTİFİKA NO
40675

Runik Kitap, Repar Tasarım Matbaa ve Reklamcılık Ticaret Limited Şirketi'nin tescilli markasıdır.

Mimar Sinan Mah.,
Selami Ali Efendi Cad., No: 5
34672 Üsküdar/İstanbul
Tel: 0 (212) 522 48 45

© Bu kitabın tüm hakları saklıdır. Tanıtım amaçlı, kısa alıntılar dışında metin ya da görseller yayınevinin izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

AÇILMA
İki Leviathan Okuması

Efe Baştürk

RUNİK KİTAP

Doç. Dr. Efe Baştürk

1983 Ankara doğumlu. Lisans eğitimini Gazi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladı. Ardından aynı üniversitede Siyaset ve Sosyal Bilimler alanında yüksek lisans derecesini aldı. 2012 yılında Ankara Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi alanında başladığı doktora eğitimini 2016 yılında tamamladı. 2018 yılında Siyaset Felsefesi alanında doçentliğini alan yazar halen Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir kızı vardır.

İÇİNDEKİLER

AÇILMA, ARALIK VE ÜÇÜNCÜLER
Özgür Taburoğlu 9

ÖNSÖZ 17

AÇILMA ÜZERİNE PROLOG 21

ESKATOLOJİK-EKLESİYOLOJİK AÇILMA 37

POLİTİK-TEOLOJİK AÇILMA 77

SONSÖZ: YENİDEN AÇILMA
İlker Cihan Biner 121

AÇILMA, ARALIK VE ÜÇÜNCÜLER

Özgür Taburoğlu

Çok uzun olmayan ama bu yoğun metinde Efe Baştürk, "açılma" olarak tanımladığı önemli bir kavramın türlü kiplerinden, görünümlerinden söz ediyor. Birbirine doğru açılan karşıtlıkların veya birbirine indirgenemeyecek farklılıkların, dinamik olsa da diyalektik olmayan bir hareketlilik içinde konumlanmaları üzerine tutarlı bir şekilde düşünüyor. Birbirlerine doğru açılmak, genişlemek, esnemek için çok sayıda kavram veya fenomen karşı karşıya konumlanıyor. Metin boyunca yerleştikleri satırların sırasına göre: son ve başlangıç, dünya ve ötedünya, Deccal ve kutsal, Şeytan ve Mesih, politika ve teoloji, insan ve hayvan, dünya-dışı ve dünya, boşluk ve doluluk, kaos ve kozmos, gölge ve ışık, asude hayat ve kıyamet, sonlu ve sonsuz, karanlık ve berrak, yer ve gök, çelişki ve tutarlılık, mevcudiyet ve yokluk, dışarı ve içeri, kutsal ve seküler, imge ve metin, doğa durumu ve sivil toplum, yurttaş ve beden, tutkular ve akıl, insan ve yaratık, ölüm ve hayat, insan ve Tanrı, duyusal ve duyu ötesi, saklı ve görünür, yasa ve olağanüstü hâl veya benim belirleyemediğim başkaları. Bu olgular, sıfatlar, kavramlar, duygular, düşünceler birbirlerine doğru açılarak "imkânsız" bir bağlantı içine yerleşiyorlar. Bu açıklık veya aralanma, belirli bir diyalektikte yok olmadığından, hep yeniden ortaya çıkıyor. Aralıklar, "müphem" imgelerde, ikonlarda şekil buluyor.

Metin boyunca bu tür bazı imgeleri yorumlayan Baştürk, bir çeşit örnekçe ortaya koyuyor ve açılma türünden bir olayı nasıl fark edeceğimizi anlatıyor. Yazar, özellikle Avrupa Ortaçağ'ı ve erken modern zamanlarda Hıristiyan kozmolojisinde ifadesine kavuşan imgesel bir dramı tasvir etmeye girişiyor. En temelde dünyada bulunan ile bulunmayan veya mevcudiyet ve yokluk

arasında cereyan eden böyle karşılaşmalar, önceden belirlenmiş bir "şema"ya göre şekil almadığı gibi, hiçbir zaman nihai bir "sentez"le de son bulmuyor. Açılma, her zaman yeni başka açılmaları temellendiriyor bu durumda. Heidegger'in Sokrates-öncesinde bulduğu açık kozmolojinin benzer bir başkasını bu durumda Ortaçağ ikonografisinde izlemek mümkün oluyor.

Yazar, birbirine doğru açılan fenomenler arasındaki karşılaşmaları çok farklı sözcüklerle anlatıyor: çatışma, çelişki, esneme, arada bulunma, genişleme, müphemleşme, kapı aralama, ortaksızlık, uzlaşmazlık, boşluk, ayrım, imkânsız ufuk vb. Biri diğerine indirgenemeyen, uyuşmayan, birbirine tercüme edilemeyen veya diğerini doğrudan kavrayamayan, örtüşmez içerik ve biçimler, bu karşılaşmanın hem nedenlerini hem de sonuçlarını belirliyor. Yani birbirine meyleden, açılan iki benzemez unsur, olgu veya durum arasında meydana gelen bir olay veya eylem, hemen bir yenisinin koşullarını yaratıyor.

Açılma türünden olaylar, modernlik yüzünü gösterdikçe kapanmaya başlıyor sanki. Akli, yasal, idari, hakiki, sahiciliği tarif eden, insancıl, insanbiçimli varlık anlayışı, bu açıklıkların verimini yok ediyor. Açıklıkları tahkim etmek, kurucu bir istisna hâlinin, dışarının, başkasının, hayvanın veya olumsuz sayılan unsurların artık bu verimli açıklıklara yol açan karşılaşmalara karışmasına engel olur. Böylece modernliğin hep söz edilen ve kendi derdi ve devası sayılan "aynının ekonomisi" de şekil almaya başlar. Kendi ötesiyle böyle bir alışverişe giren bir zaman parçasında, açılma her zaman bir çeşit dehşet duyusu, tahammül edilemez bir olay, felaket, inkâr edilmesi gereken bir sapma, aşırılık veya tahayyülleri aşan bir istisna hâli gibi tecrübe edilir.

Açıklıklar kapandıkça ve onların sebep olduğu imgesel, muhayyel içerikler, biçimler kayboldukça, yeryüzünün de büyüsü bozulmaya başlar. Ara yer ve zamanlar, türlü diyalektik yönsemeler, güç istenci, müspet bilim veya akılcı özne gibi üçüncü türden fenomenlerin varlığıyla dolar. Üçüncüler, aralanmış genişliklerin etrafını erkenden çevirerek, boşlukların, istisnai açıklıkların görünmesine, orada yeni hayatların biçim bulmasına mâni olurlar. Bu boşluk olmadığında birbiriyle uzlaşmaz dünyaları kendi bedeninde buluşturan imgesel varlıklar da geri

çekilmeye başlar. Poetik olmayan, şiirleşmeye direnen bir dünya resmi görünür olur. Son büyük bir hamleyle romantiklerin yeryüzünü büyüleme girişimleri de son bulunca, Heidegger'in varlığın geri çekilmesinin sonucu saydığı, poetik olmaktan uzak bir dünya tasviri belirginleşir. Açıklıkları tahkim eden, onu teknik, yönetsel tahayyülün sahası yapan bir meyil ortaya çıkar.

Baştürk'ün metin boyunca ilgilendiği iki ayrı Hıristiyan ikonografisinde de açılmanın türlerini fark ediyoruz. Resimli bir Ortaçağ ansiklopedisi sayılabilecek ve Müslüman Şark'ta Kazvînî'nin *Acaibü'l-mahlukat*'ının bir benzerini sunduğu *Liber Floridus*'tan veya Hobbes'un *Leviathan*'ından bazı tasvirler üzerine düşünüyor Baştürk. Leviathan benzeri canavarlarla karşılaşan bir dünyanın sakinlerinin türlü hâllerini gösteren bu tasvirlerde de açıklıkları doldurmak, orada yaşam kurmaya müsait olmayan aralıkları kapatma girişimleri bulunsa da, aralıklar hiçbir zaman kapanmaz. Kozmik bir yırtıktan, kesikten yeni canavarlar gelmeye devam eder. Özellikle Hobbes'un metninde açılışın türlü kipleri bir bakıma kapanışa, modernliğin aralık kapayıcı momentine dönüşmeye başlar. Ama açıklıklarda yaşam sürmesini bilen bir zihniyetin izleri de henüz kaybolmamıştır. Hobbes'un Leviathan tasvirinde resimlenen dünya ve ötesi arasındaki geçişlilik hâlâ varlığını duyurur. Bu açılmanın verimi, doğa hâlinden sivil topluma geçiş için lazım olan akılcı, egemen ve insandaki yurttaşlığa yer açan bir politikanın çatısını oluşturur. Hobbes, Nietzsche'nin "bengi geri dönüş" gibi tarif etmesi muhtemel bu aralanmanın son tanıklarından birisidir sanki. Gerçi Nietzsche, Heidegger ile benzer şekilde, kendisini açıklığa yerleştiren bir varlıkla Sokrates sonrasında çok fazla karşılaşmadığımızı düşünür.

Açılmakta olanın karartılmadığı Ortaçağ kozmolojisinde bu açıklıklar biraz da poetik yollardan parsellenir, dünyevi kullanıma açılır. Açılmanın ardında bıraktığı aralıkta yeni simgeler, anlamlar vücut bulur. Baştürk, bu imkânları metin içerisine dağıtıyor: Sözgelimi orada bir "sözcelem" imkânı aralanır. Sonradan Mesih yeryüzüne inince içerisine yerleşeceği şiirli bir zemin açılıyor. Böyle bir olayı tasvir eden imgeler, ikonlar bu dünyayla ötesi arasına yerleşir. Burada "nihai seslenme" henüz hiçbir kapanıma hayat verecek kadar buyurgan değildir. Tamamlanmamış bir yerleşke üzerinde yeni açıklıklar olarak kayran kaybolmaz.

İki uzlaşmazlık arasındaki uçurumun duyusu yitirilmediğinde, yeni ve başka anlamlı cümleler kurmak mümkün olur. Bu açıklıkta önceden görülmemiş canlılık biçimleri "vücuda gelebilir" Yere ve gökyüzüne, buraya ve öte dünyaya ait geçişlilik içinde farklı varoluş kiplerine yer açılabilir. aralıkta yeni simgeleri dile kazandıracak verimlilik sürer. Kutsal bir nazarın gölgesi altındaki "görünürlük rejimleri" hâlâ tam olarak neyi gördüğümüzü bize tercüme etmekte yetersizdir. Manzara henüz keşfedilmediğinden, gözlerle manzaranın bakışı arasındaki boşluğa çeşitli muhayyel tasvirler, imgeler, görüler yerleşebilir; mevcudiyet esnemek, açılıp daralmak için müsaittir.

Açılma bir çeşit dünyevileşme gibidir. Sonlu ve sonsuzun karşılaşmasına elverişli, zaman ve yer olarak uygun bir genişliğin yaratılmasıdır. Orada Uzak Asya geleneğinde olduğu gibi, *Yin ve Yang* arasındaki verimli çekişmelere açık zenginlik kaybolmamıştır. Bu açıklıklar üçüncüler tarafından doldurulmadığında, hakikatin yeni görünümlerinin ortaya çıkmasına fırsat veren, karşılaşma hâlini koruyan, neden ve sonuç ilişkisini kapatmayan bir faillik de yaşam bulur; aralığı bir çeşit boşluk korkusuyla doldurmayan, açılmanın verimini biriktirmeden, saklamadan, kendi hâline terk etmeyi bilen bir fail. Açılma, biraz da böyle bir öznenin özeniyle mümkün olabilir. Her açıklığı yenilerinin bir sebebi olacak şekilde açık bırakan ve dolayısıyla modern özneden farklı bir kendilik bu açıklık içinde hareket eder. Baştürk'ün metin boyunca işaret ettiği gibi, Hobbes'da da henüz dolu olmayan arsalar üzerindeki hareketlerin tarifine rastlanabilir. Canlı bir bedenden yurttaş yaratan veya doğa hâlinden sivil topluma geçişi mümkün kılan eylemler de bu meyillerle anlam kazanır.

Oysa açıklık kapandığında, hareket son bulduğunda, sonlu ve sonsuz dünyaların birbirinden bir şeyler öğrenme ihtimali de yok olur. Yeryüzünün ötesinden ilham alması zorlaşır. Bu düzeyde dünyevileşme bir çeşit sekülerlik gibi tercüme edilebilir artık. Daha kökensel nitelikteki dünyevilikle, Aydınlanma'nın bir değeri, kazanımı olarak sekülerlik kavramlarını birbirinden ayırmak gerekli olabilir bu durumda. Açılmanın üretimi olarak dünyevilik, çok daha gündelik bir fenomendir. Weber'in analizinde karizmatik otoritenin bürokrasiye şekil vermesi gibi, dünyeviliğin sekülerliği temellendirdiği de söylenebilir. Açıl-

ma, böyle yıkıcı bir karizmanın belirmesi, mevcut yapıyı bozarak, ona yeni anlam ve biçimler kazandırmasıdır. Ama zamanla bu egemenlik alanındaki açıklığı kapatan bürokrasiyle beraber karizmatik otorite de yok olur. Aynı kapanmayı sekülerliğin de dünyeviliğe yaptığı varsayılabilir. Sekülerlik, dünyeviliğin yarattığı bir anlam sermayesinin yönetimiyle ilgilenir.

Dünyevilik ve ondan ayrı düşünülemeyecek kutsallık arasındaki açılma eylemi son bulunca, sonsuzlukla bağlantı biçimleri kaybolur. Oysa dünyevi meyil, sonsuzun veya sonlunun yeryüzünü karartmasına engel olur. Aynı zamanda sonsuzla karşılaşmanın verimi, bir öğretiyi ve bu olaya ait hatıraları da saklamanın biçimidir. Çok bilinen Prometheus söyleninde olduğu gibi, ateş sonsuzluktan çalınan bir parçadır. Şeytan veya Deccal söylenleri de böyledir. Deccal, Prometheus'un bir değişkesi gibi anlaşılabilir. Yani menfi veya müspet nitelikte kutsal varlıklar, şeytan, demon veya tanrılar, sonsuzlukla yeryüzü arasındaki açıklıkta boy veren üçüncüler gibi anlaşılabilirler. Tümü de sonsuzluktan bazı öğretiler, yetiler, anlamlar ödünç alırlar. Her dünyevi girişim bu nedenle küçük veya büyük çapta demonik bir eylemdir. Yani sonsuzluğun öğretisini yeryüzüne taşıma çabasıdır. Dünyayla dünya-ötesinin karşılaşması, ikisi arasındaki açılmaya, zamana ve yere uygun anlam ve biçimlerin açığa çıkmasına sebebiyet veren olaylardır. Bu açıklık üçüncülerin iradesi tarafından kapanmadığında dünyevi veya ötedünyalı nitelikte sofuluk biçimleri de mümkün olmaz. Her anlam, kendi ötesiyle ve başka dünyaların sakinleriyle bir bağlantının, ilişkinin hatırasını içerisinde taşır.

Baştürk, böyle imgeleri, karşılaşmaları yorumluyor. Birbirine indirgenemeyecek ve kökten farklı iki varlığın veya varlık alanının karşılaşmasının her zaman ardında bir açıklık bıraktığını ortaya koyuyor. Bilimkurgu filmlerde gibi, kısa zamanda kapanacak bir portal gibidir bu açılma. Orada, dünyadan ve ötesinden ayrı bir ışıklanma, renklenme, seslenme duyulur olur. Birbiriyle çelişen, biri diğerine kayıtsız iki paralel dünyanın bir an için de olsa bu şekilde rastlaşması bir çeşit doğruluk, *aletheia* tecrübesine imkân sağlar. Heidegger'in *Ereignis* veya Nietzsche'nin "bengi geri dönüş" diyebileceği türden büyük ve temizleyici bir genişleme sayesinde, her son bir başlangıca, ölüm doğuma ulanır.

Bu açılma ânı, aynı zamanda, yokluk ve mevcudiyetin birleştiği kutsallıkla ilişkili bir olaydır. Bu sırada, İbn Arabi'nin de bize hatırlattığı gibi, ilahiyatın (teolojinin) perdelediği bir varlığın belirtileri yüzeye çıkar. Böyle ikon kırıcı bir perde, açılma türünden olayların içinde yeni tasvirler, imgeler, farklı kutsallık resimlerinin ortaya çıkmasına mâni olur.

Dünyada bir ikon gibi açılmış, aralanmış, simge içerisine yerleşmemiş imgelere tutunmaya devam eden kutsal varlık, yeryüzüne ara biçimler kılığında yerleşir. İmge veya ikon, sadece bir anlamın tasviri, temsili değildir. Henüz anlamını bulmamış, ifadesine kavuşmamış olanın izi, duyumudur. İkonun yarattığı aralıkta beliren renkler, ışıklar, sesler, yazılar arasından, dünyanın ötesinde yer ve zaman tutan başkaları bu dünyaya bakarlar, nazar ederler. Bu bakış, dünyalı gözler için yeni görme, anlama, duyma, düşünme biçimlerini temellendirir. İkonik izlek üzerinde bakış ve göz buluşur. Kutsal nazar, kendisine bitişmiş kaygılı, hayret veya merak dolu gözlere farklı şekillerde görmeyi öğretir. Açılan, aralanan dünyadan başka bir dünyanın imkânını izlemeyi mümkün kılar.

Bu açıklıktan bakan kutsal bir varlık olarak başkası, bir canavar, hayvan veya vücuda gelen herhangi bir var olan, insan denilen üçüncü türden bir failin yeniden tanımlanmasını da gerekli kılar. Her açıklık kendi adalet tarifiyle beraber gelir. Bu aralanmanın sonucunda yeryüzüne karışan diğer varlıklarla ilişkilerini düzenlemek isteyen insanın her çabası bir çeşit politik eylem niteliği kazanır. Her açıklık, dünya manzarasını yeniler. Farklı bir kadro ve dekor içinde güne başlayan bir fail gibi, bu açıklıkta geçerli, sahici, meşru fiillerin türü de değişir. Bu öznenin simgesel evreni, Baştürk'ün dile getirdiği gibi, "var-oluşu, ancak onun yokluğu ya da yok-oluşunu imleyen göstergeler" içerisinde biçimlenir. Her yeni açılma, özne ve yüklem uyumunu yeniden düzenlemeye dönük bir beklentiyle beraber gerçekleşir.

Özgür Taburoğlu,
Mayıs 2020, Ankara

"Değişmeyen gerçek geldi, sahte ve tutarsız her şey de yıkılıp gitti. Zaten sahte ve tutarsız olan, er geç yıkılıp gitmek zorundadır."

İsra Sûresi, 8. Âyet

İsa dedi onlara: "Savaş gürültüleri duyacaksınız... Sakın korkmayın!... Bunların olması gerek, ama bu daha son demek değildir. Ulus ulusa, devlet devlete savaş açacak; yer yer kıtlıklar, depremler olacak. Bütün bunlar, doğum sancılarının başlangıcıdır... Ama sonuna kadar dayanan kurtulacaktır. Göksel egemenliğin bu Müjdesi bütün uluslara tanıklık olmak üzere dünyanın her yerinde duyurulacak. İşte o zaman son gelecektir... O günlerin hemen sonrasında Güneş kararacak, Ay ışığını vermez olacak, yıldızlar gökten düşecek ve göksel güçler sarsılacak."

Matta, 24:29

ÖNSÖZ

Elinizdeki metin, esas itibarıyla, kitaplaştırılmaya çok geç karar verilen bir yazı olması nedeniyle, belki biraz sabırsızlıkla dolu bir anlatı üzerine kurgulanmıştır. Geçtiğimiz yıl bir konferansta[1] sunulmak üzere hazırlanmış taslak metinde, amacım, modern egemenliğin seküler bağlamının üzerine temellendirildiği teolojik kökenin *açılma* biçimlerini tartışmak ve buradan modern egemenlik düşüncesi ile bu düşünceye dayalı tüm modern disiplinlerin – doğaları gereği – teolojik bir *aura* ile yüklenmiş olduklarını iddia etmekti. Bu nedenle, yapacağım sunumu yalnızca teorik bir anlatı eşliğinde kurgulamak yerine, biraz daha imgelerin rol aldığı ve anlamın belirli bir tutarlılık evrenine dayalı olarak değil, görünürlüğe açıklığı ile edindiği duyusal etkiler eşliğinde tasarlamayı tercih ettim.

Ancak burada devreye yeni bir soru girmişti: hangi görseller, hangi imgeler, söz konusu teorik mülahazanın altyapısını oluşturabilirdi? Ve belki daha önemlisi, bu imgeleri, hangi dil oyunları ile birbirileriyle ilişkilendirmek ve anlamı teorik bağlamın ötesinden nasıl bir tartışmaya açabilmek mümkün olabilirdi? Bu nedenle, sunumu desteklemek için seçilen görseller, yalnızca teorik bulguya belirli bir estetik altyapı oluşturmak için değil, ayrıca birbirileri ile de ilişkilendirilebilir oluşları nedeniyle de tercih edilmişti. İmgelerin ilki, kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi, Hobbes'un *Leviathan*'ının iç kapağında yer alan görseldir ve bu görsel, ima etmekte veya içermekte olduğu imgesel bağlamıyla, *politik-teolojik* bir formun özel biçimi olarak adlandırılabilir. İkincisi ise, Hıristiyan düşüncesinde kıyamet anının temsil edildiği ve kıyametin her tür anlam kurucu edimden görece ba-

1 Bu metin eğer kitap halini alabilmişse, bunda en büyük paylardan biri sevgili Evren Eken'e aittir. Kendisi, bu konunun –kısaca da olsa– bir kitapta derlenip bir makalenin ulaşabileceğinden daha fazla insana hitap edebilmesini sağlamak gerektiğine işaret edip beni cesaretlendirmişti. Bu yüzden kendisine minnettarım.

ğımsızlaşabildiği mutlak belirsizlik noktasının işareti olarak bir *apokaliptik* imgedir, ki bu da Hobbescu Leviathan imgesini hem kuran, hem onunla uzlaşmazlıklar barındıran fakat hem de yer yer onunla özdeş bir ontolojinin kendisinde açıldığı bir *eklesiyolojik-eskatolojik* imge olarak kaydedilebilir. Ancak her ikisinde de tercih edilen mitsel imge aynıdır. Her ikisi de kendi anlamsal dünyalarını aynı mitsel figür ve bu figüre dayandırılabilecek gösterenlerle inşa etmiştir.

Fakat bu iki anlamsal rejim arasında derin bir yarık da vardır: Hobbes'un *Leviathan*'ında kıyametin alt edildiği ve bu açıdan dışarısını işaret eden mitik imgenin dünyevinin hükmü altına alındığı bir tarihsel an -yani politik olan- görünür kılınırken; diğeri, kıyamet imgesindeki mutlak dışarıdalığı, yani insani olandan mutlak düzeyde farklılaşmışlığı ve bu nedenle insani olanın sonunu gösterir.

Yine de söz konusu iki imge arasında, birbirilerine doğru *açılma* ile keşfedilebilecek bir örtüşme de vardır ve bu örtüşme birbiriyle uzlaşmaz sayılan iki imge arasındaki anlamlı bir tutarlılığın sembolik ifadesi olarak görünür kılınır. *Eskatoloji*nin, yani insanlığın ve insan-oluşun mekânı olarak dünyanın -*Mondial*- sonunu inceleyen disiplin ile *politika*nın, yani insani oluşun mekânının tam da insani olan için ve ona göre yeniden düzenlenmesinin ve bir mekân olarak insani olana bağlı kılınmasının olanaklarını ve koşullarını inceleyen disiplin arasındaki farkın ne gibi bir örtüşme içerdiği burada önem kazanır. Örtüşme, birbiriyle uzlaşmaz unsurlar arasında kurulan yeni bir özdeşlik değil, tersine, uzlaşmazlıklar içinde saklı olan eşanlamlılığın görünür kılınmasıdır. Teolojinin politikaya, daha özelde ise eskatolojinin egemenliğe dönüşümünde algılanabilir örtüşmenin ontolojik muhtevasında böyle bir eşanlamlılık yatar. İşte Leviathan imgesi, eskatolojik bir gösterenden politik bir gösterene doğru böylece *açılır*: Leviathan, son'un imgesinden düzenin imgesine doğru geçişteki radikal kırılmayı temsil eden bir zamansal kopuşun imgesi değil, tersine, modernliğin içkinliğinde saklı tutulmuş ezoterik ve arkaik öğelerin yeniden kendilerini ifşa etmeleridir. Diğer bir deyişle, Hobbes'un *Leviathan*'da göstermek istediği şey, yalnızca kudretli bir dünyevi egemenlik değildir. Bu kudretli egemenliğin tam anlamıyla algılanabilir olması için kendi ötesine doğru *açılma* zo-

runluluğudur. Egemen, yalnızca kudretli bir varlığın göstereni değildir; bu kudretin tüm kökenleriyle, dayanaklarıyla ve belki de en önemlisi, kendi somut bağlamının ötesinde kendisini izleyen ve algılayan zihinlerce/zihinlerde alabileceği en üstün formun edinebileceği aşkınlık gösterenleri ile birlikte imgeleştirilmesidir. Egemen-lik, bu yüzden ne bir işlev ne de somut bir aygıta indirgenebilir. Sahip olunan kudreti tam anlamıyla icra edebilmesi için kendi ötesine doğru açılma zorunluluğu taşıyan ve bu zorunluluğu her daim olanaklılığa dönüştürmesi gereken bir müphemliktir o. Hobbes'un analitik ve ampirik siyaset felsefesindeki imgeleştirme tekniği ve taktiğindeki asıl amaç da burada yatar, zira egemenliğin bir dizi işlev, güç, kapasite, vb. ile anlaşılması, egemenliğin asıl ihtiyaç duyduğu şeyi ıskalamasına neden olur. Egemenlik, eğer böyle bir kapasite ve olanaktan bahsedilebilecekse, sonluluğa karşı mutlak sonralığın timsali olmalıdır; tam da tanrısal hükmün kıyametin ardından belirerek, onu geride bırakması ve bu aşma ile düzeni yeniden sağlama almasındaki gibi. Leviathan, Hobbes'ta, eskatolojik imgeyi bu yüzden tam tersini yansıtan bir imge ile değiştirir: imge, artık, düzensizliğin göstereni değil, tersine, düzenin yeniden kurulduğunun ve düzenin tam da kendisini akamete uğratacak mutlak kaosun zamansal açıdan geriye ve mekânsal olaraksa dışarıya doğru atılmış olduğunun bir gösterenine dönüşür.

Bu metin, Hobbes'taki Leviathan'ı, ya da modern egemenliğin kendisini, bazı açılmalar, yer değiştirmeler ve imgeleştirmeler ile birlikte okumaya çalışıyor. Politikadaki teolojiyi ya da teolojinin politikasını, birtakım teorik bulgular arasında kurulabilecek geçişler aracılığıyla vurgulamaktan ziyade, her ikisini birbirine bağlayan ve anlatıyı aşan çeşitli imgeler arasındaki anlamsal yakınlıkları ön plana alan bir okuma önerisi geliştirmeyi deniyor. Bu çabanın çok da anlamsız olmadığını düşünüyorum. Zira egemenliği, tam da aslında Hobbes'un belirttiği kıstaslara uygun biçimde, yani alabileceği en sahih formuyla kavrayabilmek için Hobbes'tan çok sonrasını, kendisi de bazı noktalardan Hobbescu sayılabilecek bir başka figür olan Carl Schmitt'i beklemek gerekmiştir. Politika teorisi, Hobbescu egemenlik paradigmasını, maalesef, yalnızca işlevsel ve kurumsal düzeylerde tartışmış, yani egemenliği modern politika teorisinin açmazları

içerisine hapsetmiştir. Oysa egemenlik, modern politika teorisini aşan, hattâ ona karşı adeta meydan okuyan bazı parametreler barındırır ve bu parametreler modern politika teorisinin öncül argümanları tarafından desteklenmeye müsait değildir. Schmitt'in yarattığı tehlike, Nazi rejimine duymuş olduğu sempatiden değil, modern politika teorisindeki açmazı işaret etmesinden kaynaklanır. Schmitt, egemenlik teorisini Hobbes'un peşinden ilerleyerek geliştirir, ne var ki bu paradigmayı çağın biçimselliği içine yerleştirerek, idealizme meydan okur. Bu meydan okuma, teorinin kendisindeki en alt düzeydeki öncüllerin yeniden, fakat gerçekçi biçimde, tartışmaya açılması için yapılmış bir davettir.

Buradaki okuma biçimi, tam da bu davete icabet edebilmek adına, modernliğin politik kriz ânı ve çağımızın belki de en belirsiz dönemi olan şimdisinde Schmitt'in uyarılarını dikkate alarak meseleyi en başa, Hobbes'a ve fakat Hobbes'u da kuran bir ezoterik momente götürmeyi deniyor. Modern egemenlik düşüncesinin teorik olarak olmasa da imgesel olarak ezoterik bir alana doğru taşınması ve bu ezoterizmin modernliğe doğru açılması, aslında egemenlik paradigmasında görmek zorunda olduğumuz şeyi en açık düzeyde temsil eder. Eğer egemenliği bu sahih bağlamı ile anlamak ve algılamak, hattâ tüm teorik bulguları her defasında yeni baştan kurgulamamıza yol açan çağımızdaki devlet edimlerini doğru biçimde kavramak istiyorsak, yapmamız gereken şeyin, egemenliğin ontolojisine doğru bir bakış geliştirmek olduğunu düşünüyorum. Çünkü egemenlik, içinden çıktığı modern teorinin ampirik öncüllerine indirgenemeyecek derecede açılmalara müsaittir; ve bu açılmalar egemenliğin, tam da kendisine yüklenmiş olan ve Tanrı'yı taklit edercesine sembolize edilmiş bir kudretliliğin (*almighty*) yegâne bağlamlarını teşkil eder. Hobbes'un analitik felsefesinde egemenliği teorileştirme girişimini tamamlayan -ve buradaki eksiği işaretleyen- şey, egemenliği kavramak için zihni sınırlandıran teorik öncüllerin dışına doğru açılan ve bu açılma nezdinde anlatıyı sağlamlaştıracak arkaik bir imgenin içeriye alınmış olmasıdır. Bu nedenle egemenlik, kendisi dışına doğru bir açılma olanağı sunan bir yorumlama faaliyeti eşliğinde sahih düzeyiyle kavranabilir. Bu metin, en azından, böyle bir çabanın olanaklı olduğunu ve anlamak için bakış açısında bir yer değiştirmenin gerekli olduğunu vurgulamaya çalışıyor.

AÇILMA ÜZERİNE PROLOG

Goya'nın, kendi yerine geçmesinden korktuğu çocuklarını yiyen Yunan tanrısı Kronos'u resmettiği meşhur tablosu, yaşama arzusu ile ölüm korkusu arasındaki o muğlaklığı tasvir etmedeki ustalığı ile anlamlı bir yere sahiptir. Sahne, Kronos'un sahip olduğu kudrete karşın en ilkel korku karşısındaki savunmasızlığı ve çaresizliğini yansıtan çizimlerle varoluşsal bir anlama büründürülmüştür. Bu sahnedeki en önemli ayrıntı, yaşam ile ölüm arasındaki sınırın varoluşsal bir gösterge aracılığıyla aktarılmasıdır. Kronos, her iki duyguyu da kendinde gösteren bir sınır imgesi vazifesi görür adeta.



Resim 1: Francisco Goya, "Çocuklarını Yiyen Satürn"

Bu eserdeki sınır imgesi bize şunu gösterir: Var-oluşu, ancak onun yokluğu ya da onun yok-oluşunu imleyen bir gösterge ile kavrayabiliriz Bu, var-oluşa, kendisinin dışından veya onun imkânsızlık alanından bakma girişimi olarak, var-oluşu idrak edilebilir bir uzaklıktan görebilme amacı ve arzusudur. Tarih boyunca insanın anlam arayışı, bu nedenle yokluğun ve yok-oluşun sembolik tahayyülleri olan hiçlik, kaos, ölüm vb. imgelerle bir arada kurgulanmıştır. Var-oluş, kendisini ancak yokluğunu imleyen bir kavrayışta algılayabildiği için, arada daima indirgenemez bir gerilim olagelmiştir. Bu gerilim, varlık ile yokluk, düzen ile kaos, barış ile savaş, yaşam ile ölüm, vb. gibi bir dizi farklı tema bağlamında incelenebilir. Ancak hepsinin ortak yönü, var-olma pratiği olarak aldıkları bir unsuru, mutlak yokluk imgesi, kaos ile düşünme eğilimidir. Peki, bir anlamın, tüm anlamları bertaraf eden bir kaotik an ile işaretli kılınmaya çalışılmasının işlevi veya özelliği nedir?

Bunu yanıtlayabilmek için insanlık düşüncesinin bilinçaltına inmek gerekiyor belki de. Kadim geleneklerden bu yana varlık ve varoluşun bilgisi - ve duyumsaması - *başlangıç* ve *son* imgelerinin kuşatması ya da onların adlandırma rejimlerindeki ağırlığı altındadır. İnsan, doğası gereği, mevcudiyet dahilindeki var-oluşuna anlam veya bir nedensellik katma, böylece yaşamına bir yön çizmek suretiyle belirsizliği (kaos) giderme telaşındadır. Bu arayış, kendisini, bu yüzden başlangıç ve son imgelerini birlikte -ve birbirlerinde- kavramaya yöneltir. Başlangıç ve son, mevcudiyetin hem var-olma nedenini hem de yok-olma nedenini, yani onun anlaşılabilir ve öngörülebilir bağlamını temsil eden iki kapsayıcı unsur olması nedeniyle insanın hedefindedir.

İnsanın var-olmasındaki biçimsel neden olan ve bu hâliyle mevcudiyetin ontolojisini imleyen başlangıç imgesi ile bu mevcudiyet-içindeki konumunu sekteye uğratacak mutlak son arasında kalan dilim yaşamanın mekânıdır. İnsan, bu mekânda var-olur. Kendisini yeniden var eder ve bu var-oluş sürecinde mekândan izler taşır. Oysa mekândan var-oluşa katılan iz, yalnızca mekânı var eden düzenleyici başlangıç mefhumu değildir, mekândaki iz aynı zamanda kendisinin yokluğunu, yani şeyle-

rin mutlak yok-oluşunu imleyen bir son imgesiyle oluşmuştur. Daha doğrusu, ondan iz taşır. Mekân, varlığın düzlemi olarak, yokluğun geride bırakılmış olduğunun ya da onunla araya belli bir varoluş mesafesi konulmuş olduğunun işaretidir. Başka bir deyişle, mekân, var-oluşu ancak var-oluşun mutlak ötekisi yok-oluşla birlikte içermesi koşulu ile var-olmanın olanaklı göstergesine dönüşür.

George Frederic Watts'ın "Kaos" adlı tablosu tam da buna benzer bir göstergeyi taşır. Kaos, bu tabloda, aslında kendi ötekisini işaretlemek üzere sembolize edilen bir gizli gösteren olarak tasarlanmıştır (Resim 2). Tablonun sağ tarafındaki renk ve görüntü açıklığı ile sol tarafındaki belirsizlik ve karartı, tablonun yatay eksende zamansal bir kırılmayı işaret ettiğini gösterir. Burada sağ taraftaki düzenlilik ve bu düzende kendisine yer bulmuş yaşam, sol taraftaki belirsizliğin hemen ardından mümkün olmuş gibidir. Tablo, kaos ve düzeni yalnızca bir arada vermez. Her birinin kendi anlamını kendi ötekisi aracılığıyla yakalayabileceği izlenimini de verir.



Resim 2: George Frederic Watts, "Kaos"

Var-oluş ile yok-oluş ya da başlangıç ve son arasındaki mesafe, bu nedenle tam anlamıyla aporetik bir deneyimin mekânıdır. Her ikisi de ancak birbirinde içerilmesi dahilinde düşünmenin nesnesidirler. Var-olmanın ancak onun yokluğunu sembolize eden bir "son" imgesiyle düşünme zorunluluğu, var-oluşa anlamını katan yegâne şeydir. Var-oluş bu yüzden kendi başına

değil, kendisinin sonunu imleyen şeyin yokluğu üzerinden kavranabilir. Tam da bu nedenle var-olmanın görsel ya da anlatısal biçimlerindeki en temel ontolojik gösterge, var-olmaya koyutlanmış bir yok-oluş imgesidir. Bu yok-oluş imgesi, varoluşu hem dışarıdan fakat hem de içeriden tanımlamanın ifadesidir: dışarıdandır, çünkü varoluşa dahil edilmemiş bir fazlalık, daha doğrusu, varoluşa doğru yönelen bir etki olarak sunulur. Fakat aynı zamanda içeridendir, çünkü varoluşun kendisinde taşıdığı bir içkinlik olarak ifade edilir.

İmgelerin tasvirlerindeki temsil biçimleri, başlangıç ile son düşüncesini kendileri nezdinde değil, farklı ve dışsal öğeler eşliğinde sunar. Sunuştaki ayrıntı, görselliğe aktarılan figürlerin temsil edilmelerindeki biçimsel unsurların da ötesindedir çünkü tercih edilen ve temsile aktarılan figürler, melez tasvirlerle donatılmışlardır. Temsil ve tasvirde tercih edilen *fark* sembolleri, temsil edilendeki ontolojik bağlamdan ayırt edilemez. Zira bu ayrıntı tarih boyunca başlangıç ve son anlatılarının gerek mitolojide gerek felsefede gerek teolojide bir dizi *melez gösterenler* üzerinden kurgulanmasındaki içkin boyutu işaret eder. Melez gösterenler, temsil ettikleri şeydeki dile ve düşünceye *dışsal-oluşu* işaret edebilmek için, dahası, temsil ettikleri şeyin mevcut kavrayış rejimine yönelik dışarıdalığını gösterebilmek için, mevcut kavrayışın ötesine geçmek zorunluluğundadırlar. Benjamin West'in ünlü tablosunda (Resim 3) resmedildiği gibi, hem *ölümün gelişi* insanın sağlıklı bedeni kadar olağandır, ya da yaşamın içindedir -zira ölüm imgesini bir gösteren olarak taşıyan unsurların her biri ayrı ayrı insan bedeninden sağlıklı bir parça taşır- fakat hem de ölümün gösterenleri olağandışılık ile -melez gösterenler aracılığıyla- temsil edilir. West, bir taraftan ölümü insanın yaşamsal gösterenlerine benzeştirerek aradaki sınırı belirsizleştirmekte, fakat hem de ölümü mevcut kavrayış rejiminde anlaşılamayacak derecede farklılaştırır.



Resim 3: Benjamin West, "Death on a Pale Horse", 1796

Kavrayışın geleneksel bağlamının yaratmış olduğu alışkanlıklar ile aşinalıklar, temsil etme biçimindeki işaretçiler olan melez-gösterenler aracılığıyla yerini böylece adsız bir boşluğa bırakırlar. Bu boşluğun içinden ise aşinalığı tehdit eden ya da kendinde yeni bir aşinalık öğesi barındıran yeni bir anlam rejimi türer. Bu anlam rejimi, kavramanın mevcudiyet-ile ve mevcudiyet-içinde oluşunu sekteye uğratarak, anlamı kendi dışarısı ile ilişkilendirmeye zorlayan ve bu nedenle mevcudiyet-içindeki kavrayışta yarılmaya sebebiyet oluşturan bir *açılma* olarak gerçekleşir.

Açılma, bu anlamda, mevcudiyetin na-mevcuta, anlamın müphemliğe, biçimin biçimsizliğe ve gösterenlerin göstergelere dönüştüğü ontolojik kırılmadır. Bir ontolojik kırılma olarak *açılma*, anlamın esasen bizatihi üretimidir, çünkü kendisinden önce bulunan anlamlardaki eksiği ve onlardaki tamamlanmaya açıklığı gösterir. Willim Blake'in Eyüp Kitabı'ndaki "Behemoth ve Leviathan" (Resim 4) adlı illüstrasyon, yalnızca arkaik bir kehanetin görselleştirilmesi nedeniyle değil, aynı zamanda görselleştirme rejimindeki biçimsel tekniğin anlamla ilişkisindeki özgül bağlamı sunması nedeniyle de önemlidir. Blake'in illüstrasyon tekniğinde dikkat çeken asıl unsur, Behemoth ve Leviathan'da isnat edilen "son" imgesinden ziyade, bu motifin niçin ve nasıl

melez ayrıntılarla kurgulanmış olduğudur. Blake, illüstrasyondaki tasvirlerde eski Yahudi anlatısından referans alır, ancak bu referansın niçin melez figürlerle yapıldığı sorusu muammadır.



Resim 4: William Blake, "Behemoth ve Leviathan"

Bu muammayı çözebilmek için, görsel ile bu görsellik aracılığıyla dile ve düşünceye koyutlanmaya çalışılan anlam arasındaki boşluğa odaklanmak gerekir. Fakat bu muamma yalnızca boşluğun kavranması ile giderilemez. Çünkü bütün mesele, aradaki boşluğun ontolojik yapısına içkin kırılmanın temsilindeki imkânsızlığın nasıl giderileceğine yönelik olarak kurulacak yeni bir temsil rejiminin varlığının boyutlarını kavrayabilmektir. Böylece mesele, kavrayışı

kendi dışarısına çağıran ontolojik açılmanın nasıl bir temsil rejiminde konumlandırılacağıdır. Blake'in illüstrasyonunda ve başka kadim ve mitolojik tasvirlerdeki anlamsal etki, gücünü, tam da bu *açılma*dan alır. Zira açılma, burada, kavrayışı kendi dışına, sınırının ötesine ve bu anlamda anlamsızlığın kendisine doğru çıkartan ve anlamı tam da bu müphemlik ufkunda yeniden tasarlayacak bir ontoloji aracılığıyla anlaşılabilir. Bu ontolojik mekânda anlamın, müphemlikle ya da dışarıdaki gösterenlerle kurulmasının nedeni budur: anlam, kendisini, ancak bir açılmada ve açıklığa doğru sevk olmakta bulabilir. Çünkü ancak bu sayede kendi imkânını, mevcudiyet içindeki *algılanamaz olan* aracılığıyla elde edebilir.

O hâlde *açılma*dan kasıt nedir? Açılma, mevcudiyette (var-olan) varlığını gizleyen, fakat bu gizlilikte kendi gelınekte-oluşunu mevcudiyeti kendi dışına doğru *açılma*ya zorlayarak onu müphemleştiren bir hareket olarak anlaşılmalıdır. Söz konusu müphemlik, mevcudiyete eklenen ilave anlamdaki açıklıktır, çünkü bu ilave anlam, isnat edildiği mevcudiyet aracılığıyla anlaşılabilirdir. Tam bu noktada anlamın çifte boyutu karşımıza çıkar: anlam, bir taraftan mevcudiyetteki eksiğin işaretidir, fakat diğer taraftan bu eksiğin yönelimini de göstererek mevcudiyeti na-mevcuta ekler. Böylece anlam, kendisi haricinde bir tamamlanmışlığı gösterir: çünkü mevcudiyet, kendi eksiğini giderecek na-mevcudiyetle bir araya ge[tiri]lmiştir. Fakat bu na-mevcut olan var-olandaki bir açılma, yani kendi özsel ufkuna doğru bir genişleme yoluyla belirmiştir. Öyleyse açılma, var-olanın kendi mevcudiyetindeki bir açılma ile na-mevcutu açığa çıkarması ve özsel olanın kendi teleolojisiyle bir araya getirilmesidir. Dolayısıyla anlam, özü gereği, açılmanın mekânında üretilir. Çünkü ancak bu mekânsallıkta belirli bir tamamlanmışlık ve kavranabilirlik bulunur.

Açılma, potansiyelin -ya da varlığın- vücuda gelmesi ve kendisini var-olan nezdinde görünür kılarak var-olanı anlaşılır kılması olarak da düşünülebilir. Bu, örtük olanın üzerinin açılması anlamında *hakikatin*[2] kendini ortaya sermesidir. Açılma ile hiçbir

2 Eski Yunancada saklının üstündeki perdeyi kaldırmak anlamına gelen *aletheia* sözcüğü, unutmaya karşılık gelen *lethe* sözcüğünün olumsuzudur. Unutmak anlamında lethe, unutulanın üzerine örtülen perdedir; aletheia ise bu perdeyi kaldırmak suretiyle, unutulanı görünür kılmak demektir.

şey bir daha eskisi gibi kalmayacağı gibi, bakışın nesnesindeki anlamsal ayrıntı da bu açılmayla yeni baştan –sanki varlık onda vücuda gelmiş gibi– anlamlanır. Burada fark edilmesi gereken ayrıntı şudur: açılma, bakış-görüntü-anlam arasında kurduğu bağ ile görünürlüğü sadece yorumlamacı (*hermeneutik*) perspektifle değil, fakat ontolojik bir birliğin tesis edilmesi nezdinde sağlar. Başka bir deyişle, açılmadan kastedilen, daima, hem görünür olanda kendini bir giz gibi bulunduran fakat hem de görünüre fazlalığı imleyerek onu tamamlamaya dönük müdahalede bulunan bir dışsallığın gelişidir. Dışsallık, görünür nesnede hem dışarısını fakat hem de ondaki içkinliği işaret eden bir ara-lık imi olarak, görünürü daima açılmaya yönlendiren bir çağrı olarak kaydolur. Bu kayıt, kendisini, anlamın hem çelişkili fakat hem de imgeselde belli bir tutarlılık ekseninde konumlanmasıyla gösterir. *Açılma*, tam da bu nedenle, kendinde, melez unsurlar aracılığıyla görselleştirilen başlangıç ve son –ya da kaos ve kozmos [*c-ha-osmos*]– imgelerini bir-aradalık içinde yansıtarak kökensel ve ezeli anlamı üretir. Ya da bu kökensel anlam, birbiriyle bir arada düşünülemeyen öğeler arasındaki birliktelik nezdinde belli bir kökene yerleştirilebilmektedir. Açılma, bu nedenle, anlamın varlığa ve daha önemlisi önce-ile-sonraya bir arada genişleyerek görüntüyü bu genişlik ile anlama çabasının tezahürü olarak belirir.

Kaos imgelemindeki ayrıntı, yalnızca melez gösterenler aracılığıyla görselleştirilen temsilin işaret ettiği müphemlikte değildir. Asıl ayrıntı, bu gösterenlerin şimdiki zamandaki varoluşsal imkânsızlığının, görünürdeki açılma nedeniyle imgenin belli bir anlam barındırmasındaki tuhaf tutarlılık tarafından bastırılmasıdır. İmge, bu sayede, görünürün ötesine doğru geçişin işaretine dönüşür. Anlam, burada, görünürdeki tutarsızlığından koparılarak tüm zamanlara ve var-olanlara doğru genişleyen bir açılma vasıtasıyla yeniden düzenlenir. Tam bu aralıkta, yani anlamın işaretlendiği imgenin mevcut topografyasında, açılma vasıtasıyla, görünür olan ile görünmeyen birbirine yaklaşır. Daha doğrusu, birbirilerine indirgenemezlikleri içinde belirli bir ilişkilendirmeye doğru açılırlar. İşte bu, saf mânâsıyla *anlam* değildir, çünkü burada anlamı ortaya çıkaran bir bütünlük ya da özdeşlik yoktur. Tersine, buradaki anlam, ontolojik olarak, açıklık, yani ta-

mamlanmamışlık ile üretilen ve bu nedenle bakışın yöneltildiği yeni anlam rejimleri ile tekrar var edilen bir gösterene dönüştürülür. Anlamın *gösterene* dönüşümünden kasıt, anlamın kendisi dışında bir imgesele göndermede bulunmak kaydıyla bir varlık ihtiva etmesidir. Dolayısıyla anlam, bir gösteren olarak, başka anlamlarla ilişkiye açılmak anlamına gelen bir genişlik ontolojisi bağlamında düşünülmelidir.

Anlamın yan-anlam dizilerine doğru açılmasıyla elde edilen yeni kavrayış, imgenin *politik biçimi*dir. Bu politik biçim, imgeyi kendi dışına doğru açmanın ve bu sayede imgeyi dışarıdan kavramanın bir etkisi olarak, bakışı yönettiği gibi, bakışın nesnesini ve bu nesnede belirli bir görünürlük rejimi altında üretilen imgeyi de saklı öğelerle birleştirir. Bunun sonucunda imge, bakış ve anlamla asla sınırlı olmayan ve bu nedenle ucu bucağı belirsiz bir açılmanın içinde sonsuz yan anlamlara gelebilecek şekilde tasarlanmaya müsait bir *çağrışım* şekline bürünür. Çağrışım, politik biçimin ta kendisidir. Zira politik biçim, imgedeki sınırlı anlamı dışarıdaki fazlalığa doğru açarak, onu bakışın konumlandırıldığı bir ontolojinin nesnesine indirger. Bu indirgeme işlemi vasıtasıyla, imgedeki anlam alt düzeyde kalmış bir yan anlama, yani ontolojik olanın içinde onun vasıtasıyla kavranabilecek bir gösterene dönüştürülür. Kısacası, imgenin politik biçimi, bakış ile nesne arasındaki tüm mesafeyi genişletmenin ve bu genişliği bir dizi yan anlamın birbirlerine doğru açılmasıyla elde etmenin bir yoludur.

Kadim metinlerdeki kaos anlatılarının imgesel tasvirlerin politik okumaya açıklığı, tam da imgenin politik biçiminden kaynaklanır. Politik okuma, imgenin kendisinin temsil edildiği metnin dışına doğru açılması yoluyla mümkün hâle gelen bir yorum olarak, imgeyi bir dizi yan anlam eşliğinde, onlarla ilişkilendirerek düşünme etkinliğinin bir sonucudur. Böyle bir çaba, imgeyi salt zihnin ürettiği bir anlam ilişkisi olmaktan çıkararak, onu aynı zamanda seküler göstergeler ile birlikte okumaya açar. İmge, böylece, düşüncenin ve mekânın bir işareti olarak, anlamın bir aradalığının temsiline dönüşür. Bu bir-aradalık, imgenin soyutluğu ile bu soyutluk ile bir-leştirilmeye açık hâlde bulunan görünürlük rejimi arasındaki bağlantıdan kaynaklanır ve anlamın mekânı tam da burasıdır. Çünkü burada, anlam, kendisinin

üretildiği mekândan uzaklaşarak başka diyarlara, zamanlara ve anlatılara doğru açılarak imgeleştirilir. Bu imgeleştirmenin kendisi *polis*[3] olarak politik bir biçimdir. Çünkü imgede isnat edilen anlam belirli bir dağılım, pay, sıra gibi politik rollerle donatılmış olarak konumlanır.

İmgenin politikası, anlamı belirli bir dağılım ve hiyerarşi üzerinden kurmanın ve bakışı bu minvalde yönlendirerek, imgeyi belirli bir *pay etme* biçiminde kavramanın iktidarı olarak anlaşılmalıdır. Bu iktidar biçimindeki özgül biçim, bakışın yöneldiği nesnedeki imgeyi belirli bir açıklık bağlamında kavramayı yönlendiren etkide gizlidir. Zira imge, temsil edildiği nesnenin -ki bu bir metin ya da görsel bir biçim olabilir- dışındaki fazlalıklarla birlikte anlamlanan bir gösterene dönüştürülür. Politika, ya da *bir dağılım ve düzene sokma kudreti olarak polis*, yalnızca şeylerin düzenlenmesi ve onları yasaya bağlayarak sabitlemek değildir. Polis aynı zamanda tüm bu şeyleri anlamaya ve kavramaya olanak sağlayan açıklık ontolojisinde yer edinmiş yan anlamlarla bunlardan türeyen imgeyi de kendi içinde belirli bir düzene sokma biçimidir.

Bu, polis'in aynı zamanda bakışı ve kavramayı da yönetmekte olduğunun, daha doğrusu, bakışın nesnesinden türetilebilecek tüm anlamsal ayrıntıları kuşatma arzusunda olduğunun bir delili sayılmalıdır. Nitekim kadim zamanlardan beri yönetim ilişkisi daima kendisine imgesel bir suret katma arzusundadır: bu suret, yalnızca düzenin imgeleştirildiği bir kozmosu değil, fakat bu düzenliliği daima tehdit eden bir müphem kaos fikrini de barındırır. Kaosun ve kozmosun bir aradalığı, tam da imgenin politik biçimini yansıtır; çünkü, şeylerin ve anlamların hiyerarşik dağılımı ve rollerin buna göre tahsisi anlamında politika, daima her iki yakayı da - düzenin ve anlamın belirlenmiş alanı ile bu düzenliliği tehdit eden mutlak kaos alanını - kuşatmak zorundadır. Diğer bir deyişle, politika, yalnızca düzen ile özdeş bir ilişkisellik formunda değil, düzenin içine koyutlu bir kaos

3 Burada polis sözcüğünü Rancière'in çerçevesini çizdiği biçimiyle kullanıyorum. Rancière bu sözcüğü siyasetin kökenine işlenmiş bir düzenleme ve sıraya koyma edimlerini anlatmak için kullanır. Polis, siyaseti ve genel olarak siyasal ilişkiyi, bir iktidar ve hiyerarşi tesisine indirgemenin formel biçimine tekabül eder. Daha önce bir başka yerde, Rancière'in polis ve politika sözcükleri arasında belirttiği farkı daha geniş düzlemde incelemeye çalışmıştım: "Demokrasi Üzerine Yeniden Düşünmek: Rancière'in Siyaset Felsefesinde Demos, Polis ve Eşitlik", *Felsefelogos* 58 (3), 2015, s. 195-217.

göstereniyle birlikte imgeleştirilir. Bunun nedeni, politikanın, polis formuna ancak bu sayede kalıcı bir anlam kazandırabilecek olmasıdır: Polis imgesi, kendisini, kendini geçersiz kılacak imgeyle yan yana koyarak bir varoluş arzusuna ya da var-olmanın olanağına dönüşür.

İmgenin politik biçimi, kendisini daima bir *açılma* ile sunar: açılma, imgeyi kendisi dışındaki anlamlarla birlikte gösterme hareketi olarak, imge üzerine kaydedilen fakat görünürde mevcut hâlde olmayan gizil anlamın sırrını açığa çıkarma girişimidir. İmge, bakışa doğrudan sunulmayan, fakat bakışın nesnesinde açılan bir gedikte beliren bir anlam ile tamamlanır. Bu tamamlama, daha doğrusu, namevcutun mevcudiyet formuna bürünmesi, imgenin politikasıdır, çünkü burada anlam, belirli bir bakış gerektirecek şekilde ön-biçimlenmiş olarak sunulur. Bu, rollerin ve işlevlerin dağıtılmasına işaret eden *polis* ile aynı anlama gelir: imgenin politik biçiminde, şeylerin yerini bakışa sunulan görüntüler ve onların birbirilerine doğru açılmaları ile elde edilen ve hiyerarşik biçimde sıralanmış anlam dizileri alır.

İmgenin politikası, kendisini, görsele sızmış politik gösterenler aracılığıyla ifşa eder. Kaosun anlatısı ya da görsel temsili bu nedenle önemlidir; çünkü kaos, tarih boyunca, politik bir düzenin koşulunu tam aksi istikametten sezdirme amacıyla hazırlanmış bir açılma anlatısıdır. Mitolojik evrelerden beri kaosa ilişkin anlatılar, dünyaya ve varoluşa dair olanaklılığın bilgisini vermek amacıyla değil, bu bilgi aracılığıyla mevcudiyetin durumunu işaretleme kaygısıyla belirli bir politik amaç taşır. Bu anlatılarda kaosa dair ayrıntı, kaosun, düzenlilik formu eşliğinde, onunla ilişkilendirilerek verilmesidir. Burada dikkat edilmesi gereken ayrıntı, kaosun, mevcudiyete doğru açılarak, herhangi bir kavranabilirlik bağlamına sahip olmadığı bir görüntü rejiminde algılanabilir düzeye çekilmesidir. Bilinemezin bilinebilir, görünmezinse görünebilir kılındığı bu sembolik kurguda mevcut olan, kendisine eklenmiş bir yoklukla var-kılınır. Buradaki açılma, hiçliğin varlığa gelmesinden ziyade, imgede varlığı sezdirilen bir görünmeyenin imgeyi aşan mevcudiyette var kılınmasına dönük politik bir müdahaledir.

Kaos ve düzenin bir arada işaretlendiği ve içinde teolojiden politikaya *açılma*ların barındırıldığı Leviathan figürü hakkında ne söylenebilir? Bu metin, Leviathan'ın iki okumasını, *Liber Floridus*'ta ve Thomas Hobbes'taki Leviathan figüründeki anlamsal açılmaları, diğer bir deyişle *anlamsal genişlemeleri* tartışmayı amaçlıyor. Leviathan'ın kadim Yahudi mistisizmi ve mitolojisi ile Hıristiyan teolojisindeki temsil biçimlerindeki ortaklıklar yalnızca siyaset felsefesi ya da siyasal teoloji bağlamında değil, estetik anlamda da incelenmeye alınmalıdır. Benim ilgimi ve dikkatimi çeken, bu kadim mitolojik figürün barındırmış olduğu imgesel fazlalıktır: çünkü söz konusu fazlalık, imgeyi açılmaya doğru genişleten bir etki olarak bakış ile duyumsama arasındaki ilişkinin kurucu öğesidir. Bakış ile duyumsama arasındaki mesafe, imgenin görülmesi ile deneyimlenmesi arasındaki boşluğu işaretler. Başka bir deyişle, fazlalık, bir taraftan bakış nesnesi olan imgenin, deneyimin mekânında duyumsanan imgeyle bir araya gelmesidir.

Burada tartışacağım iki görsel, aslında birbiriyle yakın tarih ve mekânda oluşturulmuş anlatılardır, ancak aralarındaki mesafe aynı zamanda duyumsamaya ilişkin radikal bir ayrımla kaplıdır. Benim niyetim, bu iki anlatı formunu birbiriyle karşılaştırmak ya da her birini birbirinde görmeye çalışmak değil, hem ifadesel bağlamlarındaki hem de duyumsama etkinliğine konu edilme biçimlerindeki özgül ortaklığı gösterebilmektir. Bu ortaklık, her iki görselde de içkin olarak barındırılan bir ontolojik göstergenin, açılma yoluyla duyumsanabilire dönüştürülmesinde kaydedilebilir. *Liber Floridus* ile Hobbes arasındaki geçiş, bu yüzden ne bir farklılaşma ne de birleşmedir. Daha ziyade, imgede içkin olanın kendini bakışa iliştirilen anlamla tamamlaması ve duyumsanabilirde vücuda getirilişidir.

Bu bağlamda iki güzergâh tespit etmeye çalışıyorum. Birincisi, Leviathan'daki görselliğe sıkıştırılmış mitolojik temsil biçiminin, görseli aşan bir dinsel mekânın kurulmasına doğru açılmasıdır. Bu, eskatolojinin eklesiyolojik-olana doğru açılması olarak ifade edilebilir. Leviathan'ın *Liber Floridus*'taki temsili, varoluşun duraklarını simgeleyen bir yapıda formülleştirilmiştir. Burada Leviathan, dile ve kavrayışa indirgenemeyen bir dışsallığı temsil eder. Bu temsil biçiminde son, kendisinden kaçılamayacak olanı

temsil ettiği gibi, aynı zamanda mevcut dil ve düşünce yapısının içine alamayacağı bir mutlak dışsallığı temsil eder. Eskatoloji ile eklesiyoloji böylece örtüşür: Son, mevcudiyetin yalnızca sonluluğunu değil, aynı zamanda onun mutlak anlamlılıktan yoksun olduğunu da gösterir. Bu sayede sonluyu aşan ve sonluyu kendinde olumsuzlamaya doğru iten bir eklesiyolojik kurulum mümkün olabilmiştir. Kısacası, *Liber Floridus*'taki Leviathan imgesi, kurumsal ve dünyaya aşkınlaşmış bir Kilise düşüncesinin ana hatlarını sunar. Kilise, yalnızca kurumsallık nezdinde değil, mevcudiyetin içinde, mevcutun sonluluğunun tescili olarak gelmekte-olan son imgesinin dışında kalmayı başarabilen bir mefhum olarak temsil edilir. Kilise, eskatolojik olana dışsallığı ile mevcudiyetin içinde konumlanır.

İkincisi ise, eklesiyolojik olandaki tamamlanmayı ifade eden bir birleşme anı olarak, Leviathan'ın politik-teolojik biçimdeki temsiline doğru açılmadır ve Hobbes'un Leviathan isimli metninin kapağında yer alan resimde yer bulur. Bu ikinci güzergâhta Leviathan imgesi, yalnızca başlangıç ve son arasında sıkışmışlığı ifade eden bir varoluş düzeneğini göstermez. Başlangıç ile son arasındaki mesafenin ötelendiği, son'un gelişinin ertelendiği ve böylece varoluş alanına daha fazla zamanın ayrıldığı bu yeni imgede (*katekon*) Leviathan, varoluşu son'un dışında düşünmeyi olanaklı kılan bir *egemenlik* mantığı düzleminde okunur. Bu temsil biçimindeki en önemli ayrıntı, imgedeki anlamın açılması ve eskatolojik imgenin kendi radikal ötekisi ile buluşarak mevcut anlamda genişlik yaratmasıdır. Bu genişleme sonucunda Leviathan imgesi, başlangıç ve son arasındaki radikal ayrımı silikleştiren ve her ikisini de kendinde içeren yeni bir anlamın doğuşu olarak görselleştirilir. Fakat eskatolojik imgenin kendi ötekisi olan katekon ile birleşmesi, daha doğrusu, onunla tutarlı bir özdeşlik içine girmesi, Leviathan'da temsil edilen anlamı başka bir anlamla birlikte okumaya davet eden bir çağrı olarak görülmelidir.

Bu yeni anlam, politik felsefenin egemenlik olarak kaydettiği şeydir: Egemen-*lik*, Leviathan imgesindeki teolojik ayrımı gizleyerek, daha doğrusu, onu müphemleştirerek, dünyasalı dünya-dışıyla, düzeni (*order*) kaosla, son'u başlangıçla ve eskatolojik olanı katekontik olanla birleştiren ve kendisini mevcudiyetle

sınırlandırılamaz kılan sonsuz bir açılma düzlemidir. Leviathan'da temsil edilen şey artık salt bir *son* imgesi değildir. Son ve başlangıcın birlikte içerildiği yeni imge, Leviathan'da daha önce sembolize edilen radikal ayrımı, yani düzen ve kaos arasındaki mutlak farkı gizleyen ve dahası onları birbiriyle denkleştiren bir figür nezdinde temsile doğru açılır. Egemen-lik, *Liber Floridus*'ta temsil edilen eskatolojik imgeden farklı olarak, Hobbes'ta, kendi teolojik söyleminin üzerine kapanmış temanın genişletilmesi yoluyla oluşur. Leviathan, bu temsil biçiminde, dünyasaldan farklılaşmayı işaret eden mitolojik-dinsel argümanların giderek dünyanın içine çekilme ânını sembolize eder. Egemen, yani Leviathan'daki mutlak gücün timsali olan figür, kendinde yalnızca teolojik ve politik olanı birleştirmez. Aynı zamanda birbirine indirgenemez gösterenler arasındaki uyumun sembolüne dönüşür.

Liber Floridus, Deccal'in karşısında dünyasalın korunmasızlığını tam da dünyasalı siyasallıktan çıkaran bir anlam tesisi üzerinden göstermekte iken, Hobbes'taki Leviathan imgesi dünyasal olana içkinleşen bir teolojik gösterge aracılığıyla Deccal'de temsil edilen mutlak dışsallığı dünyasala içkin kılmayı başarabilen bir başka anlam rejimi olarak kurar. Böylece karşımızda iki Leviathan imgesi var: biri, dünyasalın mutlak son'unu temsil eden ve bunu tamamen radikal bir dışsallığın kaçınılmaz gelişinde gösteren teolojik-eskatolojik Leviathan; diğeriyse, dünyasalın kendi ötekisiyle bir araya geldiği ve bu bir araya geliş ile birlikte ayrımların ortadan kalktığı ve iç-içe geçişlerin olanaklarının açıldığı bir dünyanın imgesi olarak Leviathan. Bu iki imgenin birlikte okunmasını, imgelerin açıldıkları anlamları ortaya serecek müdahaleler içermesi bakımından faydalı görüyorum. Zira Leviathan'da görmeye alıştırıldığımız şey yalnızca görkemli bir siyasal gücün kendisidir. Oysa Leviathan imgesinin kendisindeki açılmalara baktığımızda, imgeyle özdeşleştirilmiş yan anlamları aşan genişlemeleri görmemiz mümkündür. Bu imkân, dolayısıyla Leviathan'ın imgesel çözümlemesi, bu metnin yegâne konusudur.



Resim 5: Lambert of St. Omer, "Antichrist Riding Leviathan", *Liber Floridus*

ESKATOLOJİK-EKLESİYOLOJİK AÇILMA

Kadim mitolojiyi Hıristiyan ideolojisiyle harmanlayan *Liber Floridus* adlı ansiklopedik eserde, dünyanın varoluşundan sonuna dek uzanan tüm olaylar, yaşantılar, nesneler, vb. çeşitli görsel imgelerle sunulur. Bu eser, yalnızca tanımlayıcı ve bilgilendirici bağlamda oluşmamıştır. Zira eser, muhtevası gereği, zihinlerde üretmiş olduğu imgeler aracılığıyla bir bakıma Ortaçağ Hıristiyan dünyasına dair geniş bir koreografi sunar. Bu koreografi, iki nedenle önemlidir: birincisi, düşüncenin açıklama gayretinde olduğu mistik ve teolojik unsurları imgeleştirerek onları sanatsal nesnelere dönüştürür. İkincisi, bu imgelerin oluşturulma biçimidir. Bu açıdan *Liber Floridus* Hıristiyan teolojisinin bir bakıma estetik marjını temsil eder.

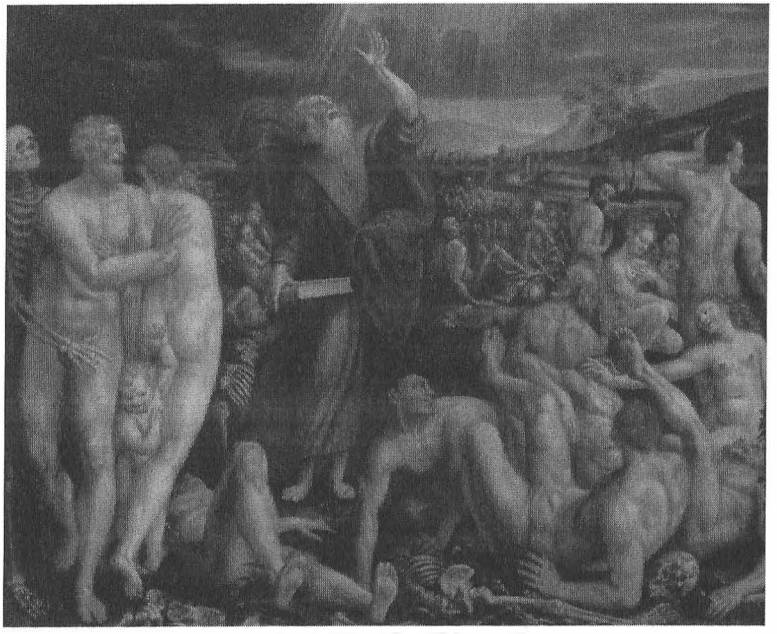
Eserin "Physiologus" adlı kısmında, hayvan figürleri ile insani figürlerin bir arada kaynaştığı görsel imgelere yer verilir. Bu, Ortaçağ'da adına *bestiary* denilen ve hayvanlarla ilgili mitolojik hikâyelerin anlatıldığı bir anlatı türünden izler taşıması nedeniyle önemlidir. Bestiary, Ortaçağ Hıristiyan toplumlarında, vahşi doğanın teolojik gönderimler eşliğinde yorumlanması ile oluşturulan sanatsal bir temsil biçimiydi.[4] Bu sanatın önemli bir işlevi, insani dünya ile hayvani dünya -genel anlamıyla *vahşi doğa*- arasındaki bölünmeyi mitolojik çağrışımlar aracılığıyla dinsel anlatıya eklemlemektir. İnsani dünya, vahşi doğadan yalıtılmış olmaklığı nezdinde anlaşılabilen, ancak yaşaması için de bu doğaya ihtiyaç duyan bir varoluştur. Bestiary, bu nedenle, insanın hayvani dünyayla, yani kendisinin mutlak ötekisiyle bağına damgasını vuran görsel anlatım kültürünün bir ürünüdür.

Fakat *Bestiary*, yani genel ismiyle *hayvan hikâyeleri*, hayvanları alegorik biçimde sunar. Diğer bir deyişle, hayvanlar, oldukları gibi değil, başkalaşım geçiren ya da kendinden farklı yaşamsal türlere

4 Elizabeth Morrison, "The Medieval Bestiary: Text and Illumination", E. Morrison (ed.), *Book of Beasts: The Bestiary in the Medieval World* içinde, Kaliforniya: J. Paul Getty Müzesi, 2019, s. 3-13.

dönüşen canlılar olarak resmedilir. Hayvanların bu tür başkalaşımlarla temsil edilmelerinin nedeni, bu başkalaşım nezdinde dünyanın, daha doğrusu, varoluşun deneyimini örneklemektir. Bu deneyim *metamorfoz* (*meta+morphe*),[5] yani varoluşun, içindeki bulunduğu mekânda dönüşüme uğraması anlamındaki başkalaşımı çağrıştırır.

Alegorik temsiller, varoluşun, içinde bulunduğu mekânda başka bir şeye dönüşümünü konu edinir. Bu temsil biçimi, yani varoluşun başkalaşımı, Hıristiyanlık için yeni değildi. Hıristiyanlık, Yahudi mitolojisinde Hezekiel'in kehanetini görselleştiren gnostik minyatürler ve sanatsal temsil biçimlerinde (Resim 6) olduğu gibi, tam da varoluşsal bir geçişin işaretlerinin verildiği imgesel bir göstergeyi miras almıştı. Blake'in Eyüp Kitabı'na atıfla görselleştirdiği Leviathan-Behemoth imgesi, tam da böyle bir başkalaşımın işareti sayılabilir. Eyüp'ün kitabındaki canavar imgeleri de insani dünyadaki olanaksızlığın işareti olma anlamında soyut ve düşsel bir unsuru değil, tersine, bu dünyada olabilecek bir olasılığı görünür kılması nedeniyle teolojik bir anlama kapı aralar.



Resim 6: "Eyüp'ün Kehaneti"

5 Yunanlılar metamorfoz sözcüğünü, bir hayvanın, içinde bulunduğu hücre içinde başka bir hayvana dönüşümü anlamında kullanmışlardı.

Eyüp'ün kehanetindeki görsel anlam, bakışı, tıpkı bestiary'de konu edinilen geçişliliğe, yani alegorik hayvansal figürlerde temsil edilen metamorfoza davet eder. Burada anlamı meydana getiren şey olarak metamorfoz, insani varoluşun yine insani dünyadaki başkalaşımıdır ve bu başkalaşım, tek bir zaman dilimi içerisinde sunulur. Metamorfoz, yani insani başkalaşım, dünyanın başlangıç zamanı ve son zamanları arasındaki olanaklı tüm zamanlar içindeki bağlamıyla temsil edilir. Bu nedenle görselliğe sinmiş anlam, yalnızca insani başkalaşımın değil, bu başkalaşımın tanrısal bir zamanda gerçekleşmesinin de konusudur. Bu açıdan perspektif, olayın nesneleştirilmesine yöneltilmez. Perspektif, tamamen olayın bir olay-olarak vuku bulma ânına odaklanır. Fakat görseldeki anlam olayın kendisine değil, olay-ile oluşan, daha doğrusu, varolduğunun bilincine sonradan erişilen bir ayrıma yöneltilmiştir. Bakış, görselde sunulan ayrımın aslında kökensel bağlamını yakalama gayretiyle, aradaki indirgenemezliğe davet edilir. Olaydaki sembolik çerçeve, birbiriyle uyuşmaz iki unsur arasındaki dolayımı görünür kılmasıyla anlamlanır. Tıpkı Bestiary temsillerindeki görsel unsurlar arasındaki anlamsal ayrım ve yaratmış olduğu uyuşmazlığın çözüme kavuşturulmayı bekleyen bir saklı anlamı barındırıyormuşcasına kavranması gibi, kehanet görselinde de benzer bir saklı anlamın varlığı sezinlemeye çalışılır.

Ancak burada incelikli bir ayrıntı vardır. Bestiary temsillerindeki hayvani (insan-dışı) dünya, salt maddesel dünyayı, yani vahşi ve değerden yoksun anlamsız bir boşluğu temsil eder. Bu yönüyle hayvani dünya yalnızca insan-dışılığı değil, insani olana indirgenemezliği de temsil eder. Aradaki sınır, yalnızca birbirinden ayrımlaşmış iki farklı unsur arasındaki bariyer değildir, mutlak farkın göstergesidir aynı zamanda. Bu mutlak fark, ayrımın netleştirilmesi arzusu ve kaygısına dayalı somut vurgudan kaynaklanır: insan ve hayvan, bu fark rejiminde, sadece ayrımlaşmışlığı temsil etmezler, aynı zamanda mutlak indirgenemezlikten korunurlar.

The Rochester Bestiary içindeki bir görselde (Resim 7) insan ve hayvanın karşılıklı konumlanışında benzer bir ikircikli sahne bulunur: insan ve hayvan, birbirilerine karşılıklı olarak bakmaktadır, ancak insan hayvana doğru bir yönelim, daha doğrusu, bir hareket içindedir. Aslında bu, Ortaçağ görsellerinde popüler

bir temadır: İnsan ve hayvan, karşılıklı *fark*ları üzerinden birbirilerine doğru hareket hâlindedirler. Dolayısıyla görseldeki saklı anlam bize şunu söyler: Birbirinden radikal derecede farklılaşmış konumlar arasındaki hareket, tam da onları farklılaştıran düzeneğin sorgulanışının ve aşılmış olmasının bir göstergesidir. İnsan ve hayvan arasındaki ayrım ne yalnızca varoluşsaldır ne de insan ve hayvan arasındaki şey basit bir mesafeden ibarettir. İnsan ve hayvan arasındaki sınıra anlamını veren şey, birbirilerine dönüşmeyi ortadan kaldıran bir engeldir. Ancak bestiary, işte bu engelin müphem bırakılışının bir ifadesidir: İnsan ve hayvan arasındaki yeni konumlanma, sadece aradaki farkı görünür kılan bir sınır nümayişinden ibaret kalmaz, çünkü indirgenemez unsurlar arasında birbirlerine karşı bir hamle vardır.



Resim 7: *The Rochester Bestiary*

Bundan farklı bir tema, yine bir başka *Bestiary*'de daha bulunur: Yeni Ahit'ten esinlenen bir görselde (Resim 8), insanlar ile çok-başlı canavar arasında bir karşılaşma konu edilir. Görsel, daha sonra yeniden karşımıza çıkacak *denizlerden gelişi* göstermenin yanı sıra, birbirinden farklılaşmış varoluşlar arasındaki yoğun bir ilişkiyi görünür kılar. Görselde konu edilen şey açıkça kıyamet ânıdır: kıyamet, daha önce insani dünya dahilinde *düşlenemeyecek olanın gelişi*, yani doğrudan idrak edilemezin görünür olmasıyla resmedilir. Bu tam da Deccal figürüdür: Benzersiz, öncesiz-sonrasız, mutlak kendiliği nezdinde anlaşılabilir bir figür olarak Deccal, gayriinsani oluşunun yaratmış olduğu düşünülemezlik formu ile insani dünyaya adım atar ve anlamını da kendi anlaşılamazlığından alır. İnsanı dehşete düşüren, Deccal'in gelişi değildir, dile-gelmez olan karşısındaki bir çaresizliktir. Bu çaresizlik, eskizdeki ince bir ayrıntıda görünür kılınmıştır: kıyametin, kaosun ve düzensizliğin sembolü olan yaratık (*beast*) deniz canlısıdır; insan ise düzenin ve zaman-mekân örtüşmesinin ontolojik karşılığı olan mekânın, yani kara canlısıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Carl Schmitt, ünlü metninde[6] bu noktaya dikkat çekerek, siyasetin düşünülebilme ve deneyimlenebilme koşulu olarak kara ve deniz arasındaki mutlak farka odaklanır. Bu fark öylesine önemlidir ki, zamansal bir aşım noktasına tekabül etmez, yani belirli ya da mitik bir tarihsel anda deneyimlenmiş, aşılmış ve böylece son bulmuş bir hafızayı simgelemez. Kara ve deniz arasındaki ayrım, bilinçaltısal işleyen ve bu sayede kendini daima yeniden üreten bir farka tekabül eder. Daima zihinlerde ve edimlerde kendini dışavuran, biçimsiz fakat varlığı hissedilen bir etki olarak kolektif bilinci tetikleyen ve yönlendiren kara-deniz ayrımı, insanın karşısındakini anlama ve kendini kavrama ilişkisinin de koşulunu barındırır.

Yeniden görsele dönelim: buradaki kıyamet anı yalnızca Deccal'in belirişi değildir, çünkü aynı zamanda Hıristiyanlık inancının önemli sembollerinden biri olan *kurtuluş* da kıyamet ile birlikte konu edilir. Kıyamet ânı, buna göre, yalnızca Deccal'in belirişi değildir; kıyamet aynı zamanda kurtuluş ânının da habercisidir. Böylece *Bestiary* anlatısındaki insan ve hayvan arasındaki alegorik ayrım bir anda bir üst ontolojiye açılır: farkın

6 Carl Schmitt, *Kara ve Deniz*, çev. Gültekin Yıldız, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

kaybolduğu ve sınırın ortadan kalktığı kıyamet ânı, birbiriyle konuşamaz, anlaşamaz ve birbiriyle buluşamaz iki konum arasındaki buluşma zamanına tekabül eder. Buluşma, bu anlamda, indirgenemez unsurların birbirilerine yakınlaştığı ve mutlak farkın müphemliğe bırakıldığı bir açılma ânıdır aynı zamanda. Deccal'in gelişiyle kurtuluşun müjdelenişi arasındaki zamansal buluşma, tüm farkın giderildiği, ayrımın silikleştiği ve nihayet her şeyin çözüme kavuştuğu bir anın sembolü olarak verilir.



Resim 8: "Kıyamet Ejderhasının İlahlaştırılması", The Ashmole Bestiary-Folio 23

Deccal figüründeki *olağandışılık* ile insani olanın *olağanlığı* arasındaki mutlak farkın bir son imgesi ile birlikte görselleştirilmesi Ortaçağ dinsel kültürünün en önemli parçalarından bir tanesidir. Deccal, kendisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan dünyasal koşullarda, yani insani varlığın yaşama evreninde, kendisi ile birlikte tüm zamanlara son verecek nihai son'un gelişini ve böylece dünyaların bir araya getirilişini simgeler. Bu simgeleme, henüz mevcut dünyada ve varoluşsal bir özdeşlik kategorisinde değildir. Deccal figürü ile karşısında mutlak ötekileştiği dünya

arasındaki farkın karşılıklı bir indirgenemez zıtlıktan çıkarak anlamlı bir buluşmaya doğru açılması, Ortaçağ Hıristiyan anlatılarındaki en temel stratejidir. Deccal, mevcut dünyada görünür olan dünya-dışılığın simgesidir ve dünyasalla ilişkilenemez olanı işaret eder. Ancak Deccal, dünyaya yönelmesi, daha doğrusu, mevcut dünyada görünür oluşu nedeniyle, ancak dünya-ile-olan bağı nezdinde anlaşılabilirdir. Bu anlaşılabilirliği sağlayan ise Hıristiyanlığın her iki yakayı da üst-tanımlayıcı hareketle birbirine bağlama hamlesidir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın egemenliği, bu egemenliğin koşulunu sağlayan bir uyuşmazlık nezdinde somutlanabilmektedir. Uyuşmazlık, anlamsal tutarsızlığa yol açan ikiliğin, yani Deccal figüründeki dünya-dışılık ile dünyanın kendisi arasındaki örtüşmezlik ilişkisinde sembolize edilir. Bu örtüşmezlik, dinsel düşüncedeki epistemolojik-teolojik sorunsallaştırmanın düzeneğini de gözler önüne serer: dünya-dışılığın simgesi ile dünya arasındaki anlamsal açıklık, Deccal'in dünyaya yönelimiyle bir anda varoluşsal açıklığa dönüşecektir; bu açıklığı kapatacak şey ise, dinsel anlatıda müjdelenen nihai son, yani tutarsızlığı çözüme kavuşturacak ilahi hükümdür. Böylece ilahi hükmün püf noktası, uyuşmazlık kategorileri arasındaki anlamsal boşluğu gidermeye dönük olarak getirilen bir açılmada kendini gösterir.

Açılmadan kasıt, dünya-dışılık ile dünya arasında kalan boşluğun sözcelemeye yönelik bir müdahaleyle çözüme kavuşturulacak şekilde bir araya getirilmesidir. İlahi hüküm, yani Mesih'in dünyaya gelişindeki ince ayrıntı bu nedenle fark edilmelidir: Mesih, dünya ve dünya-dışılık arasında kalan boşluğu gidermek için dünyaya döner. İlahi hüküm, öyleyse, birbiriyle uzlaşmaz ve daima aralarında bir boşluk kalacak iki dünyanın birbirine ilişkilenmesi anlamında bir açılmadır. Bu iki dünya, ilahi hükmün bağlayıcı sözcelemesi ile birbirilerine doğru açılırlar. Bu açılmanın ontolojik ifadesi en iyi Jean Cousin'in ünlü "Nihai Hüküm" adlı tablosunda görülebilir (Resim 9).



Resim 9: Jean Cousin, "Nihai Hüküm"

Tablo, iki dünya arasındaki mutlak ayrımın perspektifin odağına yerleştirildiği bir düzlemde bakışa sunulur. Fakat önemli bir ayrıntı, tabloda yukarıda kalan dünyanın içindeki haç temsilinin, bir gölge eşliğinde aşağıya, yani mevcut dünyaya doğru kaydırılmış olmasıdır. Haç temsilinin yukarıya doğru uzantısı ise, tahmin edileceği gibi, ilahi hükmün vücuda gelmiş hâli olarak Mesih'tir. Mesih, aşağıdan yukarıya doğru gölge ile uzatılmış haç'ın ucunu temsil etmesiyle, aslında her iki dünyaya aitliği simgeler. Böylece son hüküm, yani iki dünyayı birbiriyle bütünleyecek nihai seslenme, uyuşmazlığın anlaşılabilirliğe, mutlak ayrımın tutarlı bir anlamsal düzleme dönüştürüldüğü nihai ana tekabül

eder. Fakat fark edilmesi gereken şey, burada, son hükmün zamansal bir açılma olarak vuku bulmamasıdır: hüküm, gelmekte-olan anlamındaki bir gelecek ufkunu değil, mevcudiyete içkin bir saklı anlamı barındırır. Son hüküm, bu anlamda, içre olanın vücuda getirildiği ve böylece saklının görünürle birleştirildiği bir an'a tekabül eder.

Dünyaya içre olan, onun karşı karşıya kalacağı kıyamet ânıdır. Tabloya dikkatli baktığımızda, yerde bulunanların yukarıya doğru berraklık açısından açıldığını görürüz. Bu, *anlamın açılmasıdır*. Yer, yani mevcut dünya, kendisinin ötesinde bulunana ve kendisini tamamlayacak olana açıldığı ölçüde berraklaşır. Tablodaki yer ile gök arasındaki çizgi bu yüzden mekânsal bir ayrımın belirteci değildir; yer ile gök, birbirilerinden anlamsal olarak ayrılmışlardır ve bu nedenle tamamlanmaya açıklık içinde sergilenir. Başka bir deyişle, yer ve gök, birbirileriyle tamamlanmışlıkları bağlamında bir varlık kategorisine sahiplerdir. Haç sembolündeki gölgelendirmeli geçiş tam da bunu simgeler: Yer ve gök, birbirleriyle görünmez bir etki ile bağlıdırlar ve görünmezlik tam da birbirine indirgenemez dünyalar arasındaki saklı bağın temsilidir.

Birbiriyle uyuşmaz, birbirine indirgenemez ve birbirini doğrudan kavrayamayan bu iki unsur arasındaki geçiş teması üzerine vurgu neden bu kadar önemlidir? Ortaçağ Hıristiyanlık düşüncesinin kıyamet karşısındaki pozisyonu belki bu açıdan değerlendirilmelidir. Kıyametin görsel biçimindeki temsil, yalnızca nesnel bir son anlamı barındırmaz. Kıyamet, aslında gayet belirli bir değerle yüklü olarak imgeleştirilmiştir. Deccal, yani kıyametin imgesel kavranabilirlik düzlemi, tam da bu noktayı sembolize eder. Deccal, kıyameti kendisinin gelişi ile simgeler ve bu nedenle aslında kendi görünürlüğünde iki şey açığa çıkar: Birincisi, kıyametin gelişi ile mevcut dünyaya ait olma ve orada-olma sekteye uğratılır. İkincisi, Deccal'in gelişi, yalnızca onun belirişini simgelemez; zira Deccal, gelişiyle başka bir şeyin de belirişine kapı aralar. Bu, Deccal'e karşı kurtuluşu müjdeleyen Mesih'tir: Mesih, bir kurtuluş vaadi olarak Deccal'e karşı mevcut dünyaya isnat edilen saklı anlamı yeniden gündeme getirerek, dünyayı,

farklı bir mekâna ama yine dünyasallığı içinde taşıyacak kurtarıcıdır. Kurtuluş, kıyamet ânına karşı kıyamet-sonrasına kapı aralayacak geçişin açılmasıdır.

Mesih'in Deccal'e karşı dünyaya inerek bir taraftan dünyanın sonunu ilan etmesi, fakat diğer taraftan *dünyaya isnat edilen anlamı yeniden inşa etmesi* ne demek olabilir? Dünya, son bulurken yeniden dünya-olarak vuku bulmasındaki çelişki nasıl bir tutarlı anlamın içerisine alınabilir? Burada, Hıristiyanlık düşüncesinin bilinçaltısındaki indirgenemez ikiliği yeniden hatırlamamız gerekiyor: Deccal figüründe kavranabilir kılınmış kıyamet, Mesih'te görünür kılınmış *iki dünyanın birleşimi* aracılığıyla çözüme kavuşturulur. Fakat burada iki dünya birleşimi ile ifade edilmek istenen şey, iki ayrı mekânın buluşmasından ziyade, birbiriyle uyuşmaz iki ayrı formun bir araya getirilerek aradaki ayrımın geriletilmesidir. Diğer bir deyişle, kurtuluş ile anılan şey, birbirine indirgenemez kaos ve düzen arasındaki bilinçaltısal bağın kayboluşudur. Kaos, dünyanın öncesini ifade eden, yani kendisinden var-olmuş dünyanın zamansal öncesini ifade eden bir kategori değildir; kaos, mevcudiyetin kavranabilirlik formu olan düzenin yokluğu, daha doğrusu, onun negatifi anlamında düzene kaydolmuş varoluşun mutlak ötekisidir. Böylece kaos, düzenin içinde daima var-olan ve bu nedenle mevcudiyete hep musallat olmakla mevcudiyetin hem içinde hem de dışında yer alan giderilemez ve silinemez bir yokluk imgesidir. Bu yokluk imgesi, düzeni sadece tehdit etmekle kalmaz, düzenin aslında tam ve eksiksiz olmadığının da işareti olması anlamında travmatik bir gösterendir. Deccal'in gelişindeki sembolik ayrıntının önemi de buradadır: Deccal, gelişiyle kıyameti sembolik olarak görünür kılar; çünkü Deccal'in gelişi, dile getirilemez, daha doğrusu, dilde temsil edilemez dışsallığın belirişidir. Bu belirme, sadece Deccal'in görünmesi değildir, Deccal, kendi gelişinde tam da bu yüzden kendisiyle mutlak fark ilişkisi içinde var olan mevcudiyetin yitişini gösterir. Deccal'deki kıyamet göstereni, bu yüzden Deccal'in gelişinden çok dünyanın mevcudiyetinin yitirilmesi şeklinde yoruma açılır.

Deccal'in karşısında kurtuluş imgesi olarak Mesih'in belirmesi bu yüzden anlamlıdır. Mesih, kurtuluş ile aslında yitirilen dünyanın farklı bir dünyaya nakledildiğinin göstergesine dönü-

şür. Dünyaya isnat edilen ve dünyayı kavramanın ve onu deneyimlemenin ölçütü olan *düzen*, Deccal ve Mesih karşılaşması sonucunda gerçekleşen açılmayla kendi içkin anlamına kavuşur. Dünyanın anlamı, kendisinde barındırdığı düzen ile var-olmasında ya da onun dolayımıyla mevcudiyete olanaklı olmasında değildir; dünya, onu kavramanın biçimi olan düzenden azade kılınarak dünyaya içre hakikati görünürlüğe açacak olmasından ötürü bir anlam ile yüklüdür. Başka bir deyişle, dünya, kendi mevcudiyetinde kendine içre hakikati açamaz, ancak dünyanın bu hakikate açılacağı bir zamansallık gerekir; kıyamet işte bu andır. Kıyamet, dünyanın sonu olarak, aslında dünyanın anlamına, yani içre hakikate kavuşmasıdır. Bu hakikat, dünyanın hem sonunu fakat hem de dünyanın varoluşsal amacını ve anlamını gösteren kıyamet görselinde somutlaşır: Dünyanın sonu, eskatolojik bir düşüncenin öngördüğü üzere sonun karşısında güçsüzleşen ve yitip giden bir dünya düşüncesinde değil, tersine, eskatolojiyi tam da eskatolojinin mutlak ötekisine tekabül eden bir teolojide görünür kılınır. Son, tam da bu nedenle kendi ötekisi olan başlangıç ya da onunla dolayımlanan bir düzen fikriyle bir-leşebilir.

Bu bir-leşme, bir araya gelme anlamında düşünülmemelidir. Zira bir-leşen unsurlar, birbiriyle uyuşmazlık içinde konumlanmışlığı ve aradaki mutlak ayrıma dayanarak belirli bir mesafeyi muhafaza etmek zorunda bırakılmışlığı temsil ederler. *Bestiary*'de insan ve hayvan ayrımının varoluşsal bir farka dayanarak, herhangi bir uyumun kurulmasına dönük bir imkânsızlığı temsil edecek şekilde görselleştirilmesi boşuna değildir. Bestiary, iki farklı tür arasındaki ayrımdan öte, bu ikisinin temelsiz bir karşılaşmaya doğru yol aldığını göstermesi nedeniyle önem taşır. İnsanın hayvandan farklılaşması, onunla ortaksızlığa işaret etmesi nedeniyledir. Ancak bu ortaksızlık ve uyuşmazlık temsilleri, giderilemeyecek bir ayrım nezdinde temsil edilirken, farkın anlaşılabilir kılındığı ontolojik gösterenlere belirli bir varlık alanı açar. Başka bir deyişle, insan ve hayvan nezdinde temsil edilen aslında her ikisine ayrı ayrı isnat edilen belirli ontolojilerdir ve bu ontolojiler, kendilerini temsil eden görünürlük rejimleri aracılığıyla kavranabilir. Burada insan, düzenin ve mevcudiyetin, yani dünyanın ontolojik göstereni olarak temsil edilirken, hay-

van ise düzenin karşıtı olarak mutlak kaos ile temsil edilir. Hayvanın mutlak kaos ile özdeşliği, hayvanın mevcudiyet içindeki doğasından, yani bir dünya-canlısı olarak hayvan olmaktan çıkartılmasıyla birlikte düşünülmelidir. Hayvan, mevcudiyete ait olmayan bir negatifliktir. Dilde temsil edilemeyen bir dışsallık ve radikal öteki mahiyetindeki bu figür, temsil edilme biçimiyle tam da mevcudiyetin içine dahil olamayan bir dışarısını temsil eder. Bu dışarısı, kıyamet temsilindeki Deccal figürü gibi, dünyanın-içinden kavranamayacak şekilde tasarlanmıştır.

Bestiary figürlerinin bu anlamda masalsı figürler olarak kurgulanması, sanatsal tasarımdan öte bir anlam taşır: bestiary figürleri, mevcudiyete ait olmayışlarını gösteren, yani mevcudiyetten pay almamış olmalarını işaretleyen politik bir anlam taşırlar. Onlar, görünür kılınma biçimleriyle, bu dünyaya ait olmadıklarını gösterirler; ve bu nümayiş (demonstration) içindeki insan nezdinde temsil edilen dünyanın somut içeriği belirlenir. İnsanı muhatap alan ve genel anlamıyla insanileştirilmiş dünya tasarımı, mevcudiyetin bütünüyle insansı düzeyde kavranmasının içkin nedenini oluşturur. Bu insan-merkezci anlayışın kendisini hayvandan, yani dünyayı paylaştığı diğer canlı formundan ayırması ve hayvanı bir anda dünya-dışı temsil biçimiyle mevcudiyetin dışarısına çıkarması boşuna değildir. Bu temsil biçiminde görmemiz gereken şey dağıtım ve pay etme ilkesi olarak *polis*in varlığıdır. Bu yüzden temsil, kendi içinde, mevcudiyetin içindeki konumların dağılımını yapan polis düzeneği ile birlikte anlamlıdır.

Bu polis düzeneği, kendisini en belirgin olarak, Ortaçağ Hıristiyan teolojisine dünyasal anlam katmayı başarabilmiş *eklesiyoloji*de[7] gösterir. Sürünün bir araya ge[tiri]lişini karşılayan sözcük, Hıristiyanlıkta Kilise'nin, daha doğrusu, cemaat-olarak-var-olmanın temel göstergesine dönüşmüştür. Kilise, iman edenlerin kalabalıktan (*multitudo*) çıkıp bir cemaat (Lat. *congregātiō*) biçimine dönüştükleri, bu anlamda kendi sınırlı ve tekil bünyelerinden kopup kendilerinin dışına açıldıkları bir yerdir.

7 Dinî kiliseyle ilgili anlamına gelen sözcük, dinsel bağın Tanrı ve dünya arasında nasıl bir aracılık fonksiyonuyla mutlak uyum nezdinde sağlanabilir kılınacağına dair geliştirilen öğretileri ihtiva eder. Bu nedenle eklesiyoloji, teoloji ile politikanın bağlantılandırıldığı, sekülerin dinsel, dinselinse seküler açıdan anlamlandırılmasıyla hayli istisnai bir alandır.

Sözcük, bu bağlamda, bir "çağırma" ve bu çağrıya icabet ederek kendinin ötesine doğru "açılma" anlamlarını ihtiva eder. Antik Yunan'da "dışa doğru açılma" anlamına gelen *ek-kalein* sözcüğünden türemiş eklesiyoloji, Kilise'nin meydana gelişindeki 'toplanma'yı (*congregation*) ifade eder. Kilise, bu minvalde bir toplanma yeridir; fakat Kilise (yun. *Kyriake*) "Tanrı'ya [egemen] ait olan" mekânı ifade etmek için kullanıldığından, toplanmanın kendisi de hem bir mekân değişikliğine hem de bu yeni mekâna dahil olabilmek için gerekli bir varoluşsal açılmaya tekabül eder.

Eklesiyoloji, Hıristiyan teolojisinde, dünyada ikamet eden ruhların hem mevcudiyete hem de na-mevcuta, yani [maddi] dünya ile [manevi] öte-dünyaya, eşzamanlı ait olduğunu gösteren ve bu aradaki uyumsuzluğun giderilmesi açısından birbirinden ayrımlaşmış unsurları birbiriyle ilişkili kılmayı amaçlayan bir öğreti olarak, Hıristiyanlığın politik-teolojik kaynağını oluşturur. [Dinsel] kiliseye ait olan anlamına gelen eklesiyoloji, böylece kilise sözcüğünü de kendi muhtevasının ötesine doğru genişletir. Çünkü eklesiyoloji içinde kilise, ne salt dinsel bir kurum anlamına gelir ne de belirli ve sınırlı bir öğretiyle uyumlu olarak kendi alanında var-olan bir kategoriyi ima eder. Eklesiyoloji, tam tersine, kilise sözcüğünün, her kullanımda mevcut bağlamının ötesine doğru açılmasını ifade eden bir yorumlama ile bir arada düşünülmesini sağlar. Bu açıdan eklesiyoloji, Hıristiyan teolojisinde, öncelikle kilise sözcüğünün ontolojisine ilişkin bir genişleme yaratma uğraşıdır ve bu nedenle kilise dinselin dışına doğru açılan bir bağlamda düşünülür.

Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde *İsa'nın Bedeni* (*corpus christi*) düşüncesi, tam da böyle bir eklesiyoloji fikrinin nüvelerini barındırması bakımından önem arz eder. Bir inananlar cemaati olarak kilise, tıpkı bir bedenin deneyimlediği gibi, acıyı ve mutluluğu kolektif olarak bir arada ve aynı anda yaşayabilmeyi vaat eden bir politik beden düşüncesi ile beraber gelişmiştir.[8] Bu açıdan *Corpus Christi* tekil bedenlerin kendi ötelerine *açılma*larıyla varlığa gelen mistik-kolektif bedendir. Beden, burada, dünyasal içeriğinden ayrılmışlığı nezdinde anlamlanan bir gösteren olarak ele alınmaktadır. *İsa'nın Bedeni*, bu nedenle, kendinde hem bu

8 Geddes MacGregor, *Corpus Christi: The Nature of the Church According to the Reformed Tradition*, Wipf and Stock Publishers, 1958, s. 157.

dünyaya ait fakat hem de bu dünyanın ötesine taşınmış varlığı göstermesi nedeniyle bir *açılma* olarak anlaşılmalıdır. Açılma, mevcudiyetin na-mevcuta doğru açılması, yani kendisinin mutlak dışarısı yoluyla kavranabilir olması demektir. Bu nedenle *corpus christi*, eklesiyolojide kilisenin ontolojisinde bir genişlik yaratmıştır: Kilise, istisnai bir alanın öznesi olarak, mevcut dünya ile kilisenin kendi nezdinde tüm Hıristiyanları yönlendirdiği [öte] dünya arasında sadece bir aracı değil, bu iki dünyayı birbiriyle ilişkilendiren, dahası her ikisini de birbirinin aracılığıyla okuyan ve açıklayan bir güçtür.

Eklesiyolojik gücün Kilise nezdindeki temsili, Peterson'ın öne sürdüğü gibi, dünya-içinde farklılaşmış bir konum nezdinde işleyen ve bu anlamıyla *monarşik*[9] bir otoritenin timsali addedilen bir düzenek biçiminde anlaşılamaz.[10] Kilise, Tanrı'nın tüm evrene yayılmış ve her bir otorite biçiminin kendisinden pay almakla var olabildiğinin timsali evrensel aklın temerküzü olarak ortaya çıkar. Kilise, bu nedenle, bir taraftan tanrısal aklın gerçekleşme biçimini açıklama sanatı olarak teolojik bir anlama tekabül ederken, diğer taraftan bu aklın nasıl yayılması gerektiği ve bu olmadığı takdirde nelerin olabileceğini öngörür tarzda belirli bir pay ve dağıtım düzeneği olarak politik bir anlama sahip olmaktadır. Eklesiyoloji, başka bir deyişle, kilisenin bir öğretiden ziyade hüküm ile donatılmışlığını gösterir. Kilise, eklesiyolojik otorite olarak, dünyanın var-olma bilgisi ile dünyanın sonuna dair potansiyel bilgisini birbiriyle eşleştirir. Dünya, bu otorite içerisinde, ancak kendi yokluğu üzerinden kavranabilir bir ontolojiye doğru açılır. Açılma, dünyanın kendi mutlak ötekisine doğru tamamlanmaya açılma olarak gerçekleşir: eklesiyoloji, bu nedenle dünyanın bilgisine ve ontolojisine eskatolojiyi dahil etme gücü olarak anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle, kilise, *corpus christi* dolayımıyla, kendinde temsil edilen kutsal otorite ile seküler düzenin kaynaşmasını işaret eder ve bunların mutlak negatifi olan kaosu kendi anlamsal bağlamında içerir. Kilise, mevcudiyet-içinde-bir-mevcudiyet olarak anlaşılmaz; o, daha ziyade *koinonie politike*, yani politik örgütlenme anlamında insanların bir aradalığının sembolik biçimidir.

9 Mon-arche: Bir'in iktidarı.
10 Erik Peterson, *Theological Tractates*, çev. M. J. Hollerich, Stanford University Press, 2011.

Kilise'nin hem sembolik -ruhani- hem de dünyevi -maddi- örgütlenme olarak inananların birliğini ve birlikteliğini (örgütlenme ve kaynaşma) yansıtması, onun ne tür bir otorite ile yüklü olduğuna dair bir dizi tartışmayı beraberinde getirmiştir. Kilise, bir taraftan manevi birlikteliğin sembolik biçimi olarak Hıristiyanlardan oluşan bir evrensel cemaati simgeler; fakat diğer taraftan Kilise, *corpus christi*'ye dayanarak, iki dünya arasında (kutsal ve seküler) bir geçişin, daha doğrusu, bir açılmanın işaretini kendisinde temsil ederek politik bir otoriteye dönüşümün sinyalini verir. Zira *Corpus Christi*, yalnızca iki dünyadaki bedene atıfta bulunarak İsa'nın her iki dünyanın öznesi olduğunun ruhani göstergesi olarak addedilmez. Bir ritüel olarak bedenin takdisi, bu dünyada bulunmanın koşulunu mevcudiyetin-öncesi ve mevcudiyetin-ötesi vasıtasıyla inşa etmenin formel biçimidir. Bu takdis işleminde beden, madden bulunduğu mevcudiyete bir anda mevcudiyet-ötesini, ruhani dünyayı dahil eder. Ancak bu dahil ediliş, maddi olanın açılmasıyla görünür kılınan bir içkinliğin, yani hakikatin, vücuda gelmesi anlamında potansiyel olanın mevcudiyette [yeniden] var hâle gelmesidir.

Kilise'nin *corpus christi* öğretisi, aslında Hıristiyanlık düşüncesinin neden Aristotelesçi bir bağlamın üzerine yerleşmiş olduğunu incelikli bir biçimde gösterir. Kilise, Tanrı'yı, dünyanın dışındaki aşkın ve mutlak otorite olarak değil, tersine, bu dünyanın içinde, mevcudiyette varlığa gelecek olan düzenin mutlak mantığı (*reason*) olarak görme eğilimindedir. Bu düşünce ile Tanrı, mevcudiyette varlığa gelecek olan saklı içkinlik olarak, evrensel düzene tekabül eden cozmos'un bir gerçeklik olarak kendini açması olarak anlaşılır. Bu nedenledir ki Kilise, saklının bu dünyada açılması üzerine geliştirmiş olduğu teolojiyi, Aristotelesçi felsefe ile birleştirir: Metafizik metninin X kitabında Aristoteles, Tanrı'yı, savaştaki bir ordunun komutanına benzeterek,[11] Tanrı'yı aslında *hükümran* sıfatının dışında, hükmettiğinde görünür kılınan ve hükmettiğini kendinde gösteren bir beden (*corpus*) olarak niteler. Bu, Tertullianus'taki Tanrı figürüne benzemesi bakımından önemlidir: Tertullianus için de Tanrı, kendisini, İsa'nın bedeninde, onun bedenleşmesinde gösterir ve İsa'nın bedeni, kendisinde, kendisine olanaklılık koşulu veren içkin

11 Aristoteles, *Metafizik, X*, çev. Yasin Gurur Sev, Pinhan, 2018.

nedeni varlığa açar.[12] Ancak bedenleşme, İsa'nın tekil bir beden olarak var-olması değil, birbirinden farklı bedenlerin tek bir bedende, yani İsa göstereninde bir araya gelmeleri yoluyla oluşan kolektif bedenin varlığa gelmesidir. İsa'nın bedeni, bu nedenle, kendisinde çifte anlamı birden taşır: maddi beden olarak *kişi olan İsa* ile Kilise'nin manevi varlığını cismani kılan tanrısal İsa bir arada bulunur. Bu bir-arada-bulunma, tam da Tertullianus'un bahsettiği gibi, İsa'da temsil edilen varlığın *ex officio* olarak tanrısalla irtibatlanmasını sağlar.[13] Diğer bir deyişle *corpus christi* olarak Kilise, ayrıca bir yetkilendirmeye ihtiyaç duymaksızın, kendisinde temsil edilenden dolayı kendi somut varlığının ötesinde bir varlığa işaret eder.

Kilise, bu nedenle *corpus christi* öğretisini yalnızca teolojik düzeyde değil, fakat politik bağlamda da temsil eder. Kolektif bedene açılma, inançlıların birlikteliğinden öte anlam taşır: Kilise, Tanrı'yı varlığa getirmenin ve mevcudiyetin üzerindeki örtüyü kaldırma anlamında hakikatin egemenliğinin mevcut dünyadaki işaretidir. Burada işaret sözcüğünü, Agamben'in kullandığı gibi, yani işaret edende varlığa gelen işaret edilenin işaretteki ikiliği ortaya çıkaran yapısı gibi anlıyorum.[14] Agamben, işaret ile aslında *im*, yani göstereni ifade eder:[15] Şeylerde, onları tanımaya ve onları "oldukları gibi" görmemize yol açan bir görünmeyen ve onun izi bulunur. Agamben'in de örneklediği gibi, Paracelsus'un metinlerinde sıklıkla karşılaşılan bir yöntemdir bu: Paracelsus, en küçük birimden en büyük birime kadar varoluşun anlamını betimlediği metinlerinde, var-olmanın anlaşılma biçimi olarak daima görünen-görünmeyen ilişkisi nezdinde kurulan bir ilişkiyi formüle etmiştir. Örneğin, Paracelsus'a göre, insan, kendi yaradılışında, kendisini içinde barındıran makro evrenin oluşumundan gösterge taşır; bu nedenle insan, kendinde, kendisinden çok daha büyük bir anlamın izini taşır.[16] Doğa, tek başına anlamlı bir varlık değildir, kendisi daima bir başka gösterilenin

12 Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge University Press, 2003, s. 57.

13 Edgar G. Foster, *Angelomorphic Christology and the Exegesis of Psalm 8:5 in Tertullian's Adversus Praxean*, University Press of America, 2005, s. 8.

14 Giorgio Agamben, *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, çev. Betül Parlak, MonoKL, 2012.

15 *Şeylerin İşareti*, s. 49. Burada metnin çevirisini yapan Betül Parlak'ın dipnottaki ifadelerini önemle hatırlatmak isterim.

16 Paracelsus, *Selected Writings*, Jolande Jacobi (ed.), çev. Norbert Guterman, Routledge, 1951, s. 89-92.

göstereni, yani işaretidir. Böylece her anlam, aslında başka bir şeye *göndermedir* ve bu yüzden anlam tek başına yoktur: kendinde daima görünmeyen ama görünen aracılığıyla sezilen bir şey ile kavranabilir.

Liber Floridus'taki Leviathan imgesindeki temsil biçiminde iki önemli uğrak bulunur. Birincisi, Leviathan imgesinin *Bestiary* kalıbı içerisinden verilmiş olmasıdır: İmge, insan ve hayvan arasındaki ayrımdan ziyade, aradaki mesafenin belirli bir nedenle daralmakta olduğunun işaretidir. İkincisi, Leviathan imgesindeki Agambenci işaret mefhumunun eklesiyolojik bir iz üzerinden anlaşılabilir olmasıdır. İmgede temsil edilen kaotik an ve bu an'ı işaret eden figür, işaretin kendisinde tam da işarette yokluğu temsil edilen dünyanın *dünya-olmaklığını* gösterir. Çünkü imge, dünyanın yokluğunu temsil eden kaotik işaret yoluyla aslında tam da dünyanın var-olma koşuluna, ereğine ve biçimine göndermede bulunur. Bu, dünyanın, kendi mutlak ötekisi, yani mutlak dışarısı ile birlikte kavranabilir kılındığı bir açılmaya tekabül eder.

Bu açılma, eklesiyolojinin ortaya çıkış ânıdır: Kilise nezdinde temsil edilen kolektif beden, kendi dışarısı ile irtibatlı olarak varlığa dönüşür. Eklesiyoloji, bu nedenle salt bir birliktelik ya da bir-araya geliş değildir. Eklesiyoloji, varoluşun, kendi mutlak ötekisi ile bir-leşme yoluyla var-oluşa geldiğinin, yani kendi dışarısına açılmak suretiyle var-olabildiğinin bir işaretidir. Bu bakımdan Kilise, varoluşun yönelmekte olduğu ve hattâ varoluşa bizatihi yönelen mutlak negatiften taşıdığı izle varoluşun hem tamamlayıcı hem de anlamlandırıcı öğesine dönüşür. Böylece eklesiyoloji, Kilise nezdinde yaşamın mutlak ötekisi ile buluşması yoluyla tamamlanmasının bir göstergesine dönüşür: Yaşamı *anlamlı* kılan, yani *telos*'una ermiş olduğunun göstergesi olan şey, yokluğunda belirecek, yani varlığa gelecek, yani açılacak eklesiyastik tamamlayıcı ve onun açılmasına imkân sağlayan negatiflik imgesidir. Diğer bir deyişle, Kilise, aslında varoluşun mutlak ötekisi olan son temasını yaşam-ile-birlikte temsil eden bir imge dolayımıyla yaşamın telosunu örgütler. Deccal'in belirme ânında Mesih'in kurtarıcılığının eşanlı ortaya çıkması da

bu sebepledir: Deccal, varoluşun yokluk imgesi olarak mutlak negatif iken, Mesih nezdinde temsil edilen bir dünyadan sıyrılma hareketi ile varoluşun pozitif imgesine dönüşür. Çünkü Deccal figüründe beliren şey, varoluşun yokluğunu simgeleyen imgenin mutlak kaçınılmaz ve kaotik örüntüsü değil, varoluşun, yokluk mekânı olan mevcudiyet-olarak-dünyadan sıyrılmasıdır. Bu sıyrılma hareketi, eklesiyolojik birlikteliğin göstergesi olan kolektif bedene vaat edilen müjdedir: Bedenler, içinde bulundukları ve yokluğa yazgılı olan dünyada var-olmaya yazgılı değillerdir. Kurtuluş, mevcudiyetin ötesine doğru açılarak mevcut olma vaadiyle birleşir.

Eklesiyolojik paradigmanın varlık-yokluk ikiliğini açılma hareketi ile aşma çabası, özünde Aristotelesçidir ve bu Aristotelesçi tavır eklesiyolojik paradigmaya öylesine yerleşmiştir ki, söz konusu paradigmayı örgütleyen ana akım şemalarda izi sürülebilmektedir. Aristoteles'in Politika metninin başlarında efendi ile köle arasında kurduğu tamamlayıcı ilişki, sonraları Kilise merkezli bir doktrinin temelini oluşturmuştur. Politika'da Aristoteles, hane içi ilişkide köle ile efendi arasındaki bağıntıyı konu edinir: Efendi, aklın gücüyle gören kişidir, köle ise görüleni fiziki gücüyle uygulayan-yapan kişidir.[17] Aristoteles, böylece, köle ile efendiyi, aynı organizmanın tamamlayıcı parçaları olarak görür; ne var ki bu iki unsur, doğaları gereği, birbirilerinden farklılaşmışlardır. Fakat bu farklılaşma, birbirilerinden bütünüyle koparılmış unsurlar arasındaki indirgenemez bir mesafeyi değil, tersine, birbiriyle ilişkiselliği nezdinde anlamlanan parçalı bir yapıyı gösterir. Aristoteles, böylece, belki istemsizce, Tanrı ile dünya arasındaki ikiliği bir gösterge vasıtasıyla ilişkilendirecek Hıristiyan paradigmasının altyapısını hazırlamıştır. Bu paradigmatik altyapı, kendisini en net biçimde Aristotelesçi *oikonomia* içerisinde gösterir: İnsan, hane (oikos) içinde ekonomik bir hayvan (oikonomia animale), olarak bulunmasıyla var-olur. Hane (oikos), Tanrı nezdinde temsil olunan kozmos'un dünyevi karşılığı olarak, tanrısal iradenin yansıması anlamında kutsal ve dünyevinin birbirine açıldığı bir mekândır. Bu mekânda insani varoluş, bu nedenle, hanedeki ilişkinin temelinde bulunan bir *açılma* ile meydana gelir. İnsan, dünyevi ihtiyaçların (beden)

17 Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan, 2018, 1253b23.

dünyası ile kutsal varlığın (ruh) dünyası arasındaki bölünmenin giderildiği, ya da müphem bırakıldığı bir varoluş biçimi olarak, kendinde bu iki unsurun birbirine açılmasını temsil eder. Öyleyse insanda temsil edilen şey aslında bütünüyle tanrısal olanın kendisidir: Tanrısal, insanda, insani varoluşun imal edilme biçimi aracılığıyla ortaya çıkar.

İşte Aristoteles'ten miras alınarak kurulan ilahi oikonomia tam anlamıyla budur: Tanrısal iradenin ve düzenin yansıtıldığı bir geçiş evreni olarak maddi dünyanın tanrısala açılması olarak oikonomia, birbirinden farklılaşmış mekânların birbirinde içerilmesi fikrini taşır. Bilinçaltına kaydolan bu düşünce, tanrısalın maddi bir işaret yoluyla maddi dünyada açılması beklentisinin de işaret fişeğidir bir bakıma. Tanrı ve dünya arasında varlığı sezinlenen bağıntı, esas itibarıyla, tanrısalın insana içkinleştiği bir varoluş formunda somutlanmaya çalışılır. Buna göre dünyasal ve tanrısal, birbirilerinden koparılmış değillerdir; bir temas yoluyla birbirilerinin içine geçerler. Bu temas, maddinin içinde tanrısalı görünürlüğe açtığı gibi, tanrısalda da maddinin izini görünür kılar. Aristotelesçi oikonomia'nın Hıristiyan eklesiyolojisi tarafından dahil edilmesinin nedeni de bir bakıma budur; zira Kilise, örgütlenme mantığının ideolojik yapısı uyarınca, iki dünya arasındaki geçişin temsilcisi vasfına bu sayede dönüşebilmektedir. Kilise, bu bağlamda, maddi dünyanın öznesi olan insanın kurtuluşu için çalışan ancak bu çalışmayı tanrısalın hakikati aracılığıyla gerçekleştirme uğraşında olan bir aracıdır. Bu aracılık düşüncesi, Kilise'yi eklesiyoloji olarak kuran ana motif olarak belirginleşir. Kilise, hem ruhların hem bedenlerin aynı anda yönetilmesinden sorumlu bir paradigmayı devreye sokar. Oikonomia, yani hane yönetimi, bu bağlamda bedensel ihtiyaçların temin edilmesi ve yönetilmesi sorununu doğrudan ruhların selamete erdirilmesi ile birleştiren bir paradigmada somutlanır.

Oikonomia'nın Aristotelesçi yorumunda efendi ile kölenin işlevsel düzeyde birbirine bağlanmasının ve bunun Hıristiyan eklesiyolojisi tarafından devralınmasının temel nedeni de budur: Oikonomia, bedenlerin yönetimine indirgenemeyecek şekilde, beden ile ruhun iç içe geçirildiği bir yönetim mantalitesidir. Nasıl ki köle, kendinde sahip olmadığı bir yetiye efendisi aracılığıyla bir *uygulayıcı* olarak erişebiliyorsa, maddi ile tanrısal

arasındaki ilişki de buna göre düşünülmelidir. Bu, Agamben'in işaret ettiği üzere, "nomos'un bedenine/bünyesine, buna can ve anlam veren dışsallığın kazınmasını temsil eden" şey olarak anlaşılabilir.[18] Yani dünya, daha doğrusu, dünyada-varoluş veya dünyada-insan-olarak-varoluş ancak kendisine yaşam ve anlam veren bir dışsallığın içinde kavranabilirdir. Bu dışsallık, dünyadan farklılaşmış bir aşkınlığı/dışsallığı temsil etmenin yanında, hattâ bundan daha önemli olarak, kendisi aracılığıyla dünyayı kavrayabileceğimiz içeridelik olarak anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle, dünyaya anlamını veren dışsallık, dünyanın belirli bir biçime evrilmesi ya da belirli bir biçimde vücut bulması ile açığa çıkacak bir içkinlik olarak tezahür eder.

Schelling, bu Hıristiyan doktrini insani varoluşun ontolojisine doğru genişletir. Schelling'in müdahalesi burada, insan ile tanrısallık arasındaki bağıntının bir temsil düzeyinde insansı kılınması ya da insana özgü biçimlendirilmesidir. İnsan, Schelling'de, tanrısala uygun düşen eylem biçimi yoluyla ve ancak bu eylemin kendisinde tamamlanabilir.[19] Buna göre, insan, varoluşsal olarak, yani ontolojik olarak mutlaktır, ancak bu mutlaklığa bizatihi kendisi dolayımıyla ulaşamaz. İnsan, kendi ontolojisine, ancak tanrısala uygunlukla ulaşabilir. Bunun açık anlamı, insan ile tanrısal arasındaki bağıntı, bu bağıntıda kaydolmuş içkin bağı görünür kılacak bir eylemle vücuda getirilebilir. Schelling, burada, Hıristiyanlığın Yunanlılardan devraldığı teoloji ve oikonomia arasındaki birleşimi işaret eder: Kilise, bir taraftan teolojik olanın işaretidir, ancak kendisi oikonomia dolayımıyla teolojik olanda işaret edileni maddi olanda açığa çıkarabilir. Bu, tanrısalın ancak insani bir eylemde -ancak bu eylemin özgül vasfı yine Tanrı'ya uygunluktur- açığa çıkacağını varsayan eklesiyolojik doktrinin temel unsurudur: Tanrısal, kendisini açığa çıkaracak bir dışsal gösteren olan insani eylemde açığa çıkar.

Dolayısıyla insani ile tanrısal arasındaki bağıntı, insani olana özgü bir mekânda gerçekleşen bir varoluşsal pratiğin devreye konması ile mümkün hâle gelir. Bu, tanrısalın, kendisine dışsal-

18 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, 2013, s. 39.

19 Emil L. *Fackenheim, The God Within: Kant, Schelling, and Historicity*, University of Toronto Press, 1996, s. 95.

laştırdığı mekânda bir açılma ile görünür kılındığının bir göstergesi olduğu kadar, dünyevi mekânın ve dünyevi varoluşun da tanrısalda temsil edilebilirliğiyle var olabildiğinin göstergesidir. Dünyevi mekânın tanrısalla irtibatlı olarak kurulması, daha doğrusu, kendinde belirli bir tanrısallık temsilini görünür kılar şekilde tasarlanması, dünyevi mekândaki varoluşun politik bir bağlamda inşa edilmekte olduğunu gösterir. Oikonomia, burada, varoluşun belirli bir organizasyon nezdinde yönetimi anlamına gelmesi nedeniyle Hıristiyan teolojisiyle örtüşme zemini yakalar. Çünkü eklesiyoloji, sadece dünyevi mekân ile tanrısal mekân arasındaki ayrıma dayanmaz, tersine mekânlar arası hiyerarşiyi temsil ettiği gibi bu hiyerarşiyi tamamlayan alt hiyerarşilerin organizasyonel kurulumundan da sorumlu olur. Böylece oikonomia, yalnızca hane idaresine dayanan ekonomik yönetim paradigması olmaktan çıkarak, bütün bir evrenin organizasyonunu betimleyen temsil biçimine dönüşür. İşte Hıristiyan teolojisinin oikonomik vasfı burada belirginleşir: İlahi oikonomia, hane ile benzeştirilen topyekûn dünyevi yaşam formu anlamındaki maddi dünyanın ilahiye bağlı kılınması, onun tarafından içerilmesi ve onun tarafından tamamlanabilmesinin bir sanatıdır. Agamben'in belirttiği üzere, Hıristiyanlıktaki ilahi oikonomia, bedenler ile ruhların eşzamanlı, ayrı yönetsel paradigmalarla ancak aynı amaç uğruna kurtarılmasının hem maddi hem kutsal planlanması anlamına gelir.[20]

Pieter Aelst'in tablosu, ilahi oikonomia'ya dair ilginç bir görüntü sunar. Aelst, tablonun merkezinde birbiriyle ilişkilenmiş üç görsel sunar: En üstte Tanrı, onun altında İsa, onun da altında dünya vardır. Fakat Tanrı ve İsa'nın ayakları aynı anda dünyaya basar; dolayısıyla her ikisi de dünyadan kopmamış, bilakis dünyayı kendi temaslarıyla ayakta tutmaktadırlar.

20 Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, çev. Lorenzo Chiesa, Stanford University Press, 2011, s. 20.



Resim 10: Pieter Van Aelst, "Kutsal Üçlü"

İsa'nın bedeni cansızdır çünkü Tanrı onu dünyadan çekmiştir. Dünyanın geride kendinde bırakılmışlığı, onun kurtuluşu için gerekli olan yalnızlaştırma hareketidir. Hıristiyanlıktaki kurtuluş düşüncesi tam da bu nedenle İsa'nın yokluğu üzerinden var-olan bir şeye yönelik olarak gelişir. Hıristiyanlık, kurtuluş için kefaret ödemeye zorunlu bırakılmış dünyanın yeniden kavuşması için kendini Tanrı'ya açmasının ve dünyanın kendi tek başınalığının hem içe hem dışa döndürülmesinin bir yolu olarak bu sayede gelişebilmiştir. Kefaret, yani göğe gönderilen İsa, geride bırakılmış dünyayı tek başınalığından kurtaracak dışsal ve aynı zamanda içsel imgenin kendisidir. Dünya, kendini tamamlayacak, yani onu yeniden Tanrı'ya açacak dışsallık gelinceye dek acı çekmeye yazgılı olmuştur. Acı, dünyada dünyasal-olmaya mahkûm bırakılmak anlamına geldiğinden, dünyada olmanın bedeli maddiyatıyla var-olmak, yani bedeniyle bedene mahkûm olarak yaşamak anlamına gelir.

Oikonomia, bu bağlamda, dünyada olmanın zorunluluğundan türemiş *bedenselin* idaresi ile dünyada bir başına bırakılmış

olmanın gerektirdiği kefareti ödemek için gerekli ruh idaresinin eşzamanlı ve eşbiçimli yürütülmesidir. Eklesiyolojinin kökeninde oikonomik bir mantığın yatmasının nedeni de budur: Dünyasal, kendisini, kendine hem içsel hem de dışsal bir gösteren aracılığıyla açığa vurabilir (*revelation*). Eklesiyoloji ile oikonomia, tam da bu bağlamda, kendisi üzerinden dünyanın belirli bir düzen esasında oluşturulduğu bir mantık uyarınca birleşir. Bu mantık, tanrısal ile dünyasalın birbirinden ayrılmış olduğunu temsil eden ve bedenselin bir kefaret nesnesi olarak işaretlendiği bir paradigmayla sabitlenir. İsa'nın kefaret olarak bedenini feda etmesiyle ilahi oikonomia'nın bedenseli yönetim altına alarak ruhun kurtuluşu için olanak açması arasında fark yoktur: Her ikisinde de beden mefhumu, ruhun tanrısala açılması ve dünyadaki bir başınalığından azat edilmesi için gerekli dışsallaştırma nesnesidir, yani kefarettir.

Burada görmemiz gereken şey, bedenin bir kefaret nesnesi olarak kendi yokluğu üzerinden var kılınmasına dönük bir işleyişin varlığıdır. Hıristiyanlığın, tıpkı dünyanın içkin anlamını onun yokluğunu gösteren bir dışsal figür mahiyetindeki Deccal eşliğinde tasarlaması gibi, burada da bedenin "dışlanarak içerilen" bir gösterene dönüştüğünü söylemek mümkündür. Deccal, tam da onun mutlak karşıtı Mesih'in dünyaya gelmişliğini/gelmekte olduğunu gösterir; tersinden okuyacak olursak, Mesih, Deccal'in görünmesiyle varlığa açılacak şeydir. İşte beden mefhumunun Hıristiyan paradigmadaki konumu, bilhassa bedenin yokluğu ya da onun ortadan kaldırılmışlığı nezdindeki bir *varlığa açılma* düzeyinde temsil edilmesi nedeniyle önem taşır. Beden, kendi yokluğunu temsil eden bir gösterge dolayımıyla anlamlanan, daha doğrusu, varlığa gelen bir kategori olarak, aporetik olarak inşa edilir.

Bedenin aporetik bir temsilde varlığa gelmesi, tam da Agamben'in vurguladığı gibi, *antropogenesis*, yani *insanın insan oluşu* meselesiyle yakından ilişkilidir.[21] İnsan, Agamben'in sorunsallaştırmasında, insan-olmaya yazgılı olarak, daima bir oluş nezdinde ve bitmek bilmeyen bir varlığa açılma sürecindeki uğraklardaki deneyimlerdir. Fakat bu oluş, yani insan-olma süreci, insanın, bir

21 Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, çev. Adam Kotsko, Stanford University Press, 2016, s. 111.

taraftan ne-ise-o olması ile aslında olmadığı bir şey olarak temsil edilmesi arasındaki boşluğun mekânındaki oluştur.

İşte tam bu aralıkta, yani insanın saf kendiliği ile insan-dışılığın kendilik ile irtibatlı kılındığı açılma mekânında, insani ile insan-dışının birbiriyle ilişkilendiği fark edilir. Bestiary'nin Hıristiyanlık ideolojisindeki konumu bu nedenle önemlidir; çünkü bestiary, insani -insana ait veya konusu insan- olanın kendisi dışındaki gösterenler eşliğinde resmedilmesi değildir sadece. Bestiary görselleştirmesindeki ayrıntı, insan varlığı ve bu varlığa ait anlamın, tam da bu anlam ile ilişkisiz addedilmişin aracılığıyla anlamlı kılınmasıdır. Bu aporetik inşa, *bestiary*'nin tam da Hıristiyan paradigmasıyla irtibatını göstermesi nedeniyle önemlidir: İnsaninin bağlamı içinde anlamlanmış bir gösteren olarak kıyamet, insan-dışı temsili üzerinden insaniyle irtibatlı kılınır.

Hıristiyanlık, Bestiary'ye gelene değin, kadim mitolojilerden ve eski ahitten miras aldığı bir anlatı biçimini devreye sokmuştur. Bu anlatı biçiminde, insani dünya insan-dışıyla gösterilir; bu yönüyle insan ile insan-dışı arasındaki fark müphem kılınır. Fakat burada amaç, anlatının müphemlikle örülmesi değildir; esas niyet, Hıristiyanlığın da ontolojik olarak üzerine inşa edileceği gibi, iki dünyanın tek bir dünya olarak kavranabilmesini sağlamaktır. Birbirine indirgenemez unsurlar arasında kurulan örtüşme, bu örtüşmenin ilk bakışta göze imkânsız gelen bağlamının ontolojik açıdan aşılmasını imler. Burada vurgulanmak istenen şey, göze, daha geniş anlamıyla insaninin sınırlı muhtevasına, görünen hâliyle imkânsız ve dahi anlamsız gibi görünen şeyin, insaninin sınırlı muhtevasından ayrı bir anlamlılık dünyası içinde tutarlı bir anlama sahip olduğunu göstermektir. Diğer bir deyişle, hem Bestiary'ler hem de arkaik Hıristiyanlık anlatılarında insan-hayvan (beast) melezi görsellerle anlatılmak istenen şey, anlatılması istenen mesaja ilave olarak, bu anlamın insaninin sınırlı dünyası çerçevesinde ve yalnız ona dayalı biçimi ile anlaşılamayacağıdır.

Mesih'in dünyaya gelişindeki semiyotik anlam tam da budur: Mesih, dünyaya [tekrar] gelişiyle yalnızca hüküm ânını işaret etmez; zira hüküm, aynı zamanda, tüm çözümsüzlüklerin, tutarsızlıkların, soruların, vb. çözüme kavuşturulması anla-

mında, insaninin sınırlılığının aşıldığının ve devreye tanrısal bir gücün girdiğinin göstergesidir. Bu güç aracılığıyla anlamsızlığın üzerindeki perde kalkacak ve dünyaya saklanmış içkin hakikat bizatihi ortaya çıkacaktır. Mesih'in gelişindeki semiyoloji, bu nedenle, dünyanın kendi içkinliğine açılması ve kendinde saklanmış anlamın üzerindeki perdenin kalkmasıdır. Böylece tüm anlamsızlıklar, tutarsızlıklar, mantıksızlıklar, çözümsüzlükler, vb. çözüme kavuşturulacaktır. Kıyametin hem son hem de başlangıç anlamlarına gelişi bu yüzdendir: Kıyamet, dünyanın dünyasallığının sonudur. Fakat aynı zamanda dünyayı var eden, öte yandan dünyanın dünyasallığı içinde gizlenmiş veya görünmez kılınmış içkin tanrısal hakikatin üzerindeki örtünün kalkması anlamında yeni bir başlangıçtır. Bu yeni başlangıç, dünyanın dünyasallığının terk edilmesi ve insanın dünyasal oluşuna indirgenmiş varoluşunun aşılmasıyla özde olanın yeniden insaniyle buluşması anlamı taşır.

Hıristiyanlık felsefesinin, bu iki dünyanın önce bir ayrım, fakat sonra içkin birliğin yeniden temerküz etmesiyle bir araya gelişine dayalı görüşü en sarih hâliyle Augustinus'ta belirgindir. *İtiraflar*'da, Augustinus, kendi varoluşunu betimlerken, "içsel açlığını doyuracak bir besinden yoksunluk" taşıdığını söyler.[22] Burada sözcüklerin kullanımı üzerinde durmalıyız, zira içsel açlık ve bu açlığı doyuracak şeyden yoksunluk ile kastedilen şey, dünyasal oluş ile dünyada-olmanın insaniyi eksilten doğasıdır. Burada Hıristiyanlığın erken dönem felsefesinin klasik tezleriyle karşılaşırız: İnsan, Augustinus'ta, varoluşunu tamamlayacak parçasını kovulduğu cennette bırakmıştır ve bu nedenle, *dünyada dünyasal varoluşu* daima eksik ve yanıltıcıdır. İnsanın dünya ile ilişkisi, insanın dünya-ötesindeki kayıp varoluşunu gizlemiş ve insan bu dünyaya hapsolmuştur. Bu nedenle Augustinus'ta ikili dünya ayrımı çok belirgindir. İki dünya, özünde, insanın şu an fiziken bulunduğu yer ile esasen ait olduğu yer arasındaki ayrımı nitelemek için kullanılır. İtiraflardaki şu satırlar bu ayrımın ontolojik düzeyde varoluşta nasıl deneyimlendiğinin ve kendiliğin bu ayrıma göre nasıl biçimlendiğinin bir göstergesi sayılmalıdır:

22 Augustius, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 75.

> Nasıl yanıp tutuşuyordum Tanrım bu dünyadan kanatlanıp sana yeniden uçmak için nasıl yanıp tutuşuyordum... İnsanın gözünü boyamak için felsefeyi bir araç olarak kullananlar var, yanılgılarına renk katmak ve bahane uydurmak için felsefenin yüce adını suistimal ediyor, tılsımını ve şerefini iki paralık ediyorlar.[23]

Burada Augustinus, felsefeyi, düşünceyi dünyaya bağlayan doğası nedeniyle eleştirir; oysa felsefe, insanın asıl ait olduğu yere doğru yöneltilmelidir. Bu yüzden Augustinus'un *İtiraflar*'da bir deneyim biçimi olarak sunduğu ikili ayrımı, *Tanrı Devleti*'nde tamamladığı not edilmelidir. Tanrı Devleti, iki dünya arasındaki ayrımın deneyim ötesi gerçekliğine odaklanarak, insanın varoluşsal yanılsamasını deşifre etmeyi amaçlar. Yeryüzü devleti, gelip geçiciliği imler ve bu yönüyle insanı kendine benzetir; oysa Tanrı devleti, ezeli-ebediliği gösterdiğinden, insanın gelip geçici dünya ile indirgenemezliğini ortaya serer.[24] Böylece Tanrı devleti, yalnızca yeryüzü devletine aşkınsal üstünlüğüyle değil, ontolojik düzeyde, insanın anlamını yakaladığı ve bu sayede varoluşsal amacını tamamladığı yer olmasıyla anlamlanır.

İnsanın varoluşunu Tanrı Devleti'nde tamamlamasındaki semiyotik ve metaforik ayrıntıyı yakalamamız gerekir. Augustinus, mevcudiyet ile aşkınlık arasında ontolojik bir ayrım kurarken, aslında, zamansal olarak yakınlaşmanın işaretini verir. Mevcudiyet olarak dünyanın gelip geçiciliğinin işaretlendiği an, sonsuzluğun yeri olarak Tanrı Devleti'nin *açıldığı* andır aslında. Böylece Augustinus'un düşüncesinde iki dünya ayrımı, aslında zamansal bir açılmanın vuku bulması ile ortadan kalkacak geçici ayrımın işaretlenmesinden başka bir şey değildir. Burada *Tanrı Devleti* ile *Yeryüzü Devleti* arasındaki esas ayrımın, kamusal niteliğe haiz bir *kurum-olarak-devlet* nezdinde değil, doğrudan insan yaşamının deneyim biçimi ile alakalı olarak kurulmasını not etmek gerekir.[25] Zira Augustinus, burada, insan yaşamını metaforik olarak dünyanın dünya-olma biçimi ile özdeşleştirerek, dünyasalı yine insanın var-olma biçimi aracılığıyla kavrar. Tam bu noktada, insanideki yetersizliğin ya da insaninin beden-

23 *İtiraflar*, s. 135.
24 Augustinus, *The City of God*, çev. M. Dods, Hendrikson Publishers, 11. Kitap, s. 315-317.
25 M. Hollingworth, *The Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and his Innovation in Political Thought*, T&T Clark, 2010, s. 60.

sel varlığının gelip geçiciliğinin keşfi, dünyanın dünyasallığının kalıcı olamayışıyla birleşir. Bu birleşim nedeniyledir ki, insan ile dünya, kendilerinin geçiciliğinden münezzeh bir başkalık tarafından içerilmek zorundadır; ancak bu sayede varoluş bir amaca, sonsuzluğa doğru yönelim içindeki bir anlama kavuşabilecektir.

Bu nedenle dünyanın sonunu işaretleyen kaotik an olarak kıyamet, mutlak bir sondan ziyade, eksiltilmişliğin sebebi olarak dünyasalın sonunu işaretler. Kıyamet ânının birbiriyle uzlaşmaz iki unsur nezdindeki bir bir-aradalık aracılığıyla temsil edilmesindeki tutarlılık da buradan kaynaklanır: Kıyamet, dünyanın sonu anlamında, Mesih'in gelişiyle birlikte vuku bulur. Böylece dünyanın nihai ve içkin anlamı sonluluk böylece hakikate açılır. Bu açılma, sonun başlangıçla, kaosun düzenle, yokluğun varlıkla buluşma anı olarak simgelenmesi nedeniyle, tüm tutarsızlıkların tutarlı anlamlara dönüştüğü nihai an olarak resmedilir. Hıristiyanlıkta kıyamet ânının görselleştirildiği tüm illüstrasyonların, eskizlerin veya temsil biçimlerinin melez gösterenler aracılığıyla görünür kılınmasının sebebi tam da budur: Zira bu görseller, esas itibarıyla, göze [bedensel varoluş] tutarsızlık olarak görünse de, aslında, tamamlanmaya doğru yöneliş anlamında bir içeriğe sahip olduğunun göstergesi olarak, yalnızca bedenseli aşan bir varoluş aracılığıyla kavranabilir olduklarına dair bir işaret taşırlar. Diğer bir deyişle, kıyamet ânında iki anlam işaretlenir: bedensel ve dünyasalı muhatap alan *son* ve bedensel-dünyasalın aşıldığı varoluş biçiminin üzerindeki geçiciliğin kaldırıldığı ve böylece ondaki gizli hakikatin varlığa açıldığı bir *başlangıç*.

Liber Floridus'taki Leviathan görseli, Deccal'in geliş ânı ve bu geliş anıyla birlikte sonlanan dünyanın imgesel görüntüsünü sunar. Deccal, burada, kendi görüntüsü aracılığıyla dünyanın sonunu simgelemez; bu temsil, Leviathan aracılığıyla sağlanır. Ancak kritik nokta şudur ki, son imgesi, birbiriyle özdeşleşemez iki unsur arasında kurulan bir irtibat aracılığıyla verilmektedir. Deccal'in insansı figürü ile Leviathan'ın insaninin de içine alınabildiği bir varoluş formu dışındaki bir varlığı yansıtan temsili arasındaki radikal fark, görselde verilmek istenen anlamın esas içeriğini oluşturur. Buradaki simgesel ayrıntı, Deccal'in Leviat-

han'la temsil edilme biçiminde vurgulanan kaotik anın hiçbir şekilde dilin içerisine sembolize edilemez bağlamına yöneliktir. Diğer bir deyişle, Leviathan ve Deccal'in birlikteliğindeki görsel mesajın esası, bu birlikteliğin zihnin veya dilin kavrayamaz bir varoluşu imlemesinden ötürü bir düzensizlik, kaos, belirsizlik, vb. gibi simgesel anlamla örülü olmasıdır. Bu nedenle Leviathan'da sembolize edilen *son*, maddi anlamdaki bir sona erme ya da yok olma anlamında değil, tüm anlamların ve bunlara yol açan düzenliliklerin ortadan kalkacağı bir sonsuz müphemlik durumudur.

Leviathan, yalnızca görsellik ile malul bir anlamın temsili değildir. Leviathan, aynı zamanda, Hıristiyanlığı da içkin şekilde kuran bir apokaliptik imgenin geri dönmesi anlamında bilinçaltıdır. Derolez'in yerinde tespit ettiği gibi, Lambert'teki *Liber Floridus*'taki asıl yönelim, tarihi baştan sona kat eden -ve edecek- bir düşüncenin izini sürmek ve onu döngüsel bir tasvir eşliğinde zihne sunmaktır.[26] Böylece *Liber Floridus*, mevcudiyetteki düşünceyi ezoterikle irtibatlı kılma girişimi olarak, gizlide ve tarihte kalmış olanı mevcudiyete açma denemesidir. Böylece *Liber Floridus*, inanç düzlemine müphemliği dahil eden dinsel bir anlatının tamamlayıcısına dönüşür. Ortaçağ kutsal metinlerindeki geleneksel bağlamın, tam da böyle bir çabanın ürünü olduğunu görmek gerekir: Apokaliptik ve ezoterik son gibi temaların içerildiği ansiklopediler, *Vahiy Kitapları*[27] adı altında toplanmışlardır. *Liber Floridus* da dönemin bu edebi motifi bağlamında değerlendirilmelidir. Vahyin anlatısal biçimindeki ayrıntı bu anlamda önemlidir: Vahiy, üzeri örtülmüşün ifşası ile verilinin hükümsüz kılınacağı ânın işareti olan son imgesini bir arada temsil eder. Bu nedenle vahiy tefsirleri, hakikati, hem dünyanın açılması, fakat hem de mutlak sonluluğunun ifşası biçiminde temsil eder. Bu nedenle *Liber Floridus*'taki Leviathan görselindeki simgesel

26 Albert Derolez, *The Autograph Manuscript of the Liber Floridus*, Brepols, 1998, s. 17-28

27 "Book of Revelation". Burada ikili bir anlam vardır: Vahiy, sözcüksel olarak, bir taraftan içre ve saklının bildirilmesi gibi bir anlama sahiptir; fakat diğer taraftan, onun belirdiği, ortaya çıktığı, yani ifşa olduğu an, hiçbir şeyin bir daha eskisi gibi olamayacağı bir andır. Kısacası vahiy (revelation) sözcüğüyle Ortaçağ yorumcuları, hakikat ile son temalarının bir arada bilinmesi gibi bir anlam çıkarmışlardır. Green, Rosalie, *Hortus deliciarum*, Warburg Institute, University of London, 1979; Richard K. Emmerson ve Bernard McGinn, *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature*, University of Pennsylvania Press, 1992, s. 9-21.

bağlam, esasen, dünyanın sonluluğundan ziyade, *son*'un dünyanın yazgısı ve gerçeği biçiminde görsel kılınmasına dayalı olarak kurgulanmıştır. Tam da bu yüzden, eskatolojik imge, kendi varlığını ancak yokluğu üzerinden görünür kılabileceği bir eklesiyolojik imge tarafından tamamlanır. Diğer bir deyişle, mutlak son, ancak bu sonluluğu geçersiz kılmaya dönük olarak dünyaya gelen -dünyada görünür kılınan- bir imgenin aracılığıyla var-olur; bu yüzden de son, kendi sonluluğunu da görünür kılacak biçimde temsile açılır.

İşte bu, eklesiyolojik imgenin, kendisini eskatolojik imge üzerinden, onun varlığıyla ve fakat onu olumsuzlamak suretiyle açılmasının zeminini teşkil eder. Eklesiyoloji, kendisinin mutlak karşıtı imgenin ontolojik bağlamından bağımsız bir öğreti değildir; dahası, Kilise de bir kurum olarak kendisini var eden negatif imgenin varlığına daima borçludur. Zira Hıristiyanlığın tarihsel düşüncesinde Kilise, ontolojik olarak, Hıristiyanların birliğinin birincil ve en üst temsilcisi, yani *ecclesia primitiva* olarak kabul edilir. Bu durum Kilise'nin, esasen bir kurumdan ziyade bir töz anlamında ele alındığının göstergesi olarak değerlendirilir. Yeni Ahit'te, Hıristiyanların bir araya gelerek oluşturdukları eklesiyolojik birlik, İsa'yı vücuda getirecek töz olarak ifade edilir (4:32). Böylece Kilise, hem Hıristiyan cemaatin *cemaat-olarak-var-olma* biçiminden doğan bir içkinliktir, hem de bu içkinliğin görünür kılınabildiği ve böylece söz konusu içkinliğin amacına eriştiği nihai sondur. Eklesiyoloji, böylece, kendisini varoluşun ereği ile bu ereğin vücut bulmuş hâli olarak gösterir.

Eklesiyolojik düşüncenin ontolojik bağlamında "vücut bulma" tarifi kritiktir, çünkü bu ifade, Kilise-merkezli doktrinlerin, bilhassa görsel temsillerde, aşkın bir figürün hem dünyevi fakat hem de dünya-dışı bir imgesel motifle temsil edilmesinin temel karakteristiğini yansıtır. Kilise öğretisinin hem asketik hem de eklesiyolojik temsillerinde, dünyayı değiştirecek ya da dünyayı kurtaracak mesiyanik figür, daima dünya-dışı bir imge aracılığıyla temsil edilir. Çünkü eklesiyolojik temsil, imgenin, hem bu dünya ile ilgili fakat hem de tanrısaldan bir işaret olması anlamında kutsal bir anlamla yüklü olması gerektiği savı üzerine

temellenmiştir.[28] Bu anlamda, eklesiyolojik imge, muhtevasında daima ikili bir düzey taşır: Bir tarafta insanın dünyasal varlığına isnat edilen ve sonluluğa mahkûm olmayı temsil eden saf dünyevilik; diğer taraftan insanın varoluşsal hakikatinin belireceği ve dünyeviliğin nihayete ereceği kutsal anın gelişinin işaretlendiği mesiyanik gelişin temsili vardır. Burada eklesiyoloji ve onun nezdinde ve etkisinde kurulan *ecclesiastisizm*,[29] insanı ve insana dair olanı, ikili düzeyde temsil ederek, aslında Kilise düşüncesini de bağlamsal olarak ikili bir yapının üzerinde inşa eder. Eklesiyolojik birlik olarak kilise, ontolojik anlamda, iki dünyanın -dünyeviliğin ve uhreviliğin, yeryüzü devleti ile tanrı devletinin- bir araya gelmesinin ve bu bir araya geliş yoluyla dünyaya içre olan, fakat dünyada dünyasallık nedeniyle gözden ıraklaşmış içkin hakikatin varlığa açılmasının sembolik ifadesidir. Bu yönüyle eklesiyoloji, mevcut dünyanın aşılmasının ve dünyaya içkin hakikatin vücuda gelmesinin göstergesi olarak, mevcut dünya ile bir mesafelenmişliği temsil eder. Bu bağlamda Kilise, bir taraftan mevcut dünyanın ve onun maddiliğinin bir temsili olması anlamında dünyevilik ile maluldür; fakat diğer taraftan onun varlığının gerekçesi mevcut dünyanın dışına doğru bir yönelim nezdinde somutlanır.

Bu nedenle Hıristiyanlıkta eklesiyolojik düşünce, yalnızca Kilise-merkezliliğin temsil edildiği bir öncelik vurgusuna işaret etmez. Buradaki kritik mesele, Kilise nezdinde temsil edilen ontolojik birliğin kapalı ve kendinde-birlik olan bir yapıyı işaret etmemesidir: Kilise, ontolojik olarak, Hıristiyan cemaatinin, kendi içinden örgütlenmiş bağlamını değil, bu birliğin dışarıdan, yani mevcudiyete ait olmayan bir dışsallık aracılığıyla sağlanmış olmasını işaret eder. Ancak Ortaçağ'ın dinsel düşüncesinde egemenlik kuran bu kavrayış yalnızca kurumsal Kilise'ye ait bir şey değildir: Toplumsal ve siyasal alanda güç temsilinin doğası da Kilise nezdinde temsil edilme biçiminden izler taşımaya başlamıştır. Yavaş yavaş yükselen ve dinsel alandan çıkıp siyasal-dünyevi alana doğru ilerlemeye başlayan bir paradigmada

28 Jonathan R. Wilson, *A Primer for Christian Doctrine*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing, 2005, s. 115.

29 Kilise öğretilerine aşırı bağlılık.

varlığını hissettiren bu iz, temsil ilişkisini söz konusu ikilikler vasıtasıyla kurar. Bu ikilik, birbiriyle örtüşmeyen veya bir arada bulunamayacak unsurlar arasında kurulan ve her birinin kendi tözünden koparılarak yeni bir anlam biçimine doğru açılması ile oluşur. Ortaçağ hukukunun eklesiyolojiden ilhamla oluşturduğu birleşik kişi (*mixta persona*) bunun bir örneğidir: *Birleşik kişi*, Ortaçağ'da egemen hükmetme biçimi olan otorite (*auctoritas*) ile iktidarın (*potestas*) bir araya gelmesini, daha doğrusu, bunların bir öznede birleşmesini imler.

Bu düşüncenin altyapısında, kanun düşüncesinin kendiliğinden otorite gücüne ancak kendi dışındaki bir güç aracılığıyla ulaşabilen bir yetkiyi yansıtan niteliği vardır.[30] Bu yüzden, Ortaçağ hukukçularının, seküler hukuk normunun sahip olduğu dünyevi yetkiye ilaveten semavi bir otoriteden ilham alma gereksinimi duymuş olmalarını vurgulamak yerinde olacaktır. Fakat işin ilginç yanı, Ortaçağ hukuk düşüncesindeki bu *birleşik kişi* mefhumunun, semavi ve seküler olan arasında kurulacak birleşimi hem dinselleştirmeyi, fakat hem de dünyevileştirmeyi başarmış olmasıdır.[31] Diğer bir deyişle, mesele, seküler hukukun ve siyasetin teolojik ifadeler eşliğinde yeniden oluşturulması ya da dinin politikleşmesi değil, bu iki farklılaşmış alanın hangi temsil biçiminde nasıl bir araya getirilebildiğidir. Ortaçağ politika teolojisinde Kantorowicz'in dikkat çektiği gibi, Kilise-merkezliliğin egemenliği, yalnızca dinsel düşünceyi değil, din-dışı alanlardaki düşünme biçimlerini de belirlemektedir.[32] Dolayısıyla mesele, dinsel otoriteden devşirme bir hukuk düşüncesinin nasıl oluştuğu değildir; mesele, birbiriyle örtüşmeyen varlık biçimlerinin kendileri dışındaki bir temsil göstereninde nasıl bir araya getirilebildikleridir.

Ortaçağ hukuk ve din düşüncesinin kendileri dışındaki bir *üçüncü*de temsil ilişkisi üzerinden birbirilerine bağlanmış olmalarında görülmesi gereken ayrıntı, söz konusu üçüncünün dinsel

30 John Godolphin, *Repertorium Canonicum, or an Abridgement of the Ecclesiastical Laws*, Affigns of R., 1687, s. 404.

31 Ernst H. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışmaları*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayıncılık, 2018, s. 70-71.

32 Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni*, s. 125.

ve dünyeviyle karşılıklı ya da onlarla iç içe konumlanma biçimidir. Yeniden Kantorowicz'e dönersek, o, burada üçüncü adıyla tarif edilen ve dünyevi otoriteyi mesiyanikle iç içe geçiren bir figürü karşılamak için *persona mixta* öğretisine başvurur.[33] Kantorowicz'in nezdinde birleşik kişi, yalnızca yetkesel olarak seküler ve dinsel otoriteyi kendisinde birleştiren bir makam, mevki, şan, vb. göstergesi olarak anlaşılmaz. *Birleşik kişi*, burada, daha ziyade, kişinin kendi varlığında, kendisinden başkasını temsil etmesiyle oluşan çift-kişilik anlamındadır. Kantorowicz, Hıristiyanlığın "arınma" ritüelini Yahudi geleneğinden devşirmesinde bu nedenle yalnızca *ilahi* bir anlam görmez.[34] Hıristiyanlıktaki arınma, işlevsel olarak, görünmeyeni görünen nezdinde temsile açmak anlamı taşır. Arınma (takdis), diğer bir deyişle, kişinin ilahi olan tarafından kutsanması ya da dinsel anlam dünyasına girişinin onaylanması anlamında salt ilahi bir ilişkilenme değildir; arınma, kişinin, kendi varlığında başkasına açılması ve onu kendi varlığında görünürlüğe açarak çifte-varoluşa sahip olmasıdır.

Fakat Kantorowicz burada başka bir etmen saptar: Uhrevinin (tanrısallık) dünyevi (beden) nezdinde görünürlüğe açılması, bedeni aşan, hattâ bedene yabancılaşmış bir temsil nezdinde gerçekleşir. Kantorowicz, bu temsil biçiminin chirsto-mimetes, yani İsa taklidi şeklinde gerçekleştiğini belirtir.[35] Kutsama, bu anlamıyla, ruh ile bedenin birbirinden koparılması, aralarına mesafe koyulması ve fakat bu mesafenin ruh ile bedeni birlikte kapsayan varoluşta gerçekleşmesi anlamında, her iki dünyanın bir araya getirilmesidir. Bu anlamda Chirsto-mimetes, kutsanma ile varlığının kendi ötesine açılması anlamında, dünyeviliğin dünyevilik-ötesi ile buluşması, yani varoluşsal ereğinin tamamlanmasıdır.

Kantorowicz, bu temsil ilişkisini, kral figürüne atfeder: Kral, Mesih'in vücut bulmuş hâli, tanrısal tarafından kutsanmış ve kendi varlığında dünyevi kılıç ile ruhani otoriteyi bulunduran ve her ikisini ancak birbirileriyle ilişkilendirerek kullanabilecek bir

33 Agy., s. 73.
34 Agy., s. 74.
35 Agy., s. 75.

yetkili aracıdır.[36] Bu yorum, dünyevi ve uhreviyi yalnızca politik düzeyde, yani belirli bir iktidarın tesis edilme biçimi ile sınırlar. Oysa mesele bundan çok daha fazlasıdır; zira kral nezdinde temsil edilen ve kral figüründe görünür kılınan birleşim ilişkisi, bir özne (kral) aracılığıyla gerçekleşen ya da bu özneyi kuran kutsal edim (arınma) yoluyla açığa çıkan bir bağlamda vuku bulmaz. Birleşim, kendisini oluşturan öğelerin bir araya getirilmelerini sağlayan içre bir ontoloji ile mümkün olur. Bu, yukarıda bahsetmiş olduğumuz gibi, eklesiyolojik düşünme pratiğinin devreye girmesidir ve sadece kilise ile kiliseye ait kurumsal güç şeklinde anlaşılamaz. Daha ziyade, görülmesi gereken şey, bedende görünür kılınan ve onun nazarında varlığa açılan ilahi hakikatin ikircikli tasviridir. Bu temsil biçiminde, *persona mixta* adıyla anılan figür, kendinde birleştirilmiş unsurlar arasında tam anlamıyla bir uyumlaştırmanın devrede olduğunun göstergesi olmaktan ziyade, tersine, bir uyumsuzluğun simgesidir.

Böyle bir temsilin en güzel örneklerinden bir tanesi, *Volto Santo of Lucca* adıyla bilinen ve çarmıha gerilmiş hâldeki İsa'yı krallık tacı ile birlikte simgeleyen ikonografidir (Resim 11). Bu ikonografide İsa, bir taraftan otoriteyi simgeler, zira başındaki taç, onun temsilidir. Fakat diğer taraftan, çarmıha gerilmiş hâldeki temsilinde ise İsa, iktidarsızlığın sembolüne dönüşmüştür. Buradaki görseli nasıl okumak gerekir? İsa, hem ilahi otorite hem seküler iktidara sahip biri konumundayken, bir kurban imgesiyle neden ve nasıl temsil edilmektedir? Bir yoruma göre İsa, dünyevinin içinde, tam da bu dünyeviliğe dışsal olması nedeniyle kurban edilmiştir; zira İsa, dışsal varoluşu ile dünyaya yerleşik değil, ona ait olmayan bir yabancı gibi algılanmıştır.[37] İsa, dünyada, dünyaya ait olmayışıyla kurban edilmiştir. Buna göre, İsa'nın iktidarsızlığının sebebi, iktidarı gölgeleyen bir dışsallığı temsil etmesidir. Dünyevi otoritenin ilahi bir figür eşliğinde temsil edilmesi, dünyevi olan ile uhrevi olan arasındaki radikal bir uyumsuzluğun göstergesi olarak algılanır.

36 Agy., s. 87.

37 Colin Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Clarendon Press, 2011, s. 16.



Resim 11: "Lucca'nın Kutsal Yüzü", Anonim, Tuscano-İtalya

Oysa bunun tersi de yapılmıştır: Dünyevi bir figürün uhrevi ve dünyevi otoriteyi kendinde temsil eden görüntüsünde söz konusu uyumsuzluk yoktur. Tahtına çıkan III. Otto'yu tasvir eden ikonografide İmparator III. Otto, tahtına kurulmuştur, lakin taht havada asılı durur (Resim 12). Otto'nun ayakları yeryüzünü simgeleyen bir tabureye basmaktadır, ama resmin merkezdeki imgesi Otto'nun asıl bulunduğu göklerdir. Zira Otto'ya doğru uzanan bir el görülür ve bu, Otto'yu takdis etmek için yönelmiş Tanrı'nın ellerinden başka bir şey değildir.



Resim 12: III. Otto'nun İlahlaştırılması

Her iki görselde de açık biçimde ilahi otorite ile seküler güç bir aradadır, ancak bunların birlikteliğinin temsil edildiği, yani birleştikleri figürler, farklıdır. İlk görselde İsa vardır ve İsa, dünyevi olmayışının bedelini öder; ikinci görselde ise dünyevi figür olan İmparator, Tanrı tarafından takdis edilmektedir. Bu iki görsel

arasındaki farkın eklesiyolojik okuması bu yüzden gereklidir, çünkü eklesiyoloji, Hıristiyanların bir cemaat olarak birlikteliğinden ziyade, bu birlikteliğin nedensel gösterimi nezdinde anlaşılabilir. Kilise, sahip olduğu uhrevi otoriteyi sekülerin üzerinde durmaksızın kabul ettirme kaygısıyla dünyeviliğe bulaşarak uhreviyetini tehlikeye atma endişesi arasında bir yerdedir. Eklesiyolojik doktrinin aporetik bir temsil üzerine inşa edilmesi bu yüzden anlamlıdır, çünkü eklesiyolojik açıdan mesele otoritenin ve iktidarın kimse olduğu, kimse olması gerektiği, nasıl kullanılması gerektiği gibi şeyler değildir. Esas mesele, eklesiyoloji dışında hiçbir unsurun temsil edemeyeceği bir gösterge biçiminin ne olduğu ve nasıl kullanıma sokulacağıdır. Ortaçağ'ın dinsel anlatılarında, bizatihi manastır kültüründe yer edinmiş olan Bestiary tarzının teolojik-politik bağlama sokulmasının nedeni de budur: Bestiary, yalnızca, karşı karşıya duran iki imge arasındaki mutlak uyumsuzluğun ve uyuşmazlığın göstergesini yansıtmaz; hattâ daha ziyade, karşıda bulunan dışsallık [beast] ile karşı karşıya gelecek, yani onunla mücadele edecek tek figürün kim olduğunu da tartışmaz. *Bestiary*, bir ontolojik gösterge olarak, esas mücadelenin, esas karşıtlığın ve asıl karşılaşmanın nasıl bir şey olduğuna dönüktür.

Dolayısıyla Bestiary merkezli anlatım, her şeyden önce, temsil biçiminde birbiriyle birleşmeye müsait aynı sekanstaki unsurların tercih edilmesi değil, tersine edilmemesi üzerine kuruludur. İsa'nın taç ile temsil edilmesinde, hattâ bir kurban olarak görselleştirilmesinde bu nedenle bir uyuşmazlık yoktur. Uyuşmazlık, tekrar etmek gerekirse, dünyevi varoluşa aykırı bir temsil nezdinde mümkündür ancak. Peki böyle bir temsil biçiminin işlevi nedir? Açıktır ki, böyle bir temsil, işlevsel olarak, bir imkânsızlık göstergesidir: Dokunmanın, temas etmenin, yok etmenin imkânsızlığıdır. İsa'nın başındaki taçla çarmıha gerilebilir oluşu, onun tamamen dünyevilik ile ve dünyevilik-içinde bir varoluş olarak temsil edilmesi nedeniyledir. Bestiary'nin eklesiyoloji açısından temel referans oluşunun nedeni tam da budur: Bestiary, melez imgelerin, daha doğrusu, melez karşılaşmaların (insan-hayvan, insan-yaratık, vb.) bir temsili olarak, temsil edilende herhangi bir dünyevi teması geçersizleştirmektedir. Dinsel mucize nasıl ki dünyevi tarafından tam anlamıyla zapturapt altına alınamı-

yorsa, dahası dinsel otorite tüm gücünü tam da bu muhafazadan alıyorsa, aynı şekilde Bestiary'ler de dünyevi algının ve böylece dünyevi bir temasın ya da müdahalenin geçersiz kılınmasına yönelik olarak bir mesaj taşır. Eklesiyoloji, kendinde temsil ettiği otoritenin, dünyevilik ile temsil edilebilir oluşunu bu nedenle olumsuzlar: Otorite, kendisinden başka hiç kimsenin temas edemeyeceği, özdeşleşemeyeceği bir bağlamda kaydolmalıdır.

Nihayet, *Liber Floridus*'ta kıyamet ânını simgeleyen ve bir deniz canavarı Leviathan ile birlikte görselleştirilen Deccal'in temsil edilme biçiminde görmemiz gereken temel bir ayrıntı bulunur. Bu görselde sunulan şey, kıyametin kendisi değildir. Eli kulağındaki kıyametin karşısında kimin duracağına dair bir dünyevi formun yaratılmasına ilişkin mesajdır. Kıyamet, dünyevilik içinde hiçbir şekilde herhangi bir nesne veya gösterge nezdinde temsil edilemeyecek bir dışsallık üzerinden verilir. Böylece dünyanın sonunun imgesi olarak kıyamet, hem dünyaya ait bir şey, fakat hem de dünya-dışı bir varlık olarak anlaşılmaya müsait hâle sokulur. Kıyamet dünyaya aittir, çünkü onun başına gelecek olandır; fakat kıyamet tam da dünyaya dışsal olabilmesi, yani dünya tarafından içerilemeyecek ve onun tarafından temellük edilemeyecek bir şey olması koşulu ile dünyaya ait bir kıyamet olabilir ancak. Ve tam da bu yüzden, kıyamet, dünyeviliği içinde dünya-dışı olması nezdinde bir gösterge aracılığıyla temsil edilebilir ve yine ancak böyle bir kapasiteye sahip bir güç aracılığıyla imlediği kaos dünyadan uzak tutulabilir.

Liber Floridus'ta, Deccal'in Leviathan ile birlikte tasarlanışında amaç, dünya-dışılık ile dünyevilik arasındaki zorunlu bağın bir gösterge nezdinde temsil edilmesidir. Diğer bir deyişle, kıyamet görseli, yalnızca dünya-dışı bir gerçekliğin dünyaya yönelimini yansıtmaz. Fakat aynı zamanda dünyaya içre hakikatin dünya-dışılık nezdinde varlığa açılmasının sembolik bir görüntüsünü sunar. Bu nedenle temsil biçimi, uyuşmazlığı ve örtüşmezliği yansıtan bir anlam rejimiyle birlikte kurgulanmalıdır. Eklesiyolojinin devreye girmesi tam da bu noktada mümkün olur: Eklesiyoloji, burada, kilisenin kurumsal merkeziliğini değil, kiliseyi perspektifin merkezine yerleştiren bir kavrayış

biçimi olarak belirginleşir. Kıyametin dikotomik temsili, yani birbiriyle örtüşmez unsurlar arası kurulan bir birleşim, sorunlu olarak, eklesiyolojik perspektifte yer alan bir dolayım nezdinde temsil edilir. Kilisenin, dünyevi varoluşu uhreviyle temas ettirmeye dair dinsel otoritesi ve yetkisi, tam da burada yeni bir anlam kazanır: Takdis, yalnızca bedenin dinselin kapısından içeri alınması değildir; bedenin bir kısmının dışarıda bırakılması ve böylece tek bir varoluşta iki ayrı ve uzlaşmaz doğanın birbiriyle ilişkilendirilmesidir. Eklesiyoloji, bu nedenle, örtüşmez unsurların birbirine dolayımlandığı ve böylece anlamsızlığın tutarlılığa dönüştürüldüğü nihai evre olarak kendini ontolojik olarak dayatır. Kıyamet ânının sonsuz kaos ve belirsizlik ile malul oluşu, kıyamet ile ilişkilenme biçiminin zorunlu bağlamını da içkin olarak muhtevasında barındırır. Eklesiyolojinin bestiary görsellerini kendisine referans alması boşuna değildir: Kıyamet veya onunla ilişkili kaos imgelerinin görselleştirilmesinde daima dünya-dışı, yani mevcut dünya ve onun bağlamı tarafından algılanamaz göstergeler kullanılır. Bu görsellerde verilmek istenen anlam, kaos ile ilişkilenmiş göstergelerin salt figüratif temsili değildir. Daha ziyade görselde doğrudan kavranamayacak ve ancak yorumbilimsel bir faaliyetle kavranabilir bir soru sorulur: Söz konusu görsellerde dünya-dışı imgelerle mevcudiyette karşılaşan, karşılaşabilecek, yani buna gücü ve yetkisi olan, kimdir? Görsele içre anlam, tam da bu nedenle, kıyamet ânını simgelemekten ziyade, kıyamet göstergesi eşliğinde varlığa açılacak imgenin peşindedir. Dolayısıyla mesaj, daima, insanın bakışına içre ve fakat varoluşsal olarak insana dışsallaşmış potansiyel aşkınlığı yakalamaya yöneliktir. Kıyametin insan-dışı bağlamdaki temsilinin, insaniyi ancak insanının dışından gelebilmesiyle kurtarabilecek bir dış kurtarıcı (Mesih) figürünü sezdirmesi boşuna değildir.

Thomas Hobbes'un, *Leviathan*'ı yazdıktan sonra, arkadaşı Abraham Bosse'den bir ricası olur. Hobbes, Bosse'den, metinde anlatılanları tek bir görselde sunmasını ister. Hobbes'un niyeti, metinde tartışılan tüm hususları bir arada içeren bir imge eşliğinde okura sunmaktır. Fakat Hobbes, bunu rica ederken, klasik paradigmayı tersine çevirmiş olduğunu düşünür: Kıyamet imgesinde varlığa açılan şey, dünyevinin dışında anlamsal olarak

konumlanmış eklesiyolojik imgeydi; fakat Hobbes, bu imgenin dünyevinin içinden pekâlâ çıkartılabilir olduğunu keşfetmişti. Ancak bu imgenin enteresan bir tarafı vardır: İmge, metinde tartışmaya açılan kavramların ve anlamların kudretli aşkınlığına karşın, insanileştirilmiş (humanized) bir gösteren aracılığıyla temsil edilir. İnsan-dışılığın insanileştirilerek sunulmasındaki yenilik, politika felsefesinde esaslı bir dönüşümü yansıtacaktır.

Bu noktaya gelebilmek için, kıyametin ve onunla ilişkili olarak temsil edilen dünya-dışı bağlamların dünyevileştirilmesi, yani dünyaya ait bir mefhum olarak ele alınması gibi seküler bir bakışın zorunluluğu vardı. Ancak nasıl ki Hıristiyanlığın bestiary merkezli görsel tekniklerinde amaç doğrudan görünür kılınanın anlamını sorgulamak değil de görselde görünür kılınanın üzerinden varlığa açılacak bir içre anlama doğru bakışın ve zihnin yönlendirilmesi ise, Hobbes da, dünyevileştirilmiş kıyamet imgesinde tam da bu imgenin mutlak negatifi olarak başka bir imgenin varlığını merkeze almıştır. Modern siyaset, bağlamı değiştirilmiş bir teolojik perspektifle böylece başlamıştır. Artık sahnede insaniden mutlak surette bağımsızlaşmış olmayı gösteren ezoterik ve dinsel imgeler ile tanrı ve kıyamet, mesih ve deccal arasındaki aşkın karşıtlıklar arasındaki mutlak farklılaşmanın görünür kılındığı temsil biçimleri yoktur. İmgeleştirme veya görsel temsil, bunlardan çok farklı bir bağlamda ve düzlemde meydana gelmeye başlamıştır: İmge, aşkınlığın birbiriyle uzlaşmaz addedilen her iki tarafını kendinde eşzamanlı ve eşbiçimli olarak görünür ve kavranabilir kılan dünyevi ve en önemlisi, insanileştirilmiş bir görsel aracılığıyla tanımlanmaya başlar. Leviathan, artık insanın zaptedemeyeceği ve kendiyle mutlak farklılaşmayı ima eden bir radikal dışsallığın değil, insaninin tanrısallığa yaklaşmasının ve bu yaklaşma ile mutlak kaygısından kurtulmasının olanağını gösteren bir içeriliğin timsalidir. Bu anlamıyla, insaninin bizatihi kendisine dönüşmenin temsili olarak, tanrısallığın ve onun mutlak ötekisinin insanileştirilmeye müsait hâle getirildiğinin de ispatıdır.



Resim 13: Abraham Bosse, "Leviathan"

POLİTİK-TEOLOJİK AÇILMA

Hobbes'un *Leviathan* metninin, ancak Leviathan isminin yalnızca metne verilmesinin *Leviathan*'ı bütünüyle anlamak bakımından radikal bir eksiklik içermekte olduğunu not düşmek kaydıyla, modern politika felsefesinin bir diğer kurucu uğrağı Machiavelli'nin *Prens*'ini tamamlayan ve bu anlamıyla *Devlet* (*stato*) isminin dünyevi bir gerçeklik ve bir somutluk kazandığı en temel düşünsel düzlem olduğunu söyleyerek başlamak gerekir. Ne var ki Hobbes, Machiavelli ile paralel düşüncelere sahip olsa da, analitik politika felsefesi geliştirerek, Devlet olgusunu tüm yönleriyle, yani bir epistemolojik temellendirme ve ontolojik kökenleştirme hamleleri ile birlikte tartışan bir paradigmayı düşünce tarihi sahnesine çıkarmıştır.

Hobbes'un amacı, her şeyden önce, politika düşüncesinin çıplaklığını, yani en yalın bağlamındaki saf gerçekliğini, kökeni, *arkhe*'si ve ereği *egemenlik* ile beraber teşhir etmek ve böylece onun özünü, doğasını ve olmak için olduğu ve doğduğu hâli ne ise tam da onu göstermektir. Hobbes, gerçekten de tam anlamıyla politikanın *neliğ*ini nümayiş etmek ister; bu sebeple politika düşüncesinin imgesel karşılığına, muhtevasında barındırdığı saklı ve potansiyel anlamlar eşliğindeki tartışılmasına odaklanır. Bu nedenle metin, bir analitik felsefe metninden beklenen bir apaçıklık ve tamamlanmış açıklayıcılıktan ziyade, görselleştirildiği imgesi dolayımıyla kendisini mevcut hâline dönüştüren fakat kendisinde doğrudan görünemeyen bir içkin dışsallığa doğru *açılma* barındırır. Diğer bir deyişle, Leviathan, tam da bu nedenle metin hâlinden fazlasıdır; çünkü Leviathan, özdeşleşmiş olduğu imgesi ile kendisini göründüğü hâlinin ötesinden okuma ve kavrama gerekliliğini sunar.

Peki Leviathan, bir imge olarak, neyi göstermekte veya temsil etmektedir? Hobbes'un, bu metni yazma amacının İngiliz iç sa-

vaşında, bilhassa dinsel otorite ile seküler otorite arasındaki bölünmenin, daha sonra siyaset felsefesinde egemenliğin bölünmesi olarak resmedilecek bir ayrımı sorunsallaştırdığını biliyoruz. Hobbes, *Leviathan*'da -ve *Leviathan*'dan önce kaleme aldığı *Behemoth*'ta- tam da iç savaş gibi kaotik durumun nedenleri, sonuçları ve bunlardan korunmanın yollarını araştırır. Hobbes için bu kaotik durumdan kurtulmanın en temel formülü, basitçe, *politik beden* (*political body*) inşa etmektir. Bu kavram iki açıdan önemlidir: Birincisi, Hobbes'un siyaset felsefesine getirmiş olduğu bir önerme olarak politik beden düşüncesi, egemenliği mutlak düzeyde tasarlayabilmenin veya kavrayabilmenin epistemolojik ve ontolojik imkânına işaret eder. İkincisi, Hobbes'un seküler ve dinsel arasında cereyan eden ve egemenliğin bölünmesi ile bu bölünme nezdinde vuku bulan kaosun önlenebilmesi için referansta bulunduğu politik beden düşüncesinin, Hıristiyan *eklesiyolojik* düşüncesinin yeni bir temsili olarak öne çıkartılmasıdır. Tam da bu nedenle, biraz aceleyle de olsa, şu noktanın altının çizilmesi gerektiğini düşünüyorum: Hobbes'un Leviathan'ın temeline yerleştirmiş olduğu içkin nedensellik düzlemi olarak iç savaş (*stasis*) ve buna dair kavrayışı ile tüm bu kaotik olgunun önlenmesi için inşa edilmesi gerektiğini düşündüğü temsil biçimi, bütünüyle Hıristiyanlığın içinden çıkartılabilecek bir düşünce biçimine dayanır ve bu düşünce, Hobbes'un Leviathan'ında, hem kendiyle tutarlı olacak şekilde fakat hem de kendi ötesindeki bir bağlamla uyumlaştırılabilir biçimde varlığa açılır.

Burada yapmayı umduğum Leviathan okuması, yine bu nedenlerle, Hobbes'ta, politik düşüncenin kendini ayrımlaştırdığı dinsel düşünceye açılmasının hem bir gereklilik olarak nasıl kavrandığı, fakat hem de bu gereklilikten türeyen açıklama biçiminin neden bir imge vasıtasıyla temsil edildiği gibi sorular üzerine yoğunlaşacak. Leviathan, bu bağlamda, salt bir siyaset felsefesi metni olarak okunmamalıdır; çünkü okumaya fazlalık ihtiva eden bir aşırılık ile damgalanmıştır. Bu fazlalık, metinde tartışılan temel hususları daima kendi bağlamlarından öteye doğru açma ve onları bu açılma nezdinde kavrama zorunluluğundan türer. Leviathan, bu doğrultuda, bir siyasi tarih, ezoterizm, politik teoloji vb. okuması olarak düşünülmelidir.

Leviathan, metinde tartışılan hususlardan ziyade, tüm bu hususların bir arada dolaylı olarak içerildiği imgesiyle hafızalarda canlanır. Bu tam da Hobbes'un yapmayı umduğu şeydir: Rönesans estetiği hayranı olarak Hobbes, metin -anlatı- ile metnin görsel olarak sunulduğu imgesi arasında kurulan canlı bağın ve uyumun arayışındadır. Hobbes, klasik felsefe eğitimini alırken, tüm bu okumalarına ilave olarak, Rönesans hümanist çalışmaları (*studia humanitatis*) da görmüştür. Bu okumalarda Hobbes'u en fazla etkileyen şey, metin ile görselliği harmanlayan yeni bir anlatı tekniğinin okuru büyüleyen doğasıdır. Nitekim dönemin Rönesans çalışmaları, felsefi metinleri bir dizi farklı kanonik okuma ile yorumlamaya açan özgün bir tekniğe dayanıyordu. Bu teknik içinde felsefi okuma, esas itibarıyla, soyut kavramların mahiyetini, kaidesini ve teorideki yansımalarını sorunsallaştırmaktan ziyade, metni, kendisine iliştirilmiş birtakım görseller eşliğinde yeniden okumaya ve kavramaya açan bir şekilde gerçekleşiyordu. Kristeller, Rönesans çalışmalarının beş farklı unsura dayandığını söyler: *gramer*: anlatıyı belirli bir düzenek içinde kurma; *retorik*: anlatıyı güçlendirme ve etkisini anlatıcı nezdinde kuvvetlendirme; *poetika*: anlatıyı belirli bir uyum ve estetik bağlamında örgütleme; *tarih*: anlatıyı dönemin düşünme kültürü içinde kavrama; ve son olarak *ahlak felsefesi*: anlatının insani yaşam açısından önemini tahlil etme.[38]

Bu yeni kültürel paradigma içinde Rönesans hümanizmi, evrenin merkezine insanı yerleştiren, bu yönüyle evreni, kendisini oluşturan ve anlamlandıran bütün unsurlarıyla beraber, insanileştiren (*humanization*) bir okuma yöntemine dayanıyordu. Bu okuma biçiminde, insanın evrenin merkezine konması fikri, her şeyin insanın gözü ve varlığınca anlaşılmasını beraberinde getirmekteydi. Böyle bir insan-merkezcilikte evren, yalnız insanın gözü ve gücü nezdinde anlaşılan, kavramlaştırılan ve açıklanan bir nesneye dönüşmekteydi. 1620'lerde Hobbes, Rönesans kültürünün getirmiş olduğu insan-merkezciliği, kendi entelektüel okumalarında kritik bir yere yerleştirecekti. Onun öncesinde Hobbes, eğitimi esnasında eski Yunanca tercümeler yapmıştı ve bu çeviriler Rönesans sanatında hayli önemli bir

38 P. O. Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Harper & Row, 1955, s. 102-108.

yerde duran gramer açısından oldukça zengindi. Zira Hobbes, Yunancada, bilhassa Pindaros ve Homeros'ta, anlatılan şeyden ziyade anlatının gücünü hissetmiş ve bu gücün anlatıdan bağımsız olamayacağı sonucuna ulaşmıştı. Hobbes, bu düşünceye, Quintilianus'un görüşleri uyarınca ulaşmıştı: Quintilianus, konuşma sanatını doğrudan etkileme gücünde görmüştü; bu sayede konuşmaya anlamını veren şey, anlatma gücündeki bir sanatsal üretime dayanmaktaydı. Quintilianus için böyle bir güç, dinleyicinin dinleme eylemine değil, anlatılan şey üzerine kendi zihninde çağrışımlar yapabilmesine dayanmaktaydı.[39] Böylece Hobbes için felsefe ya da felsefi etkinlik, öncelikle okurda –ve dinleyicide– anlatılmak istenen ana içeriğin zihinsel temsilini yaratmak ve anlatılanı doğrudan bu temsil nezdinde kavramalarını sağlamaya dönük olmalıydı. Hobbes için imge, bu nedenle anlatılan ile sınırlı kalan bir tasvir etme yönteminin ürünü değildi; imge, aynı zamanda anlatılmak istenen şeyi, anlatıda dolaylı olarak sunulan bir dizi alt unsurla bir arada barındıran çok katmanlı bir anlatının ta kendisiydi. Diğer bir deyişle, Hobbes için imge, başlı başına bir anlatıydı ve metindeki mesajı insani bir yaratımla zihinde konumlandırmanın ve bu konumlandırma vasıtasıyla anlamı metnin ötesine doğru açmanın ve nihayet metne içre anlamı metnin dışarısı aracılığıyla tamamlamanın bir olanağıydı.

Hobbes'un yöntemindeki yönelim basitçe şu düşünceye dayanır: Anlam, kendisinin sunulduğu zeminden fazlasını ihtiva eder, ki bu fazlalık, anlamın yöneldiği bakışın öznesi olan okurun –seyircinin– söz konusu anlamı kendi içinde algılama üretimi ile gelişir. Hobbes'un yöntemi, erken modern dönemde Avrupa'da anlatıların merkezi öğesini oluşturan görsellik kültüründen izler taşır. Görsellik, bir kültürel biçim olarak, anlamın estetik düzeyde temsile açıldığı yeni bir kavrama ilişkisinin habercisidir.[40] Anlatılardaki yoğunlaşma, görselliğin merkeze alınmasıyla bundan böyle metnin dışına doğru açılır: Metin, metnin dışında kalan bir okuma, daha doğrusu, kavrama edimi nezdinde algılanan imgesel bir nesneye dönüştürülür. Ve burada, anlamın imgesel bir

39 P. Springborg, "Leviathan, Mythic History and National Historiography", D. R. Kelly ve D. H. Sacks (ed.), *The Historical Imagination in Early Modern Britain: History, Rhetoric, and Fiction 1500-1800*, Cambridge University Press, 2002, s. 272; A. Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, Pallas Publishing, 2007, s.113.

40 S. Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford University Press, 2007, s. 14.

kavrayışa doğru açılması, esas itibarıyla, anlatılan şeyin özerkliğini sekteye uğratan yeni bir ilişkinin de belirmesine yol açar. Anlatılan, bundan böyle, yöneldiği muhatabı olan okurdan bağımsız kalmayı başarmış bir dışsallık nezdinde anlaşılmaz; tersine, anlam, okurun içinde bulunduğu ve anlamı kendi içinde bir imgesellik nezdinde yakaladığı ve algıladığı bir zeminde var olur.

Hobbes'un hümanizmi, tam da bu nedenle, anlamın asli muhatabı olan insanı kavramaya dönük olarak ikili bir perspektiften doğmuştur. Tüm kavramlar, sözcükler ve anlamlar, her birini anlamlandıran bir varoluş formu nezdinde tartışılabilmekte ya da açıklığa kavuşturulabilmektedir. Birinci düzlemde, insan, metnin anlamını yalnızca okuyan değil, onu tamamlayacak şeydir. İmgenin vasıtasıyla Hobbes'un hedefi postmodern bir metinlerarasılık değil; imgeyi metne bir fazlalık olarak yerleştirerek, metni zihnin ve duyuların ötesindeki bir bağlama taşımaktır. İkinci düzlemdeyse, insanın algılanabilir kılındığı meşhur durum temaları vardır. Doğa durumundan sivil topluma geçiş, basitçe bir durum değişikliği olarak kavranmaz; meselenin özünde daima durumun algılayıcısı olarak insan vardır ve insan, her durumda, o duruma özgü bir varoluş kipi bağlamında ele alınmak zorundadır. Hobbes, bu nedenle kendi biliminin yegâne unsuru olarak *hareket* (devinim) meselesini ortaya koyar ve *De Corpore*'de, tüm şeylerin görünme -yani algılanabilme- ölçütünün, onları anlamlı kılacak bir hareket nezdinde mümkün olduğu tezini ileri sürer.[41] Ancak hareket, yalnızca insana özgüdür ve Hobbescu hümanizmin kritik unsuru burada belirginleşir: Hobbes için hümanizm, insan kavramının evrensel düzeyde soyutlanması veya yüceltimi değildir, fakat insanı, varoluşsal bağlamı nezdinde, yani hareket içinde ele almaktır. Çünkü insan, kendisinin içinde bulunduğu tüm anlam biçimlerini kavramanın temel bileşenidir.

Öyleyse Hobbes'un felsefesi, şeyleri ve durumları, insan-varoluş-hareket üçlüsünden hareket ederek açıklamaya çalışan bir metot sunar. Gelgelelim bu açıklama biçimindeki kritik nokta, söz konusu kavrama düzeyinin yalnızca insan varoluşunu değil, fakat insanın içinde bulunduğu tüm anlam kategorilerini açık-

41 T. Hobbes, "De Corpore", *The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*, J. C. A. Gaskin (çev. ve ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999, VI, 5 ve 6. Bölümler.

lamakta olduğudur. Hobbes'un felsefesinde bu nedenle insan hareketinden bağımsız hiçbir durum ve anlam mevcut addedilmez; her durum, söz konusu durumu anlamayı sağlayacak bir insan hareketi ile formüle edilir. Örneğin doğa durumu, insaniden bağımsız şekilde açıklanmaz; insaniyle birlikte düşünülür. Daha doğru bir ifadeyle, doğa durumunu var eden ya da bizim onu kavramamızı mümkün kılan şey, söz konusu doğa durumunu algılanabilir kılan insani harekettir; yani insanın doğa durumunu anlaşılabilir kılan hareketi, yönelimi, vb. nedeniyle biz doğa durumunun varlığından haberdar olabilmekteyiz. Hobbes için doğa durumunun yasasız, kuralsız ve sınırsız olarak belirtilmesinin nedeni, bu durumun ancak kendisini doğuran bir insani harekete denk düşmesidir. Diğer bir deyişle doğa durumu olduğu için insan hareketi yasasız ve kuralsız değildir, tersine, insan hareketindeki yasasızlık ve sınırsızlık doğa durumunu yaratır. Sivil topluma geçiş anında da benzer bir mekanizma devrededir: Sivil toplum, doğa durumunun tarihsel veya mekânsal olarak geride bırakılması değildir; insani harekette yaşanan devinimin özel bir sonucudur. Yasasız haraketten yasalı harekete, kuralsız varoluştan kurallı varoluşa geçişle birlikte meydana gelen insani değişim sivil toplumun kurucu fonksiyonudur.

Hobbes böylece her tür durumu, insanın hareketine karşılık gelen bir varoluş biçimi ile açıklama çabasına girer. Bu insancıllaştırma (*humanization*) teması, Hobbes'un hem epistemolojisinde hem de politika felsefesindeki en belirgin noktadır. Fakat diğer taraftan, bu, Hobbes'un politika felsefesine dahil edeceği teolojik bağlamın da temelini oluşturur. Hobbes için felsefenin tüm yönelimi, hareketin açıklanmasına dayalı olmak zorundadır. Bu yüzden tekil bedenden insana, insandan kolektif politik bedene geçiş, felsefenin ontolojik ve epistemolojik temelini oluşturur.[42] Fakat bu geçiş sıralı ve aşamalı bir seyir izlemez; nitekim Hobbescu politika felsefesinin kritik noktası tam da burasıdır. Hobbes, doğa durumu ile sivil topluma denk düşen varoluş biçimleri olan beden ve yurttaş mefhumlarını daima bir arada görür; her biri birbirinde potansiyel olarak mevcuttur ve doğa durumunun sivil topluma veya sivil toplumun doğa durumuna doğru açılması bu nedenle hep ihtimal dahilindedir.

42 D. Baumgold, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge University Press, 1988, s. 7.

Doğa durumu ile sivil politik toplum arasındaki mesafe, bu ikisini birbirine bağlayan insan varlığının birbiriyle uzlaşmaz iki kategorisini -beden ve yurttaş- eşzamanlı içerebilmesinden dolayı daima müphemlikle yüklüdür. Doğa durumu, bedenlerin; politik toplum ise yurttaşların bir aradalığıdır, ancak Hobbes için temel mesele, hem bedenin hem de yurttaşın insan kategorisi altında toplanan bağlamının çözüme kavuşturulmasıdır. Bedenin ve yurttaşın birer bağımsız *kategori* olarak uzlaşmazlığı ve birbirine radikal dışsallığı, her birinin içerildiği *insan* varlığının somut hareketinde bir esnemeye maruz bırakılır. Uzlaşmazlık, onları kendinde barındıran bir gösteren aracılığıyla bir araya getirilir: Beden ve yurttaş, kategorik olarak birbirilerine yönelik dışsallıklarını hem birlikte hem de ayrı ayrı içerildikleri *insan* kavramında kaybederler. Burada kritik mesele, beden ile yurttaşın, birbirilerinden radikal farklılaşmalarına karşın, insani hareket nezdinde birbirilerine dönüşebilirlik içermesidir. Böylece Hobbes, Leviathan'da egemenliğin mantığı olarak göstereceği şeyi çok daha temelde, insani varoluşun dönüşümsel bağlamında yakalar. Egemenlik mantığı, bilindiği üzere, egemenin hem sivil-politik toplumun içinde bulunması, fakat hem de onun dışında olma zorunluluğu arasındaki paradoksal tutarlılıktır. Egemenin, hem yasalılığın hem de yasasızlığın birlikte göstereni olmasındaki *tutarsız tutarlılık*, mimetik olarak insanın hem yurttaş hem de beden olmasındaki eşzamanlılık aracılığıyla anlaşılabilir.

Hobbes'un politika felsefesindeki hümanist köken, bu nedenle, insanın yüceltimi olarak anlaşılamaz. Tersine, Hobbes açısından insan-merkezcilik, ki bunun özünde *iradi insan*ın incelenmesine yönelen modern yaklaşım vardır, insanı aşan fakat insansız da incelenemez egemenliği açıklama olanağı vermesi nedeniyle tercih edilir.[43] Bu tercih nedeniyle Hobbes, politika felsefesini bir tür *politik-beden* olarak ele almaya çalışır. Tekil doğal bedenlerin sivil politik toplumda yurttaş insanlara dönüşümünde Hobbes'un görmeye çalıştığı şey, tekil varoluş formu olarak insanın neye doğru *açılmakta olduğu*dur. Çünkü egemenlik, insani devinimden bağımsız hâlde var olmaz; insanın hareketi, yönelimi, iradesi ile beliren, insanı aşan fakat insaniye indirgenmeksizin kavranamaz bir mefhumu temsil eder.

43 A. P. Martinich, *Thomas Hobbes*, çev. Akın Terzi, İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 104 ve 142.

J. Camerarius, eserinde, bu paradoksal durumu çok güzel tasvir eder. Eserdeki illüstrasyonda, deniz canavarı (*Leviathan*) tarafından tehdit edilen bir gemi vardır. Gemidekiler, canlarını kurtarmak için gemiyi hızla karaya doğru yönlendirme gayretindedirler ve bunun için canları nedeniyle mallarını denize atarlar. Bu süreç, bize tam da Leviathan'daki normatif süreci hatırlatır: Doğa durumundaki korku, yerini sivil topluma geçiş ile birlikte ortaya çıkan düzene bırakır. Fakat buradaki Hobbescu açılma tam tersine işler: İnsanlar, korku nedeniyle mallarından, yani sivil-politik hayata dair varoluşlarını ifade eden unsurlardan ayrılarak, tam da sivil toplum öncesindeki durumlarına, yani mutlak korku ânına dönerler. Bunu, Hobbescu perspektifle nasıl yorumlamalıyız? Bu süreç, Hobbes'un yanlışlaması mıdır?



Resim 14: Joachim Camerarius,
"Symbolorum et Emblematum Centuriae Tres"

Burada yeniden Hobbes'taki tutarsız tutarlılığa geri dönmemiz gerekiyor. Hobbescu egemenlik mantığında egemen, yasa ile belirlenmiş politik toplumun dışında olma, yani onunla bağdaşık olmama özgürlüğüne sahiptir. Hobbes bunu bir çelişki olarak görmez; nitekim egemenin yasanın dışında olması, yasanın garanti altına alınmasıdır. Çünkü egemenliği ortaya çıkaran şey, insani durumdaki bir devinimden kaynaklanır: Korku ve savaşa dayalı doğa durumu ile düzen ve barışa dayalı sivil toplum arasındaki mesafe, daraltılması ve hattâ yer yer belirli bir özdeş-

lik çerçevesinde kavranması gereken tutarsız özdeşliktir. Başka bir deyişle, sivil toplumu ortaya çıkaran veya doğa durumunu aşmaya olanak sağlayan şey, doğa durumuna özgü varoluşsal biçimlerin (korku ve savaş) ortadan kaldırılması değil, kontrol altında tutulmasıdır. Hobbescu sivil toplumu kuran şey, egemenin insandan bağımsız varlığı değil, tersine, egemenin, insaniyle özdeşleşmesi ve fakat insanın kendine ait doğal formundan azade kalmasıdır. Öyleyse sivil toplum, doğa durumunun aşıldığı değil, aksine içerildiği durumdur: Doğa durumunda insanları sivil topluma doğru harekete yönlendiren devinim unsurları korku ve savaş, sivil toplumu kuran temel nedenler olduğu için, sivil toplumda da mutlak düzeyde içerilmeleri gerekir. Bu yüzden egemen, sivil toplumu ifade eden yasalılığın dışındadır; bir tek egemen doğa durumuna özgü varoluş biçimleri olan korku, savaş, vb. ile yetkilenebilir; çünkü bu yetkilenme sayesinde sivil toplumu örgütleme imkânı olan radikal dışsallık, yani doğa durumu, kontrol altına alınabilir. Bu, egemenin, kendi mutlak ötekisine, yani varoluş için mücadele etmesi gereken radikal farkın kendisine dönüşme zorunluluğunu gösterir: Egemen, doğa durumuyla mücadele etmesi ile ya da bunu yapmaya zorunlu ve sorumlu oluşuyla değil, doğa durumunun bizatihi yerini alabilmesi, ona dönüşebilmesi ile egemen vasfını kazanabilir.

Yeniden Camararius'un eserine dönelim. Burada, ilk bakışta, sivil toplumdan doğa durumuna doğru bir geçiş temsil edilir: malların denize atılması, onlardan vazgeçilmesi, yalnızca hayatı koruma güdüsü ve diğer şeyler, Hobbescu sürecin tersine çevrilmesidir. Fakat aslında tersine çevrilen bir şey yoktur: İnsanlar, nerede ve hangi durumda olurlarsa olsunlar, onları harekete geçiren şey korkudur ve korku, en temel refleksi, yani hayatta kalma güdüsünü hayata geçiren en ilk devindiricidir. Bu nedenle korku ve hayatta kalma güdüsü, ne doğa durumunda ne de doğa durumunun aşıldığı sivil toplumda ortadan kaldırılabilir. Hobbescu paradigma, iradenin ve irade sonucunda ortaya çıkan sonucun kendisine değil, iradenin devinimindeki şeye odaklanmak gerektiğini söyler bize. Mesele doğa durumundan sivil topluma geçişin ereksel bir tarih anlayışı nezdinde merkeze alınması değil, tüm bu durumlarda yaşanan şeyin, aslında iç içe geçişler olduğunun fark edilmesidir. Hobbes hiçbir zaman doğa durumunun aşılmasına dönük bir şey söylemez; doğa durumu insandan ayrı bir evre olarak geride bırakılabilir, ne var ki doğa

durumunu var eden ya da onu doğa durumu olarak ifade etmemize imkân tanıyan insani hareket ve devinim asla geride bırakılamaz. İşte bu yüzden doğa durumundaki sürekli savaşın sivil toplumdaki barışa dönüşmesiyle tarih sona ermez; tersine, ilksel devinim devam ettikçe doğa durumuna özgül karakterini veren şey de varlığını devam ettirir. Bu yüzden Camerarius'un eserindeki sembolik ayrıntı, tam da Hobbes'un tartışmasındaki gibi, iki durum arasındaki birinden diğerine tarzındaki radikal uzaklaşma anlamındaki bir geçişten - sıçramadan veya kopuştan- ziyade, birbirilerinde içerilme ya da birbirine dönüşebilme anlamında bir iç-içe geçme biçimi olarak önem kazanır.

Öyleyse, Hobbes'un politika felsefesindeki doğa durumu ile sivil toplum ayrımı egemenlik nezdinde bir *açılma* şeklinde düşünülebilir. Zira egemenlik, Hobbescu paradigmada, tek bir duruma ve o durumun özgül bağlamına indirgenmiş bir sınırlılık nezdinde değil, farklılaşmış olduğu ötekine bürünebilen amorf bir geçişlilik olanağı şeklinde temsil edilir. Açılmadan kasıt, egemenliğin, indirgenmiş olduğu bağlamın mutlak ötekisi ile ilişkilenmeye ve bu ilişkilenme ile tesis edilmeye yönelik bir açıklık veyahut tamamlanmamışlık durumudur. Başka bir deyişle, Hobbes için egemenlik, tamamlanmış ve sınırları ile işlevleri belli bir sabitlik durumu değildir; egemenlik, daima, kendisinin dışarısından kurulmaya dönük açıklığı nezdinde düşünülmesi gereken bir şeydir. Bu açıklık, Hobbes için, hareketin olanağıdır; kurucu ve anlamlandırıcı devinim olarak hareket, hareket ile ortaya çıkan anlamın asli yapılandırıcısıdır. Bu yüzden Hobbes açısından egemenlik problemi, klasik politika felsefesinden beri süregelen bir problemle, yani hareketin kaynağındaki devindirici ilkenin ne olması gerektiği sorusundan bağımsız düşünülmez. İnsanın tutkulardan ve akıldan oluşması, insani hareketin kaynağındaki gerilimi yansıtır: Tutkular ile akıl arasında gerilimli bir ilişki vardır ve hareket, aslında, bu iki unsur arasındaki mücadeleden doğar. Hobbes bu nedenle hareketin salt doğadan türeyen bağlamını kabul etmez; hareket, iradi bir eylemin neticesinde şekillenir. İrade, hareketin insani olmasındaki temel koşuldur; çünkü irade yoluyla hareket belirli bir anlam içerir. Bunun tersi, hayvanlarda mevcut bulunan itkisel varoluştur; anlık, refleksif ve salt itkisel gelişen bir yönelim, insan ile hayvan arasındaki temel farktır. İnsan, irade yoluyla, itkisel varoluşunu olumlar ya da dizginleyerek buradan yeni bir varlığa açılır.

Ancak Hobbes açısından irade hiçbir şekilde salt akla ve akıl yoluyla tutkuların dizginlenmesine indirgenemez. Çünkü tutkular, özünde, akılcı tercihlerin koşulu olmaktadır. Mesela, sivil topluma geçiş insanlar açısından akılcı bir karar gibi görünür, oysa bu akılcı kararın kökeninde olumsuzlanan tutkular vardır. Ölüm korkusu veya hayatta kalma isteği, insan doğasının özüne sinmiş indirgenemez gerçekliklerdir ve Hobbes, tüm bu tutkuları mutlak ötekileştikleri akıldan ayırmaz. Tersine, Hobbes'un yaptığı, bu iki uzlaşmaz tarafın aslında birbirine açıldıkları bir moment dolayımıyla anlaşılabilir olduklarını göstermektir.

Tam da bu yüzden Leviathan metninde Hobbes'un tartışmaya açtığı şey, iki farklı durum arasında meydana gelen radikal kopuş değildir. Aksine, Hobbes açısından, bu iki duruma olanak tanıyan özgül hareketler, daima insan varlığında içkin ve bir arada bulunur. Fakat daha önemlisi, doğa durumu ile sivil toplum, özünde insani harekete bağlı geliştikleri için, bu hareket ile söz konusu harekete neden oluşturan koşulların varlığına bağlı olarak gelişirler. Böylece Hobbes bizi şu sonuca ulaştırır: Doğa durumu ile sivil toplum, insani hareketlerin dışında gelişen bağımsız momentler değildir ve bunlar insani varlığın tutkularından, bunların akıl yoluyla belirli bir düzleme sokulmasından ya da tutkuların doğruca izlenmesinden doğdukları ve doğacakları için, daima insan varlığına dahil ve fakat birbirilerine dönüşlü hâlde bulunurlar. Diğer bir deyişle, tutku ve akıl, beden ve yurttaş, doğa durumu ve sivil toplum, kaos ve düzen, vb. arasında mutlak ve sürekli bir ayrım ilişkisi yoktur; bunlar daima insan varlığının bağlamı içinde birbirilerine açılma düzeyinde mevcutturlar. Hobbes'un egemenlik ilişkisinde görmek ve göstermek istediği de budur: Egemenin yasanın hem içinde hem dışında olması, egemenliğin özüne dair bir açıklamanın yalnızca görünen yüzünü oluşturur. Oysa Hobbes, egemenliğin görünen bağlamının ötesinde, onun ontolojisine dair de bir kavrayış sunar ve bu kavrayışta egemenliğin kendisi de insanileştirilerek, tıpkı insan varlığı gibi algılanır ve sorunsallaştırılır. Burada Hobbescu paradigmanın kökeninde, tutkular ile akıl arasındaki mutlak gerilimin yaratmış olduğu radikal ayrım yoktur; tersine, insan varlığını oluşturan ve onun hareketi nezdinde kavranabilen ontolojik içeriğe mahsus dönüşlülükler vardır. Hobbes bunu insanın yurttaşa dönüşümünde tartışır: Yurttaşa geçiş, bedenden ve onunla özdeş varoluş formlarından (itkiler, tutkular, vb.) kopuş yoluyla

gerçekleşmez. Daha ziyade, yurttaşlıkla özdeşleşmiş akılsal varoluşun ya da doğa durumuyla özdeş tutkuların kendi ötekisine açılarak, bu açılma nezdinde anlaşılabilir hâle gelmesiyle gerçekleşir. Sivil politik toplum, yurttaş ile beden arasında çizilen mutlak ayrıma dayanmaz; tersine, bu ikisinin birbirine tutarlı tutarsızlıklar nezdinde açılabildikleri bir durumdan ibarettir.

Egemenlik, tam da böyle bir açılmanın ve tutarsızlıkların birbirilerine dönüşüm alanı olarak anlaşılmalıdır. Egemenliğin formel mantığı, kudret ile bu kudretin nedensel bağlamı olan devinimi arasında çizilen korelasyonda saklıdır ve akıl ile tutkular arasında çizilen açılma tam da burada belirginleşir. Hobbes, 1841 tarihli *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*'de bu insanileştirmeyi açıklar. Egemenliğin mantığı, tıpkı insan varoluşun özünde bulunan gerilim gibi izlenmelidir. Tutkuların dizginlenmesi, aklın mutlak varlığını garantiye almaz; zira aklı harekete geçiren şey özünde tutkuların kendileridir. Bu açıdan akılsal olarak algılanan şeyin kökeninde, ona olanak oluşturan tutku ve bu tutkudan kaynaklanan *hareket* görülmelidir. Hobbes, bunu, oldukça ilginç bir ifadeyle sunar. Hobbes'a göre insan ve canavarın[44] (*beast*) içindeki arzu ve iradE eşanlamlıdır.[45] Buradaki bestiary göndermesi anlamlıdır; çünkü bestiary'lerdeki ana tema, insan ve yaratık arasındaki mutlak farkın giderilemezliğine dönüktür. Hatırlayacak olursak, bu giderilemezlik, insani olan tarafından yalnızca algılanabilen fakat kendisine müdahale edilemeyen bir fazlalığın işareti olarak, hem kıyametin varlığını hem de kıyamet ânında belirecek tanrısal kararı ve inayetini gösterir. Böylece insani ile insani olmayan arasındaki mutlak ayrım, tanrısal kudretin belirme momentinin temel koşuluna dönüşür.

Fakat Hobbes için durum bundan bütünüyle farklıdır. İnsanın ve canavarın, özsel olarak aynılaştırılması, Bestiary'lerde konu edilen temanın tamamen terk edildiğinin göstergesidir. Hobbes, burada, Hıristiyan anlatısında insanının mutlak dışarısı olması anlamında tanrısal iradenin alanına dahil olmuş bir varoluş formunu insanileştirmek suretiyle, aslında, bir anlamda, tanrısal kudreti dışarıda bırakıyor gibi görünür. Fakat sonra göreceğimiz

44 Canavar göndermesi, Leviathan'dır. Leviathan, insaninin hem dışındadır hem de onunla özdeş varoluşa sahiptir. Hobbes burada bunu göstermek için, ayrım içerici bir sözcük olan canavar sözcüğünü tercih etmiştir.

45 T. Hobbes, "The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance", ed. Sir W. Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Vol. V* içinde, John Bohn, 1841, s. 365.

gibi, aslında insanileştirilen şey bir anlamda tanrısal kudretin kendisi olacaktır. Bu mutlak içkinlik, egemenliği aynı zamanda neden teolojik bir perspektiften görmek gerektiğinin de habercisidir. Zira Hobbes, Leviathan'ın sonunda, sivil politik toplumdaki egemenliği dışarıdan açıklamak, daha doğrusu, sivil politik bağlamı kendi ötesine açarak bu açılma nezdinde kavrayabilmek amacıyla, çok radikal bir adım atarak tanrısal kudretin biçimine yönelecektir.[46] Gelgelelim, yine sonra göreceğimiz üzere, Hobbes, tanrısal kudreti eklesiyolojik bir arınma ya da mevcudiyetin muhafazası anlamında değil, tersine, durumun (state) içinde bir karar yoluyla kendini belirginleştiren ve bunu da daima bir açılma ile gerçekleştiren bir hareket mefhumu çerçevesinde kavrar.

Bu kavrayış, özellikle Alciato'nun 1531 tarihli eserinde çok belirgindir. Alciato, esasen, Platoncu tartışmayı yeniden gündeme getirerek, insanı, bir at terbiyecisi olarak gösterir (Resim 14). Resimde, at arabasında, birbirine yan yana duran atları ayakta kontrol eden bir adam figürü vardır. İşin ilginç yanı şudur ki at arabasının adeta kral tahtına benzetilmesidir. Böylece resim, bir anda, politik bir anlama doğru açılır: Atlar ve adam, birbirilerinden farklılaşmış bu iki varlık, nasıl konumlandırılmaktadır? İlk bakışta, Platon'un Phaidros'ta kurguladığı sahne canlanır: At arabacısı, ruhun akılsal, yani karar verebilen yönünü temsil eder; atlar ise sırasıyla tutkuyu ve ölçülülüğü temsil eder.[47] Platon burada insan varlığını aşan bir hakikatin timsalini sunar, Alicato ise eserin adını *emblematum liber*[48] koymuştur. *Özgürleşmenin tasviri* anlamına gelen eser, tahtta oturmanın, ya da egemen olmanın ölçütünü belirli bir *hareket*in zorunluluğuna bağlamış olması açısından Hobbescu sayılabilir. Nitekim egemen olmanın ölçütü vardır; başka bir deyişle, egemen-lik, kendisine uygun düşen bir hareket mefhumundan bağımsız düşünülebilecek bir kategori değildir.

Emblematum, aslında Bestiary geleneğinin bir devamı ya da onun benzeri sayılabilir; nitekim emblematumlar, insan ve yaratık arasındaki farkın görsel kılındığı tasvir biçimleridir.[49] An-

46 T. Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, 2007, YKY, 32-43. Bölümler.

47 Platon, *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*, çev. Birdal Akar, Bilgesu Yayıncılık, 246a-246d.

48 Emblematum, Rönesans kültüründe oldukça etkili olmuş bir yazın geleneğidir. İllüstrasyonlu kitaplar, o dönemde emblematum adıyla anılırdı. Bu kitaplardaki ağırlıklı tema ya da amaç, anlatıyı tasvirler ve imgeler yoluyla okurun zihnine figüratif temsiller aracılığıyla sunmaktı.

49 A. Wolkenhauer ve B. F. Scholz (ed.), *Typographorum Emblemata: The Printer's Mark in the Context of Early Modern Culture*, De Gruyter, 2016. s.ix-xi.

cak buradaki emblematum'da radikal bir değişiklik göze çarpar: Bestiary'lerde birbirilerinden mutlak farklılaşmış ve bu anlamda indirgenemezliği temsil eden insan ve insan-olmayan arasında anlamlı ve tutarlı bir ilişki vardır. Emblematum'larda ise, insani olmayan, insaninin dahilinde bir yönü temsil eder hâlde kurgulanmasıyla, insanileşmiştir; insan ise, tam da bu insan-olmayan üzerinde kurduğu kontrolle kendi konumunu üretebilmekte ya da muhafaza edebilmektedir.



Resim 15: Andrea Alciato, "Emblematum Liber", Augsburg

Bu kontrol teması, bilhassa Hobbes'un düşüncesinde belirgindir: *The Elements of Law*'da, akıl ile tutkular arasında konulamaz ayrımın rasyonel yönetim ile sağlanması gerektiğine dair güçlü pasajlar bulunur.[50] Hobbes, akıl ile tutku arasında mutlak ayrım yerine, birbirinde içerilen, daha doğrusu, birbirlerine doğru açılan unsurlar arasında rasyonel bir yönetim becerisini ön plana alır. Bu geçişlilik, bilhassa politika felsefesinde çok önemli yer tutar, zira egemenin konumu tam da bu bağlam üzerinden belirgin kılınır. Dahası, bu tema, insani doğaya içkinleştirilmek suretiyle bir zorunluluk şemasıyla desteklenir. *De Corpore*'nin satırlarında, Hobbes, tutkuların ve aklın da kökenindeki bir şeyin varlığına atıfta bulunur. İnsan ya da insani doğa, özü gereği kendini koruma refleksi içinde olduğundan, tutkular ile aklı devindiren temel koşuldur.[51] Böylece tutkular ve akıl, kendilerini devindiren içkin bir refleks tarafından anlamlanır ve biçimlenirler. Ancak bu refleks kendi başına mevcut değildir; Hobbes, bu refleksi anlamlı kılan şeyin, kendi mutlak ötekisi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, tutkuları ve aklı nedensel olarak kuran o temel devindirici, yani hayatta kalma arzusu ve yönelimi, mutlak ötekisi ölüme duyulan korku ile anlamlı hâle gelir. Hobbes, böylece, politika felsefesini oluştururken, birbiriyle uzlaşmaz iki unsur arasında mutlak ayrımdan ziyade, birbirilerine doğru bir açılma tespit eder. Bu açılma, esasen, egemenlik kuramına dair incelikli bir ayrıntıyı sunması nedeniyle önemlidir: İnsanın varoluşsal karakteristiği ya da onu devindiren esas nokta, ne sadece ölüm korkusudur ne de sadece hayatta kalma içgüdüsüdür. Hobbes için bu unsurlar, birbirilerinde, birbirileriyle ve asıl önemlisi, birbirilerine doğru açılmaları nezdinde bir anlam kazanırlar. Başka bir deyişle, Hobbes, insan varoluşunu tüm dışsallıktan azade bir hayatta kalma güdüsü ya da ölüm korkusu nezdinde açıklamaz. Hobbes için varoluş, bu iki uzlaşmazlığın birbirine açılmasıyla vuku bulması nedeniyle daima bir hareket anlamında düşünülmelidir.

Hobbes, politika felsefesinin ontolojsini oluşturan bu açılmayı, politikanın dışındaki bir momentumdan, yani politik olanı kavrayabileceğimiz bir dışsallıktan türetir. Hobbes'un teoloji ile

50 *The Elements of Law*, V-1,4, 9 ve 11. Bölümler.
51 *De Corpore*, XIV, 6. Bölüm.

buluşması ve politik olanı bir dışsallık nezdinde kavrama çabası tam da bu minvalde gerçekleşir. Hobbes, *Leviathan*'ı yazarken tam da insanın ve dolayısıyla egemenin birbiriyle uzlaşmaz unsurları bir arada barındıran doğasını merkeze alarak bir tasarım gerçekleştirir. Ancak kritik bir aşamada, bu doğayı temellendirmek adına *doğanın da doğası*na başvurur: İnsanın ölümden korkuyla hayatta kalına arzusunu birlikte bir arada içermesinin kökeninde varoluşun ontolojik olarak bağlı olduğu bir köken bulunur ve bu köken, dünyada dünyasal hareketin öznesi olan insan aracılığıyla belirir. Başka bir deyişle, insani hareket, aslında, kendisinin de ontolojik olarak içerilmekte olduğu bir içkinliği varlığa getirmektedir. Hobbes, tam da burada, insanın varoluşsal biçimlenmesinde, kökeninde ve sürecinde içkin olarak taşıdığı ve kendi hareketi ile var ettiği, ya da potansiyel olanı [yeniden] vücuda getirdiği bir mefhumu doğrudan politika felsefesinin içine yerleştirir. Dünyevi varoluşun somut içeriği ve biçimi olarak politikanın neden teoloji ile buluşması gerektiği ve Leviathan'ın sadece bir egemen imgesi olarak değil, aynı zamanda insanileşmeye doğru açılan bir tanrısal kudret nezdinde biçimlendiği sorusu böylece yanıt bulur.

Hobbes için Leviathan imgesinin işlevi, tam da bu geçişlerin zamansal mesafesinden kurtarılarak tanrısal bir zaman mefhumu olan şimdi'nin içinde sıkıştırılabilmesidir. Böyle bir sıkıştırma hareketiyle insanın somutlukta izlenebilir varoluşsal durumları ile bu varoluşların işaret ettiği soyut anlamların bir araya getirilmesi sağlanır. Bu, tam da Tanrı'nın dünyayı izleme biçimidir: Tanrı, kâinatı, başlangıç ve son arasındaki insani algıdan muaf şekilde, birbirilerinde açılan hâlleriyle görür. Diğer bir deyişle, başlangıç ve son, Tanrı'nın kavrayışında, birbirilerine dönüşlülükleri ile birlikte görülür. Hobbes, tanrısal kavrayışın mimetik biçimini imgenin temsilinde görür: İmge, metne dair fazlalığı içermekle kalmaz, metnin nihayete ereceği erekselliğin ve bu ereği ön-biçimlendiren nedenin bir arada içerildiği tanrısal biçimdir.

Leviathan imgesindeki illüstrasyon tekniğine yakından baktığımızda bunu çok daha net görürüz. Egemen, bir şehrin üze-

rinde yükselmekte ve iki elinde iktidarın kaynağı (*auctoritas*) ile biçimini (*potestas*) tutmaktadır. Asa ve kılıç, dönemin Avrupa'sında dinsel ya da buyurucu otorite ile seküler ya da uygulayıcı iktidar arasındaki birleşimi, uyumu veya dengeyi işaret eder. Hobbes, gerçekten de, İngiliz iç savaşının nedenleri arasında gördüğü bölünmüş egemenlik fikrini, Leviathan'daki bu imgesel tasvir aracılığıyla hem bir birleşime hem de normatif bir egemenlik teorisine ulaştırarak *Devlet*'i (*state*) tam da etimolojisine uygun olarak "zamana demirlemiş" bir sabitlik (*statio*) olarak kavrayışa açmak ister. Hobbes, din savaşlarında, tam da ezoterik bir anlamın varlığını yakalamıştır: Arkaik düşüncedeki mitolojik kurgunun kaosa yüklemiş olduğu anlam ne ise, Hobbes'un da iç savaşta (*stasis*) gördüğü budur. İç savaş, yalnızca politik ve hukuki bir kriz ve belirsizlik ânını işaret etmez; o aynı zamanda her şeyin anlamsızlığa ve biçimsizliğe büründüğü topyekûn bir dilsizlik anıdır. Devlet nasıl ki anlamsal olarak zamana demirlenmişliği, yani kendisi aracılığıyla anlamın düzenlilik içinde varlığa açıldığı bir sabitliği imliyorsa, iç savaş da bunun radikal ötekisinin, yani dil ve düşünmenin ve dolayısıyla kavrayış ile kavrama aracılığıyla vücuda getirilebilecek yaşamın olanaksızlığını gösteren bir anlamsızlık, biçimsizlik ve saf müphemlik durumudur.

Hobbes'un *stasis* imgesine yüklemiş olduğu anlam, aslında, *state* imgesini kuran şeydir ve bu bağlamda sonraları Hobbescu politika felsefesinin modern devlet biçimini kuran o temel bağlamını hatırlatırcasına, devletin üzerine inşa edilmiş olduğu ontolojinin ana hatlarını ortaya koyar. Hobbes'un politika felsefesi, bilindiği üzere, güvenliğin merkeze konduğu bir yönetim biçimini yansıtır. Bu düşüncenin temelinde devlet, asli görevi yurttaşlığa ilişkin temel hak ve özgürlükleri temin eden bir hukuki biçim olarak değil, yurttaşlığın dayandığı kurucu ontolojideki (doğa durumu) indirgenemezliğin, yani herkesin herkesle savaşının mutlak gerçekliğinin tezahürü olan bir asayiş biçimi olarak anlaşılır. Hobbes'un, bir atomist ve modernist olmasına rağmen, antik Yunan ve Roma'ya dönük ilgisinin temelinde, esasında bu düşüncenin kerterizlerini saptayabileceği bağlamların etkisi vardır. Nitekim Hobbes'un *stasis* sözcüğünü devraldığı Yunan ve Roma (Latin) dünyasında kavramın kullanılma biçi-

mi, mevcut politik rejimin (site ve imparatorluk) içeriden yıkılmasını engelleme amacı taşıyan bir başka sözcükle, *securitas* ile birlikte anılmaktaydı.[52] *Securitas*, Yunan ve Latin kökeninde, endişenin yokluğu (*se-cura*) anlamı taşır[53] ve bu bağlamda *securitas* ile özdeşleşmiş *güvenlik*, emniyette olma hâlini belirten bir *durum* (*state*) anlamına gelir.[54] Tam da bu nedenle Hobbes, devlet sözcüğünü güvenliğin gerçekleştiği durum, yani endişe verici düzensizliğin yokluğu anlamında kavrar.

Securitas, bu anlamda, politik olanın temel koşuludur; dışarıyla belirli bir sınır dahilinde mesafelenme ve içeride düzensizlik risklerinin ortadan kaldırılmış olması gibi temel biçimlerin karşılanmış olduğunu gösterir. *Securitas*, böylece, politik olanı ikili düzeyde eşzamanlı olarak kurar: Birinci düzeyde politik olan, muhafaza edilmiş bir örgütlenmeyi gösterir; ikinci düzeyde ise politik olan, içsel bir emniyette olma durumunun somut deneyimidir. Fakat burada, tam da Hobbes'u ilgilendirecek kritik bir ilişkilenme teması vardır: *Securitas* hem Yunan hem Latin kökenlerinde, ölüm korkusuna karşı güvende olma hâli anlamı da taşır. Bu, bilhassa Greko-Romen kültürünün en önemli anlatılarından biri sayılabilecek *De Renum Natura*'nın yazarı Lucretius'ta çok belirgindir. Lucretius, burada, ölüm korkusunun giderildiği ve ruhun bu korkudan azat edildiği bir varoluş deneyimine değinir.[55] Bu varoluş deneyimi özünde, önce pagan Roma'nın, ardından Hıristiyanlığın devralacağı bir politik teolojik *açılma* ile maluldür: Dünyevi varlığın ölüm karşısındaki zayıflığını giderecek dış bir kaynağın devreye konarak ölüm karşısında yaratılan güven hissi ve bu duyumun temsili biçimi, tam da bu nedenle, birbiriyle uzlaşmaz unsurların birleşimi olarak ortaya çıkar. Hıristiyanlık düşüncesinin ilk metinlerinde *securitas*, insanın kibirden uzak durması ve iman-inanç deneyimiyle tanrısala yaklaşarak her tür kötülükten, tehlikeden uzak emniyette olması anlamında kullanılmaktaydı.[56] Burada *securitas*, kişinin Tanrı'ya

52 C. Ricci, *Security in Roman Times: Rome, Italy and the Emperors*, Routledge, 2018, s. 32.
53 C. Lewis, *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, 1879, s. 1656.
54 A. T. R. Wibben, "On Narrative, Metaphor and Politics of Security", *Warring with Words: Narrative and Metaphor in Politics* (içinde), ed. Michael Hanne, William D. Crano ve Jeffery Scott Mio, Psychology Press, 2014, s. 129.
55 Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. T. Uyar ve T. Uyar, Norgunk, 3/933-939.
56 F. Gros, *The Security Principle: From Serenity to Regulation*, çev. D. Broder, Verso, 2019, s. 173.

mutlak sadakati ve kendisini tamamen ona bırakması anlamına gelen mutlak şüphesizlikle özdeşleşmiştir. Tanrısal hakikat, böylece, inançlıların inanma hareketinde vuku bulan, yani onların yönelimi aracılığıyla vücut bulan bir şeydir. Augustinus, *İtiraflar*'da, Tanrı'nın insanın içindeki kuvve varlığından söz ederek, kurtuluşu hem kişisel edimden kaynaklı bir şey olarak fakat hem de bu edime içeriden kaynaklık eden bir dışsallığın (tanrısal lütuf) varlığının belirleyici doğasının bir sonucu olarak görür.[57] Burada *securitas*'ın yerini alan sözcük *certitudo*, yani mutlak kesinliktir.[58] *Certitudo*, insanın, mutlak kesinliğe inancı yoluyla kendini huzura erdirmesi ve kendini bu inanç yoluyla kavramasıdır. *Certitudo*, bu bağlamda, imanlı Hıristiyan müminlerin bir araya gelerek oluşturdukları ve böylece iman ettikleri inancın dünyevi temsilini inşa ettikleri eklesiyolojik bedenin içkin nedenidir.

Bu, yalnızca bedenin ölüm ve ölümlü-varlığı dolayımıyla olumsuzlanarak ruhun yüceltimine bir açılma sağladığı *eklesiyolojik* düşüncede vuku bulmamıştır. Hıristiyanlığın Stoacı kökenlerinde de bu temayı izlemek mümkündür: Cicero, *securitas*'ın kendisinde Yunan Stoacılarının o pek yücelttikleri *ataraksiya* (dinginlik, kayıtsızlık) deneyimini görür.[59] Kayıtsız kalma hâli, Stoacılar için mutluluğun saf biçimidir; çünkü bu sayede varoluşun gelip geçici formu olan bedenden uzaklaşarak ruhsal yaşamı deneyimleme hâli mümkün olabilmektedir. Ancak buradaki deneyimin aporetik biçimi gözden kaçırılmamalıdır: Ruhsal yaşamın deneyimlenebilme koşulu, daima, bu yaşamın olumsuzu olarak kurulan bedenin varlığının zorunlu içerilmesini varsayar. Diğer bir deyişle, ataraksiya için, kayıtsızlığın nedeni zorunlu olarak kavrayış alanında bulunmalıdır.

Fakat *ataraksiya* ile *securitas* arasındaki Cicerocu bağıntı sadece bu soyut anlamıyla sınırlı değildir. Cicero, *securitas*'ı aynı zamanda kişinin toplumdaki konumunu, yani başkalarınca tanınabilirlik koşulu *dignitas*'ı için gerekli koşul olarak görür. *Yükümlülükler Üzerine*'de Cicero, kişinin toplum içinde mutluluğunu arayabileceği şekilde özgürce ve sorumluca hareket et-

57 Augustinus, *İtiraflar*, 10.32.48.
58 K. D. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate*, Brill, 2007, s. 146.
59 D. Fowler, *A Commentary on Lucretius De Rerum Natura*, Oxford University Press, s. 36.

mesinin imkânını *securitas* düzeyinde görür.[60] *Securitas*, buradaki anlamıyla, tam da Hobbes'u haber verircesine, hareketin olanağı ve böylece insanının kendini ortaya koymasının temel biçimi olarak sunulur. Fakat burada *securitas*, kritik bir gösterene daha sahiptir: Hareketin olanağı, tam da onu hareketsiz kılmaya muktedir şeyi devirmesiyle anlamlıdır. Bu tam da Roma Stoacılarının insan ile Tanrı arasındaki hem farkı fakat hem de ona benzeme imkânını işaretledikleri yerdir. Seneca, *Ahlak Mektupları*'nda, böyle bir tavrın izini sürer: Seneca'ya göre insan, tıpkı Tanrı gibi, ölüm korkusundan azade olmalıdır ki ancak bu sayede Tanrı'ya benzeyebilsin.[61] Buradaki benzeme teması önemlidir, zira insanın tanrısalla yakınlaşma koşulundaki ölüm korkusundan kurtulma anlamına gelebilecek bir emniyeti sağlama durumunu göz önüne getirir.

Ataraksiya ile *securitas* arasındaki politik ilişkiyi ise aslında çok daha önceleri Thukydides kurmuştur. *Peloponez Savaşı*'nda Thukydides, Atina'nın emperyal bir güç olarak olgunlaşmasını tarif ederken, *asphaleia* sözcüğünü kullanır. Sözcük, sonraları Hobbes'un da Thukydides çevirisinde bizatihi devraldığı bir kullanımı göstermesi nedeniyle önemlidir. *Asphaleia*, çelmelemek, devirmek anlamında kullanılsa da, Thukydides'te "şehir devletinin düşürülmesi" anlamında politik bir bağlamda kullanılır.[62] Fakat asıl önemlisi, sözcüğün kendi içinde bir değişme nezdinde kullanılmasıdır: Homeros'un *İlyada* metninin çevirilerinden bir tanesinde, *a* olumsuz ön ekini alarak *devrilen* anlamına gelen *sphallo* sözcüğü, kendinde "sabit, yere düşmeyen" anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır.[63] Böylece sözcük, kendi içinde ötekine açılma ile yan anlama gelebilecek şekildeki bir kullanıma denk düşer. Burada vurgulanması gereken husus, sözcüksel bir değişimin anlamsal olarak içerilmiş bir dışsallığa doğrudan sözcüğün içinde kalan bir vurguyu işaretlemekte olmasıdır. Diğer bir deyişle, *securitas*'ın etimolojik ontolojisindeki temel bağlam, kökeninde, birbirine açılma hâlindeki radikal ötekiliklerin birbirilerini tamamlayıcı şekilde kullanılmasıyla anlaşılabilir. Yani,

60 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. C. Çevik, İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, Böl. I.
61 Seneca, *Ahlak Mektupları*, çev. Türkan Uzel, Jaguar Kitap, 2019.
62 Thukydides, *History of the Peloponnesian War I-II*, çev. C. F. Smith, Harvard University Press, 1919, s. 37.
63 Homeros, *Iliad*, çev. W. Wyatt ve A. T. Murray, Harvard Univeristy Press, 1924, s. 719.

sözcüğe içkin ikili anlam olan *devirmek* ile *sabitlik* arasındaki dışsal ayrım, aslında, birbirileriyle ilişkilenme düzeyiyle ifade edilir. Buna göre sözcüğün devirmek anlamındaki kullanımı olan *a-sphaleia* sabit bir şeyi devirmek anlamına gelirken, sabitlik anlamındaki *sphallo* ise yine dışsallığı içerir tarzda bir anlamı, yani devirmeye karşı sabit durabilmeyi imler.[64]

İşte bu yüzden *securitas*, sözcüğün anlamsal ontolojisinde bir *açılma*, dışsallığın içeriye alınması üzerinden anlaşılmalıdır. Bu bakımdan *securitas*, sözcüğe içkin mutlak ötekiliğin, yani ölümle ifade edilen kaos ile bunun mutlak karşıtı anlamına gelen sükûnet ve emniyetin birbirileriyle aporetik bulunuşunun zeminidir. Bu minvalde *securitas*, Hobbes'taki tutarsız tutarlılığın önemli bir bileşenine dönüşür; zira *securitas*, ölüm ile sükûnetin birbirileriyle anlaşıldıkları bir anlamın gösterenidir: *sükûnetin yokluğu olarak ölümün sükûnete ermişliğinin temsili*.

State ve *stasis* arasındaki radikal mesafe de aslında böyle bir geçişlilik ile yüklüdür ve Hobbes'un bize göstermeye çalıştığı şey tam da budur. Bu sözcükleri Hobbescu epistemolojiyle nitelediğimizde bu geçişliliği ve Hobbes'un asıl yapmak istediği şeyi daha net fark ederiz. Zira burada birbirine mutlak surette ayrımlaşmış öğeler arasındaki mesafenin, anlamı dikotomik düzeyde oluşturan bağlamı işaret edilir. Hobbes'un egemenlik dediği şey, kendinde var-olma hâlinin belirli biçimi değildir; tersine, egemenlik, ancak kendi dışarısından, onunla mesafesinden türemektedir. Bu bağlamda, *state* ve *stasis* arasındaki mutlak ayrımlaşma ile bu ayrımın temsil edildiği mesafe, bu sözcüklerin anlamını biçimlendiren temel koşuldur. *State* ve *stasis*, bu nedenle, anlamsal olarak, birbirilerine doğru açılmayla kavranabilirlik kazanmaktadır ve Hobbes'un imgede göstermek istediği tam da budur. Zira burada *state* ve *stasis*, hem tanımsal bir açılmanın, fakat hem de imgede varlığa açılmanın koordinatlarıdır. Bu açıdan okuduğumuzda şunu fark ederiz: *State*, tüm hareketin, dağınıklığın, kargaşanın, vb. düzene ve sabitliğe konma hâlidir; *stasis* ise, durumun bozulması, kargaşanın, anlamsızlığın ve biçimsizliğin düzlemidir. Nitekim Hobbes, tercümesini bizzat yaptığı *Peloponez Savaşı*'nda, *stasis* sözcüğünü, tam da düzensizlik durumu

64 M. Dillon, *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, Routledge, 1996, s. 123-124.

yaratan bir hareket anlamına gelebilecek "bozgunculuk" (*sedition*) anlamıyla kullanır.[65]

Öyleyse *State* ve *stasis* arasında, dikkate değer biçimde, geçişlilik vardır. Bunun anlamı, Hobbes'un hem *state* hem de *stasis* sözcüğünü, ayrı ayrı düzeylerde, ancak birbirileriyle olan ilişkileri nezdinde açığa çıkan anlamlar ile kavramakta olduğudur. Hobbes, bu nedenle Devlet'i tanımlanabilir kılan mutlak gösterge olan *egemenlik* mefhumunu, kendisini hem tehdit eden fakat hem de paradoksal biçimde kendisini kurmanın imkânı olan *iç savaş* ile birlikte kavrar. Bu dikotomik kavrayış, Leviathan'ın yalnızca teorik, yani metindeki kuramsal açıklamalardan müteşekkil anlatı düzleminin değil, fakat metnin anlamsal olarak sembolize edilmiş olduğu imgenin kendisinin de asli konusudur.

Leviathan imgesinde en dikkat çekici göstergelerden bir tanesi, Monark'ın bedeninde bir araya gelmiş çokluk (*multitudo*) temsilidir. Hobbes, burada yalnızca çokluğun Monark'ta bir araya gelmesini göstermez; çokluk, şehri boşaltarak Monark'ın bedeninde bütünleşmiştir. Burada, asıl önemli husus, Monark'ın gelmekte olduğu, yani görünür olduğu yerdir: Monark, şehri sarmalayan, yani şehrin sınırını gösteren dağların ardından yükselmekte ve öylece görünmektedir. Bunun sembolik anlamı önemlidir: Şehir, dağlar tarafından sarmalanmış oluşuyla varlık imkânı kazanmaktadır. Dağlar, bu anlamda, şehrin yaşam olanağını gösteren ve yaşamsalın ötekisi olan düzensizlik simgesi denizden ayrılmışlığa işaret eden politik sınırı oluşturur. Fakat Leviathan imgesinin en çarpıcı noktası, politik varoluşun şehirdeki olanağını gösteren Monark simgesinin -yani çokluğun bir araya geldiği ve böylece kalabalıktan yurttaşa dönüştüğü politik bedenin- tam da mutlak olarak farklılaştığı radikal öteki'den, yani *stato*'dan ayrılmışlığı temsil eden *ecstasis*'in mekânsal göstereni denizden doğru yükselen görüntüsüdür.

Leviathan'daki politik beden temsili, tam anlamıyla *statio* ile *stasis*'in iç içe geçme hâlindeki tutarsız tutarlılığın sembolik görüntüsünü sunar. Egemenlik, Hobbes'taki anlamıyla, bu nedenle iç içe geçişlilik üzerinden tasvir edilir: Egemen ya da onun temsili olarak Monark, kendisini var eden radikal dışsallıktan hem ay-

65 Thukydides, *The Peloponnesian War: The Thomas Hobbes Translation*, çev. Thomas Hobbes, University of Michigan Press, 1959, özellikle s. 25 ve 29.

rılma anlamındaki tutarsızlaşmayı, fakat hem de onunla bütünleşme veya özdeşleşme anlamında bir tutarlılaşmayı eşzamanlı göstermektedir. Hobbes'un egemenlik kavramında göstermek istediği de budur: Egemenin, yasasız yasalılıktaki konumundaki paradoksal tutarlılık ya da ontolojik birlik, egemenin, kendi ötekisini içerebilme kudreti aracılığıyla gösterilir. Peki Hobbes'un düşüncesinde, egemenin saf kendiliğine ait olmayan bu kudret nereden gelir? Ya da diğer bir deyişle, tüm kargaşanın, istikrarsızlığın ve düzensizliğin mutlak anlamda sabitliğe demirlendiği (*statio*) momentin göstergesi olarak mevcudiyetin ve sürekliliğin olanağı anlamına gelen egemenlik, tüm bu varoluşsal yerleşimi ve sabitlenmesi içinde neden halen kendi-dışındaki bir unsura dayanmaktadır? Hobbes'un Leviathan'da egemenin mutlak özerkliğini çözüme kavuşturmayı başardığı politik çözümlemesini teolojiyle birleştirdiği yer tam da burasıdır.

Hobbes, Leviathan metninin üçüncü bölümünü *Hıristiyan devleti* düşüncesine ayırır. Egemenliği sekülerleştiren modern bir filozofun neden argümanı tamamlamak adına Hıristiyan dinsel düşüncesine referansta bulunduğu ilk başta çelişkili gözükebilir; ne var ki Hobbes'un amacı, tam da, egemenliği -bu tartışma vasıtasıyla- hakiki bağlamına oturtabilmektir. Bu hakiki bağlam, egemenliğin, mutlak ve bölünmez olarak tasarlanışına dair en büyük tehdidin, yani otorite sorununun ortadan kaldırılmasına dönük olarak geliştirilmiştir. Hobbes'un bu bölümde yapmaya çalıştığı şey, egemenliği saf şiddetten, yani doğa durumu ile özdeşleşmiş mutlak savaştan ayırt etmektir. Bunun için Hobbes, ahlaki ilkelerin politika üzerindeki özgül ağırlığı meselesine yeniden döner. Ancak Hobbes'un bu yönelimi, devlet adamını filozoflardan seçmek isteyen Platon'dan bütünüyle farklıdır. Zira Hobbes için ahlak -Hobbes'un kastettiği Hıristiyanlık etiğidir- ile politikanın birleşimi, politikayı ahlaki kılmak maksadı gütmez; asıl mesele, daima, iç savaş tehdidini ortadan kaldırmaktır. Bunun için gerekli şey, otoritenin birliği ve egemenliğin bölünmezliği savını güçlendirecek ahlaki ölçütü saptayabilmektir.

Üçüncü bölümün açılışı, Hıristiyan Devleti'nin temel kaidesini belirleyerek başlar. Hobbes'a göre bu devletin özü, *peygamber-*

ler tarafından iletilen Tanrı'nın sözüne dayanır.[66] Öyleyse Hobbes, Tanrı'nın mutlak ve temsil edilemez egemenliğinin aşkın bağlamı yerine, Tanrı'nın insani sözdeki ve edimdeki açılmasına, yani vücuda gelmesine (*incarnate*) odaklanır. Bölümün hemen devamında, bu önermeyi güçlendirecek iki ifade daha bulunur: Evvela, peygamberlerin sözüne bir de insana verilen akıl eklenir. Akıl, Tanrı'nın doğal yasasını, yani hükümranlığının biçimsiz bağlamını kavrama yeteneğine sahiptir ve bu kavrayış yoluyla insan tanrısala uygun davranma imkânını da edinmiş olur. İkincisinde, insanın Tanrı'yı kavramak için onun sözsüz yasasını, yani dile gelmeyen hükümranlığını anlamak ve buna göre beşeriyeti kurma gerekliğinden bahis açılır.

Hobbes'un, bölümün daha başında, Hıristiyan devletinin temel kaidelerini tartışırken, aşkın bir yasanın mutlak egemenliği yerine, dünyevi ile uhrevi arasındaki bir açılmaya referansta bulunması tesadüf değildir. Hobbes, Leivathan'ın amacını, bu yüzden bir devletin oluşma nedeni ile biçiminin teorik düzeyde tartışılması olarak belirlememiştir. Leviathan, mutlak otoritenin, bu dünyada, hem öte dünyayı dışlamayan, ona saygı duyan ve hattâ yer yer onu içeren, fakat hem de tümüyle dünyevi bağlamda kurulmasının olanaklarını saptamaya çalışan bir metindir. Bu nedenle Hobbes'un krizi, aslında, bölünmeye açık olmayan bir mutlak egemenliği, hattâ o güne değin tanrısal kudret (*almighty*) ile özdeşleşmiş bir gücü, dünyeviye açma ya da dünyeviye indirgenemez dışsallığı bizatihi dünyevinin nezdinde temsil etme, onun aracılığıyla gösterebilme gayretinden doğar. Bu nedenle *Leviathan*, metnin geneli göz önünde bulundurulduğunda, uzlaşmazlıklardan bir uzlaşma yaratma, çelişkilerden birlik çıkarma ve nihayet tutarsızlıkları tutarlılığa bağlama amacının görüntüsünü sunar.

Şimdi, bu kısa girizgâhın ardından, tekrar imgenin çözümlemesine geçmek istiyorum. İmgenin görüntüsünde sunulan anlama ilave olarak, imgedeki politik yansıma, tam da üçüncü bölümün başında değinilen hususlarla yakından alakalıdır. Hobbes, imgenin kendisinde, yalnızca mutlak ve bölünmez bir egemenlik timsalini göstermez. İmge, aynı zamanda, teolojinin politikaya doğru açılmasını sunar. Bu açılma iki açıdan kritik önem

66 *Leviathan*, s. 277.

taşır: Birincisi, Leviathan'ın amacına uygun olarak, otorite (yasa) ile iktidar (yasadan kaynaklı güç) arasındaki birleşimi göstererek bölünmez egemenliğin fikirsel temelini sunar. İkincisi, daha sembolik biçimde, Leviathan imgesi, doğrudan teolojik bir kaynağa atıf eşliğinde yansıtılır. Buradaki yansıma, imgenin yer aldığı kapağın en üstünde yazan Latince ifadede saklıdır: *Non est potestas Super Terram quæ comparetur ei*, yani, "Bu dünyada onun gücüyle kıyaslanacak başka bir güç yoktur" deyişi, Eski Ahit'teki Eyüp Kitabı 41'de geçen mitsel Leviathan figürünü anımsatır şekilde kullanılmıştır.

Fakat burada ilginç bir nokta vardır: Eyüp Kitabı'nda sunulan şekliyle, Leviathan, mutlak dışarısını yansıtır. Zira burada Leviathan, dilin, düşüncenin ve davranışın bir muhatap olarak yönelebilmesindeki mutlak imkânsızlığı gösterir. Eyüp'teki ifadelere bakacak olursak:

Livyatan'ı çengelle çekebilir misin,
Dilini halatla bağlayabilir misin?
Burnuna sazdan ip takabilir misin,
Kancayla çenesini delebilir misin?
Yalvarıp yakarır mı sana,
Tatlı tatlı konuşur mu?
Seninle antlaşma yapar mı,
Onu ömür boyu köle edesin diye?
Kuşla oynar gibi onunla oynayabilir misin,
Hizmetçilerin eğlensin diye ona tasma takabilir misin?
Balıkçılar onun üzerine pazarlık eder mi?
Tüccarlar aralarında onu böler mi?
Derisini zıpkınlarla,
Başını mızraklarla doldurabilir misin?
Elini üzerine koy da, çıkacak çıngarı gör,
Bir daha yapmayacaksın bunu.
Onu yakalamak için umutlanma,
Görünüşü bile insanın ödünü patlatır.

Şimdi, burada, Leviathan'ın sunulmasındaki temanın, ağırlıklı olarak, insaniden mutlak farklılaşmayı ifade eden bir dışsallık olduğunu öne sürebiliriz. Fakat Leviathan, burada, aslında, Eyüp'e Tanrı tarafından bir örnek olarak gösterilir. Peki Leviathan neyin örneğidir? Bu satırların hemen ardından, Leviathan imgesinde tasvir edilen tüm o karşı konulmaz güçlerin ötesinde bir kudreti işaret ederek, "Göklerin altında ne varsa bana aittir," diye buyuran Tanrı, Leviathan'ı hangi yönüyle bir örnek olarak vermektedir?

İnsaniden bütünüyle farklılaşmış olması hasebiyle Leviathan, anlaşılamaz ve ifade edilemezliğiyle korkunun imgesidir. Korku, bu nedenle, yalnızca yaratığın korkunçluğundan değil, fakat aynı zamanda, kontrol edilemez ya da öngörülemez oluşundan kaynaklıdır. İşte Leviathan, kendinde bu kontrol edilemez ve öngörülemez bağlamında, kendinde doğrudan görünür olmayan fakat kendindeki bu korkutuculuk imgesinin kaynağı mahiyetindeki bir dış temsile açılır. Leviathan, insani olan tarafından öngörülemez ve kontrol edilemez bağlamında, esasen, Tanrısal bir *işaret* taşır: İşaret, burada, tam da Agambenci anlamıyla, görünürdeki görünmeyeni hem algılanabilir kılan fakat hem de onu görünürün anlamsal açıdan önüne yerleştiren bir göstergedir. Leviathan, korkutuculuğuna ilaveten, hayli paradoksal biçimde, bu korkuyu giderecek ve insandan bu korkuyu azat edecek tanrısal kudreti işaret eder. Tanrısal kudret, böylece, kendi mutlak ötekisi aracılığıyla insanide kavranabilir düzeye gelir. Bu düzey aynı zamanda imanın ve mutlak sadakat ile ona dayalı güvenin (*securitas*) temel koşuludur, çünkü korku, korkuyu giderecek olana eksiksiz inancın belirleyicisidir.

Öyleyse Leviathan imgesinin Hobbes'taki kullanımındaki arkaik göstereni, Eyüp'ün kehanetindeki hâliyle, tutarsız bir tutarlılığın veya kendi dışarısına açılmanın anlam üretici bağlamıdır. Leviathan, Eyüp'te, imgesel anlamı, korkunun göstereni üzerinden bu korkuyu giderecek sonsuz kudrete doğru açılarak konumlandırılır. Bu konumlandırılma Hobbes'u anlamak için kritik önemdedir, çünkü Hobbescu yönelim, bütünüyle, tam da bu konu alış üzerinden vuku bulan birleşmeye odaklanır. Hobbes'un deyişiyle iç savaş tehlikesinin imlediği mutlak kaosun nedeni, tutarsız otorite kaynakları arasındaki mutlak mesafedir;

yani bu otorite kaynakları kendilerinde deontolojik mahiyette olduklarından, her biri kendi özüne yine kendi eidetik yapısında sahip olduğu iddiasıyla bir diğeri için eksiksiz ve yüce olduğu zannına sahiptir. Diğer bir deyişle, birbiriyle çarpışan radikal yücelikler olan politik egemenlik (devlet) ile dinsel otorite (kilise), kendilerini var eden ontolojik gösterene doğrudan ve yalnızca kendilerinin sahip olduğu iddiasında olduklarından, otorite kargaşası, kaçınılmaz olarak mutlak savaşla sonuçlanacaktır. Hobbes'un bunu düzen yıkıcı iç savaş (*stasis*) olarak görmesindeki esas sebep de budur: Mutlak otoritenin olmayışından kaynaklı bölünme, birbiriyle uzlaşmaz farklı güçlerin devrede olduğu mutlak yasasızlık ânı olan doğa durumunun yeniden devreye girmekte olduğunun işaretidir. Hobbes tam da bu nedenle, *Leviathan*'da şöyle der:

> Dolayısıyla, buyurabilen, yargılayabilen, bağışlayabilen, mahkûm edebilen veya başka herhangi bir işi yapabilen bir Kilise, Hıristiyanlardan oluşan bir devletle aynı şeydir; ve uyrukları insanlar olduğu için, bir dünya devleti olarak; ve üyeleri aynı zamanda Hıristiyanlar olduğu için, bir Kilise olarak adlandırılır. Dünyevi ve ruhani yönetim, insanlar çift görsünler ve yasal egemenlerini bilmekte yanılsınlar diye icat edilmiş iki kelimeden ibarettir. İnananların bedenlerinin, kıyametten sonra, sadece ruhani değil, aynı zamanda ebedi olacağı doğrudur; fakat bu hayatta onlar kirli ve bozulmaya açıktır. Dolayısıyla bu hayatta, hem din hem de devletin, dünyevi yönetimden başka bir yönetimi yoktur; hem devletin hem dinin yöneticisinin, öğretilmesini yasakladığı bir düşüncenin uyruklara öğretilmesi de yasal değildir. Bu yönetici bir tane olmak zorundadır; yoksa Kilise ve Devlet arasında; ruhaniciler ve dünyeviciler arasında; adaletin kılıcı ve imanın kalkanı arasında; ve dahası, her Hıristiyanın kendi içinde, Hıristiyan ve insan arasında nifak ve iç savaş çıkması kaçınılmazdır.[67]

Hobbes'un ifadelerindeki mesaj açıktır: Otorite sorunu, eğer egemenin Bir-liği altında birleştirilmezse, o zaman düzensizlik, yani iç savaş kaçınılmaz olur. Hobbes, bu bağlamda, herhangi bir ahlaki, hukuki ve politik kaideden ve belirleyici ilkeden yoksun olarak sürdürülebilir mutlak savaşın somut biçimi olan doğa durumunun aslında potansiyel olarak halen sivil toplumda bulunmakta olduğunun işaretini verir. Doğa durumu, bu minval-

67 *Leviathan*, s. 325.

de, aşılmamış, geride bırakılmamış ve bastırılamamışın işareti olarak, aynı zamanda mutlak denetim altına alınamayanın da göstergesidir. İşte bu Hobbes için korkunun en net tarifidir: Varlığından haberdar olunan ancak kendisine karşı hiçbir önlem alınamayan bu şey, tam da bu nedenle, hem topluluğun içindedir, zira topluluğu kuran ilksel güdü olarak korkunun biçimlenmiş hâlidir;[68] hem de topluluğun dışındadır, çünkü topluluk, kendi mevcudiyetinde söz konusu korku unsurunu devre dışı bırakmış olduğunu düşünür. Bu içkin dışsallık, Hobbes'un neden Eyüp Kitabı'na referansta bulunduğunun da önemli bir göstergesidir. Eyüp, Tanrı'nın kudretini, bu kudretin radikal ötekileştiği dışsallık nezdinde görmeye davet edilmiştir. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın kudretinin Eyüp'e görünme biçimi, bu kudretin kendi radikal dışarısına doğru açılma ânında gerçekleşir.

Fakat burada kritik bir soru belirir: Eyüp, Tanrı'nın kudretini tam da Tanrı'nın niteliklerinden biri olan yaratıcı, koruyucu, vb. anlamda içeriyi muhafaza edici olarak değil de, neden kendi ötekisinde, yani korku ve iğrenme nesnesi olarak bir dış figürde, örneğin Deccal'de görmeye çağrılmaktadır? Bu, tam anlamıyla korkuyla sınanmadır ve bu sınanma yoluyla Tanrı'ya mutlak iman, yerini Hobbes'un politik biçime döndüreceği bir bağlama, yani mutlak itaate bırakmış olur. İman ile itaat arasındaki mesafe, Tanrı'nın kişinin dünyası içinde kavranması ile bu kavrayışın kişinin duygularına (korku, sevgi, vb.) hitap edebilmesinde gerekli olan dışsal yönelim arasındaki uzaklıktan kaynaklanır. Başka bir deyişle, iman ile itaat arasındaki temel ayrım şuna dayanır: İman, bir içeridelikle maluldür; kişinin Tanrı'yı kendi içinde kavraması; sevmesi, özlemesi vb. - Augustinus'un *İtiraflar*'daki deneyimi tam da buna işaret eder örneğin. Ne var ki itaat bir sınama gerektirir; kişi, iman ettiğinden fazlasına sahip bir güç karşısında imanını muhafaza edebilecek midir? Dinlerin belki de en kritik ortak teması budur: Şeytan'ın aldatıcılığına karşı nefsini koruma meselesi; imanı sürdürme güdüsü ve Tanrı'nın hakikatini -o anda Tanrı orada bulunmadığında dahi- benimseme azmi. Şeytan'ın, insanı ilk günaha sürüklemesinde tam da buna dayalı imgesel bir tasvir vardır: Şeytan'ın insanı aldatabilmesindeki

68 Roberto Esposito, *Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi*, çev. Onur Kartal, İletişim, 2018; "Hobbes" başlıklı bölüm.

kritik etmen, aslında Şeytan'ın kendi olduğu hâliyle görünmemesidir; şeytan, insana, insandaki arzuların diliyle konuşur. Şeytan'ın ilksel doğaya açılmasıdır, insanın kavrayışını yönlendiren.

Eyüp'te Leviathan'ın tasvirinde de, Tanrı'nın mutlak kudret olarak belirişi dikkat ederseniz sonradan gerçekleşir: Tanrı, Leviathan'ı önce insana hem korkunun hem de yüceliğin bir göstergesi olarak sunar. Leviathan, tam da ilk günah sahnesindeki gibi, insana, o temel doğasındaki arzularından seslenir: özgürlük, aç gözlülük, mutlak ve karşı konulmaz güç, vb. Diğer bir deyişle, Leviathan'da insan aslında kendisinde içkin olarak bulunan bir potansiyellikten korkar. Doğa durumunda bırakıldığı anda insanın durumu tam da Leviathan'da gösterilen şeyle benzeşir. Fakat ne var ki, insan, bu içkinlikten somutlukta mahrum bırakılmıştır; çünkü bu içkinlik, somutlukta, yani Hobbes'un pek sevdiği bir ifade ile söyleyecek olursak, hareketin dünyasında etkisiz ve gücü azaltılmış olarak bulunur. Öyleyse imgenin nümayişindeki asıl nokta, korku ile arzunun birbirine açıldığı aporetik bir deneyimin gösterimidir: İmge, tam da bu anlamda, insana aslında kendisini, yani doğal hâlindeki hâlini gösterir.

Leviathan imgesi üzerine son zamanlarda getirilen yorumlardan birinde, Kristiansson ve Tralau bu noktaya dikkat çekerler ve Hobbes'un *Leviathan* metninin imgesinde bize egemen olarak gösterilen insansı kralın, aslında saklı bir canavarı içerdiğini ve imgenin tam anlamıyla karşıtını sezdirme amacında olduğu düşüncesini önermişlerdir.[69] Bu düşünceye göre metin kapağındaki görselde çokluğun bir araya gelmesi yoluyla oluşan Egemen, her şeyin düzene koyulduğu ve böylece tarihin yeniden dünyevi deneyime açıldığı anı işaretleyen bir koruyucu imgesini değil, aslında tam tersine, mutlak bir savaş durumunun yol açabileceği saf kaosun somut biçimini gösterir.[70] Burada gerçekten de bu önermeyi karşılayan bir başka bulgunun varlığını işaretlemek gerekir: İmge, hatırlanacağı üzere, çokluğun bir araya gelmesiyle oluşur ve bu anlamda egemen, özünde, insansı bir formda temsil edilir. Gelgelelim kritik husus şudur ki, bu insansı figür, tam anlamıyla insan-dışı bir bağlamda, olağanüstü güç ve bo-

69 M. Kristiansson ve J. Tralau, "Hobbes's Hidden Monster: A New Interpretation of the Frontspiece of Leviathan", *European Journal of Political Theory*, 13 (3), 2014.

70 Agy., s. 306.

yutta sergilenir. Bu olağandışı temsilin temel nedeni, topluluğun kendinde inşa etmiş olduğu [dünyevi] egemenliğin, aslında dışlamış olduğu şeye, yani tanrısal kudrete, benzeme arzusudur. Bu, tam da Hobbes'un çizmiş olduğu iman ile itaat arasındaki mesafenin biçimlendirdiği bir açılmanın sembolik ifadesi olması nedeniyle önemlidir; çünkü Egemenin bir insanilik düzeyinde temsil edilmesinde içerilen tanrısallıkla imgeye açılması, özünde, bu ikisi arasındaki uzlaşmazlığı simgeleyen bir unsurun devreye alınmış olduğunun göstergesidir.

İşte bu, Leviathan'ın arafta bırakılmış anlamının artık ortadan kaldırılmış olduğu anlamına gelir: İnsanın arzularının göstergesi olan fakat insanın somutlukta, yani kendiyle beraber kendi dünyasını var edeceği hareket dünyasında kendine bağlı kılarak deneyimleyemeyeceği ve bu nedenle daima dışarıda bırakılması gereken bir imge olarak Leviathan, insanın tanrısal kudreti taklit edebilmesiyle insaninin içine alınır. Hobbes'un da ifade etmiş olduğu gibi, iç savaşın mutlak önlenişi, birbiriyle uzlaşmaz unsurlar arasında kurulan birliğe bu nedenle bağlıdır. İnsanın Tanrı'ya imanı ve itaatindeki eksiklik, Tanrı'nın kudretini sekteye uğratacak bir doğa durumunun potansiyel varlığıdır: Doğa durumunun mutlak savaşla işaretlenmesindeki belirleyici unsur, burada insanın her tür otoriteden, yasadan ve dahi kudretten muaf hâldeki varlığıdır. Yani insan, bir varoluş olarak, doğa durumunda tümüyle Leviathan imgesindeki bir bağlamla özdeştir: Kontrol altına alınamaz ve yenilemez olan ve hiçbir kudretin üzerinde tam anlamıyla zaptedici bir güç sergileyemez olduğu Leviathan, bu anlamda, aslında insanın sivil toplum dışındaki hâlini göstererek, bu durumun daimi potansiyelini işaretler. Yani, Leviathan, tıpkı Eyüp Kitabı'nda Tanrı'nın mutlak kudretinin bir gösterimi olarak belirmesi gibi, Hobbes'ta da siyasal egemenliğin kudretini ifade edecek bir açılma nezdinde gösterime sunulur. Bu açılma, insani-olmayanın insaninin içine alınması kaydıyla, insanideki bağlam ve boyut değişikliğini gösterir.

Egemenlik, şu hâlde, doğa durumu ile sivil toplumun birbirinden farklılaştığı bir zaman-mekân ölçeğinin ifadesi değil, tersine, bu ikisinin bir arada içerildiği amorf duruma mahsus bir simgedir. Hobbes'un Leviathan imgesini Kitab-ı Mukaddes'ten seçmesi bu nedenle boşuna değildir. Leviathan, Kitab-ı Mu-

kaddes kaynaklı temsilinde, salt bir yaratık (*beast*) olarak gösterilirken, Hobbes'ta, başında taç ve elinde asa tutarak gösterilir. Leviathan'ın bu varoluşsal geçişi sembolize edecek tarzdaki dönüşümündeki önemli nokta, birbirilerinden mutlak derecede farklılaşmış uzlaşmazlık timsalleri arasında bir geçişlilik simgelemesidir. Leviathan'ın asa ve kılıç taşıyan bir simgeye büründürülmesi, insani ile insani olmayan arasındaki mesafenin daraltılmış olduğunun ya da bu mesafenin müphem bırakılmaya doğru yöneltildiğinin bir ifadesi olmanın yanı sıra, aynı zamanda insanın kendi dışına, yani mutlak dışarısı anlamında erişemeyeceği veya zaptedemeyeceği o radikal ötekiliğe açılmakta olduğunun da bir işaretidir. Leviathan, burada, egemenlik formu içinde insaniliğe büründürülerek doğrudan onunla özdeş hâle getirilir.

Hobbes'un Leviathan imgesine ilişkin getrilen yorumlardan bir tanesi, Hobbes'un bu imge için başvurduğu Kitab-ı Mukaddes kaynağının Aziz Hieronymus İncili[71] olmasındaki ince ayrıma dikkat çeker. Burada tartışıldığına göre, Hobbes'un faydalandığı tercümede Leviathan yalnızca radikal bir dışsallığın ve korkunun sembolik ifadesi değildir. Leviathan, esasen, uysallaştırılabilir bir hayvan olarak gösterilir ve bu anlamıyla insani dünyanın içine alınabilir bir şey olarak tasvir edilir. Bu tasvirin en kritik noktası, Leviathan'ın uysallaştırılabilir bir canlıyı temsil etmesinde açılan anlamın Tanrı'nın kudretini yansıtmasıdır. Tanrısal kudret, burada, Leviathan'ı, tam da Leviathan ile özdeşleşen unsurlarla, yani şiddet ve savaşla uysallaştıran bir etki olarak gösterilir.[72] Dolayısıyla Leviathan'ın Hobbes'taki kullanımı, yalnızca imgedeki hâli değil fakat metne de sinmiş anlatı biçimini, bu nedenle, ikilikler arasındaki birliğe ulaştıran bağlamı daha açık kılar. Diğer bir deyişle, Hobbes'taki Leviathan imgesinin hem insaniye aykırılığı hem de insani dünyaya aitliği eşbiçimli temsil etmesindeki anlamsal ayrıntı, Leviathan ile özdeşleşen egemenliğin aynı anda hem doğa durumuyla hem de sivil toplumla, yani hem kaosla özdeş mutlak savaş ile hem de bu kaostan sıyrılmış olmayı imleyen düzenlilikle bir arada kavranabilmesini sağlayan imgesel temsil olmasıdır. Hobbes'un,

71 *Vulgate*: Hıristiyanlığın kutsal Kitabının M.S. 4. yüzyıl civarlarında Hieronymus tarafından yapılan Latince tercümesi.

72 L. Östman, "The Frontispiece of Leviathan: Hobbes' Bible Use", *Akademeia*, 2(1), 2012, s. 3.

egemenliği, hem düzen koyucu bağlamda içsel (sivil toplumun içsel düzenine ait olma) bir mefhum olarak kavraması, fakat hem de onu (egemen) dışsal (öngörülemez) kaos karşısında mutlak güç, tek yetkili ve biricik kudret olarak görmesindeki tutarlılık, söz konusu egemenliği dışarıdan kavramayı mümkün kılan arkaik bir imgenin yeniden canlandırılması ile gerçekleşir.

Eyüp Kitabı'nın referans alınması işte bu yüzden önemlidir; çünkü Eyüp Kitabı, iyi ve kötü arasında mutlak ayrım öngören klasik Hıristiyan algılayışını müphem bırakır. Bu müphemlik, Eyüp'te Tanrı ile Şeytan arasında kurulan ikiliğin esasen istikrarsız kılınmasıyla resmedilir. Söz konusu istikrarsızlığın sebebi, Tanrı ile Şeytan arasındaki farkın mutlak ayrıma tekabül etmemesi, fakat Eyüp tarafından gerçekleştirilecek bir sonuç olmasında yatar. Eyüp, Tanrı ve Şeytan arasındaki farkın hem gösterimidir fakat hem de bu ayrımı kuracak *hareket*in öznesidir. Yani Eyüp, kendinde, Tanrı ve Şeytan'ı birbirine doğru açan geçişin mekânıdır. Kitapta Şeytan'ın Tanrı'ya bir teklifi vardır: Eyüp'ü kandırabileceğini, böylece Eyüp'ün Tanrıya imanındaki eksikliği göstererek, imanın mutlak olmadığını kanıtlayacaktır. Tanrı bunu kabul eder. Bu kabul ediş yoluyla insan ve Şeytan birbiriyle karşılaşır; ancak insan, doğası gereği, bu karşılaşmayı sürdürebilecek maddi araçtan yoksundur. Dolayısıyla bu rekabet, insan ve Şeytan arasında, yalnızca Tanrı'ya imanın sınanmasını içerecek şekilde deneyimlenmez; aynı zamanda mücadele, birbirilerine dönüşlülüğü içeren bir açılmaya dönüşür. Şeytan, insanı, tam da insaniye mahsus şeylerle ayartmaya (*seduction*) çalışır; insan ise, Şeytan'ı ancak Şeytan'a mahsus şeylerle, savaş, öfke, nefret, şiddet, vb. yenebilir. Şeytan, Eyüp'ü en sert şekilde zorlar; ki böylece Eyüp Şeytan'dan intikam alabilmek ve ona nefretini gösterebilmek için Şeytan'ın ta kendisine dönüşebilecek ama nihayetinde bu dönüşüm Eyüp'ün Tanrı'ya imanını ve itaatini sekteye uğratacaktır.

Fakat en sonunda Eyüp, Tanrı'ya imanını son raddesine taşıyarak, Şeytan'a dönüşmeyi reddederek, itaatinin yazgısını kabul eder. İşte burası, Hobbes'un Leviathan imgesini türettiği ontolojik momentin ta kendisidir; çünkü, tam öncesinde, Şeytan'ın dayatmış olduğu mutlak korku karşısında insanın bununla mücadele edebilmesi için Şeytan'aa dönüşmeye tahrik edilmesine

karşılık, iman ve itaat ile bu dönüşün yarıda kesilmesi bulunur. Fakat tam da bu aralıkta, Leviathan imgesi, insanideki bir açılmayla tamamlanır: Şeytan'la -ve onunla özdeşleşmiş ne varsa onunla- mücadele edecek olan, artık, iman ve itaatin öznesi insan değil, iman ve itaatten yoksun, yani muaf ve bu gücüyle Şeytan ile tam da ona dönüşerek savaşabilecek yeni bir özne olarak egemenin ta kendisidir. Hobbes'un Levithan imgesini tamamlamak adına başvurduğu Eyüp kıssasının Hobbescu politika felsefesinin ontolojisini kuşatan *state-stasis* ikiliği dahilinde konumlandırılabilmesinin temel nedeni de budur: Leviathan, çokluğun bir araya gelmesiyle oluşturulmuş eklesiyolojik birliğin, Şeytan ile mücadele etmek için karşıtına dönüşme, yani böylece günaha girme tehlikesinden muaf olabilmesi için varoluşu bütünüyle günahsızlıkla inşa edilen ve bu yönüyle bir taraftan insaniyi fakat diğer taraftan insani-olmayanı aynı anda bünyesinde barındıran yapay bir bedendir (*artifact*). Devlet, Hobbescu anlamıyla, insanların hem düzen ve yasalılık içinde yaşayabilmelerinin ve böylece Tanrı'ya iman ve itaatlerini sürdürülebilir kılmalarının imkânıdır, hem de bu iman ve itaati daima sınamaya tahrik edecek şeytaniliğin önünde durabilecek *eksiksiz* bir engeldir. Yani devlet, şeytaniyle mücadele etmek için gerektiğinde mücadele ettiği şeye mükemmelen dönüşebilecek mutlak sınırsızlık ve yasadan muaflıktır.

Hobbes'un Leviathan imgesini tasarlarken Eyüp kıssasından devraldığı tema, bu sebeple, basit bir mantığa dayanır: Tanrısal kudretin ve bu kudretle benzeşmeyi sağlayan bir arzunun olanaklılık koşulu, kendiyle özdeş olmayanı da içermesidir. Mutlak iyi, mutlak kötülüğü içerebilmesiyle mümkündür; barış, savaşla olanaklıdır, vb. Bu nedenle, Tanrısal kudretin kavranabilirlik düzlemi olan düzen, denge, yani kısacası [politik] barış, kendi başına bir anlam taşımaz ya da kendi kendini kurmaktan yoksundur. Bunu kurabilecek şey, insani bir harekettir; fakat insan mutlak düzeyde kusursuz olmadığından, yani iyi ve kötüyü eşzamanlı içermesinden dolayı, daima ikircikli bir pozisyonda kalır. Tanrı'nın Leviathan imgesinde göstermek istediği aslında tam da budur: İnsan, yanıltılmaya, aldatılmaya müsaittir ve onun iman ile itaatini sağlayacak şey kudretin saf varlığı değil, insanın bu kudreti kavrama biçimi ve bunu olanaklı kılan ne-

dendir. Leviathan, Tanrı tarafından, saf bir güç hâlinin timsali olarak gösterilmez; Tanrı, bu imge aracılığıyla, aradan kendisi kalktığında insanın karşılaşacağı mutlak bakışımsızlığın saf hâlini göstermek ister. Bu yüzden insanın düzen ihtiyacı ve düzensizlik korkusu ile mutlak özgürlüğü ve serbestliği yaşama arzusu arasındaki gerilim nedeniyle Leviathan, Eyüp kıssasında, tam da insanın bu ikircikli doğasına uygun biçimde temsil edilir. Bu anlamıyla düzen veya genel anlamıyla mutlak sükûnet hâli olarak barış, kendi başına saf anlamıyla değil, mutlak ötekisi ile bağı üzerinden anlaşılır. Düzen, kendini kuran düzensizlik aracılığıyla gösterilmeye çalışılır. Çünkü insan bu ikircikliğe daha en başında sahip bir yaratıktır, bu yüzden Tanrı, kıssasını, insaninin içinden vermek ister.

Eyüp kıssasında teolojinin politikaya açılması tam da bu referanslar ile sağlanır. Zira Hobbes'un Eyüp kıssasında fark ettiği şey, düzenin ancak itaat ile sağlanabileceği; itaatin ise iradenin birleşmesi yoluyla, yani birbirinden ayrımlaşmış iki dünyanın bir araya gelmesi ile düzeni inşa edebileceğidir. İtaatsizlik, Eyüp'te, bu anlamda salt iradeden kaynaklı bir problem olarak yansıtılmaz; doğrudan düzenin yıkımı, kaosun belirişi ve tanrısal düzenin bozulmasıyla ilgili bir mesele olarak söz edilir. Düzen ve kaos, burada, insani bir edimin ve iradedeki yönelimin sonucu olarak gösterilir. İşte Hobbes'un Leviathan imgesini, birbirine açılan farklı unsurlar arasındaki birleşim olarak göstermesindeki sebep de budur: Hobbescu Leviathan, hem tanrısal kudrete benzeyen bir mutlak gücü, fakat hem de onun insaninin içinde ya da insani aracılığıyla hayata geçen dünyeviliğini işaret eder.

Hobbes'taki Leviathan imgesinin Eyüp referanslı anlatısı, Hıristiyanlığın temel politik doktrini eklesiyolojiden baştan aşağı ayrışmasıyla birlikte düşünülmelidir. Hobbes, Eyüp kıssası aracılığıyla, Tanrı'ya itaatin bozulmayacağı bir aracı-önleyici mekanizmanın bağlamını işaretlemiştir. Burada birbirilerinden ayrılan iki unsurun varlığı bulunur: Egemenlik, yani *politik beden* ile eklesiyoloji, yani inanç yoluyla oluşan *soyut beden*. Bunlar arasındaki mutlak farklılık ise, özünde şuna dayanır: İnanç birliğinin daima inancın sınanmasına neden olacak bir ayartma ile karşı karşıya kalma tehlikesi yaşamasına karşın, politik beden, bu teh-

likeyi bir aracı-önleyici mekanizma kurmak suretiyle geriletir. Bu anlamda egemenlik, ya da dünyevi politik beden, soyut bedenlerin bir aradalığını ifade eden eklesiyolojinin ihtiyaç duyduğu şeyi tamamlar: Kıyamet ânında, yani kaotik doğa durumuna ve bu anlamda tarih-öncesine, yani tarihin bir daha kurulamaz biçimine dönüş ânında, kıyametin vuku bulmasını engelleyecek bir güç, kapasite, direnç mekanizması olarak dünyevinin içinden insani bir edim aracılığıyla belirir. Başka bir deyişle, bu belirme ânında gerçekleşen ve bizim egemenlik ile eklesiyoloji arasındaki farkı işaret edebileceğimiz kritik husus şudur: Egemenin kendini ortaya koyduğu o kıyametvari anda, kaosa karşı gerçekleştirilen edim, yani Hobbes'taki bağlamıyla *stasis'ten state*'e geçiş, özü gereği, Şeytaniden iz taşır; çünkü bu geçişi olanaklı kılan hareket, yine özü gereği, yasasız, ilkesiz, ön-belirlenimsizi temsil eder. İşte egemenlik ile eklesiyoloji arasındaki derin fark burada yatar: İnanç bedeni, kaos ânında tanrısal kudreti beklemeye geçer, ancak bu bekleyiş ânında bir taraftan dünyeviye zuhur eden kaosa karşı somut eylemde bulunması gerekirken, diğer taraftan bu eylemin ölçüsü, niteliği, sınırı vb. hususunda eylemsizlik, bilgisizlik ve yetkisizlik gibi unsurlarla kuşatılmıştır. Egemenin yasadan mahrum bırakılarak hareket serbestisine alınmasındaki ince mesaj burada saklıdır. Hobbes'taki Leviathan, bu nedenle ve tam da bu anda, bir başka teolojik imgeye, *katechon*'a dönüşür.

***

Leviathan'ın bir *katechon*,[73] yani kıyameti önleyici ve kıyametin gelişini erteleyen bir güç imgesi nezdinde telaffuzu, Hobbes'un çağdaş bir okuması sayılabilecek Schmitt'te karşımıza çıkar. Her ne kadar Hobbescu politik felsefenin bir imgede sıkıştırılmış düzlemini yeterli bulmasa da, Schmitt açısından Hobbes'un kıymeti, devleti, olması gerektiği hâliyle, yani olağanlığın dışında bulunabilme kudretiyle açıklayabilme cesareti ve başarısında saklıdır.[74] Schmitt, bu nedenle, Hobbes'u andırır ve onu tamamlarcasına, Hobbescu imgeyi bir anlamda bağlamına yerleştirerek, belirli bir işlevsellikle donatarak, imgenin soyut anlamından so-

73 "Katechon", antik Yunancada "engelleyici" anlamına gelen "κατέχων" sözcüğünden türetilmiştir.

74 C. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning And Failure of a Political Symbol*, çev. G. Schwab ve E. Hilfstein, Greenwood Press, 1996, s. 5-6.

mutluktaki hareketine doğru bir açılma imkânı sağlar. Hobbes, imgenin kavranabilirliğe açılan ontolojisini keşfetmiş ve onu bir açıklanabirlik düzleminde metin hâline getirmeyi başarmıştır; ancak Leviathan imgesinde halen bir eksiklik vardır: Leviathan, *multitudo*'nun *Bir*'e dönüşümünde ya da *eklesiyolojik* birliğin *Monark* nezdinde *politik bedene* geçişinde, bu *hareketin* somut karşılığı anlamında ne sunmaktadır? Eğer Leviathan, imgesel anlamından kaynaklı kavrayış nedeniyle, kendi dışına ve dahası ötekiliğe doğru açılan bir tanrısal kudretle benzeştiriliyorsa (*mimesis*), bu benzeşimin, özünde, dışarıya doğru açılmanın somut ve algılanabilir bir hareketinde kavranabilir olması gerekir. Diğer bir deyişle, imgenin esas mahiyeti, onun var-olma biçimindeki açıklıkta değil, varoluşuyla uyumlu bir açılma hareketinde gözlemlenebilir.

Katechon, Yeni Ahit'te, *Paulus'un İkinci Mektubu* adlı kısımda geçer. Burada *katechon* ifadesi, yargılamanın olanaklılığını sembolize eden Mesih'in belirişi (*revelation*) ile bu olanağın olanaksız kılınma biçimi mahiyetindeki kaosun, düzensizliğin, kısacası hiçbir düzenleme ve dahi isimlendirme yapılamayacak mutlak belirsizliğin sembolik ifadesi olarak *yasasızlık* arasındaki karşılaşmada ortaya çıkan bir düzen sağlayıcı güç anlamında geçer. Karşılaşma, esasen, insandan bağımsız iki saf mevcudiyet arasında değildir: Hobbescu bir okumayla, bir tarafta Mesih'in gelişine iman ederek, bu imana dayalı biçimde kendilerini *Yasa*'ya sadakatle bağlayan insanlar topluluğu (*eklesiyoloji*) vardır; diğer tarafta ise yasasız bir çokluk ve onları daima yasa ile ilişkisizliğe sevk eden içkin bir potansiyelin belirsiz belirişi vardır. Ancak Mektup'taki asıl vurgu, söz konusu karşılaşmada, yasasızlık ile yasa arasındaki mutlak farkın niteliksel belirlenimi değildir; asıl mesele, bu ikisi arasındaki indirgenemez ayrımın nasıl kontrol altına alınabileceğidir. Zira Paulus'un mektubundaki simgesel ayrıntı, eklesiyolojik birliği bu dünyevi kaostan yalıtma kaygısı taşımayan bir bağlamda gerçekleşmesinde karşımıza çıkar. Diğer bir deyişle, Paulus, inceden, dünyevi bir olanağa kapı aralar: Bu olanak, hem dünyevilikte zuhur eden kaos ile karşılaşma iradesi gösterecek bir somut güçtür, fakat hem de eklesiyolojik birliği söz konusu dünyeviliğe bulaşmasını önleyecek bir aracı (*mediative*) konumundadır. Paulus, tarafları böylece ikiden üçe

böler: Yasasızlık ile yasa arasında, birbirlerine doğru açılan ve aynı zamanda hem yasasızlık ile -gerektiğinde ona dönüşme kudretine, yetkisine ve yine bir zorunluluk olarak sorumsuzluğu- karşılaşan, hem de yasa-ile anlamlanan bu *üçüncü*nün konumu, tam da Hobbes'un imgesinde açılan saklı anlamın somut biçimine dönüşür. Leviathan'ın hakiki bir politik biçime geçişi işte bu üçüncünün belirişinde saklıdır.

Üçüncü, Paulus'un mektubunda, *katechon* ifadesiyle anılır: *Katechon*, buradaki anlamıyla, önleyici ve engelleyici bir güç olarak, yasasızlık ile yasa arasındaki salınma durumu içinde bir açılma hareketi nezdinde tartışılır. *Katechon*, kıyametin gelişi karşısındaki önleyici aracı olarak, kıyametin belirişleri karşısında tam da bu belirişin özgül niteliklerine göre konumlanma olanağıdır. Bu anlamıyla *katechon*, Leviathan'ın somut tamamlayıcısı ya da onun işlevsel gösterenidir; çünkü *katechon*, Leviathan'dan farklı ama onu tamamlayıcı olarak, kıyamet gösterenlerine karşı daima mevcudiyetin ötesine doğru açılabilme, bu anlamıyla mevcudiyeti kuran ve düzenleyen normatif yasanın dışında bulunabilme kudreti ve yetkisi ve bu ikisiyle aynı anlama gelebilecek sorumsuzluk gücüyle tanımlanır.

Bu tanımlamanın Hobbes'ta bulunmaması, Leviathan imgesi ile bu imgenin sembolizasyonuna sinmiş anlamın açılması arasındaki korelasyonu da sekteye uğratır. Çünkü Leviathan, Hobbescu imgelemde, yalnızca Kilise'ye karşı siyasal egemenliği kuran ve onu eline alarak otoriteler arasındaki birliği ve bu sayede bölünmezliği sağlayan bir Bir-in-iktidarı mefhumunun gösterenine indirgenmiştir. Oysa mesele, otoriteler arasındaki birliğin sağlanmasındaki kavranabilirliği oluşturan temel *hareket*in imgeye açılmasının sağlanmasıdır. Hobbes, *Hıristiyan Devleti* başlığında Kilise-merkezli düşüncenin neden dünyevi egemenliğin içerisine çekilmesi gerektiğini tartışır, ancak buradaki temel eksik, eklesiyolojik birliğin oluşum nedenine herhangi bir çelişki oluşturmayan dünyevi varlığın kendini gösterme biçimidir. Eklesiyolojik birliğe anlamını veren, tam da mevcudiyetle arasına mesafe koyarak, kendini hareketten mahrum ve yetkisiz bırakması ve böylece irade mefhumunu bütünüyle öte dünyaya, tanrısal kudretin kendisine ve bu kudretin belireceği mitik ânın göstereni olarak Mesih'in dünyaya gelişine tevdi etmesidir.

Oysa otoriteler arasındaki birleşim, yani Bir-in iktidarının göstereni olarak politik bedendeki politik teoloji, öte dünyaya tevdi edilen teolojik yetkinin dünyeviliğe çekilerek mevcudiyetin içinde, yani somut biçimin kendisinde bir gerçeklik, bir hareket olarak tanrısallıktan bağımsızlaştırılmasıdır.

Paulus'un mektubu, bu nedenle, Hobbescu imgelemin esasen tam bir kriz (*crisis*) ile karşı karşıya olduğunu gösterir: Tanrısal kudretin iradi olarak kendini göstermeyip, kendisini ancak bu dünyadaki bir açılmayla vücuda getireceğine ilişkin vurgu, Leviathan'da egemenin yalnızca konumlandırılmasına odaklanmış kavrayışı somut bir hareket nezdinde açıklamayı zorunlu kılar. Çünkü Paulus, mektubunda, *katechon* imgesini aslında bir zorunluluk nezdinde açıklar. Paulus, mektubunda, yasasızlığın, bir Tanrı olarak ilan edilinceye kadar Mesih'in tekrar belirmeyeceğini söyleyerek, aslında, eklesiyolojik hareketsizliğin içeriğini boşaltır. Çünkü kendini dünyada Tanrı olarak ilan eden güç, kaosa dayalı düzenin varlığının simgesi olarak, tanrısal kudreti bertaraf etmişliğin bir göstergesidir. Kaosun bu dünyada, yani mevcudiyette egemenliği, tam da dünyevi olmasından dolayı, mevcudiyet nezdinde çözüme kavuşturulmalıdır, zira bu dünyevi çözüm olmaksızın, Mesih'in yeniden belirmesi imkânsız olacaktır.

Öyleyse Paulus için mesele, imkân dahilinde ise şayet, dünyevi egemenliğin tanrısal hükme göre konumlandırılması meselesi değildir; kıyametin dünyada hüküm sürmesi karşısında Mesih'in belirmesine yol açacak aracı müdahalenin varlığının tespit edilmesidir. Çünkü Mesih, tam da bu aracının, yani üçüncünün kıyamet karşısında önleyici pozisyon alabilmesi ile belirecektir. Paulus, tam da burada, Mesih'in gelişinde bu ara-sürenin *katechon* vasıtasıyla bir hareket nezdinde deneyimleneceğini bildirir: Yasa-sız ortaya çıktığında, *katechon*, onun nihai hükümranlığının önüne set çekerek, Mesih'in gelişinde belirecek tanrısal hükme dek zamanı bekletir.[75] Dolayısıyla Paulus'un ifadesinde karşılıklı konumlanmış Yasa-sız ile Yasa arasında belirlenecek mutlak hüküm ânına dek devam edecek bir zaman vardır ve bu zaman, bu ikisinin dışında bulunan bir üçüncünün, yani *katechon*'un varlığı nezdinde sürdürülür.

75 J. Philips, *1&2 Thessalonians: An Expository Commentary*, Kregel, 2005, s. 46-49.

Agamben, Paulus'un ifadesindeki *katechon*'u kavramamız için gerekli dışsallığın ölçütünü sorgular. Agamben'e göre *katechon*'u işlevsel kılan şey, karşıtının biçimselliğidir: *Katechon*, kendi başına kendinde-varlık değildir; aksine, onun varlığını ve var-olma biçimini belirleyen şey, karşıtı olarak konumlanan dışsallığın aldığı formdur.[76] Bu Agambenci ifadeyi açtığımızda şununla karşılaşırız: Ancak karşıtının biçimselliği nezdinde algılanabilirliğiyle *katechon*, daima yeniden-oluşa açıklık hâlinde var-olma zorunluluğu taşır. İşte bu, Hobbescu Leviathan'ı *katechon* ile birleştirmeyi sağlayan ontolojik açılmanın yegâne simgesidir. Çünkü kıyamete-karşı önleyici güç olarak *katechon*, Paulus'un ifadelerinde, kendinde-varlık hâliyle değil, aksine, karşıtının varlığı içinde ve yalnız onunla anlaşılabilir bir boşluk olarak sembolize edilir. *Katechon*'un bir boşluk olarak varlığı, onun, yalnızca belirlenmiş işleviyle -ki bu işlev de öngörülemezlik ile yüklüdür- ve bu işlevin doğası nezdinde algılanmasını zorunlu kılar. *Katechon*'u işlevsel kılan dışsallığın doğası, kıyametin ontolojik açıklığıdır: Öngörülemez ve önceden biçimlendirilemez hâliyle kıyamet, kavranamaz oluşundan dolayı, onunla mücadele edecek, daha doğrusu, onun mutlak hükümranlığını engelleyecek ve erteleyecek *katechon*'un da işlevini kendisi gibi müphem bırakır.

Öyleyse, elimizde, Leviathan'ı *katechon* dolayımıyla kavrayabilmemiz için gerekli mutlak koşul olarak, *katechon*'un müphem ve öngörülemez işlevi ve işleyişi meselesi vardır. Fakat bu işlevin, hangi tür biçimin bir yansıması olduğu meselesi öncelikle çözüme kavuşturulmalıdır. *Katechon*, yasalılık ile yasasızlık, düzen ile düzensizlik gösterenleri arasındaki mutlak ayrımın müphemleştiği, düzensizliğin kendi öngörülemez bağlamından koparak düzenin sınırlarını işgale hazırlandığı anda, nihai hükmün geleceği ve dünyaların birleşeceği ilahi yargının gerçekleşeceği ana dek bu kıyamet imgesini erteleme göreviyle işlevselleşir. Bu, Schmitt'in politik teolojisinin en kritik bağlamıdır, zira Schmitt açısından politika biliminin yegâne konusu, Hobbes'tan beri, bu gücün karşılığını, yani imgesini keşfetmek, onu belirlemek ve nihayetinde onu somut işlevlerle konumlandırmaktır. Zira Schmitt açısından, politik tarih, tarihte türlü saklı örtüler içinde varlığını sürdüren bu gücün taşıyıcısını bulmakla geçirmektedir ömrünü.[77]

76 G. Agamben, *The Time That Remains*, Stanford University Press, 2005, s. 109.
77 C. Schmitt, *Nomos of the Earth*, çev. G. L. Ulmen, Telos Press, 2006, s. 57-59.

Schmitt açısından *katechon*, politikanın teolojiyle birleştiği anı göstermenin yanı sıra, politiğin ontolojisini de sunar. Zira Schmitt, ünlü kuramında, politik olanı, sınır mefhumu üzerinden kavramayı önerir.[78] Burada sınır, dost-düşman ayrımı nezdinde somutlanan bir farka dayanır ve özünde egemenliğe ilişkin Hobbescu yaklaşımın benzerini sunar. Egemenlik, nasıl ki düzensizlikten arındırılmış bir güvenli durumun içinde düşünülebilir ise, politik olan da varoluşun radikal ötekisi olan "düşman" (*hostile*) figüründen azade olmakla ilgilidir. Dolayısıyla politikanın nihai konusu, düzenin kurulabilme koşulunu saptama yetisi veya iradesiyle ilgili bir meseleye bağlanır. Hukukçu Schmitt'in "kararcı" (*desicionist*) tavrının politikaya açıldığı ve egemenliğin politik ontolojisini keşfettiği moment de tam da burasıdır. Çünkü egemenlik, eğer, bir dışsallık göstereni olarak düşman veya genel anlamıyla düzensizlik mefhumlarından arındırılmış olma durumu ile ilgiliyse, o zaman, bütün mesele, bu arındırılma durumunu neyin sağladığına dönüşür. Diğer bir deyişle, Schmitt açısından egemenliğin olanaklı bağlamı, aslında verili hâlde olmayan, yani kendiliğinden mevcut olmayan, saf bir emniyetlilik (*secura*) durumunun gerçekleştirilmesindeki iradi biçimdir. Diğer bir deyişle, Schmitt, verili olmayan ve bütün işlevi ve anlamı sınırı saptamak olan bu iradeyi, egemenliğin yegâne formuna büründürmektir.

Katechon'un işlevi tam da burada işaretlenir. Schmitt, egemenliği, "olağanüstü hâle karar verme iradesi"[79] olarak saptadığında, aslında yalnızca politik-hukuki bir tanım vermez; bu ifade egemenliği, aynı zamanda teolojik bir anlama doğru açar. Çünkü egemenliğin *olağanüstü hâle karar verme iradesi* olarak saptanması, egemenliğin *yasasızlık* bölgesine doğru geçişinin normatif göstereni dir. Bu yüzden egemenlik, doğası gereği, *katechon*'dur; çünkü olağanüstü hâle ilişkin karar, yasasızlığın gelişinin, yani dışarıda bırakılmış radikal ötekiliğin sınırın içerisine doğru temerküz edişinin işaretidir. Buna ilaveten, *katechon*, mevcut yasalı hâldeki geçersizleşme, yetkisizleşme ve etkisizleşme durumlarının fiili göstereni olduğundan, yasasızlık ile ancak *yasa-nın dışında* bir mücadelenin zorunluluğunun da göstereni dir.

78 C. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis, 2006, s. 47.
79 C. Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, 2005, s. 13.

Bu mücadelenin imgesel karşılığı nedir? Schmitt'in ifadesiyle, *mutlak istisnayı içeremeyecek normun*,[80] kaos ânında harekete geçebilmesini sağlayan nedir? Diğer bir deyişle, yasalı durumu askıya alan olağanüstü hâlin, herhangi bir norm tarafından kavranamadığı ve düzene sokulamadığı bir durumda, buna yol açan kaotik etmen ile mücadele edebilmenin biçimi, koşulu ve imkânı nedir? Burası, tam anlamıyla bir *açılma* düzlemidir; çünkü normun mevcut olmadığı mutlak boşluk ve belirsizlik durumunda dışsal norma uygun karar verme iradesinden öte bir eylemin zorunluluğu bulunur. Bu, doğa durumu ile sivil toplumu ilkesel düzeyde değil belirli bir hareket ve devinim düzleminde ele alan Hobbes'u hatırlatırcasına, kendisini mevcuttan ve mevcudiyeti işaretleyen normatif dizgeden bağımsızlaştırmış bir eylemliliği işaret eder. Politik olan, bu nedenle, verili sınırlara ayrılmış düzenin muhafaza edilmesi değil, sınırın her daim mevcudiyetin içinde onun dışına açılarak yeniden belirlenmesine dayalı eylemlilik nezdinde kurulur. Bu eylemlilik, kendisini, egemenin kendini yaratma, ya da olduğu hâlini açığa çıkarma biçimi olan *istisna hâli*nde gösterir: *İstisna hâli*, egemenliğin kendini koyutlaması olarak, normun yürürlükte etkisizleştiği anı gösteren işaretleyici güçtür.[81] Bu güç, özünde, yalnızca hukuki-politik düzlemde egemenlik yetkisinin açılması veya genişlemesi değildir; kıyamet imgesine karşı erteleyici güç olarak *katechon*'un yasanın dışına açılmasının mimetik karşılığıdır.

Mimesis, burada, egemenin olağandışı durumu karşılamak (*confrontation*) için hâlihazırda etkisini yitirmiş yasallığın dışına çıkması ile *katechon*'un eklesiyolojik birliği muhafaza edebilmek ve bu amaçla onu Deccal'den görünmez kılmak için *dışarı*ya açılması arasındaki sembolik benzerliğe dayanır. Çünkü *katechon*, doğası gereği, kıyamete karşı harekete geçirilecek olan güçtür; bu nedenle ve vasıfla, onun işlevini ve varlık nedenini açığa çıkardığı düzlem, verili olanın dışındadır; çünkü onu harekete sevk eden şey *dışarı*nın kendisidir. Bu nedenle, egemenliğin ancak istisna hâli aracılığıyla kavranabilir oluşu ile *katechon*'un dışarıya açılma yoluyla kendini var edebildiğini ve *katechon* dolayımıyla kurulan düzenliliğin de ancak kendi mutlak ötekisi

80 *Siyasi İlahiyat*, s. 14.
81 G. Agamben, *State of Exception*, çev. K. Attell, University of Chicago Press, 2005, s. 1-3.

olan düzensizlik ile temas ederek kurulduğunu görmek bir ve aynı şeydir.

Leviathan'ın iki okuması, modern egemenlik doktrininin içindeki saklı teolojiyi kavramayı olanaklı kıldığı gibi, bu teolojik güzergâhın açılma ile yüklü bağlamını da görmeyi kolaylaştırır. Arkaik bir mitsel imge olarak Leviathan'ın birbiriyle ilişkilendirilebilir düzeylerdeki temsillerinde açılan imgesel anlamlar, yalnızca teolojik bir konumlanmanın yaratılabilmesini değil, fakat buradan türeyebilecek bir politikanın kavranışını da mimetik ve sembolik düzeylerde yeniden biçimlendirir. Bu yeniden biçimlendirme, tek bir kavram içerisine sabitlenmiş sınırlı gösterenlerin, imge aracılığıyla kendilerinin dışına doğru açılarak kavrayışı derinleştirmeyi mümkün kılması bakımından önemlidir. Zira bu olanaklılık sayesinde ve buna dayanarak yapılandırılmış farklı Leviathan okumaları aracılığıyla modern politik biçimin tüm normatif bileşenlerini kendilerinin ötesinde düşünmek mümkün hâle gelir. Bu imkânın yaratıcı biçimi, tarihi, yalnız politika ve teolojinin hükmü altında gerçekleşmiş otorite timsallerinin kurulumu anlamında değil, fakat gösterenlerin estetizasyonundaki değişimleri içine katan yoğunlaşmalı ve katmanlaşmalı bir tarih olarak görmeye kapı açmasında saklıdır. Bu sayede kendi normatif dili içinde anlaşılabilir soyut temsillerin, örneğin hukuki-politik kodların veya hükmetme biçimlerinin, kendileri dışına açılmaları mümkün olmuştur. Ve yine bu sayede bu soyut gösterenler, kendilerinden çok daha derinlere sirayet eden bir tarihselliğinde konumlandırılmak suretiyle farklı anlatılarla mimetik olarak birleştirilmişlerdir.

Düşünmenin sahnesinde egemenliğini ilan eden kavramlaştırmalara ve düşünceyi kendi iç mantığı uyarınca sınırlamaya çalışan yaklaşımlara karşı estetik kavrayışı yeniden devreye sokabilmenin bir imkânı var mıdır? Eğer böyle bir imkân varsa, duyusallığın, duyu ötesine çağrıda bulunan vasfını yaratıcı ve yorumlayıcı bir güç ile karşılamaktan ve bu güç ile imgeyi kendi ötesine doğru açmaktan geçer bu. Nitekim böyle bir arayış, düşüncenin bugününde almış olduğu biçimini namevcut olan aracılığıyla sorgulamak ve onu tam da bu mevcudiyetliliğinin sınırına doğru açmaya zorlamak suretiyle kendinde olmayanı fa-

kat duyuya açılmışı tarihin, düşünmenin, ama öncelikle de kavrayışın sahnesine çıkarmak anlamına gelir. Bu yüzden okuma pratiği, okuyanın kendisiyle beraber, kendini dışarıya açmakla kalmaz veya yeniden anlamlanmaz; burada mümkün bir şey varsa, o da okunacak olanın derinlerine sinmiş saklının yeniden görünürlüğe ve kavranabilirliğe alınmasıdır. Bunu mümkün kılacak şey, okumanın metnin dışına, öncesine ve ötesine doğru açılmaya olanak sağlayan estetik bağlamını keşfetmektir.

SONSÖZ:
YENİDEN AÇILMA

İlker Cihan Biner

0.

Bir kitabın sonsözünü yazmaya çalışmak yorucu. Çünkü kafamda doğrudan şu sorular beliriyor: Metne nokta mı koymalıyım? Yazarın yazdıklarına ne gibi eklemeler yapabilirim? Ardından sorumluluk duygusu kendini dayatıyor. Metnin ortaya koyduğu sahneyi kapatmanın ağırlığı var. Oysa nokta koyulması gereken bir şey yok.

Kaleme alacağım metin bitişi işaret ettiği için yazıyı reddedişle açmak istiyorum: Bu bir sonsöz değildir.

Nitekim Efe Baştürk'ün eserinde attığı oku yerden alıp başka yerlere fırlatmanın kıymetli olduğunu düşünüyorum.

1.

Açılma: İki Leviathan Okuması bir prologla beliriyor. Metinde yaşam üzerine sarsıcı sorular sorulurken belirsizliğin, ya da daha açık ifadeyle söylersek, kaosa dair derin yerlere işaret ediliyor.

Yazının perdesi açıldığında Baştürk "Yaşamdaki bu belirsizlik nasıl giderilir?' sualini ortaya atıyor. Doğrusu, soruyu ilk okuduğumda aklıma Fellini'nin "son yok, başlangıç yok, sadece hayatın sonsuz tutkusu var," şeklindeki cümlesi geldi hemen. Kaosa anlam verme fikrinden bahsediyorum burada. Peki yazarın belirsizlik diye işaret ettiği meselenin tutkuyla bir ilişkisi olamaz mı?

Herman Melville'in dünyası tam da bu anlam aramanın ihtiyacını devreye sokar. *Moby Dick*'in meşhur karakteri Ishmael'in rastladığı yağlı boya resim karşısında aklı karışır. Çamurlu, vıcık vıcık, yapışkan olarak gördüğü eser karşısında şaşırır. Resme dair kahrolası ateş, zamanın buz tutmuş ırmağının çözülmesi, gece yarısı fırtınası gibi imgeler kurmaya başlar. Israrla kaosa, katıksız düzensizliğe anlam vermeye çalışır. Melville'in yarattığı karakterin konuşmalarıyla paralel olarak bu durum Cézanne'ın uçurumuna işaret eder. Zira burada imgenin kurgusundan bahsetmek gerekir. Baktığımız şeye anlam verebilme bir sarsıntı, titreşim ve hareketle oluşur. Mevcut durumun çerçevesi değişmeye başlar. Görünen şey başka formlara dönüşür. Hâliyle imge, bir düşünsel taklit ve temsil olmamasının yanı sıra, güç elde etmenin ta kendisidir. Hattâ duyarlı titreşim diyebilirim buna. İmgenin oluşturduğu görsel organizasyon ya da kümeler bedenin duygu dünyasını aktif hâle getirir.

Moby Dick'te Ishmael karakterinin gördüğü ve karşısında etkilendiği düzenekler etkileşim yaratır. Nitekim düzensizliğe anlam verme iştahı Melville'in ısrarla üzerinde durduğu mevzudur. Cézanne'ın uçurum dediği şey kaosla karşı karşıya gelme meselesini imler. Bu yüzden aynı zamanda imge için bir fiziki dayanak da diyebilirim. Bedende titreşim oluşturur.

Fragmanın başındaki Fellini'nin cümlesini yeniden hatırlatmak istiyorum. Sonun ve başlangıcın olmadığı bir hayatta, yalnızca tutku mudur imgenin politikası?

Eserin açılışı kaosa dair bir soruyla beliriyor ama bu suali askıya almaktan ziyade bedenin konumuna dair Baştürk imge biçmeye devam ediyor. Yani hem edebi hem de resme dair kurgunun politikasından bahsederken proloğun durduğu yerden ayrı bir sahada değilim.

Baştürk açılmayı yazarken kırılmalardan bahsediyor. Watts'ın, Benjamin West'in, Goya'nın birbirinden farklı eserlerinden yola çıkarak sanatçıların sapma eyleminin altını çiziyor. Blake resmi içinse şöyle bir saptamaya girişiyor: "Kavrayışı kendi dışarısına çağıran ontolojik açılma."

Hâlâ Fellini'nin tutku dediği şeyden uzakta değilim. Fakat estetik meselesini de gündeme getirmekte yarar var.

Sıradan deneyimin dünyasından sıyrılmak üzere yoldan çıkmak kıymetlidir. Tekrarlayan davranışları, sabitlenen bakışı, inatçı keder duygusunu tepetaklak etmenin formülleri olmalı. Yaşamda başka bir cisimleşme yaratmanın pratiğini bulmak gerek. Estetik, duyumsanabilir eylem olarak özerkleşme yaratabilir. Yeniden düzenleme, silme, parçalama, tersyüz etme, kesme... Bir başka deyişle, dayatılana dair her ne varsa aşmaya çalışıp farklı bir sahne ortaya koyma ihtiyacı. İmgenin titreşim etkilerinin süreklileşmesi olarak estetik deneyim, Efe Baştürk'ün bahsettiği açılmanın kapılarını aralıyor.

Yazar prologda şöyle seslenmekten korkmuyor: "Açılma ile hiçbir şey bir daha eskisi gibi kalmayacağı gibi bakışın nesnesindeki ayrıntı da bu açılmayla yeni baştan ... anlamlanır."

Estetik pratiğin özerk oluşumu, açılmanın meyveleriyle gelişir. Sürekli tespit histerisinden koparak kendi özgünlüğünü olumlar. Eserin ontolojisi gündelik jestlerin, ilişkilerin vasatlaşmış hâlini yırtma eylemine dönüşür. Mesela gerçeküstücülüğün sözcüklerinde, kurmacalarındaki imge siyaseti radikal yerlere varır. Kapitalist gerçekçiliği yırtıp bütünüyle farklı ortaklık formları yaratılmıştı. Bu durumun 1960'ların isyanına nasıl sıçradığını bir hatırlatmak gerek. Performans sanatının nasıl da mesafe yaratan mimiklerle oluştuğunu da tartışabiliriz.

Özerkliği konuşurken Efe Baştürk'ün proloğundan imgenin birliği mevzusuna geçmek istiyorum. Nitekim metin açılmadan kapanmaya doğru geçerken iktidar dinamiklerinin kartografisini çıkarmayı da ihmal etmiyor. Baskı mekanizmalarını dille sınırlamayıp bir resmin de nasıl temsile dönüşeceğini izah etmeye girişiyor.

2.

Estetik formdan bahsederken bir anda temsil rejimine geçmemin sebebine geldiğimde metinde görüntü değişiyor. Efe Baştürk siyaset sahasını yöneten hikâyeyi kavramsal bir altyapıyla anlatıyor. İlkinde *Liber Floridus*'un Hıristiyanlığın nasıl başat anlatısına dönüştüğünü sorguluyor. İkincisinde, Thomas Hobbes'un Leviathan'a bakışındaki geçişi tartışıyor ve bu ansiklopedik eserle arasında nasıl köprü kurulduğunu gösteriyor.

Baştürk'ün oluşturduğu kavramsal sahayı bozup metni yeniden ele almayı düşünüyorum. Yazarın ördüğü çerçeveyi genişletmek pekâlâ mümkün. Bunun için de öncelikle mevzunun politik içerimlerini ele almakta fayda var.

Sözleşmeci teori yalnızca kâğıt üzerinde yer alan hukuki rejimle sınırlanmaz. Siyaset, politik erk, hükümran, bu alanda sahneye çıkar. Bir dünya tasavvuru oluşur. Thomas Hobbes'un büyük katkı sunduğu sözleşmeci yaklaşımda ilk olarak doğa durumu vardır. Filozof, devletin, siyasetin, politik erkin, ahlakın, dinin, hukukun olmadığı sürecede göndermede bulunur. Bu zaman dilimi Hobbes için savaş durumuyla özdeştir. Toplumsallık diye bir şey yoktur. Uzlaşmayı mümkün kılacak bir olanak bile söz konusu değildir. Hobbes insan doğasıyla ilgili böyle bir süreci üç karakteristik özelliğe indirger: rekabet, şeref ve güvensizlik. Savaş durumunun devam etmemesi için sözleşmenin varlığı gerekir. İşte burada hükümranlık yetkisi ortaya çıkıyor.

Efe Baştürk'ün, kitabın ilk bölümünde *Liber Floridus*'a atıfta bulunmasının sebebi Hobbes'un sözleşmeci anlayışıyla ilişkili. Bu ansiklopedik eser doğa durumunu vahşi alan olarak betimler ve dikotomik seviyede insanla hayvanı birbirinden ayırır. Yazar bu bölümde Hobbes'un *Leviathan*'ın altyapısının haritasını çıkarırken Yahudi ve Hıristiyanlık teolojisinden bahsediyor. Otoriter dinamikleri, mitolojik göstergeleri ele alıyor.

Ancak şu var ki metin akarken bir şey hemen fark ediliyor: Egemenlik, *Liber Floridus*'ta temsil edilen eskatolojik imgeden farklı olarak, Hobbes'ta genişleyerek başka formlara dönüşüyor. Şöyle ki, hükümranlık yetkisi *Leviathan*'da siyasi gövde biçiminde ortaya çıkar. Çünkü doğa durumunun önüne geçebilmek için bir otorite gerekir. Doğal hakların egemenlik kurumuna devredilmesi yoluyla savaş hâlinin önüne geçilebilir.

Toplumu müdafaa ve muhafaza eden canavarın (Leviathan) sözleşmesidir bu. İşte Hıristiyan teolojisinde ortaya çıkan temsil imgesi Hobbes'ta genişletilerek yeniden belirir.

Efe Baştürk gerek dinî motiflerle bezeli gerekse Hobbes'un *Leviathan*'ını yazarken başvurduğu çeşitli sanat eserlerindeki anlatımlara gözünü dikiyor. Sadece kutsal metinlerden yola çıkarak hikâyeyi anlayamayız. Öte yandan çizilen resimlerin de

bir mânâ alanı var. Yazarın metninde kullandığı tüm görsellerin mimetik rejimin düzleminde olduğunu söyleyebilirim. Normatif içerme ilkesi olarak mimesis, eyleyen insanları ya da başka olayları temsil düzeyinde imal eder. Kullanılan her resmin konulara uygunluğu, olayları benzetme şekilleri, gerçek kurgusu belli kurallar çerçevesinde gerçekleşir. İsa'nın bedeni, Leviathan'ın biçimi gibi resimler model formunda oluşturulur. Lakin mimesis benzerliğin yasasına işaret etmez. Aksine, bir yapma tarzının ayrıştırılmasını göz önünde tutar. Metinde Abraham Bosse ile Thomas Hobbes arasında geçen bir diyalog var. Filozof, ressam arkadaşından Leviathan'ın resmini ister. Burada yine temsil mantığı devreye girer ve imgenin anlatıyla özdeşliği mevzusu ortaya çıkar. İlk fragmanda belirttiğim estetik özerkten farklı bağlantıyla mimesis konunun olay örgüsü üzerindeki hiyerarşisiyle ilişkilenir. Kuşkusuz bu yalnızca resimle ilgili değil, tragedya sahnesi ve başka yapma formlar için de geçerlidir. Başka şekilde söyleyecek olursam, oluşturma tarzlarının yalıtılmasıdır bu. Hattâ yukarıda belirttiğim (Hobbes'un ele aldığı) insan doğasının üçlü garantörlüğü altında bir sanat tanımlamasının da kapıları böylelikle açılır.

İlk fragmandaki açılma, görüldüğü üzere, yerini kapanmaya bırakıyor. Peki böyle bir ağda bırakmamak için, sözleşmeci perspektifi nasıl tuzla buz edebiliriz?

Açılma yeniden mümkün kılınabilir mi?

3.

Açılma: İki Leviathan Okuması'nı genişletip kitaba dair çeşitli eklemelerde bulunmak istiyorum. Gerek Hıristiyan teolojisinde gerekse Hobbes'un *Leviathan*'ında, sorunsallaştırılan bir iktidar anlayışıyla karşılaşmıyorum. Tam aksine, bütünüyle verili ve belirli varsayımları içeren bir kavramsallaştırma görüyorum. Yani güç-yetki ilişkisi, hakkın devredilirliği ya da devredilemezliği, muktedir olma durumu gibi döngüler söz konusu. Saf bakışın esamesi okunmuyor. Neye odaklanılacağı, hangi ilişkilerin var olduğu çok önceden saptanır hâle geliyor. Böyle olunca da tanımlar hazır olarak dayatılıyor.

Hobbes'un insan doğasına has olduğunu söylediği üç büyük davranış biçimi de bu formda ortaya çıkıyor. Bir başka deyişle, burada bir düğüm beliriyor ve tekil varoluşlar hukuki, politik düzlemde homojenleşiyor.

Bugün yaşamlar vatandaşın ödevi tamlaması ve bunun gibi pek çok yönetime açık, tanımlanabilir iktidar düzenekleri alanında sürüyor. Yüzeyde "a priori" olarak varsayma, sualsiz benimseme, hakikat rejimlerinin sürdürülebilirliği var.

Yani bir tanımlar kümesi, görülürün ya da görülmezin işaretleri, sessizliğin, gürültünün düzenlenmesi olarak Batı-merkezli siyasetin mayası Leviathan'ın yolundan geçiyor. İlk fragmandaki estetik özerkliğin vurgusu böyle bir genel yapma tarzlarını parçalama ve yeniden inşa etmenin kapılarını aralar. Efe Baştürk'ün tabiriyle ontolojik açılma iktidar mekanizmalarını çatlatma, kırma, aşındırma pratikleriyle gerçekleşir. Bir nevi nefes alma, başka duyumsama tarzlarının deneyimi bedene özgünlük katar. Sıradan bağlantılardan kopmuş, Leviathan'ın yasalarına yabancılaşmış bir ihtimali konuşabilmek, sonsözü aşan yeni bir sayfa açmayla ilişkili.

Oğuz Atay'ın sorusunu başkalaştırıp yeniden gündeme getirerek "son"landırayım: Biz burada ontolojik kırılmaları ve açılma deneyimini konuşuyoruz, sen neredesin acaba?

EFE BAŞTÜRK

AÇILMA

İKİ LEVİATHAN OKUMASI

Efe Baştürk *Açılma: İki Leviathan Okuması*'nda Türkçe felsefi deneme külliyatı içinde pek kurcalanmamış bir alana adım atarak düşünsel bir deneye girişiyor. Leviathan figürünün iki okumasını, yani Ortaçağ'ın başlarında yazılmış *Liber Floridus* ansiklopedisinde ve Thomas Hobbes'un yapıtlarında ortaya konabilecek anlamsal açılmaları, başka bir deyişle *anlamsal genişlemeleri* tartışmayı amaçlıyor. Leviathan'ın kadim Yahudi mistisizmi ve mitolojisi ile Hıristiyan teolojisinde bulunan temsil biçimlerindeki ortaklıkları hem siyaset felsefesi ve siyasal teoloji bağlamında hem de estetik anlamda mercek altına alıyor. Bu kadim mitolojik figürün barındırdığı imgesel fazlalık, okuyucuları da kitabın adına taşınan "açılma" edimine katılmaya davet ediyor.

Kitaba yazdığı *sunuş* metninde Özgür Taburoğlu'nun dediği gibi, "oysa açıklık kapandığında, hareket son bulduğunda, sonlu ve sonsuz dünyaların birbirinden bir şeyler öğrenme ihtimali de yok olur. Yeryüzünün ötesinden ilham alması zorlaşır." Kitabın bir son niteliği taşımayan *son*sözündeyse İlker Cihan Biner'in sorduğu gibi: "Biz burada ontolojik kırılmaları ve açılma deneyimini konuşuyoruz, sen neredesin acaba?"



THG 0729896 SAV

/RunikKitap
/RunikKitap
/RunikKitap

ISBN 978-605-06591-2-2

9 786050 659122

RUNİK KİTAP