Simon Critchley

İmansızların İmanı

SİYASAL TEOLOJİ DENEYLERİ



metis

Simon Critchley

İmansızların İmanı

Siyasal Teoloji Deneyleri

1960 doğumlu İngiliz filozof. 2004 yılından beri New York'taki New School for Social Research'de felsefe alanında ders vermekte ve kıta Avrupası felsefesi, felsefe tarihi, edebiyat, etik ve siyaset konusunda çalışmaktadır. Nijmegen, Sydney, Notre Dame, Cardozo Law School ve Oslo üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak çalışmıştır. 1994-99 yılları arasında İngiliz Fenomenoloji Derneği'nin başkanlığını yürütmüştür.

Uzun bir süre etik felsefesi, özellikle de Emmanuel Levinas'ın etiği konusundaki çalışmalarıyla ve Beckett, Wallace Stevens gibi edebiyatçıların eserleriyle felsefe arasındaki ilişkiyi inceleyen metinleriyle tanınan Critchley, son dönemlerde daha çok anarşizan bir sol siyaset geliştirme imkânları üzerinde kafa yormaktadır. Yazarın siyaset felsefesi içindeki konumunu anlamak için 2010'da yayımladığımız en önemli eserlerinden *Sonsuz Talep*'i tavsiye ederiz.

Diğer Eserleri: *The Ethics of Deconstruction* (1992, Yapıbozumun Etiği), *Deconstruction and Pragmatism* (Derrida, Rorty, Laclau ve Mouffe'la birlikte, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal, 1998), *Very Little... Almost Nothing* (1997, Çok Az... Neredeyse Hiç), *Ethics-Politics-Subjectivity* (1999, Etik-Siyaset-Öznelik), *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (2001, Kıta Avrupası Felsefesi), *On Humour* (2002, Mizah Üzerine), Wallace Stevens'ın şiir anlayışı üzerine geniş kapsamlı ve felsefi bir inceleme niteliğindeki *Things Merely Are* (2005), *The Book of Dead Philosophers* (2008, Ölü Filozoflar Kitabı), *On Heidegger's Being and Time* (2008, Heidegger'in Varlık ve Zaman'ına Dair), *Der Katechismus des Bürgers* (2008, Yurttaşlık İlmihali), *Stay Illusion: The Hamlet Doctrine* (Jamieson Webster ile birlikte, 2013).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

İmansızların İmanı
Simon Critchley
Siyasal Teoloji Deneyleri

İngilizce Basımı:
Faith of Faithless
Experiments in Political Theology
Verso, 2012

© Simon Critchley, 2012
© Metis Yayınları, 2013
Türkçe Çeviri © Erkal Ünal, 2013

İlk Basım: Kasım 2013

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: Ezgi Keskinsoy, 2013

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-927-6

Simon Critchley

İmansızların İmanı

SİYASAL TEOLOJİ DENEYLERİ

Çeviren:
Erkal Ünal



metis

İÇİNDEKİLER

1 GİRİŞ

Oscar Wilde ve Vahşi Hıristiyanlık 9
Argümanın Yeterince Basit Bir Özeti 16

2 YURTTAŞIN İLMİHALİ

Siyaset Niçin Din Olmadan Yapılamaz ve Bu Niçin Sorunludur? 30
Rousseau Üzerine Althusser ve Badiou 35
Siyasi Kurumlar Niçin Gereklidir? "Akıl Yürütmeye Başvuran Şiddet Yanlısı" ve Siyasette Motivasyon Sorunu 37
Siyasetin Varlığı ya da Toplum Sözleşmesi Şeklindeki Yanlış Adlandırma 44
Genel İrade, Hukuk ve Yurtseverliğin Gerekliliği 50
Tiyatro Narsisizmdir 56
Hukukun Otoritesi 64
Sivil Din Meselesi 77
Dolar Banknotları, Bayraklar ve Kozmik Savaş 88
Kurgunun Kuvveti: Azınlık Çoğunluğu Nasıl Yönetir? 91
En Üst Kurgunun Siyaseti 100
Badiou Niçin Bir Rousseaucudur? 104

3 MİSTİK ANARŞİZM

Carl Schmitt: Siyasal, Diktatörlük ve İlk Günahın Önemi 113
John Gray: İlk Günahın Doğallaştırılması, Siyasi Gerçekçilik ve Pasif Nihilizm 119
Binyılcılık 127
Özgür Tin Hareketi 132
Tanrı Olmak 136
Komünistvari Sonuçlar 142
Mistisizm Düzüşmeyle İlgili Bir Şey Değildir 149

Başkalarını Değil, Sadece Kendini Öldür 153
Bazı Belkiler: İsyan ve Soyutluk Riski 157
Aşk Siyaseti 165

4 KENDİNİZİN DEĞİLSİNİZ: İMANIN DOĞASI ÜZERİNE
Reformasyon 167
Paulus'un Hitabı 170
Yemin: İlan Olarak İman 174
Paulus Üzerine Heidegger'in Söyledikleri 179
Paulus ve Mistisizm 185
Parousia ve Deccal 188
Namevcut olarak: Paulus'un Meontolojisi 190
Vicdan Çağrısının Güçsüz Gücü 197
Bir Hükümsüzlüğün Hükümsüz Temel-Varlığı:
Dasein'ın İkili Aczi 202
Gizli-Marcionculuk 208
İman ve Yasa 217

5 ŞİDDETSİZ ŞİDDET
Slavoj Zizek Hakkında Şiddetli Düşünceler 221
Benjamin'de Şiddet ve Şiddetsizlik 228
İlahi Şiddet ve Öldürme Yasağı 232
Direnişi Olmayanın Direnişi: Levinas'ta Şiddet 237
Direniş Faydalıdır: Otoritarizm ile Anarşizm Karşı Karşıya 242
İlkeli Şiddetsizliğin Sorunu 253

6 SONUÇ
İnandığın Gibi Olsun 263

Dizin 269

1

GİRİŞ

OSCAR WILDE VE VAHŞİ HIRİSTİYANLIK

Bir hikâyeyle, bir nevi kıssayla başlamak istiyorum sözlerime. Oscar Wilde yüz kızartıcı derecede "gayri ahlaki" fiillerinden ötürü tutuklanıp yerleştirildiği Reading Cezaevi'nden 10 Mayıs 1897'de tahliye edilmişti. O gün İngiltere'yi temelli terk edip Dieppe'ye doğru yola çıktı. Fransa'ya vardığında Wilde'ı sadık dostu ve bir zamanlar sevgilisi olan Robert Ross karşıladı. Wilde ona sıkış tıkış satırlarla dolu, seksen sayfalık, yaklaşık 50 bin kelimelik bir elyazması verdi. Anlaşılan Wilde bunu mahpusluğunun son aylarında yazmıştı: Gardiyanlar her seferinde tek bir sayfa kâğıt almasına izin vermiş ve yenisini ancak bu kâğıdı doldurduktan sonra vermişlerdi ona. Wilde'ın Paris'te feci şartlarda ölmesinden üç yıl önceki son düzyazı eseri ve hapishanede yazdığı tek metindi bu.

Bu metin, yani Wilde'ın hercai sevgilisi Lord Alfred Douglas'a hitaben yazdığı uzun ve kimi zaman buruk bir tona bürünen mektup, sakıncalı bulunan kısımları çıkarıldıktan sonra, 1905'te *De Profundis* başlığıyla yayımlanmıştır ki bu başlık 130. Mezmur Latincedeki açılış sözlerinden gelir: "Derinliklerden sana sesleniyorum, ya Rab."* Burada benim ilgimi çeken mevzu, bu metnin dinsel boyutu, özellikle de Wilde'ın İsa figürünü yorumlayışı. Wilde'ın kaleme aldığı bu metnin, okumakta olduğunuz kitaptaki çeşitli deneylere reh-

* Kitabı Mukaddes alıntılarında esasen şu metni kullandık: *Kutsal Kitap. Eski ve Yeni Anlaşma*, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001. Yer yer Critchley'nin terminolojisine uygun değişiklikler yaptım. *–ç.n.*

berlik edecek siyaset ve inanç ikileminin şeklini gayet iyi aydınlattığını düşünüyorum.

De Profundis kendini mahvettiğini ve olağanüstü sanatsal yeteneklerini heba ettiğini bilen birinin tanıklığıdır. Gelgelelim, metne asûde ama çelik gibi bir gözüpeklik de damgasını vurmuştur. Her şeyini (çocuklarını, şöhretini, parasını, özgürlüğünü) kaybetmiş olan Wilde, aşkın bir ilahın dışsal buyruğuna boyun eğmez. Tam aksine, çektiği acıları "kendini gerçekleştirmenin yepyeni bir tarzı"nın vesilesi olarak görür. Şunu da sözlerine ekler: "Dert ettiğim tek şey bu."[1] Bir başka deyişle, Wilde'ın kendini mahvedişi onu selamete varmak için kendi dışına değil, kendini oluşturmanın, yaratmanın yepyeni yollarını bulmak üzere kendi içine, daha derinlerine bakmaya sevk etmiştir. Wilde hapiste yatarken hiç olmadığı kadar bireyci biri gibi görünmektedir. Buna rağmen, daha sonra göreceğimiz üzere, işler daha da karmaşıklaşacaktır.

Wilde kişinin kendini böyle gerçekleştirebilmesine ne dinin ne ahlakın ne de aklın yardımcı olabileceğini vurgular. Zira bu yetilerin her biri, bir tür dışsal failliğe başvurmayı gerektirir. Sabit ahlak kurallarına karşıtlığın mükemmel bir savunucusu olan Wilde'a göre *ahlak* dışarıdan dayatılan bir yasanın onaylanmasına dair bir şeydir ve bu yüzden reddedilmesi gerekir. *Akıl* Wilde'ın hapse tıkılmasına yol açan yasaların ve bunları dayatan sistemin yanlış ve adaletsiz olduğunu görmesini sağlar. Fakat Wilde'ın, başına gelmiş olan şeyin doğasını kavrayıp aşabilmesi için yaşadığı talihsizlikleri rasyonel bir şekilde, dışarıdan dayatılan bir adaletsizlik olarak göremeyeceği açıktır. Aksine, yanlışı içselleştirmesi gerekir — ama bu da rasyonel değil sanatsal bir süreci gerektirir. Wilde'a göre bu durum, hapishanede geçirdiği hayatın her veçhesinin —tahtadan yatağın, iğrenç yemeğin, berbat kıyafetin, sessizliğin, tek başınalığın ve utancın— sanatsal bir şekilde, kendi deyişiyle "manevi bir deneyim"e dönüştürülmesini gerektirir.[2] Wilde'ın bedeninin maruz kaldığı çeşitli aşağılamalar "ruhun manevileşmesi", çekilen acıların güzelliğe dönüş-

1. Oscar Wilde, *De Profundis and Other Writings*, Londra: Penguin, 1954, s. 153 (bundan böyle DP diye anılacak); Türkçesi: *De Profundis*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Can, 1989.

2. DP, s. 155.

türülmesi, ya da psikanalistlerin deyişiyle "yüceltim" —dönüştürülmüş tutku— haline gelmelidir.

Siyaset ve inanç konularıyla bağlantılı olarak esas ilgi çekici husus Wilde'ın din konusundaki görüşleridir. Başkaları görülmeyene, elle tutulmayana, o büyük bilinmeyene ya da başka bir şeye inanabilir; Wilde ise "dokunup görülebilecek olan" şeye daha estetik bir sadakati olduğunu itiraf eder.[3] O halde, duyusal bir dindir onunki. Ardından, bu kitapta yüzleşmek istediğim ikilemi tasvir eden olağanüstü bir açıklama yapar:

> Yine de ne zaman dini düşünsem, *inanamayanlar* için bir düzen tesis etmek istiyormuş gibi hissediyorum: Hiçbir mumun yanmadığı bir sunağın üzerinde, kalbinde huzurun hiç barınmadığı bir rahibin takdis edilmemiş ekmek ve içinde şarap olmayan bir kadehle ayin düzenleyebileceği İmansızlar Kardeşliği denilebilir buna. Hakiki olacak her şey bir dine dönüşmek zorunda. Agnostisizmin de en az iman kadar ayini olması gerekiyor.[4]

Burada en çarpıcı olan kısım "hakiki olacak her şey bir dine dönüşmek zorundadır" cümlesidir. "Hakiki" ne demek olabilir acaba? Wilde'ın önermelerin mantıksal hakikatine yahut doğa biliminin ampirik hakikatlerine atıfta bulunmadığı açıktır. Bana kalırsa bu bağlamda *true* (hakiki) sözcüğünü kök anlamı olan *being true to*'ya (bir şeye sadık olma) yakın bir şekilde kullanmaktadır ki Almancada bağlı, sadık anlamına gelen *treu* sözcüğünde korunmakta olan bir sadakat edimidir bu. İsa'nın "Yol, hakikat ve hayat benim" sözündeki "hakikat"in anlamı budur belki de (Yuhanna 14:6). Dinsel hakikat, insanın evlenmek için söz kestiği zaman yaşadığı bir deneyim, yani bir nişan (*troth*) gibidir. Hakiki olan, o halde, bir iman deneyimidir ve bu durum teistler için olduğu kadar agnostikler ve ateistler için de geçerlidir. İnanamayacak olanlar yine de bir dinsel hakikate ve inanabilecekleri bir ayin çerçevesine ihtiyaç duyar. Wilde'ın bu açıklamasının merkezinde ilk başta çelişkili gibi gözüken *imansızların imanı* ve *inançsızların inancı* fikri vardır; hakikat fikrini bırakmayan, ama onun manasını yeniden şekillendiren bir imandır bu.

İmansızların imanı şeklindeki bu fikrin siyaset ve inanç ikilemini ele almada faydalı olabileceğini düşünüyorum. Bir yandan, inanç-

3. DP, s. 154. 4. DP, s. 154.

sızlar yine de bir inanç deneyimine ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedir; öte yandan, bu fikir, inançsızların inancının temelinde —daha sonra irdeleyeceğim nedenlerden ötürü— aşkın bir tamlık, yani metafiziğin Tanrısı yahut Heidegger'in deyişiyle "onto-teo-loji" postulasından ibaret olabileceği fikri olamaz.[5] Kitabın bundan sonraki kısımlarındaki denemelerde sürekli olarak sözünü edeceğim *siyasi* soru şudur: Böyle bir imansızlar imanı nasıl olup da bir kardeşliği, ya da Rousseau'nun terimini kullanmak gerekirse, "ortaklaşma"yı (*association*) meydana getirebilecektir? Siyasi hayatın motivasyonunu kaybetmiş bir sinizme kaymayı önleyebilmesi için, belirli bir bağlama indirgenebilir olmasa da, bir mahalde, bir alanda, bir bölgede, Wilde örneğinde bir hapishane hücresinde bir dayanışma kurabilecek, motive edici ve otorite verici bir inanç gerekir.

İmansızlar imanının gayesi benliğin ya da öznenin dışında herhangi bir şey, herhangi bir dışsal, ilahi buyruk, herhangi bir aşkın gerçeklik olamaz. Wilde'ın dediği gibi: "İster iman ister agnostisizm olsun, benim dışımdaki herhangi bir şey olmamalıdır. Simgelerini kendi başıma yaratmış olmalıyımdır."[6]

Bir paradoksla karşı karşıya gibiyiz. Bir yandan, hakiki olması için her şeyin bir dine dönüşmesi gerekir, aksi takdirde inanç (kelimenin tam anlamıyla) inanılırlıktan ya da otoriteden yoksun kalır. Fakat diğer yandan, bu otoritenin müellifleri, yaratıcıları bizleriz-dir, biz olmak zorundayızdır. İmansızların imanı kolektif bir öz-yaratım çalışması olmalıdır: Böyle bir çalışma içinde kendi ruhumun çilingiri olurum ve burada hepimiz, tabiri caizse, ruh çilingirleri olmak durumundayızdır.

Wilde'ın İsa figürünü yorumlayışıyla, görünürdeki bu paradoks çözülür. 1891 tarihli "Sosyalizm ve İnsan Ruhu" adlı denemesinde Wilde, İsa'yı "muhteşem bir ruhu olan bir dilenci", "yüce gönüllü bir cüzamlı" diye tasvir eder.[7] O halde Wilde'ın esareti belki en iyi şekilde, acı çekme deneyimi sayesinde kendisi olan İsa'nın genişletilmiş bir taklidi (*imitatio*) olarak anlaşılabilir. İnsan ancak ve ancak acı çekme sayesinde kendi ruhunun çilingiri olur. Demek ki Wil-

5. Bkz. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA ve Londra: Harvard University Press, 2007, s. 6 ve çeşitli yerlerde.

6. DP, s. 154. 7. DP, s. 52.

de'ın Reading Cezaevi'nde çektiği acı bir sanatçı olarak kendini gerçekleştirmesinin koşuludur. Wilde'ın İsa anlayışının göbeğinde neredeyse Schopenhauerci bir acı çekme metafiziği yer almaktadır: "Zira hayatın sırrı acı çekmedir. Her şeyin arkasında saklı duran odur."[8] Sanatın hakikati, Wilde'ın dışavurumcu romantik estetiğine göre, acı çekmenin içe doğruluğunun dışa yönelik bir biçim içinde vücut bulması, derin içselliğin bir dışsallıkta ifade bulmasıdır. Wilde işte bu noktada sanatçının hayatı ile İsa'nın hayatı arasında bir bağlantı keşfeder.

Wilde'a göre, İsa en yüce romantik sanatçı, hayalgücü sayesinde içeriye doğruyu dışarıya doğru hale getiren bir şairdir. Wilde daha da ileri giderek İsa'nın, hayatı içinde çektiği acının ve çilenin başkalaşması sayesinde kendisini bir sanat eserine dönüştürdüğünü söyler. İsa suskun bir ıstırap dünyasını dile getirmek suretiyle kendisini yüce bir sanat eseri olarak yaratır:

> Sanatçının gözünde ifade, hayatı tasavvur etmesini sağlayabileceği tek yoldur. Ona göre dilsiz olan ölmüş demektir. Ama İsa'ya göre öyle değildi. İnsanı neredeyse huşuya gark eden geniş ve şaşılası bir hayalgücüyle, dile gelmeyen, suskun bir ıstırap dünyasını kendi krallığı olarak almış ve kendisini onun dıştaki sözcüsü yapmıştı.[9]

Ezilenlere ve yoksullara şefkat duyan, ama pinti ve boş hedonizm içinde yaşayan zenginlerin de gözünün yaşına bakmayan İsa, aklın değil, hayalgücünün bir edimi olarak, şefkatin hayalgücünde tasarlanıp tüm mahlukata yansıtılması olarak aşkın vücut bulmuş halidir. İsa'nın öğrettiği şey aşktır ve Wilde şöyle der: "Aşkı gerçekten istediğinizde onu sizi bekler halde bulacaksınız."[10] İnsanın kendini aşka açmaya karar vermesi, üzerinde hiçbir gücünün olmadığı ve hakkında hiçbir karar veremeyeceği inayete ulaşmasını imkân dahiline sokar.

Wilde'ın İsa'ya düzdüğü olağanüstü methiye kendi deyişiyle İsa'nın "tehlikeli fikri"nde doruğa çıkar.[11] Bu fikir de Wilde gibi bir günahkâra İsa'nın nasıl davrandığına bağlanır. İsa günahkârları kınamaz —"İçinizde kim günahsızsa ilk taşı o atsın"—, daha ziyade günahı ve acı çekmeyi "kendi başlarına güzel kutsal şeyler ve mü-

8. DP, s. 161. 9. DP, s. 171. 10. DP, s. 154. 11. DP, s. 179.

kemmellik halleri" olarak görür.[12] Wilde bununla günah işlemenin kendisinin kutsal olduğunu kastetmez; bilakis, bu edimin başkalaşımının uzun bir pişmanlık ve acı çekme deneyiminin sonucunda ortaya çıktığını söylemek ister. Bu göz önünde bulundurularak —ki Wilde bunu Helenliğe son derece uzak bir düşünce olarak görür— estetik bir başkalaşım ya da yüceltim yoluyla insan kendi geçmişini dönüştürebilir. Zaten şöyle bir sonuca varır: "İnsanların çoğunun bu fikri kavraması zordur. Hatta diyebilirim ki bunu anlamak için hapishaneye tıkılmak gerekir. Eğer öyleyse, hapishaneye gitmek faydalı olabilir."[13]

Wilde ancak bu hapishane deneyimi içerisinde, bu deneyim sayesinde kendisi olma, bıkıp usanmadan bireyciliğim dediği şeyi acının başkalaşması, tutkunun dönüşmesiyle tanımlanan bir öznelliğe doğru derinleştirme imkânına kavuşur. Bu bağlamda, Wilde'ın sanatsal örneği İsa'dır: "O tıpkı bir sanat eseri gibidir. Kimseye bir şey öğretmez, ama onun huzuruna getirilmekle bir şey olursunuz."[14]

Wilde'a has bu yabanıl Hıristiyanlık siyasi ifadesini *sosyalizmde* bulur. Wilde'ın hapishaneye düşmeden önceki sosyalizm savunusu, en basit ifadeyle, müstesnadır. Onun nazarında, sosyalizmin esas faydası onun bizi "başkaları için yaşamak gibi sefil bir zorunluluk" tan kurtaracak olmasıdır.[15] Yani sosyalizm bizi yoksulların o daimi mevcudiyetinden ve baskısından, hayırseverlik gibi burjuva yüklerinden ve "diğerkâm" değerlerden kurtaracaktır. Sosyalizm, toplumun siyasal örgütlenmesi düzeyinde yoksulluğu ortadan kaldırmakla "bireyciliğe varacaktır."[16] Bir başka deyişle, bireylerin, kendilerini sanatsal yaratıcılık faaliyetine vakfetmesine ve kendi kendilerini oluşturmasına olanak tanıyıp bunu bilfiil teşvik edecek bir toplumda serpilmelerine imkân sağlayacaktır.

Peki acı, ıstırap ve hapis deneyimi, yani *De Profundis*'te izlerini sürdüğümüz tüm o İsa taklidi olmadan böyle bir sosyalizm mümkün olabilir mi? *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'nda Wilde, acı çeken Tanrı için feryat figan ağıt yakmanın yerini katıksız yaşam sevinci duymanın alacağı Arnoldcu bir Helenizm tasavvur eder. 1897'de, o ha-

12. DP, s. 178. 13. DP, s. 179. 14. DP, s. 179.
15. DP, s. 19. 16. DP, s. 20.

pis ve aşağılanma deneyiminin ardından, Wilde bundan pek emin değildir. İşte bu da onun estetik bireyciliğini çürütür. Bana göre, *De Profundis*'te dile getirilen şey bireycilik değil, benim tabirimle, "bölünebilircilik"tir (*dividualism*).[17]* Benlik kendisini, kendisinden ayıran boğucu, sonsuz bir talep deneyimiyle ilişki içinde şekillendirir — İsa'nın Dağ Vaazı'ndaki talebini andıran bir taleptir bu: "Düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin" (Matta 5:44).

İsa bunu söylerken, bu sonsuz etik talepte bulunurken, basitçe yerine getirilebilecek, kotarılabilecek bir şeyi ifade etmiyordur. İster Tanrı'nın tecessümü isterse de işgal altındaki Filistin topraklarında yaşayan belalı bir haham olsun, İsa herhalde aptal bir adam değildi ve bu sonsuz talebi belirli bir maksat uğrunda dile getirmişti. Aynı vaazda "nasıl ki gökteki Baba'nız kusursuzsa, siz de öyle kusursuz olun" (Matta: 5:48) derken böyle bir kusursuzluğa —en azından kendi ömründe— erişilebileceğini bir an için bile tasavvur etmiyordur. Böyle bir kusursuzluk insani olan ile ilahi olanın eşitliğini, bir tür mistik yüceltmeyi gerektirir. Böyle bir talep bizim kusurluluğumuzu ve başarısızlığımızı gözler önüne serer: Sonsuz taleple ve kendimizi içinde bulduğumuz sonlu durumun kısıtlarıyla tek başımıza uğraşır dururuz. Başka bir deyişle, etik büsbütün başarısızlık deneyimine dair bir şeydir. Ne ki başarısız olunduğunda bir şey öğrenilmiş, derinlerden (*de profundis*'in anlamı tam da budur) bir şey tecrübe edilmiş olur. Burada gözler önüne serilen şey —ki bütün kitap boyunca bu fikre geri döneceğim— *vicdanın* doğası, yani benim tabirimle, insan olmanın o güçsüz gücüdür.

Sonsuz etik talep bir tür özne haline gelmemize olanak tanır, ama öyle bir özne haline gelebilmemiz için, kendimizi kendimizden ayırmamız, kendimizi asimetrik ve yerine getirilemez bir taleple — örneğin, İsa gibi olma talebiyle— uyum içinde yaşamaya zorlamamız ve bir yandan da hepimizin fazlasıyla insan olduğumuzu bilme-

* İngilizceye Latinceden geçmiş "individual" sözcüğü esasen "bölünemez şey" anlamına gelir. Baştaki olumsuzluk öneki "in-" kalktığında kalan kısımsa "bölünebilen şey" anlamına gelecektir. *–ç.n.*

17. Bkz. Simon Critchley, *Infinitely Demanding*, Londra ve New York: Verso, 2007, s. 38-68; Türkçesi: *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2010.

miz gerekir. Basmakalıp ahlakın, yerleşik hukukun ve geleneksel dinin metafiziğinin sınırlayıcı dışsalcılığından azade olabilsek de, öyle görünüyor ki "başkaları için yaşamak gibi sefil bir zorunluluk" tan asla azade olamayacağızdır. Başkaları için yaşamak bir iman deneyimini, aşka, sahip olmadığınız şeyi verme ve üzerinde hiçbir gücünüz olmayan şeyi alma şeklindeki aşka açık olma anlamındaki bir imansızlar imanını gerektirir. Bu kitabın ufkunu oluşturan şey de böyle bir imanın olası manasıdır.

ARGÜMANIN YETERİNCE BASİT BİR ÖZETİ

Dine dönüş çağdaş teorinin belki de baskın klişesine dönüşmüş durumdadır. Hiç kuşkusuz, teori gerçeklikte, dinsel savaşların hâkim olduğu siyasi bir gerçeklikte vuku bulmakta olan şeyin abartılı bir yankısından daha başka bir şey sunmaz genellikle. Bizlere hiç durmaksızın post-metafizik olduğu söylenen seküler bir çağdan, siyasi eylemin doğrudan doğruya metafizik çatışmadan doğuyor gibi olduğu yeni bir duruma şu ya da bu şekilde geçmiş gibi görünüyoruz. Bu durum çoğu kez ölümcül sonuçları olan üçlü bir iç içe geçişle ifade edilebilir: Siyaset, din ve üçgenin tepe noktasını oluşturan şiddet. Siyaset, din ve şiddet, içinde fazlasıyla hızlı bir şekilde devinmekte olduğumuz şimdiki zamanı belirliyorlar sanki; bu devinim içinde, dine atıfla meşrulaştırılan şiddetse siyasi bir amaca ulaşmanın aracı oluyor. Öyleyse böyle bir duruma nasıl karşılık vermeli? Sekülarizmin bir versiyonunu mu savunmalı, yoksa bir tür teizme dönüşü sessizce kabul mü etmeli? Bu kitapta böyle bir ya o ya bu ikiliği reddediliyor. *İmansızların İmanı* siyaset ile dinin tehlikeli biçimde iç içe geçişine dair dört tarihsel ve felsefi soruşturmadan oluşuyor ve iki kısa meselle çerçeveleniyor.

Kitaba Rousseau'yu tartışarak başlıyorum. Rousseau'nun eseri modern çağda siyaset ile din arasındaki ilişkiye içerden bakarak düşünmek için örnek bir zemin teşkil ediyor. Rousseau'ya dönüşümün temelinde onun eserini beğenmem kadar (uzun zamandır kişisel bir takıntım vardır onun yazıp çizdiklerine karşı) yukarıda bahsettiğim üçlü iç içe geçişi çok önceden sezmiş olması yatıyor. Rousseau'da bir egemenlik paradoksu olduğunu öne sürüyorum. 1762'de kaleme

alınan *Toplum Sözleşmesi*'nde siyasetin modern kavranışına, kökleri halk egemenliğinde yatan eşitlikçi bir ortaklaşma anlayışına dair nihai bir ifade sunulduğu iddia edilebilir: Meşru bir siyasi birimdeki tek egemen, halkın kendisidir. Bir başka deyişle, Rousseau siyasi meşruiyete dair bütünüyle *içkin* bir anlayış sunmaktadır. Bunun en açık ifadesini onun hukuk anlayışında görebiliriz: Meşru bir siyasi birimde riayet edilebilecek tek hukuk, kendi kendisine genel iradenin edimleri aracılığıyla verdiği hukuktur. Bir başka deyişle, hukuk kendi kendisine otorite vermeli ve özerkliğe tekabül etmelidir. Hukuk otoriteyi kendi kendisine veriyorsa, onun nasıl bir otoritesi olabilir? Bu soru Rousseau'yu o meşhur yasa koyucu meselesine götürür: Hukukun bir topluluk üzerinde otoritesi olabilmesi için, o topluluğun dışında duran bir yasa koyucunun, yani bir yabancının, bir siyasi birimin anayasal düzenlemelerini başlatan bir yabancının mevcudiyetini varsaymak zorunlu hale gelir. Bazılarının hukukun imparatorluğu olarak gördüğü şeyi teminat altına alabilmek için hukukun özerkliğinin yaderk bir kaynağa ihtiyacı vardır.

İçkin bir meşruiyet anlayışının aşkın bir kerteye olan bağımlılığı Rousseau'nun siyaset ile din arasındaki ilişkiyi ele alışında daha da keskinleşir. Aşağıda ayrıntılarıyla göreceğimiz üzere, *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk taslaklarından birinde Rousseau meşru siyasi kurumlar meselesinin teolojik bir şekilde çözülmemesi gereken felsefi bir mesele olduğunu iddia eder. Fakat *Toplum Sözleşmesi*'nin basılı versiyonu, bir siyasi birimi duygulanımsal olarak birbirine kenetleyecek ve bu birimdeki yurttaşların kendi kendini belirleyen bir siyasi hayatı oluşturan kolektif yasama sürecine etkin bir ilgi göstermelerini temin edecek, motive edici ahlaki sezişler dizisini sağlamak için Rousseau'nun gerekli olduğuna inandığı o meşhur sivil din tartışmasıyla, imana dair siyasi şartlar (lütufkâr bir tanrı ve ahiret inancı da bu şartlar arasındadır) tartışmasıyla son bulur. Hıristiyan inancının şartlarına benzer olarak, her türlü meşru siyasi birimin işleyişinin temelini oluşturacak bir yurttaş ilmihali olması gerektiği hususunda Rousseau'nun Voltaire'e başvurmasının kaynağı budur.

Ben Althusser'in izinden giderek, Rousseau'nun olağanüstü derecede yaratıcı düşüncesinin, üç kilit kavramda, yani siyaset, hukuk ve dinde bir odak bulan bir dizi *décalage* —yer değişimleri, gerilim

anları, müphemlik ya da görünürde çelişki— ile şekillendiğini ileri sürüyorum. Apaçık içkin bir siyasi özerklik anlayışı, kendisinin temelini baltalıyormuş gibi görünen aşkınlığa ve yaderkliğe başvurmayı gerektirir. Bana öyle geliyor ki bu *décalage*'lar sadece Rousseau'nun metinlerindeki incelikleri tanımlamıyor; bunlar bugünün dünyasında siyaset ile dinin iç içe geçişine ışık tutmak için de kullanılabilir. Siyaseti dine başvurmadan tasavvur etmek gerçekten de mümkün değildir. Sorulması gereken soru şudur: Dinsel bir boyut olmadan siyaset yapmak mümkün müdür? Bu soru ileride, Madison'ın federalizm savunusu, Avrupa Birliği anayasası ve Barack Obama'nın siyasi liberalizminde dinin rolü örneklerine başvurularak daha geniş bir çerçevede tarihsel ayrıntılarla izah edilecek. Fakat açık konuşmak gerekirse, din ile siyaset arasındaki ilişkiyi modernlik öncesinden modern döneme geçme ya da ilerleme iddiası çerçevesinde düşünmüyorum ben. Zaten böyle düşünsem dini modern siyasi hayattaki o nahoş modernlik öncesi kalıntı olarak görürdüm. Modernliği bir sekülerleşme süreci çerçevesinde ele almaktansa, siyasi biçimlerin tarihinin en iyi şekilde *kutsallaştırmanın başkalaşımları* dizisi olarak görülebileceğini öne süreceğim.

Hangi mevcut ya da kendisinin icat ettiği yazı türünde kalem oynatırsa oynatsın, Rousseau'nun örnek konumu kurgunun (*fiction*) kurucu işlevini kabul etmesine dayanır. 2. Bölüm siyasi inancın kurguları ya da hem teşhiste bulunan hem de norm koyan kutsalın kurgularına dair tartışmaya odaklanıyor. Teşhis bakımından, siyasi biçimler tarihinin —özellikle de monarşiye dayalı egemenlikten halk egemenliğine geçişin— kurgu kategorisiyle irdelenebileceğini göstermeye çalışıyorum. Pek çok durumda çok sayıdaki kişinin az sayıdaki kişinin yönetimine tabi olma nedeni Hume'un tabiriyle kanaatin gücünde, ya da benim tabirimle "kurgu kuvveti"nde bulunabilir. Ardından, Wallace Stevens'tan mülhem spekülatif hipoteze, yani siyasette en üst konumda bir kurgu olduğu, bunun bir kurgu olduğunu bildiğimiz ama ona yine de inanmaya devam ettiğimiz hipotezine dönüyor ve siyasi meşruiyet meselesini şiirsel kategorilerle ele alıyorum. Bu bölüm Alain Badiou'nun en iyi şekilde Rousseaucu bir çerçevede irdelenebileceğini iddia ettiğim siyaset anlayışına dair bir tartışmayla son buluyor.

Sivil din tartışmasından yola çıkan "Mistik Anarşizm" başlıklı 3. Bölüm, günümüzdeki siyasi teolojiye yeniden gösterilmeye başlayan ilginin belki de ana kaynağı olan Carl Schmitt hakkında bir tartışmayla başlıyor. Schmitt'in Joseph de Maistre ve Juan Donoso Cortés gibi Katolik karşı-devrimcilere düşkünlüğü 3. Bölüm'ün temel sorusunu dile getirmeyi sağlıyor: Siyaset ile ilk günah arasındaki ilişki nedir? İlk günah teolojide insan doğasının öyle herhangi bir iradi eylemle düzeltilemeyecek olan asli sakatlığını ve insanın kötülüğe, şiddete ve acımasızlığa olan temayülünü anlatmak için kullanılan terimdir. Eğer insanlar ilk günahla belirleniyorsa, o halde siyaset insanları kendi kendilerinden korumanın aracına dönüşür ki bu da Schmitt'in savunduğu diktatörlük ve devlet otoritarizmi biçimlerini meşrulaştırır. İlk günah kavramının güncelleştirilmiş versiyonlarının varlıklarını hâlâ sürdürdüklerini iddia ediyorum ve bu düşünceyi John Gray'in eseri üzerinden irdeliyorum. Gray'in liberal hümanizme dair etkileyici eleştirisinin bir parçası olarak ilk günahı güçlü bir şekilde doğallaştırdığını öne sürüyorum. Bu eleştirinin siyasi muadili Gray'in deyişiyle "siyasi gerçekçilik"tir — bu anlayış Schmitt'in otoritarizminden daha iyicildir, hatta Burkeçü bir yanı vardır, ama yine de Schmitt'in insanlık durumu hakkındaki kesif karamsarlığını muhafaza etmektedir. Gray'in pasif nihilizmine bir eleştiri yönelttikten sonra, Schmitt ve Gray'in siyasi polemiklerinde hedef tahtasına konan şeyi, yani insan doğasına dair esaslı bir iyimserliğe dayanan ve tarihsel açıdan binyılcılık biçimleriyle bağlantılı olan ütopik siyaset biçimlerini soruşturmaya başlıyorum.

3. Bölüm'ün merkezinde gündeme getirilen soru şudur: İlk günah olgusunun üstesinden gelinebileceğine inanılıyorsa, siyaset ve cemaat hakkında düşünme tarzı nasıl değişebilir? Bu da bizi Norman Cohn'un deyişiyle "mistik anarşizm"e, yani başkalarıyla kurulabilecek olan günahsız bir birlik şeklindeki siyasi biçimi tartışmaya götürür. Mistik anarşizm binyılcı inancın (içinde bulunduğumuz zamanın iyilik kuvvetleri ile Deccal'in şahsına bürünmüş kötülük kuvvetleri arasında bir çatışmanın yaşandığı ve iyiliğin zafer kazanması ve Tanrı'nın yeryüzündeki krallığının kurulmasıyla son bulacak zamanlar olduğu kanaatinin) temelindeki devrimci eskatolojiye dair deneysel bir soruşturma vesilesidir: Böyle bir eskatolojik inan-

ca hayli şüpheyle yaklaşsam da, bu inancı canlandıran şeyin gücünü yoksullardan, kıyıya itilmişlerden ve mülksüzlerden alan iman temelli bir komünizm olduğunu göstermeye çalışıyorum. Bu tür bir komünizmin en radikal versiyonu olan, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda büyük bir popülerlik kazanmış ve Katolik Kilisesi tarafından şiddetle bastırılmış olan "özgür ruh sapkınlığı"nı inceliyorum. Bana kalırsa, bu "sapkınlık"ın en etkileyici versiyonu Meister Eckhart'ın mistik teolojisiyle arasında ilginç bağlantılar olan Fransız mistik Marguerite Porete'nin *The Mirror of Simple and Annihilated Souls* adlı kitabıdır. Porete sapkınlıkla suçlanmış ve 1310'da Paris'te yakılarak öldürülmüştü. Kitapta esasen, Ruh'un ilk günahın damgasını vurduğu insanlık durumunun kısıtlamalarını aştığı ve ilahi olanla bir birlik oluşturduğu sürecin yedi aşaması izah edilir: Cüretkâr ve çarpıcı bir aşk süreci sonunda yok olan Ruh, Tanrı'ya dönüşür — kitapta bu imanın izini başka kadın mistiklere de bakarak sürmeye çalışacağım. Günahın bu şekilde aşılmasının siyasi biçimi, toplumsal eşitsizliğin temeli olarak görülen özel mülkiyet kurumunu hükümsüz kılmaya çalışan bir komünizmdir. Ben, Cohn gibi, mistik anarşizmin ahlaken dizginsiz, siyaseten de habis niteliğine karşı bir polemiğe girmek yerine, kökleri Gustav Landauer'in anarşizminde, George Bataille'ın komünal deneylerinde ve Raoul Vaneigem'in Sitüasyonizm'inde bulunabilecek bir radikal siyasi düşünüş silsilesini saptamaya çalışıyorum. Sonuç kısmında, deneysel komünizmin günümüzdeki tezahürlerini bulmak için iki alana bakıyorum. İlk olarak, güncel sanatın işbirliğine dayanan kolektif pratiklerine ve ikinci olarak, Görünmez Komite gibi anonim grupların isyancılığına. Bu eğilimlerin ikisine de eleştirel bir şekilde yaklaşıyor olsam da, estetik ve siyasi direniş pratiklerinde değişen şeyleri ve direnişin opaklık, anonimlik ve rezonans gibi kavramlar etrafında nasıl seferber olduğunu anlamaya çalışıyorum. En sonunda da mistik anarşizmin en değerli yanı olarak gördüğüm aşk siyasetini gözler önüne seriyorum. Böyle bir siyasette aşk, yeni bir öznelik biçiminin doğabilmesi için mevcut kimlik anlayışlarını ortadan kaldırmaya kalkışan mutlak bir manevi cesaret edimi olarak anlaşılır.

4. Bölüm'e bağlanmamızı sağlayan da işte bu aşk anlayışı ve bunun imanla bağlantısıdır. Burada odaklanılan konu son zamanlarda

Jacob Taubes, Giorgio Agamben ve Alain Badiou gibi düşünürlerin eserlerinde Aziz Paulus'a yeniden gösterilen ilgidir. Paulus' un siyasi teolojisi negatif olarak bir imparatorluk eleştirisi şeklinde, pozitif olaraksa evrenselci bir eşitlik iddiasına dayalı yeni eylemcilik ve militanlık figürleri bulmanın bir aracı şeklinde işe koşulmuştur. Bense Paulus'a dönmenin yeni bir şey olmadığını, Marcion'dan Luther'e ve Kierkegaard'a kadar uzanan Hıristiyanlık tarihinin, imanın dinsel özüne yaklaşabilmek için mevcut ya da yerleşik kilisenin esasen seküler mahiyetteki düzeninin altının oyulduğu bir reform eylemi olarak anlaşılabileceğini iddia ederek başlıyorum. Bence Paulus daima yoğun siyasi hüsranların harekete geçirdiği bir reform figürü olmuştur. Paulus'taki hitabın ikili doğası büyüleyicidir: gerek onu Yahudi Hıristiyanlara eziyet eden kişiden İsa'nın öğretisinin vaizine dönüştüren çağrıdaki hitabı, gerekse de Paulus'un çağrısının muhatapları, yani onun kurduğu ve dünyanın artıkları, yeryüzünün pislikleri olarak görülen çeşitli kiliseler ya da cemaatler. Fakat bu bölümde mercek altına alınan asıl mesele, metafizik bir Tanrı inancı soyutlaması değil, sonsuz bir talebe yönelik yaşanan öznel bağlılık olarak anlaşılan iman fikridir. İman burada beyana dayalı bir edim olarak, benliğin ortaya konulması olarak, belirleyici bir siyasi müdahalenin gerekli olduğu bir kriz durumunda kendini var ilan eden bir performatif olarak anlaşılır. Bölümün esas odak noktası olan Heidegger'e dönmeden önce, bir beyan olarak iman anlayışının Agamben'in Paulus okumasında ana hatlarıyla nasıl ortaya konulduğunu inceliyorum.

1920-21 yılları arasında Paulus üzerine yaptığı yakın okumalar aracılığıyla, Heidegger'in Paulus'un Mektupları'nı irdeleyişinin, sonraki yıllarda "temel ontoloji" diye anılacak tasarının belirleyici içgörülerini nasıl güçlü bir şekilde şekillendirdiğini göstermeye çalışıyorum. Heidegger'in asıl sorusu şudur: Hıristiyan hayatı nasıl ortaya konur? Cevabıysa şöyledir: Hıristiyan hayatı bir kriz durumunda beliren ve bir ıstırap halinin damgasıyla temayüz eden bir beyanda ya da öğretide ortaya konur. Çağrının kanıtı şeklindeki bu ıstırap fikrine dayanarak Paulus'un mistisizmle olan ince bağını tartışıyorum. Sonrasındaysa Heidegger'in *parousia*, yani ikinci geliş figürleri ve Deccal hakkındaki tartışmalarına döneceğim — bu tartışmalar

düşüş temasına dair daha sonra geliştireceği içgörünün kaynaklarıdır. Heidegger'in zamansallık düşüncesi Selaniklilere İkinci Mektup gibi metinleri okuyuşundaki incelik içinde şekillenir. Agamben'in Heidegger eleştirisi hilafına, Heidegger'in Paulus okumasının pekâlâ Mesihçi bir boyutu olduğunu gösteriyorum. Bu Mesihçi boyut, daha sonrasında *meontoloji* adı verilecek şeyin şu ikili buyruğuna bağlıdır: var olan şeyi var değilmiş gibi görmek ve var olmayan şeyi var olan şeyde görmek. Heidegger'in Paulus hakkındaki derslerinden —şaşırtıcı bir biçimde— ortaya çıkan şey, imkân olarak anlaşılan bir otarşi ve kararlılık figürünce tanımlanan bir okuma değil bir insan anlayışıdır. Bu anlayışa göre insan, kudretin ve kuvvetin sınırlarını aşan ve sahiciliğin temelinin zayıflığın ve aczin olumlanmasında yattığı bir ortaya koyma deneyimince belirlenir.

Bu temele dayalı olarak —*İmansızların İmanı*'nın ikinci yarısının teorik özü bu temeldir zaten— Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını yeniden yorumlamak mümkün hale gelir. Heidegger'in vicdanın çağrısı hakkındaki tartışmasına yakından eğiliyorum. Bu çağrının, Paulus'u kuvvetle andıran ikili bir işlevi vardır Heidegger'de: Beni hem düşük gündelikliğe dolanmaktan çıkmaya hem de Heidegger'e göre insanlık durumunu tanımlayan tekinsizliğe ya da tuhaflığa yönelmeye çağırır. Heidegger'in "dünyanın hiçliği" dediği şeyden çıkıp çağrının hükümsüzlüğüne doğru çağrılırım. Heidegger'in insanı anlatmak için kullandığı özgül terim olan *Dasein*'ın nasıl iki hükümsüzlük arasında gerilen bir kendilik olduğunu ve bunun suçluluk duygusu deneyimini nasıl oluşturduğunu gösteriyorum. Suçluluk duygusunun, daha sonra *Varlık ve Zaman*'da "bir-vicdan-sahibi-olmayı-istemek" olarak ortaya çıkan bir ahlaken suçlanmaya layık olma durumu olarak değil, borçluluğun asli ontolojik yapısı olarak anlaşılması gerekir. Eğer *Dasein*'ın, Heidegger'in sıkça tekrarladığı gibi, (ileride) var olacak bir varlığı varsa, varlığı borç tarafından oluşturuluyor demektir. Heidegger'e göre, insan olmanın anlamının tuhaflığı ikili bir hükümsüzlüğün olumlanmasına dayanır: fırlatılmışlığın hükümsüzlüğü ve atmanın/tasarlamanın (*projection*) hükümsüzlüğü. Bu ikili hükümsüzlük de özgürlük deneyiminden, yani sorumluluktan kaçmayan, bilakis onu meydana getiren bir özgürlükten başka bir şey değildir.

Bölümün sondan bir önceki kısmında, iman meselesine daha yakından eğiliyorum ve başka bir sapkınlığı, ikinci yüzyılda yaşayan Marcion'un sapkınlığını tartışıyorum. Marcion'un konumunun radikalliği imanı hiper-Paulusçu bir biçimde olumlamasına dayanır. Böyle bir konumun ortaya çıkışının bedeliyse, hukuk deneyiminin, özellikle de İbrani İncili'nde ifade edildiği şekliyle hukuk deneyiminin yadsınmasıdır. Bu da Marcion'u "Eski" ve "Yeni" Ahit'leri —yaratma ve kefaret düzenlerini— birbirine bağlayan ipi kesmeye ve tek tanrının olumlanması yerine iki tanrının olumlanmasını geçirmeye götürür. Tektanrıcılık ikiciliğe dönüşür: Yaratımın tanrısı Paulus'un ilan ettiği kefaret tanrısıyla aynı varlık değildir. Harnack'in Marcion okumasını yakından takip ederek, bu sapkınlığın ayartıcı gücünün nasıl aşikâr hale geldiğini gösteriyorum: Paulus'un Mektupları'nda duyurulan şey mutlak olarak yeni bir şeydir ve bu yeni şeyin tek kanıtı imanın ilanıdır. Bu da bizi günümüzde Paulus'a yeniden gösterilmeye başlanan ilgiye ve bu ilginin merkezindeki hukuk figürünün yadsınmasına geri getirir. Agamben ve Badiou'nun Paulusçuluklarının, aslında hukuk ile iman arasındaki bağı koparma çabasıyla radikal bir kilise karşıtlığı (*antinomianism*) riskine giren bir gizli-Marcionculuk olduğunu iddia ediyorum. Bu eğilime karşı olarak, Romalılara 7. ve 8. Mektup'ları yakından okuyarak iman ile hukuk arasındaki ilişkiye dair farklı ve daha makûl olmasını umduğum bir anlayış sunmaya çalışıyorum: Eğer hukuk ve günah kendi içimde olmasaydı, imanın hiçbir anlamı olmazdı. Sefilliğimiz, büyüklüğümüzdür.

Ana hatlarını yukarıda çizdiğim üçlü iç içe geçişe dönüyorum, ama önceki üç bölümde ağırlıkla siyaset ile dinin birbirine olan bağımlılığı konusu ele alınsa da, 5. Bölüm'ün odak noktası şiddet meselesi ve şiddet ile etik ve şiddetsizlik siyaseti arasındaki ilişkidir. Bu bölümün akışını planlayıp savını belirlerken Slavoj Žižek'le yaptığım polemiğe başvuruyorum. Önce Žižek'in şiddet hakkındaki görüşlerini, bilhassa da Walter Benjamin'in ilahi şiddet anlayışı hakkındaki anlayışını sunuyorum. Žižek'in düşüncesindeki hem felsefi hem de siyasi bir dizi açmazı tespit ettikten sonra, Benjamin'in 1921 tarihli meşhur "Şiddetin Eleştirisi" denemesine ve bu denemenin merkezindeki ayrımlara dönüyorum: hukuk oluşturan şiddet ile hu-

kuk muhafaza eden şiddet; siyasi grev ile genel grev; mitik şiddet ile ilahi şiddet. Žižek "Şiddetin Eleştirisi"ne dair ortaya koyduğu yorumunda, şiddetsizlik boyutunu ve Benjamin'in bir çatışmanın şiddete başvurmadan çözülüp çözülemeyeceği, çözülürse de ne ölçüde çözülebileceği sorusunu gözden kaçırır.

Benjamin'in bir hayli dert ettiği mevzu, ilahi şiddet ile Tevrat'taki "Öldürmeyeceksin" buyruğu, yani şiddetsizlik emri arasındaki ilişki meselesidir. Cinayetin yasaklanması şiddet edimlerini olanaksız hale mi getirir? Daha sonra göreceğimiz üzere, meseleler ilk bakışta görünebileceklerinden ve Žižek'in çerçevesinden daha karmaşık ve çok daha nüanslıdır. Tevrat'taki buyruk üçüncü tekil şahsın ağzından dillendirilen gayri şahsi, zorlayıcı bir yasa —örneğin, "Cinayet mutasavver bir suiniyete dayalı olarak bir insanın hukuka aykırı öldürülmesidir" (ABD Ceza Kanunu, 18. madde)— değildir. Bu buyruk çok daha kırılgandır, ama ikinci tekil şahsın ağzından dillendirilen, doğrudan doğruya eyleme yönelik ısrarlı bir kılavuzdur: "Öldürmeyeceksin." Meselenin hayati bir yanı da şudur ki bu buyruğun kuvveti zorlamaya dayanmaz ve bizim rızamızı gerektirir. Bunu kendi deyişimle, onay gerektiren bir etik talep olarak tanımlıyorum. Şiddetsizlik buyruğu, zorlamaya dayanmayan kuvveti sayesinde, yalnız başımızayken uğraşmaya ve bazı istisnai durumlarda gözardı etme sorumluluğunu üstlenmeye mecbur olduğumuz bir eylem rehberi olur. Cinayeti men eden buyruk cinayet olasılığını hesaba katmıyor değildir demek ki, ama bu tür katletme edimlerini tasvip ediyor da değildir.

Benjamin'deki buyruk hakkındaki yorumum başka bir tarafa doğrulup, Levinas'la ilişkili olarak şiddet meselesinde bir dizi tefekküre yönelmeme vesile oluyor. Bu da Levinas'ın gözünde ilk etik söz olan ve aslında izah edilemeyen "cinayet işlemeyeceksin" (*"tu ne tueras point"*) buyruğunu, ancak bir savaş ve şiddet durumunda ortaya çıkan ve hatta bizatihi bir şiddet edimi olan bir söz olarak yorumlamamızı sağlayacak. Ötekinin yüzü hem katletme ayartısıdır hem de barış çağrısıdır. Levinas, tıpkı Benjamin gibi, ötekiyle kurulan şiddetsiz ilişkiyi ifade etme çabalarında şiddeti teslim etmek zorundadır. Bu da bizi alışkın olduğumuzdan çok farklı bir Levinasçı etik tablosuna, ötekinin yüzünün hem katletme ayartısı hem de ba-

rış çağrısı olduğu bir tabloya götürür. Levinas bize elleri kirli, kırılgan bir etik, zorlu bir pasifizm sunar.

Judith Butler'ın izinden gidilerek "şiddetsiz şiddet" denen şeyin siyasi içerimleri, 3. Bölüm'deki analizleri hatırlatırcasına, otoritarizm ile anarşizm arasındaki tarihsel çatışma çerçevesinde ortaya konuluyor. Burada, Žižek'le yaşadığım siyasi anlaşmazlığın ayrıntılarına dönüyorum. Burada söz konusu olan şey küçük kişisel farklılıklar narsisizmi değil, Bakunin'in Marx eleştirisi ile Leninizme yöneltilen anarşist eleştiriyi akla getiren açık bir siyasi ayrımdır. Lenin ve Žižek'in düşündüğü gibi, siyasette ya devlet iktidarını ya da iktidarsızlığı seçmek zorunda olmadığımızı iddia ediyorum. Siyaset daha ziyade, devlete karşı çatlak kabilinden bir mesafe yaratmaktan ve en güçlü ifadesini anarşizmin federalizm görüşünde bulan işbirliği ve karşılıklılık biçimlerinin geliştirilmesinden ibarettir. Buradaki temel mesele siyasi direniş ve bu direnişin devletle olan ilişkisi konusundaki son derece farklı değerlendirmelerimizdir. Žižek'in direniş teslimiyettir iddiasına karşı olarak, bir direniş siyasetinde sonsuz etik taleplerin faydalı ve etkili olduğunu savunacağım. Žižek gibi düşünürlerde devrimci şiddete duyulan yapmacık, havalı nostaljiye hayli eleştirel yaklaşıyor olsam da, şiddetsizliğe dair soyut ve tarihdışı anlayışları eleştirerek sonlandırıyorum bu faslı. Şiddet hiç kuşkusuz bir tarihi, genel olarak sömürü ve mülksüzleştirmelerle dolu bir tarihi olan bir fenomendir. Tarih sahiden de hiç bitmeyecek gibi görünen bir şiddet ve karşı-şiddet döngüsüdür ve bir tür *a priori* şiddetsizlik anlayışı adına bu döngünün bunaltıcı kanıtlarını reddetmek tarihi yadsımak, ideolojik soyutlama ve dogmatizm riskine düşmek demektir. Bu izaha göre siyaset, şiddetsizliğe bağlanma ile kişinin kendini içinde bulduğu şiddetin tarihsel gerçekliği arasında ortaya çıkan, kendisinden mütemadiyen ödün verilen sonsuz bir etik talebin rehberlik ettiği bir eylemdir. Siyasi eylem, şiddetsizlik buyruğunun sorumluluğu ile bu buyruğun ihlal edilme ihtimali olan bir duruma çekilmenin sorumluluğu arasında müzakerede bulunan katı biçimde bağlama-bağımlı ikili bir açmaza düşer. Şu an içinde yaşadığımız dünya gibi bir dünyada, şiddetin safça topyekûn kınanmasıyla hem asıl mesele gözden kaçırılmış olur hem de kendimizi adadığımız somut mücadelelerde direnişin ve dönüşü-

mün mümkün olmasını engeller. Bölümün sonundaysa siyasette sonlu talepler ile sonsuz talepler arasındaki ilişkiye dair kimi görüşlerimi bildiriyorum.

Kitap Kierkegaard'un *Works of Love* adlı çalışmasındaki iman meselesi üzerine ikinci bir meselle son buluyor. Kierkegaard sevme buyruğuna ("komşunu seveceksin") ısrarla uymaya çalışan imanın sağlamlığına büyük önem verir. Paulus ve Heidegger'i tartışırken gösterdiğim üzere, iman hayatı ortaya koyan bir ilandır. Böyle bir ilan Hıristiyanlar için olduğu kadar Hıristiyan olmayanlar için de geçerlidir — hatta Hıristiyan olmayanlar için *daha da geçerli* olduğu bile söylenebilir; zira ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret gibi konularda, onların imanları herhangi bir inançlar manzumesi, kilise kurumu ya da metafizik inançlarla desteklenmez. İşin paradoksal yanı şu ki —ve burada Oscar Wilde'ın kitabın başında bahsettiğim sorusuna dönüyorum— imansızların imanı, imanın hakiki mahiyetini ortaya çıkarır: herhangi bir güvenceye bel bağlamadan her an kendini var ilan eden ve aşkın sonsuz talebine riayet etmeye çalışan öznenin sıkı faaliyeti. İman, gücümü aşan, ama yine de benim tüm gücüme ihtiyacı olan sonsuz bir talep karşısında benliğin kendini ortaya koymasıdır.[18]

18. Bu kitapta nelerden bahsedeceğimi kabaca anlattıktan sonra, bir de nelerden bahsetmeyeceğimi belirteyim. Son zamanlarda birçok kişi dinsel-seküler ayrımı meselesini, hangi noktada böyle bir ayrım yapılabileceği, hatta böyle bir ayrımın yapılıp yapılamayacağı sorusunu yeniden ele aldı. Bu tartışmanın genel felsefi, tarihsel, sosyolojik, siyasi ve teolojik boyutları ve bahisleri özet biçimde şu kaynakta bir araya getirilmiş tebliğlerde görülebilir: "The Religious-Secular Divide: the US Case", *Social Research*, Vol. 76, No. 4 (Kış 2009). Bu tartışmaların Charles Taylor'ın *A Secular Age* kitabında mercek altına alındığı açıktır. Sekülerizm, din ve kamusal alan meselelerini konu alan mevcut tartışmalar için, http://blogs.ssrc.org adresinden erişilebilecek "The Immanent Frame"i tavsiye edebilirim. Bu bakımdan, din sosyolojisi alanında serpilen araştırmalar da ilgi çekicidir. Bu alanda, eski çalışma arkadaşım José Casanova'nın çalışmaları bir hayli etkili olmuştur; onun şu kitabına bakılabilir: *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago, 1994). Bu kitabın özellikle de ilk aşamalarında aklımdaydı ama, Hans Blumenberg'in Karl Löwith'in sekülerleşme yorumuna yönelttiği kapsamlı eleştirisinde modernliğin meşru olup olmadığı hakkındaki, zaten yeterince yerli yerinde yapılmış tartışmaları da doğrudan ele almayacağım. Bkz. H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. R. Wallace (Cambridge MA: MIT Press, 1983); ve K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago: Univer-

Yukarıda anlattıklarımın, çalışmalarıma biraz olsun aşina olanlara, din ve iman meselelerinin irdelendiği bir kitap yazmak gibi ilk başta tuhaf görünebilecek bir durumu izah etmeme vesile olabileceğini umuyorum. Başka çalışmalarımda, felsefenin hüsranla, bilhassa da dinsel hüsranla, bir başka ve kaba bir deyişle, Tanrı'nın ölümüyle başladığını ileri sürüyorum. Bu kitaptaki hiçbir şey söz konusu iddiayla çelişmiyor. İmandan söz ettiğimde, Tanrı gibi metafizik bir gerçekliğin mevcudiyetine duyulan inançtan bahsetmiyorum. Benim sonsuz talebe sadakat şeklindeki iman anlayışım imansızlar yani inançsızlarca benimsenmesinin de ötesinde örnek gösterilmeye uygun bir şekilde deneyimlenebilir de. Demek ki iman illaki teist bir şey değildir. Gelgelelim —ki söyleyeceğim şeyi çalışmalarımda devamlı dert etmişimdir— ateist bir iman anlayışı muzafferane olmamalıdır. Tanrı'yı ve dini bilimsel ilerleme sayesinde neyse ki düzeltilen ve çürütülen bir tarihsel hata olarak gören Richard Dawkins ya da Christopher Hitchens'ın evanjelik ateizmine pek yakınlık duymuyorum açıkçası. Bilakis, en çok tanışık olduğum din geleneği,

---

sity of Chicago Press, 1949). Belki hâlâ anlaşılmamıştır diye açıkça yeniden ifade edeyim: Siyasi teolojiye duyduğum ilginin temelinde, sekülerleşme tezinin muhafazakâr bir suistimali, Schmitt ve Heidegger'e yaslanarak, modern çağın önceki antik Yunan, Hıristiyan ya da ortaçağ dünya görüşlerinin soluk bir yankısı olduğu için gayri meşru olduğunu iddia etmek isteyecek bir yorumu yatmıyor. Keza, Habermas'ın son zamanlarda din hakkındaki eserlerini, özellikle de Papa 16. Benedict Joseph Ratzinger'le olan tartışmasını ele almıyorum. Bkz. Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, çev. C. Cronin, Cambridge: Polity, 2008. Habermas'ın Ratzinger ile yaptığı tartışma siyaset ve din hakkında olağanüstü ve hayli faydalı bir derleme olan şu kitapta bulunabilir: *Political Theologies: Public Relations in a Post-Secular World*, haz. H. de Vries ve L. Sullivan, New York: Fordham University Press, 2006, özellikle bkz. s. 251-68. Bu tartışmanın felsefi ve siyasi bahisleri Habermas'ın 2007'de bir grup Cizvit felsefeci ile yaptığı kamusal tartışmada özlü bir şekilde ifade ediliyor; bkz. Jürgen Habermas vd., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Cambridge: Polity, 2010. Postmodern teoloji ya da radikal ortodokslukla ilgili tartışmaları da doğrudan ele almayacağım — gerçi radikal ortodokslukla ilgili olarak, 4. Bölüm' ün savı için sunduğu faydalı ve keskin yanıtı için John Milbank'a teşekkür etmek isterim. Son ama gerekli bir itirafta daha bulunayım: Din ve teoloji meseleleri beni uzun zamandır büyülüyorsa (ve zaman zaman tiksindiriyorsa) da, bu alanın ehli değilim. Demem o ki bu konularda bir amatör olarak yazıyorum; gaza gelmiş biri olarak değil ama, sadece heves ve aşkla.

yani genel olarak Musevi-Hıristiyan geleneği, insan hayatının nihai anlamı ve değerini, doğalcılığa indirgeme yoluna gitmeden, güçlü bir şekilde dile getirmenin bir yolunu sunar. Yoldaşlıklarına uzun zamandır kıymet verdiğim Augustinus ve Pascal gibi düşünürler, cevaplarını kabul edemeyecek olsam da, doğru soruları gündeme getirir. Dahası —ki bu söyleyeceğim şeyi Rousseau herkesten daha iyi anlamıştır— bir özneyi başkalarıyla uyum içinde hareket etmeye neyin teşvik edebileceği gibi siyasi bir soru söz konusu olduğunda, tek başına rasyonellik yetmez. Meşru bir siyasi ortaklaşmanın mümkün olması için, yani, yurttaşların iyiye ahdedebilmesi için, aklın, insan öznelliğinin derin varoluşsal matrisine, William Connolly'nin deyişiyle, insanın "iç kaydı"na dokunabilen iman ve inanç meseleleriyle ittifaka sokulması icap eder.[19]

Kısacası, ne geleneksel teizm ne de evanjelik ateizm kâfi olacaktır. Gerekli olan şey, James Wood'un yerinde deyişiyle, "hüsrana uğramış inancı andıran, teolojik açıdan angaje bir ateizm[dir]. İmanla arasında yarım ses aralığı bulunan böyle bir ateizm, yakınlığından dolayı daha da keskin olan müzikal bir ahenksizlik gibidir."[20] Bana sorulacak olursa, felsefenin din olmadan kavranamayacağı iddiasına, felsefenin dinle de aynı ölçüde kavranamayacağını söylerim. İmansızların imanı fikri Dietrich Bonhoeffer'in meşhur "dinsiz Hıristiyanlık" fikrine yakın görünmektedir. Eberhard Bethge'ye 1944 yılının nisan ayında yazdığı bir mektupta Bonhoeffer şöyle der: "Tamamen dinsiz bir zamana doğru ilerlemekteyiz." Kendilerini dürüstçe dindar diye tanımlayanlar bile "hiç de dine göre davranmamaktadır."[21] Bunun bugün için yeterince doğru, hatta belki de 1944'te olduğundan daha doğru olduğu bile söylenebilir. Bonhoeffer'in sorusu şudur: "Din olmadan, yani zamansal olarak koşullanan metafizik, içedönüklük varsayımları, vs. olmadan Tanrı'dan nasıl bahsederiz?" Bense bunun tam tersini soruyorum: Mesele, din olmadan Tanrı'dan nasıl bahsedeceğimiz değildir; daha ziyade, Tanrı olma-

19. Bkz. William Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, s. 3 ve diğer yerlerde.

20. James Wood, "God in the Quad", *New Yorker*, 31 Ağustos 2009, s. 79.

21. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, yeni basım, haz. Eberhard Bethge, New York: Simon & Schuster, 1997, s. 279.

dan dinden, insanları bir araya getirip kenetleyebilen o güçten nasıl bahsedeceğimizdir.

Bu kitabın dört bölümü siyaset, din ve şiddetin iç içe geçişine karşılık vermeyi amaçlayan, gelişme halinde olan ve birbiriyle bağlantılı bir dizi kaygıya karşılık gelse de, her bir bölüm görece kendi içine kapanıyor. Bölümleri bir "tahlil" yani deney anlamında bir dizi deneme olarak görüyorum. Şayet bu kitabın biçimi daha önce yazdıklarıma benziyorsa, en yakın akrabasının *Very Little ... Almost Nothing* olduğunu söyleyebilirim. Zira o kitabın da deneysel bir yapısı vardı ve orada *Sonsuz Talep* gibi bir kitapta olduğu gibi tek, kapsayıcı bir sav sunmaktan ziyade, fanilik ve edebiyat temalarına farklı bakış açılarından hareketle değiniyordum. Ne var ki, bu kitabın daha önceki eserlerimle tam bir çelişkiye düşmediğini umuyor olsam da, hiçbir şeyin değişmediği izlenimini de vermek istemem. Okur şiddet ve şiddetsizlik hakkındaki görüşlerimin, tıpkı Rousseau ve Heidegger gibi felsefecilerin aşağıda ana hatlarıyla sunulan teorik dertlerin gelişiminde merkezi konuma gelmelerinde olduğu gibi, değiştiğini anlayacaktır. Fakat burada esas yeni olan şey aşk fikrini, özellikle de mistik aşk fikrini vurgulayışımdır: Yeni bir şeyin doğabilmesi için eski benliği ortadan kaldırmaya kalkışan manevi bir cesaret edimi olarak aşk, mistik aşk. 3. Bölüm'de irdelenen aşk kavramı 4. Bölüm'deki iman deneyimiyle ilişkilendirilerek geliştirilmekte ve 5. Bölüm'ün ve baştaki ve sondaki mesellerin temellerini oluşturmaktadır. Daha önceki eserlerimin çoğunu kaleme almaya beni teşvik eden soruyu basitçe şöyle ifade edebilirim: Nasıl yaşamalı? Bu sorunun yanıtı da elbette fanilikle kurulan ilişkiye dayanır: Felsefe yapmak nasıl ölüneceğini öğrenmek demektir. Hâlâ tam olarak bilemediğim ama bu kitabın biraz olsun açıklığa kavuşturmaya başladığı nedenlerle "nasıl yaşamalı?" sorusu "nasıl sevmeli?" sorusuna dönüşmüş durumda. Aşk ölüm kadar güçlüdür, hatta ondan daha güçlüdür.

2

YURTTAŞIN İLMİHALİ

SİYASET NİÇİN DİN OLMADAN YAPILAMAZ VE BU NİÇİN SORUNLUDUR?

O halde, her Devlet'te, pozitif olarak, herkesin kabul etmeye mecbur olduğu toplumsal düsturları, negatif olaraksa herkesin dine karşı saygısız olarak değil de fitneci bularak reddetmeye mecbur olduğu fanatik düsturları ihtiva eden ahlaki bir kodun yani *sivil bir iman beyanının* olmasını dilerdim.[1]

Rousseau'nun Voltaire'e 18 Ağustos 1756'da gönderdiği mektubunda yaptığı bu saptama, altı yıl sonra *Toplum Sözleşmesi*'nde geliştireceği sivil din savunusunun ruşeym halidir. Rousseau'nun mektubunun bağlamı —bu iki adam arasında var olabilecek her türlü ortaklık hissiyatının bu yıllar zarfında hızla husumete dönmekte olduğu malûm— Voltaire'in (zamanın süper-tsunamisi olan) 1755'teki Lizbon depremine verdiği karşılığa dayanır. Voltaire 1756 yılının mart ayında bu deprem hakkında bir şiir yazmıştır. "*Doğal Din Üzerine Şiir*'inde," diye yazar Rousseau, "bize insanın İlmihali'ni verdin: Şimdi de 'Yurttaşın İlmihali'ni ver."[2]

Voltaire tabii böyle bir şey yapmamış ve 1759'da *Candide*'i yazmıştır — Rousseau da bunu o paranoyakça megalomanisiyle, sadece kısa, gönül alıcı bir yanıt almış olduğu 1756 tarihli mektubuna verilen gerçek karşılık olarak görmüştü. Fakat ben bu bölümde *yurt-*

1. Jean-Jacques Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, haz. V. Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 245, vurgu benim (bundan böyle D diye kısaltılarak zikredilecektir).

2. D, s. 246, vurgu benim.

taşın ilmihali, yani sivil bir iman beyanını birbiriyle bağlantılı üç terim arasındaki, yani siyaset, hukuk ve din arasındaki ilişkiyi düşünmenin bir yolu olarak irdelemek istiyorum. Rousseau teolojik bir kavram olan ilmihali bile isteye siyasileştirmektedir ve farkında olmadan, Bakunin'in 1866 tarihli "Devrimci İlmihal" ve Neçayev'in 1870 tarihli müthiş nihilist "Devrimcinin İlmihali" gibi eserlere uzanacak yolu döşemektedir.[3]

Argümanım aynı anda iki doğrultuda ilerleyecek:

1. Bir yandan, Rousseau'nun siyaset ve hukuk sorununu çözmek için sivil bir iman beyanının, bir yurttaşlık ilmihalinin gerekli olduğu iddiasına metinsel ve kavramsal düzeyde yakından bakmak istiyorum. Rousseau'daki siyaset sorununun —bir halkın halk olmasını sağlayan edim olarak anlaşılan siyasalın bizatihi *varlığının*— nasıl da kendisini kaçınılmaz biçimde dinsel bir çözüme doğru sürükleyen bir "egemenlik paradoksu" çevresinde dile getirildiğini göstermek istiyorum.

Louis Althusser'in tabirini ödünç alacak olursak, Rousseau'nun düşüncesinin işleyişi ancak bir dizi *décalage*'ın, yani yer değiştirmenin etkileşimi sayesinde mümkün hale gelir. Althusser, Rousseau'nun "hazin ve büyük sistemim" dediği şeyi hem mümkün hem de imkânsız kılanın bu *décalage*'ların etkileşimi olduğunu iddia eder.[4] Rousseau'nun sisteminin olanaklılık koşulları bu sistemin olanaksızlık koşullarıdır aynı zamanda — Derrida'nın verdiği anlamıyla neredeyse-aşkın kavramının tanımıdır bu elbette.

Bir başka ifadeyle, Rousseau'nun siyaset sorununa bulduğu (toplum sözleşmesi diye bilinen, daha doğrusu böyle *yanlış bir tabirle* tanınan) çözümde, bu sorunun dile getirilmesini mümkün kılan bir dizi *décalage* izah edilmeye çalışılır. Rousseau'nun düşüncesi —bu söyleyeceğim şey, bana göre, önemli bir yöntemsel ikazdır— bu düşüncenin hem dile getirilmesini hem de getirildiği dilde bozulmasını mümkün kılan yer değiştirmelerin özbilinçli bir etkileşimi, düşünümsel bir çelişkiler dizisidir. Dolayısıyla Rousseau'nun metni,

3. Mihail Bakunin, "Revolutionary Catechism", *Bakunin on Anarchy* içinde, haz. Sam Dolgoff, New York: Knopf, 1972, s. 76-97. Sergei Nechaev, "Catechism of a Revolutionary", http://www.uoregon.edu adresinden erişilebilir.

4. D, s. 108.

tümüyle bilincinde olduğu ve bana göre onu Nietzsche'yle birlikte en üst derecede *kurgusal* felsefeci yapan bir tür *machine à décalage*' dır. "En üst" sıfatını "kurgu" ismini nitelemek için düşünüp taşınarak kullanıyorum ve birazdan bu konuya döneceğim.

Rousseau hakkında yapılan olası, makûl ve birbiriyle kökten çelişen (Kantçı ya da Hegelci, liberal ya da cemaatçi, hele totaliter) yorumlar *décalage*'ların etkileşimiyle de açıklanabilir.[5] Sırası gelmişken şunu da belirteyim: Ben şahsen Platon'dan bu yana tüm klasik felsefi metinlerin *décalage* makineleri olduğunu düşünüyorum — bu metinlerin bir dizi makûl, ama aynı zamanda birbiriyle çelişen yorumları kaldırabilmesinin sebebi budur. Böyle metinleri kanonik diye tanımlamamızın sebeplerinden biri budur belki de.

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde çözmeye çalıştığı sorun siyaset sorunuysa, bu sorunun çözümü dini gerektiriyor demektir. Bu da *Toplum Sözleşmesi*'ni ve Rousseau'nun tüm hazin sistemini sondan başa doğru okumamız gerektiği anlamına gelir.[6] Yani, *Toplum Sözleşmesi*'nin siyasi argümanı sivil din izahını gerektirir — bu yerine gelmediği takdirde, söz konusu izah kitaba yapılan bir ilave gibi durur. Bir başka deyişle, Rousseau'nun siyasetin varlığına dair sözümona tümüyle içsel ya da *içkinci* anlayışının etkili olabilmek için dışsallık ya da *aşkınlık* boyutuna ihtiyacı vardır. Yahut, özerkliğin mutlak önceliğine dayanan bir siyasal kavrayışı, dile gelebilmek ve otorite kazanabilmek için bir yaderklik uğrağına ihtiyaç duyar gibidir.

2. Gelgelelim, Rousseau'nun siyasal anlayışının mevcut duruma, yani içinde yaşadığımız zamanların karanlığına biraz ışık düşürebileceğini göstermek için de onun düşüncesini kullanmak istiyorum. Rousseau'nun hazin sistemi bir *décalage* makinesiyse, buna benzer bir şeyin siyaset ile dinin kâbus gibi iç içe geçişlerinin damgasını vurduğu dünyamız için de söylenip söylenemeyeceğini merak ediyorum: dinin siyaseti ile siyasetin dinleri... yeni bir din savaşı çağından farksız bir çağa adım atışımız. İşte Rousseau'nun siyaset

5. Aklımda özel olarak Hannah Arendt'in Rousseau, özellikle de genel irade meselesi hakkındaki etkili, ama yolunu şaşırmış eleştirisi var. Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Viking, 1963.

ve din hakkındaki düşüncesini izlemenin şu an içinde bulunduğumuz zamanı bir şekilde hem kendi içinden hem de ona karşıt biçimde anlamamızı sağlayacağını umuyorum.

Bu da beni şu genel —belki de fazlasıyla genel— sorulara götürüyor: Siyaseti din olmadan kavramak mümkün mü? Çeşitli seküler siyasi teorilerin varlığına bakarak anlaşılabileceği gibi, bu soruya olumlu bir cevap vermek gerek. Peki siyaset din olmadan *yapılabilir mi*? Soru işte budur. Rousseau'nun siyaset düşüncesinin karşı karşıya geldiği soru da budur. Bir tür dinsel, temel değilse de, boyut olmadan; aşkınlığa, dışsallığa, giriş kısmında Charles Taylor'a atıfta bulunarak "tamlık" dediğimiz şeye başvurmadan (bu başvurunun ne ölçüde kapsamlı olduğundan bağımsız olarak), bir halkı ya da halkları şekillendirmenin, teşvik etmenin ve seferber etmenin bir yolu olarak etkili olabilir mi siyaset? Ben pek öyle olabileceğini zannetmiyorum.

Rousseau'nun örnek olması, bana kalırsa, bize siyasetin modern kavranışının tayin edici ifadesini sunmasına dayanır. Yani siyaset, her türlü doğa ve doğal hukuk anlayışından kopmak demektir ve halkın egemenliği, özgürce bir araya gelme, katı eşitlik ve halkın kendi kendini belirlemesi olarak anlaşılan kolektif özerkliği kavramlarında temellendirilmesi gerekir. Siyasetin bu modern kavranışının etkili hale gelebilmesi için, dinsel bir boyutu, Romalıların deyişiyle *theologia civilis*'i, yani sivil teolojisi olması gerekir. Modern siyaseti tanımlar gibi görünen *sekülerleşme* Emilio Gentile'nin *kutsallaştırma* diye tanımladığı uğrağı, yani devlet, ulus, sınıf ya da parti gibi siyasi bir kendiliğin kutsal bir kendiliğe dönüşümünü, bir başka deyişle, bu kendiliklerin elle tutulamaz, itiraz edilemez, aşkın hale gelişini kabul etmesi gerekir.[7]

Siyasi bir kolektivite kutsallık uğrağı, din, ritüeller ve ancak *inanç* diye tanımlayabileceğimiz şey olmadan kendini var etmeye devam edebilir, yani birliğini ve kimliğini, özdeşliğini muhafaza edebilir mi? Buna cevabım yine olumsuz olacak. Bu noktada Barack

6. Siyasetin dinle olan ilişkisi konusundaki bu içgörüyü Joe Tinguely ile yaptığımız sohbetlere borçluyum.

7. Emilio Gentile, *Politics as Religion*, çev. G. Staunton, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2006.

Obama'nın 2008'deki, bazen sadece "İNAN!" sözcüğüyle ifade edilen başkanlık kampanyası akla geliyor. Başka yazılarımda Obama'ya eleştirel bir gözle bakmıştım, ama siyasi dehasının —bu abartı değil gerçekten de— dinin retorik kuvvetini, özellikle de tarihteki siyah Hıristiyanlığının anlatım gücünü klasik anayasal Amerikan liberalizmiyle birleştirmesinde yattığını kaydetmek gerek.[8]

Modernliğe damgasını vurduğuna inanılan sekülerleşmeyi yeniden tanımlama olasılığını, kutsallaştırmanın bir başkalaşımı olarak modern siyaset fikri (buna göre ister liberal demokrasi, faşizm, isterse de sovyet komünizmi, nasyonal sosyalizm, vs. olsun, siyasetin modern biçimlerinin kutsalın yeni eklemlenmiş halleri ve mutasyonları olarak, *kutsallaştırmanın başkalaşımları* olarak kavranması gerekir) ile birlikte tasavvur edemez miyiz?

Devam etmeden evvel, bu sonuca öyle ayıla bayıla varmadığımı belirtmem gerek. Siyasetin kronik bir yeniden-teolojikleştirilmeye tabi tutulduğu bir zamandan geçiyoruz. Buna rahatlıkla ömrü hayatımdaki en kasvetli dönem diyebilirim ki bunun daha çok süreceği söylenebilir. Şimdiki zamanın dehşetinin göbeğinde siyaset ile dinin iç içe geçmesi yer alıyor. Şiddetin belirlediği bir iç içe geçiş bu ve elinizdeki kitapta bunlara içeriden bakarak düşünmeye başlamak istiyorum. Bunu siyaset ile din arasındaki bağı koparmak için değil, özellikle de solda benimsenecek bütünüyle sekülarist bir siyasetin sınırlılıklarını teslim etmek için yapmak istiyorum.

Bana öyle geliyor ki sol, dinsel temeli çok kolayca sağın ellerine bıraktı ve işte, Gramsci'nin terimiyle ifade edersek, tutarlı, uzun vadeli ve sebatkâr bir mevzi savaşıyla yeniden ele geçirilmesi gereken şey bu temelin kendisidir. Gramsci'nin şu meşhur sözünü de hatırlasak iyi olacak: "Sosyalizm, Hıristiyanlığın canına okumak için ihtiyaç duyulan *dindir*."[9] Siyasetin dinle olan ilişkisi siyaset alanında *kurgunun*, Bentham'ın "kurgular teorisi"nin yeni bir versiyonunun gerekliliği meselesini gündeme getirir. Bunların ikisi de siyasetin temelinde ilahi bir kurgunun gerekli olduğunu ve Wallace Stevens'

8. Şu yazıma bakılabilir: "Barack Obama and the American Void", *Harper's Magazine*, No. 1902 (Kasım 2008), s. 17-20.

9. Aktaran Gentile, *Politics as Religion*, s. 31, vurgu benim.

ın, Santayana'yı izleyerek, siyasetteki *en üst* kurgu diyeceği şeyin mümkün olduğunu gösterir. Fakat sanırım lafı biraz aceleye getiriyorum.

ROUSSEAU ÜZERİNE ALTHUSSER VE BADIOU'NUN SÖYLEDİKLERİ

Evvela metodoloji hakkında bir kelam etmek isterim. Bu satırları yazarken, Louis Althusser'in olağanüstü derecede zekice *Toplum Sözleşmesi* okumasını mütemadiyen aklımda tutacağım. Keza, Alain Badiou'nun *Varlık ve Olay*'ını da öyle. Althusser, Jacques Lacan' la birlikte, genç bir felsefeciyken Badiou'nun iki ustasından biriydi. Aşağıda geliştirilecek olan iddiayı baştan ortaya koyayım: Badiou' nun siyasi düşüncesini anlamadaki zorluk kısmen, Marx'la ve yanlış anlaşılıp karalanan Fransız Maoizmiyle olan ilişkisinin fazlaca, Rousseau'ya olan borcununsa çok az vurgulanmasından kaynaklanır. Bana sorarsanız, Badiou'yu Marksist değil de Rousseaucu olarak ele alırsak, meseleler çok daha sarih hale gelir.

Althusser ile Badiou'nun Rousseau yorumları arasında güçlü bir biçimsel benzerlik vardır — gerçi bu durum ontolojik düzeyde iki yorum arasında ciddi farklar olduğunu gizler. Gerek Badiou gerekse de Althusser, Rousseau'nun metnini hem tanımlayan hem de belirleyen çelişkileri ya da *décalage*'ları seçip ayırırken benzer bir biçimcilik sergiler, ama ikisi de bunu çok farklı yönlere sevk eder.

Badiou'ya göre, Rousseau'nun özgünlüğü siyasetin varlığını öznel (ama bireysel değil — Badiou'ya göre özne haline gelmek bireyaşırı bir edim olarak tasvir edilebilir) bir yaratma ânı olarak anlaşılan *olay* kategorisi çerçevesinde düşünmesine dayanır. Olayın radikalliği ise, varlığın ya da durumun içinde desteklenen, sosyo-ekonomik alan gibi herhangi bir yapıda doğmamasından kaynaklanır. Badiou'nun terimleriyle söylersek, bir araya gelmek için yapılan toplumsal akit, varlığın saf çoğulluğunu aşan olayın ihtiyaç fazlasıdır ya da ultra-bir'idir.

Althusser'e göreyse, Rousseau'nun tasarısını belirleyen şey, siyasalın sosyo-ekonomik oluşumunun anlaşılamamasıdır. Rousseau, Althusser'in *gerçek* adını verdiği şeyi, yani nesnel üretim güçleri ve

ilişkileri diyalektiğini düşünemiyordur. Bununla ilişkili olarak, Rousseau kısmi ya da sınıfsal çıkarların özgüllüğünün siyasi açıdan özgürleştirici bir şey olduğunu teslim etmiyor, proletaryanın devrimci potansiyelini görmüyordur. Althusser'in gözünde, bu başarısızlıklar Rousseau'yu kaçınılmaz biçimde zanaatçı bir sosyo-ekonomik ilkelciliğe doğru geri sürükleyen ve kapitalist üretim ilişkilerinin vahşi potansiyelliğiyle yüzleşmesi mümkün olmayan bütünüyle ideolojik bir programa götürür.

Bu iki yorumun arkasındaki kilit figürün Marx olduğu açıktır. Althusser'in Rousseau eleştirisi altyapı-üstyapı ikiliğine dayalı ortodoks Marksist bir yorumdur. Badiou'nun "Marksizm"i ise siyasi ya da olaysaldır ve durumdan bir destek bulamaz, yani sırf sosyo-ekonomik sebeplerden çıkarsanamaz; Badiou'nun Marksizmin ortodoks İkinci Enternasyonal versiyonlarından kopuşu böyledir. Ona göre devlete karşı mesafe de alınmalıdır. Zaten Lenin'den ve her türlü Leninizmden kopmasının sebebi de budur.

Bunları aklımızda tutalım, ama Althusser'in Marx ve hatta Rousseau hakkındaki görüşlerinin, eşini öldürdükten sonra psikiyatrik bakım gördüğü 1980'lerin başlarında yazdığı "Karşılaşma Maddeciliğinin Alt Akıntısı" adlı metninde ciddi bir dönüşüm geçirdiğini de hatırlayalım.[10] Okuması kimi zaman insanı iyice zorlayan bu metinde, Epikürcü bir atomlar ve boşluk maddeciliği ile bu boşluğun içinden dünyaların oluşmasına, Althusser'in kendi deyişiyle, ortaklaşma ânı olarak anlaşılan "tesadüfi karşılaşma"ya dair Heideggerci izahı birleştiren bir transandantal olumsallık felsefesi geliştirilir. Bu metinde karşılaşmanın, Machiavelli'den Spinoza ve Hobbes'a, Rousseau'dan Marx'a, Heidegger'e ve hatta Althusser'in öğrencisi olan Derrida'ya kadar uzanan felsefi tarihi sunulur. Althusser'in yaşamının sonlarında kaleme aldığı bu metinde, Onun önceki eserlerindekinden çok daha farklı bir Marx tablosu, olaysal bir Marx, kendini olayın şaşırtıcılığına adamış bir Marx, çok daha Makyavelist bir Marx belirir. Son döneminde Althusser'in gözünde iki felsefi ka-

10. Şuraya bakılabilir: Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*, haz. F. Matheron ve O. Corpet, Londra ve New York: Verso, 2006, s. 163-207.

tegori var gibidir: varlığın adı olan boşluk; ve bir dünyanın oluşumuyla ilgili olan karşılaşma. Althusser'in tarihsel örnekler vererek tasvir ettiği süreç, boşluğun aşkın olumsallığı içinde bir dünyanın kurulması sürecidir. Althusser Rousseau'yu işte böyle, *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'deki farklı bireylerle dolu doğa durumunun boşluğundan, *Toplum Sözleşmesi*'ndeki meşru bir ortaklık ânında bir dünyanın oluşmasına geçiş çerçevesinde okur. Bir başka deyişle, sonraki Althusser Rousseau'da ontolojik bir ikicilik olduğunu ileri sürer. Burada da işler Badiou'yu andırmaya, daha doğrusu, Badiou Rousseau'yu andırmaya başlar.

SİYASİ KURUMLAR NİÇİN GEREKLİDİR? "AKIL YÜRÜTMEYE BAŞVURAN ŞİDDET YANLISI" VE SİYASETTE MOTİVASYON SORUNU

Toplum Sözleşmesi diye bilinegelen kitabın —ki bu aslında yanlış bir adlandırmadır— iki versiyonu bulunur. Rousseau kitabın 1762'deki basımı için, matbaacıya gönderilmek üzere temiz bir elyazması taslağını tamamlamıştı. Bu *Cenevre Elyazması* diye bilinegelmiştir. Bu metnin tam olarak ne zaman yazıldığını belirlemek güçtür, ama 1755'te yazıldığını söylemek mümkündür ve dolayısıyla o yıl basılmış *Eşitsizlik Üzerine Söylev* ve *Siyasal İktisat Üzerine Söylev*'in hemen ardından gelmektedir — gerçi İkinci Söylev'in yazımı 1754'te tamamlanmıştı. *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk versiyonunun büyüleyici olan yanı, siyaset ve din meselesi etrafında açılan *décalage*'dır.

İki filolojik bulmacayı mercek altına alalım. İlk olarak, Rousseau *Cenevre Elyazması*'na siyasi kurumların gerekliliği hakkında etkileyici bir açılış bölümü yazar — basılı versiyonda bu bölüm atılmıştır. İkinci olarak, *Cenevre Elyazması* Rousseau'nun en güzel elyazısıyla "Sivil Din" başlıklı bölüm metnin sol kısmında neredeyse anlaşılmaz bir şekilde kâğıda dökülmüştür. Bu metnin Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin son versiyonunu yazmakta olduğu 1761'de kaleme alınmış olması muhtemeldir. Dolayısıyla, Rousseau'nun siyasetin öznesinin dine başvurmadan gündeme getirilip getirilemeyeceği konusundaki şüpheleri ve tereddütleri *Toplum Sözleş-*

mesi'nin tüm o ıstıraplı yazım sürecini ve kavramsal örgütlenişini açıklar.

Rousseau'nun şüpheleri siyaset hakkındaki kitabının başlığına kadar da uzanır. Bu kitabı ilk başta siyasi kurumlara duyulan ihtiyaç ve bu kurumların doğası üzerine bir çalışma olarak düşünmüştü. *Cenevre Elyazması*'na şu sözlerle başlar: "Siyasi kurumların niçin ortaya çıktığını sorgulayarak başlayalım."[11] *Cenevre Elyazması*'nın esas versiyonunun altbaşlığı "Cumhuriyet'in Biçimine Dair Deneme"dir ki bu başlıktaki "biçim" *eidos* kavramını anımsatır gibidir. Rousseau basılı *Toplum Sözleşmesi*'nin altbaşlığını "Siyasi Hakkın İlkeleri"ne çevirmiş olsa da, Platon'a yapılan anıştırmayı korur.* Yeni altbaşlık *Devlet*'in altbaşlığından hareketle yapılan bir çeşitlemedir; *peri dikaion politikos*: devlette ya da cumhuriyetteki insan ilişkilerinin doğru ya da adil biçimde düzenlenmesine dair. Ama Rousseau'nun siyaset hakkındaki kitabının başlığı konusundaki tereddüdünü tam kapsamıyla ortaya koyan kişi Gourevitch'dir. Gourevitch'e göre, *Cenevre Elyazması*'nın elyazması halindeki başlık sayfasında

> "Toplum Sözleşmesi'ne Dair" ibaresinin üstünün çizilip onun yerine "Sivil Topluma Dair" yazıldığını, sonra bunun da üstünün çizilip yine "Toplum Sözleşmesi'ne Dair" yazıldığı görülür; ikinci satırda "ya da" denir; ve üçüncü satırda "Devlet'in Oluşumu Üzerine Deneme" altbaşlığı sunulur; ardından "Devlet'in Oluşumu"nun üstü çizilir ve geriye "Cumhuriyet'in Biçimine Dair Deneme" altbaşlığı kalır. Son versiyondaysa altbaşlık "Siyasi Hakkın İlkeleri" olmuştur.[12]

Rousseau'nun siyaset ile din arasındaki ilişki konusunda yaşadığı kafa karışıklığını tüm kapsamıyla ortaya koyabilmek için *Cenevre Elyazması*'nın "Genel İnsan Toplumu Üzerine" başlıklı ilk bölümünün argümanını on altı adımda anlatacağım. Rousseau'nun sorusu şudur: Niçin siyasi kurumlara ihtiyaç duyulur?

* Bilindiği gibi, Platon'un bu kitabı Türkçeye Cumhuriyet değil de "Devlet" diye çevrilmiştir. –*ç.n.*

11. Norman Cohn, *The Pursuit of Millennium*, Oxford: Oxford University Press, 1970, gözden geçirilip genişletilmiş baskı (1957), s. 76 (bundan böyle C diye anılacak).

12. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, haz. V. Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 296-7 (bundan böyle SC diye anılacak).

(i) İlk cevap şudur: "Doğa'nın müşfik sesi bizim için şaşmaz bir rehber değildir artık."[13] Yani, insanlar doğallıklarını kaybedip yabancılaşmıştır. Bu elbette *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'in argümanıdır. Dahası, doğanın masumluğu içinde sürdürülecek hayat insanları her türlü toplumdan yoksun bırakırdı, zira orada iletişim yoktur. Hiçbir şey hissetmeden yaşardık: "yaşamadan ölürdük; tüm mutluluğumuz sefaletimizi bilmeyişimize dayanırdı."[14]

(ii) Toplumsallaşmış ve dolayısıyla —Rousseau'nun *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'deki mantığına göre— sefilleşip habisleşmişizdir. Hobbes'un savaş durumuna girmişizdir ki Rousseau bunu doğa durumu ile bir tutar.

(iii) Doğa, toplumun nasıl idare edileceğine kılavuzluk edemez; bu "sahici bir yanılsama" ya da "tam bir kuruntu"dur.[15] Rousseau, tıpkı *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de olduğu gibi, her türlü doğal hukuk anlayışına büsbütün karşıdır.

(iv) Dolayısıyla kendimizi bağımsızlığa dayalı bir toplumsal durumda ya da sırf şahsi çıkarın yönlendirdiği vahşi bir bireycilik durumunda buluruz. Mandeville'in "Arılar Meseli"nin ya da Pope'un "İnsan Üzerine Bir Deneme"sinin aksine, burada şahsi çıkar ile kamusal iyi arasında herhangi bir ittifak yoktur. Tam aksine, Rousseau'nun gözünde şahsi çıkar ile kamusal iyi birbirine karşıttır.

(v) Soru da şu hale gelir: Rousseau'nun "bağımsız insan" dediği zatı nasıl ikna edeceğiz?[16] Bir başka deyişle, şahsi çıkarın kişisi —Hobbes'un rasyonel egoisti, yani Rousseau'nun Diderot'nun "akıl yürütmeye başvuran şiddet yanlısı"yla özdeşleştirdiği karakter— şahsi çıkar yerine ortak iyi için eylemeye nasıl ikna edilebilir?[17]

13. Jean-Jacques Rousseau, *Collected Writings*, Cilt 4, *The Social Contract, Discourse on the Virtue Most Necessary for a Hero, Political Fragments and Geneva Manuscript*, haz. R. D. Masters ve C. Kelly, Hannover ve Londra: University Press of New England, 1994, s. 77 (bundan böyle CW diye anılacak).

14. CW, s. 78. 15. SC, s. 78, 155. 16. CW, s. 79.

17. CW, s. 82. "Akıl yürütmeye başvuran şiddet yanlısı" karakterinin Diderot'nun 1755 tarihli *Encyclopédie*'deki "Doğal Hak" makalesine atfedilmesi konusunda bkz. CW, s. 235-6.

(vi) İlahi irade güçlü bir seçenektir. Ama bu reddedilir, zira Rousseau bunun fanatizme götüreceğini iddia eder. Çokluk, Tanrı'nın bizlere dayattığı yüce ahlaki kuralları asla kavrayamayacak, "kendisi gibi manasız Tanrılar" yaratacaktır."[18]

(vii) Dolayısıyla, Rousseau şöyle der: "Kötüye kullanımları iyiye kullanımlarının önleyebileceğinden daha çok sayıda suça sebep olan çeşitli Dinlerin kutsal kaidelerini bir kenara bırakalım."[19] Devamında, iyiyi belirlemek için teolojiye başvurmak yerine, teologun eksik anladığı felsefeciye dönmemiz gerektiğini öne sürer. "O halde, teologun insanı kayırmak dışında hiç irdelemediği bir meselenin incelemesini Felsefeci'ye bırakalım."[20]

(viii) Gelgelelim, felsefeci bizi insan soyu ya da insan türü (*le genre humain*) kavramına geri gönderecektir ki bu kavram elbette Rousseau'nun haklı olarak şüphe duymasına davetiye çıkarır. Felsefeci insanın en büyük iyiye, yani —Rousseau'nun siyaset teorisinin ana terimi de Diderot'yu anıştırırcasına *Cenevre El-yazması*'na işte böyle gelişigüzel biçimde yerleştirilir— genel iradeye seslenmesi gerektiğini iddia edecektir.

(ix) "Akıl yürütmeye başvuran şiddet yanlısı" ya da "bağımsız insan", felsefeciye nasıl karşılık verecektir? Bunun kendisine adaletin ne olduğunu öğretme meselesi değil, "*adil* olmaktan ne *çıkarım* olduğunu kendime gösterme meselesi" olduğunu ileri sürecektir.[21] Adalet ile adaletteki çıkar arasındaki bağlantı nedir? Hobbes' un Cicero'yu hatırlatarak yazdığı üzere, *cui bono*?[22]* Bir başka deyişle, burada iyinin felsefi meşrulaştırılması değil, iyiye dayalı olarak hareket etmeye yönelik öznel saik söz konusudur. Hatırlarsak, Hobbes *Leviathan*'da bu soruya şöyle yanıt vermişti: Adaletteki çıkarım "o sefil Savaş durumu"nu arkada bırakmaktır.[23]

* *Lat.* Kimin faydasına, kimin yararına? –*ç.n.*

18. CW, s. 79. 19. CW, s. 80. 20. CW, s. 80.

21. CW, s. 80, vurgu benim.

22. Thomas Hobbes, *Leviathan*, haz. R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 474; Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi, 2012, 12. baskı.

(x) Siyasete fazlasıyla felsefe üzerinden yaklaşmanın başka bariz sorunları da vardır. Genel irade her yurttaşın bir tür felsefeci olmasını gerektiren "bir saf anlama edimi"dir. Eşitlikçi sebeplerden ötürü Rousseau Platon'un bu meseleye "felsefeci kral" fikri ile bulduğu zarif çözümden kaçınmak ister. Şöyle sorar: "Ortalama insan kendi davranış kurallarını bu muhakeme etme tarzından türetebilecek midir?" Ayrıca, kendi temayüllerimizi genel iradeyle karıştırıyor olamaz mıyız? "Ortalama insan iç sese kulak verecek midir?"[24] Fakat eğer böyle bir "iç ses" ya da vicdan, ancak verili bir toplumu yönlendiren yasalarla ilişkili olarak yargıda bulunma alışkanlığı sayesinde kuruluyorsa, o halde böyle bir vicdan böyle yasaları oluşturamaz demektir. Dolayısıyla ahlaken muhakeme yaparken yanılmaktan nasıl kaçınırız?

(xi) Yanılmaktan kaçınmanın bariz bir yolu yoktur. Başvurabileceğimiz herhangi bir Sokratik *daimon* ya da Augustinusçu bir ilahi ses yoktur, zira vicdan ancak insanlar sosyalleşebilir olduğunda, yani, zaten narsisist ve sefil olduklarında oluşur. Aynı sebepten ötürü, içinde yaşadığımız toplumu yönlendirebilecek hak ilkelerine de başvuramayız, çünkü başka hiçbir şey bilmediğimizden pekâlâ o toplumun ahmakları olabiliriz. Güneş ışığının niteliği hakkında hükümde bulunma konusunda, gölgede yetiştirilen mantarlara güvenilemez.

(xii) O halde ne yapmalı? Rousseau bölümün sonunda etkili ve güzel bir dille, uzun uzadıya alıntılamak istediğim şu sözleri yazar:

> Gelgelelim, insanlar arasında doğal ve genel bir toplum olmasa da, insanlar sosyalleşebilir hale gelince mutsuz ve habis olsa da, adalet ve eşitlik yasaları hem doğa durumunun özgürlüğü içinde yaşayıp hem de toplumsal devletin ihtiyaçlarına tabi olanların gözünde manasız olsa da, bizim için ne erdem ne mutluluk olduğunu ve türün yozlaşması karşısında tanrının bizi başvurulabilecek herhangi bir kaynaktan yoksun bırakıp terk ettiğini düşünmek şöyle dursun, hastalığın kendisinden onu sağaltacak şifayı çekip almaya gayret edelim. Mümkünse, genel bir ortaklığın yokluğuna *yeni ortaklıklar* yo-

23. *A.g.y.*, s. 117. 24. CW, s. 80.

luyla çare bulalım. Bırakalım bizim başarımız hakkında hükümde bulunacak kişi şedit muhatabımız olsun. Ona, başlangıçtaki sanatın doğada sebep olduğu kötülüklerin nasıl düzeltileceğini *mükemmelleştirilmiş sanat* içinde gösterelim: Ona mutlu olduğuna inandığı durumun tüm sefaletini, sağlam olduğuna inandığı muhakemede yanlış olan her şeyi gösterelim. Şeylerin daha iyi bir şekilde oluşturulduğu bir düzende, iyi fiillerin kıymetini, kötü fiillerin cezasını, adalet ile bilginin tatlı ahengini görmesini sağlayalım. Aklını yeni bilgiyle aydınlatalım, kalbini yeni hislerle alevlendirelim ve kendi varlığını ve saadetini hemcinsleriyle paylaşarak nasıl artırabileceğini öğrenmesini sağlayalım. Gayretkeşliğim bu iş karşısında beni kör etmezse, dayanıklı bir ruhu ve düzgün bir anlayışı olduğu takdirde bu insanlık düşmanının en sonunda hatalarının yanı sıra nefretini de bırakacağından; onu saptırmış olan aklın onu insanlığa geri getireceğinden; görünür çıkarından ziyade doğru düzgün anlaşılmış çıkarını yeğleyeceğinden; iyi, erdemli, duyarlı olacağından; son olarak, ilk başta olmak istediği o acımasız çeteci yerine, iyi düzenlenmiş bir toplumun en sağlam kalesi olacağından şüphe duymayalım.[25]

Burada tahayyül edilmekte olan şey siyaset sanatıdır. Böyle bir sanat, "başlangıçtaki sanatın doğada sebep olduğu kötülüklerin nasıl düzeltileceğini mükemmelleştirilmiş sanat" içinde göstermeye çalışır. Rousseau'nun argümanının mantığı Derrida'nın hem zehir hem şifa anlamına gelen *pharmakon* analizini hatırlatır. Rousseau "kötülükten onu sağaltacak şifayı çıkarmamız" gerektiğini vurgular. Siyaset sanatı *creatio ex nihilo** ya da bir deha işi değil, Rousseau'nun genel bir birliğin yokluğunu düzeltecek "yeni birlikler" dediği şeyin tahayyül edilmesidir. Bir başka deyişle, "başlangıçtaki sanatın doğada sebep olduğu" felaketin —yani, toplumun doğa durumundan bir savaş ve şiddetli eşitsizlik durumuna dönüşmesinin— sonrasında yaşamakta olduğumuzu göz önünde bulundurursak, deva doğaya değil sanata, yeni birlikleri şekillendirebilecek bir siyaset sanatına dönmektir. Yani, sanata karşı sanat. Bu elbette yeni bir şey değildir. *Leviathan*'ın girişinde Hobbes milletler topluluğunu "suni bir adam"a benzetir.[26] Eğer Tanrı yaratma

* *Lat.* Yoktan yaratma. *–ç.n.*

25. SC, s. 159, CW, s. 81-2, vurgu benim.

sürecinde "Hadi insanları yapalım" demişse, o halde siyaset sanatı "Siyasi Bünye"ye[27] hayat verecek bir "suni ruh"la dolu suni bir insan kurgusudur.

(xiii) *Cenevre Elyazması*'nın açılış bölümünün etkileyici olan yanı şudur ki burada *Toplum Sözleşmesi*'nin argümanıyla ilk amaçlanan şeyin şüpheciyi, akıl yürütmeye başvuran şiddet yanlısını, *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'in sonunda tasvir edilen savaş durumunda yaşayan toplumsal Narkissos'u ikna etmek olduğunu görebiliriz. Akıl yürütmeye başvuran şiddet yanlısını genel iradenin ışığında hareket etmeye teşvik edecek ve onu sırf şahsi çıkardan ziyade kamusal çıkarla ilişkili olarak "insanlığa geri getirecek"[28] bir şey sağlama meselesidir bu.

(xiv) Din hakkındaki argüman burada dönüp dolaşıp aynı noktaya gelir. Akıl yürütmeye başvuran şiddet yanlısını genel iradeye dayalı olarak hareket etmeye zorlamak için, dine, Tanrı'nın iradesinin zorlayıcı gücüne bel bağlayamayız, zira bu bizi fanatizme götürecektir. Pratik bir ikileme felsefi bir cevap gerekiyor gibidir. Ne var ki Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin sonunda, *Cenevre Elyazması*'nın sol sayfasında sivil dil hakkında yazılan bölümde, siyasete dair sadece felsefi bir izahın harekete geçirme bakımından yetersiz olduğunu kabul eder ve bir siyasi din tablosu önerir. Böylece siyasette her türlü Platonculuğun sınırlarını alttan alta kabul eder ve Hobbes'a genelde düşünüldüğünden çok daha yakınlaşır.

(xv) Rousseau'nun siyaset hakkındaki kitabının ilk girişini kaldırmasının ve *Toplum Sözleşmesi*'ne din hakkındaki bölümün ilave edilmesinin sebebi budur belki de. Dinin gerekli oluşu Platoncunun çaresizlik çığlığı mıdır? Geceleyin alt kattan duyduğumuz o baygın ses Sokrates'in hıçkıra hıçkıra ağlayışı mıdır? Ya da felsefecilerin kral olabileceği fikrine hayli müstehzi bir tavırla kıkır kıkır gülen Leo Strauss mudur? Bin yıllık bir tarihi olan yorumlar ve yanlış anlamalar silsilesi içinden bakarak buna yanıt vermek kolay iş değildir.

26. Hobbes, *Leviathan*, s. 10 ve s. 491. 27. *A.g.y.*, s. 9.
28. CW, s. 82.

(xvi) Bunlar cevap verilemez ve hatta insanı elden ayaktan düşüren türden sorulardır. Ama şu yeterince açık zannediyorum: Genel iradeyi, genel iradeye göre davranma çıkarıyla birleştirmek ve "insanlık düşmanını... insanlığa geri getirmek" için felsefi olmayan kurgulara ihtiyaç vardır. "Yeni birlikler"in oluşmasına olanak tanıyacak "mükemmelleştirilmiş" siyaset "sanatı", siyasetteki motivasyon meselesini ele alabilecek yeni *kurgusal kuvvet* biçimlerini gerektirir. Birazdan göreceğimiz üzere, bu kurgusal biçimler "Siyasal İktisat Söylemi"nde yatıştırıcı bir dürüstlükle tanımlanır. Rousseau'yu Gourevitch'in hoş tabiriyle "peltek Kant"[29] diye görebilecekler için, bunun Kant'ın kendi etiğinde hiç çözmediği bir sorun olduğunu belirtmek gerek; yani, pratik aklın meşruiyetinin —ahlaki yasanın evrenselliğinin— bu yasaya göre hareket etme motivasyonuyla nasıl birleştirileceği sorunu. Kant'ın eleştirel sistemi pratik aklın önceliği gözetilerek yazıldığından motivasyon kuvveti sorunu da muhtemelen o sistemi, Kant'ın etiğinin rasyonalizmini ve Habermas'ın söylem etiği gibi her türlü yeni-Kantçı ahlaki rasyonalizmi çözen şeydir. Rousseau'nun Hume'u anımsatan bir siyasi fragmanda belirttiği gibi: "Ahlakçıların çoğunun hatası insanı daima özü itibariyle makûl bir varlık olarak düşünmek olmuştur. İnsan, hareket etmek için sadece ihtiraslarına danışan ve aklın ancak o ihtiraslarının onu yapmaya sürüklediği ahmaklıkları hafifletmeye yaradığı, duyarlı bir varlıktır."[30]

SİYASETİN VARLIĞI YA DA TOPLUM SÖZLEŞMESİ ŞEKLİNDEKİ YANLIŞ ADLANDIRMA

İnsan özgür doğmuştur ve her yerde zincire vurulmuştur. İnsan kendisinin başkalarının efendisi olduğuna inanır ama aslında onlardan daha çok köledir. Bu değişim nasıl gerçekleşti? Bilmiyorum. Bunu ne meşru kılabilir peki? Bu sorunu çözebileceğime inanıyorum.[31]

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin başındaki sözlerini okumanın en bariz yolu zincirlerimizi atmamızı ve asli özgürlük durumuna ya

29. SC, s. xxxviii. 30. CW, s. 70. 31. SC, s. 41.

da başka yerlerde doğal özgürlük diye tanımladığı duruma dönmemizi tavsiye ettiğini düşünmektir belki de. Romantik, hatta klasik anarşist Bakuninci Rousseau yorumudur bu. Böyle bir yoruma göre devrimci siyasi faaliyet bizi hukuk ve devlet gibi boyundurukları olmayan o sözümona özgür ve asli insanlık durumuna geri götürdüğü ölçüde haklıdır.

Ama Rousseau'yu böyle okursak onu aslında yanlış okumuş oluruz. Bu sözlere yakından bakalım: insan her yerde zincire vurulmuştur, yani her yerdeki herkes zincirlenmiştir, sadece ezilenler, sömürülenler ve fakirler değil. Rousseau gayet nettir: "İnsan kendisinin başkalarının efendisi olduğuna inanır ama aslında onlardan daha çok köledir." Demek ki —Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde tam kapsamıyla geliştireceği diyalektik mantık da budur— fakirleri ve dezavantajlıları ezme ve onları kendi iradesince yönlendirme kabiliyeti sayesinde özgür olduğunu sanan efendi yanılmaktadır aslında. Bilakis, bizatihi efendi olması tamamen ondan bağımsız ve üstün olduğuna inandığı köle tarafından tanınmasına bağlıdır. İşin paradoksal yanı şu ki efendi köleden daha az özgürdür, çünkü efendinin tüm varlığı köle karşısında sözümona üstün olduğu iddiasıyla vücut bulur. Rousseau herkesin, özellikle de özgür olduğunu sanan efendinin köle olduğunu söylemek ister.

Rousseau daha sonra "bu değişim nasıl gerçekleşti?" diye sorar. Yani, nasıl oldu da insanların tümü zincire vuruldu? Doğal özgürlüğümüzü, doğal eşitliğimizi nasıl kaybettik? Bir başka deyişle, insanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni ve temeli nedir? "*Je l'ignore*" diye kestirip atarak cevaplar Rousseau, "Bilmiyorum" ya da "bu dönüşümün nedeninden bihaberim." Rousseau *Cenevre Elyazması*'nda bu cümlenin daha gayri şahsi bir versiyonunu kullanır: "*On n'en sait rien*" (Bilinmiyor).[32] Bundan birkaç yıl evvel, 1755 tarihli *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de bu soruya olağanüstü derecede özgün bir yanıt verdiği göz önünde bulundurulduğunda, Rousseau'nun şimdi bunu söylemesi tuhaftır. Ya Rousseau tutarsızdır —ve *İtiraflar*'ın okurlarının farkında olduğu gibi, tutarlılık Rousseau'nun sahip olduğunu hiç iddia etmediği bir erdemdi— ya da *Toplum Sözleşme-*

32. CW, s. 82.

si'nde yazılıp çizilenler bilginin ya da epistemik kesinliğin düzenine ait olmayıp başka bir şeydir.

Toplum Sözleşmesi'nin ilk cümlelerine geri dönecek olursak, bilgi alanının meşruiyet alanından ilginç bir şekilde ayrıldığını kaydedebiliriz ki bu önemli bir ayrımdır. Özgürlükten esarete doğru yaşanan siyasi dönüşüm doğa durumuna ya da doğal hukuka göndermede bulunarak çözülebilecek epistemik ya da ampirik bir sorun değildir. Daha ziyade, doğa düzeni ile siyaset düzeni arasında bir kopuş varsayan şey, bu dönüşümün *meşruiyeti* sorunudur. Demek ki siyaset düzeni, Rousseau'yu açımlamak gerekirse, "tüm olguları bir kenara koyarak",[33] varlık alanını, var olanın alanını gözardı ederek ve yeni bir siyasi öznenin vücut bulduğu bir saha oluşturarak doğuyordur: kelimenin kuvvetli manasıyla bir sanat ya da kurgu sahası, Badiou'nun *olay* dediği şeyin diyarı. Badiou Rousseau'nun meşruiyet diline başvurmasını eleştirir ve bunun yerine hakikat dilini geçirir. Bununla kastettiği şey ise ampirik ya da önermesel hakikat değil, yeninin, yaratmanın düzenidir.[34] Hakikat ile bilgi arasındaki ayrım elbette Lacan'dan alınmaktadır. Lacan'a göre hakikat bilgide delik açan şeydir.

Olgu ve bilgi alanından kopan olaysal bir siyasi öznenin ortaya çıkması olarak anlaşılan meşruiyet meselesiyle birlikte, Rousseau'nun tasavvur ettiği haliyle siyaset sorununa varırız. Bu pek çok açıdan bir sorundan ziyade bir bulmacayı, izini sürmeye çalışacağım bir dizi *décalage*'a tabi olan bir bulmacayı andırır. *Toplum Sözleşmesi*'nin hemen biraz sonraki bir kısmında, metinde tırnak işaretleriyle ayrılan sözcüklerle Rousseau meseleyi şöyle ifade eder: "Öyle bir ortaklık biçimi bulunmalıdır ki, bu ortaklıkta tüm ortak kuvvet ile her bir üyenin kişiliği ve malları savunulacak ve korunacak, bu sayede her biri kendini herkes ile birleştirirken gene de yalnız kendine boyun eğecek ve önceki gibi özgür kalacaktır."[35]

İnsanlar tüm yurttaşları eşit şekilde bağladığını, kolektivitenin tümünün gözünde meşru olduğunu düşündükleri ve aynı zamanda

33. D, s. 132.

34. Alain Badiou, *Being and Event*, çev. O. Feltham, Londra ve New York: Continuum, 2005, s. 353-54 (bundan böyle B diye anılacaktır).

35. SC, s. 49-50.

kendi özgürlüklerinin ifadesi olarak gördüklerinden özgürce de uydukları bir yasaya göre nasıl yaşayabilirler? Doğaya, zincirlerimizden nihayet kurtulduğumuz asli özgürlüğe —devletsiz toplum şeklindeki anarşist hayal— geri dönmek söz konusu değilse, o halde siyaset sorunu şudur: O zincirler nasıl meşru kılınabilir? Daha doğrusu, yurttaşlar nasıl meşru zincirler takabilir? Amiyane tabirle, siyaset sorunu mutabakata dayalı olmayan esaret biçimleri ile mutabakata dayalı esaret biçimleri arasındaki ilişki ve bir biçimden diğer biçime geçiştir. Özgürlük ile eşitliğin bir tür dengede var olabileceği şekilde toplumu nasıl örgütleyebiliriz? "Bu," der Rousseau, "toplum sözleşmesinin çözüm bulduğu temel sorundur."[36]

Peki "toplum sözleşmesi" tabiri Rousseau'nun gözünde ne anlama gelir? Daha önce ileri sürdüğüm üzere, Rousseau'nun siyasetin varlığı olarak tahayyül ettiği şeye dair yanlış bir adlandırma mıdır? Öncelikle, siyasetin konusu, daha önce belirttiğimiz gibi, bir ortaklık biçimi ve "yeni ortaklıklar" kurmaya dairdir. Bu da Rousseau'ya göre bir mukaveleyi gerektirir, ama bunun aileye ya da Filmer tarzında bir patriyarkaya yahut Fatih William tarzında olduğu gibi fatihin fethedilenleri büsbütün köleleştirmesi suretiyle en güçlünün haklı olmasına dayalı olmaması gerekir — Rousseau 1. Kitap'ın 3 ve 4. bölümlerinde bu seçenekleri tartışır ve reddeder. Şunu kaydetmek de elzem: Grotius'un ya da daha ince bir şekilde Hobbes'un tasavvur ettiği türden, bir halk ile kral arasındaki asli bir mukavele olasılığını da dışlar Rousseau. Onun için hayati önem arz eden bir mevzu vardır: "Bir halkın kralı seçme edimini incelemeden önce, bir halkın halk olma edimi incelense iyi olur. Zira diğerinden zorunlu olarak önce gelen bu edim toplumun asıl temelidir."[37] Demek ki siyasetin ya da siyasalın varlığının özü bir halkın halk olma edimine, bir zamanlar ortada bir mutabakat olduğunu varsayan asli bir mukavelede yatar.

Althusser engeller ile kuvvetler arasındaki karşıtlığı ortaya koyarak bu meseleyi güzelce aydınlatır: böyle bir ortaklık biçiminin önünde duran engeller ile bu ortaklığı mümkün kılan kuvvetler — akla hemen Marx'ın üretim ilişkileri ile üretim güçleri arasında yap-

36. SC, s. 50. 37. SC, s. 49.

tığı ayrımı getiren bir ayrımdır bu. İşte burada *Toplum Sözleşmesi* ile *Eşitsizlik Üzerine Söylev* arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmak zorunda kalırız. İkinci Söylev'in İkinci Kısım'ında meşru bir siyasetin önünde duran engellere, yani kitabın sonlarında tasvir edilen o berbat savaş durumuna (bu durumu pekâlâ dünyanın mevcut durumu ya da Agamben'in o kendine has ölçülü deyişiyle "küresel iç savaş"[38] diye tercüme edebiliriz) dair olağanüstü kuvvetli bir izah sunulur. Bu savaş durumunda insanlar tam bir yabancılaşma durumunda var olur ve insanlığın bundan önceki tarihi, gerek Rousseau'nun gerek Marx'ın gözünde, bu yabancılaşmanın büyümesinin tarihidir. Bu engellerin karşısına çıkıp onları aşabilecek kuvvet yabancılaşmış bireylerin birleşik bedensel gücüdür; tikel çıkarlar için değil, ortak çıkar için çalışmaktır. *Toplum Sözleşmesi*'nde anlatılan kuvvet budur: Rousseau'nun pek çok yerde bir "doğa değişimi"[39] adını verdiği, ancak insanların varoluş tarzının dönüşümü olarak gerçeklik kazanabilecek bir kuvvet.

Bu durum da İkinci Söylev ile *Toplum Sözleşmesi* arasında tamamlayıcı değil ayrıştırıcı bir ilişki olması sonucunu doğurur: ilkinde, dünyanın baştan başa eşitsiz hali vardır, ikincisindeyse meşru bir siyaset olanağı; ilkinde, varlık —ya da durumun hali—, ikincisindeyse olay teorisi. O halde siyaset engelleri aşabilecek bir kuvvetin yaratılmasına dair bir şeydir ve bu da bir toplanma edimini ya da Denis Guénoun'un deyişiyle bir halkın harekete geçmek üzere birleşip karar verdiği "saf meclis"i gerekli kılar.[40] Bu kuvvet nereden gelebilir (Nereden gelir? Gelir mi? Her zaman mı?) şeklindeki devasa soruyu bir kenara bırakayım. Fakat şunu rahatlıkla söyleye-

38. Giorgio Agamben, *State of Exception*, çev. K. Attell, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2005, s. 2-3; ayrıca bkz. s. 85-8; Türkçesi: *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006.

39. Rousseau'nun "doğa değişimi"yle tam olarak neyi kastettiğini anlatmak için ayrı bir inceleme yapmamız gerekir ve bu da bizi Rousseau'nun düşüncesindeki önemli Stoacı etkilere götürür. Bu konulara dair harika bir tartışma için Wayne Martin'in henüz yayımlanmamış şu iki makalesine başvurulabilir: "Conscience and Confession in Rousseau's Naturalistic Moral Psychology" ve "Stoic Self-Consciousness". Metinlerin ikisine de şuradan erişilebilir: http://privatewww.essex.ac.uk/~wmartin

40. Krş. Denis Guénoun, *L'Enlèvement de la politique*, Circé, Paris, 2002, s. 15.

biliriz ki bu kuvvet durumda verili değildir; hayati, ama anlık bir ilave, kurgusal bir kuvvet, ustalık gerektiren bir kuvvet olarak durumu aşar. Gelgelelim Rousseau, yankılarını Sartre, Badiou, Rancière ve başkalarında da bulduğumuz kötümserliğiyle, bu kuvvetin nadiren ortaya çıktığı ve ancak pek az yerde var olabileceği konusunda gayet nettir: Bir süreliğine Cenevre'de, bir süreliğine Korsika'da, teorik bir olasılık olarak Polonya'da, vb. Yanlış bir şekilde Demokrasi diye adlandırılan çağdaş rejimlerde böyle bir kuvvetin olduğunu düşüneceğini zannetmiyorum. Hakiki siyaset nadirdir, engeller devasadır ve hakiki siyaseti meydana getirmek için gerekli olan kuvvet istisnaidir.

Peki bu ortaklaşma edimi bir sözleşme midir? Eğer bir sözleşmeyse, hayli tuhaf bir sözleşme olsa gerek. Sözleşme, genelde, önceden var olan iki tarafın girdiği bir ilişki olarak anlaşılır — evlilik buna örnek olarak gösterilebilir. Ama Rousseau'nun "toplum sözleşmesi"ni anlatmaya buradan başlamamak gerekir. Zira burada önceden var olan ikinci taraf yoktur. Hatta ilk taraf bile yoktur. Burada daha açık yazmam gerek, zira bu "sözleşme"nin mantığını kavramak zordur. Öncelikle, sözleşmenin ilk tarafı, İkinci Söylev'de anlatılan o topyekûn yabancılaşma durumu içerisindedir. Yani hiç de özgür değildir, bilakis boğazına kadar toplumsal eşitsizlik sistemlerinin içindedir. Ama bu hiç de özgür olmayan, yabancılaşmış birey kendini başkalarıyla, yani kendileri de tamamen yabancılaşmış bir durumda var olan başkalarıyla ortaklaşma edimine katmak için gerekli o kuvvete, biraz önce bahsettiğim o tuhaf, nadir bulunan, ama her daim potansiyel halindeki kuvvete sahiptir. Gelgelelim, söz konusu özne kendini başkalarına vermekle ancak genellikle, öznenin kendini böyle verişinin beklenen sonucu olan o muhayyel ortaklaşmayla sözleşmeye girmiş olur. Rousseau bu konuda gayet nettir: "Her bir kişi, kendini herkese vermek suretiyle, kendini kimseye vermemiş olur."[41] Demek ki ortada bir sözleşme yoktur, kendimi kimseye vermiyorumdur. Hatta verilecek bir benlik bile yoktur, zira topyekûn yabancılaşma durumu içerisindedir ve ancak başkalarıyla ilişki kurarak ortaklaşmasını sağlayan bir kuvvet edimi sayesinde özneye

41. SC, s. 50.

dönüşür. Siyasetin öznesi bu ortaklaşma ediminin sonucudur. Ben buna *yabancılaşmadan yabancılaşma kurgusu* adını vermek istiyorum. Bir başka deyişle, siyaset özü itibariyle bir kurgu, özneyi meydana getiren bir yaratma edimidir. Rousseau yine gayet nettir: "Bu şartlar [yani toplum sözleşmesinin şartları], hakkıyla anlaşıldığı takdirde, yalnızca tek bir şarta, yani tüm haklarıyla her üyenin, topluluğun bütününe topyekûn yabancılaşmasına tekabül eder."[42]

"Toplum sözleşmesi" denen şey topyekûn yabancılaşma *olgusuyla* başlar. Ardından bu olgu kendimi topluluğa, muhayyel bir genelliğe, olgusal anlamda var olmayan bir halka verdiğim topyekûn yabancılaşma *edimiyle* aşılır. Yani, toplumsal eşitsizliğin yarattığı topyekûn yabancılaşmayı aşmamı sağlayacak bir ortaklaşma kurgusu adına kendimi tamamen yabancılaştırırım. Althusser'in haklı olarak altını çizdiği üzere, topyekûn yabancılaşma durumunun çözümü topyekûn yabancılaşmadır.[43] Demek ki —ilk *décalage* da buradadır— Rousseau'nun "toplum sözleşmesi" kendi tasavvuruna denk düşmüyordur: taraflar arasındaki bir mübadeleye dayalı bir sözleşme değil, bir halkın irade göstererek kendini meydana getirdiği bir kurma, kurguya dayalı oluşturma edimidir. Althusser böyle bir halkın var olmasını, var olabilecek olmasını, bu kurgu ediminin olguya dönüşebilecek olmasını "Rousseau'nun hayali" diye nitelendirir.[44] Bu incelemede el yordamıyla da olsa ulaşılmaya çalışılan önemli hedeflerden biri siyasi alanda böyle hayallerin, böyle en üst kurguların zorunlu olduğunu kabul ettirmek ve bunların yorumlanabilmesi için bir anahtar sunmaktır. Şimdi hukuk meselesine döneyim.

GENEL İRADE, HUKUK VE YURTSEVERLİĞİN GEREKLİLİĞİ

Ayrıntısına girmeden şöyle bir soru sorayım: Hukukun cevap verdiği soru nedir? Daha önce görmüş olduğumuz üzere, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde çözmeye çalıştığı soru meşruiyet sorusudur.

42. SC, s. 50.

43. Louis Althusser, "Rousseau: The Social Contract (The Discrepancies)", *Montesquieu, Rousseau, Marx* içinde, Londra ve New York: Verso, 1972, s. 127 (bundan böyle A diye anılacak).

44. A, s. 147.

Eşitlik ve özgürlüğe yönelik talepleri, yani bir yanda bireysel özgürlük taleplerini diğer yandaysa kolektivitenin çıkarlarını dengeleyebilecek bir tür "ortaklaşma"yı ya da "yeni ortaklaşmalar"ı nasıl tahayyül edebiliriz? İddia ettiğim üzere, Rousseau'nun gözünde ve bizim gözümüzde siyaset sorunu böyle bir şeydir.

Benim özgürlüğüm nasıl olur da birçok özgürlükten yalnızca birisi olabilir? Eğer özgürsem, uyduğum her yasa benim yasam olmak zorundadır; kendime verdiğim bir yasa olmak zorundadır. Özerkliğimle uyumlu olmak zorundadır; yani kendimi özgürce bağlı kıldığım bir yasa meselesidir bu. Peki, kendi özerkliğim eşitlikle, özgürce seçtiğim yasaların kendim ve diğer özgür failler üzerinde bağlayıcı olması gerektiği talebiyle nasıl uyumlu olur? Rousseau özgürlük ile eşitlik arasında karşıtlık olduğunu tümden reddetmek ve genel irade ile herkesin iradesi arasında bir ayrım yapmak suretiyle bu sorunu zarifçe çözer.

Herkesin iradesi şahsi çıkarların, tikel özgürlüklerin, örneğin liberal bir demokrasideki oy verme mekanizmasında üst üste konulabilecek çıkarların toplamıdır. Rousseaucu bir açıdan bakıldığında, liberal demokrasinin tüm sorunu kişinin servetine, sınıfına, statüsüne, mülkiyetine, vs. dayalı olarak kendi çıkarlarıyla pekâlâ çatışabilen kamusal çıkardan ziyade bir birey olarak kendi özel çıkarı temelinde oy vermeye yahut özgürlüğünü icra etmeye çağrılmasıdır. Bu da Rousseau'nun "reel liberal demokrasi" ile büsbütün olumsuz bir ilişki içinde olduğu ve *Toplum Sözleşmesi*'nin, İngilizce konuşulan dünyada kimi zaman yapıldığı gibi, sözümona bir toplum sözleşmesine dayalı bir liberalizmi mazur kılan bir metin olarak okunmaması gerektiği sonucunu doğurur. Ben tam aksine *Toplum Sözleşmesi*'ni, İkinci Söylev'de "*le faux contrat*"[45] diye anılan liberal bireyciliğe yöneltilmiş köklü bir eleştiri olarak görüyorum: baştan aşağı eşitsiz şahsi çıkarlara ve mülkiyet sahipliğine dayalı ve bir savaş durumuyla doruğa çıkan bir yanlış ya da sahte sözleşme. Seçim demokrasisinde herkesin iradesi genelliğe dayalı bir ortaklaşma inşasından ziyade tikelliklerinin toplanmasından ibarettir.

Genel irade ise şahsi çıkar değil, kamusal iyiye meyleden ortak

45. D, s. 173.

çıkardır. Bir yurttaş sıfatıyla kişinin iradesidir. Genel irade ile uyumlu olarak seçmek tikel, şahsi çıkarımla ilişkili olarak değil, bir bütün olarak siyasi ortaklaşma biçimi için iyi olduğunu düşündüğüm şeyle uyum içinde seçmektir. Böyle hareket etmek, Rousseau'nun doğal hürriyetimizden farklı olarak yurttaş hürriyetimiz dediği şeyle tutarlıdır. Doğa durumundan topluma geçmekle fiziksel gücümden başka hiçbir şeyce sınırlanmayan doğal hürriyetimden vazgeçer ve yurttaş hürriyetimi kazanırım. Yurttaş hürriyeti ancak toplumda başkalarıyla ilişki içinde edinilen ve kendim için koyduğum bir yasaya riayet etmeye dayanan, yani özerkliğimle tutarlı olan bir ahlaki özgürlük mefhumudur. Rousseau'nun belirttiği gibi, "salt iştah itkisi köleliktir, kişinin kendine telkin ettiği bir yasaya riayetse özgürlüktür."[46]

Aynı argüman eşitlik için de geçerlidir; zira kişi burada, herkesin herkesle siyasi eşitlik içinde olması için, doğa durumundaki kaba doğal eşitlik ve savaş durumundaki kısır toplumsal eşitsizlikten vazgeçer. Özgürce seçmek genel irade ile uyum içinde seçmede bulunmak demektir ki bu da kişinin herkes için seçtiği anlamına gelir. Dolayısıyla, özgürlük ile eşitlik arasında herhangi bir çatışma yoktur ve eşitlik, hakkıyla anlaşıldığında, özgürlüğün ifadesidir. Kolektif özerklik bireysel özerkliğin yegâne meşru siyasi ifadesidir.

Meselelere bu şekilde yaklaşınca egemenlik sorunu da çözülmüş olur, çünkü meşru bir siyasi birimde egemen olan tek varlık halkın kendisidir. *Toplum Sözleşmesi*'nin özü halk egemenliğinin müdafaasıdır — bu bölümün ileriki kısımlarında bu temaya döneceğim. Halk egemenliği genel iradenin yasa koyma edimlerinden ibarettir; halk böylece kendi kendini belirler, yani herhangi bir monarkın, prensin, aristokratın ya da temsil edici olmayan zümrenin dolayımına müracaat etmez. Machiavelli'ye göre, hakiki yurttaş şehri kendi ruhundan daha çok sever. Rousseau bu hikmetli söze hiper-Makyavelist bir tını katarak bir nevi şöyle der: Şehir —Cenevre için beslediği ümit de böyleydi ve bu sebepten dolayı *Eşitsizlik Üzerine Söylev* ve *Toplum Sözleşmesi*'nin baş sayfalarında kendini gururla "Cenevre Yurttaşı" diye tanıtıyordu— kişinin ruhunun ifadesinden başka bir şey değildir; canın kent/yurttaşlık düzlemindeki tecessümüdür. Pla-

46. SC, s. 54.

ton'un *Devlet*'inde olduğu gibi, şehrin düzeni ruhun düzenini yansıtır ve ikincisinin şeffaflığı da ilkinde yansır. Kişi ancak bir parçasını oluşturduğu ortaklaşma sayesinde bir siyasi özne olur. Rousseau'ya göre —Jean Starobinski'nin meşhur yorumunun özü de buydu— meşru bir siyasi birimde kendi özgürlüğüm ile benimle aynı yolu izleyen diğer yurttaşların özgürlüğü arasında açık bir şeffaflık vardır.[47] Özgürlük ve eşitlik aynı madalyonun iki ayrı yüzüdür (gerçi Rousseau paradan iğreniyor onu daima salt bir simulakrum ve ilave olarak görüyordu). Ama madalyonun iki yüzünü kaynaştıran metal, kişinin şehrine, *patrie*'sine (yurduna) duyduğu sevgidir ve Rousseau yurttaş yurtseverliği (*civic patriotism*) ihtiyacını hararetle savunur.

Bu konuda —zaten şahsen yurtseverlik meselesinin pek çok okur için önemli ama belalı bir sorun olduğunu düşünüyorum— siyaset hakkındaki argümanı yeniden ifade etmek ve bunun hukukla olan bağlantısını kurmak için, ana doğrultumuzdan kısa bir süreliğine uzaklaşıp, Diderot ve D'Alembert'in *Ansiklopedi*'sine "Siyasal İktisat" konusunda yazdığı 1755 tarihli olağanüstü maddeye değinmek istiyorum. Rousseau'ya göre, siyasi ortaklaşma siyasal bir beden olarak tasavvur edilir ve bu bedene can veren ruh ise genel iradedir. Meşru hükümetin en önemli düsturu genel iradeye uymaktır ve bu da tüm şahsi, tikel çıkarların siyasal bedenden kesip çıkarılması gerektiği anlamına gelir. Peki bu durumda yurttaşlar kendi özgürlüklerini genel iradenin boyunduruğuna özgürce nasıl sokarlar? Rousseau şöyle sorar: "Herkesin itaat etmesi ve kimsenin emretmemesi, herkesin hizmet etmesi ama kimsenin herhangi bir efendisinin olmaması; görünürdeki tabiyete rağmen kimsenin kendi özgürlüğünden zerre kayba uğramaması ve başkasının özgürlüğüne zarar vermemesi ve böylece daha da özgür olması nasıl mümkün olabilir?" Ona göre bu sorunun cevabı açıktır: "Bu mucizeler hukukun eseridir. İnsan, adaleti ve özgürlüğü sadece hukuka borçludur."[48]

Rousseau hukuk hakkında coşkuyla konuşmaya devam eder ve onu bir "semavi ses" diye tanımlar. Fakat bunun gündeme getirdiği

47. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, çev. A. Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago, 1988.

48. SC, s. 10.

sorun basit ve büyüktür. Hatta bu sorun daha önce tartıştığımız "akıl yürütmeye başvuran şiddet yanlısı" sorunudur: Yurttaşlar hukuka nasıl *ilgi* duyabilir? Kant'ın, hatta Habermas'ın aksine Rousseau'ya göre rasyonellik ne yeterli ne de güvenilir bir kılavuzdur. Yurttaşların oluşturulması gerekir: "Dolayısıyla, insanlara emretmek istiyorsanız onları oluşturun: yasalara uyulmasını istiyorsanız, onların sevildiğinden emin olun."[49]

Yurttaşların oluşturulması gerekir, yani onlara hukuku *sevmek* öğretilmelidir ki bu da erdemi gerektiren bir şeydir. Rousseau "erdem" sözcüğüyle tikel iradenin genel iradeye uymasını sağlayan şeyi kasteder. Erdem genel-hale-gelmedir ya da Badiou'nun tabiriyle, tikel iradenin türeyimsel-hale-gelmesidir. Peki buna nasıl ulaşılır? Cevap açıktır: *patrie*, yurt sevgisi "*amour propre*'nin kuvvetini erdemin tüm güzelliğiyle birleştiren, ona onu biçimsizleştirmeden tutkuların en kahramancası kılan bir enerji bahşeden asil ve canlı bir his."[50]

Dolayısıyla, insanları erdemli kılmada kilit nokta yurtseverliktir; yurttaşları oluşturan ve onlara hukuku sevmeyi öğreten tutku "babavatan sevgisi", Rousseau'nun tuhaf deyişiyle "*la mère patrie*" dir ("ana babavatan").* İşte bu yüzden Rousseau kamusal eğitimin siyasi açıdan çok önemli olduğunu düşünür, zira kamusal eğitim olmadan meşru bir siyasi birimi oluşturmak ve muhazafa etmek mümkün olmaz.

Yurtseverlik olmadan meşru ya da hakiki bir siyaset olabilir mi? Habermas "anayasal yurtseverlik"ten bahsetmekle bu sorunun kuvvetinin farkında olduğunu gösterir.[51] Ne var ki, Rousseau yurtseverlik için anayasadan daha yaygın bir duygulanımsal temele, örneğin bir pratikler, alışkanlıklar ve gelenekler ağında köklenmiş bir temele (kendi deyişiyle "*les moeurs*", yani örf ve âdetlere) ihtiyacımız olduğu görüşündedir. Gelgelelim, anayasal yurtseverlik hele ki ABD bağlamında, önemsiz bir mevzu değildir. Aralarında taban tabana hatta komik bir zıtlık olan iki örneği ele alalım: Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, vaktiyle Chicago Üniversitesi'nde anayasa

* Türkçede "vatan" İngilizcedekinin (*fatherland*) tersine "anavatan"dır. –*ç.n.*

49. SC, s. 13. 50. SC, s. 16.

51. Bkz. Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, çev. M. Pensky, Cambridge MA: MIT Press, 2001.

hukuku dersi vermiş olan Obama, ABD Anayasası'nı sevmeye dayalı Takdir-i İlahi'lik yanlısı bir siyasi teoloji önermektedir — *Umudun Cesareti*'nin bir bölümünün tamamında bu konu etkili biçimde tahlil edilir.[52] Siyasi yelpazenin diğer ucundaysa Sarah Palin'in "sağduyulu muhafazakârlığı" şu yurtsever şiarla sonuçlanır: "Cinsiyetiniz, ırkınız ve dininiz ne olursa olsun, eğer bu ülkeyi seviyorsanız ve Anayasamızı savunacaksanız, Amerikalısınız demektir."[53]

Hukuk ile yurttaş yurtseverliği arasındaki bağlantı Rousseau'nun ölümünün ardından yayımlanan 1770-71 tarihli "Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler" başlıklı metninde daha da açık hale gelir. Rousseau'ya göre her türlü anayasa yazımı tasarısına şu soru rehberlik etmelidir: "Hukuk yurttaşların kalplerine hükmetmediği sürece, hiçbir anayasa asla iyi ve sağlam olmayacaktır. Yasama kuvveti o derinliğe ulaşmadığı müddetçe, yasalar daima çiğnenecektir. Peki insanların kalplerine nasıl ulaşılabilir?"[54]

Buna verilen cevap sarsıcıdır. Yurttaşların hukuku ve *patrie*'yi sevmelerini sağlamanın tek yolu şudur: "Söyleyeyim mi? Çocuk oyunlarıyla; yüzeysel insanlara saçma sapan gelen ama el üstünde tutulan alışkanlıklar ve baş eğdirilemez bağlılıklar oluşturan kurumlarla."[55] Bu oyunları *ulusluk törenleri* diye nitelendirebilirdik: daima "meydanda"[56] icra edilen temaşalar, oyunlar ve festivaller. Rousseau'nun 1758 tarihli *D'Alembert'e Mektup*'unda tiyatroyu eleştirirken tanımladığı ve Robespierre'in Fransız Devrimi'nden sonraki yıllardaki *fêtes nationales civiques* tasarısı üzerinde doğrudan etkide bulunmuş bir fikir olan kamusal bayramlar bunun bir örneğidir.[57] Böyle gösterilerde, birazdan göreceğimiz üzere, Oidipus ya da başkalarının çektiği acıları seyrettiğimiz basmakalıp tiyatroda olanın aksine, hiçbir şey temsil edilmez. Rousseau boğa güreşinin İspanya'daki oynadığına benzer bir rol oynayabileceğini düşünerek (bunun

52. Barack Obama, *The Audacity of Hope*, New York: Three Rivers, 2006, s. 71-100; Türkçesi: *Umudun Cesareti*, çev. Enver Gürsel ve Münevver Demir Bayhan, İstanbul: Pegasus, 2008.

53. Sarah Palin, *Going Rogue*, New York: Harper Collins, 2009, s. 395.

54. SC, s. 179. 55. SC, s. 179. 56. SC, s. 186.

57. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, çev. A. Bloom, Ithaca: Cornell University Press, 1960.

"İspanyol ulusunda belirli bir zindelik [sağlamadaki rolü] kayda değerdir"[58] ona göre) "Polonyalılara pek yakışan bir temrin" olarak at biniciliğini tavsiye eder. İşin ilginç yanı, gerek Obama'nın gerekse de Palin'in gözünde basketbol erdemli ve zinde bir Amerikan karakterinin oluşumunda tam da bu rolü oynamaktadır.

Bizler gibi basketbol oynamayan, boğa güreştirmeyen, post-Kantçı, metropolit, kozmopolit metroseksüellerin bu gibi fikirleri makaraya alması hiç de zor değildir. Fakat bunların gündeme getirdiği meseleler daha ciddidir. Eğer insan rasyonelliği şaşabiliyorsa, yurttaşların daima iyiyi isteyeceği varsayılamıyorsa, o halde yurttaşları hukuku sevmeye, yani bir ortaklaşma edimiyle yabancılaşma ve eşitsizlik engellerini aşmaya zorlayabilecek kurucu tutkulara dair siyasi bir açıklama geliştirmek gerekir. Peki, yurttaş yurtseverliği ve kamusal eğitim gibi hayli güçlü mefhumlar olmadan böyle bir şey yapılabilir mi? Bence yapılamaz. O halde soru şu olmalı: Nasıl yapmalı? İşte tam bu noktada Rousseau'nun tiyatro eleştirisini ayrıntılarıyla ele almak faydalı olabilir.

TİYATRO NARSİSİZMDİR

Narsisizm ile eşitsizlik arasındaki bağlantı nedir? Rousseau'ya göre, eşitsizliğin tarihindeki büyük değişim özel mülkiyet kurumudur: Biri çıkıp "bu benim" demiş ve kendisine inanacak kadar basit insanlar bulmuştur.[59] Ne var ki, daha özel mülkiyet tesis edilmeden önce, insanlar ilk kez bir araya geldiğinde, sosyalleştiğinde ve birbirlerine baktıklarında —Rousseau bunun farazi bir doğa durumunda, bir ağaç etrafında vuku bulduğunu hayal eder— temayüz etme, başkalarından ayrı ve farklı olma arzusu doğmuştu. İşte bu temayüz arzusu sayesinde, bir doğal durumdaki insanları tanımlayan o sağlıklı *amour de soi* yani benlik sevgisi narsisistik bir *amour propre*'a, yani gurura dönüşmeye başlar. Rousseau'ya göre, narsisizmin kökeni bu toplumsal temayüz arzusuna dayanır, kişinin kendisini önemli hissetmesinden kaynaklanır. Nitekim eşitsizlik ve narsisizmin kaynağı aynıdır.

58. SC, s. 186. 59. D, s. 161.

Rousseau'nun *Narcisse, ou l'amant de lui-même* (Narkissos ya da Kendine Hayran Kişi) adlı oyununda sergilenen dramın özü budur.[60] Rousseau hepsi farklı derecelerde tamamlanmış ya da eksik kalmış yedi oyun yazmıştı. Bunlar arasında halka sergilenen tek oyun *Narcisse* idi — gerçi bir kez oynanmıştı, o da 18 Aralık 1752'de *Les comédiens du Roi* tarafından. Rousseau'nun bir önceki ekim ayında Fontainebleau Sarayı'nda Fransa kralı ve kraliçesinin huzurunda sergilenen tek perdelik pastoral operası *Le Devin du village*'ın (Kasaba Kâhini) kayda değer başarısı sayesinde, *Narcisse* sahneye konabilmişti. Louis XV öyle etkilenmişti ki Rousseau'yla resmen görüşmek bile istemişti. Fakat idrar kesesinin zayıflığı Rousseau'nun sinirlerini öyle bozuyordu ki görüşme sırasında altına kaçırma ihtimali dehşete kapılmasına yetmişti. Dolayısıyla, "*infirmités*" yani malûliyetini gerekçe göstererek bu teklifi reddetmişti.

Rousseau'nun bir zamanlar arkadaşı olan Grimm *Narcisse*'i "*une mauvaise comédie*" (kötü bir komedi) diye tanımlamıştı. Bir arkadaştan daha fazla sadakat beklenebilirdi belki ama Grimm bu yargısında haksız değildir. Oyun, metni okumuş, metin hakkında yorumlarda bulunmuş ve hatta metin üzerinde kimi değişiklikler yapmış Marivaux'nun tarzındadır. İşin üzücü yanı şu ki *Narcisse* Marivaux'nun oyunlarının ayarında değildir — bunun sebebi belki de Rousseau'nun *İtiraflar*'da belirttiği gibi bu oyunu henüz on sekiz yaşındayken kaleme almış olmasıdır. Ama her şey bundan ibaret değildir: Rousseau'nun bu oyunu gençlik dönemi ile oyunun sergilenmeden önceki zaman (Rousseau o zaman kırk yaşındaydı) arasında düzenli olarak yeniden yazdığı ve üzerinde önemli değişiklikler yaptığı açıktır. Zaten *İtiraflar*'da bunu kabul eder: "O oyuna yazdığım önsözde onu on sekiz yaşında yazdığımı söylediğimde sonraki birkaç yılın üstünü kapatarak biraz yalan söylemiştim."[61] Bununla birlikte,

60. Bu oyun Rousseau'nun Önsöz'üyle birlikte şurada bulunabilir: *Œuvres Complètes*, Tome 2, haz. B. Gagnebin ve M. Raymond, Paris: Gallimard (Pléiade), 1961, s. 959-1018. Ben Rousseau'nun *Narcisse* oyununun http://userwww-service.emory.edu adresinden erişilebilen 1767 tarihli İngilizce çevirisinden alıntı yapacağım.

61. Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions*, çev. J. M. Cohen, Londra: Penguin, 1953, s. 119.

Narcisse'in Rousseau'nun ilk kapsamlı edebi yapıtı olması muhtemeldir.

Narcisse'in olay örgüsü gayet basittir. Oyun bir kadın olarak giyinmiş aksinin tablosuna âşık olan Valère adındaki bir adam hakkındadır. Oyun Valère'nin kız kardeşi Lucinda ile başlar. Lucinda, Angelica ile nişanlanmış olan, iflah olmaz ölçüde mağrur başkahramanı kandırmak için bir plan tasarlamaktadır. Valère'nin Angelica'ya olan aşkını sınayacaktır Lucinda ama bu sınav fena halde ters teper, zira Valère dişileştirilmiş portresine, nesneleştirilmiş öz-imgesine büsbütün âşık olmuştur. Valère kendi adamı Frontin'i Paris'in dört bir yanında aslında bizatihi kendisi olan yeni sevgilisini aramaya gönderdiğinde, tahmin edilebilir olsa da, yine de oyuncul, dramatik kalan bir ironi çıkar ortaya.

Lucinda: Frontin, efendin nerede?
Frontin: Kendini aramaya gitti.
Lucinda: Kendini aramaya mı?
Frontin: Evet, kendisiyle evlenmek için.

Valère en sonunda hatasını ve gittiği yolun yol olmadığını fark eder, babası tarafından azarlanır ve nihayetinde Angelica ile evlenmeye karar verir. *Narcisse*'te ikinci bir aşk hikâyesi daha vardır. Lucinda ile Leander arasında geçen ve ana dramatik ilişkiyi aksettiren bu hikâye oyunda tuhaf bir şekilde çözülmeden bırakılır ve tatmin edici olmayan bir şekilde sunulur.

Sonuçta bu oyun narsisizmin başarısızlıklarına dair ufak bir derstir ve şu kıssadan hisseyle biter: "Bir başkasına hakikaten âşık olduğumuzda, kendimize düşkün olmayı bırakırız." Bu haliyle, ikincil, ehemmiyetsiz, hoş ama incir çekirdeğini doldurmaz bir eserdir, yani tam da Rousseau'nun otuz yaşına bastığı 1742'de Paris'e taşındığında kendisine bir tür edebi şöhret getirebileceğini düşündüğü türden bir şeydir.

Gelgelelim, oyunun kendisi, Rousseau'nun oyun metninin basılı nüshası için 1752'de yazdığı uzun önsözle birlikte okunduğunda işler ilginçleşmeye başlar. Rousseau *İtiraflar*'da bu önsözün yazdığı "en iyi yazılardan biri" olduğunu belirtir.[62] Böylece bu oyun Rousseau'nun Birinci Söylev ile İkinci Söylev'inin argümanları, yani

1750 ile 1755 arasına yerleştirilir. 1749'da, yani Rousseau 37 yaşındayken, o sırada dine ve devlete muhalif görüşler ifade ettiğinden dolayı Paris'in dışındaki Vincennes'de hapis yatmakta olan arkadaşı ansiklopedici Denis Diderot'yu görmeye gitmişti. Rousseau parasız olduğundan, yaklaşık sekiz kilometre uzaklıktaki hapishaneye yürüyerek gider ve kendini eğlemek için yolda bir dergi ya da gazete okurdu. Bir keresinde, bir edebiyat gazetesi olan *Mercure de France*'ı okurken Dijon Akademisi'nce bir deneme yarışması açıldığını görmüştü. Yarışmanın konusu şuydu: "Sanatlar ve bilimlerdeki ilerleme örf ve âdetlerimizi yozlaştırmış mıdır, yoksa arıtmış mıdır?" Ani bir Paulusçu aydınlanma ânıyla Rousseau sanatların ve bilimlerin aslında örf ve âdetleri yozlaştırdığını fark eder. Malesherbes'e 1762'de yazdığı bir mektupta kendisine has duygusal mübalağasıyla bu deneyiminden bahseder:

> Ömrü hayatımda herhangi bir şey apansız bir ilhamı andırmışsa şayet, o ilanın bende uyandırdığı şey tam da oydu: Birdenbire binlerce ışık zihnimi öyle allak bullak etmiş, bir çelengin etrafında toplanmış muhteşem fikirler bana kendilerini öyle bir kuvvet ve karışıklık içinde sunmuştu ki, tarif edilmez bir şaşkınlık içinde bulmuştum kendimi. Kafam sarhoşmuşum gibi dönüp duruyordu. Şiddetli bir çarpıntı hissi beni sıkıştırıyor, göğsüm inip kalkıyordu. Hem yürüyüp hem nefes alamaz hale gelince, caddedeki ağaçların birinin altına oturdum ve sonraki yarım saati öyle bir çalkantılı ruh hali içinde geçirdim ki ayağa kalktığımda ceketimin önünün gözyaşlarıyla ıslandığını fark ettim. Gerçi ağladığımı hiç hatırlamıyordum. Ah, Mösyö, o ağacın altında görüp hissettiklerimi yazabilseydim, toplumsal sistemimizin çelişkilerini öyle bir açıklıkla ifşa eder, kurumlarımızın maruz kaldığı tüm o suistimalleri öyle kuvvetle ispatlar, insanın doğası itibariyle iyi olduğunu, sırf bu kurumlar yüzünden kötü hale geldiğini öyle bir yalınlıkla gösterirdim ki sormayın.[63]

Kökleri Bacon'da yatan, Voltaire ve Diderot gibi kişiler için mutlak surette belirleyici bir niteliği olan, fazlaca üstünkörü bir yaklaşımla Aydınlanma denen şeyin temel inancı ilerlemeye duyulan inançtır. Bir başka deyişle, bilim, teknoloji, sanat ve kültürün gelişi-

62. *A.g.y.*, s. 361.

63. Aktaran Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 228.

mi insanlığın iyileşmesini sağlamıştır, ya da Kant'ın tabiriyle, Aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu vesayetten kurtulmasıdır. Rousseau'ya göreyse, rasyonel ve bilimsel ilerleme ahlaki ve siyasi gerilemedir. Medeniyet alçalmadır. Sanatlar ve bilimlerde ilerleme denen şey insanlığı daha kötü hale getirmiş; daha az insani, daha çok bozuk, bencil ve açgözlü kılmıştır. Rousseau'da on dokuzuncu yüzyıldaki tarih teorilerinin ilk versiyonunu, özellikle de Marx ile Engels'in *Alman İdeolojisi* ve *Komünist Manifesto*'nun ilk sayfalarındaki versiyonunu görürüz. Ne de olsa Marx ve Engels de insanlığın görünürdeki ilerleyişinin hakiki durumumuza, genç Marx'ın deyişiyle "türsel-varlık"a giderek yabancılaşmamıza sebep olduğunu düşünmekteydi. Fakat Rousseau'da Nietzscheci bir soykütüğün bir öncüsünü de görürüz: Ahlakın tarihi Musevi-Hıristiyan ahlakının yalaka *hıncının* hayatı olumlayan etkin kuvvetleri ezmesinin tarihidir. Rousseau'ya göre, insan tarihi, toplumu ve "medeniyet"i, insanlık durumunu alçaltmak için bir nevi komplo kurmuştur.

Peki Rousseau'nun görüşü böyleyse, opera, bale, müzik ve şiir alanlarında yaptığı az çok başarılı deneyler bir yana, *Narcisse* gibi bir oyunu basması ve hatta bu oyunun sergilenmesine müsaade etmesi ikiyüzlülük değil midir? Hayatının sonraki dönemlerinde onu feci biçimde bunaltacak paranoyanın ilk işaretlerini gösteren, her köşede casuslar gören Rousseau Önsöz'ün önemli bir kısmında bu itirazla hesaplaşır. İlk olarak, *Narcisse*'in gençken yazdığı bir oyundan ibaret olduğu ve dolayısıyla ciddiye alınmaması gerektiği yolunda akla yatmayan bir iddiada bulunur. Daha sonra ve daha ikna edici bir biçimde, örf ve âdetler (*les moeurs*) bakımından Paris toplumunun büsbütün ve geri çevrilemeyecek kadar yozlaşmış olduğu göz önünde bulundurulduğunda, tiyatro gibi ıvır zıvır şeylerle onların dikkatini dağıtmak daha iyi olabilir, zira böylece şiddet ve savaş gibi daha zararlı, tehlikeli faaliyetlere girişmeleri önlenebilir, der. İğneleyici bir ironiyle, daha önce birden fazla kez belirttiğini söylediği şöyle bir tavsiyede bulunur:

> Dikkatlerin insanın habisliğinden bir miktar uzaklaştırılabilmesini sağlayan ve aylak kaldıklarında boşluğu daha tehlikeli şeylerle doldurmalarını önleyebilecek akademileri, kolejleri, üniversiteleri, kütüphaneleri, tiyatroları ve tüm diğer eğlenceleri kendi haline bırakın ve hatta onları destekle-

yin. Zira edepli insanların ve doğru dürüst örf ve âdetlerin olmadığı bir ülkede, hödük zorbalardansa halis muhlis maskaralarla yaşamak yeğdir.[64]

Bu açıdan bakıldığında, *Narcisse*'in sadece bir kez sergilenebilmiş olması Rousseau'nun kendi görüşlerini inatla haklı çıkarmasına zemin sağlar: "Oyunum hak ettiğini aldı ve ben zaten bunu öngörmüştüm. Tam da oyunu seyrederken içim sıkıldığı için performansı, kendimden oyun başarılı olsaydı hissedebileceğimden çok daha memnun bir halde terk ettim."[65] *Narcisse*'in bariz başarısızlığı böylece başarıya dönüştürülür ve bu oyunun vasat sıkıcılığı Rousseau'nun kültüre yönelttiği saldırının tersyüz edilmiş bir zaferi olur çıkar.

Narcisse'i Rousseau'nun önsözdeki ve *Söylevler*'deki argümanlarının bağlamına yerleştirirsek, narsisizm meselesi daha farklı, daha derin bir veçheye bürünür. Eğer narsisizm eşitsizliğin deneyimsel etkisiyse —ya da yaşanmış duygulanımıysa— böylece bizatihi tiyatro fikri kınanmış olur. Eğer *Narcisse* Rousseau'nun D'Alembert'in Cenevre'de bir tiyatro kurulması önerisini eleştirdiği *D'Alembert'e Mektup*'a bağlanacak olursa bu durum anlaşılır hale gelir.

Rousseau tiyatroya karşı iki temel suçlamada bulunur. Birincisi, tiyatronun ahlaken ve toplumsal açıdan tehlikeli olduğunu, zira cinsiyetler arasındaki sözümona doğal ilişkiyi tersine çevirdiğini, teatral temsil sayesinde kadınların erkekler üzerinde iktidar kurmasına müsaade ettiğini söyler. Tiyatro —Rousseau bu noktada Molière'in oyunbaz komik ironilerini düşünüyordur— cinsiyetler arasındaki hiyerarşiyi tersine çevirmektedir ve özü itibariyle efemineleştirici bir etkisi vardır. Bu açıdan bakıldığında, erkek başkahramanın karşı cinsin kıyafetini giymiş haldeki dişileştirilmiş imgesine âşık olduğu *Narcisse*'teki mübalağalı taklit tiyatronun tüm o cinsel tehdidini sahneye koymaktadır.

Rousseau'nun ikinci suçlaması temsille alakalıdır. Platon'un *Devlet*'te trajik şairlere yönelttiği eleştiriyi tekrarlar bu noktada. Platon'da tiyatro iyi bir şekilde düzenlenmiş *polis*'in dışında tutulur; çünkü tiyatro, felsefecinin esas kaygısı olması gereken şeylerin hakiki biçi-

64. Rousseau, *Œuvres Complètes*, Tome 2, s. 972, çeviri benim.
65. *A.g.y.*, s. 973, çeviri benim.

mine dikkat kesilmeye değil salt görünümün *mimesis*'ine, taklidine karşılık gelir.

Tiyatroya dişileştirme ve temsil düzleminde yöneltilen bu eleştiri Rousseau'nun tiyatronun yerine yurttaş gösterisi koyma önerisiyle el ele gider. Bu tür gösterilerin asli özelliği temsil olmamaları; halkın, Rousseau'nun gözünde mimarisiyle Platon'un mağarasını anımsatan tiyatroların karanlığında oyalanmak yerine gün ışığında bir araya gelerek kendi varlığını kendi gözleri önüne koymasıdır.

> Bir meydanın ortasına çiçeklerle taçlandırılmış bir kazık dikin, insanları etrafına toplayın; alın size bir festival. Daha fazlasını da yapın; izleyicilerin kendi kendilerini eğlendirmesine olanak tanıyın; onları aktörlere dönüştürün; böyle yapın ki her biri kendini başkalarında görüp sevsin ve böylece herkes daha iyi bir şekilde birleşmiş olsun.[66]

Yurttaş gösterisinde insanlar teatral bir temsil nesnesini edilgence seyretmeyip kendi egemenliklerinin aktörleri, aktrisleri ve canlandırıcıları haline gelir. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki halk egemenliği savunusu her türlü temsili hükümete yönelttiği eleştiriyle aynı özelliği taşır. Siyasi meşruiyete ulaşmanın tek yolu egemenliği dışsal, temsili bir otoritede değil halkın iradesinde köklendirmektir. Halk kendi devletlerinin tiyatrosundaki aktörler olmalıdır. Bu bağlamda festival halk egemenliğinin yaşanan tezahürüdür. Festival insanların bireysel ve kolektif özerkliğini de takviye eder. Böylece hukuk ve yurtseverlik örtüştürülmüş olur. Bu denkleme göre yurtseverlik halkı hukuka bağlayan tutkaldır.

Yurttaş festivali temsil dolayımına başvurmaksızın genel iradenin ortaya konulmasıdır. Bu haliyle, Rousseau'nun yurttaş festivali fikri Schiller'in her türlü siyasi devrime eşlik etmesi gereken estetik devrim anlayışında güçlü bir yankı bulur; bu vizyonun en çarpıcı ve özlü ifadesi Schiller'in *Alman İdealizminin En Eski Sistem-Programı* adlı eserinin duyusal siyasi organikçiliği ve "yeni bir mitoloji" çağrısında yatar.[67] Tiyatro ise tam bir Narkissos tapınağıdır, tema-

66. *A.g.y.*, s. 126.

67. Burada Jacques Rancière'in şu harika makalesine dayanıyorum: "Schiller et la promesse esthétique", *Europe. Revue littéraire mensuelle*, Nisan 2004, s. 7-21.

yüz arzusu ve *amour propre* ikiyüzlülüğünden başka hiçbir şeyi yansıtmayan mağaramsı bir aynalar salonudur. Tiyatro aktörlerin özne olmadığı, görme ve görülme arzularıyla kendilerini nesneleştirdikleri bir yerdir. Tiyatro narsisizmin potası ve eşitsizliğin tapınağıdır. Eğer narsisizm, gurur ve temayüz arzusu on sekizinci yüzyıl hayatının güçlü özellikleri olmuşsa, bu durum günümüzde, devasa ve göz alıcı bir simulakra yüzeyine dönüşmüş dünyamızda daha da geçerlidir denebilir.

Tüm bunlar Rousseau'nun kafasındaki tiyatro anlayışının hayli tuhaf, hatta belki de o zaman için eşsiz olduğu anlamına gelir. Daha sonra bu anlayışın Brecht'ten Beckett'e uzanan birçok takipçisi olmuştur: tiyatroya karşı tiyatro; teatrallik fikrinin kendisine karşı tiyatro. Söz konusu meseleler damıtılıp üç soru ve cevaba ulaşılabilir:

(i) Tiyatro nedir? Narsisizmdir.
(ii) Tiyatro ne için vardır? İnsanların temsil ve nesneleştirme düzeninde mağaraya kapatılmayı andıran türden bir esaret yaşamalarına ve hem bireysel hem de komünal olarak hakiki özneliklerinden yabancılaşmalarına neden olur.
(iii) O halde, Rousseau'nun tiyatrosunun amacı ne olabilir? Tiyatro, en azından, modernliğin asli narsisizmini teşhis edip eleştirmenin ve eşitsizlik dramasını altüst etmenin bir yolu olabilir.

Tiyatro narsisizmdir. Dahası, tiyatro durduk yerde bir boşluktan doğmaz — toplumun kendisi narsisizmdir. Gelgelelim, düşünsel *amour propre*'yi beslediği ve ondan beslendiği ölçüde, felsefe de narsisizmdir. Rousseau 1752 tarihli Önsöz'de bunu gayet açıkça ortaya koyar:

> Felsefe zevki insanları toplumla bütünleştiren tüm iyilikseverlik ve karşılıklı saygı bağlarını zayıflatır. Hatta felsefenin yol açtığı şerlerin en büyüğü budur. Çalışıp inceleme yapmanın verdiği keyifler diğer her türlü bağlılığı yavan kılar. Felsefeci, insanlık hakkında gözlem yapıp kafa yormak suretiyle insanları hakiki değerlerine göre takdir etmeyi de öğrenir; ve insanın hakir gördüğü şeye muhabbet beslemesi zordur. Sözümona erdemli insanların kendi hemcinsleriyle paylaştığı her türlü çıkar felsefecinin

şahsında çok geçmeden yeniden birleşir: başkalarını hor görmesi mağrurluğa dönüşür; gururu evrenin geri kalan kısmına olan kayıtsızlığıyla doğru orantılı olarak artar. Aile ve ülke gibi sözcükler onun gözünde tamamen anlamsızlaşır. Ne ebeveyndir ne yurttaş, ne de insan. Sadece felsefecidir.[68]

HUKUKUN OTORİTESİ

Şimdi hukuk hakkındaki argümana döneceğim. Özgürlük ile eşitliğin genel iradede örtüşmesi şeklinde anlaşılan toplum sözleşmesi meşru bir siyasi birime can veren şeyse eğer, o birime ayağa kalkıp yürüme motivasyonunu ve ayaklarını veren de hukuktur: "Toplumsal akit sayesinde siyasal bedene varoluş ve hayat kazandırdık: şimdiki görevse ona yasama yoluyla devinim ve irade kazandırmaktır."[69]

Fakat tüm halk, halkın tümü için yasalar (*statue*) çıkardığı zaman sadece kendisini göz önünde bulunduruyordur ve o durumda bir ilişki kuruluyorsa eğer, bu ilişki bir bakış açısından bakıldığında görülen tam bir nesne ile başka bir bakış açısından bakıldığında görülen tam bir nesne arasındadır ve bütünün bölünmesi söz konusu değildir. O halde üzerinde yasa çıkarılan konu yasayı çıkaran irade gibi geneldir. İşte ben bu edime hukuk adını veriyorum.[70]

Fransızcada, buradaki işi gören yüklem, hüküm vermek, buyurmak, karara bağlamak ya da yasa çıkarmak gibi anlamlara gelen *statuer*'dir: Yukarıdaki alıntının Fransızcasında, dert çok daha net ve ilginç bir şekilde ifade edilmektedir aslında: "Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi." Rousseau'ya göre yasalar genel iradenin edimleridir. Rousseau'nun analizi kabul edilecek olursa, artık yasaları kimin yaptığını soramayacağımız hemen belli olur, zira yasalar genel iradenin ifadeleridir. Yasalar insanların kendileri için yasa çıkarmasını sağlayan ve egemenliğin tamamen halkın olduğu edimlerdir.

Bu hukuk anlayışının Hobbes'un egemen monark anlayışına tezat teşkil ettiği ortadadır. Zira Hobbes'un monarkı bir toplum için yasama yapmaktadır, ama kendisi bir tür doğa durumunda, toplum-

68. Rousseau, *Œuvres Complètes*, Tome 2, s. 967, çeviri benim.
69. SC, s. 66. 70. SC, s. 67.

sal düzenin dışında durmaktadır. Savaş durumunun yarattığı topyekûn yabancılaşma, Hobbes'un gözünde monarkın dışsallığını, "fani tanrı"yı gerektirirken, Rousseau'nun tümüyle içsel bir hukuk ve egemenlik anlayışı vardır — halk ortaklaşma ya da meclis kurma yoluyla kendi kendiyle sözleşme yapmaktadır bu anlayışta. Fakat Hobbes ile Rousseau arasındaki bariz farklılık egemenlik mantıklarındaki daha derin bir benzerliği gizler. Althusser şunları söylemekte haklıdır:

> Rousseau'nun teorik büyüklüğü Hobbes'un en ürkütücü veçhelerini ele almış olmasıdır: evrensel ve kalıcı bir durum olarak savaş durumu, her türlü aşkın çözümün reddi ve topyekûn yabancılaşma "sözleşme"si. Ama Rousseau Hobbes'a karşı savunusunda dışsallıktaki topyekûn yabancılaşmayı içsellikteki topyekûn yabancılaşmaya dönüştürür.[71]

Rousseau'nun egemenlik mantığı özne/tebaa ile egemen arasındaki özdeşliğe dayanan tümüyle içkin bir mantık iken, Hobbes'un monarkı egemenin olgusal aşkınlığıdır — egemen burada üzerinde iktidar sahibi olduğu özneden/tebaadan ayrıdır.

Ne var ki buradaki esas mühim mevzu monarşik egemenlik ile halk egemenliği arasındaki siyasi karşıtlığın Hobbesçu mantığın kipliğindeki bir dönüşüm olmasıdır: Monark olan Tanrı halk olan Tanrı haline gelir. Rousseau'daki egemenlik paradoksu şudur: Apaçık içkin siyaset anlayışı iki uğrakta aşkınlığa doğru da çekilir: (i) yasa koyucu kişide ve (ii) yurttaşlık dini doktrinlerinde. Bu durum da Rousseau'nun genelde zannedildiğinden çok daha Hobbesçu olduğu sonucunu doğurur.

Rousseau'ya göre, siyasi alanda kimse hukukun dışında durmaz, zira hukuk o alandaki herkes tarafından isteniyor olmalıdır. Bu düşünce çizgisinin şöyle tuhaf bir sonucu vardır ki genel iradenin özneleri artık "hukukun adaletsiz olup olmadığını [soramayacaktır], zira kimse kendine karşı adaletsiz olamaz; kişinin nasıl olup da hem özgür hem de yasalara tabi olduğunu da soramayacaktır, zira onlar iradelerimizin kayıtlarından ibarettir."[72]

Bu hukuk anlayışında, kusursuz bir şeffaflık vardır; daha doğrusu, kendi iradem genel iradede kusursuzca yansımasını bulur. Hob-

71. A, s. 136. 72. SC, s. 67.

bes'ta monarşik egemenin otoritesi, uğruna yasa çıkardığı toplumun hem içinde hem dışında var olmasından geldiği halde Rousseau'nun gözünde egemenlik salt içsel ve içkindir. İşte bu yüzden egemenlik dışsal bir kuruluşta, örneğin kralda, devlette, hatta parlamentoda temsil edilemez. Egemenlik, genel iradenin can verdiği siyasal gövdenin tam anlamıyla kendisiyle baş başa olmasıdır. *Toplum Sözleşmesi*'nin 3. Kitap'ında, Schopenhauer'in irade/istenç hakkındaki fikirlerini öngörürcesine şunları yazar Rousseau: "Egemenlik nasıl ki yabancılaştırılamıyorsa aynı sebepten ötürü temsil de edilemez; esas itibariyle genel iradeden ibarettir ve irade temsil edilmeyi kabul etmez: ya aynıdır ya da farklı; ortası yoktur."[73]

Tiyatroyla ilişkili olarak gördüğümüz üzere Rousseau, *locus classicus*'u Platon'un *mimesis* eleştirisi olan ve (Rousseau'yu gülünç biçimde yabana atmasına rağmen) Heidegger ve Guy Debord gibi düşünürlere kadar uzanan modern temsil eleştirisinin kaynağıdır: Hakiki "özne" temsilin öznesi olamaz ve tüm temsil biçimleri özneyi gösteri*ye* ve savaş ve eşitsizlik tiyatrosu*na* tabi olarak tasavvur eder.[74] Rousseau'nun *D'Alembert'e Mektup*'ta önerdiği yurttaş festivallerinde hiçbir şey temsil edilmez ve ortada gösteri yoktur: "Peki bu eğlencelerin nesnesi ne olacaktır? Bunlarda ne gösterilecektir? Müsaadenizle hiçbir şey."[75]

Bu haliyle, siyaset temsile dair bir şey değil, daha ziyade, Badiou'nun belirttiği gibi, "yurttaş militanların 'kolektif varlığı'nın tezahürü"dür.[76] Eğer bu varlığın kendini nasıl gösterdiği sorulacak olursa cevap şu olur: Müsaadenizle, hiçbir şey olarak. Festivalde vuku bulan şey halkın kendini ortaya koyma sürecinde kendini kendine sunmasıdır.

Rousseau'nun İngiltere'ye karşı attığı nutuklarda bıkıp usanmadan belirttiği gibi (zaten bu yüzden onu kendimden nefret edercesine seviyorum, "İngiltere'yi de İngilizleri de oldum olası hiç sevmedim"[77]) parlamentarizmin hatası budur:

73. SC, s. 114.

74. Bu doğrultuda bkz. Alain Badiou, *Logiques des Mondes*, Paris: Seuil, 2006, s. 575.

75. Rousseau, *Politics and the Arts*, s. 126. 76. B, s. 347.

77. Rousseau, *Confessions*, s. 547.

İngiliz halkı özgür olduğunu düşünüyor; fena halde yanılıyorlar, zira ancak Parlamento Üyeleri'nin seçimi zarfında özgürdürler; üyeler seçildikleri anda köleleşirler, hiçbir şeydirler. Özgürlüğe sahip oldukları kısa anlarda onu kullanma tarzları özgürlüğü kaybetmeye tam anlamıyla müstahak olduklarını gösterir.[78]

Edmund Morgan'ın işaret ettiği gibi, siyasi temsil fikri sihirli bir muammadır: Denir ki temsili bir hükümette halk sadece yönetilenlerden ibaret değildir, aynı zamanda hükümettir, bu da bir şekilde temsil mucizesi sayesinde gerçekleşir.[79] Öyleyse azınlığın çoğunluğu temsil ettiği tam olarak nasıl söylenebilir? Bu olamaz. Meselenin aslı şöyledir: Temsili hükümetin şaibeli meşruiyeti azınlığın çoğunluğu temsil ettiğine *inandığı* ve eğer bu kurguya inanılıyorsa, çoğunluğun da azınlığı temsil ettiğine *inandığı* gibi basit bir kurguya dayanır.

Egemenlik temsil edilemez, çünkü yasama otoritesine sahip olan ve hukuku yapan tek özne halkın kendisidir. Rousseau şöyle der: "Bir halk kendine Temsilciler atadığı anda özgür olmayı, var olmayı bırakır."[80] Meşru bir siyasi birimdeki olası tek temsil yürütme gücünde bulunur, yani halkın kendi iradesini icra etmesi için seçtiği memurlarda. Ama yürütme temsili hükümette olduğu gibi yasa yapmaz, onu sadece icra eder. Ne var ki, Rousseau'nun argümanındaki bu hamleyle egemenlik ile hükümet arasında bir ayrım konulur. Bunun sonucunda bir *décalage* daha açılır: genellik ile tikellik arasındaki ayrım.

Hükümet nasıl kurumlaştırılır? Ancak kaynağını halkın egemenliğinden alan genel iradenin bir edimiyle kurumlaştırılabilir. O halde bu nasıl gerçekleşir? Tanım itibariyle genel olan egemen, tanım itibariyle tikel olan hükümet haline nasıl gelir? Özellikle de, yönetmek üzere seçilmiş olan o kişiler, zorunlu olarak, egemen halkın bir parçasını da oluşturdukları zaman bu nasıl olur? Rousseau bu çelişkiyle dosdoğru yüzleşir: "Esas zorluk Hükümet var olma-

78. SC, s. 114.

79. Edmund Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York: Norton, 1988, s. 38-54 (bundan böyle M diye anılacak).

80. SC, s. 115.

dan önce bir Hükümet ediminin nasıl olabileceğini anlamaktır."[81] Bu açmaz karşısında sunduğu yanıt şaşırtıcıdır: egemenliğin birdenbire demokrasiye çevrilmesiyle olur bu. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin 3. Kitap'ında demokrasiyi "Hükümetsiz Hükümet" diye tanımladığı ve onu insanlara değil bir tanrılar ulusuna yakıştığını söyleyerek reddettiği hatırlanmalıdır:

> Burada siyasal gövdenin görünüşte birbiriyle çelişkili işlemleri uzlaştırmasını sağlayan şaşırtıcı özelliklerinden biri açığa çıkar yine. Zira bu uzlaşım Egemenlik'in birdenbire Demokrasi'ye çevrilmesiyle sağlanır; böylece algılanabilir hiçbir değişim olmadan ve sırf herkesin herkesle yeni bir ilişki kurması sayesinde, Memurlar haline gelmiş olan Yurttaşlar genel edimlerden tikel edimlere ve hukuktan hukukun icrasına geçer.[82]

Demek ki görülür herhangi bir değişim olmadan egemen halk kendini bir hükümete dönüştürüyordur. Yani, halkın bedenini oluşturan bireylerin her biri, yalnızca bir süreliğine de olsa bir memur oluyordur. Demokrasiyi fazla tanrısal bularak reddetmiş olan Rousseau meşru bir hükümetin kurulmasının ister istemez demokrasinin *içinden* geçmeyi ve oradan da en uygun hükümet biçimi olarak benimsenmesini tavsiye ettiği seçmeli aristokrasiye geçmeyi gerektirdiğini kabul eder. Demek ki genelden tikele geçiş tanrısal bir başkalaşım ânını gerektirmektedir.

Bu durum Rousseau'nun 3. Kitap'ın geri kalanından başlayıp 4. Kitap'ta da devam eden argümanına uzanan ve belki de Roma siyasi tarihi üzerinde fazlasıyla durmasını da açıklayan bir fay hattını açığa çıkarır. Bir başka deyişle, net, neredeyse geometrik bir biçimselliği olan bir dizi argümanla başlayan —hatta oranlar dilinin bile kullanıldığı— *Toplum Sözleşmesi* Rousseau'nun nasıl bitireceğini bilemez gibi göründüğü bir kitaba dönüşür. Bu tür şüpheler yurttaş dini hakkındaki son bölümde ve *Toplum Sözleşmesi*'ni ve şu anda okuduğunuz kitabı da çerçevelendiren siyaset ve din arasındaki ilişkiye gelindiğinde iyice birbirine geçerek karışır. Siyasi bir birimde olası tek meşruiyetin genellik edimleri aracılığıyla olduğunu ısrarla öne sürdükten sonra, egemenlikten hükümete, genelden tikele geçiş, şerh düşülmüş bir genellikten ya da bölünmüş ve tikelleştirilmiş

81. SC, s. 117. 82. SC, s. 117-18.

bir evrensellikten bahsetmemiz gerektiği anlamına gelir. Bu en açık haliyle *Toplum Sözleşmesi*'nin 4. Kitap'ında ana hatlarıyla anlatılan oy verme usulleri muammasında ortaya konur. Rousseau şu çelişkili sonuca varmaya zorlanır: Genel irade çoğunlukta ifade edilmek zorundadır —genellik kendi ifadesini ancak bir tikellikte bulur— ve bu da onu John Stuart Mill'in halkın egemen bedenini meydana getirenlerden olan azınlıklar için herhangi bir siyasi mekân kalmadığı şeklindeki itirazına açık hale getirir. Bu çelişkiye aşağıda Rousseau'nun (tam da halk adına konuştuğunu iddia eden faillik tarafından halkın egemen otoritesinin askıya alınması demek olan) diktatörlük hakkındaki izahıyla bağlantılı olarak geri döneceğiz.

EGEMENLİK PARADOKSU

Rousseau'ya göre, hukukun çözer gibi göründüğü sorun özgürlük ile eşitlik arasındaki ilişki sorunudur. Bu konuda haklıysa eğer, "Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler"de belirttiği gibi, "geometride daireden kare yapma"yı,[83] yani olmayacak işe amin demeyi andıran bir sorun olan siyaset sorununu çözmüş demektir. Bense Rousseau'nun o daireden kare yapmayı başardığını değil, metninin bugün mirasçıları olduğumuz bir dizi kavramsal *décalage* etrafında (mesela, egemenlik ile hükümet, içsellik ile dışsallık, genellik ile tikellik arasındaki ilişki) eklemlendiğini düşünüyorum. Rousseau'nun düşünüşü siyasetin varlığına dair her türlü ciddi anlayışın yüzleşmek zorunda olduğu bir dizi çelişkiyi ortaya koyar. Buysa en açık haliyle hukukun otoritesi sorununda görülür.

Soru şöyle ifade edilebilir: Uyabileceğim tek yasa kendi kendime verdiğim bir yasaysa —genel iradenin ifadesi olan bir yasa, özerkliğimle tutarlı olan ama toplumsal grubun tüm üyeleri üzerinde bağlayıcı olan bir yasaysa— o zaman bu yasa ne sayesinde otorite kazanır? Buna verilecek açık cevap şudur: Yasa genel iradenin ediminden başka bir şey değildir, o halde otorite kendi kendini yazma haline gelir. Yani, yasal otoritenin özerlikten daha yüksek bir mahkemesi olamaz. Gelgelelim, eğer otorite kendi kendini yazma-

83. SC, s. 179.

ya dönüşüyorsa, o zaman meşru bir siyasi birim en sonunda kolektif bir narkissosa dönüşmez mi?[84] Rousseau'nun argümanındaki içkinci mantığa rağmen, özneleri hukuka bağlamak için aşkın bir otorite uğrağına, Hobbes'taki monarkın işlevine benzer bir dışsallık ya da yaderklik uğrağına ihtiyaç yok mudur? Bu soruların bizi Rousseau'yu yasa koyucuyu savunmaya zorlayan egemenlik paradoksunun kalbine ve oradan da siyaset ve hukukun dine olan bağımlılığına götüreceğini düşünüyorum. Böyle böyle mevcut siyasi ve yasal durumumuzun kalbine de birazcık daha yaklaşabilmeyi umuyorum.

En üst derecede kurgusal ve özbilinçli felsefeci olan Rousseau gündeme getirdiğim bu meselenin kendisinin farkındadır elbette. 2. Kitap'ta şöyle yazar: "Yasalara tabi olan Halk onların yazarı olmalıdır." Ama devamında kendiyle çelişir gibidir: "Kendisi için neyin iyi olduğunu nadiren bildiğinden neyi istediğini çoğu zaman bilmeyen kör bir çokluk, yasama sistemi gibi muazzam ve zor bir işi nasıl yürütecektir?"[85]

Yani, dünyadan bihaber ve cahil olan çokluk iyiyi nasıl isteyebilir? Sırf şahsi çıkar değil, ortak çıkar temelinde, herkesin iradesi değil genel irade temelinde hareket etmeyi nasıl öğrenebilir? Rousseau şöyle bir yanıt verir: "Halk kendi başına hep iyiyi ister, ama kendi başına onu hep görmez."[86] Bundan dolayı, halkın bir rehbere, *Toplum Sözleşmesi*'nin 1. Kitap'ının uğursuzca yanlış anlaşılan sözleriyle, halkı özgür olmaya zorlayacak bir şeye ya da kişiye ihtiyacı olduğunu iddia eder.[87]

Bu da Rousseau'yu kendi deyişiyle, "olağanüstü bir insan", "dahi" olan o "yasa koyucu" ya da "yasa-verici" kurgusuna götürür.[88] Rousseau yasa koyucuyu devlet makinesinin mühendisi diye tanımlar. Toplum için yasama yapan, ama toplumun dışında durması icap eden biridir. Yasa koyucu ne doğa düzenine aittir (zira anayasayı oluşturarak siyasete müdahale eder), ne de siyaset düzenine aittir,

84. Jacobi 1790'larda Fichte eleştirisinde transandantal felsefeyi nihilizm olarak eleştirirken de temel mesele buydu elbette. Bkz. F. H. Jacobi, "Open Letter to Fichte", çev. D. Behler, *Philosophy of German Idealism* içinde, haz. E. Behler, New York: Continuum, 1987, s. 119-41.

85. SC, s. 68. 86. SC, s. 68.

87. SC, s. 53. 88. SC, s. 69.

çünkü bizzat duyurduğu yasalara tabi değildir. Yasa koyucu makamı tam anlamıyla paradoksaldır: "Cumhuriyete anayasasını veren bu makamın o anayasada yeri yoktur."[89] Yani, genel iradenin doğurduğu içselci yasaların otorite kazanabilmesi için, ne siyaset ne de doğa alanına ait olan, ama (Augustinus'un *İtiraflar*'ının X Kitap'ındaki Tanrı gibi[90]) bir "yok yer"de duran neredeyse dışsal bir yasa-verici tarafından emredilmeleri ya da "karara bağlanmaları" gerekir. Yasa-verici neredeyse dışsal, neredeyse kutsal bu "yok yer"i işgal etmek suretiyle hukuka kurgusal bir haşmet katar. Rousseau şöyle der:

> Lycurgus vatanına yasalar verdiğinde, Krallık'tan feragat ederek işe başlamıştı. Birçok Yunan şehri kendi yasalarını oluşturma yetkisini genelde yabancılara veriyordu. Modern İtalya Cumhuriyetleri bu pratiği çoğu kez taklit etmişti: Cenevre Cumhuriyeti de böyle yapmış ve iyi bir sonuç elde etmişti. En zarif döneminde Roma tam ortasında Tiranlık'ın tüm suçlarının yeniden doğuşuna tanıklık etmiş ve yasama otoritesi ile egemen iktidarı aynı elde birleştirmiş olması yüzünden kendisini mahvolmanın eşiğinde bulmuştu.[91]

Bir insan toplumunda değil de tanrılar toplumunda yani demokraside yaşıyor olsaydık bu sorun ortaya çıkmazdı. Gerçi, görmüş olduğumuz gibi, egemenlikten hükümete geçişte mucizevi bir tanrısal uğrak olsa da, biz tanrı değilizdir — en azından sadece bir anlığına öyleyizdir. Dolayısıyla, halka ait olan egemen iktidarın yasa-vericiye ait olan yasama otoritesinden ayrılması gerekir.

Burada egemenlik paradoksuna yaklaşırız: Yasalar ancak yabancının yabancılığı sayesinde otoriteye sahip ve yerli halk üzerinde bağlayıcı şeyler olarak görülür. Bir yanda, hukuk genel iradenin özgür ifadesi, halkın kusursuzca kendi kendisi içinde olmasıdır ve öyle olmalıdır; ama diğer yanda, bir yasa-verici, toplumun dışında duran ve hukukun genel iradenin kendi kendine otorite veren edimlerinin ötesinde otorite edinmesini sağlayan birinin olması gerekir. Tek meşru hukuk kendi kendimize verdiğimiz hukuktur, fakat hukukun

89. SC, s. 69.

90. *The Confession of St. Augustine*, çev. J. K. Ryan, New York: Doubleday, 1960, s. 254; Türkçesi: *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2010.

91. SC, s. 70.

bize verilmesi gerekir. Bildiğimiz gibi, başı belada bir Cenevreli olan, Fransa'nın içinde bir sürgün ve yabancı gibi yaşayan Rousseau, Polonya ve Korsika anayasaları için ilham verici tasarılar kaleme almıştı (Rousseau'nun paranoyası düşünüldüğünde, bekleneceği üzere, bunların tümü başarısızlığa uğramıştı). Hukuka otorite bahşedebilmek için —o hukuk meşruiyetini ancak toplumun kendisine verdiği bir hukuk olduğu takdirde kazansa bile— dışarıdan gelen bir yasa koyucu kurgusunun icat edilmesi gerekir. Siyasi meşruiyetin kalbindeki egemenlik paradoksu böyledir işte. Rousseau bunu itiraf eder ve Rousseau'nun burada üzerinde durduğu zeminin ortadan kaybolmaya başladığını hissederiz: "Böylece yasama işinde birbiriyle görünüşte bağdaşmayan iki şey aynı anda bulunmuş olur: insan kuvvetini aşan bir girişim ve onu ifa etmek, hiç olan bir otorite."[92]

Groucho Marx olsa, görünüşlerin sizi aldatmasına izin vermeyin diyebilirdi: Bu "iki şey" sadece çelişkili görünmezler, *sahiden* çelişkilidirler. Rousseau'nun metninin *décalage* makinesi böyledir işte. Özü genel irade olan hukukun otoritesi halkın iradesine ağır basan bir yasa-verici kurgusu gerektirir. Halk, hukukun kendilerine dışarıdaki bir faillik tarafından verildiği kurgusu olmadan, hukuku kendi kendine veremez. Siyaseten kendi kendine otorite verme işinin bir hayalet yazar, neredeyse kutsal bir yasa koyucu tarafından imzalanması, üstlenilmesi icap eder.

Bunun gündeme getirdiği devasa mesele siyaset, hukuk ve yasal otoritenin din ve dinsel otoriteyle olan ilişkisidir. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin sivil dinin ele alındığı son sayfalarında uğraştığı sorundur. Bunun güncel bir siyasi mesele olduğunu söylemek meseleyi olduğundan hayli eksik gösterme riskine girmek demektir. Eğer bir halkın genel irade yoluyla kendi kendisine otorite vermesi için gerekli otoriteyi sağlayan şey yasa koyucu kurgusuysa, din olmadan böyle bir otoriteye sahip olabilir miyiz peki? Yani, din olmadan, bir tür kutsallaştırma uğrağı olmadan hukuka sahip olabilir miyiz? Rousseau meseleyi çok daha keskin bir dille ifade eder: Meşru bir siyasi düzen kurmak için, "insanın tutkularının tümünü görmüş ve hiçbirini tecrübe etmemiş olan, bizim doğamızla hiçbir

92. SC, s. 70.

ilişkisi olmayan, ama onu avucunun içi gibi bilen üstün bir zekâ"nın olması gerekir. Ezcümle, "insanlara yasaların verilmesi için tanrılar gerekir."[93]

Rousseau ilginç bir dipnotta Machiavelli'ye döner (Shakespeare'in kötü "Machiavelli"sine değil, "dürüst bir adam ve iyi bir yurttaş"[94] olan Machiavelli'ye): "İşin aslı şudur ki herhangi bir ülkede tanrıya başvurmamış bir yasa koyucu görülmemiştir; zira öyle yapmamış olsaydı yasaları kabul edilmezdi. Bilge bir adam diğer insanları ikna edecek bir tarzda kanıtlanamayacak birçok faydalı hakikati bilir."[95] Her yasa koyucunun güzel bir tanrılık kurgusuna atıfta bulunarak hukuka otorite katması gerekir.

Rousseau bu noktada, bir başka *décalage*'ı beraberinde getiren ama bu sefer sebep ile sonucu tersine çeviren incelikli ve ifşa edici bir muhakeme yapar: "Doğrudan kendi tikel çıkarıyla bağlantılı olanlar dışında hiçbir hükümet planına kıymet vermeyen her birey, iyi yasaların gerektirdiği daimi mahrumiyetlerden edineceği avantajları algılamakta zorluk çeker."[96]

Bireyin genel iradeye teslim olmanın yararlı etkilerini anlaması için, bu sonuçların meydana getirdiği meşru siyasi birimde zaten yaşıyor olması gerekir: "Sonucun sebep olması icap eder... insanların yasalardan önce onlar sayesinde dönüşmeleri gereken şey olmaları icap eder."[97]

Kendi çıkarına düşkün bireyin sebebi istemesini, iradesinin genele yönelmesini ancak yasanın sonucu sağlayabilir. Bu açmazın çözülmesi için yasa-verici "farklı bir düzenin, şiddet olmadan mecbur edebilecek ve kandırmadan ikna edebilecek türden bir düzenin otoritesi"ne başvurmak zorundadır. Rousseau şöyle devam eder: "Ulusların babalarını daima tanrının müdahalesine başvurmaya ve kendi hikmetlerini Tanrılara atfetmeye zorlamış olan şey budur."[98]

Eğer kendi çıkarına düşkün yurttaş siyasi hayatı yönlendiren yasaların tıpkı evreni yönlendiren yasalar gibi ilahi bir kaynağı olduğuna —mesela doğal hukuk kurgusuyla— inanmaya mecbur edilebilirse işte o zaman genel iradenin boyunduruğu altına girmeyi ka-

93. SC, s. 68-9. 94. SC, s. 95. 95. SC, s. 71.
96. SC, s. 70-1. 97. SC, s. 71. 98. SC, s. 71.

bul edebilir ve bunu yaparken genel irade tarafından rasyonel biçimde ikna edilme konumunda da olmaz, zira bu rasyonellik ancak meşru bir siyasi ortaklaşmaya girmenin sonucunda ortaya çıkar. Öznenin hukuka teslim olmasının faydalı sonuçları o özneyi sebebi istemeye ancak ilahi bir sebebe başvurulduğu zaman yöneltebilir.

Böyle bir akıl yürütmede Rousseau'nun siyasi otoriteye karşı Caligula çözümü olarak gördüğü şeyin tohumları da yatar elbette: Kişi aynı anda kendini tanrı, halkı da hayvan ilan eder. *Toplum Sözleşmesi*'nin enfes tarihsel ironisi Rousseau'nun şu sorusuyla ortaya konur: "O halde hangi halk yasamaya uygundur?" Buna cevap vermek için kendine has bir ölçütler listesi oluşturur Rousseau. Bu öyle bir halk olacaktır ki "her üyesi herkes tarafından bilinebilecektir... diğer tüm halklar olmadan yapabilecek ve diğer tüm halklar da o olmadan yapabilecektir."[99]

Yasaları edinmeye uygun bir halk tarihin merkezinde değil kıyısında yaşamalı, hem katı hem de biçimlendirilebilir göreneklere sahip olmalıdır. Bu kulağa gayet hoş geliyor gelmesine de, böyle bir yer nerede bulunabilir ki? Rousseau etrafına şöyle bir bakar ve Avrupa'da yasalar edinmeye uygun tek ülkenin Korsika olduğunu ileri sürer. Devamında da şöyle der: "Bu küçük adanın günün birinde Avrupa'yı hayretler içinde bırakacağını tahmin ediyorum."[100] Zaten çok geçmeden Korsika'nın içinden tüm Avrupa'yı hayretler içinde bırakan bir şey doğmuştu: Emperyal, yürütme gücünün muazzam ölçüde genişlemesini sağlamak için Fransa Cumhuriyeti'nin yasama gücünü çarpıcı şekilde kısıtlayan ve 1804'te olağanüstü derecede narsisistik bir törenle kendi kendine taç giydirerek imparator olan Napolyon. Yasa koyucuyu bir tirana dönüşmekten, genel iradeyi cisimleştiren fani bir tanrı olmasına inanmaktan alıkoyabilecek pek az şey var gibi görünebilir. Siyaset herhangi bir kutsal ekonomisi etrafında örgütlendiğinde böyle bir risk her zaman vardır zaten. Böyle bir ekonomide kafa yorulup sorulacak daha derin soru şudur: Siyaset bir kutsallaştırma uğrağı olmaksızın yapılabilir mi?

Bu bakımdan, Rousseau'nun 4. Kitap'taki diktatörlük savunusu son derece açıklayıcıdır. Yasa koyucunun anayasayı çerçevelendi-

99. SC, s. 77. 100. SC, s. 78.

rip siyasi kurumları tesis ederken fazla katı olmaması, "kendini bunların sonuçlarını askıya alma gücünden mahrum edecek noktaya kadar gitmemesi" gerektiğini iddia eder.[101] Yani, kaynağını halkın egemen otoritesinden alan yasalar askıya alınabilmek zorundadır: Romalı hukukçuların *iustitium* adını verdiği bu durumu Agamben ilginç biçimde tahlil etmiştir.[102] Rousseau böyle bir *iustitium*'a, yani askıya almaya, daha doğrusu düpedüz durdurmaya, ancak *patrie*'nin güvenliğin tehlikede olduğu zaman doğan bir aciliyet durumunda (*un danger*) müsaade edildiğini yazar. Ulusal güvenlik bir dış saldırı ya da —gerçi Rousseau bunu açıkça belirtmez— ülke içi muhalefet sonucunda tehlike altına girdiğinde, genel iradenin egemen otoritesi askıya alınabilir: "Ortadaki tehlike bir araç olarak yasaların bu tehlikeye karşı koymaya engel olduğu kadar büyükse, o zaman tüm yasaları susturan ve bir süreliğine Egemen otoriteyi askıya alan bir yüce reis (*chef*) belirlenir."[103]

Bu yüce başkan yasaları yapma gücü olmayan, ama yasaların işleyişini askıya alabilecek bir diktatördür. Rousseau burada *patrie*'nin siyasi düzeninin güvenliğini muhafaza etmek için *iustitium*'un gerektiği bir istisna hali tahayyül eder. Bunun gündeme getirdiği bariz sorularsa şunlardır: Böyle bir durumda istisna haline, bu halin ne kadar süreceğine, nelere izin verileceğine, daha doğrusu nelerin yasaklanacağına karar veren kimdir? Rousseau el almak için yine Roma tarihine döner ve senatonun hem diktatörün seçilmesine karar verdiğini hem de diktatörlük süresinin altı ayı aşmamasını şart koştuğunu, aksi takdirde bunun bir tiranlığa dönüşeceğini belirttiğini kaydeder. Bu görüşün, özellikle de "yurttaş cumhuriyetçiliği"nin çağdaş savunucuları açısından beraberinde getirdiği doğal sonuç şudur ki cumhuriyetçilik ile diktatörlük zorunlu olarak iç içe geçer, birbirini gerektirir. Rousseau'ya göre —ki klasik görüş budur— biri olmadan diğeri de olmaz. Hukukun egemen otoritesi kendisinin askıya alınma olasılığını dışlayamaz: *iustitium* olmadan adalet olmaz.

Günümüzdeki ikilem, Benjamin'i izleyen Agamben'in düşündüğü gibi, modern biyo-siyasette "istisna halinin... kural haline geldi-

101. SC, s. 138.
102. Bkz. "Iustitium", Agamben, *State of Exception* içinde, s. 41-51.
103. SC, s. 138.

ği"[104] önermesinin doğru olup olmadığıdır elbette. Eğer bu önerme doğruysa —kaldı ki Agamben bu önermeyi desteklemek için kısmi de olsa ikna edici yasal kanıtlar sunar— o halde diktatörlük günümüzdeki hükümetin genelleşmiş biçimidir. Bu da "memleket"e yapılan örneğin bir "terörist" saldırının ardından ortaya çıktığı ilan edilen bir tehlike durumunda bir başkanın yürütme gücünün, BM gibi uluslararası yasal kurumlar ve Cenevre Sözleşmeleri gibi hoşluklar şöyle dursun, hükümetin diğer organlarının yasama otoritesine ağır basabilmesi sonucunu doğurur. Savaş zamanında, özellikle de "teröre karşı savaş" gibi içeriği ve süresi belirsiz bir savaş zamanında, adalet *iustitium* haline gelir ve cumhuriyet diktatörlüğe doğru kayar. "Yasadışı savaşçı" (*unlawful combatant*) gibi yeni bir kategoriye dair makul bir yorumda bulunmak için herhalde en iyi örnek Guantanamo Körfezi'ndeki tutuklulardır. Burada savaş mahkûmlarının haklarını koruyan Cenevre Sözleşmeleri'nin yasal çerçevesi, Bush yönetimi zamanında yürütme gücünün genişlemesine olanak tanıyan yeni bir yasal kategorinin icat edilmesiyle askıya alınmıştır.

Agamben'in günümüzdeki jeopolitik durumu "küresel bir iç savaş" olarak tanımlayışının, Rousseau'nun İkinci Söylev'de yaptığı, savaş durumuyla doruğuna çıkan eşitsizlik analizinin bir yankısı olarak işitilebileceğini düşünüyorum. Günümüze dair böyle bir teşhise katılmamak zordur. Rousseau'ya göre, halk egemenliğinden diktatörlük egemenliğine doğru geçişin zorunluluğu ulusal güvenliğe bir tehdit yöneldiğinde ortaya çıkar. Böyle anlarda diktatör *iustitium* ilan edebilir ve ulusu tehdit edenleri, yani iç ya da dış düşmanı meşru bir şekilde sürgüne yollayabilir ya da öldürebilir. İşte bu noktada egemen iktidarının tüm o kutsal temeli *homo sacer* figürünün belirlenmesine sebep olur: feda edilmeden, meşru bir şekilde canı alınabilecek kişidir o. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin son sayfalarında teokrasi eleştirisinin bir parçası olarak şunları söylemesi ilginçtir: "İnsanın kendi ülkesi için ölmesi şehit olmak demektir, yasaları çiğnemek kafir olmak demektir ve suçluyu kamu tarafından tiksinilecek bir konuma teslim etmek onu Tanrıların gazabına uğratmak demektir: *sacer estod*, lanetlen."[105]

104. Benjamin, aktaran Agamben, *State of Exception*, s. 6.

Bu kitabın akışı içinde diktatörlük meselesine sıkça döneceğiz. Schmitt'e göre, egemenlik kavramı esas tanımını *iustitium* ya da istisna hali (*Ausnahmezustand*) mefhumunda bulur: Burada egemen istisna haline karar verebilecek olan öznedir. Demek ki diktatörlük —siyasal olan, karar verme gücü ile özdeşleştirildiği ölçüde— siyasalın özünü açığa çıkarıyordur. Bu bölümün sonunda Badiou ile tartışarak bu siyasal anlayışının içerimlerini değerlendirmeye çalışacağım. 5. Bölüm'deyse Žižek ile tartışma içine girerek Benjamin'in "ilahi şiddet" fikrinin olası anlamını inceleyeceğim. Tüm bu meseleler *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'den *Toplum Sözleşmesi*'ne, diktatörlük egemenliği ve savaş durumundan halk egemenliği ve olası "yeni ortaklaşmalar"a geçiş ihtimalini ele alacağımız mistik anarşizm ve Paulusçu *ecclesia* hakkındaki tartışmalarımızda yeniden gündeme gelecek.

SİVİL DİN MESELESİ

Rousseau'nun yasa koyucu savunusunda vardığı sonuç açıktır: Dinsel otoriteye başvurmadan herhangi bir yasal otorite ve dolayısıyla etkili siyasi meşruiyet tesis edilemez. Aşkınlığa, nihai olarak kutsal biçimine bürünmüş aşkınlığa başvurmadan herhangi bir meşru siyasi birim kurulamaz — ve meşruiyet içkinliği, içselci bir egemenlik anlayışını ima eder. Rousseau'yu *Toplum Sözleşmesi*'nin son kısmında sivil din konusuna yönelten de işte bu meseledir.

Sivil din hakkındaki olağanüstü kısımların Rousseau'nun *Cenevre Elyazması*'nı 1761'de yeniden yayıma hazırlamak üzere elden geçirdiği sırada metne büyük ihtimalle eklenmiş olduğunu tartışmıştık gerçi, ama bu kısımlar siyaset hakkındaki ana argümana yapılmış bir ilaveden ibaret değildir. Tam aksine, bu argümanın transandantal olasılık koşuludur. İşte bu yüzden *Toplum Sözleşmesi*'ni sondan başa doğru okumak gerekir. Gerçi şahsen Rousseau'nun sivil din hakkındaki argümanının kendi siyaset anlayışının *olanaksız-*

105. SC, s. 147. Bu konu hakkında Gourevitch'in "*sacer estod*, lanetlen" tabirine dair faydalı açıklamasına bakılabilir: Antik Roma'da birini kamunun ve Tanrı'nın lanetine teslim ederken zikredilen ifade" (SC, s. 305-6).

lık koşulu olduğunu da ileri süreceğim. Rousseau'nun metni siyaset, hukuk ve din *décalage*'ları arasında gidip gelmektedir ama tüm bu gidip gelmeler metnini eklemleyen şeyin ta kendisidir.

Bir kez daha belirtmeliyim: Rousseau'nun bu *décalage*'ların farkında olmadığını iddia etmiyorum. Bilakis, tam da yüce derecede özbilinçli bir kurgucu olduğundan, ne yapmakta olduğunun gayet ayırdındaydı. Bir düşünce sistemi ve hele Rousseau'nun "büyük ve hazin sistem"i bir dizi *décalage*'ın eklemlenişinin ve eklemlenmişlikten çıkışının bir sonucudur. Bu durum adına layık her düşünce sistemi için geçerlidir. Benim *a priori* yorumbilgisel iddiam böyle olacak.

Kavrama dair çoğu zaman yanlış anlamalar olduğu için şu soruyu sorarak başlayalım: Sivil din nedir? Sivil din paradoksal olarak hem aşkın olan hem de halk egemenliğinin içkinciliğine tabi olan bir iman beyanı olarak düşünülebilir. Robert Bellah'ın 1975 tarihli *The Broken Covenant* adlı eserindeki klasik formülasyona göre, sivil bir din muhtemelen her halkın hayatında bulunan, halkın genelde Tanrı'ya tekabül eden bir aşkın gerçekliğin ışığında kendi içsel, tarihsel ve toplumsal deneyimini yorumlamasını sağlayan dinsel boyuttur.[106] Bellah'ın kitabı burada biri tarihsel-kavramsal, diğeri polemik düzlemde iki güçlü iddiada bulunur. Şimdi bunlara bakalım.

Bellah tarihsel-kavramsal açıdan bakıldığında ABD'nin bir akide ya da akideye ya da mukaveleye dayalı olarak kurulan ilk ülke olduğunu ileri sürer. Amerikan sivil dini iki geleneğin kaynaşmasından oluşur. Bunlardan ilki Winthrop'un "tepedeki parlayan şehir"inin (ki 2008 başkanlık kampanyası sırasında Sarah Palin bu tabiri yanlış ama manidar bir şekilde Ronald Reagan'a atfetmişti) kökenini İncil'den alan püriten geleneği, "Yeni İngiltere"nin inşa edilmesidir. Buna Massachusetts köken miti adını verebiliriz. İkincisiyse modeli Roma olan cumhuriyetçi erdem modelidir. Bunu da Virginia-Jefferson köken miti olarak düşünebiliriz. O halde Amerikan sivil dini İncil ile Cumhuriyetin, Hıristiyanlık ile Paganlığın birleşmesinden oluşur. Seçilmiş bir halk için seçilmiş bir toprak olarak

106. Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1992 (1975).

Amerika fikri (inayete dayalı dini bir fikir) ile klasik bir yurttaşlık erdemi fikrinin bir alaşımıdır. Washington DC'deki hükümet binalarında mimari ifadesini bulan bu karışım olacak şey değilmiş gibi görünse bile, bunun Amerikan kimliğinin oluşumunda başarı sağladığı su götürmez.

Bellah'ın bu kitabı Amerika'nın o feci Vietnam işgali sırasında, on sekizinci yüzyıldaki Devrim ve on dokuzuncu yüzyıldaki İç Savaş kadar ciddi bir "sınav zamanı" olarak gördüğü bir dönemde yazdığını gözden kaçırmamak gerekir. ABD yukarıda tanımlanan mukaveleye dayanıyorsa, der Bellah, o halde bu mukavele çiğnenmiştir ve yenilenmesi gerekiyordur. İşin ilginç yanı, bir savaş durumu ile sivil dini yenileme girişimi arasında tekrar tekrar beliren bir bağlantı vardır ki Barack Obama'nın 2008'deki başkanlık kampanyası sırasında bunun güçlü bir örneği yaşanmış, teröre karşı savaş bağlamı hükümet ile halk arasındaki mukavelenin Bush yönetimi tarafından çiğnenmiş olduğu iddiasının dillendirilmesine ve siyasi düzeyde inanca fazlasıyla ihtiyaç duyulduğunun hissedilmesine sebep olmuştu. Obama'nın umut, değişim ve "bölünmüş ev"in uzlaştırılmasından müteşekkil olan neredeyse dinsel retoriğine kuvvetli bir şekilde aktarılan bir ihtiyaçtı bahsedilen. Burada, elbette, muhtemelen Amerika'nın en büyük sivil teologu olan Abraham Lincoln'ün temel mecazı açıkça yeniden ortaya koyuluyordur. Lincoln'ün, kölelik konusunda yapılan ve en nihayetinde Amerikan İç Savaşı'na yol açan husumet dolu bir tartışma ortamında, Haziran 1858'de ABD Senatosu'na aday olmayı kabul ettiği konuşmasında belirttiği gibi, "bölünmüş bir ev ayakta duramaz." Mart 1865'te, Amerikan İç Savaşı'nın son bulmasından ve suikaste kurban gitmesinden bir ay önce, ABD başkanı olarak yaptığı İkinci Açılış Konuşması'nda Lincoln 1863 tarihli Özgürlük Bildirgesi'ni ve İç Savaş'ın son buluşunu İnayet teolojisi çerçevesinde haklı çıkarmaya çalışır. Kendi kendini cevaplayan şöyle bir soru sorar:

> Amerikan köleliğinin, Tanrı'nın inayetinde vuku bulması zorunlu olan, ama O'nun tayin ettiği zaman zarfında devam ettikten sonra, O'nun artık bertaraf etmeyi istediği ve bu cürümü işleyen kişiler yüzünden ceza olarak hem Kuzey'in hem de Güney'in başına bu feci savaşı çıkardığını farz edecek olursak, yaşayan bir Tanrı'ya inananların ona daima atfettikleri ilahi ni-

teliklerden sapmış olur muyuz? İçtenlikle umut edelim, hevesle dua edelim ki bu büyük savaş belası hızla geçip bitsin.[107]

Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Obama'nın başkanlık kampanyası süresince gösterdiği çaba Lincoln'ün inayete dayalı siyasi teolojisinin bir *mimesis*'iydi. Şubat 2007'de başkanlığını ilan ettiği yer bile bunun bir göstergesiydi: Lincoln'ün ebedi istirahatgâhının bulunduğu Springfield, Illinois'teki Eyalet Meclis Binası'nın dışı.

Rousseau sivil din hakkındaki bölümde Hıristiyanlık ve siyaset meselesini, yani Hıristiyanlıktaki teolojik otorite ve siyasi otorite ayrımını cesur bir açıklıkla ele alır — din hakkındaki diğer yazılarına nazaran çok daha radikaldir burada ve bunu Nietzsche'den yüzyıldan fazla bir zaman önce yapmaktadır. Bunun sonucunda aldığı ödülse Cenevre'de kitaplarının alenen yakılması ve Fransa'da hapse atılmaya çalışılmasıydı. Antik dönemin dinlerinde teolojik otorite ile siyasi otorite aynı şeydi. Atinalıların tanrılarının şehrin tanrıları olduğunu, evrensel yargı yetkisi olmayan, tamamen şehre ait tanrılar olduğunu anlamak için *Oresteia*'ya yahut Sofokles'in trajedilerine bakmak yeter. Şehirler ve halklar yerel tanrılarıyla fena halde gurur duyuyorduysa da, bu gurur dinsel inancın göreliliğinin tanınmasıyla el ele gitmiş gibidir; yani Sparta'nın tanrıları Atina'nın, Korint'in ya da Thebai'nin tanrıları değildi, başka bir şehrin tanrılarının benimsenmesi Atinalılar, Korintliler, Thebaililer, vs. için iyi olmazdı. İşin tuhaf tarafı bu inanç göreliliği dinsel savaşa hiç yol açmamış gibidir.

Evrensel inancı gerektiren Hıristiyanlık ise son binyılda herhalde dinsel savaştan başka bir şeye pek yol açmamıştır. Hıristiyanlık siyasi otorite ile teolojik otoriteyi ayırır ve Tanrı'nın krallığının bu dünyada değil öbür dünyada olduğunu ilan eder. Rousseau'nun gözünde özü itibariyle siyaset-karşıtı bir dindir: "Yurttaşların kalplerini Devlet'e bağlamak şöyle dursun, onları tüm dünyevi şeylerden olduğu gibi ondan da koparır. Toplumun maneviyatına bundan daha aykırı bir şey bilmiyorum." Devamında: "Zaten bu gözyaşı vadisinde insan özgürmüş köleymiş kime ne değil mi?"[108] Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki argümanını tekinsizce öngörürcesine, Hı-

107. Şuradan erişilebilir: http://www.bartleby.com
108. SC, s. 147-8.

ristiyanlığın bir köle ahlakı olduğunu söyler Rousseau: "Hakiki Hıristiyanlar köle olmak için doğmuştur; bunu bilirler ve bundan pek de mütehassis olmazlar; bu kısa hayatın onların gözünde çok az kıymeti vardır."[109] Sivil bir dinin görevi "kartalın iki başını yeniden birleştirmek",[110] yani siyasi otorite ile teolojik otoriteyi yan yana getirmektir.

Rousseau'nun argümanını daha yakından inceleyelim. Sivil din hakkındaki bölümde yer alan 35 paragraf üç ayrı kısma ayrılır. *Toplum Sözleşmesi*'ne ilave etmek için metni yeniden kaleme aldığı sırada eklediği ilk kısımda siyaset ile din arasındaki ilişkinin tarihine dair kuşbakışı bir tablo çizer.[111] İkinci kısımda, üç din biçimi saptar ve yukarıda bahsettiğimiz Hıristiyanlık eleştirisini yapar.[112] Üçüncü kısımdaysa, ani bir geçişle, sivil bir dinin ilkelerini ortaya koymaya çalışır.[113]

Rousseau ilk toplumların teokratik olduğunu, tanrılarınsa ulusal tanrılar olduğunu vurgular. Bu durum Musevilikle birlikte değişmeye başlasa da, Hıristiyanlıkta radikalleşir: "İsa yeryüzünde bir Manevi Krallık kurmaya gelmişti; bu krallık, teolojik olanı siyasal olandan ayırmak suretiyle, Devlet'in tekliğinin son bulmasına (*fit que l'État cessa d'être un*) yol açmış ve Hıristiyan hakları sarsmayı hiç bırakmamış iç bölünmelere sebep olmuştu."[114]

Hıristiyan, devleti kendisinden ayırmakla, iki efendiye hizmet etmiş olur: insanın şehrinin hükümdarları ve Tanrı'nın şehrinin hükümdarları. Rus çarları gibi hem devletin hem de kilisenin başı olan İngiliz kralları ve kraliçelerinin ellerinden geleni yapmasına rağmen, Hıristiyan siyasi özne yine de iki güce hizmet etmektedir. Rousseau, Hobbes'un ayırdına vardığı meselenin bu olduğunu kaydeder: "Tüm Hıristiyan Yazarlar içinde Hobbes şerri ve çareyi açıkça gören tek kişidir."[115] Hobbes'un *Leviathan*'ın 3. Kitap'ında dürüstlükle çözümleyerek vardığı sonuç şudur: Hıristiyanlığın eklesiyastik iktidarı esas itibariyle egemenin iktidarına tabidir ve herhangi bir devletteki "Yüce Papaz", "Sivil Egemen"dir.[116] Hobbes söz ko-

109. SC, s. 149. 110. SC, s. 146. 111. SC, s. 142-6.
112. SC, s. 146-9. 113. SC, s. 149-51. 114. SC, s. 144.
115. SC, s. 146. 116. Hobbes, *Leviathan*, s. 405.

nusu olduğunda "Hıristiyan" tabirini kullanmak risklidir elbette ve Rousseau "Hobbes Hıristiyanlığın hâkim zihniyetinin kendi sistemiyle bağdaşmadığını görmüş olmalıdır" der. Nasıl ki Machiavelli'nin "iyi bir adam ve dürüst bir yurttaş" olduğuna hükmedildiyse, aynı şekilde "onu itici hale getiren şey siyasette [Hobbes'un siyasetinde] korkunç ve yanlış olandan ziyade adil ve hakiki olandır."[117] Rousseau'nun Hıristiyanlıkla olan ilişkisinin de benzer bir hükme davetiye çıkarıp çıkarmadığına kafa yorulabilir.

Rousseau, liberal hoşgörü anlayışlarının habercisi olacak şekilde din ile siyaseti birbirinden ayırmaya çalışmış Pierre Bayle ile Hıristiyanlığın siyasal bedenin en güçlü dayanağı olduğunu ("tüm dinsel cemiyetler arasında Hıristiyanlık, sivil memurlara yardım etmeye en uygun olanıdır"[118]) iddia etmeye gayret etmiş William Warburton'ın, kendisine aykırı görüşlerine karşı çıkar. Rousseau'nun kendi görüşünün gelişimi ve sivil din hakkındaki bölümün esası iki din biçimi arasındaki ayrıma dayanır: insan dini ile yurttaş dini. "Tapınakları olmayan, sunakları olmayan ve ayinleri olmayan" insan dini Rousseau'nun deyişiyle "Yüce Tanrı'nın tamamen *içsel kültü*" ile sınırlıdır. Bu içsel kült "saf ve yalın İncil Dini" ile yahut "hakiki teizm" ile özdeşleştirilir. Yurttaş dini ise ulusaldır, "tek bir ülkeye kayıtlıdır". Dogmaları, ayinleri ve "yasalarca buyrulan dışsal bir kült"ü vardır. Şehrin, ulusun ya da cumhuriyetin dışında duran her şey "kâfir, yabancı, barbar" addedilir.[119] Rousseau bunların ilk halkların dinleri olduğunu ileri sürer.

İç ve dış kültler (*cultus interior, cultus exterior*) arasındaki bu klasik ayrım, geleneğe göre, Romulus'un ardından Roma kralı olan Sabin kökenli bilge Numa Pompilius'u akla getirir. Rousseau ölümünden sonra yayımlanan "Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler"de şöyle der:

> Roma'nın esas kurucusu Numa'ydı. Romulus'un tek yapmış olduğu şey ters bir rüzgârla çil sürüsü gibi dağılabilecek bazı haydutları bir araya getir-

117. SC, s. 146.

118. Aktaran Mark Silk, "Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West", *Journal of the American Academy of Religion*, Cilt 72, No. 4 (Aralık 2004), s. 883.

119. SC, s. 146, vurgu benim.

mekti, kusurlu eseri zamanın sınavına dayanamazdı. Bu haydutları çözündürülemez bir birlik içine sokup kaynaştırarak onu sağlam ve kalıcı hale getiren Numa'ydı.[120]

Dahası, Numa Roma'nın birliğini yasalar ilan ederek değil, "ilk bakışta uçarı ve hurafe gibi görünen ayinler" sayesinde sağlamıştı. Bu dış kült zırhı Roma'yı "kutsamış"tı ki Rousseau da Polonya bağlamında meşru bir hükümet sisteminde temellenen ulusal bir kimliğin kurulması konusunda tam da ayinler yoluyla yapılacak böyle bir kutsama üzerinde durmaya çalışmıştı.

Augustinus'un beşinci yüzyılın başlarında *Tanrı'nın Şehri*'nde Roma'nın *theologia civilis*'ine yönelttiği hiddetli polemikten Salisbury'li John'un *Policraticus*'una (1159) varıncaya kadar Hıristiyan teologlar, tam da bu dış külte dayalı din anlayışına saldırmış ve bunu İsa aracılığıyla açığa çıkan dolaysız Tanrı aşkının iç kültü ile kıyaslamıştı.[121] Rousseau sivil din hakkındaki bölümde bu iki din biçiminin birleştirilip birleştirilemeyeceğini sorar. Her ikisinin de artısı ve eksisi vardır. Yurttaş dininin dış kültü tanrıya tapınma ile yasaları sevmeyi birleştirmesi bakımından iyidir. Dolayısıyla, yasaları çiğnemek kâfirlik yapmak ve tanrıların lanetine maruz kalmak demektir: *sacer estod*. Yurttaş dini Rousseau'nun Numa modelinde güçlü bir yurttaş yurtseverliği tasavvur edebilmesini sağlar.[122]

Gelgelelim, dış kült kötüdür çünkü "hata üzerine kurulmuştur" ve "sahici ilahilik kültünü beyhude merasimler içinde boğmaktadır."[123] Yurttaş dini de dışlayıcılığından ötürü zararlıdır. Ulusal tanrıları kabul etmeyen herkesi öldürmekle kutsal bir iş yapıldığına inanılmasını sağlayarak insanları kana susamış ve hoşgörüsüz hale getirir. Bu haliyle, "doğal bir savaş durumu"na sebep olur. Bu hayati derecede önemlidir, zira Rousseau'nun belirli bir *doxa*'ya —buna Arendtçi bir *doxa* da diyebiliriz— adı konmamış bir cevabı olarak görülebilir. Bu *doxa* Rousseau'nun siyaset teorisini, Robespierre'in Terör'le uyumlu olduğu hükmüne varılan neo-pagan cumhuriyetçi erdem kültüne ilham verdiği için teorinin pratikte bir şekilde çürü-

120. SC, s. 181.

121. Silk, "Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West", s. 871-4.

122. SC, s. 147. 123. SC, s. 147.

tüldüğünü iddia ederek ıskartaya çıkarır.

Bu da bizi insan dini ya da Hıristiyanlık meselesiyle baş başa bırakır. Rousseau öncelikle Hıristiyanlığın hakiki, yani sahici bir din olduğunu açıkça teslim eder:

> O halde geriye bugünün değil, Yeni Ahit'in Hıristiyanlığının insan dini kalır ki bunlar toptan farklı şeylerdir. Bu aziz, yüce, sahici (*véritable*) Din sayesinde, aynı Tanrı'nın çocukları sıfatıyla bütün insanlar birbirlerini kardeş olarak tanır ve onları birleştiren toplum ölüm ânında bile dağılmaz.[124]

Bu pasajda Katolikliğe karşı pek de saklanmadan yapılan polemiğe dikkat çekmek gerekir; sivil din hakkındaki bölümün daha sonraki kısımlarında, özellikle de özgün *Cenevre Elyazması* versiyonunda daha da açık hale gelir. Rousseau, ilk Hıristiyanlığa Fransa'da ve başka yerlerdeki yozlaşmış Katoliklikten daha sadık olan evanjelik Protestanlığı savunmaktadır. Böyle bir hakiki Hıristiyanlık "herkesin birbirini kardeş olarak tanıdığı" evrensel kardeşliğe kapı aralasa da, insan dininin kusuru siyasal bedenle tikel bir ilişkisi olmamasıdır. Rousseau Hıristiyan bir cumhuriyetin çelişkili bir ifade olduğunu vurgular ısrarla. Romalı ya da Spartalı hasımları Hıristiyan askerleri savaşta ezer geçerdi. Daha önce gördüğümüz üzere, Hıristiyanlık toplumun maneviyatına tamamen aykırı olan bir köle ahlakıdır.

Kısacası, sivil din hakkındaki bölüm ve hatta *Toplum Sözleşmesi*'nin tümü üzerinde asılı duran esas soru şudur: İç ve dış kültlerin artıları nasıl birleştirilecek ve eksilerinden nasıl sakınılacaktır? Bir başka deyişle, Hıristiyanlığın yüce, hakiki ve evrensel Tanrısına duyulan sevgi yasaları sevmeyle ve yurttaşları bu sevgiye çekmek için gerekli olan dışsal ayinlerle nasıl bağdaştırılabilir? Burada hem Hıristiyanlığın siyaset karşıtı doğasından hem de paganizmin dışlayıcılığı ve şovenizminden kaçınmak gerekir. Mesele, daha genel olarak, dirençli ve heveslendirici bir tikelciliğin —yurttaş yurtseverliğinin— artılarının eşitlik çağrısının genelliğiyle nasıl birleştirileceği meselesidir.

Rousseau'nun bu soruna bir çözüm bulmaya en yaklaştığı yer *Cenevre Elyazması*'ndaki sivil din tartışmasına ilişkin kısmın son-

124. SC, s. 147.

dan bir önceki paragrafında yer alan bir pasajdadır ki Rousseau bunu *Toplum Sözleşmesi*'nden tuhaf bir şekilde çıkarmıştır. Rousseau'nun siyasi hayali, halkın genel bir eşitlik aksiyomu temelinde halk haline geldiği bir edim sayesinde temsile yaslanmadan bir araya gelmesiyse, teolojik-siyasi hayali de şöyledir:

> Böylece insan dininin avantajları ile yurttaş dininin avantajları birleştirilecektir. Devletin kendi kültü olacak ve başka bir devletin kültünün düşmanı olmayacaktır. İlahi yasalar ile insan yasaları aynı amaç üzerinde daima birleşince, en sofu teistler de en ateşli yurttaşlar olacak ve kutsal yasaların müdafaası insanların Tanrı'sının şerefi olacaktır.[125]

Bunun soylu bir hayal olduğu söylenebilir; en azından, Rousseau'nun kendisini bu pasajı sonradan neden silmek zorunda hissettiği tartışmaya açık bir konudur.

Ne var ki, sivil din hakkındaki bölümün üçüncü kısmında, Rousseau kendi sivil dininin "ilkelerini belirlemeye" çalışırken,[126] ortaya konan sonuçlar en iyi ihtimalle bağdaştırmacı, en kötü ihtimalle sinik ve Hobbes'un Hıristiyanlığın eklesiyastik iktidarını esas itibariyle egemenin iktidarına tabi kıldığı *Leviathan*'daki siyasi teolojisinden muhtemelen çok daha az ikna edicidir.

Rousseau burada ne yapacağını ya da bölümün argümanına son noktayı nasıl koyacağını hiç bilmiyor gibidir. Öznelerin/tebaaların ancak kendi kanaatleri topluluk için önem taşıdığı takdirde kanaatlerini açıklamak zorunda olduğunu öne sürer. Kişinin şahsi kanaatleri kendini ilgilendirir ve egemenin bunlarını sınırlayacak gücü yoktur. Bir başka deyişle, kamusal alanın düzgünce işlemesine karışmadığı müddetçe herkes neyi seviyorsa ona inanabilir. Şu eski Amerikan şakası geliyor akla burada: Amerika'da istediğiniz şeye inanabilirsiniz; Müslüman olabilirsiniz, Budist olabilirsiniz ya da Scientology tarikatının mensubu olabilirsiniz, fakat ancak Protestan bir Müslüman, Protestan bir Budist ve Protestan bir Scientology mensubu olduğunuz takdirde. Rousseau şahsi bir hak olduğunu ve kişisel inancın hiçbir kamusal rol oynamaması gerektiğini kabul ettikten sonra kişinin dinsel özgürlük hakkı olduğu yolundaki klasik liberal görüşe bir an için dönüyor gibi görünür. "Dolayısıyla tama-

125. CW, s. 122. 126. SC, s. 149.

men sivil bir iman beyanı" diye bir şey olduğunu ve bunu belirlemenin egemene, yani halka düştüğünü söyler. Böyle bir ilmihalin hükümlerinin "din dogmaları" değil "sosyalleşebilmek için gerekli hisler" olduğunu, bunlar olmadan iyi bir yurttaş ya da sadık bir tebaa olmanın imkânsız olduğunu vurgular.

Gelgelelim, Rousseau sivil dinin ("basit, sayıca az, izahata ya da tefsire başvurmadan sarahatle ifade edilmesi gereken"[127]) dogmalarını sayıp dökmeye başladığında ortada liberalizm gibi bir şey görünmez olur.

İzahata ya da tefsire başvurmadan! Yurttaşın ilmihalinin hükümleri tartışılıp yorumlanmadan, sorgusuz sualsiz kabul edilmelidir. Olumlu dogmalar kadir-i mutlak ve inayetli bir tanrıya inanmayı, adil olanların mutlu olmasını, kötülerin cezalandırılmasını, toplum sözleşmesi ve yasaların kutsal olmasını, ahirete inancın gerekli olduğunun da unutulmamasını içerir. Bu dogmalar derlemesini biraz fırsatçı olmakla nitelendirsek, kanaatimce aşırıya kaçmış olmazdık. (Mesela, sosyalleşebilmek için gerekli olan hisler, geleceği gören, inayetli bir tanrıya inanılması şöyle dursun, ahirete inanılmasını niçin gerektirsin ki?) Ayrıca, yasalara aykırı biçimde hareket eden herkes sürgüne yollanabilir, "kâfir biri olarak değil, sosyalleşemeyen, yasaları, adaleti içtenlikle sevmekten ve gerekirse kendi yaşamını vazifeye feda etmekten âciz biri olarak."[128] Dahası, eğer birinin herkesin içinde yasaların otoritesini kabul ettiği, ama onlara aslında inanmıyormuş gibi davrandığı anlaşılacak olursa, o zaman "ölümle cezalandırılmalıdır o kişi; suçların en ağırını işlemiştir, yasalar önünde yalan söylemiştir."[129]

Sacer estod — sivil dinin kutsallığı *homo sacer*'in idam edilmesini gerektirir. Sivil dinin amacı genel iradenin içkinliği adına aşkın, kutsal bir temel sağlamaksa, en çirkin türden devlet baskısını ve devlet terörünü meşrulaştırmak için (hele ki Rousseau'nun diktatörlük savunusuyla bunları birleştirdiğimizde) böyle bir kutsallığın nasıl şiddetle işe koşulabileceğini anlamak büyük bir hayalgücünü gerektirmiyor.

127. SC, s. 150. 128. SC, s. 150.
129. SC, s. 150.

Sivil dinin olumsuz dogmaları yalnızca bire indirilir: hoşgörüsüzlük. Sivil din hakkındaki bölümün iki versiyonunu karşılaştırmak yine son derece faydalıdır. *Cenevre Elyazması*'nda, sivil din tartışmasının ardından, kısaltılmış ve üzerinde önemli değişiklikler yapıldıktan sonra *Toplum Sözleşmesi*'ne son bir dipnot olarak yeniden yazılmış olan "Protestanların Evliliği" başlıklı ufak bir kısım yer alır.[130] Fransa'da 1724 yılında, Protestanların evliliklerinin takdis edilmesini ve çocuklarının Katolik rahiplerce vaftiz edilmesini ve evlenmek için ülke dışına çıkmalarını ya da çocuklarını yurtdışına göndermelerini yasaklayan bir fermanın yayımlanması Rousseau'yu haliyle çıldırtmıştı. Rousseau Protestanlığı "tüm Hıristiyan mezhepleri arasında en bilgece ve asil... en barışçıl ve sosyal olanı" diye tanımlar.[131] Eğer sivil dinin tek olumsuz dogması hoşgörüsüzlüğün doğurduğu yasaksa, o halde Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin tümü boyunca karşısına aldığı kurum Katolikliktir. Ona göre bu "berbatlığı öyle bariz" bir doktrindir ki "öyle olduğunu ispatlamakla eğlenmek bir zaman kaybıdır."[132] Antik dönemdeki paganizm modeline dayanarak tamamen ulusal bir dine ya da şehir-devleti dinine sahip olmanın artık mümkün olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, dogmaları yurttaşlık görevlerine aykırı olmadığı sürece başkalarını hoş gören herkes hoş görülmelidir.

İşte *Toplum Sözleşmesi* tatmin edicilikten böyle son derece uzak bir biçimde, Rousseau'nun Fransız Katolikliğinin hoşgörüsüzlüğünün yeldeğirmenlerine polemik kılıcını sallamasıyla —"bir patlamayla değil, iniltiyle"*— sona erer. Rousseau kitabı nasıl bitirebileceğini hiç bilmiyor gibidir.

Peki bu bizi nerede bırakır? Eserinde üç kavramın, yani siyaset, hukuk ve dinin iç içe geçişinin izlerini sürerek Rousseau'nun "güncelliğini" göstermeye çalıştım. Rousseau'nun sisteminin ortaya konulmasını sağlayan, her türlü meşru siyasi ortaklaşmanın olanaklılık koşulunun, otorite kazanabilmesi için yasa koyucunun dışsal olması ve kutsallık kazanabilmesi için de sivil dinin aşkın olmasını

130. SC, s. 151. 131. CW, s. 124.
* T. S. Eliot'ın ünlü dizesi. –*ç.n.*
132. SC, s. 147.

gerektirdiği bir dizi kavramsal *décalage*'ı takip ettik. Bu olanaklılık koşulu, maalesef, aynı zamanda sistemin olanaksızlık koşuludur ve Rousseau'nun siyasi argümanı pek olacak şeymiş gibi görünmeyen bir sivil din anlayışı içinde çözülür. Ama pekâlâ başka bir yere de yönelebilirdi.

DOLAR BANKNOTLARI, BAYRAKLAR VE KOZMİK SAVAŞ

Şahsen, sivil dinin doğasını, tarihini ve kuvvetini açıkça anlamadan günümüzdeki siyasi gerçekliğin asla idrak edilemeyeceğini düşünüyorum. Sivil din derken de siyasi bir birim, meşruiyet iddiasını temellendirmenin bir yolu olarak kendisini kutsal bir kendiliğe dönüştürdüğünde siyasetin muhtelif ve çelişkili biçimlerde kutsallaşmasını kastediyorum.

Bu durum Amerikan sivil dininde apaçık ortadadır. Bunun sıradan ama ikna edici ampirik kanıtı da üzerinde —1956'da Eisenhower tarafından eklenen— "Tanrı'ya Güveniyoruz" cümlesinin yazılı olduğu bir dolarlık banknotun acayip simgeciliğidir.[133] ABD'nin Roma kartalı şeklindeki Büyük Mühür'üne ilaveten, burada yazılı ifade şeklinde Vergilius'a yapılan iki anıştırma buluruz: "*Novus ordo seclorum*", yani "çağların yeni düzeni" ve "*Annuit coeptis*", yani "teşebbüsümüzü tasvip etti". Bu anıştırmalar siyasi birimin ilahi kaynağı ile inayet fikrinin Romalılardaki Bariz Kader diye anılan tasavvurunu bir araya getirir. İlk kolonilerin sayısını simgeleyen on üç basamağı olan ve altında MDCCLXXVI şeklindeki Roma rakamlarının olduğu tamamlanmamış Mason piramidinin tepesinde bize güneşi andıran o ışık saçan gözleriyle dik dik bakan şey ilahi kaynaktır. Cumhuriyetçi ortaklaşma edimini, dağınık bir çoğulluğun bir araya gelmesini ("*E pluribus unum*") teminat altına alan şey Amerikan sivil dininin Tanrı'sıdır. Banknotun maddiliğinin ötesinde, Amerikan sivil dininin şartları bağlılık yemininde, bayrağa tapmada ve savaş şehitleri kültünde —hatta tüm savaş kültüründe— tezahür eder.

133. Burada Gentile'nin şu kitabından yararlanıyorum: *Politics as Religion*, s. xi-xii ve muhtelif yerlerde.

Tartışmaya hiç mahal vermeyecek bir hamle yapmak gerekirse, sivil dinin mevcudiyeti çeşitli Avrupa milliyetçiliklerinde apaçık görülebilmektedir, ama belki de en açık göstergesi mavi bir arka planda 12 sarı yıldızdan oluşan tacıyla Avrupa bayrağının olağanüstü simgeciliğidir. Arsène Heitz'in bir tasarımına dayanan bu bayrak 8 Aralık 1955'te Avrupa Konseyi tarafından kabul edilmişti. Mavi bir Batılı gökyüzü arka planında çeşitli Avrupa halklarını (en azından, 1986 ile 1995 arasındaki "12'ler Avrupası"nı) temsil eden yıldızlarıyla gayet masum görünür — Avrupa bütünleşmesinin apaçık bir simgesi gibidir.

Heitz sofu bir Katolikti ve tasarımını yaparken ilhamını doğrudan doğruya geçmişte Paris'teki Rue du Bac'ta Meryem Ana'nın hayaletinin görünmesinden almıştı. 1830 yılının yazında, Meryem Ana Rue du Bac'taki Hayırsever Hemşireler Kilisesi'nde rahibe adayı Catherine Labouré'ye görünmüştü. Labouré'ye göre Meryem şunları demişti: "Zaman çok kötü. Fransa'nın başına dertler açılacak; taht devrilecek. Tüm dünya türlü türlü sefalete batacak."[134] Tüm o kıyametçi havasına rağmen, Meryem Ana'nın on dokuzuncu yüzyıl Fransası'nın içişlerine ilgi duymuş olması gerçekten etkileyicidir. Meryem daha sonra Catherine'den bir madalya yapmasını istemişti. "Mucizevi Madalya" adı verilen bu madalya Catherine 1876'da öldüğünde milyonlarca Katolik tarafından takılıyordu. Bu madalyada Meryem başının çevresinde on iki altın yıldızdan oluşan haleyle resmedilir. Yuhanna İncili'ndeki Vahiy bölümüne anıştırma yapılır burada: "Ve gökte büyük bir alâmet, güneşle giyinmiş, ve ayakları altında ayı başı üzerinde on iki yıldızdan tacı olan bir kadın göründü" (Vahiy 12:1). Şimdi eğer tüm bunlar fazlasıyla tesadüf gibi geliyorsa, Avrupa bayrağının Avrupa Konseyi tarafından kabul edildiği günün, yani 8 Aralık'ın, Papa Dokuzuncu Pius tarafından 1854'te, tam olarak o günden 101 sene önce kutlanmasına karar verilen Lekesiz Gebelik Bayramı günü olduğunu da belirtmek yeter herhalde. Paranoyak bir Rousseau gibi, Avrupa Birliği'nin örtük bir Katolik komp-

134. Müteakip yorumları sevgili dostum Gido Berns'le yaptığım sohbetlere borçluyum. Onun şu dersine bakınız: "Maria's Flag: Religion and Public Space in Europe", http://videolectures.net adresinden erişilebilir.

losu olduğunu ima etmiyorum, fakat burada anlatılmayı hak eden bir hikâye ve açığa çıkarılması gereken bir tarih var en azından.

Siyaset ile dinin iç içe geçişini anlamadan, içinden fazlasıyla hızla geçmekte olduğumuz şimdiki zamanı idrak etmeyi muhtemelen beceremeyiz. Bizimkisi yeni bir dinsel savaş zamanı, Rand Corporation'ın yayımlanmamış bir raporunda ifade edildiği şekliyle siyasi aktörlerin dindar inananlar, yani "kozmik savaşçılar" olduğu, sadece ve sadece İyi ile Kötü'nün karşı karşıya geldiği bir "kozmik savaş" zamanıdır. Bana kalırsa şu anki siyaseti anlamaya dönük her çaba *kutsal şiddet* verisinden, ilahi olan adına yürütülen siyasi şiddet verisinden yola çıkmalıdır.[135] Rand raporunun yazarlarının belirttiği gibi: "Avrupa'da milliyetçilik ve Marksizm çağından önceki dinsel ihtilaf, gelecek açısından, Soğuk Savaş'ın seküler çatışmasından daha iyi bir rehberdir."[136]

Siyasetin dinle olan belalı ilişkisine hangi açıdan yaklaşırsak yaklaşalım, iç karartıcı bir benzerlikler dizisi ortaya çıkar:

(i) İsrail Devleti'nin siyaset ile dinin özdeşliğine dayandığı ve siyasi rejime yöneltilen her türlü eleştirinin Antisemitist bir eleştiri, dinsel bir hakaret olmakla kınandığı *Siyonizm.*

(ii) Çeşitli biçimleriyle siyasi eylemin bütünüyle dinsel bir çerçevede meşrulaştırıldığı, Usame bin Ladin'in el-Kaide'yi "Siyonist-Haçlılar"a karşıtlık temelinde haklılaştırdığı ve kendi konumunu şehitlik mantığı çerçevesinde savunduğu *İslamcılık* ya da *Cihatçılık.*

(iii) Serbest piyasa teolojisinin özgürlüğe, demokrasiye ve insan haklarına dair inayete dayalı bir anlayışla birleştirildiği ve bu teolojinin medeniyetler çatışması çerçevesinde haklı kılınmaya çalışılan bir teröre-karşı-savaş yürütmek için aşırı, asimetrik askeri güç kullandığı *Askeri neoliberalizm.*

(iv) Hollanda, Danimarka, Fransa ve İsviçre gibi ülkelerin —ve genel olarak Batı Avrupa'nın— İslami sıfatıyla kodlanan ve

135. Bu doğrultuda bkz. Paul Kahn, *Sacred Violence*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.

136. Paul Staniland ve Gregory Treverton, *Analyzing Religious Politics and Violence*, Santa Monica, CA: RAND Corporation, yayımlanacak.

ana akım toplumla bütünleşmede gönülsüz kalmakla suçlanan göçmenlere karşı (bu göçmenler çoğunlukla iki ya da iç kuşaktır o ülkenin vatandaşıdırlar gerçi) gizlemeye pek ihtiyaç dahi duyulmayan bir ırkçılıkla sözümona kendi hoşgörü, bütünleşme geleneklerini ve refah devletinin nimetlerini savundukları *Sosyal demokrat muhafazakârlık*.

Bu listeye başka maddeler de eklenebilir elbette.

KURGUNUN KUVVETİ: AZINLIK ÇOĞUNLUĞU NASIL YÖNETİR?

Rousseau siyasete dair modern anlayışı kurar: halk egemenliği ya da kökleri eşitlikte yatan özgürce ortaklaşma. Dahası, Rousseau'nun metnindeki *décalage* makinesini izlersek, siyasetin özünde yatan kurgu kuvvetini açıkça görebileceğimizi düşünüyorum. Hobbes'un sözleriyle, siyasal bedene can ve devinim veren şey bir "Suni Ruh"tur. Siyaset, hiçbir şekilde mecazi olmayan anlamıyla, kurguların inşasıyla ilgili şiirsel bir görevdir. Bu bölümü şu soruyla sona erdirmek istiyorum: Siyasette yüce bir kurgunun olup olamayacağından bahsedebilir miyiz?

Siyasette iki mucize iş başındadır. Bir yanda, siyaset inanmamanın isteyerek askıya alınmasını gerektirir. Çoğunluğun, kendilerini yöneten azınlığın onlara anlattığı kurgulara inanmasını gerektirir. Yani, ister kralların ilahi hakkına ya da halkın (bir şekilde temsili hükümetin sihrinde, parti organında, ihtişamlı önderin ya da başka birinin güneşi andıran parıltılı iradesinde ifade bulduğu söylenen) yarı ilahi bir şey olduğuna inanılsın, hükmetmek önce yapmayı sonra da yapılana inanmayı gerektirir. Hükmetmek kurgulara dayanır.

Fakat diğer yandan, siyasetin olağanüstü yanı yalnızca inanmamanın isteyerek askıya alınmasını gerektirmeyip bunu bizatihi oldurmasıdır. Her türlü siyasi birimde kuvvet çoğunlukta, çoklukta yatar; ama çoğunluk tarihin pek çok döneminde artık nasıl olmuşsa —nadiren ortaya çıkmış, genelde kısa sürmüş, ışıltılı, ama çabucak geçip gitmiş istisnaları saymazsak— hem bizatihi çoğunluğun çıka-

rına çalıştığını hem de onların kolektif iradesini cisimleştirdiğini iddia eden azınlığın iradesine teslim olmuştur. Hiç kuşkusuz, siyasetin zaten her zaman "eli silahlı" kişilerin, genelde polis ve ordunun elinde olduğu ve eğer onlara sahip değilse çoğunluğun güçsüz kaldığı söylenebilir. Bu yadsınamaz bir gerçektir elbette: Devlet bir jandarmadır ve ona direnmek genelde silah gücünü gerektirir. Ne var ki çoğunluğun daimi fiziksel şiddet tehdidi olmadan azınlığa tabi olmasını sağlayan kurgunun kuvvetini açıklamaya böyle başlayamayız. Yakından ama çıkar gütmeden bakıldığında, siyaset çok tuhaf bir şeydir. Nasıl işlediğini anlamak için elimizdeki tek şey tarihtir — bu da siyaset tarihçilerinin eserlerini bizler için elzem kılar.

Bunu aklımda tutarak Edmund Morgan'ın *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (Halkı İcat Etmek: İngiltere ve Amerika'da Halk Egemenliğinin Yükselişi) başlıklı eserini ele almak istiyorum. İngiltere ve Amerika'da on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda monarşi egemenliğinden halk egemenliğine geçişe dair bu zengin tarihsel izahtaki temel teorik kategori kurgudur. Morgan bu kitapta kralların ilahi hakkı kurgusunun yerini nasıl olup da halkın egemenliği kurgusunun aldığına kafa yorar esasen. Tarihin şu anki noktasından bakıldığında kralların ilahi hakkını görünür tanrı olarak kral fikrine dayalı bir saçmalık şeklinde değerlendirmek pekâlâ mümkündür. Gelgelelim, siyasetçilerin ezici çoğunluğu halk egemenliği fikrinin bir versiyonuna bağlıdır ya da en azından bu fikrin vantrilokluğunu yapmaktadır: Tüm insanlar eşittir hatta eşit yaratılmıştır; hükümet etme işi halk tarafından ve halk için yapılmalıdır; hükümet halkın iradesini cisimleştirmekte ve ortaya koymaktadır, vs.

Morgan İngiltere'de 1630'lar ve 1640'ların olağanüstü yıllarında bir kurgunun yerine diğerinin geldiğini, Amerikan kolonilerinde de 1760'lar ve 1770'lerde bunun farklı ama berikiyle büyük ölçüde bağlantılı bir şekilde gerçekleştiğini belirtir. Bu iki tarihsel uğrağı birleştiren şey Düzleyiciler'in (*Levellers*) 1647 tarihli "Agreement of People"da serdedilen radikal fikirleri ve James Harrington'ın 1656 tarihli *The Commonwealth of Oceana*'sının etkisidir. Ama belki daha da önemlisi, kavramsal açıdan bir kurgu diğerini hayal edebileceğimizden çok daha fazla andırmaktadır: Kral Tanrı, halk Tan-

rı'ya dönüşür. Rousseau'nun "Siyasal İktisat" üzerine söylevinde belirttiği gibi, "halkın sesi gerçekten de Tanrı'nın sesidir."[137] *Vox populi, vox dei.* Morgan şöyle der:

> Halkın egemenliği Tanrı'nın egemenliğinin reddi değildi. Tanrı tüm hükmetme otoritesinin nihai kaynağıydı hâlâ, ama dikkatler artık dolaysız kaynağa, halka odaklanmıştı. Tanrı hükümete otorite veriyordu, ama bunu halk aracılığıyla yapıyor ve böyle yapmakla onları yöneticilerinin üzerinde bir mertebeye yükseltiyordu.[138]

Bu minvalde, Rousseau'nun genel irade kavramının kökenleri çok ilginçtir. Patrick Riley'nin muhteşem metinsel ve tarihsel ayrıntılara inerek gösterdiği gibi, genel irade on yedinci yüzyılda siyasi bir fikir olarak değil teolojik bir fikir olarak epey yerleşiklik kazanmıştı.[139] Özgül olarak, genel irade kavramı ilahi iradenin, selamet için yeterli lütfun kime bahşedileceğine ve kimin cehenneme gönderileceğine karar verme faaliyetine atıfta bulunuyordu. Mesele şuydu: Eğer Tanrı tüm insanların kurtulmasını istiyorsa, o zaman onun, sonucu evrensel selamet olan genel bir iradesi mi var demektir? Eğer öyle değilse, Tanrı bazı insanların kurtulmasını istemeyerek tikel bir irade mi koyacaktır ortaya? Leibniz 1706'da şunları yazmıştı: "Hıristiyanların Tanrısı tüm insanların kurtulmasını ister; onların tümünü kurtarmak için gereken güç vardır onda; ne güçten ne iyi niyetten mahrumdur, ama yine de insanların neredeyse tümü lanetlenmiştir."[140]

Rousseau teolojik bir kavram olan genel iradeyi siyasileştirir: İlahi olan yurttaşa dair olana tercüme edilir. Genel irade Tanrı'nın sözümona tüm insanları kurtarma iradesinden insan iradesine dönüştürülür; bunun şartı da kişinin iradesini bir yurttaş olarak ortaya koymasıdır; böylelikle siyasi meşruiyetin anahtarını sunabilir. On yedinci yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl arasında ilahiliğin yurttaşlığa tercüme edilmesine, teolojik olanın siyasal olana dönüşmesine vesile olan şey neydi? Riley bir zamanlar Tanrı'ya atfedilen fikirlerin

137. SC, s. 8. 138. M, s. 37.

139. Patrick Riley, *The General Will Before Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

140. Aktaran *a.g.y.* içinde, s. 5.

"gökyüzüne tercüme edilerek"[141] daha çekici hale getirilen insani ahlaki ideallere dönüştürüldüğünü iddia eder.

Rousseau'nun ilahi aşkınlığı yurttaşlığın içkinliğine dönüştürmesinin içerimleri en açık şekilde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kapanış sayfalarında görülebilir. "Transandantal Yöntem Doktrini"nde Kant şöyle der: "ancak ahlak yasasını *kutsal* addettiğimiz sürece ilahi iradeyle uyum içinde davranıyor oluruz."[142] Bu, hiç kuşkusuz, Kant'taki ahlak teolojisi meselesidir. "O halde," der Kant, "pratik aklın kılavuzumuz işlevini görmeye hakkı olduğu sürece, eylemleri Tanrı'nın emirleri olduklarından mecburi diye hakir görmeyeceğiz, onlara yönelik içsel bir yükümlülüğümüz olduğundan onları ilahi emirler olarak göreceğiz."[143]

Yani, ahlakta aklın gayesine hizmet etmek ve Kant'ın deyişiyle "fanatizm" ve "dine saygısızlık" ayartısına direnmek için, ahlak teolojisini aşkın bir biçimde kullanmaktan sakınılmalıdır. Kant şu sonuca varır: "Ahlak teolojisi ancak içkin biçimde kullanılmalıdır." Demek ki Rousseau ve Kant'ta gerçekleşen şey seküler olanın bir şekilde öne çıkarılması değildir. Daha ziyade, kutsalın anlamı başkalaştırılmakta, aşkın olanı ahlak teolojisi ya da genel irade içinde içkinleştirmek suretiyle teolojik uğrak muhazafa edilmeye çalışılmaktadır. Modern siyasi biçimlerin tarihinin merkezi dinselden sekülere geçiş değildir — yani, modernlik öncesinden modernliğe geçişe koşut olduğu, "post-modern"in de "post-seküler"e tekabül ettiği iddiasında bulunabilecek bir geçiş değildir bu. Modern siyasi biçimlerin —cumhuriyetçilik, liberal demokrasi, faşizm, vs. — tarihi en iyi şekilde bir dizi kutsallaşma başkalaşımı olarak anlaşılabilir. Modern siyaset bir kutsal ekonomisi içinde, özellikle de aşkın ile içkin arasındaki geçişte ya da bu geçişin müphemliği içinde gerçekleşir. Rousseau'yla ilişkili olarak ayrıntısıyla gördüğümüz gibi, aşkın olanın böyle içkinleştirilmesi paradoksla doludur ve bir kutsal ekonomisi olarak modern siyaset, egemenlik paradoksunun çeşitli sahnelenişleri etrafında ifade edilir: Hobbes'ta, Rousseau'da, Marx'ta,

141. *A.g.y.*, s. 258.

142. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. Kemp Smith (Macmillan, Londra, 1929), s. 644, vurgu benim.

143. *A.g.y.*

Lenin'de, Carl Schmitt'te ve hatta Barack Obama'da.

Morgan'ın ilahi hak kurgusundan halk egemenliği kurgusuna geçiş hakkındaki anlatısındaki paralel hatta dönelim şimdi. Halk egemenliği kurgusunun ilahi haktan daha kurgusal bir kurgu olduğu söylenebilir sahiden de.[144] Kral ya da kraliçenin taçları ve asalarıyla ve genelde pahalı zevkleri olan geniş aileleriyle gözle görülür bir mevcudiyeti vardır. Peki halkı nerede görebiliriz? İnsanları görebiliriz, ama *halkın kendisini* tam olarak nerede bulabiliriz? Bazılarımızın halk egemenliğine ve meşru hükümetin halkın iradesinin ifadesi olduğu fikrine ya da idealine inanabiliyor olması bunun kurgusal statüsünü hiçbir surette azaltmaz.

Bir an için düşünecek olursak halk egemenliğinin bir dizi mantıksal *décalage*'a dayandığını, yani halka hükmedildiğini ama halkın hükümet de olduğunu ve hükümet ile hükmedilenler arasındaki bu özdeşliğin bir şekilde temsil mucizesi yoluyla gerçekleştiğini, bunun da aslında liberal demokrasinin temel parolası olduğunu fark edebiliriz. İyi de azınlığın çoğunluğu temsil ettiği tam olarak nasıl söylenebilir? Genellik fiilen mevcut olmadığında bir tikellik çıkıp nasıl olur da bir genellik adına konuşabilir? Bunu tabii ki yapamaz. İşin aslı şudur ki azınlığın meşruiyeti çoğunluğu temsil ettiklerine inanma kurgusuna dayanır. Bu noktada bir ikilem çıkar ortaya: Ya siyaset ve siyasetçiler tamamen siniktir —kaldı ki bunu hiç de toptan gözardı etmiyorum; en avutucu hipotez budur— ya da temsil sihri sayesinde kendilerine oy verenlerin ve bir bütün olarak halkın iradesini cisimleştirdiklerine gerçekten de inanmaktadırlar. Keza, seçmenler ya siyasetçilerin kendi çıkarlarının peşinde koşan, paragöz dolandırıcılar olduğuna ya da iradelerinin mucizevi bir şekilde oy verme mekanizması aracılığıyla temsil edildiğine gerçekten de inanmaktadır. Halk egemenliği çok yakından incelenmeye gelmeyen veya harfi harfine uygulanamayacak bir kurgu gibi görünür. Temsili hükümete bir meşruiyet kisvesi kazandırmada son derece faydalı olan bir kurgudur, halbuki temsili hükümette esas itibariyle hâkim konumdaki bir aristokrasiye, oligarşiye, siyasi bir sınıfa ya da ABD örneğinde bir plutokrasiye halkın rıza göstermesidir söz ko-

144. M, s. 153.

nusu olan. Halk egemenliği bir yalandır. Bazıları çıkıp, insan doğasının habis olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bunu soylu bir yalan olduğunu iddia edecektir. Fakat ben şahsen soylu yalanların gerekliliği konusunda daima şüpheci olmuşumdur.

Bu noktada insanı ayartabilecek bir seçenek Rousseau'nun temsil eleştirisine dönmek ve ebat meselesi hakkında düşünmektir. Daha önce gördüğümüz üzere, temsil sihrini asgari düzeye çekebilmek için, halkın egemen otoritesi ancak çok ufak olan bir siyasi birimde uygulanabilir. Rousseau'nun siyasi temsile yönelttiği eleştirinin sonunda hoş bir şekilde belirttiği gibi: "Son tahlilde, Şehir çok küçük olmadığı takdirde Egemen'in aramızda kendi haklarını ifa edebileceğini zannetmiyorum."[145]

Tıpkı Montesquieu ve Voltaire gibi Rousseau da siyasi alanda küçük olanın güzel olduğunu düşünür, zira böylece halkın egemen yasama otoritesi ile hükümetin yürütme gücü arasındaki boşluk asgari düzeye çekilmektedir. Voltaire'in özlü bir dille ifade ettiği gibi: "Vatan ne kadar büyük olursa, onu o kadar az severiz, çünkü bölünmüş sevgi daha zayıftır."[146] Bu iddiadan hareketle, siyasi birimin göreli ölçeğine göre üç klasik hükümet biçimi örgütlenebilir: demokrasi = küçük; aristokrasi = orta; monarşi = geniş.

Bu minvalde, Madison'ın ebata dayalı argümanı nasıl tersine çevirdiğine bakabiliriz. İfadesini 1787'deki Anayasa Konvansiyonu ve ABD Anayasası'nda bulan federalizm tartışmaları bağlamında, Büyük Britanya'dan kopulup bağımsızlık kazanıldıktan sonra Madison'ın kafasını kurcalayan soru Virginia ya da Rhode Island gibi çeşitli eyaletlerin çıkarlarına ağır basabilecek ulusal bir hükümetin nasıl kurulabileceğiydi. Madison yurttaşların belirli eyaletlere (bir Virginalı, Rhode Islandlı, vs. olarak) sağlam ve köklü bir bağlılık duymalarının yeni bir ulusal kimliğin/özdeşliğin yoğrulmasına, Morgan'ın deyişiyle "Amerikan halkının icat edilmesi"ne tezat teşkil ettiği kanısındaydı. Madison'ın Hume'un "Kusursuz bir Milletler Topluluğu Fikri" başlıklı yazısında hükümet hakkında serdettiği fi-

145. SC, s. 115-16.

146. Voltaire, *Miracles and Idolatry*, çev. T. Besterman, Londra: Penguin, 2005, s. 54.

kirlere dayanarak bulduğu yenilikçi çözüm sayıca nispeten az temsilcisi olan son derece geniş seçim bölgeleri önermekti.[147] Varsayımı şuydu: Geniş seçim bölgeleri doğru türden halkın, toprak sahiplerinin "doğal aristokrasi"sinin, yani Madison ve arkadaşları gibi insanların seçilmesini teminat altına alacaktı.

Hume'a göre, demokrasiler hizipçiliğe ve "halkın gelgitlerinin çekim kuvveti"ne meyyaldir.[148] Demokrasi en çok şehirler ve küçük cumhuriyetlerdeki çalkantılı yaşama uygundur; oysaki aristokrasi, çoğu kez "kıskanç ve baskıcı" hale gelse de, daha ziyade "huzur ve düzene" uygundur. Hume'un gözünde en kusursuz çözüm ikisinin bir bileşimiydi ve Madison da ABD için böylesini seçmişti. Hume bu hükümet biçimine "rafine" demokrasi adını verir ki bu da akla hemen beyazlatılmış ve istenmeyen tüm kaba unsurların çıkarıldığı rafine şekeri getirir:

> Maharetle biçimlendirilen geniş bir hükümette, demokrasinin milletler topluluğunun ilk seçimlerine yahut ilk tertibine kabul edilebilecek aşağı halktan tüm hareketleri yönlendiren yüksek memurlara doğru çevrilip *rafine edilmesi* mümkündür.[149]

Madison'ın "doğal aristokrasi"si yerini en nihayetinde bugün hâlâ ABD'yi mutlu mesut yöneten kapitalist plutokrasiye bırakmış olsa da, bu hükümet biçiminin, Madison'ın içten ve manidar sözleriyle ifade edersek, "demokrasinin uygunsuzluklarına karşı demokratik Hükmetme biçimiyle uyumlu tek savunma"[150] olduğunu hatırlamakta fayda var. Temsili hükümet demokrasinin uygunsuzluklarını, yani halkın sahiden egemen bir otorite kurmasını önler, ama bir yandan da halk egemenliği görünümünü muhafaza eder. Rafine demokrasi aşağıdan bir halk iktidarı kisvesi sunar, ama esas yasama ve yürütme gücü yukarıdan ifa edilir. Rousseau'nun sıkça tekrarlanan nakaratını ödünç almak gerekirse, "bu icat siyasetin şaheseridir."[151]

Hume'un deyişiyle Federalistlerin argümanlarının "ustalıklı mahareti"ne hiç şüphe yok. Madison gibi Federalistler ABD Anayasası'

147. David Hume, *Political Writings*, haz. S. D. Warner ve D. W. Livingstone, Indianapolis: Hackett, 1994, s. 240-52.
148. *A.g.y.*, s. 252. 149. *A.g.y.*, vurgu benim.
150. M, s. 271. 151. SC, s. 145.

nın başında "Biz Eyaletler" değil de "Biz Halk" ifadesini kullanmak suretiyle, "Halk" kurgusunun farklı farklı eyaletlerin çıkarlarına ve anti-Federalistlerin coşkulu muhalefetine baskın çıkmasına olanak tanıyan bir haşmet halesi yaymasını sağlamıştı. Anayasada tek bir kalem oynatmayla yurttaşların kendi eyaletleriyle güçlü bir özdeşlik kurmasına, yani hizipçilik ve yerel popülizmler riskine, Hume'un tabiriyle de "halkın gelgitleri"ne baştan mani olunmuştu. Bu noktadan itibaren, halktan çok bir eyaletle özdeşlik kurmak —ki Amerikan İç Savaşı'nın sebeplerinden biri de buydu— yurtseverlik karşıtı bir tutum ilan edilebilirdi. Federalistler, aynı şekilde, ABD'deki seçim bölgelerinin ebadını daha önceki her türlü modelde olduğundan çok daha geniş hale getirmek suretiyle, demokrasiyi "rafine etme"yi ve hem demokrasinin "uygunsuzlukları"ndan kaçınmayı hem de demokrasi zevahirini korumayı başarmıştı. Tüm bunları yaparken de hükümetin, Madison gibi asilzade Virginialı beyefendiler veyahut Alexander Hamilton gibi henüz rüşeym halindeki paralı New Yorklular gibi "yüksek memurlar" tarafından idare edilmesini teminat altına almıştı.

Demek ki Amerikan temsili demokrasisinde tuhaf biçimde gayri temsili bir şey vardır ve bu hep böyle olmuştur. Şu an itibariyle, 307 milyonluk bir nüfus için 100 Senatör ve 435 Temsilciler Meclisi üyesi vardır. Kabaca 61.5 milyonluk bir nüfusu olan Birleşik Krallık'ta ise Avam Kamarası'nın 646, Lordlar Kamarası'nınsa 617 üyesi vardır (ki daha önce gördüğümüz üzere, Rousseau'nın ölçütlerine göre Birleşik Krallık pek de meşru bir hükümet modeli değildir). Birleşik Krallık'ta, her 100.000 yurttaş için bir temsilci vardır. ABD'de ise her 700.000 yurttaş için bir temsilci vardır. Gerçekten de mucizevi! Bu kadar büyük bir halk iradesi nasıl oluyor da sıkıştıra sıkıştıra bunca küçük bir zümreye aktarılabiliyor?

O halde siyaset bir sihir gösterisidir: Burada tavşanın boş şapkanın içinde mucizevi bir şekilde ortaya çıkmadığını ve sihirbazın alımlı yardımcısının gövdesinden ikiye kesilmediğini biliriz, ama inanmazlığı askıya almaya ve kendimizi yanılsamaya kaptırmaya (inanmaya!) istekliyizdir. İşte Rousseau bu noktada son derece kafa açıcıdır, zira hangi metin türünde —adabımuaşerete dair teatral komedya (*Narcisse*), fena halde hisli mektup-roman (*La nouvelle Hé-*

loïse), ahlaki eğitime dair didaktik risale (*Emile*), insanlığa dair bilimsellik iddiası taşıyan hipotetik tarih (*Eşitsizlik Üzerine Söylev*), mahremiyet tarafından tanımlanıp bölünen cinselleştirilmiş bir öznelik yaratımı (*İtiraflar*) ya da tefekküre dayalı *askesis* (*Yalnız Gezerin Hayalleri*)— kalem oynatırsa oynatsın, felsefecilerin kurgusal açıdan en özbilinçli olanı odur.

Toplum Sözleşmesi'nin veciz, neredeyse geometrik soyutlaması bir siyasi kurgudur. Temsilsiz ortaklaşma olarak anlaşılan ve Rousseau'ya göre —ki bence bu görüşünde haklıdır— kesif eşitsizlik olgusu ve savaş durumuyla yüzleşip alt edebilecek tek meşru siyaset biçimi olan halk egemenliği kurgusunun biçimsel ifadesidir. Siyasetin varlığı temsilsiz ortaklaşma edimidir. Bu kurgu da başka kurguları beraberinde getirir: daha önceki kısımda izini sürdüğümüz hukuk ve din kurgularını. Siyaset kurgusunun temelinde yasa koyucunun neredeyse ilahi otoritesi ve sivil dinin dogmalarının olması elzemdir. Rousseau'ya göre, siyasi bir kolektivitenin bağlayıcılığı genel iradenin kendi kendisini bağlamasını şart koşar ve bu da *religio* (din) bağını gerektirir. Böyle bir dinin örf ve âdetler, ortak inançlar, yurttaşlık değerleri ve ancak siyasi ritüeller diye tanımlanabilecek şeylerle, yani bağlılık yeminleri, milli marşlar, savaşlarda ölenlerin onore edilmesi, bayrağın kutsallığı, vb. yoluyla aşılanması gerekir. Yukarıda incelenen türden her türlü *teologia civilis*'in olmazsa olmaz zırhı budur. Rousseau'ya göre, siyaset kurgusu sivil teoloji kurgusu olmadan sürdürülemez.

Peki, siyasi hayatı oluşturan ve ona meşruiyet katan kurgu boyutunu, bilhassa da hukuki ve dinsel kurguları kabul etmeden siyaset hakkındaki tartışmalara giremeyeceğimiz veya girmememiz gerektiği gibi bir sonuca mı varıyorum öyleyse? Morgan'ın şüpheci — hatta Humecu— tarihsel yaklaşımının ardında böyle bir sonuç var gibidir. Morgan tüm yaklaşımını geliştirirken Hume'un "Hükümetin İlk İlkelerine Dair"in başındaki şu sözlerinden feyz alır: "İnsan ilişkilerine felsefi bir gözle bakanlara hiçbir şey azınlığın çoğunluğa kolayca hükmettiğini görmek kadar şaşırtıcı gelmez."[152]

152. David Hume, *Political Essays*, haz. Knud Haakonssen (Cambridge University Press, Cambridge, 1994), s. 16. Bkz. M, s. 14.

"KUVVET"in (Hume sözcüğü büyük harflerle yazar) daima hükmedilenlerin tarafında olduğu hesaba katılırsa, "bu mucizenin nasıl gerçekleştirildiği" sorulabilir. Sahiden de hükmetme "mucizesi" nasıl meydana gelmektedir? Hume bu konuda nettir: "Dolayısıyla hükmetme sadece *kanaate* dayalıdır ve bu düstur en despotik ve askeri hükümetler için olduğu kadar en özgür ve halktan en çok teveccüh gören hükümetler için de geçerlidir."

Çoğunluk, sık sık olgularla ters düşen kanaatler, köken mitleri, inayete dayalı ilerleme anlatıları, zafere ya da mağlubiyete dair tarihsel anlatılar, vb. yoluyla hükmeden azınlığa teslim olur. Bir başka deyişle, hükmetmenin tüm işleyişi kurguya bağımlıdır.

Bu Humecu yaklaşımın, özellikle de betimleme, teşhis ve örneğin Emilio Gentile'nin siyasetin dinleri, bilhassa da faşizm konusundaki çalışmasında bulduğum türden eleştiri düzeyinde, beğenilecek birçok yanı vardır.[153] Meşruiyet kazanabilmek için siyasetin kutsal kurgularına ve kutsallaşma ritüellerine gereksinimi vardır ve bu kurguların kurgu olduklarının ifşa edilmeleri gerekir. Günün apaçık aydınlığında devletin eski, çürüyen etini görebilmek için her türlü imparatorluğun çırılçıplak soyunması gerekir. Bu düzeyde, siyaset araştırmacısı hükmetmeyi mümkün kılan kurguların ifşasına müdahil olur; siyasetin felsefi analiziyse mitleri dağıtmaya yönelik tarihsel ve analitik bir uğraştır.

EN ÜST KURGUNUN SİYASETİ

Bu noktada durulabilir, ki belki de makul olan budur. Ne var ki, belki de sırf kendi mezarımı kazma pahasına, argümanı biraz daha ilerletip spekülasyon yapmak istiyorum. Burada kurgu ile olguyu karşı karşıya koyduğum zannedilmesin, yani olgunun doğruluğuna dayanarak kurgunun yanlış olduğu hükmüne varmıyorum. Siyasi kurgulara yönelik genel bir eleştirinin, ampirizm sunağında siyasi gerçekçilik tanrısı uğruna kesilen bir kurban olduğunu düşünmüyorum. Bana kalırsa, siyaset, hukuk ve din alanlarında, *sadece* kurgular var-

153. Bkz. Gentile, *Politics as Religion.*

dır. Ama bunu bir zayıflık göstergesi olarak değil, *olası* bir kuvvet işareti olarak görüyorum.

Ben kurgu ile olgu arasında değil, kurgu ile *en üst kurgu* arasında bir ayrım yapmak istiyorum. Bunu söylerken Wallace Stevens'a ve çok zor da olsa, şiir ile siyaset arasında verimli bir çatışmanın yaşanması yönündeki zayıf olasılığa atıfta bulunuyorum.[154] Stevens'a göre şiir kurguyu kurgu olarak görmemizi, yani dünyanın kurgusallığını, zorunsuzluğunu görmemizi sağlar. Kendi sözlerine başvuracak olursak, muhayyel biçimde gerçekliğe dayattığımız "düzen fikri"ni açığa çıkarır. Bunu şiirin eleştirel görevi olarak görebiliriz. Bu bağlamda eleştiriyi Kantçı anlamıyla, yani verili olana dair her türlü ampirist miti gizeminden arındırmak ve var olanın öznenin yaratıcı, nihayetinde muhayyel faaliyetine olan köklü bağımlılığını göstermek olarak değerlendiriyorum. Daha basit bir dille söylersek, şiirin eleştirel görevi siz dünyadan ne yapıyorsanız dünyanın işte o olduğunu göstermektir. Fakat kurgu kategorisini sırf bu anlattıklarımızla tüketemeyiz.

İşin paradoksal yanı şu ki yüce bir kurgu sırf kurgu olduğunu bildiğimiz, ama yine de inandığımız bir kurgudur. Yüce bir kurgu baştan sona zorunsuz olduğunun bizatihi farkında olan bir kurgudur. Stevens'a göre bu bir nihai inanç meselesidir: "Nihai inanç," der Stevens, "sırf kurgudan ibaret olduğunu bildiğiniz bir kurguya inanmak demektir. Esas hakikat bunun bir kurgu olduğunu ve ona bile isteye inandığınızı bilmek demektir."[155]

Başka bir yazısında belirttiği gibi, "en nihayetinde / bir kurguya inanmak gerek" ve yüce bir kurgu umudu böyle bir nihai inancı teçhiz etmek demektir.[156] "Yüce bir Kurguya Dair Notlar" başlıklı en önemli ve zorlu şiirinde Stevens böyle bir kurgu için gerekli koşulları dillendirmeye girişir, ama ancak sadece buna yönelik notlar,

154. Birkaç yıl evvel Stevens hakkında bir kitap yazmıştım (*Things Merely Are*, Londra ve New York: Routledge, 2005) ve Alain Badiou ile yaptığımız sohbetlere dayanarak şiirin olası siyasi içerimlerine kafa yoruyorum bir süredir — daha ziyade epistemolojik dertleri olan o kitabımda bu meseleye hiç eğilememiştim.

155. Wallace Stevens, *Opus Posthumous*, haz. M. J. Bates, New York: Knopf, 1989, s. 189.

156. Wallace Stevens, *The Palm at the End of the Mind*, New York: Vintage, 1967, s. 187.

müzik notalarını andıran şeyler sunar. Hepimize birden verilmiş ve hazır durumda olmayan, ama "mümkündür, mümkün, mümkün. Mümkün / olmak zorundadır"[157] sözleriyle tasvir edilen en üst kurgudan bahseder.

Şahsen bu imkânı şiirsel olandan siyasi olana taşımaya başlayabilmeyi ve hatta hem şiirin hem de siyasetin kurgu alanları olduğunu ve bu alanlar birbiriyle çatıştığında yüce bir kurgunun ortaya çıkabileceğini hayal edebileceğimizi göstermeyi umuyorum. Bu da siyaseti radikal yaratım, Rousseau'nun deyişiyle "başlangıçtaki sanatın doğada sebep olduğu kötülükleri" düzeltebilecek "mükemmelleştirilmiş sanat" olasılığı olarak düşünmeye başlamamızı gerektirir. Eşitsizliğin çaresi doğaya değil (Rousseau genelde böyle yanlış okunur), sanata, "yeni ortaklaşmalar"ı tasavvur edip şekillendirebilecek bir siyaset sanatına dönerek bulunabilir.

Buna hoş bir biçimde meyleden bir örnekten bahsetmek gerekirse, Marx'ın 1843 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne "Giriş"teki girişiminden, yani, bence, yüce bir kurgu fikrine yaklaşmasından bahsedilebilir. Marx'a göre, siyasi öznenin mantığı şu sözlerle ifade edilir: "Bir hiçim ve her şey olabilmeliyim" (*Ich bin nichts, und ich müßte alles sein*).[158]

İlk başta bir hiçlik konumunda ya da daha önce Althusser'e atıfla "topyekûn yabancılaşma" dediğimiz konumda olan tikel bir grup, bir genellik olarak koyutlanır ve bu da siyasi ortaklaşma ediminde "bu topyekûn yabancılaşmanın topyekûn yabancılaşması"nı gerekli kılar. Marx'ın en üst kurguya verdiği ad komünist, yani kati surette eşitlikçi olarak nitelendirdiği "proletarya"dır. Eğer siyaset temsilsiz ortaklaşma uğrağıysa, o halde yabancılaşmadan yabancılaşmayı, ya da kapitalizm koşullarındaki yapısal eşitsizlikten Marx'ın *Kapital*'in 1. cildindeki ifadesiyle "özgür insanların ortaklaşması"na, Malatesta'nın deyişiyle de "özgür örgütlenme"ye geçilmesini gerektirir.[159] En üst kurgu işte budur.

157. *A.g.y.*, s. 230. Stevens'ın en üst kurgu fikrinin köklerinin onun Santayana okumasında yattığını bana gösterdiği için Todd Kronan'a teşekkür etmek isterim.

158. *Marx-Engels Werke*, Cilt 1 içinde, Berlin: Dietz, 1988, s. 389; ve *Marx's Early Political Writings*, haz. J. O'Malley, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 67.

Badiou'dan bir düşünce hattı ödünç almak gerekirse, bugün tam da böyle bir isim imkânından, siyasetin kendi kendisini örgütlemesini sağlayabilecek nihai bir inanca dayalı yüce bir kurgudan yoksunuzdur.[160] Bir başka deyişle, bir halkın halk olması ya da özgür bir ortaklaşmanın oluşmasıyla gerçekleşecek nihai inanca dayalı en üst kurgu olarak anlaşılan genel iradenin teorisinden de pratiğinden de yoksunuzdur. Siyasi ortaklaşma kurgusunun otorite kazanabilmesi ve kutsallaşabilmesi için hukuk ve din kurgularına ihtiyaç duyulduğunu anlamaktan yoksunuzdur.

Yeni bir siyasi adın yokluğunda siyasi görev, yüce bir kurgunun, Stevens'ın deyişiyle "bir mutlak kurgusu"nun şiirsel inşasıdır. Böyle bir kurgu, kurgu olduğunu *bildiğimiz* ama yine de inandığımız bir kurgu olacaktır. Şu an elimizde sadece bu kurguya yönelik ve en baştaki sorumuza —Rousseau'nun Voltaire'e bundan tam 250 yıl önce sorduğu soruya— yönelik Stevensçı notlar var. Bir yurttaş ilmihali yüce bir kurgu, bir nihai inanç kurgusu olacaktır. Rousseau'nun 1756 tarihli mektubunda Voltaire'den istediği şeyin bir *şiir* olduğu hatırlanmalıdır: "Bana öyle geliyor ki, özenle meydana getirilmiş bu eser oluşturulmuş en faydalı kitap, belki de insanların ihtiyaç duyduğu tek kitap olacaktır. Burada, Efendim, tam sizlik bir mevzu var. Bu işi üstlenmeye gönüllü olmanızı ve onu Şiirinizle donatmanızı hararetle temenni ediyorum."[161] Hâlâ bu şiirin peşinde oluşumuz bir umudun mu alametidir yoksa bir ümitsizliğin mi belirtisidir? Mümkündür, mümkün, bir ümitsizlik belirtisi olabilir; ama mümkündür, mümkün, bir umut alameti de olabilir.

159. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1, çev. B. Fowkes, Londra: Penguin, 1990, s. 171 (Türkçesi: *Kapital*, 1. Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1975); Daniel Guérin, *No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism*, Oakland ve Edinburgh: AK Press, 2005, s. 535 (bundan böyle GM diye anılacak).

160. Alain Badiou, "Politics: A Non-expressive Dialectics", blog.urbanomic.com adresinden erişilebilir.

161. SC, s. 245.

BADIOU NİÇİN BİR ROUSSEAUCUDUR?

Devlet'te Sokrates Platon'un kardeşleriyle birlikte Atina'dan çıkıp Pire limanına doğru iner. Atina toplumunda adalet hakkındaki yaygın görüşleri şipşak çökerttikten sonra, diyalog içinde başka bir şehrin, ruhları İyi'ye yönelecek felsefecilerle yönetilen adil bir şehrin hayalini kurmaya başlar. İşte bu yüzden Platon'a yöneltilen genelgeçer itiraz —felsefi şehir idealinin gerçekdışı, ütopik, imkânsız olduğu itirazı— son derece salakçadır. Felsefecilerin şehri elbette ütopiktir. Söylenmek istenen şey tam da budur. Hatta daha da ileri gidip bunun felsefecilerin başka bir şehri ve başka bir dünyayı tahayyül etmemizi sağlayacak —bu tahayyülün pratiğe dökülmesinin zorluğu ayrı bir konudur— kavramlar inşa etme görevinin bir parçası olduğu bile iddia edilebilir. Oscar Wilde'ın *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'ndaki meşhur ifadesini hatırlayalım: "Ütopya'yı içermeyen bir dünya haritasına şöyle bir göz atmaya bile değmez, çünkü İnsanlık'ın daima ayak bastığı tek ülke orada dışarıda bırakılmaktadır."[162]

Dile dönüşten, özellikle de Heideggerci dile dönüşten bu yana felsefenin aleni anti-Platonculuğu karşısında, Alain Badiou felsefenin modern çağdaki "kurucu kavramlar üçlüsü"ne (varlık, hakikat ve özne) geri dönmesini sağlayan, kendi tabiriyle, Platoncu bir jest önerir.[163] Badiou'nun siyasi düşünüşünü tartışırken bu Platonculuğu akılda tutmakta yarar var.

Badiou'nun dikkate değer çağrısının kaynağı savunduğu felsefe anlayışında yatar. Şöyle der örneğin: "Felsefe varoluşu değiştirmeye yarayan bir şeydir."[164] Felsefe, Badiou'ya göre, teknik ve pek suya sabuna bulaşmayan mantıksal bir kesip biçme işi değildir, yapıbozumcu, melankolik bir şaireleştirme, kendi deyişiyle "çeperin hazları" da değildir.[165] Tam aksine, felsefe olumlayıcı, yapıcı bir dü-

162. DP, s. 34.

163. Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, çev. N. Madarasz, Albany: State University of New York Press, 1999, s. 108; Türkçesi: *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Hakkı Hüner ve Nilgün Tutal, İzmir: Ara-lık, 2006.

164. Alain Badiou, *Polemics*, çev. S. Corcoran, Londra ve New York: Verso, 2006, s. 9 (bundan böyle BP diye anılacak).

şünce disiplinidir. Aziz Paulus'un Korintlilere Birinci Mektup'ta yazdığı gibi —bu sözlere 4. Bölüm'de daha yakından eğileceğiz— Badiou olmayan şeyleri dert eder, zira amacı "dünyanın önemli gördüklerini hiçe indirmek"tir (1 Kor. 1:27-8). Felsefe günümüzdeki dünyanın "hummalı kısırlığı"ndan kopacak bir şeyin biçimsel imkânını inşa etmektir.[166] Badiou buna *olay* adını verir ve ona göre siyasetin tek sorusu *olay* adına layık olabilecek bir şeyin olup olmadığıdır. Eğer felsefe, Platon'a dayanılarak, "düşüncenin uykusunu bozan şeyin düşünce tarafından zaptedilmesi" olarak anlaşılacaksa, o halde siyaset adaletsiz ve şiddetli derecede eşitsiz bir dünyanın rüyasız uykusunu bozarak iktidarı devrimci bir şekilde zaptetmesidir.[167] Bu açıdan Badiou, biraz fazla kolayca "demokratik fetiş" diyerek gözden çıkarmaya meylettiği, ama siyasi icat ve yaratıcılık anlarının nadiren de olsa yaşanıp hızla kaybolabildiği mevcut siyasetin sıradan gerçekliğini dert etmez. Badiou, tıpkı Sokrates gibi, diyalog içinde başka bir şehrin düşünü kurar; dolayısıyla onu gerçekçi olmamakla itham etmek felsefesinin temsil ettiği düşünce deneyini üstlenmeyi reddetmek demektir.

Badiou'nun siyasi yazıları serinkanlı rasyonalizmleri ve iğneleyici hicivleriyle dikkat çeker. Sözümona teröre karşı savaşa, Irak'ın işgaline, Sırbistan'ın bombalanmasına ve parlamenter demokrasi pandomimine yönelttiği keskin eleştirilere ve bu olguları meşrulaştırma çabalarını nüktedan bir dille çökertmesine ilaveten, Fransa' daki başörtüsü meselesinde nefis bir Swiftçi hicve başvurur ("Bugünün Cumhuriyeti: Kahrolsun şapkalar!"[168]) ve 2005'in sonlarında ve daha sonra 2007'de Paris'in banliyölerinde ayaklanmalara yol açan ırkçılığı çok sert ve acı bir dille suçlar ("Biz tam da böyle ayaklanmaları hak ediyoruz"[169]). Badiou Fransa'yı siyaseten "hasta" ve "fazlasıyla rezil" bir ülke olarak görür ve Fransa'nın siyasi gerçekliğinin hep zikredilen cumhuriyetçi devrim idealinde değil, bu ideale karşı tepkide yattığını düşünür.[170] Ona göre Fransa Komünarları katleden Thiers'in, Nazilerle işbirliği yapan Pétain'in ve sömürge savaşlarına girişmiş de Gaulle'ün ülkesidir. Bu açıdan, Nicolas Sar-

165. BP, s. 35. 166. BP, s. 21. 167. BP, s. 10.
168. BP, s. 99. 169. BP, s. 114. 170. BP, s. 85.

kozy'nin 2007'de cumhurbaşkanlığını kazanması Pétaincilik ve Le Penciliğin olumlanması ve içerideki düşmana karşı epeydir sürdürülen savaşın devamıdır. Badiou'nun Fransız siyasetinin transandantal yanılsaması olarak gördüğü şeyin, açıkça ilan edilen devrim ve cumhuriyetçilik geleneğinin ardında esas gerici özü yatar.[171]

Badiou dünyanın hummalı kısırlığına ve toplumsal eşitsizliği günden güne bir sefahat âlemindeymişçesine kutlamasına alternatif olarak "öğelerini yavaşça toplamakta olduğumuz bir Aydınlanma"dan bahseder.[172] Böyle bir Aydınlanma ne Badiou'nun deyişiyle "devlet demokrasisi", yani parlamentarizm, ne de "devlet bürokrasisi", sosyalist parti-devleti olarak anlaşılabilir. Siyasi mücadele "birleşik bir halk kuvveti örgütlemek için dişe diş kana kan dövüşmektir."[173] Bu da Badiou'nun eserlerinde sıkça tekrarlanan bir terim olan "disiplin"i gerektirir. Bunun eski Leninist anlamıyla parti disiplini olmadığını vurgulamak lazım. Burada söz konusu olan şey daha ziyade devlete belirli bir mesafede duran partisiz bir siyasetin, genelliğe yapılan bir çağrı temelinde bir kolektivitenin ya da grubun inşa edilmesini dert eden yerel bir siyasetin icadıdır.

Peki bu ne anlama gelebilir? Badiou'nun siyaset fikrini anlamak için, vaktiyle Platoncu olmuş Rousseau'ya olan yakınlığını göz önünde bulundurmanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Bana göre, Badiou'nun siyaset anlayışı Marksizmden ziyade Rousseauculuğa yakındır. Bu iddiayı destekleyecek yedi neden var bana göre.

(i) *Biçimcilik*: Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde, tıpkı Badiou gibi, meşru bir siyasetin *biçimsel* koşullarını belirlemeye çalışır. Böyle bir siyasetin maddi koşullarına dair daha Marksist ya da sosyolojik sorunun üzerinde devamlı olarak atlanır. Her olay Badiou'nun deyişiyle "bir olaysal saha"yı gerektirse de (bu saha duruma ait olan bir şeydir, ama ona ait olan şey, yani olay, duruma ait *değildir*[174]) bu bir olay için gerekli olan, fakat başlı başına asla yeterli olmayan bir koşuldur.

171. Bkz. Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, çev. D. Fernbach, Londra ve New York: Verso, 2008.
172. BP, s. 56. 173. BP, s. 57. 174. B, s. 175.

(ii) *İradecilik*: Badiou'ya göre, Rousseau "bir halkın halk olma edimi"ne dayanan modern siyaset kavramını oluşturur.[175] Ona göre Rousseau'nun halk egemenliği fikrini anlamanın anahtarı, bir halkın fikir birliği içinde kolektif bir duyuru yaparak, kendini kendi iradesiyle var etmesini anlamaktır. Bu edim kolektif öznel bir yaratım edimi olarak anlaşılan bir olaydır ve söz konusu edimin radikalliği örneğin sosyo-ekonomik alan ya da Marx'taki üretim ilişkileri ve güçleri diyalektiği gibi "varlık"ın yahut "durum"un içindeki herhangi bir yapıdan doğmuyor olmasından kaynaklanır. Siyasetin olayı öznenin edimiyle bir hiçten bir şey yapılmasıdır. Badiou siyaseten iradecidir.

(iii) *Eşitlik*: Rousseau, Badiou'nun deyişiyle "türeyimsel"in büyük felsefecisidir — bu kavram Badiou'nun sisteminde kilit bir yer tutar.[176] Türeyimsel, her türlü durumda ayırt edilebilen ve yine her türlü durumdan kopulmasını sağlayan şeydir. Siyasi açıdan düşünüldüğünde, türeyimsel Badiou'nun deyişiyle bir grubun durumun içinde sertçe bir delik açarak ondan kopmasını ima eden kolektif edim ya da "zorlama"dır.[177] Siyasi eylem göreli ya da tikel bir eylem düsturuna değil, evrensel bir norma, yani eşitliğe atıfla icra edilen türeyimsel bir işlemdir. Badiou hakiki siyasetin herkesin eksiksiz eşitliği temeline yaslanması ve herkese seslenmesi gerektiği kanısındadır. Türeyimsel, eşitlikçi bir siyasetin yaratılması için gereken vasıta, fikir birliğine vararak bir kolektiviteyi birbirine kenetleyen siyasi özne olarak tasavvur edilen genel iradedir. Badiou'nun dediği gibi, siyaset "genel irade için yeni sahalar bulmakla ilgili bir şeydir."[178]

(iv) *Yerellik*: Buradan Rousseau'yla olan dördüncü önemli bir temas noktası doğar. Her ne kadar Rousseau halkın kendini eşitlerden oluşan bir halk ilan etmesi ve herkese seslenmesi edimi anlamıyla türeyimsel bir siyaseti savunuyor —daha doğrusu böyle bir siyaseti *icat ediyor*— olsa da, bu ancak yerel bir tarzda gerçekleştirilebilir. Badiou hakiki siyasetin yoğun biçimde yerel olması gerektiğini vurgular ve hem yerelliği aşındıran kapitalist küreselleşmeye hem de bunun küreselleşme karşıtı

175. B, s. 344. 176. B, s. 346-54. 177. B, s. 340. 178. B, s. 97.

hareket denen öbür yüzüne karşı çıkar. Fakat tüm siyasetlerin yerel olması tikel olduğu anlamına gelmez. Badiou tam aksine, tıpkı Rousseau gibi, yerel ya da bir duruma yerleştirilmiş evrenselcilik diye tanımlayabileceğimiz bir yaklaşımı savunur.

(v) *Nadirlik*: Mesele böylece siyaset için bir mahal bulma meselesine dönüşür. Gördüğümüz üzere, Rousseau meşru siyaset için örnekler bulmaya çalışmıştı. *Toplum Sözleşmesi* 1762'de basıldıktan sonra kitaplarını yakmaya başlamalarına kadar, ümidini Cenevre'ye bağlamıştı. Korsika ve Polonya için ümit beslemişti, ama bunların ikisi de en sonunda başarısız olmuştu. Eğer hakiki siyaset daha önce var olanda köklü ve yerel bir kopuş olarak bir halkın kendi iradesiyle kendini ortaya koyma edimiyse, o halde böyle bir siyaset pek nadirdir. Badiou bu argümanın eski bir versiyonuna yanıt verdiğinde, Rousseau'ya böyle bir eleştiride bulunmuştu. Yani, Rousseau'nun siyaset anlayışı fazla soyuttu ve bir olaysal sahadan yoksundu.[179] Fakat soyutluk sorusu Badiou'nun kendisine de sorulabilir, zira verdiği tek gerçek siyaset örneği, birazdan göreceğimiz üzere, Paris Komünü'dür. Hakiki siyaset daima Komün'ün bir tür *mimesis*'idir.

(vi) *Temsil*: Badiou'nun 2002'de Fransa seçimleri ve Sarkozy'nin 2007'deki zaferi hakkındaki görüşleri Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde temsili seçim hükümetine ve çoğunluk yönetimine karşı serdettiği argümanların bir tekrarına varır. Rousseau ve Badiou'ya göre, genel ya da türeyimsel irade hiçbir hükümet biçimi tarafından temsil edilemez. O halde siyaset oy verme yoluyla hükümette temsil edilmeye değil, halkın kendini kendine sunmasına dairdir. Badiou'nun sözleriyle: "Siyasetin özü, Rousseau'ya göre, temsilden çok ve temsile karşı su-

179. Kasım 2008'de New York'taki Cardozo Hukuk Okulu'nda Badiou'nun eserleri hakkında düzenlenen bir konferansta olmuştu bu. Burada sunulan tebliğler "Hukuk ve Olay" başlığıyla şurada yayımlandı: *Cardozo Law Review*, Cilt 29, No. 5 (2008). Ayrıca, Badiou'nun *Sonsuz Talep*'teki argümanıma verdiği müthiş karşılık için onun şu yazısına bakabilirsiniz: "On Simon Critchley's Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance", *Critical Horizons*, Cilt 10, No. 2 (2009), s. 154-62.

numu olumlar."[180] Genel irade elbette temsil edilemez. Bu da Rousseau'yu teatral temsil ya da *mimesis* eleştirisinde Platon'u takip etmeye ve halkın kendi siyaset oyununun aktörleri olacağı kamusal festivalleri savunmaya götürür. Daha önce gördüğümüz üzere, kamusal festivalde halk kendini ortaya koyma sürecinde kendini kendine sunar.

(vii) *Diktatörlük*: Gelgelelim, Badiou yukarıda gördüğümüz gibi bir adım atan Rousseau'nun eliyle bir adım daha ileri gider — daha sonra göreceğimiz üzere, Carl Schmitt bu adımı daha çarpıcı biçimde atacaktır. Bu benim şahsen atmayı reddettiğim bir adım. Badiou halk egemenliğini savunmakla kalmaz — kimse onu pratiğe dökmedikçe ancak elmalı turta kadar tartışılan bir fikirdir bu— Rousseau'nun diktatörlük savunusuna da arka çıkar. Hatırlayacak olursak, Roma tarihine atıfla temellendirilmeye çalışılan bir savunudur bu: Siyasal bedenin hayatına bir tehdit söz konusu olduğunda diktatörlük meşrudur ve bu tür kriz anlarında, kaynağını halkın egemen otoritesinden alan yasalar *iustitium* edimiyle askıya alınabilir. Badiou'nun iddiasıysa biraz farklıdır. "Diktatörlük," der Badiou, "siyasi iradenin örgütlenişinin doğal biçimidir."[181] Badiou'nun aklındaki diktatörlük biçimi tiranlık değil, kendi deyişiyle "yurttaşlık disiplini"dir.[182] Bir başka deyişle, Badiou, Marx, Lenin ve Mao'nun "proletarya diktatörlüğü" adını verdiği şeyi savunur.

Badiou'nun siyasete yaklaşımının son derece Rousseaucu bir tını taşıyan mahiyeti 2002 ile 2003 arasında Paris Komünü ve Çin Kültür Devrimi konusunda verdiği iki genişletilmiş derste berraklaşır. Badiou'nun argümanını kavramak için, bu argümanın net dönemleştirmesini muhakkak anlamak gerekir. Paris Komünü'nde Badiou'nun ilgisini çeken şey "aniden ortaya çıkışındaki olağanüstü yoğunluk" tur.[183] Burada her şey 18 Mart 1871'de olan bitenlere bağlanır: O gün Ulusal Muhafızlar'a bağlı bir grup Parisli işçi silahlarını Versailles hükümetine teslim etmeyi reddetmişti. Badiou'nun gözünde siyasi bir olayı meydana getiren şey bu silahlı direniş ânı ve sonrasında

180. BP, s. 95. 181. BP, s. 95. 182. B, s. 96. 183. BP, s. 284.

26 Mart'ta Komün hükümetinin seçilmesidir. Siyaset kolektif bir öznenin edimiyle bir hiçten bir şey yapılmasıdır — Badiou son zamanlardaki eserlerinin çeşitli yerlerinde buna "namevcudun mevcudiyeti" adını verir.[184]

1967'deki Şangay Komünü'nde hem de gayet özbilinçli biçimde tekrarlanan şey işte bu ândır. Bu Komün Çin Komünist Partisi'ndeki yoğun iktidar mücadeleleri ve Mao'nun Kızıl Muhafızlar'ı rejimin "revizyonizm"i ve bürokratizmine karşı seferber etmesi neticesinde gerçekleşmişti. Badiou Mao'nun Şangay Komünü'nün dağıtılmasını ve onun yerine Parti tarafından denetlenen bir Devrimci Komite'nin geçirilmesini bizzat emrettiğinin pekâlâ farkında olsa da, onu büyüleyen şey proletaryanın kendi kendine otorite verdiği bu diktatörlük ânıdır.[185]

1871'deki Paris Komünü'nde siyaseten kolektif biçimde kendi kendini belirleme ânı gerçekleşir. Ne var ki, —burası çok önemli— Badiou'nun Komün anlayışı Lenin'in hayli etkili olmuş *Devlet ve Devrim*'indeki anlayışından uzaklaşır — Lenin Paris Komünü'nün sözümona başarısızlığını Bolşeviklerin 1917'de devlet iktidarını ele geçirmesini haklı çıkarmak için kullanır.[186] Aynı siyasi mantık Şangay Komünü'nde de iş başındadır: Mao, kitleleri siyaseten harekete geçmeye çalıştıktan sonra, Komün'ü "aşırı anarşist" ve "çok gerici" olmakla eleştirir.[187] Badiou Kültür Devrimi'nin yaygın bir barbarlığa, zulme ve felakete yol açtığının tamamen farkındadır.

Peki o halde siyaset nedir? Badiou'nun deyişiyle "gelip geçici bir olay", bir halkın bizzat var olduğunu ilan etmesi ve bu ilana göre yola devam etmeye çalışmasıdır.[188] Siyasetin sadece ve sadece komün olduğunu söyleyebiliriz. Badiou Platoncu bir dille şöyle yazar: "Bu başka dünyanın bizim için Komün'de olduğuna inanıyorum."[189] Badiou'yu takıntı derecesinde meşgul eden şey dünyanın hummalı kısırlığının hiçlik içinde birdenbire doğurgan bir şeye dönüşmesi, radikal bir kopuş ânının vuku bulması, iktidarın zaptedil-

184. BP, s. 286. 185. BP, s. 291-328.

186. Bkz. V. I. Lenin, *The State and Revolution*, çev. R. Service, Londra: Penguin, 1992, s. 33-51; *Devlet ve Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora, 2009 (bundan böyle SR diye anılacak).

187. BP, s. 307. 188. BP, s. 287. 189. BP, s. 289.

mesi demek olan bu olayda düşünce yoluyla gerçekleşen bir zaptetmedir. Dahası, bu olay fazla sürmez. Paris Komünü 72 gün sonra Üçüncü Cumhuriyet'in müstakbel ilk cumhurbaşkanı olan Adolphe Thiers'in askeri güçlerince ezilmişti. Tahminen 20.000 Parisli katledilmişti.

Mayıs 1968'de Paris'te biraz farklı bir tarzla da olsa tekrarlanan şey işte bu kısa ömürlü partisiz ve devletsiz siyaset ânıydı.[190] Biyografik açıdan bakıldığında, olay kategorisi Badiou'nun 68 "olayları" na eşlik eden yenilik ve kopuş deneyimini anlama çabasına karşılık gelir. Badiou'nun tasarısını yönlendiren genel sorular basittir: Yenilik nedir? Yaratmak nedir? Yenilik dünyaya nasıl gelir? Siyasi açıdan bakıldığında olay, eşitliği ortaya koymak suretiyle toplumsal adaletsizlik ve eşitsizlikten ibaret olan genel durumla köprülerin atıldığı o yeni, kısa, yerel, komünal kopuştur. Gelgelelim, eğer olay gelip geçiciyse, o halde *sadakat* duruma inatla olayın açısından bakma şeklindeki öznel azimdir, *hakikat* ise sadakatin bir durum içinde inşa ettiği şeydir. Badiou'nun düşünme tarzı olay olarak algılanan şeye körü körüne teslim olmaya hiç de tekabül etmez. Daha ziyade, ancak Badiou'nun "müdahale" dediği şey yoluyla geridönüşlü olarak bir olay diye adlandırılan öznel sadakat sürecidir.[191] Böyle bir müdahale içinde bulunduğumuz durumda yeni bir şeyi meydana getirir ve Badiou'nun hakikat mefhumuyla kavradığı şey bu türeyimsel yenilik düzenidir. Hakikat ampirik olguların gerçeğe uygunluğu ya da mantık önermelerinin tutarlılığı değildir; durumun içinde bir kopuş yaratmak üzere baştan başa yeni bir şeyin ortaya çıktığı bir icat düzenidir.

Badiou'nun siyaset anlayışını etkileyici bulsam da, diktatörlük beğenisini beğenmiyorum doğrusu. HannahArendt'in "Devrim Üzerine"deki itirazlarına rağmen, siyasette meselenin genel ya da türeyimsel bir irade, bir halk cephesi, Sartre'ın deyişiyle bir "kaynaşık bir grup" oluşturmak olduğuna katılıyorum.[192] Ama böyle bir görüş diktatörlük lehine bir mazeret olmamalı. *Varlık ve Olay*'da Badiou

190. BP, s. 292. 191. B, s. 201-11.

192. Arendt, *On Revolution*, s. 76 ve çeşitli yerlerde; Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, Vol. 1, çev. A. Sheridan-Smith, Londra ve New York: Verso, 2004 (yeni baskı), s. 345-51.

Marksist siyasetin hatası devlet alanını işgal etme girişimiyken, hakiki siyasetin devletten belirli bir mesafede işlemesi gerektiğini kuvvetli bir şekilde ileri sürer.[193] Hal böyleyse, Badiou niçin hiç değilse kararlılıkla reddettiği anarşist siyaseti, yani devletten belirli bir mesafe uzakta duran partisiz bu siyaseti benimsemeyi hiç düşünmüyor? Badiou'nun "tüm özgürleşmeci siyasetlerin 'partisiz' siyaseti olumlamak için... parti modeline son vermesi gerekir" sözü ile "komünist partilere yönetilmiş beyhude eleştiriden, onların kopyasından ya da gölgesinden başka hiçbir şey olmamış anarşizm figürüne" düşmememiz gerektiği iddiası arasında kasıtlı bir tutarsızlık yok mudur sahi?[194] Kara bayrak niçin kızıl bayrağın gölgesi olsun? İşler bunun tam da tersi gibi olamaz mı? Bu sorulara daha sonra geri döneceğiz.

Badiou'nun felsefe anlayışının tüm o görünür iyimserliğine ve çetin olumlayıcılığına karşın, insan bu anlayışın kalbinde Badiou'yu yine Rousseau'ya bağlayan son derece karamsar bir şey olabileceğinden şüpheleniyor. Hakiki bir siyaseti tanımlayan biçimsel koşullar o kadar sıkı ve verilen örnekler o kadar sınırlıdır ki kendimizi kaptırıp Paris ve Şangay Komünlerinin ardından ve 1968'in sonrasında her türlü olay siyasetinin imkânsız ya da en azından büyük ölçüde ihtimal dışı hale geldiği yargısına varabiliriz. Siyaset Heidegger'deki tarihe benzer: Nadiren vuku bulur. Ama böyle bir yargıya varılırsa Badiou tartışmasının başladığı yer unutulmuş olur: Sokrates'in diyalog içinde başka bir şehri hayal etmek üzere adaletsiz şehrinden çıkıp dolaşmaya başlaması. Rousseau İkinci Söylev'ine toplumsal eşitsizliğin gelişiminin insanlar, kabileler, uluslar ve medeniyetler arasında bir savaş durumunun ortaya çıkmasıyla doruğuna vardığını göstererek son verir. Şu an böyle bir teşhise katılmamak zordur. Böyle bir savaş durumu karşısında, felsefecinin başka bir şehir hayali daima gerçekdışı ve ümitsizce ütopik görünecektir. Bu açıdan, Badiou'nun siyasetinin imkânsızlığı en büyük gücüdür belki de.

193. B, s. 110-11. 194. BP, s. 321.

3

MİSTİK ANARŞİZM

CARL SCHMITT: SİYASAL, DİKTATÖRLÜK VE İLK GÜNAHIN ÖNEMİ

Son yıllarda en çok rağbet gören ve günümüzdeki meselelerle en çok ilgili gibi görünen düşünür Carl Schmitt'tir belki de.[1] *Siyasi İlahiyat*'taki şu meşhur sözü hatırlayalım: "Modern devlet teorisindeki tüm mühim kavramlar sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır."[2] Schmitt bunun hem tarihsel hem de sistemsel ve kavramsal açıdan doğru olduğunu vurgular. Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın kadir-i mutlak Tanrı'sı kadir-i mutlak monark olur — mesela Hobbes'un *Leviathan*'ındaki "Fani Tanrı". Daha önce gördüğümüz üzere, on yedinci yüzyılın sonlarına kadar, genel irade özgül olarak Tanrı'nın iradesine atıfta bulunan teolojik bir terimdi. 1762'ye gelindiğinde, *Toplum Sözleşmesi*'nde, genel irade halkın iradesine dönüştürülmüş ve egemenlik meselesi ilahilikten yurttaşlığa tercüme edilmişti. Bu da Rousseau'nun genel iradenin, tıpkı ilahi irade gibi, yanılamayacağına niçin inandığını açıklar. Bu elbette halkın iradesinin daima erdemli olmasını ve ona karşı çıkanların kötü diye nitelendirilerek meşru bir şekilde bertaraf edilebilmelerini beraberinde getirir. Teolojik kavramların siyasileştirilmesi ister istemez erdemi şiddet yoluyla arın-

1. Bu bölümün yayıma hazırlanmasındaki paha biçilmez yardımlarından ötürü Robert Sinnerbrink'e teşekkür ederim.

2. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignity*, çev. G. Schwab, University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1985, s. 36 (bundan böyle SP diye anılacak); Türkçesi: *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2002.

dırma girişimlerine yol açar: 1792'de Fransız Jakobenizmiyle açılan siyasi silsile; Lenin, Stalin ve Hitler adlarıyla özetleyebileceğimiz yirminci yüzyıl siyasetinin dehşet verici şedit aşırılıkları; ve El-Kaide ve onunla bağlantılı grupların kimilerinin kışkırtıcı tabiriyle "İslami-Jakobenizm"i.

Gelgelelim, böyle bir sav liberal demokrasiyi teolojiden azade bir siyasi biçim olarak aklamaz. Tam aksine, Schmitt liberal-anayasal devleti doğayı ilahilikle özdeşleştirmek suretiyle akıl ile doğayı birleştiren bir teolojik vizyon olan deizmin zaferi olarak görür.[3] En açık şekilde Kurucu Babalar'ın deizminde görülebileceği gibi, Roma cumhuriyetçiliği ile püriten inayetçiliğin tuhaf bir karışımı olan Amerikan demokrasisinin özünde, ayakta tutucu güçlü bir mit olarak iş gören ve Açık Yazgı fikrini temellendiren bir sivil din yatar. Obama'nın siyasi dehası klasik liberal anayasalcılığı ile inanç fikri ve değişime ve ilerlemeye iman çevresinde odaklanmış motive edici bir sivil din arasında yeniden bağ kurmuş olmasındaydı. 20 Ocak 2009'daki Açılış Konuşması'nda dediği gibi: "Bunlar eski şeylerdir. Bu şeyler doğru şeylerdir. Tarihimiz boyunca ilerlemenin sessiz kuvveti olmuş şeylerdir."[4]

Schmitt'in liberalizmle olan sorunu liberalizmin anti-siyasi olmasıdır. Bu durum liberalin gözünde her siyasi kararın kökeninin bir normda yatması ve bu normun nihai gerekçesinin de kaynağını anayasadan alması gerektiği anlamına gelir. Liberalizmde, siyasi kararlar anayasal normlardan türetilir ve devletin üzerinde hukuk ve hukukun yorumu durur. İşte bu yüzden liberal bir devletteki en üst otorite anayasa mahkemesi ya da onun muadilidir. Siyasi eylem hukuki yoruma tabi tutulur. Liberal demokraside krallar felsefeciler değil avukatlardır.

Schmitt'e göre, hakiki bir siyasi karar her türlü normdan kopar, kendini normatif bağlardan kurtarır ve mutlak hale gelir. Schmitt işte bu yüzden istisna hali (*Ausnahmezustand*) meselesinin son derece önemli olduğunu düşünür. İstisna hali hukukun işleyişinin askıya alınmasına yönelik radikal bir kararın verildiği andır. Daha önce Rousseau'yla bağlantılı olarak gösterdiğim gibi, Romalılar buna

3. SP, s. 36. 4. whitehouse.gov adresinden erişilebilir.

iustitium demişti. İstisna hali kararı, siyasi egemenliğin esas öznesini açığa çıkarır. Schmitt'in bir başka meşhur ifadesini anımsayalım: "Egemen, istisna haline karar veren kişidir" (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*[5]). Egemen, istisna hali kararının ortaya koyduğu kişidir. "Kim?" sorusunu kararın kendisi yanıtlar. Yani, istisna hali kararı, hukukun işleyişinin askıya alındığı an, "kim?" öznesini ortaya çıkarır. Bunu bir slogan şeklinde ifade edersek, *özne bir kararın sonucudur*. İstisna hali kararının açığa çıkardığı özne devlet şahsiyetidir ve Schmitt'in siyasala dair teorisinin özü siyasalın esas öznesinin devlet olduğunu ve devletin daima hukukun üzerinde durması gerektiğini göstermeye dayanır.

Schmitt istisna hali kavramının teolojideki mucize kavramının hukuktaki benzeri olduğunu ileri sürer.[6] Deizmin zaferi olarak liberalizmin zaferi, mucizeyi —Badiou'nun olay dediği ve kimi zaman mucizeyle karşılaştırdığı şeyin düzenini— yasal-anayasal durumdan kopan şey olarak görerek sürgüne yollamaya çalışan bir dinsel dünya görüşünün hegemonyasıdır. Locke, Kant gibi liberal anayasacılar ve Hans Kelsen ve John Rawls gibi neo-Kantçılar istisna halini bertaraf etmeye ve her şeyi hukukun hâkimiyetine, yani hâkimiyetin hâkimiyetine, bir başka deyişle akla tabi tutmaya çalışır. Schmitt somut hayat felsefesi dediği şey adına —ve bu noktada Schmitt'te Wilhelm Dilthey'ın yankılarını görürüz ve bu yankılar genç Heidegger'de daha da güçlenecektir— liberalizmin rasyonalizmini eleştirir. Böyle bir varoluşsal yaklaşım istisnayı kucaklar ve hâkimiyetten, hâkimiyetin hâkimiyetinden kopar. Schmitt, Kierkegaard'un 1843 tarihli metni *Tekrar*'ı düşünerek şunları yazar: "İstisnada gerçek hayatın gücü tekrar ede ede uyuşmuş bir mekanizmanın kabuğunu delerek kırar."[7]

Schmitt'in varoluşsal tutku ve somut hayat siyasetinin ve liberal demokrasi eleştirisinin solda kendisine niçin Chantal Mouffe, Ernesto Laclau ve Giorgio Agamben gibi pek çok dost kazandırdığını anlamak zor değildir. Gelin görün ki bu kişiler Schmitt'in kendisinin seçeceği dostlar değildir. *Siyasi İlahiyat*'ta tartıştığı Joseph de Maistre ve Donoso Cortés gibi karşı-devrimcilerin yoldaşlığından çok

5. SP, s. 5. 6. SP, s. 36. 7. SP, s. 15.

daha mutluydu Schmitt.[8] Şunu kavramak gerekir: Schmitt'in siyasalın işleyişini gösteren bir şey olarak istisna halini savunması diktatörlüğü savunmak anlamına da gelir. Eğer egemenliğin öznesi istisna hali kararıyla açığa çıkıyorsa, o halde bu karar anayasanın askıya alınması ve diktatörlüğün devreye sokulmasıdır. Öyleyse, devletin mevcudiyetine yönelik fiili ya da muhayyel bir tehlike söz konusu olduğunda diktatörlük haklı kılınır. Daha önce Rousseau'yla ilişkili olarak gördüğümüz gibi, Roma cumhuriyetçiliği bu olasılığa alenen cevaz vermiş ve bizi diktatörlüğe dönme olasılığı olmayan bir siyasi biçim olarak yurttaş cumhuriyetçiliğinin mümkün olup olmayacağını düşünmeye yöneltmişti. Schmitt'in terimleriyle söylersek, yasallığın ve meşruluğun olanaklılık koşulu onu askıya alan siyasi edimdir.

Obama *Umudun Cesareti*'nde şöyle yazar: "Demokrasi inşa edilecek bir ev değil, edilecek bir sohbettir."[9] Obama'nın liberal sivil dininin özünde anayasanın önceliğinin kararlılıkla savunulması, tüm siyasi kararların normlardan elde edilmesi gerektiği ve karar verme usulünün müzakere olduğuna dair mutlak bir kanaat yatar. Sırf bu sözler bile Habermas'a göbek attırmaya yeter. Schmitt'inse bunları duyacak olsa kemikleri sızlardı. Ona göre, daimi sohbet fikri korkunç derecede komik bir fantazidir. Eğer liberallere "İsa mı Barabbas mı?" sorusu sorulsa, oturuma şimdilik ara verip ertesi yıl rapor sunacak bir araştırma komisyonu ya da özel bir tetkik komitesi kurmaya karar verirlerdi. Liberalizmde her şey daimi tartışmaya, insanlığın görkemli sohbetine, Schmitt'in alaycı bir tını katarak dediği gibi "kültür" alanına dönüşür.[10] Böyle bir kültür, Schmitt'in, hocası Max Weber'in izinden giderek kapitalizmin ve bilimciliğin hükmettiği ve siyasi eylemde bulunmaktan âciz devasa bir sanayi fabrikasına benzettiği liberal devletin sosyo-ekonomik gerçekliği üzerinde bir köpük gibi yüzer. Donoso Cortés gibi Katolik karşı-devrimcilere göre, kapitalist bir ekonomi karşısında güçsüz kalan siyasetsiz kalmış bir liberalizmin hegemonyasıyla yüz yüze gelindiğin-

8. SP, s. 53-66.

9. Barack Obama, *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*, New York: Random House/Crown, 2006, s. 92.

10. SP, s. 65.

de eldeki tek çözüm diktatörlüktür. 1920'lerdeki Weimar Almanyası'nın mülayim liberal anayasacılığı ve ekonomik çöküş gerçekliği bağlamında ve nasyonal sosyalistlerin yükselişiyle Schmitt'in diktatörlük savının cazibesine kapılmasını anlamak güç değil. Siyasalın esas öznesini yani devleti ihya etmenin tek yolu anayasayı askıya almak ve bir istisna halini ilan etmeye karar vermektir.

Liberalizmin siyasi teolojisi her tarafa yayılmış zayıf bir deistik Tanrı'dır. Liberal kişi, tıpkı Obama gibi, bir Tanrı ister, ama istediği Tanrı dünyada etkin olan bir Tanrı değildir. Şevke müsaade etmeyen ve akıl ile hukukun hâkimiyetiyle hiç çelişmeyen ya da bunların hakimiyetine hiç ağır basmayan bir Tanrı ister. Bu yolun Obama'nın eski papazı olan Jeremiah Wright'ın peygamberane radikalizmine varacağı varsayılır. Hasılı, liberallerin istediği mucizeleri gösteremeyen, dünyaya müdahale etmeyen bir Tanrı'dır. Schmitt ise istisna halini dayatmak ve mucize olasılığına itibarını iade etmek suretiyle siyasalı canlandırmayı ister. Schmitt'in açıkça belirttiği gibi bu istek ilk günaha inanmayı gerektirir.

Schmitt'e göre, her siyasal anlayışın insan doğası konusunda bir görüşü vardır.[11] Bunun için bir tür antropolojik bağlılığa gerek vardır: insanlar özleri itibariyle ya iyidir ya da kötü. Schmitt liberalizme karşı gayet yaygın iki siyasi alternatifin bu açıdan düşünülebileceği kanısındadır ki bu konuda ona katılıyorum: otoritarizm ve anarşizm. Anarşistler insanların özlerinin iyi olduğuna inanır. Öncülleri Rousseau ve onun kötülüğün toplumun tarih içinde gitgide daha eşitsiz hale gelmesinin bir sonucu olduğu yönündeki iddiasıdır. Bu görüşe göre, siyasi meşruiyet, Rousseau'nun sık sık "doğadaki bir değişim" dediği şey, *Toplum Sözleşmesi*'nde tahayyül edildiği şekliyle kötülükten iyiliğe geçiş sayesinde sağlanabilir. Gerçi, daha önce gördüğümüz üzere, bu bir Rousseau karikatürüdür — ve Rousseau hiç de bir anarşist olarak tanımlanamaz. Bu görüş, yani eğer insanlar özleri itibariyle iyilerse, onları kötü yapanın devlet, din, hukuk ve polis mekanizmaları olduğu görüşü aslında Bakunin tarafından geliştirilmiştir. Bu mekanizmalar ortadan kaldırıldığı ve

11. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, çev. G. Schwab, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1996, s. 58; Türkçesi: *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2006.

onların yerine federatif bir yapı içinde kendi kendini yöneten özerk komünler geçirildiği anda, yeryüzünde sahiden bir cennete kavuşmuş olacağızdır. Bakuninvari federalizme daha sonra döneceğiz, ama önce şunu kaydetmekte fayda var: Anarşizm lehine savlar, insanlara kendilerine doğal gelen şeyleri ifade etmelerine olanak tanınırsa, hayatın kuvveti hukukun kuvveti sayesinde işleyen devletin öldürücü derecede baskıcı faaliyetince bastırılmazsa, toplumun yardımlaşma ve işbirliği temelinde örgütlenebileceği fikrine bağlanır daima. Aslında bu görüşü Kropotkin savunuyordu.

Otoriterler ise insan doğasının esasen kötü olduğuna inanır. İlk günah kavramının siyaseten bu kadar önemli olmasının sebebi budur. Donoso Cortés ve de Maistre'ye göre, insanlar tabiatları itibariyle bozuk ve özleri itibariyle adidir.[12] İnsan doğasında asli bir kusur vardır ve bu kusurun siyasi ve teolojik düzeyde, yani devlet ve kilise otoritesi tarafından ıslah edilmesi gerekiyordur. Nitekim, ilk günah insanlara damgasını vurduğu için, mesela diktatörlük biçimindeki otoritarizm insanları kendinden kurtarabilmenin tek yolu olarak zorunlu hale gelir. İnsanlar otoritenin katı otoritesine ihtiyaç duyar, çünkü özleri itibariyle kusurludurlar. Anarşizm ise ilk günahtan kurtulmanın siyasi ifadesidir. Cemaat biçiminde başkalarıyla günahtan azade bir birlik içinde olmanın en yüksek insani imkânın gerçekleşmesi olduğu fikridir. Mistik anarşizmin özü işte özgürlük içindeki bu günahsız birlik fikridir.

İlk günah fikri dinsel geçmişten bugüne arta kalmış bir şey değildir. İnsanın hataya, fesata, habisliğe, şiddete ve aşırı zalimliğe temayülünü izah eden, temel bir ontolojik kusurluluk ya da eksiklik deneyiminin kavramsal ifadesidir. Dahası, bu kusur düzeltebileceğimiz bir şey değildir — zaten bu yüzden otoriterler insanların devletin, Tanrı'nın, hukukun ve polisin boyunduruğuna ihtiyaç duyduğunu düşünür. Siyaset insanları kendilerinden, yani şehvete, zulme ve şiddete yönelik en berbat eğilimlerinden korumanın aracına dönüşür. Hobbes'un gösterdiği gibi, şu ya da bu şekilde doğa durumuna dönmek herkesin herkese karşı savaşması gerektiğini savunmak demektir.

12. SP, s. 58.

İlk günah kavramını yeniden düşünmeye yönelik birçok post-Hıristiyan girişim bulabiliriz. Örneğin Freud Eros ile medeniyet, libidinal arzunun agresif, yıkıcı işleyişi ile kültürün başarıları arasında temel bir ayrılık olabileceği şeklindeki Schopenhauerci tezi ileri sürer.[13] Bu ayrılık yalnızca üstbenin içselleştirilmiş otoritesiyle kontrol altında tutulur. Heidegger'in fırlatılmışlık, olgusallık ve düşüş fikirleri açık bir şekilde Luther'in ilk günah anlayışı ve Paulus' taki asli Hıristiyanlık antropolojisiyle bağlantı içinde geliştirilmişti.[14] Heidegger'in insanın kendisine olan sorumluluğunu geçiştirmeye ve ondan kaçmaya yönelik bitimsiz eğilimini açıklamasını sağlayan şey fenomenoloji yoluyla inceltilmiş ilk günah anlayışıdır. Böyle bir sorumluluk sahici kararlılık içinde bir an içinde sağlanabilse bile, yeniden gayri sahiciliğe kaymayı asla önleyemez. Lafın kısası, ilk günah kavramı hâlâ sıhhat ve afiyettedir.

JOHN GRAY: İLK GÜNAHIN DOĞALLAŞTIRILMASI, SİYASİ GERÇEKÇİLİK VE PASİF NİHİLİZM

Günümüzde ilk günah fikrinin en tutarlı savunusu John Gray'in eserinde bulunabilir. Gray ilk günahı doğallaştırıp Darwin'in süzgecinden geçirerek yeniden tanımlar. Kabaca ifade etmek gerekirse, insanlar katil maymunlardır. Biz büsbütün hayvan ve hatta feci saldırgan primatlar, Gray'in deyişiyle *Homo rapiens*, yani açgözlü, doymak bilmez hominidlerizdir. Katil maymunlarızdır ama ne yazık ki aynı zamanda metafizik özlemlerimiz de vardır ve bu durum hayata dair kutsal ya da gizem deneyimiyle temellendirilebilecek bir anlam bulmaya dönük bitmek bilmeyen arayışı izah eder. Bugünün hâkim metafizik dogması —Gray'in haklı bir şekilde hedef aldığı asıl şey budur— ilerlemeye, iyileşmeye ve insanın kusursuzlaştırılabileceğine duyduğu imanla liberal hümanizmdir: On sekizinci yüzyılın sonlarına kadar Avrupa'da Hıristiyanlık da aynı bu şekilde, yani

13. Bkz. Sigmund Freud, "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love", *On Sexuality*, Londra: Penguin, 1977, s. 247-60, özellikle bkz. s. 259.

14. Bkz. Martin Heidegger, "The Problem of Sin in Luther", *Supplements* içinde, haz. J. Van Buren, Albany: SUNY Press, 2002, s. 105-10.

müthiş bir kendinden eminlikle, sorgusuz sualsiz savunulmuştu. Gray'in belirttiği gibi, bilim alanındaki ilerleme bir vakıadır. Dahası, bu iyi bir şeydir: Thomas De Quincey'in meşhur ifadesiyle, insanların çektiği acıların dörtte biri diş ağrısından kaynaklanır,[15] dolayısıyla anestezili dişçiliğin keşfi gayetle iyi bir şeydir. Gelgelelim, ilerleme bir vakıa olsa da, ilerlemeye duyulan iman bir batıl inançtır ve liberal hümanistin insanın ilerlemesinin gerçekliğine olan güveni Hıristiyanın İnayet'e olan inancının zar zor sekülerleştirilmiş versiyonudur. Obama, Açılış Konuşması'nda belirttiği gibi, "tarihin yanlış tarafında" olmanın mümkün olduğunu düşünen inayetçi bir siyasi teologdur.

İnsanın mağrurluğunun en aşırı ifadesi, Gray'e göre, insanların gezegeni çevre yıkımından kurtarabilecekleri fikridir. İnsanlar katil maymunlar olduğu için, yani onları kötülüğe ve şiddete yönelten ilk günahın doğallaştırılmış bir versiyonu yüzünden, kendi çevrelerini kurtaramaz. Üstelik yeryüzünün kurtarılmaya ihtiyacı yoktur. Gray bu noktada James Lovelock'un Gaia hipotezine yaslanır. Yeryüzü *yayılmış primatemaia*'dan, insan vebasından mustariptir. *Homo sapiens* bir zamanlar güzel olan, ama zamanla köhneleşmiş haldeki bir konağı istila etmiş haşere gibi talan etmektedir gezegeni. 1600'de insan nüfusu yarım milyar kadardı. 1990'lardaysa beş milyarı aşmıştı. Bu musibet, sorunun etkin nedeni olan türün kendisi tarafından çözülemez. Bu sorun ancak insanların sayısında büyük ölçekli, örneğin yarım milyarlık kadar bir azalma olursa idare edilebilir seviyelere gelir. Gray'in eserinin temelinde yatan, komik denecek ölçüde distopik vizyon budur: Yeryüzü insanların icabına baktığında toparlanacak ve insan medeniyeti unutulacaktır. Hayat devam edecektir, ama biz insanlar olmadan. Küresel ısınma yeryüzünün tüm tarihi boyunca yaşadığı birçok sıkıntıdan yalnızca bir tanesidir. Yeryüzü toparlanacaktır, ama biz toparlanamayacağız, çünkü bunu yapamayız.

Schmitt'i açıkça aklında tutarak şunları yazar Gray: "Modern siyaset dinin tarihindeki bir bölümden ibarettir."[16] Siyaset dini selame-

15. John Gray, *Straw Dogs*, Londra: Granta, 2002, s. 155;Türkçesi: *Saman Köpekler*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Yapı Kredi, 2008.

16. John Gray, *Black Mass*, Londra: Penguin, 2007, s. 1 (bundan böyle GB diye anılacak); Türkçesi: *Kara Ayin*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: YKY, 2013.

tin çirkin bir vekili haline gelmiştir. Din hakikatini inkâr eden sekülarizm dinsel bir mittir. Özgül olarak, tarihin halen yerine getirilmekte olan inayete dayalı bir tasarım olduğu fikrine dayalı bir ilerleme mitidir. İmdi, bu tür mitler önemlidir. Barack Obama gibi başkanların seçilmesini sağlarlar. Fakat bu durum onların hakikatli ya da hayırlı bir şey oldukları anlamına gelmez. Gray'i en çok rahatsız eden şey dünyadaki ortak insan eyleminin ulaşılması ilk bakışta imkânsızmış gibi gözüken hedeflere ulaşılmasını sağlayabileceği ve insanlığı nihayetinde mükemmel bir seviyeye getirebileceği yolundaki bir tür kıyametçi imana dayalı ütopik siyasi projelerdir. Eylem dünyayı değiştiremez, çünkü nasıl bir mahluk olduğumuz malumdur: arzu edilen bir metafizik projeye ulaşmak için şiddete, cebre ve teröre başvuracak katil maymunlar. Gray'e göre, gerek solda gerekse sağda ütopyacılığı harekete geçiren temel inanç dünyanın insan eylemiyle dönüştürülebileceği ve tarihin kendisinin böyle bir dönüşüme yönelik bir ilerleme olduğu yolundaki yanlış varsayımdır. Gray, açıkça belirttiği gibi, ütopyacılığa yönelttiği eleştirisinde büyük ölçüde Norman Cohn'un 1957'de basılan *The Pursuit of Millennium* (Binyılın Peşinde) başlıklı çok etki yaratmış kitabından feyz alır.

Gray, Cohn'un binyılcılık analizinin çok önemli olduğu kanısındadır. Kurtuluşun bir ihtimal olmakla kalmayıp şu beş ölçüte tekabül edecek bir kesinlik olduğu fikridir bu: kurtuluş kolektiftir, dünyevidir, eli kulağındadır, topyekûndur ve mucizevidir.[17] Cohn daha sonra yazdığı *Cosmos, Chaos and the World to Come*'da (Kozmos, Kaos ve Gelecek Dünya) bu binyılcı imanın izlerini takip etmiş ve en sonunda Zerdüşt'ün dünyanın bir çatışma döngüsüyle tanımlanan statik bir kozmik düzenin yansıması olduğu görüşünden kopuşuna varmıştı. Bu Zerdüştçü görüşe göre, MÖ 1500 ile 1200 yılları arasında dünya fasılasız çatışma yoluyla çatışmasız bir hale doğru ilerlemekteydi.[18] Son kanlı kavganın edileceği gün gelecek, Tanrı ve iyilik kuvvetleri kötülüğün ordularını tam bir mağlubiyete uğratacaktır. Demek ki o şahane bitişin (iyinin kötüyü mağlup edeceği ve kötünün faillerinin yok edileceği ânın) eli kulağındadır. O noktadan

17. C, s. 15.

18. Bkz. Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

sonra, diye yazar Cohn, "Seçilenler... dönüşmüş ve arınmış bir yeryüzünde... çatışma olmadan, bir kolektif olarak uyum içinde... yaşayacaktır."[19]

Bazı Mesihçi Yahudi tarikatlarınca dile getirilen bu fikir en güçlü ifadesini Hıristiyanlıktaki Kıyamet, Son Günler ve Binyıl fikirlerinde bulur. Vahiy Kitabı'nın otoritesine dayanarak, İsa'nın İkinci Geliş'inden sonra yeryüzünde bir krallık kuracağı ve ölülerin tümünün diriltileceği o Nihai Hüküm gününe kadar bin yıl boyunca seçilmişleriyle, yani azizler topluluğuyla burada hüküm süreceğine inanılıyordu. Bir sonraki kısımda göreceğimiz gibi, İsa'nın ilk takipçileri, örneğin Aziz Paulus, İkinci Geliş'in, yani *parousia*'nın eli kulağında olduğuna, ahir zamanlarda yaşadıklarına inanıyordu. İkinci Geliş'e dair alametler aramak büyük bir önem kazanmıştı. Ahir zamanların başlangıcının kilit ipucu —ve bu hayati bir noktadır— Tanrı'nın devasa, kötü, baş düşmanı olan Deccal'in ortaya çıkışıdır.

Deccal, Ernesto Laclau'nun muhtemel tabiriyle, binyılcı siyasi teolojideki "yüzergezer bir gösterge"dir.[20] Dur durak bilmeden bambaşka biçimlerde temsil edilebilen Deccal, örneğin büyük İblis, Papa, Müslümanlar ya da Yahudiler şeklinde kişileştirilebiliyordu. Burada hayati önemi olan husus Deccal'in İsa'nın ya da benzer bir Mesihçi figürün yeniden ortaya çıkışını önceden haber veren ve yeryüzünde cennetin kurulmasına yönelik kanlı ve şiddetli bir dünya harbinin başlamasına yol açan kötünün tecessümüyle özdeşleştirilmesidir. 1095'te Papa II. Urbanus'un Kilise konseyine yaptığı Kudüs'e gitme ve "Tanrı Kilisesi'ni kurtarma" çağrısıyla başlayan Haçlı Seferleri'nin derin mantığı budur elbette.[21] Bu çağrının sonrasında, 1096 ile 1097 yılları arasında hemen "Halk Seferi" ya da "Köylüler Seferi" oluşmuş ve Küçük Asya'da sayıları 50.000 ile 70.000 arasında asilerden oluşan bir ordu gücü meydana getirilmişti. Fransa, Almanya, Belçika, Hollanda ve Lüksemburg'da "Halk Seferi" için asker toplama sonucunda Batı hayatında anlaşılan bağımlılık yapan

19. *A.g.y.*, Önsöz.

20. Ernesto Laclau, "What do Empty Signifiers Matter to Politics?", *The Lesser Evil and the Greater Good* içinde, haz. J. Weeks, Londra: Rivers Oram Press, 1994.

21. C, s. 61.

yeni bir alışkanlığın, yani Yahudilere karşı pogromların kökleşmesi dikkatlerimizi hemen üzerine çeken, rahatsız edici bir tarihsel olgudur. Sanki halk fikrinin kendisi, halkın dışında, Tanrı adına meşru bir şekilde yok edilebilecek fena bir düşmanın belirlenmesini gerektiriyordur. Bunun Batı'nın askeri müdahalelerinin daima haklılaştırıcı mantığı olmuş olduğu iddia edilebilir: Düşmanı yok etmek haktır, zira düşman kötünün tecessümüdür. Bu tür görüşler on birinci yüzyıldan daha yakın zamanki taklitçi takipçilerine kadar tüm Haçlıları aklamıştır. Selahattin Eyyubi'nin on ikinci yüzyılın son yıllarında Üçüncü Haçlı Seferi'ni bozguna uğratmasından beri buna yönelik tepki hep aynı olmuştur: cihat, kâfirlere karşı savaş. O yüzden Saddam Hüseyin'in propaganda yaparken kendini Selahattin Eyyubi'nin yanında resmetmesi çok şaşırtıcı değildir belki de. Ne de olsa ikisi de Tikrit'te doğmuştu — gerçi işin fena halde ironik yanı şu ki Selahattin Eyyubi Kürttü.[22]

Cohn'un ihtiyatla ima ettiği, Gray'inse bağıra çağıra ilan ettiği şey şudur: Batı medeniyeti binyılcı düşünüşün onda oynadığı merkezi rol çerçevesinde tanımlanabilir. İlk Hıristiyan inancında kök salan ve ortaçağ Avrupası'nda fena halde süratlenen şey modern ifadesini Jakobenizmden Bolşevizm ve Stalinizme, nazizmden farklı Marksizm-Leninizmlere, anarşizmden Sitüasyonist ideolojiye kadar uzanan bir dizi kanlı ütopyacı siyasi projede bulur. John Gray'in *Kara Ayin*'inin önemli bir kısmında bu tür ütopik siyasi projelerin enerjisinin nasıl da soldan sağa sürüklendiği gösterilmeye çalışılır. Bush, Blair ve şürekaları demokratik binyılı oluşturmanın, dizginsiz kişisel özgürlük ve serbest piyasalardan müteşekkil yeni Amerikan yüzyılını yaratmanın bir yolu olarak şer ekseni ile iyilik güçleri arasındaki kıyametçi çatışma kalıbına başvurmuştu. Yeni binyılın ilk yıllarında, "askeri neoliberalizm" diye adlandırabileceğimiz, yeryüzünde liberal demokratik cennetin kurulması için şiddete başvuran projeye dinsel bir şevk güç vermektedir. Bu tür neoliberal binyılcı düşünüşün özünde kötünün belirlenmesi sayesinde iyi fikrinin pekiştirilmesi yatar. Bu belirlenimle de Deccal farklı maskeler tak-

22. Bkz. Christopher Tyerman, *The Crusades*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

maya devam eder: Saddam Hüseyin, Usama bin Ladin, Kim Jong-il, Mahmud Ahmedinejat.

Schmitt'in liberalizm eleştirisinin onu ilk günah inancıyla temellendirilen bir diktatörlük savunusuna götürdüğünü görmüştük. Peki Gray'in ilk günah kavramını doğallaştırması bizi nerede bırakır? Gray liberal hümanizmin içindeki zehri güçlü bir şekilde tespit eder; ona göre bunun panzehiri "siyasi gerçekçilik"tir.[23] Dünyanın bitimsiz bir çatışma hali içinde olduğunu kabul etmek zorundayızdır. Gray bize ütopyaya inanmayı bırakma ve gerçeklikle başa çıkma tavsiyesinde bulunur. Bu da hayatın trajik zorunsuzluklarını, ve hiçbir şekilde çözülemeyecek ahlaki ve siyasi ikilemler olduğunu kabul etmek demektir. Evrensel insan haklarınca yönlendirilen yeni bir kozmopolit dünya düzeni yahut tarihin insan eylemliliğinin temelinde yatan teleolojik, inayete dayalı bir hedefi olduğu fikri gibi hülyaları bırakmayı öğrenmemiz gerekir. Hatta insanın hayatının evrensel bir ilerleme hikâyesindeki bir bölüme denk düşen bir anlatı olduğu şeklindeki Obamavari yanılsamadan da sıyrılmamız gerekir. Gray, muhafazakârlığın grotesk biçimde çarpıtılarak yeni-muhafazakârlığın binyılcı askeri neoliberalizmine dönüştürülmesine karşı durarak, geleneksel Burkeçü Toryciliğin (*Toryism*) asli inancını savunmak ister. Bunun için de insanın kusurluluğunu, kırılganlığını, zayıflığını (ilk günahın başka bir versiyonudur bu) gerçekçi biçimde kabul etmeye başlamak gerektir. Bu açıdan, kusurlu ve habisleşmesi mümkün insan denen mahlukun en çok umabileceği şey en berbat olasılıkların gerçekleşmesine mani olacak medeni kısıtlamalara bağlanmaktır. Siyasi gerçekçilik, en az kötüden yana olan siyasettir.

Gray'in eserinin en özgün yanı temelinde insan doğasına dair derin bir karamsarlığın yattığı geleneksel bir muhafazakârlığın belirli bir Taoculuk damarıyla kaynaştırılmasıdır. Rousseau'nun sözünü bir daha hatırlarsak, "bu icat siyasetin bir şaheseridir." Gray'in belirttiği üzere, "Hayata dair bir anlama ulaşmak için öldürmeye ve ölmeye hazır olmaktan daha insani bir şey yoktur."[24] Gray insanın büyük yanılgısının eylemin —iradi yolla— dünyevi bir kurtuluşu sağ-

23. GB, s. 271-88.

layabileceğine inanmak olduğu kanısındadır. Böyle bir siyasi iradecilik ancak ve ancak kan dökülmesine sebep olmuş, binyılcı tarihin büyük mezbahasını ortaya çıkarmıştır. Bizim gibi katil maymunların anlam arayışını bırakmayı ve estetik ya da manevi hayatın amacının anlamdan uzaklaşmak olduğunu idrak etmeyi öğrenmesi gerekir. Eğer insanın kendi hayatını evrensel, özgürleşmeci bir anlam anlatısındaki bir bölüm olarak görmesi bir yanılgıysa, o halde bunun devası insanın kendini bu tür anlatılardan kurtarmasıdır. Belki tek yapmamız gereken şey yanılsamaların varlığını kabul etmektir.

En büyük Taocu düşünür Chuang-Tzu'nun incelikli paradokslarında Gray'in ilgisini çeken şey hayatın bir hayal olduğu ve bu hayalden uyanmanın ya da uyanmayı arzu etmenin mümkün olmadığı olgusunun kabulüdür. Eğer yanılsamalardan azade olamıyorsak, eğer yanılsamalar doğal yapımızın ayrılmaz birer parçasıysa, o halde niçin onları hemen kabul etmiyoruz? Gray *Kara Ayin*'in son sayfalarında şöyle yazar: "Taocular özgürlüğün kozmik ölüm ve canlanma süreçleriyle özdeşleşmek suretiyle insanın kendini kişisel anlatılardan kurtarmasında yattığını öğretmişti." Nitekim, bizlerin de ütopik düşünürlerin yoluna düşmek yerine, "mistiklerin, şairlerin ve rindlerin" sözlerinde teselli bulmamız gerekir.[25] Gray'in, tıpkı ileriki dönemlerindeki Heidegger gibi, insani sorunların esas kaynağının eylemin dünyayı dönüştürebileceği inancı olduğunu düşündüğü bellidir. Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı sonrasında "Metafiziği Aşmak" başlığıyla yayımlanan çok önemli not derlemesinde yazdığı gibi: "Salt hiçbir eylem dünyayı değiştirmeyecektir"[26] — bu söz cevabını Heidegger öldükten sonra yayımlanan 1966 tarihli *Der Spiegel* mülakatının başlığında bulur: "Bizi Ancak Bir Tanrı Kurtarabilir"[27], yani kendi kendimizi kurtaramayız. Eylem, anlamsızlık tehdidini bir süreliğine savuşturmak suretiyle hayatlarımızın baştan sonra önemsiz olması karşısında teselli sunar sadece. Gray'in eseri-

24. B, s. 263. 25. GB, s. 206.

26. Martin Heidegger, "Overcoming Metaphysics", *The End of Philosophy* içinde, çev. J. Stambaugh, New York: Harper & Row, 1973, s. 110.

27. Martin Heidegger, "Only a God Can Save Us", *Spiegel* mülakatı, çev. W. J. Richardson, *Heidegger: The Man and the Thinker* içinde, Chicago: Precedent Publishing, 1981, s. 477-95.

nin temelinde tefekkürün eylemden üstün olduğu idealinin, Aristoteles'in *bios theoretikos*'unun ya da Epikürcülerin *ataraxia*'sının savunusu yatar: gizemi nasılsa öyle görmeyi öğrendiğimiz ve içeride daha derin bir hedef bulma amacıyla onu örtüsünden sıyırmaya çalışmadığımız bir sükûnet ve huzur hali.

Genelde kısaltılmış kitaplarıyla, vecizeleriyle bilinen Schopenhauer on dokuzuncu yüzyılın en meşhur felsefecisiydi. Epigram biçimindeki karamsarlıktan daha iyi satan başka bir şey yoktur. İnsanlara içinde bulundukları sefaleti gerekçelendirmek ve umutsuzluk, acz hislerini temellendirmek için bir zemin sunar. İnsana canhıraş biçimde savunulan kavramsal bir çıkmaza sırtını vermek kadar incelikli düşünsel haz veren pek az şey vardır. Nietzsche buna "Avrupa Budizmi" adını vermişti.[28] John Gray çağımızın Schopenhauerci Avrupalı Budistidir. Liberal hümanizm mağarasının sahte idollerini haklı olarak yıkan, görkemli denecek derecede karamsar bir kültürel analiz sunar bize. Richard Dawkins ya da Christopher Hitchens'ın —Terry Eagleton ikisinin isminden "Ditchkins" diye tek bir isim uydurmuştur— neşeli, iyimser ilerlemeci evanjelik ateizmine karşı, Darvinci doğalcılıkla uyumlu, insanın habisliğine işaret eden kuvvetli bir argüman sağlar.[29] Bu da bizi "pasif nihilizm" dediğim konuma götürür: Son derece baştan çıkarıcı bir dünya görüşüdür bu. Ama ben bu ayartıyı reddetmemiz gerektiğini düşünüyorum.

Pasif nihilist dünyaya özellikle konmuş bir uzaklıktan bakar ve onu anlamsız bulur. Dünyada eylemeye çalışmak yerine, ki bu zaten beyhudedir, belirli bir uzaklıkta tefekkür edebileceği güvenli bir yere doğru geri çekilir ve lirik şiir, yoga uçuşu, kuş gözlemi, bahçıvanlık ya da, ihtiyar Rousseau'da olduğu üzere, botanik ("Botanik aylak, işsiz güçsüz yalnız gezer için ideal meşgaledir"[30]) gibi keyifle-

28. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage, 1968, s. 18, 36, 38; Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2010.

29. Bkz. Terry Eagleton, *Reason, Faith and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 2009, s. 2 ve çeşitli yerlerde.

30. Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, çev. P. France, Londra: Penguin, 1979, s. 115; Türkçesi: *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul: Pinhan, 2011.

rin peşinden koşarak kendi estetik duyarlılığını işler. Kapitalist sömürü ya da askeri Haçlı seferleri yoluyla —bunlar genelde aynı katil maymunun iki koludur— kendi kendini mahvetmek üzere koşuşturup duran bir dünyada, pasif nihilist bir adaya doğru geri çekilir ve bu adada varoluşun gizemi nasılsa öyle, damıtılıp herhangi bir anlama büründürülmeden görülebilir. Gray, büyük ihtimalle imanın şiddetinin ve çevre katliamlarının kesinliğinin damgasını vuracağı gelecek onyıllar karşısında, serin ama güvenli bir geçici sığınak sunar. Neyse ki tasvir ettiği o geleceğin çoğunu görecek kadar çok yaşamayacağız.

Siyasetin modern kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğu düşüncesine verilen, birbiriyle ilişkili iki yanıta baktım. Schmitt'in anayasal liberalizmi anti-siyasi bularak eleştirmesi onu devlet egemenliği, otoritarizm ve diktatörlükte tezahür eden bir siyasal kavramına götürür. Gray'in liberal hümanizm ve bu hümanizmde cisimleşen ilerleme ve İnayet fikirlerine yönelttiği eleştiri onu geleneksel Tory tarzında bir siyasi gerçekçiliğe götürür. Gaia hipotezi ve Taoculuk unsurlarıyla çeşnilendirilmiş bu karamsar anti-hümanist eleştiriyi pasif nihilizm adını verdiğim etkileyici bir konuma dönüştürür. Siyasalın bu iki kavranışının temelinde, ister geleneksel Katolik öğretisi isterse de Gray'in Darvinci doğallaştırması şeklinde olsun, ilk günah fikirleri yatar. Her türlü ütopyacılığın reddi —sorumuz da işte burada şekillenmeye başlar— bu ilk günah kavramından kaynaklanır. Katil maymunlarızdır ya, işte o yüzden insanlığın çatışmasız bir kusursuzluğa varması için duyduğumuz metafizik özleme ancak şiddet ve terör gibi binyılcı araçlarla ulaşmaya çalışılabilir.

BİNYILCILIK

Siyasi düşünüşteki ütopik itki, benimsemesek çok daha iyi edeceğimiz tehlikeli bir siyasi teolojinin artığından mı ibarettir? Siyasi düşünüşteki tek canlı seçenekler Schmitt'in otoritarizmi, Gray'in siyasi gerçekçiliği ya da olağan liberalizmi, yani devlet egemenliği siyaseti, genişlemeye eğilimli, gelenekselci bir muhafazakârlık mıdır yoksa Obamacılığın şu ya da bu coşkunluk derecesindeki çeşitli de-

ğişkenleri midir? Bu soruları ele alabilmek için Schmitt ile Gray'in açıkça reddettiği siyaset biçimini, yani anarşizmi sunmak istiyorum. Bazı eserlerimde anarşizmin bir versiyonunu ana hatlarıyla ortaya koyup savunmaya çalışmıştım.[31] Anarşist siyasi örgütlenme pratiklerinin sonsuzca talepkâr bir öznel sorumluluk etiği ile kaynaştığı bu versiyonu etik yeni-anarşizm diye adlandırıyorum. Bu görüşü ileride, özellikle de 5. Bölüm'de Žižek'le yapacağım tartışmada genişletip açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Fakat burada çok daha farklı bir anarşizm versiyonunu, belki de anarşizmin tasavvur edilebilecek en radikal versiyonunu, yani mistik anarşizmi sunmak istiyorum. Buradaki kilit mesele şudur: İlk günah olgusu aşıldıktan sonra, siyaset ve cemaat düşüncemize ne olur? Mistik anarşizmin etkileyici bir siyasi olasılık olduğunu düşünsem de, onu ele alırken ciddi ihtiyat payları bırakacağımı baştan açıkça ifade etmek isterim.

Cohn'un *The Pursuit of Millennium*'una dönelim. Cohn burada binyılcı Hıristiyan inancının on birinci yüzyıl ile on altıncı yüzyıl arasında Avrupa'nın yurtsuz ve yerinden edilmiş yoksullarının kayda değer bir kısmında kök saldığını göstermeye çalışır. Son Günler'de yaşamakta olunduğuna duyulan inanç devrimci bir eskatolojiye yol açmış ve bunun sonunda bir dizi Mesih figürü, peygamber ve hatta "İsalar" kendiliğinden ortaya çıkıvermişti. Cohn bu Mesihlerin kataloğunu sunar bize: Tancheln, İmparator Frederick, Sahte-Baldwin, John Ball, Hans Böhm, Thomas Müntzer ve daha ziyade Leidenli John diye tanınan dehşetengiz ve kana susamış Jan Bockelsen. Bu şahsiyetleri birleştiren tek şey sapkın hiddetleri ve kendilerine duydukları katıksız inanç değildir; bir kolektivitenin kurulabilmesini sağlayan, Cohn'un küçümsemek için değil psikanalizdeki anlamıyla kullandığı tabirle, bir *fantazi* ya da toplumsal mit oluşturma yetileri de onları bir araya getirir. Bu fantazinin siyasi yapısı bir düşmanın belirlenmesiyle tamamlanır. Eskatolojik fantazi yolunu daima bir düşmanla ilişki içinde bulur. Bu düşman her zaman Deccal'dir ve binyılcılığın farklı tarihsel tezahürlerinde Deccal'in kimliği değişip durur. Haçlıların gözünde bu Müslümanlar, hatta

31. Şu kitabıma bkz.: *Sonsuz Talep*, s. 97-143.

Yahudiler olabilir, ama çoğunlukla Katolik Kilisesi ve devlet güçleridir. Hal böyle olunca Deccal'le kutsal bir savaşa girişilir ve şiddet kötülerin yok edilmesini sağlayan saflaştırıcı, arındırıcı kuvvete dönüşür. Terör, Yeni Kudüs'teki hayatın ortak bir özelliğidir.

Devrimci binyılcılık eşitlikçi bir doğa durumunu, ilkel komünizmin ilkel çağını yeniden oluşturmaya çalışan sınırsız bir toplumsal dönüşümü arzular. Bu arzu da özel mülkiyetin ilgasını ve mülkiyetin ortaklığını gerektirir. 1381'deki İngiliz Köylü İsyanı'ndan kalma, muhtemelen alaylı papaz John Ball'a ait meşhur bir vecizede dendiği gibi, "Âdem ekti Havva biçti / O zaman beyefendi kimdi?"[32]

Siyasetin görevi Yeni Kudüs'ün inşasıydı ve bu yoldaki modelse daima cennetti, ilk günahın işlenmesinden önceki Tanrı Bahçesi' ydi. Bu tür devrimci binyılcı inançların yoksullar arasında doğmasının gayet bariz bir gerekçesi vardı: Yoksulların sahip olduğu hiçbir şey yoktu, dolayısıyla kaybedecekleri bir şey de yoktu. Özel mülkiyeti yıkarlarsa her şeyi kazanabilirlerdi. John Ball'dan günümüze kalan, Fransız vakanüvis Jean Froissart'ın muhafaza ettiği ve muhtemelen süsleyerek güzelleştirdiği bir alıntıda bu meram kuvvetli bir şekilde anlatılıyor:

> Tüm mallar ortakça sahiplenilene kadar, ne serflerin ne de beyefendilerin olacağı ve hepimizin eşit olacağı zamana kadar İngiltere'de işler iyi gidemez, gitmeyecek de. Lord dediklerimiz ne hakla bizim sırtımızı yere getiriyor? Bu hakkı nereden buluyorlar? Bizi niçin esaret altında tutuyorlar? Hepimiz tek bir baba ve anadan, Âdem ile Havva'dan geldiysek, bizlerden daha çok efendi olduklarını nasıl iddia edebiliyor ya da ispatlayabiliyorlar? Kendileri harcasın diye bizi çalıştırıp ürettirmelerini saymazsak tabii![33]

Ne yazık ki İngiltere'de işler iyi gitmedi.

Yoksullar her zaman toplumun bir parçası olmuştur. Cohn'un tasvir ettiği geniş tarihsel panoramanın ilk kısmında yeni gibi görünen şey on birinci yüzyılın başlarından itibaren hızla sanayileşen tekstil üreticisi Flanders ve Brabant şehirlerinde kent yoksullarının ortaya çıkışıdır. Bir başka deyişle, söz konusu mesele binyılcılık

32. C, s. 199.

33. Aktaran Jean Froissart, "The Peasant Revolt in England", *Chronicles* içinde, çev. G. Brereton, Londra: Penguin, 1968, s. 212-13.

inancının sırf yoksullar arasında değil, bilhassa geleneksel yaşam tarzları parçalanmış olan gruplar arasında doğmuş olmasıdır. Binyılcılık inancı ekonomik nedenlerden ötürü kırdan şehre taşınmış olan, yani toplumsal olarak yerinden edilmiş, daha yeni kentleşmiş yoksullar arasında doğmuştur. Cohn bu konuda pek bir şey söylememiş olsa da, devrimci eskatolojinin sosyo-ekonomik olasılık koşulunun yerinden edilme, yani Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'nun başlarında anlatılan sanayi devrimindeki proletaryanın oluşumunu en iyi ifade eden kategori olması ilginçtir.[34]

Belki ABD'de ta kıtaya yerleşme zamanından beri oluşan binyılcı tarikatların oluşumunu izah etmek için de benzer bir hipotez kullanılabilir. Bu bağlamda, on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında "yanıp kül olmuş" yukarı New York bölgesi gibi yerlerde binyılcılık inancının patlaması aklıma geliyor.[35] Bugün ABD'nin dört bir yanında bu gibi binyılcılık inançlarının canlı miraslarını bulmak pek de zor değildir. Evanjelizm, toplumsal olarak yerinden edilme ve yoksulluk arasında güçlü bir ilişki var gibi görünüyor. Fakat bugün ABD'deki binyılcılıkta, senin benim demeden tüm malları ortakça sahiplenen Shakers gibi grupların radikal anarko-komünizmi ne yazık ki mevcut değildir. El emeği ethosu, iffet yemini edilerek sağlanan manevi arınma ile birleştiriliyordu. Elleri işte, kalpleri Tanrı'da olan Shaker'lar tenin günahlarını işlemeden Tanrı Bahçesi'nin komünistvari eşitliğini yeniden kurmaya çalışıyordu. Shakers'ın kurucusu olan Ann Lee ya da Ann Ana (1736-84) 1774'te zulüm gören Shaker'lardan seçtiği bir grup kişiyle -—daha doğrusu, İsa'ya İnananlar Kilisesi— ile birlikte Manchester'dan New York'a göçmüş ve yukarı New York ile batı Massachusetts'te cemaatler kurmuştu. Tanrı'nın çeşitli vesilelerle kendisine malum etmesi neticesinde cinsellikten el etek çekeceğini ve İsa'nın ikinci

34. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, *Marx's Early Political Writings* içinde, haz. T. Carver, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 1-12; Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2010, 4. basım.

35. Bkz. Whitney R. Cross, *The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*, New York: Harper & Row, 1950.

gelişinin eli kulağında olduğunu ilan etmişti. Bazıları onu Tanrı'nın dişi muadili, ilahi eril ilkenin dişi tamamlayıcısı olarak görmüştü. Shaker'lara göre, İsa'ya inanmak ilahiliğin hem eril hem de dişil ikili doğasına dahil olmak demekti.[36]

Ortaçağın devrimci binyılcılığı gücünü toplumun çeperlerine itilmişler ve mülksüzleştirilmişlerden almış, enerjisini de onların içinde bulmuştu. Çoğu zaman bir felaket, veba ya da kıtlık yaşandıktan sonra ortaya çıkmıştı. Cohn'un dediği gibi: "Toplumun bir ucundan diğer ucuna kadar hızla yayılan en büyük binyılcı heyecan dalgasına ortaçağın en yaygın doğal felaketi olan Kara Ölüm vesile olmuştu."[37]

Binyılcı coşkunun en uzun süre var olduğu ve en şedit biçimde tezahür ettiği kesim toplumun en alt katmanlarıydı. Kırbaçlama hareketi ilk kez, 1250'deki kıtlığın ve 1259'daki vebanın bariz bir sonucu olarak 1260'ta İtalya'nın Perugia şehrinde ortaya çıkmıştı. On dördüncü yüzyıla gelindiğinde, bu hareket İtalya'dan Rhine Vadisi'ne kadar ulaşmış durumdaydı: Büyük kalabalıklar halindeki seyyar kırbaçlayıcılar kasaba kasaba dolaşıyor, kolektif *imitatio Christi* (İsa'yı örnek alma) edimleriyle bir nevi Tanrılaşarak cezalandırıcı bir isyanı sahneliyordu. Kendi kendini cezalandırmaya dönük bu tür aşırı pratikler sapkın addediliyordu, zira Kilise'nin cezalandırma, nedamet ve teselli ekonomisi üzerindeki otoritesini tehdit ediyordu: Yoksulların kırbaçları kendi eline almaması gerekiyordu. Fakat Cohn'un kitabının en önemli parçası devrimci binyılcılığın baskın biçimi, yani "Özgür Tin sapkınlığı" hakkındaki tasviri ve tahlilidir. Şimdi bu konuyu ele almak istiyorum.

36. Charles Noordhof, *The Communistic Societies of the United States: Harmony, Oneida, the Shakers and Others*, St. Petersburg FL: Red & Black, 2008; ve *America's Communal Utopias*, haz. D. E. Pilzer: Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

37. C, s. 282.

ÖZGÜR TİN HAREKETİ

Özgür Tin Hareketi hakkında pek az şey biliyoruz ve bazı ortaçağ tarihçileri, örneğin Robert Lerner, Cohn'un *The Pursuit of Millennium*'da vardığı sonuçların kapsamı hakkında ciddi şüphelerini dile getirmiş ve hatta bu sonuçları uzun uzun anlatılan ama beklenmedik ya da alakasız biçimde sonlandırılan fıkralara benzetmişti.[38] Burada her şey Paulus'un Korintlilere İkinci Mektup'undaki şu sözlerinin nasıl yorumlandığına bağlanıyor gibi görünmektedir: "Rab Ruh'tur, Rab'bin Ruhu neredeyse orada özgürlük vardır" (2 Kor. 3:17). Burada iki yorum olasılığı vardır: Rab'bin Ruhu ya nefsin dışında ya da içindedir.

Rab'bin Ruhu, ruh günah ve lanetlenme yüzünden çürüdüğü için, nefsin dışındaysa eğer, o halde insan özgürlüğe ancak kendini ilahi iradeye teslim ederek ve kurtarıcı kayra faaliyetini bekleyerek ulaşabilir demektir. Rab'bin Ruhu'nun dünyada bulunduğu yer, ya da daha iyi bir ifadeyle, Rab'bin Ruhu'nun ana kapısı olarak Kilise'nin otoritesinin zorunlu olduğunu anlatan genelgeçer Hıristiyan öğretisi bu şekildedir.

Ama eğer —sapkınlığın anahtarı da buradadır— Rab'bin Ruhu nefsin içindeyse, o halde ruh özgürdür ve Kilise'nin Tanrı'yla kendisi arasında aracılık etmesine ihtiyacı yok demektir. Hatta eğer Rab'bin Ruhu nefsin içindeyse, o halde ruh ile Tanrı arasında esas itibariyle bir fark yoktur. On beşinci yüzyılın başlarında Picardy'den kovulduktan sonra Bohemya'ya taşınan sapkın Âdemcilerin Rab'bin Duası'nı şu sözlerle açtığı söylenir: "İçimizde olan Babamız."[39] Eğer bir cemaat Tanrı'nın Tini'ne dahil oluyorsa, o halde özgür ve Katolik Kilisesi, devlet, hukuk ve polis gibi aracılara ihtiyacı yok demektir. Bunlar Özgür Tin'e dayalı bir cemaatin reddettiği özgür olmayan dünyanın kurumlarıdır. Böyle bir inancın anarşistvari sonuçları olduğunu kavramak zor değildir.

38. Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1972, özellikle bkz. s. 8-9.

39. Raoul Vaneigem, *The Movement of the Free Spirit*, çev. R. Cherry ve I. Patterson, New York: Zone Books, 1998, s. 194 (bundan böyle FS diye anılacak).

Engizisyon, Özgür Tin Hareketi'nin öğretilerinin ifade edildiği, belli ki elden ele gezen yazılı kaynaklarına sıkça el koymuş ve bunları imha etmişti. Geriye çok az metin kalmıştır, ama doğruluğu herkesçe kabul edilmese de Meister Eckhart'a atfedilen ve üzerinde "Rahibe Katrei, Meister Eckhart'ın Strasbourglu Kızı" yazan bir metinde Rahibe Catherine ile günah çıkardığı rahip Eckhart arasındaki ilişkinin hikâyesi anlatılır.[40] Bu her ne kadar bu kitapta el almak isteyemeyeceğim kadar büyük bir mevzu olsa da, Eckhart'ın öldükten sonra 1327'de Avignon'daki papa tarafından sapkın ilan edilen düşüncesi ile Özgür Tin Hareketi arasındaki ilişkinin son derece ufuk açıcı olacağını düşünüyorum. Özgür Tin ile bağlantılı az sayıdaki mevcut belgelerden birini daha, yani Marguerite Porete'nin —tam ve dilbilgisel açıdan muğlak başlığıyla zikretmek gerekirse— *The Mirror of Simple and Annihilated Souls and Who Remain Only in Wanting and Desire of Love*'ı ["Basit ve Yok Olmuş Ruhların ve Ancak Aşkı İsteyerek ve Arzu Ederek Var Kalanların Aynası"] mercek altına alacağım. Başlıktaki genitif tanımlığın (*article*) bir nesne tanımlığı mı yoksa iyelik tanımlığı mı olduğu belirsizdir.* Amy Hollywood'un belirttiği gibi: "Metin başlıkta adlandırılan (nesne tanımlığı) iki tür ruhun bir yansıması ya da temsili olduğu vaadinde mi bulunuyordur, yoksa bu ruhlara verilmiş başka bir kendiliğin (iyelik tanımlığı) bir aynası ya da temsili midir?"[41]

The Mirror'ın kuzey Fransa'daki Hainault'da doğup yetişmiş Porete tarafından yazılmış olduğu ancak 1946'da, İtalyan akademisyen Romana Guarnieri tarafından belirlenmişti ve bu metin yirmi sene kadar sonra bir dergi makalesi olarak yayımlanmıştı.[42] Ortaçağdaki

* Metnin Fransızca orijinali: *Le miroir âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour.* –y.n.

40. Bkz. Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts, Band 2: Meister Eckhart* (Leipzig, 1845-57); C. De B. Evans, *Meister Eckhart by Franz Pfeiffer* (Londra, 1924), s. 312-34; bkz. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit*, s. 208-21.

41. Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, Notre Dame ve Londra: University of Notre Dame Press, 1995, s. 87. Porete'nin isminin yazılışındaki muğlaklığa da dikkat çekelim. Birçok uzman onu "Marguerite Porete" diye anıyor, halbuki *The Mirror of Simple Souls* başlıklı İngilizce tercüme kitabı "Margaret Porette"ye atfediyor.

pek çok metin gibi, *The Mirror* da çeşitli elyazmaları ve tercümeler halinde dolaşıma girmiş ve Porete'nin İngiltere ve İtalya gibi birbirinden son derece uzak yerlerde takipçileri olmuştu. Anlaşılan o ki Eckhart, Porete'nin *The Mirror*'ını biliyordu, zira metinlerinde ve vaazlarında bu metne zımnen karşılık veriyordu. Eckhart 1311'de, Porete'nin idam edilmesinden bir yıl sonra Paris'e döndüğünde, Porete'yi sorgulayan engizisyon mahkemesinin üyesi William Humbert'le aynı Dominikan evinde kalmıştı.[43] Bu ikisi arasında nelerin konuşulduğunu merak etmekten başka yapabileceğimiz bir şey yok maalesef. Edmund Colledge ve J. C. Marler, Eckhart'ın *Beati pauperes spiritu* başlıklı en radikal vaazlarından birinde asıl "tin yoksulluğu"na dair yaptığı sunumun kaynağının ancak Porete'nin *Mirror*'ı olabileceğini iddia etmiştir.[44] Nitekim, sahte-Eckhartçı literatürde olduğu gibi okumuş usta teoloğun genç kadına ders vermesinin aksine, burada etkile(n)me ilişkisi bunun tam tersidir: Porete Eckhart'ın sözümona sapkın bir biçimde ruh ile Tanrı'yı özdeşleştirmesinin kaynaklarından biridir. Eckhart'ın belirttiği gibi: "Keza Tanrı'yı olduğu gibi bilebilelim diye O'na dönüşürüz."[45]

Porete hakkında kesin olarak bildiğimiz şeyler de görece az. Ama onun yargılanması ve sapkınlık suçlamasıyla idam edilmesi konusunda şaşırtıcı miktarda belge var ortada.[46] Okumuş bir Beguine imiş — ya tek başına ya da *Beguinages*'te, yani Beguine evlerin-

42. *Archivio Italiano per la storia della pietà*, IV (1965), s. 351-708.

43. Bkz. Michael Sells, "Porete and Eckhart: The Apophasis of Gender," *Mystical Language of Unsaying* içinde, Chicago: University of Chicago Press, 1994, s. 180-205; özellikle bkz. s. 180. Porete ile Eckhart arasındaki ilişkiye dair bkz. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, s. 54-56 ve s. 173-206.

44. Edmund Colledge ve J. C. Marler, "Poverty of the Will: Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of Simple Souls*", *Jan van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of his Mysticism* içinde, haz. P. Mommaers ve N. de Paepe, Louvain: University of Louvain Press, 1984. Eckhart'ın vaazına dair bkz. Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*, Bloomington: Indiana University Press, 1978, s. 214-20.

45. Aktaran Schürmann, *Meister Eckhart*, s. 104.

46. Şu kaynaktaki "Önsöz"e ve uzun "Giriş Niteliğinde Yorumsal Deneme" başlıkla yazıya bakın: Margaret Porette (Marguerite Porete), *The Mirror of Simple Souls*, çev. E. Colledge, J.C. Marler ve J. Grant, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, s. vii-lxxxvii (bundan böyle P diye anılacak).

de yaşayan yarı-dindar kadınları tanımlamak için kullanılan bir terimdir bu. On ikinci yüzyılın sonları ile on üçüncü yüzyılın başlarında Benelüks Ülkeleri'nin güneyinde ortaya çıkmaya başlayan bu evler fiilen birer komün, yani Özgür Tin'in kız kardeşleri ve erkek kardeşleri olan Beghard'ların —İngilizcede genelde dilenci anlamına gelen "beggar" sözcüğünün kökeni de budur— meydana getirdiği deneysel bir birliktelikti. Marguerite'ın muhafız bir Beghard'ın eşliğinde yoksulluk içinde seyyar bir hayat sürdüğü ve kendisini "dilenci bir mahluk" (*mendicant creature*) olarak tanımladığı anlaşılıyor. *Fin amor*, saf aşk hakkındaki kitabı kınanmış, toplatılmış ve memleketi Valenciennes'te Cambrai Piskoposu tarafından onun gözleri önünde alenen yakılmıştı. Ama Porete görüşlerinden vazgeçmeyi yine de reddetmişti. Paris'teki Engizisyon'un huzuruna geldiğinde, on sekiz aylık hapse mahkûm edilmiş, ama kendini affettirmeye, görüşlerinden vazgeçtiğini resmen bildirmeye çalışmamıştı. Place de Grève'de, 1310 yılının mayıs ayının son gününde kazığa bağlanarak yakılmıştı.

Hemen idam edilmemesi, uzun bir dönem boyunca yargılanması ve ısrarla görüşlerinden vazgeçmesinin istenmesi bazılarını Porete'nin o zamanlar müreffeh bir şehir olan Valenciennes'deki toplumun üst katmanından ve bazı kodaman arkadaşlarının olduğunu iddia etmeye yöneltmiştir. Gerçi burada bunu konu etmiyor olsam da, birçok kadının Özgür Tin Hareketi'yle ilişkilendirilmesi ve onların görece yüksek bir toplumsal statüde olması gerçekten ilginçtir. Amy Hollywood gibi mistisizm üzerine çalışan akademisyenler ve Anne Carson gibi şairler Porete'yi ve Beguine hareketini modern feminizmin esaslı öncülerinden saymakta haklıdır.[47] Adli kovuşturmasında Porete'nin eserinin hem "hatalar ve sapkınlıklarla dolu" hem de "*pseudo-mulier*"in, yani sahtekâr, düzenbaz bir kadının işi olarak anılması gayet manidardır.[48]

47. Bkz. Anne Carson, "Decreation: How Women like Sappho, Marguerite Porete and Simone Weil Tell God" ve "Decreation (An Opera in Three Parts)", *Decreation* içinde, New York: Knopf, 2005, s. 155-83 ve s. 187-240; Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*; ve Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference and the Demands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

48. Aktaran Carson, *Decreation*, s. 203.

The Mirror olağanüstü bir metindir. Bir yandan, Boethius'un *Felsefenin Tesellisi*'ndeki modelini izleyen, Ruh ile Aşk kisvesindeki ilahi olan arasındaki bir diyalogtur. Öte yandansa, ortaçağın saray aşkı ve *fin amor* geleneğini talep eden bir romanstır. Ahmak Akıl baş karakterler olan Ruh ve Aşk'ın mahiyetine ışık tutan komik bir malzeme işlevi görür ve İhtiyat, İlahi Adalet, Saf Lütüfkârlık ve Haşmetli Barış Hatun gibi çeşitli kişileştirilmiş erdemler de sahne alır. Baba Tanrı da asli bir aktör olarak kısa bir süreliğine sahneye çıkar. Porete, Aklın hükmettiği Küçük Kutsal Kilise ile Büyük Kutsal Kilise arasındaki karşıtlığı mütemadiyen vurgular — Büyük Kutsal Kilise, Porete'nin oksimoron bir tabirle "Yakın-Uzak" diye tanımlayarak bizzat uyguladığı kendi kendini yok etme pratiğinden doğar.[49] Bu Tanrı fikrinin kaynağı Antwerpli Hadewijch'in "Çok Uzakta, Hemen Yakınında", ortaçağ Hollandacasıyla *Verre-Bi*'si gibi görünüyor. Porete bu Yakın-Uzak'ı tekrar tekrar "aydınlanma" ya da "ruh hiçliğe getirildiğinde gerçekleşen şimşek çakması kadar süratli bir açılış" olarak tarif eder.[50] Bu ilahi vecdin açılışından sonra "hızlı bir kapanış" gelir ve bu da en sonunda, ortaçağdaki mistik pratiğin çoğunda yaygın olan, Tanrı'dan uzakta olmanın doğurduğu ıstırabın ve terk edilmişliğin tecrübe edilmesine götürür.

TANRI OLMAK

The Mirror bir tür kullanım kılavuzu niteliğinde, yüksek sesle okunmak üzere yazılmış (Porete çeşitli yerlerde "dinleyiciler" tabirini zikreder), ruhun ilk günahtan kurtulması ve insanların Düşüş neticesinde sürüklendikleri yozlaşmadan evvel içinde bulunduğu kusursuzluğa yeniden ulaşması için geçmesi gereken yedi aşamayı ayrıntılarıyla anlatan didaktik bir kitaptır. *The Mirror*'ın 118. Bölümü'nde (kitapta tam 139 Bölüm vardır) Porete'nin "sofu ruh" diye adlandırdığı hale giden yolun yedi aşamasını yeniden anlatmak suretiyle Özgür Tin Hareketi'nin metafizik özünü ortaya koymak istiyorum. Burada tasvir edilen şey düpedüz kişinin tanrılaşması, Tanrı olması sürecidir.[51]

49. P, s. 78. 50. P, s. 77-9.

(i) İlk halde, Tanrı'nın kayrası Ruh'a dokunur ve Ruh böylece Tanrı'nın tüm emirlerine uymaya, ilahi yasaya itaat etmeye niyet eder.

(ii) İkinci halde daha da yükselinir ve Ruh emirler ve yasalardan çok Tanrı'nın âşığı olur. Herhangi bir emirden bağımsız olarak, Ruh sevdiğini memnun etmek için elinden gelen her şeyi yapmak ister. Bu ikinci halde —ve bu noktada Aziz Paulus'un Romalılara ve Galatyalılara Mektuplar'ını düşünüyor insan— dışsal olan içsel olana dönüşür ve yasa, aşk tarafından aşılır.

(iii) Üçüncü halde, ilahi mükemmellik için aşkla yanıp tutuşan Ruh kendini "hayır işleri"ne bağlar. Bunlar Tanrı'ya hamdederken bize keyif verecek imgeler, temsiller, tasarılar ve nesneler olabilir. Ama Porete bir hususu vurgular (Eckhart Almanca vaazlarında işte bu Paulusçu temayı da ele alacaktır): Ruh "bu keyfi almasını sağlayan işleri bırakır ve bu keyif sayesinde var olan iradeyi öldürür."[52] Ruh artık istemez, ama bir başkasının, yani Tanrı'nın iradesine uymak suretiyle iradeden kopar. Ruh "şehit" olmak zorundadır; bir başka deyişle, dünya işlerinden sakınmak ve iradeyi hiçleştirmek suretiyle Tanrı'ya şahadet etmeli ve kendini ona feda etmelidir: "Aşk'ın içinde olmayı isteyeceği yeri genişletmek için insan kendisini ezmeli, ince ince oyup yarmalıdır."[53] Bu tür metafizik mazoşizm Ruh'un yok olduğu acılı sürecin başlangıcıdır: Bu süreçte acı çekmeden olmaz, zira aşkın içine girebileceği kadar geniş bir yarık açmak ancak bu çekilen acı sayesinde mümkün olur. Anne Carson bu hiçleşme sürecini Simone Weil'in *decreation*, "içimizdeki mahluku mahvetme" fikrine benzetmekte haklıdır.[54]

(iv) Dördüncü halde, irademden vazgeçip kendimi oyduğumda, içimdeki mahluku mahvedip kendimi yok ettiğimde, Tanrı'nın aşkıyla dolarım ve "keyfe doğru" yücelirim.[55] Porete'nin buradaki ifadesi olağanüstüdür: Ruh "Tanrı'nın herhangi bir ruha,

51. Bundan sonraki kısımları the *Mirror*'dan uyarlıyorum (P, s. 140-46).
52. P, s. 142. 53. P, s. 142.
54. Carson, *Decreation*, s. 179; bkz. Simone Weil, *Gravity and Grace*, çev. A. Wills, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997, s. 81.
55. P, s. 142.

Aşk'a âşık olmanın içine akıtmış olduğu bu aşktan daha büyük bir hediyesi olduğuna inanmaz."[56] Dördüncü halde, Ruh bizatihi aşka âşık olmuş ve mest olmuştur, "Lütufkâr Aşk onu tamamen *sarhoş* eder."[57]

Ara Söz: William James, mistisizmi son derece geniş bir kapsamda ve salim kafayla incelediği *The Varieties of Religious Experience* (Dinsel Deneyim Tarzları) adlı kitabında mistik haller ile sarhoşluk arasındaki ilişkiyi tartışır.[58] Bu ilişkiyi kendi deyişiyle "anestetik vahiy" fikriyle özetler ve bunu on dokuzuncu yüzyıl boyunca bilimcilerin, şairlerin ve entelektüellerin tercih ettiği uyuşturucu olan nitröz oksit yani kahkaha gazıyla olan kendi tecrübelerine bağlar. James kendi tecrübelerine dayanarak nitröz oksitin özneler ile nesnelerin birbirinden ayrıldığı uyanık bilinçtekinden daha derin bir barışıklık ya da bir olma hissi verdiğini anlatır. Hatta James daha da ileri gider ve bu mistik barışıklık ya da kozmik bilinç tecrübesini Hegel'in panteizmi olarak gördüğü şeyle karşılaştırır. Bu, James'e göre, "tekçi içgörü"dür. Burada "çeşitli biçimleri içindeki BAŞKASI, Bir'in içine özümsenmiş gibidir."[59] Bu Hegel okumasına göre (elbette başka okumalar da mümkündür ve hatta muhtemelen daha akla yatkındır), diyalektik düşünüşün anahtarı Aynı ile Başka' nın birliğidir — burada Hegel'in Kavram adını verdiği şey hem kendini hem de zıddını kavrayan düşünme hareketi olacaktır. James bunun "muammalı bir ifade olduğu"nu ilave eder, ama Hegel'in felsefesindeki "canlı gerçeklik hissi"nin "ancak suni mistik haletiruhiyede ortaya çıktığı"nı vurgular.[60] Bir diğer deyişle, Hegel ancak kahkaha gazıyla sarhoş olunduğunda anlaşılabilir.

Her sarhoşluğun bir akşamdan kalmalığı olur. Daha önce belirtildiği gibi, Porete'nin "yeis", yani huzursuzluk ve Tanrı'dan uzakta olmak dediği şey böyledir. Dördüncü halin —ve dolayısıyla James'

56. P, s. 143. 57. P, s. 143, vurgu benim.

58. Bkz. William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature,* Charleston SC: BiblioBazaar, 2007, s. 332-70. Ayrıca bkz. James' in ilkin 1882'de *Mind*'da yayımlanan denemesi: "Subjective Effects of Nitrous Oxide", http://ebooks.adelaide.edu.au adresinden erişilebilir.

59. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 340. 60. *A.g.y.*

in mistisizm çözümlemesinin— hatası Ruh'un ilerleyişinin Tanrı'yla kutlu bir birlik içine girmekle tamamına erdiğini sanmaktır. Böyle bir *unio mystica* anlayışı birçok mistik arasında yaygındır ve kontrol edilebileceği zaman ve yerlerde Kilise bunu hoşgörmüş ve hatta teşvik etmiştir (daha sonra göreceğimiz üzere, bunun kökleri ta Paulus'a kadar gider). Porete ise çok daha köklü bir işe, yani Ruh'un hiçleştirilmesine adamıştır kendisini. Bu da bizi beşinci hale getirir.

(v) Beşinci haldeki yeis ve terk edilmişlik hissi şu ayık telakkiden doğar: bir yandan, Ruh Tanrı'yı var olan tüm şeylerin, yani tüm iyiliğin kaynağı telakki eder. Fakat öte yandan, Ruh kendi dışındaki tüm şeylere sırt çevirerek sadece kendi üzerinde düşünmeye başlar. Tanrı'nın Ruh'un içine yerleştirdiği özgür irade Düşüş neticesinde yozlaşmıştır. Ruh şayet herhangi bir şey istiyorsa o şey kötüdür, zira ilk günahın ve iyiliğin ilahi kaynağından kopmanın ifadesinden başka bir şey değildir. Porete'nin dediği gibi: "Ruh'un İradesi... kendisini kendi istemesinden/iradesinden ayırmadığı sürece kendi başına ilerleyemeyeceğini görür, zira onun doğası doğadaki hiçlik meyli hasebiyle kötüdür."[61] Öyleyse, istememeyi nasıl isteyebilirim? Bunu yapamam, çünkü her isteme edimi —istememe isteği bile— ilahi iyilikten kopmanın ve dolayısıyla kötünün ifadesidir. Üçüncü halde gördüğümüz üzere, Ruh kendi içinde aşkın girebileceği bir delik açmak için kendini kesip atmıştı. Gelgelelim, dördüncü haldeki ilahilikle kendinden geçmiş anlık yücelme yanıltıcı ve geçicidir. Beşinci hal, der Porete, "Ruh'a kendi nefsini göstermekle ona [yani Ruh'a] baş eğdirmiştir."[62] İşte burada Porete'nin sık sık "tüm derinliklerin ötesindeki bir derinlik", "uçsuz bucaksız" bir "dipsizlik" dediği şeyle karşı karşıya geliriz.[63] Bu dipsizlik Ruh'un iradeli ve başıboş doğası ile ilahi iyilik arasındaki boşluktur. Herhangi bir eylemle bu iki uç arasında bir köprü kurulamaz. Beşinci halde, iki doğa kendi içimde birbirleriyle savaşa tutuşur: aşkla tutulduğum ilahi iyilik ve ilk günah yüzünden kalıbına büründüğüm kötülük.

61. P, s. 144. 62. P, s.148. 63. P, s. 144.

Paulus'un dediği gibi: "İstediğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum" (Rom. 7:19). Bu dipsizlikle karşılaşınca beşinci halde bir paradoksa dönüşürüm. Ruh kendisini hiçleştirmek ve Tanrı ile bütünleşmek ister. Ama bu nasıl olacaktır? Dipsizlikten derinliğe nasıl ineceğizdir? Dipsizlik, derinlik haline nasıl gelebilir?[64]

(vi) Dünyevi hayatta erişilebilecek en üst hal olan altıncı halde yapılan şey işte budur. Beşinci haldeki ayıklıkta, Ruh iki şeyi bilir: ilahi iyilik ve iradenin başıboş faaliyeti. Eziyetli bir süreçte kendi kendini tetkik ederken "kendini kendine yeniden baktırma" konusunda şunları söyler Porete: "Gördüğü bu iki şey onu iradesinden, özleminden ve hayır işlerinden çekip alır ve böylece tamamen huzura erer ve kendi özgürce var olma haline sahip olur; bunun kusursuz yüceliği sayesinde de her şeyden uzaklaşarak istirahata çekilir."[65] Beşinci halin çetin sınavından geçmiş olan Ruh huzur ve sükûnet bulacaktır — Eckhart bunu salınma (*gelâzenheit*) deneyimi diye tanımlayacaktır.[66]

Burada ince bir muhakeme vardır: Ruh'u Tanrı'dan ayıran dipsizlik iradi bir edimle belirli bir derinliğe kavuşturulamaz ya da bu iki uç arasında bir köprü kurulamaz. Bilakis, altıncı hale ancak irade sürdürüldüğünde ve Ruh hiçleştirildiğinde erişilebilir. Ruh'un kendisi bir dipsizliğe dönüşür; yani içi boşaltılır ve tabiri caizse derisi soyulur ve ruh böylece mutlak bir yoksulluğa girer. Tanrı'nın serveti ancak böyle bir yoksulluk içinde olunduğunda Ruh'a akıtılabilir. Beşinci halde, Ruh kendine bakmış ve terk edilmişlik hissine gark olmuştu. Fakat altıncı halde, "Ruh kendisini hiç görmez."[67] Sırf bununla kalın-

64. Bu bağlamda, on altıncı yüzyılda yaşamış bir mistik olan Jacob Boehme'nin şu sözlerini düşünün: "On beş dakika içinde, bir üniversitede yıllarca okusaydım öğreneceğimden çok daha fazla şey görüp bildim. Zira tüm şeylerin varlığını, Derinliği ve Dipsizliği ve ebedi kutsal Üçlü kuşağını, dünyanın ve tüm mahlukların ilahi hikmet yoluyla nasıl oluştuğunu görüp bildim" (aktaran James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 359-60).

65. P, s. 145.

66. Eckhart'taki salınma mefhumu ile Heidegger'in *Gelassenheit* mefhumu arasındaki ilişkiye dair güçlü bir izah için bkz. Schürmann, *Meister Eckhart*, s. 192-213.

maz, Ruh Tanrı'yı da görmez. Şu olağanüstü sözlere kulak vererek anlamaya çalışalım olan biteni: "Haşmetli Tanrı kendisini onda görür ve onun sayesinde bu Ruh öyle aydınlanır ki belki, her şeyin kendisinden neşet ettiği Tanrı'nın kendisi dışında, var olan kimseyi göremez olur."[68]

Ruh hiçleştiğinde ve "tüm şeylerden azade" olduğunda, Tanrı'nın mevcudiyetiyle aydınlanabilir. O ilahi şeye ancak kendimi hiçliğe indirgeyerek katılabilirim. Porete'nin vurguladığı gibi, bu altıncı halde Ruh henüz yücelmemiştir, yani Tanrı'nın haşmetinin dolaysız bir katılımcısı değildir. Bu ancak öldükten sonra, yedinci halde gerçekleşir. Fakat altıncı halde belki de haşmetten daha da olağanüstü bir şey vuku bulur:

> Artık saf ve aydınlanmış durumdaki bu Ruh ne Tanrı'yı ne de kendini görür; bilakis, Tanrı kendisini onda, onun için, o olmadan görür; zira Tanrı ona kendisinden başka hiçbir şey olmadığını gösterir. Dolayısıyla da bu Ruh ondan başka hiçbir şeyi bilmez, ondan başka hiçbir şeyi sevmez ve ondan başka hiçbir şeyi övmez, zira sadece ve sadece o vardır.[69]

Tüm bunların anlamı da şudur: Hiçleşmiş Ruh Tanrı'nın sonsuzca kendine baktığı yer haline gelir. Burada muhteşem bir mantık vardır: Eğer Ruh hiç haline geldiyse, o halde elbette ne kendini ne de Tanrı'yı görebilir. Tam aksine, kendimi oyup yararak oluşturduğum yere Tanrı girer. Ama bu yer artık kendi nefsim değildir. Ruh kendini hiçleştirdiği yeri yaratmıştır. Bu *hiçlik* Tanrı'nın kendisine yansıdığı, "Tanrı'nın kendisini onda gördüğü" yerdir — daha doğrusu, Augustinus'un diyeceği gibi "yok yer"dir. Tanrı'nın aşkı aynı zamanda "onun için" ve "o olmadan" yaşanan bir yansıma hareketinde, hiçleşmiş Ruh'u doldurur. Ruh'un Tanrı için var olmasının tek yolu kendisi olmadan var olmaktır. Hiçleşme sürecinde, Ruh'un yok-yeri Tanrı'nın kendisi üzerine, kendisi-içinde ve kendisi-için yansıdığı yere dönüşür.

Anne Carson, Sappho, Simone Weil ve Marguerite Porete gibi kadınların Tanrı'yla nasıl konuştuğunu sorgularken "Aşk

67. P, s. 145. 68. P, s. 145. 69. P, s. 145-6.

sayesinde nefis neyi yapmaya cüret eder?" diye sorar ve bu soruyu şöyle cevaplar: "Aşk sayesinde nefis kendini arkada bırakmaya, yoksulluğa girmeye cüret eder."[70] Demek ki aşk, yoksullaşma, tamamen teslim olma cesareti, bir mazoşizm ekonomisidir. En sonunda nefsin hiçleştiği bir pasiflik yaratan mutlak bir manevi cüret edimidir. Öznenin kendi kendisini tükettiği öznel bir edimdir. Bu cüret edimiyle bir kabuk ya da boş bir tekne olunur ve böylece aşkın tamlığı içeri girer. İşte bu hiçleşme edimi sayesinde Ruh sadece ve sadece Tanrı'yı bilir "ve sadece onu sever." Ruh mevcudiyetini kaybettiği anda, mevcut olan tek varlık Tanrı'dır.

(vii) Daha önce belirttiğim üzere, yedinci hale ancak öldükten sonra erişilir. Ruhlarımız bedenlerimizi terk edene kadar hakkında hiçbir bilgimizin olmayacağı "ebedi haşmet" durumudur bu.

KOMÜNİSTVARİ SONUÇLAR

The Mirror niçin sapkınlık olarak görülüp kınanmıştı? Bunun tek bir sebebi vardı aslında: Ruh hiçleştiği anda, onun Tanrı'yla özdeşleşmesini önleyecek hiçbir şey kalmaz geriye. Ruh, *The Mirror*'da tasvir edilen yedi halden müteşekkil yolu izlemek suretiyle, hiçleşir ve ben bir hiç olurum. Hiç olduğumda, Ruh'umun vaktiyle kapladığı yere Tanrı girer. O noktada, *Ben* —artık bu birinci tekil şahıs zamiri ne gibi bir anlam taşırsa— *Tanrı* olur. Hiç olduğumda, Tanrı olurum. Oto-teizmin mantığı böyle çalışır.

Mistik gelenekte bu iddiayı çeşitli biçimlerde görmek mümkündür. Gelgelelim —birazdan zikredeceğim sözün olası anlamlarına diğer bölümde kafa yoracağız— her şey Paulus'un Galatyalılara söylediği şu söze dayanır: "Artık ben yaşamıyorum. İsa bende yaşıyor" (Gal. 2:20). Kendimi hiçleştirdiğimde, *imitatio Christi* ile kendimi çarmıha gerdiğimde, İsa benim içimde yaşar. Bir başka deyişle, yaşayan ben, ben değil, Tanrı'dır. Eckhart'ın talebesi olan Henry Suso' nun belirttiği gibi: "Tin ölür, lakin Tanrılık'ın mucizelerinde yaşamaya devam eder."[71] Yahut Eckhart'ın mistik teolojisinin merkezin-

70. Carson, *Decreation*, s. 162.

deki o farksız Tanrılık noktası ile bağlantı kurabilirdik; bu teolojide Tanrı'nın artık Tanrı olmadığı, mahlukun da artık mahluk olmadığı, yoğun bir salınmaya ulaşılmaya çalışılır. Eckhart buna "yarma" (*durchbruch/breakthrough*) adını verir: "Kendi irademden, Tanrı'nın iradesinden ve onun tüm eserlerinden ve Tanrı'nın kendisinden yoksun biçimde durduğum yerde, tüm mahlukların üzerindeyimdir ve ne Tanrı'yımdır ne de mahluk."[72]

Ama Porete daha da radikaldir. Özgür Tin sapkınlığının özü, aklın neşetin kaynağı olarak Bir'le tefekkür düzeyinde birlik içine girmesine; Tanrı'yla, ilahi olanla temas kurmanın saadetine dayalı Plotinusçu bir fikir değildir. Daha ziyade, Cohn'un dediği gibi, bu sapkınlık "bazı insanların insanlık durumunu aşma ve Tanrı haline gelmeye duyduğu tutkulu bir arzuydu."[73] Eziyetli ve tutkulu bir yaratılmışlıktan çıkma sürecidir Porete'nin tasvir ettiği: Aşk içeri girebilsin diye kişinin kendi içinde bir delik açması. Bu durum Avilalı Teresa'nın Tanrı'ya duyduğu aşkla yanıp tutuşurken kalbinin delik deşik olmasına yakındır: "Acı o kadar büyüktü ki beni inletiyordu."[74] Bu hiçleşme arzusu nefse yönelik en aşırı türden şiddetin ortaya çıkmasına yol açar. Örneğin on üçüncü yüzyılda yaşamış Folignolu Angela şöyle der: "Bazı zamanlarda öyle bir büyük bir öfke duyuyorum ki sonrasında kendimi paramparça etmekten zorla alıkoyabiliyorum. Bazı zamanlardaysa kendi kendime feci biçimde vurmadan duramıyorum ve bazen kafam, bacaklarım ve kollarım şişiyor."[75]

Caroline Walker Bynum'ın ikna edici bir biçimde gösterdiği üzere, kutsala bedensel bir yolla ulaşmaya çalışma çabası erkeklerden ziyade kadınlara özgü bir çabadır. "Assisili Francis'in stigmaları

71. Bkz. *Life of Blessed Henry Suso by Himself*, 56. Bölüm, "Of the Very Highest Flight of A Soul Experienced in the Ways of God" (aktaran James, *The Varieties of Human Religious Experience* içinde, s. 411).

72. Eckhart, *Beati paupers spiritu* vaazından, aktaran Schürmann, *Meister Eckhart* içinde, s. 219.

73. C, s. 174.

74. Teresa of Avila, *The Life of St. Teresa of Avila by Herself*, çev. J. M. Cohen, Londra: Penguin, 1988, 29. Bölüm, s. 16-17.

75. Angela of Foligno, "The Memorial", *The Essential Writings of Christian Mysticism* içinde, haz. Bernard McGinn, New York: The Modern Library, 2006, s. 376.

meşhurdur ama," der Bynum, "tarih boyunca, görünür tüm beş yaranın bedeninde olduğunu iddia eden erkekler sadece Francis ve modern dönemde yaşayan Padre Pio olmuştur."[76] Gelgelelim, buna benzer şekilde ortaçağdaki kadınların stigmaları olduğu, vecde geldiklerine, havaya yükseldiklerine, bedenlerinin kasılıp tutulduğuna, "bedenlerinin çeşitli kısımlarının mucizevi bir şekilde uzadığına ya da genişlediğine, boğazlarında (bazen 'globus hystericus' diye de bilinen) tatlı balgamların kabardığına ve esrime sonucunda burunlarının kanadığına" dair çok sayıda iddia vardır.[77]

Erkek mistiğin emeli ilahi olanla tefekkür düzeyinde barışçıl bir birliğe ulaşmaktır. Kadın mistik ise başka bir şeyi istemektedir: Sırf bedensel olmayan, ama bedenden tamamen arınmış da olmayan bir biçimde, İsa ile bir tür evlilik. En büyük İngiliz mistiği Norwichli Julian'ın İsa hakkında dediği gibi: "Ona etimle kemiğimle görünmeye can atıyordum."[78] Elizabeth Spearing'in ikna edici bir biçimde iddia ettiği üzere, İsa'nın Çile çekerken vücudunun yaralanması kadın mistiklere beden düzleminde bunun bir benzerini gerçekleştirmek için ilham veriyor gibidir.[79]

Bu mazoşizm ekonomisi Norwichli Julian'ın rüyetlerinde (*vision*) yüksek ve ince bir manevi ifade buluyor olsa da, Margery Kempe, Oigniesli Mary, Spaalbeekli Elizabeth'in ve —en hayret verici olarak da— Hayret Verici Christina'nın olağanüstü tuhaflıklarında çok daha çılgın bir hale bürünür. Margery Kempe'nin mütemadiyen ağladığı, Oigniesli Mary'nin kendini aç bırakarak öldürdüğü, "en sonundaysa bel omurgasının midesine yapıştığı, sırtındaki kemiklerin göbeğinin cılız derisinden besbelli görünür hale geldiği" rivayet edilir.[80] Spaalbeekli Elizabeth'in ise bedeninin katılaştığı çeşitli füj hallerine girdiği ve sonrasında çoğu kez öfkelendiği söylenir:

Yanağına birden öyle sert vururdu ki vurmanın etkisiyle tüm bedeni yere doğru meylederdi; sonra kafasının arkasına, omuzlarının arasına —boy-

---

76. Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, NY: Zone Books, 1992, s. 186-7.

77. *A.g.y.*, s. 186.

78. Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, *Medieval Writings on Female Spirituality* içinde, haz. E. Spearing, Londra: Penguin, 2002, s. 175.

79. *A.g.y.*, s. xi. 80. *A.g.y.*, s. 106.

nuna— vurur ve yüz üstü düşer, vücudunu şaşılası şekillerde eğip büker, kafasını yere çarpardı.[81]

Gelgelelim, Hayret Verici Christina'nın yaptıkları tüm bu tuhaflıkları aşar. Cenazesinde kendisi için toplu ayin yapılırken, bedeni aniden canlanmış, havaya yükselmiş, kilisenin çatı kirişlerine doğru süzülmüş ve toplu ayin bitene kadar orada kalmıştı. Christina insanlardan o kadar tiksiniyordu ki bir keresinde ormanlık bir yere kaçmış, kendi memesinden süt emerek dokuz hafta boyunca hayatta kalmıştı. Kendisini kavucuru sıcaklıktaki fırınların içine atıyor, pis çöpleri ve artıkları yiyor, donan Meuse ırmağının sularına kendini bırakarak orada altı gün geçiriyordu ve hatta kendini darağacında iki gün boyunca asmıştı.[82]

Kutsal ile kurulan bu yoğun fiziksel ilişkinin amacı aşkın gücü sayesinde ilahi olana metafizik yoldan erişmekti. Porete bağlamında, yedi aşama sonunda kendini tanrılaştırmasının sonucu ilk günah durumunun aşılması ve Düşüş öncesinde insanların tattığı özgürlüğe geri dönmektir. Quakerların kurucusu olan George Fox'un rüyetlerinde gördüğü gibi: "Âdem'in düşmeden önce bulunduğu duruma ulaşmıştım."[83] Özgür Tin Hareketi'nin Katolik Kilisesi'nin otoritesine ve sınırları içinde ortaya çıktığı çeşitli devletlerin idari ve yasama otoritelerine niçin bu kadar derin bir tehdit teşkil ettiğini anlamak zor değil. Kişinin mistik bir yolu takip ederek ilk günahı aşması ve vaktiyle Tanrı'nın Bahçesi'nde ilahi olanla kurulmuş samimiyet haline yeniden ulaşması mümkünse, Katolik Kilisesi artık nasıl bir işlev görebilir ki? Hele onun insan ile tanrı arasındaki aracı mahiyetindeki otoritesinin, ancak insanların ilk günahın veri alındığı bir bağlamda yaşayıp didindiği sürece haklı kılındığını düşünürsek. Schmitt'le ilişkili olarak gördüğümüz üzere, her türlü kilise ve hükümet otoritarizmi ilk günaha inanmayı gerektirir. Kilise ve devletin gerekli hale gelmesinin tek sebebi insanların kusurlu ve eksik olmasıdır bu inanca göre. Eğer insanlar özgürleşirse, yani Düşüş sonrasında insanlık durumuna damgasını vuran günahı ve ölümü aşa-

81. *A.g.y.*, s. 109. 82. *A.g.y.*, s. 75-86.

83. George Fox, *Journal*'den aktaran Pink Dandelion, *The Creation of Quaker Theory: Insider Perspectives*, Londra: Ashgate, 2004, s. 161.

rak mükemmelleşirse, bunun çarpıcı siyasi sonuçları olur.

Evvela —John Ball'un 1381'deki sözlerinde gördüğümüz üzere— tin özgür olursa, bu benim şu senin gibi tüm anlayışlar yok olur gider. Ruh'un hiçleşmesiyle benim senin olur, ben sen olurum ve Ruh'un yok-yeri Tanrı'nın kendine baktığı uzam olur. Böyle bir ilahilik deneyimi elbette ki bireyin şahsi mülkiyeti değil, bilakis, tinsel açıdan özgür olanların ortak servetidir. Özel mülkiyet düşmüş olmamızın bir sonucundan ibarettir. Ruh'un doğal özgürlüğüne yeniden ulaşması mülk ortaklığını beraberinde getirir. Mülkün esas sahibi Tanrı'dır ve tüm mahluklar hiçbir hiyerarşiye, sınıf ayrımına ya da miras imtiyazına yaslanmadan onun servetini ortakça sahiplenir. Özgür Tin Hareketi'nin siyasi biçimi komünizmdir.

Üstelik, toplumsal bağı aşk olan bir komünizmdir bu. Porete'nin aşkın yaptığı şeyi Ruh'un hiçleşmesindeki cüret olarak tanımladığını görmüştük. İlahi aşktan daha üstün bir otoritenin olamayacağı açıktır; bu da komünizmin yasadan daha üstün bir siyasi biçim olmasını beraberinde getirir (Marx bu fikirlerin pek çoğunu tekrarlar ve komünizmi yasasız bir toplum olarak tahayyül eder[84]). Yasanın toplumsal bir düzeni yapılandıran adli biçim olduğunu söyleyebiliriz. Böyle olduğu için de cemaat uğrağının bastırılmasına dayanır. Yasa topluma dışarıdan dayatılan kısıtlamadır ve bu kısıtlama otoritenin icra edilmesine ve hatta diktatörce askıya alınmasına olanak tanır. Özgür Tin'in komünizmi açısından bakıldığında, yasa meşruiyetini kaybeder, çünkü seçilerek yapılan özerk aşk işinin aksine yaderk bir otoritedir.

Dahası —Özgür Tin Hareketi'nin belki de en tehlikeli yanı buydu— eğer insanlar ilk günahtan kurtulursa ve Tanrı burada ortaklık ruhu olarak tezahür ediyorsa, insan davranışı üzerine uygulanan, kaynağını doğrudan özgürlüğümüzden almayan ahlaki kısıtlamaların hiçbir meşruiyeti kalmaz. Özgürlük deneyimiyle uyumlu değillerse, devletin ve kilisenin talepleri büsbütün gözardı edilebilir. Açıkça ifade etmek gerekir ki tüm bunlar Özgür Tin Hareketi'nin ahlaksızlığı ima ettiği anlamına gelmez. Tam aksine, bu hareketin iması

84. Bkz. Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," *Early Writings* içinde, haz. L. Colletti, Londra: Penguin, 1975, s. 349. Bu düşünce çizgisini Alain Badiou ile olan sohbetlerime borçluyum.

şöyledir aslında: Ahlak, bireyde değil, ilahi kaynağında, yani ortakça sahiplenilen Özgür Tin'de bulunan ilkeyle tutarlı olmak suretiyle özgürlükten doğmalıdır.

Özgür Tin Hareketi'nin hem ahlaki hem de cinsel serbestliği (*libertinage*) teşvik ettiğine yönelik genelgeçer bir algı vardır. Hareket'i soruşturup mahkûm eden, hareketin yazılı kaynaklarını imha edip mensuplarını ya idam eden ya da hapse tıkayan Engizisyon'un Özgür Tin ehline isnat edilen cinsel aşırılıklara kafasını ne ölçüde takmış olduğunu ne kadar anlatsak az kalır. Hareket hakkında birçok şeyi onu yasadışı ilan eden Kilise vasıtasıyla biliyoruz. Bu tür kanıtlara bel bağlamanın güçlüğü aşikârdır. Hatta çeşitli engizitörler, sanki en düşük ahlaklılığın deliliymiş gibi, kafalarını tamamen çıplaklık örneklerinin kataloğunu çıkarmaya takmış gibiydi. Peki vücudu sıcak tutmak dışında ne işlevi vardır ki kıyafetlerin? Bunlar Düşüş'ün bir sonucudur. Utanç duygusuyla vücutlarımızı örtmemiz gerektiğini Düşüş'le birlikte öğrenmişizdir. Eğer bu utanç ilk günahın aşılmasıyla ortadan kalkacaksa, o halde niçin kıyafet giyelim? Dahası, Hareket'in modern engizitörleri de bu cinsel düşkünlük eğilimini devam ettirir. Örneğin Cohn Özgür Tin ehillerinin "anarşik erotizmi" diye adlandırdığı şeyi tasvir etmekten büyük keyif alır. Sözgelimi, 1330'larda Silesia'da Kutsal Üçlü'ye "üzerine bir semer atıp binebilecek kadar" hâkim olduklarını iddia eden Schweidnitzli rahibelerin aşırılıklarını anlatmaktan keyif aldığı besbellidir.[85] Bu görüşe göre, Özgür Tin Hareketi cinsel ahlaksızlığa izin vermekte, hatta bunu teşvik etmektedir; hareketin ehilleri Kilise'nin ahlaki ihtiyatlılığına sırt çevirmekte ve koca bir sefahat âleminde çılgıncasına eğlenmektedir.

Bu erotik serbestlik iddialarını değerlendirmek elbette mümkün değildir. Ne de olsa suçlamalar belli bir taraf tarafından yapıldığında sadece onlara bel bağlamak biraz garip olurdu. Cohn'un Özgür Tin ehillerinin cinsel tuhaflıkları hakkındaki merakı, kitabını yazdığı zamanın ruhuyla izah edilebilir belki de: *The Pursuit of the Millennium*'un 1970 tarihli gözden geçirilmiş baskının sonuç kısmında Cohn ortaçağdaki kendi kendini tanrılaştırma pratikleri ile

85. C, s. 175.

"psikedelik uyuşturucuların yardımıyla... bireyin toplumdan, hatta dış gerçekliğin kendisinden özgürleşmesi fikri" arasında bir devamlılık olduğunu savunur.[86]

Özgür Tin ehilleri arasında bu tür bir narkotik ya da erotik dizginsizlik olduğu iddiasına dair ortada pek az kanıt olduğu kanısındayım. Bilakis, Porete ve o dönemki ve daha sonraki diğer birçok mistik metinde bastırılmış cinsel enerjinin çılgınca serbest bırakıldığını değil, incelikle dönüştürüldüğünü gördüğümüz kanısındayım. "Özgür Tincileri harekete geçiren şey sahiden havarice bir hayat sürmeye ve tanrıyla ortaklık içinde olmaya duyulan sofu arzulardır" diyen Robert Lerner'a katılıyorum.[87] *The Mirror* gibi metinler fizikselden metafiziksele dönüştürülmüş bir tutkuya, arzunun belirli bir biçimde manevileştirilmesine tanıklık eder. Bazıları buna yüceltme diyebilir. Mistiklerin, özellikle de kadın mistiklerin yazılarında son derece çarpıcı olan şey arzunun nesne-nedeniyle, sevilenle, yani çoğu zaman İsa şahsına bürünen Tanrı'yla ilişkili olarak arzu söyleminin yüksek bir mertebeye çıkarılmasıdır. Kadın mistik aynı yerde sevip arzu etmeyi ister ve bu da arzunun hem dile getirilmesini hem de aşka dönüştürülerek başkalaştırılmasını gerektirir. Mistik tutkuyu bir tür hapsedilmiş cinsel enerjiye indirgersek olan biteni hiç anlayamayız. Aksine, *The Mirror* gibi metinlere damgasını vuruyor gibi görünen şey pasiflik deneyiminin işlenmesi ve bir teslim olma *askesis*'idir — bunlar da pek tabii Kilise'nin tevekkülcülük ve Sakramentleri*, yani temel ritüelleri bilmezlikten gelme suçlamalarına yol açmıştı. Ama işin aslı şudur ki Özgür Tin Hareketi paşa gönlünüz ne isterse onu yapmak değildir. Tam aksine, özgür iradeyi eğitmek ve ona baş eğdirmek ve bu sayede özgür iradeyi aşan bir orta duruma, yani aşka yeniden ulaşmaktır.

Hatta Porete ve başkalarında bulabileceğimiz bu teslimiyet ve yüceltme vurgusu muhtemelen dizginsizlikten ziyade iffete varır. Denetimsiz erotik taşkınlık iradenin tamamen sahte bir icrası olurdu. Porete'nin yedi halden müteşekkil yolunun meramı, nefsin *di-*

* "Sacraments": Hâkim Katolik inancına göre yene getirilmesi gereken yedi temel ritüel (karışık bir sıralamayla): Vaftiz, Onaylama, İzdivaç, Son Yağ Sürme, Tövbe ve İstiğfar, Ruhbanlık ve Evharistya. –*ç.n.*

86. C, s. 286. 87. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit*, s. 8.

sipline sokulması ve hatta onu hiçleştiren bir aşk tecrübesiyle yok edilmesidir. Bana kalırsa Özgür Tin Hareketi, Marquis de Sade'ın *Sodom'un 120 Günü* ya da Pasolini'nin *Salò*'sunda enine boyuna ve insanı tüketen bir biçimde çeşitli örnekleriyle sunulan cinsel aşırılıklardan ziyade Shaker'lar gibi grupların iffetinde daha büyük bir yankı buluyor.[88]

MİSTİSİZM DÜZÜŞMEYLE İLGİLİ BİR ŞEY DEĞİLDİR

Özgür Tin Hareketi'nin son derece kilise karşıtı olduğuna, gerek kilisenin gerekse de devletin metafizik, ahlaki, siyasi ve yasa yapıcı otoritesini reddettiğine şüphe yok. Bu yüzden de, gizli ve yıkıcı bir direniş hareketi oluşturmuştu. Özgür Tin'le bağlantılandırılan birçok sözümona sapkınlık ilk kez 1260'larda Almanya'da yapılan bir soruşturmada zikredilir. Suçlamaların ilki manidardır: "Küçük meclisler oluşturmak ve gizli dersler vermek imana değil ama evanjelik yaşam tarzına terstir."[89] Burada ebat ve gizliliğe yapılan vurguya dikkat edelim. Özgür Tin Hareketi'nin getirdiği büyük tehdit, dayanışma ve sevgi gibi güçlü bağlarla bir araya gelen küçük eylemci gruplardan oluşan gizli bir ağ olmasıydı. Bu aynı zamanda hayli hareketli bir ağdı ve Kilise'nin devamlı canını sıkmış gibi gözüken şey Beguine'lerin ve Beghard'ların seyyar olması, kasaba kasaba, ülke ülke gezmeleriydi. Ayrıca, bu kendine özgü dilencilerin şiarı "*Brod durch Gott*", yani "Allah rızası için Ekmek"ti ve tıpkı İtalya'daki Fransisken tarikatı mensupları gibi, İsa'nın aslen yoksul olduğunu temel alan bir doktrini vazediyorlardı. William Cornelius'un on üçüncü yüzyılın ortalarında söylediği iddia edilen sözü hatırlarsak, "Hiçbir zengin insana kurtuluş yoktur ve tüm zenginler cimridir."[90] Cohn da bu durumu gözden kaçırmıştır ve Özgür Tin Hareketi'nin zirve noktasındayken güçlü duygusal bağlarla kenetlenen "görünmez bir imparatorluk haline geldiği"ni yazar.[91] Kendini kilise ile

88. İffet hakkındaki bu yorumları Lisabeth During'le yaptığım sohbetlere borçluyum.

89. "The Compilation Concerning the New Spirit," *The Essential Writings of Christian Mysticism* içinde, haz. McGinn, s. 491.

90. FS, s. 115. 91. C, s. 162.

devletin iktidarının altını oymaya, özel mülkiyeti ilga etmeye ve ilahilik tecrübesi içinde nefsin hiçleştirilmesine dayanan ve ancak anarko-komünist bir mikro-siyaset diye tarif edilebilecek bir siyaseti kurmaya adayan Hareket'in tekrar tekrar ezilmeye çalışılması şaşırtıcı bulunmamalıdır aslında.

Michel Foucault 1978'de Collegè de France'da verdiği "Güvenlik, Egemenlik Alanı ve Nüfus" başlıklı derste Porete'yi işte bu bağlamda tartışır. Foucault Porete'yi kendi deyişiyle "idare isyanları"nı, yani sınıf gibi sosyo-ekonomik faktörlere indirgenemeyen direniş biçimlerini bir yerde tartışırken anar. Bu tür isyanlarda söz konusu olan şey şu gibi sorulardır: "Kime rıza gösteririz, ya da idare edilmek üzere yönlendirilir miyiz? Nasıl idare edilmek isteriz? Nereye doğru yönlendirilmek isteriz?"[92] Bu isyanların en güçlüsü besbelli ki Luther'le ilişkilendirilen isyandır; gerçi Foucault on ikinci yüzyılda başlayan ve İngiliz Devrimi ve sonrasına varana dek ta ortaçağın sonlarına kadar uzanan enfes bir tarihsel güzergâh inşa eder. Foucault bu idare isyanlarının çoğu kez "hayati bir meseleye, kadınların toplumdaki statüsü"ne bağlandığını ve kadınlar manastırlarında ya da Porete gibi "kadın nebiler"le bağlantılı olarak ortaya çıktığını ilave eder.

Özgür Tin Hareketi'ni nasıl değerlendirebiliriz? Cohn binyılcılığı devamlı olarak tekerrür eden tehlikeli bir tehdit olarak görür ve bu tehdidin varlığını hâlâ koruduğunu düşünür. Ona göre, Özgür Tin sapkınlığıyla tezahür eden şey "her türlü kısıtlama ve sınırlamanın toptan reddedilmesine tekabül edecek kadar pervasız ve mutlak bir özgürlük olumlaması"dır.[93] Cohn bu açıdan Özgür Tin'in yirminci yüzyılın başına bela olmuş ve Bakunin ile Nietzsche'nin "daha da çıldırdıkları anlarda" ifade ettiği fikirlerle yaşayan "o bohem entelijansiya"nın öncüsü olduğunu iddia eder. Özgür Tin "topyekûn toplumsal devrim alanındaki en ihtiraslı teşebbüstür" ve bu teşebbüs bugün gerek aşırı sol gerekse de aşırı sağda devam ettirilmektedir.[94] "Nietzsche'nin Üstinsan'ı," diye devam eder Cohn, "belli ki

92. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, haz. Michel Senellart, Gallimard/Seuil: Paris, 2004, s. 200. Bu pasaja dikkatimi çektiği için Roberto Nigro'ya teşekkür ederim.

93. C, s. 148. 94. C, s. 149.

her zaman nasyonal-sosyalist devrimi yapan 'silahlı bohemler'in muhayyilesindeydi ve bugün dünya devrimini savunan pek çok kişi Bakunin'e Marx'tan daha çok şey borçludur."[95]

Nietzsche ve Bakunin'e dair bu tür yorumların yanlışlığını ya da ima yoluyla Özgür Tin'i Nietzsche üzerinden nazizme bağlayan kötü niyetli savların müzmin sınırlılığını göstermenin yeri burası değil. Ama şu kadarını söylemeliyim ki, Porete bağlamında gördüğümüz gibi, Özgür Tin her türlü "kısıtlama ve sınırlama"yı yadsıyan "pervasız ve mutlak" bir özgürlük savunusu değildir. Tam aksine, Porete nefsin sıkı ve talepkâr bir biçimde *askesis* içine sokulmasını, bireysel iradelilik edimlerinin kendi dışlarına, ortaklığın temeli olan ilahi bir kaynağa doğru yönlendirilmesini savunur. Tekrarlamak gerekirse, Özgür Tin paşa gönlünüz ne istiyorsa onu yapmak demek değildir. Ahlakdışı bir hareket de değildir — nefsin katı ve talepkâr bir biçimde etik bir disipline sokulması ve en nihayetinde hiçleşmesi amaçlanır burada.

Cohn mistik anarşizmi harekete geçiren sözümona illeti teşhis etmek için 1950'ler ve 60'ların genelgeçer "derinlik psikolojisi" muhabbetini kullanır. Mistisizmi etiyolojik açıdan "devasa ebeyevn imgeleri"nin "insanın, içinin derinlerine döndürülmesi" olarak izah eder. Bu hem gerçekliğe karşı bir savunmadır hem de "sütçocukluğu evresinin çarpıtıcı imgelerinin yeniden canlandırılması"dır. Bu noktadan sonra, ortaya iki olasılık çıkar: Mistik ya bu içe dönme sürecinden "daha bütünleşmiş bir kişilik olarak" başarıyla çıkar ya da bu imgeleri başarısız bir biçimde "içe yansıtır" ve "nihilist bir megalomanyak olur çıkar."[96] Cohn bu tür megalomanyakların tekrar tekrar ortaya çıkışını büyük bir kuvvetle ve tarihsel ayrıntılarıyla resmeder ki Özgür Tin Hareketi'yle ilişkilendirilen sofizmler, obskürantizmler ve şarlatanlıklar olduğu da inkâr edilemez.

Gelgelelim, ben bu tür etiyolojik açıklamaların geçerliliğine şüpheyle yaklaştığım gibi, bu tür açıklamalarda mistisizm gibi fenomenlerin ortaya çıkışını anlamak için başvurulan normatif varsayımları da sorgulamak istiyorum. Cohn düpedüz "bütünleşmiş bir kişiliğin", keza bununla alakalı olarak, egoyu sağlamlaştırma ve onu

95. C, s. 114. 96. C, s. 176.

gerçekliğe uyum sağlamaya teşvik etme fikirlerinin sorgu sual edilmeden iyi diye düşünülmesi gereken şeyler olduğunu varsayar. Böyle bir ego-psikolojik yaklaşıma karşıt olarak, Porete egonun bütünlüğünün yaratıcı biçimde dağıtılması diyebileceğimiz bir süreci, böyle bir bütünlüğün otoritesinin altının oyulmasını ve böylece eski nefsin bulunduğu yerde duracak yeni bir özneliğin ortaya çıkışını tasvir eder. Porete'yi yanılsamalı bir sütçocukluğu evresine gerileyen biri olarak görmek yerine, Ruh'un hiçleşme sürecini nefsin olgunlaşması ve başkalaşması; bireysel kimliğin/özdeşliğin ve onun sırf kendini önemseyen irade edimlerinin etrafında örülmekten çıkması ve arzunun yaşamında bilinçdışı kalan şeye doğru yönlenmesi olarak görebiliriz. Bana göre Porete nefsin aşk edimiyle dönüşmesini tasvir eder.

Bu bağlamda, aklıma Jacques Lacan, özellikle de Seminer XX sırasında, kadının keyif ya da *jouissance* deneyiminde olup bitenleri ve bunun aşkla olan ilişkisini daha yakından anlamaya çalışırken Beguine mistisizmine rastlayışı geliyor.[97] Lacan'a göre, mistisizm "ciddi bir şey"dir ve "mistik savruluşlar ne avare lakırdılarıdır ne de lafügüzaftır."[98] En önemlisi, ki bu noktada Cohn'un cinsel imalarını akılda tutalım, Lacan mistisizmi "düzüşmeye" (*affaires de foutre*) indirgersek olan biten hiçbir şeyi anlayamayacağımızı iddia eder. Sonrasındaysa —burada açıkça Antwerpli Hadewijch'i ve Avilalı Teresa'yı düşünmektedir— şöyle der: "Bir fazla (*en plus*) olduğu sürece, kadınların *jouissance*'ı olduğuna inanıyorum."[99] Kadın mistikler bilgiyi, Lacan'ın başka bir yerdeki adlandırışıyla hakikati, öznenin hakikati demek istediği şeyi aşan bir *en plus* deneyiminin yolundadır. Lacan'ın bilginin aslen fallik işlevi diye gördüğü şeyden fazlasını (*en plus*) ifade eden bu aşırı *jouissance* boyutuna, Heidegger'e selamla "ex-sistence" der Lacan.* İşte ihlal aşıcı bir arzu hattını izleyerek *askesis*'e varan bu ekstazi (vecit) boyutuna aşk diyebiliriz. Bunun kadınlarla sınırlı bir şey olmadığı açıktır. Lacan, Kierkegaard'u düşünerek (bu kitabın Sonuç kısmında bu konu aklımda olacak) şunu ekler: "en az kadınlar kadar iyi adamlar vardır", yani "öte-

97. Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, çev. B. Fink, New York: Norton, 1998, s. 76-77.

98. *A.g.y.*, s. 76. 99. *A.g.y.*, s. 77.

de olan bir *jouissance*'ın olması gerektiği fikrini ya da hissini anlayanlar. Mistik dediğimiz kişilerdir bunlar."[100]

BAŞKALARINI DEĞİL, SADECE KENDİNİ ÖLDÜR

John Gray, Cohn'un yaklaşımında örtük olan şeyi belirtik hale getirir. Gray Özgür Tin gibi gruplara yöneltilen suçlamayı tüm ütopik hareketlere yansıtır. *Kara Ayin* gibi bir kitabın üstlendiği sorumluluk binyılcı, kıyametçi siyasetin günümüz dünyasında hâlâ zararlı olduğunu göstermektir. Gray'in yaklaşımında bilhassa kuvvetli olan husus Cohn'un teşhisini George W. Bush yönetiminin yeni-muhafazakâr binyılcılığına, "şu ânın klişeleri daima ebedi doğrular olmuştur" diyerek bu binyılcılığı neşeyle benimseyen o dönemin Britanya Başbakanı Tony Blair'e de yöneltmesidir.[101] Ne var ki, daha önce gösterdiğim üzere, Gray'in ütopyacılık eleştirisi, ilk günah kavramının doğallaştırılmasına dayanan siyasi gerçekçilik çağrısını haklı çıkarmaz. Aklıma gelmişken şunu da belirtmek isterim ki Carl Schmitt mistik anarşizmin ne teolojisine ne de siyasetine hiç yakınlık duymazdı herhalde. Eminim ki Schmitt Porete'yi yargılayan mahkemenin üyesi olmayı güle oynaya kabul eder ve onu ve onun kitaplarını yakıp kül eden ateşi kendi elleriyle yakardı.

Bu meseleler hakkında çok farklı bir yorum Raoul Vaneigem'in 1986 tarihli *The Movement of the Free Spirit* (Özgür Tin Hareketi) kitabında bulunabilir. Vaneigem burada Cohn'un en berbat korkularını farkında olmadan tasdik eder: Özgür Tin Hareketi'nin, 1960'ların asi hareketlerinin, örneğin kendi yazılarıyla müthiş etkilediği Situasyonist Enternasyonal'in öncüsü olduğunu ileri sürerek onu canhıraş bir biçimde savunur. Özgür Tin hakkında şunları der: "Pınar

* Existence alışıldık anlamıyla "varlık", "mevcudiyet" diye çevrilebilir. Fakat Heidegger burada Latince etimolojisinden hareketle sözcüğe yeni bir kavram katmaktadır. *Ex-* öneki "dış", "dışarı doğru", *sistere* ise ayakta durmasını sağlamak gibi bir anlama gelir. Yani düz anlamıyla dışarı çıkarak var olmaktır bunun anlamı, ki Heidegger de orada-var-olmanın varlığı içinde, ekstatik, yani esrik açıklığında öne çıktığını ve olağan-üstü olasılıkları olduğunu ima eder. Kaynak: Frank Schalow ve Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Toronto: The Scarecrow Press, 2010. –*ç.n.*

100. *A.g.y.* 101. GB, s. 99.

hiç kurumamıştır; tarihin çatlaklarından fışkırmakta, ticaret arazisinin en ufak bir kayışında yeryüzünü delip geçmektedir."[102]

Debord'un tüm insanlık ilişkilerinin mübadele tarafından yönlendirildiği —Vaneigem bu meta sistemi diktatörlüğünü daima ölümün olumsuzluğuna benzetir— distopik gösteri toplumu tasavvurunda, Özgür Tin hayat, bedensel hazlar ve dizginsiz bir özgürlük adına işleyen özgürleşmeci bir harekettir. Vaneigem Özgür Tin'in tinin yoksulluğu vurgusunu yeniden yorumlayarak onu hayatın amaçsız üretkenliği ve hayatı-yadsıyan çalışmaya indirgendiği piyasa sistemine yöneltilecek bir eleştirinin temeli olarak okur.

Vaneigem'e göre Özgür Tin Hareketi'nin en radikal unsuru "bireysel gerçekleştirme simyası"ydı; bu şekilde mükemmellik halinin işlenmesiyle "ekonominin bireyler üzerindeki hâkimiyeti"nden kurtulunan bir uzam yaratılabiliyordu.[103] Özgür Tin'in aşk vurgusu "piyasa toplumunun tek alternatifi"dir.[104] Özgür Tin Hareketi'ni etkileyici ve kapsamlı belgelerle anlatan Vaneigem dizginsiz keyfe ve bedensel hazlara dayalı bir "nefis simyası"nı savunur. Romalı Hippolytus'un önermesini olumlayarak zikreder: "Erkeklerin ve kadınların gelişigüzel cinselliği, işte asıl komünyon."[105]

Fakat Vaneigem Özgür Tin ile Kutsal Tin arasında bir karşıtlık olduğunu ileri sürüp, bunlardan ikincisini Tanrı'yla, ilkini ise Tanrı'nın yadsınmasıyla özdeşleştirir. Dolayısıyla Vaneigem Porete'nin *The Mirror*'daki görüşüne şüpheyle yaklaşır ve kişinin kendini tanrılaştırmasının baskıcı, otoriter bir Tanrı fikrine fazlasıyla bağımlı olduğunu iddia eder.[106] Vaneigem Porete'nin aşkın saflığı, *fin amor*, fikrini ödünç alsa da, onun yaklaşımını fazla çileci ve düşünselleştirilmiş bulur. Vaneigem akla değil "tutkuların akışı"na dayanan bireyci bir hedonizmi savunur.[107] Bu savunu Porete'nin nefsi hiçleştirmesinden ziyade Fourier'in özgür aşk ve eğlencenin hakim olduğu *phalanstère*'leriyle* dolu tutkulu cazibe ütopyacılığına yakındır. Bu minvalde, Vaneigem'in insan hakları bildirgesini şiirsel bir dille yeniden yazışını düşünebiliriz. 17. Madde'de şöyle denir: "Her insanın tutkula-

* (*Fr.*) Charles Fourier'nin 19. yüzyılın başlarında ütopik bir cemaat oluşumu için tasarladığı bina türü. *–ç.n.*

102. FS, s. 94. 103. FS, s. 249. 104. FS, s. 254.
105. FS, s. 241. 106. FS, s. 246. 107. FS, s. 195.

rın akışına ve aşkın özgürlüklerine içkin olan duygusal yakınlaşma ve duygusal uzaklaşma hareketlerini hissetme hakkı vardır."[108]

Bence Vaneigem'inkinden çok daha güçlü bir sav, Buber, Scholem ve genç Benjamin üzerinde büyük bir etkisi olmuş Alman anarko-komünist Gustav Landauer'de bulunabilir.[109] Landauer'in 1901 tarihli "Anarşizm Üzerine Anarşik Düşünceler" adlı denemesi anarşist suikast siyasetinin gayet yaygın olduğu bir bağlamda yazılmıştır: O yıl ABD Başkanı William McKinley ve bir önceki yıl, yine aynı şekilde, İtalya Kralı I. Umberto öldürülmüştü.[110] Bu suikastlerin failleri kendilerini anarşist olarak tanımlamıştı. Landauer cevabını beklemeden şöyle bir soru sorar: "Hükümetin ve otoriterce zorlamanın olmadığı bir topluma ulaşmak için uğraşan bir teori, devlete ve yasallaştırılmış şiddete karşı bir hareket olan anarşizmle insanları öldürmenin ne alakası vardır?" Cevap açıktır zaten: "Hiçbir alakası yoktur."[111]

Landauer her tür şiddetin despotik olduğunu ve anarşizmin şiddetsizliği gerektirdiğini ileri sürer. Eğer anarşistler şiddete başvurursa, karşı çıktıklarını iddia ettikleri tiranlardan evla olmazlar. Anarşizm silahlı bir isyan ya da askeri bir saldırı meselesi değildir; "insanın nasıl yaşadığına dair bir meseledir."[112] Derdi "mütevazı bir başlangıç olarak eskinin göbeğinde küçük cemaatler oluşturmak suretiyle yeni bir halkın doğmasını sağlamak"tır.[113] Landauer'in şaşırtıcı ifadesiyle "içe doğru kolonileştirme"dir bu.

Peki içe doğru kolonileştirme nasıl gerçekleşebilir? Landauer'in bu soruya verdiği müstesna cevap bizi yine kişinin kendini hiçleştirmesi fikrine götürür. Şöyle yazar: "Kim öldürüyorsa, ölüyordur. Ha-

108. Raoul Vaneigem, *A Declaration of the Rights of Human Beings: On the Sovereignty of Life as Surpassing the Rights of Man*, Londra: Pluto Press, 2003.

109. Bu minvalde bkz. Michael Löwy, "Revolution Against 'Progress': Walter Benjamin's Romantic Anarchism," *New Left Review*, No. 152 (1985), s. 42-59; ve Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*, Londra: Athlone Press, 1992.

110. Gustav Landauer, "Anarchic Thoughts on Anarchism," çev. J. Cohn ve G. Kuhn, *Perspectives on Anarchist Theory* içinde, Cilt 6, No. 11 (1) (Güz 2007). İlk versiyonu: "Anarchistische Gedanken über Anarchismus", *Die Zukunft* (October 26, 1901), s. 134-40.

111. Landauer, "Anarchic Thoughts on Anarchism," s. 85.

112. *A.g.y.*, s. 88. 113. *A.g.y.*

yatı yaratmak isteyenler onu aynı zamanda kucaklamalı ve onun içinde yeniden doğmalıdır."[114] İyi de böyle bir yeniden doğuş nasıl olabilir? Ancak "mistik anlamda" kişinin kendini öldürmesi sayesinde; bundaki amaç ise "kişinin kendi ruhunun derinliklerine indikten sonra yeniden doğması"dır. Şöyle devam eder: "Başkalarının hayatlarına burunlarını sokmadan yeni dünyayı yaratabilecek olanlar, kendi benliklerinin bir ucundan diğer ucuna seyahat etmiş ve kendi kanlarının ta dibine kadar dalmış olanlardır ancak."[115]

Landauer böyle bir görüşün tevekkülü ya da teslimiyetçiliği ima etmediğinin altını çizer. Tam aksine, "kişi başkalarıyla birlikte eyler," diye yazar, ama şunu da ekler: "kişinin kendi iç benliğini fethetmesiyle kazanılan yeni bir tine dayanmadıkça bunların hiçbiri bizi ileri götürmeyecektir."[116] Devamında da şöyle der:

> Koşulları ve kurumları reddetmemiz yetmez; kendimizi de reddetmemiz gerekir. "Başkalarını değil, kendini öldür": en sahici ve kıymetli iç varlıklarını keşfetme ve dünyayla mistik biçimde bir bütün olma davetini kabul edenlerin düsturu bu olacaktır.[117]

Buradaki sahicilik ve "kıymetli iç varlık" muhabbeti pek ilgimi çekmese de, kendini hiçleştirme fikri ile anarşizm arasında kurulan bağlantıyı önemli buluyorum. İşbirliği ve başkalarıyla dayanışma üzerine kurulu bir hayatın olanaklılık koşulu öznel bir dönüşümdür, başkalarını öldürmeyi bırakıp kendini öldürmektir. Landauer'e göre, alışıldık parti siyasetine, sistemsel şiddete ve devletin soğuk rasyonalizmine dahil olan bir anarşizm meselesi değildir bu. Bireylerin devletin otoritesinden kopması ve yeni hayat biçimleri içinde bir araya gelmesi sorunudur. İçe doğru kolonileşmeden bahsedilmesi Cohn'un Özgür Tin Hareketi'ni "görünmez bir imparatorluk" olarak tanımlayışına yeni bir boyut katar. Burada söz konusu olan şey devletin düzeninden, yani görünürlük düzeninden uzakta olan yeni hayat biçimleri yaratmak ve büyük ölçüde görünmez ortaklıklar geliştirmektir. Landauer'in deyişiyle anarşinin "karanlık derin rüyası" budur.[118]

Nefsin öldürülmesi Bataille'ın "egemenlik" dediği şeye yakın olan esrik bir mistik tecrübedir. Bataille için bu tecrübe bilhassa

114. *A.g.y.* 115. *A.g.y.*, s. 89. 116. ve 117. *A.g.y.* 118. *A.g.y.*, s. 91.

1930'lar ve 40'larda, Contre Attaque'tan, Collège de Sociologie ve Collège Socratique'ten daha gizemli Acéphale'a kadar uzanan, farklı türden küçük ölçekli komünal grup işbirliği deneyleriyle devamlı bağlantılı olmuştur hep.[119]

BAZI BELKİLER: İSYAN VE SOYUTLUK RİSKİ

1960'lar karşıtlığına dayanan uzun bir sürecin içinde yaşıyoruz. O döneme damgasını vuran çeşitli anti-kapitalist komünal yaşam ve kolektif varoluş deneyleri bize ya miadını doldurmuş, gerçekçilikten gülünç derecede uzak ya da tehlikeli derecede yanlış yola sapmış acayip şeyler gibi geliyor. Büyüyüp adam olmuş ve bu tür çocukluklardan kurtulmuş olan bizler, cenneti dünyaya getirelim derken bir çuval inciri berbat etmekten ve somut ütopyalar inşa etmekten daha iyisini bildiğimizi zannediyoruz. Bu açıdan, kimi zaman coşkuya kapılıp çeşitli Obamacılıklara sürüklensek de, aslında hepimiz siyasi gerçekçileriz; hatta çoğumuz pasif nihilist ve siniğiz. İşte bu yüzden hâlâ ilk günah gibi bir şeye, yani insan olmanın anlamında ontolojik olarak kusurlu bir şey olduğuna inanma ihtiyacı duyuyoruz. Daha önce belirttiğim gibi, Musevi-Hıristiyan ilk günah anlayışı Schopenhauer'in arzu ile medeniyet arasında yaptığı ayrıma Freud'un verdiği biçimde, Heidegger'in olgusallık ve düşmüşlük fikirlerinde ve Schmitt'in (*Reel-siyaset* diye gördükleri şeye aç olan solun kayda değer bir kısmını ayartmış) otoritarizm ve diktatörlük savunusunu temellendiren Hobbesçu antropolojide modern tezahürlerini buluyor. İnsanın aslen kusurlu ve tehlikeli derecede yırtıcı, doymak bilmez olduğu kanısına yaslanmadan, yaşadığımız hayal kırıklığını haklı çıkaramayız. Kalbimizi en çok pır pır ettirecek şeyse, hapishane hücremizin parmaklıklarını biraz John Gray okumak suretiyle cilalayarak tükenmişlik ve bıkkınlık hissimizi doyurmaktır. Gray ilk günah fikrine dair gayet ikna edici bir yorum sunar: Biz insanların *Homo rapiens* olduğunu izah eden bir evrim teorisidir bu. Bunu de-

119. Bu doğrultuda bkz. George Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, çev. M. Kendall ve S. Kendall, Minneapolis ve Londra: Minnesota University Press, 2001. Stuart Kendall'ın yazdığı "Editor's Introduction" yazısı da hayli faydalıdır (s. xi-xliv).

ğiştirmek için hiçbir şey yapılamaz. İnsanlık bir baş belasıdır.

1960'ların, Özgür Tin gibi ütopyacı binyılcı hareketlerin yankısının işitilebildiği ütopik siyasi hareketlerinin —örneğin Sitüasyonist Enternasyonal'in— çeşitli hayal kırıklıklarına, dağılmalara ve en aşırı örneklerinde felaketlere yol açtığı sahiden de doğrudur. Kolektif mülkiyet ortaklığı ya da baskıcı aile kurumunun olmadığı cinsel özgürlüğe dayalı komünal yaşama deneyleri —ve hatta R. D. Laing' in deliler ile aklı başındakiler arasında hiçbir ayrımın yapılmadığı sözümona deneysel komünal hastaneleri— sayfa uçları kıvrık, sararmış ciltsiz kitaplarda ve grenli, düşük nitelikli filmlerde tecessüm eden, mazide kalmış garip kültürel anılar gibi geliyor insana. Punk'ın, ekonomik çöküşün ve yaygın bir toplumsal şiddetin hüküm sürdüğü 1970 sonlarının Birleşik Krallığı'nda büyüyen biri olarak, bu benim daima anlamak için uğraştığım bir dünya oldu. Belki de bu tür komünal deneyler fazlasıyla saf olmaya çalışmıştı ve bu deneylerin katılımcıları haklı olduklarından fazla eminlerdi. Belki de, tek kelimeyle, katlanılamayacak kadar *ahlakçıydılar*. Belki de bu tür deneyler, gerçekliğin cepheden inkârı pahasına bir fikre fazla bağlanmış olma anlamında, soyutluk diyebileceğimiz bir siyaset yüzünden başarısızlığa baştan mahkûmdular. Belki de gerçekten öyleydi.

En aşırı hallerinde —örneğin 1970'lerin Weather Underground, Kızıl Ordu Fraksiyonu ve Kızıl Tugaylar'ının faaliyetleri— içine kapalı ve saf cemaatin ahlaki kesinliği ölümcül bir biçimde, kurtarıcı, arındırıcı şiddete bağlanır. Terör erdeme ulaşmanın aracı haline gelir. Jakobenizmin mantığı budur. Bireylerin ölümü sınıf mücadelesinin devasa kahramanlık tuvalindeki küçücük bir lekeden ibarettir. Böyle bir düşünüş, insan kaçırmanın, silahlı soygunun ve suikastın bir dizi fikre bağlılık yoluyla haklı çıkarıldığı, şiddete dayalı bir kahramanlık siyasetine sebebiyet vermişti. Jean-Luc Godard'ın *Bizim Müziğimiz*'indeki bir karakterin dediği gibi: "Bir fikri savunmak için bir insanı öldürmek bir fikri savunmak değil, bir insanı öldürmek demektir."[120]

120. *Notre Musique* (2004), J-L. Godard (yön.) (Fransa/İsviçre: Avventura Films, Péripheria Suisse, France 3 Cinéma, vd.).

Belki de bu tür gruplar kıyameti kopartmak için hiç beklemeden girişilen şiddetli eylem propagandasına, aciliyet, dolayımsızlık fikrine fazla bağlıydı. Belki bu tür deneyler siyasetin sürekli ve somut bir dolayım süreci olduğuna dair bir kavrayıştan yoksundu. Bir başka deyişle, genel bir ilkeye —mesela herkesin eşitliği, dostluk ya da kendi tercih ettiğim tabirle, sonsuz etik talep— dayalı öznel bir etik bağlanma ile çıkarları çoğu zaman birbirleriyle çatışan farklı gruplar arasında cepheler ve ittifaklar kuran yerel örgütlenme deneyimi, Gramsci'nin deyişiyle "hegemonya" faaliyeti arasındaki dolayım. Tanımı itibariyle, böyle bir dolayım süreci asla saf değildir ve asla tamamlanmaz.

Özgür Tin'in yansımalarını gördüğümüz bu ütopik cemaat deneyleri ölmüş müdür yoksa başka bir biçimde yaşamaya devam ediyor mudur? Bu ütopik itkinin iki alanda yaşıyor olabileceğini ileri süreceğim. Tabiri caizse iki deneydir bunlar, biri güncel sanat, diğeri de güncel radikal siyaset alanında. Bu iki alan ilginç bir biçimde birbirine bağlanabilir. Hatta zamanımıza damgasını vuran bir eğilim varsa o da işbirliğine dayalı sanatı deneysel siyasetten ayırmanın giderek zorlaşmasıdır.

Bu tür ütopik cemaat deneyleri güncel sanat dünyasının kurumlarca desteklenen mekânlarında yaşanmaktadır belki de. *L'Association des Temps Libérés* (1995), *Utopia Station* (2003) ve 2008'in sonbaharında New York'taki Guggenheim Müzesi'nde sergilenen *Theanyspacewhatever* başlıklı gösteride bir araya getirilen başka birçok örnek geliyor akla hemen.[121] Philippe Parreno ve Liam Gillick gibi sanatçıların ya da Hans-Ulrich Obrist ve Maria Lind gibi küratörlerin eserlerinde, kolektivite, eylem, kendi kendini yönetme, işbirliği fikirlerine ve hatta bizatihi grup fikrine yönelik derin bir Situasyonist nostalji beslenir. Nicolas Bourriaud'nun gayet isabetli bir biçimde "ilişkisel" diye tanımladığı bu tür sanat pratiklerinde sanat, Obrist'in sözleriyle, "kolektif akıl gibi bir şeyin olup olamayacağı-

121. Şurada toplanan belgelere bakınız: *Theanyspacewhatever*, New York: Guggenheim Museum, 2008.

122. H-U. Obrist, "In Conversation with Raoul Vaneigem", *e-flux journal*, http://www.e-flux.com adresinden erişilebilir. Bkz. Nicolas Bourriaud, *Relational Aesthetics*, Paris: Les Presses du Réel, 2002.

nı" görmek için, bir durumun canlandırılmasıdır.[122] Gillick'in belirttiği gibi: "Üçerli gruplar halinde çalışsak daha iyi olurdu belki de."[123] Güncel sanat ve siyasetin içindeki insanların epey bir kısmı grup fikrine ve işbirliği olarak esere kafayı takmıştır ve hatta eser fikrinin kendisi bile reddedilebilmekte ve anonimliğe rağbet gösterilmektedir.

Bu tür güncel ütopik sanat deneylerinde iki sorun vardır şüphesiz. Bir yandan, onları mümkün ve meşru kılan şey sanat dünyasının kültür kurumlarıdır ve dolayısıyla altüst etmeyi amaçladıkları metalaştırma ve gösteri döngülerine bütünüyle batmış durumdadırlar. Öte yandan, komünal deneyime yaklaşmanın hâkim tarzı yeniden canlandırma stratejisidir. Bir banka soyulmaz, Patty Hearst'ün Brooklyn'indeki bir depoda Simbiyonez Kurtuluş Ordusu'yla olan maceraları yeniden canlandırılır, falan filan. Sitüasyonist *détournement** takıntılı biçimde planlanmış bir yeniden canlandırma olarak yeniden oynanır. Günümüz sanatında yeniden canlandırma kategorisi özellikle de sanat ile siyaset arasındaki ilişkiyi düşünmenin bir yolu olarak hegemonikleşmiştir —belki radikal siyasetin kendisi de yeniden canlandırma haline gelmiştir. Bu tür deneyleri ve bu deneylere katılan sanatçıların işlerini büyüleyici bulsam da, burada bir tür "maniyerist Sitüasyonizm" olabileceğinden kuşku duyuyorum; üstelik artık o eski geri kazanma meselesi bile geçerli değildir, zira bu tür sanat kendisine hayat veren sosyo-ekonomik sistem tarafından tamamen içerilmiştir.

Siyasete dönecek olursak, 11 Kasım 2008'de Tarnac Dokuzu diye anılan grubun gözaltına alınıp tutuklanması sırasındaki olaylarda ve Tiqqun, Görünmez Komite, Muhayyel Parti gibi farklı adlarla anılan grupların çalışmalarında başka bir komünal deneye tanıklık

* (*Fr.*) Saptırma, rayından çıkarma; tanıdık bir mecradaki bir eserin unsurlarının farklı bir mesaj, çoğu kez kaynağındakine karşıt bir mesaj oluşturmak üzere yeniden kullanılması, yeniden düzenlenmesi. *–ç.n.*

123. Liam Gillick, "Maybe it Would be Better if We Worked in Groups of Three?", *e-flux journal*, http://www.e-flux.com adresinden erişilebilir.

124. "Tarnac 9" hakkında daha fazla malumat için, bkz: http://tarnac9.wordpress.com. Ayrıca bkz. Alberto Toscano'nun yorumu, "The War Against Pre-Terrorism: The Tarnac 9 and The Coming Insurrection," *Radical Philosophy*, No. 154 (Mart/Nisan 2009).

ettik belki de.[124] Nicolas Sarkozy'nin gerici korku siyasetinin bir parçası olarak —zaten bu siyasetin kendisi düzensizlikten duyulan ezici bir korkuya ve 1968'in hatırasını toptan yok etme arzusuna dayalıdır— daha önce Tiqqun'la ilişkili olan birtakım eylemciler Fransa'nın ortasındaki bir kırsal bölgede 150 anti-terör polisinin, helikopterlerin ve refakatçi medyanın dahil olduğu bir operasyon sonucunda gözaltına alınmıştı. Massif Central'deki Corrèze bölgesinde yer alan küçük Tarnac kasabasında bir komün olarak yaşamaktaydılar. Anlaşılan oydu ki grup üyelerinin bazıları küçük bir çiftlik satın almış ve kooperatif şeklinde bir bakkal işletiyordu. Bunların yanı sıra, yerel bir film kulübü işletmek, havuç tarımı, yaşlılara yemek vermek gibi tehlikeli işler yapıyorlardı. Yargının şaşırtıcı muhayyilesiyle, "terörizm öncesi faaliyetlerde bulunmakla" (*pre-terörizm*) suçlanmışlardı ki bu suçlama Fransa'nın TGV demiryolu sistemine sabotaj eylemleri yapmakla bağlantılandırılmıştı.

Bu düşünce-suçunun temeli 2007'de basılan *L'insurrection qui vient* başlıklı kitaptaki bir pasajdı.[125] Burada günümüz toplumuna dair gayet distopik teşhisler ortaya konulur —yedi bölümden oluşan yedi katlı bir cehennem— ve buna karşı durmak için etkileyici bir strateji sunulur. *L'insurrection*'un son sayfalarında "toplumsal makine"nin ulaşım ağlarına karşı sabotaj eylemleri savunulup şöyle bir soru sorulur: "Bir TGV hattı ya da bir elektrik şebekesi nasıl işlevsiz hale getirilebilir?"[126] Bu sözde pre-teröristlerden ikisi olan Julien Coupat ve Yldune Lévy tutuklandı ve 20 yıllık hapis cezası getiren bir "terörist teşebbüs"e girişmiş olmakla itham edildi. Grubun gözaltında tutulan son üyesi olan Coupat'ya dava açılmadı ve kendisi 28 Mayıs 2009'da 16.000 Euro'luk bir kefaletle serbest bırakıldı, ama büyük Paris bölgesinin dışına seyahat etmesi yasaklandı.[127] Aynı yılın sonraki kısımlarında, Tarnac meselesiyle ilişkili olarak başka kişiler de gözaltına alındı.[128] Bazıları unutmuş olabilir diye söy-

125. *L'insurrection qui vient*, Paris: La Fabrique, 2007; İngilizce çevirisi: *The Coming Insurrection*, Los Angeles: Semiotexte[e], 2009; Türkçesi: *Yaklaşan İsyan*, çev. R. Işık Güngör, İstanbul: Sel, 2012.

126. *L'insurrection qui vient*, s. 101.

127. "Julien Coupat Released", http://tarnac9.wordpress.com adresinden erişilebilir.

leyelim, devletin baskıcı ve gerici gücü böyle bir şeydir işte. *L'insurrection*'un yazarlarının bizlere hatırlattığı gibi, "Hükmetmek kalabalığın seni ipe çekeceği anı binbir hokkabazlıkla geciktirme çabasından başka bir şey olmamıştır."[129]

L'insurrection qui vient'te Sitüasyonist Enternasyonal'den güçlü yankılar bulunur. Gelgelelim —manidar bir şekilde— Debord'un gösteri ve metalaştırma analizinin Hegelci-Marksizminin yerine Agamben'in çok güçlü yankıları geçer; özellikle de Agamben'deki yasa ile hayat ayrılığını aşacak şey olarak cemaat meselesi gündeme getirilir.[130] Bir sonraki bölümde ayrıntısıyla göreceğimiz üzere, meseleler burada yasa ile hayat arasındaki ilişkinin ve bu iki terim arasındaki ilişkisizlik olasılığının anlaşılmasına bağlanır. Eğer yasa özü itibariyle, biyosiyaset çağında hayatın haznesine günbegün daha da derinden kazınan şiddete karşılık geliyorsa, hukuk ile hayatın ayrılması da Agamben'in siyaset dediği şeyin uzamıdır. Paulus'a ilişkin olarak sunduğu anomik yanlış okumaya yol açan şey budur.

L'insurrection'un La Comité Invisible (Görünmez Komite) tarafından yazıldığı iddia edilmekte ve grubun isyan stratejisi görünmezlik meselesi etrafında dönmektedir. "Algılanamaz olmayı öğrenme", "anonimlik keyfi"ne yeniden ulaşma ve daima polis ve devletin denetimi altında olan görünürlük düzeninde kendini ifşa ederek kaybetmeme meselesidir bu. *L'insurrection*'un yazarları şeffaf olmayan alanların, içinde komünlerin kurulabileceği anonim mekânların çoğaltılmasını savunur. Kitap şu sloganla son bulur: "Tüm iktidar komünlere" (*Tout le pouvoir aux communes*). Maurice Blanchot'ya selamla, bu komünler "işlemez" yani "*désœuvrée*" diye tanımlanır, yani kapitalizmin çalışma tiranlığının reddedildiği söylenir. Bununla ilişkili olan *Call* (Çağrı) başlıklı bir başka metindeki amaçları "firar edilecek yerler, ayrılıp içine girilecek kutuplar, toplanma noktaları" bulmaktır. "Kaçaklar için. Terk edenler için. Uçu-

128. "Statement From the Tarnac 10", http://tarnac9.wordpress.com adresinden erişilebilir.

129. *L'insurrection qui vient*, s. 83.

130. Burada *Yaklaşan İsyan* ile Agamben'in şu kitabı arasında açık bir bağlantı kurulur: *The Coming Community*, çev. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; Türkçesi: *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul: MonoKL, 2012.

ruma doğru sürüklenen bir medeniyetin denetiminden kurtulup sığınılabilecek yerler."[131]

Batmaya mahkûm medeniyetimizi daha da zayıflatmak için bir sabotaj, abluka ve "insan grevi" stratejisi önerilir. Tiqqun grubunun 1999'da kaleme aldığı "Ah Evet, Savaş!" başlıklı metinde dendiği gibi: "Gemiyi terk edin. Batıyor olduğu için değil, batsın diye." Yahut da: "Bir medeniyet mahvolduğunda, onun iflas ettiği söylenir. Uçurumdan aşağı düşmekte olan bir evde insan ortalığı toplamaz."[132] Şehir ve kır arasındaki karşıtlık sıkça tekrarlanır; şeffaf olmayan mekânları inşa etmek bakımından polisin gözetim altında tuttuğu modern metropolden ziyade kırsal hayatın daha uygun olduğu açıktır. Şehir "tasarımcı direnişi" diyebileceğimiz şeye çok daha uygundur: İnsanlar buralarda üzerlerinde Ramones tişörtleriyle kahve dükkânlarında oturup "kapitalizm berbat bir şey be abi" der ve sonra grafik tasarımcılıklarını yapmak üzere işlerine gider.

L'insurrection ortaçağdaki Özgür Tin ve Fransisken Tarikatı, İngiliz Devrimi'ndeki proto-anarşist Kazıcılar ve on dokuzuncu yüzyıldaki farklı ütopik komünizm damarları gibi hareketlerin her türlü yankısını taşıyan, etkileyici, neşelendirici, matrak ve son derece lirik bir metindir. Bu metinde gizliliğe, görünmezliğe, seyyarlığa, küçük ölçekli komünal yaşam deneylerine, ortaçağdaki dinsel dilencilik pratiklerini hatırlatacak şekilde yoksulluğun siyasileştirilmesine ve çalışmanın reddedilmesine vurgu yapıldığını belirtmemiz gerekir. Çalışmanın artık tüketemediği, hukuk ve polisin artık sindirmediği bir hayat olumlanır burada. Bunlar mistik anarşizmin temel siyasi öğeleridir.

Bir yandan sabotaj diğer yanda medeniyetten ayrılmadan oluşan bu ikili program, yukarıda bahsettiğim soyutluk siyasetine kapanıp kalma riskine giriyor bence. Sitüasyonist jestin bu büyüleyici derecede yaratıcı yeniden canlandırılmasında —güncel sanat pratiğiyle olan bağın altını çizmemin sebebi de buydu— eksik olan şey siyasi dolayımın düşünülmemesidir; siyasi bir dolayım söz konusu olsa,

131. Bkz *Call*, http://bloom0101.org adresinden erişilebilir (s. 57). *Call* Görünmez Komite'nin 2004'te dolaşıma soktuğu bir önceki metindi.

132. *Politics Is Not a Banana* içinde, The Institute for Experimental Freedom, 2009, s. 156 ve s. 162.

Görünmez Komite gibi gruplar çeşitli ve birbiriyle çatışan mücadele sahalarıyla, işçilerle, işsizlerle ve hatta tasarımcı direnişçilerle ve —belki de en önemlisi— haklarından öyle ya da böyle mahrum edilen etnik gruplarla bağlar kurup somutlaşabilirlerdi. Şehir ile kır arasındaki karşıtlıktan daha zengin bir siyasi kartografyaya ihtiyacımız var. İnsanı ne kadar baştan çıkartıyor olsa da, medeniyetten ayrılma ile birleşen bir sabotaj siyasetinde daha önce tespit ettiğimiz ahlakçılık kokar: En nihayetinde siyaset karşıtı bir saf taraftarlığı.

Bununla beraber, ayrılma arzusunu anlayabiliyorum: Uçuruma sürüklenmekte olan, ölmeye mahkûm gibi görünen bir medeniyetten kaçma arzusudur bu. Bir sonraki bölümde ayrıntısıyla göreceğimiz üzere, bu tür bir ayrılıkçılığın teolojideki esas adı Marcionculuktur; bu anlayış da yasa ile hayatın, yaratma düzeni ile kurtuluş düzeninin, Eski Ahit ile Yeni Ahit'in birbirinden ayrılmasına dayanır. Hayat haznesini kurutması mümkün, küreselleşen, atomlaştıran, şiddet ve tahakkümden müteşekkil bir biyosiyasi yasal rejim karşısında ayrılma geri çekilmek anlamına, başka bir hayat biçiminin ve kolektif aklın mümkün olduğu bir mekân kurmak anlamına gelir. Ayrılma kilise karşıtı bir tarzda yasayı hayattan ayırma, özgür insani birliktelik deneyleriyle eski düzenden ricat etme imkânını sunar. Bir başka deyişle, "Bir duyarlılığın paylaşılması *ve* işlenerek inceltilmesi, ortak olanın üzerindeki örtünün açılması *ve* bir kuvvetin inşası" anlamındaki komünizm imkânını.[133]

Siyasi direniş taktiklerinin doğasında bir şeylerin değişmiş ve değişmekte olduğu da doğrudur. "Anti-küreselleşme" hareketinin soluşuyla birlikte, Görünmez Komite gibi gruplar büyük bir teşhis gücüne ve taktik farkındalığına sahip olan bir düşünce ve eylem tutarlılığı sunuyor. İsyan siyasetine dair yeni ve etkileyici bir söz dağarcığı sağlıyorlar ki bu dağarcık sayesinde bazıları yakın bazıları uzak olan birçok yerde bir dizi siyasi eylem hem izah edilebiliyor hem de bu eylemlere bizatihi esin veriliyor. Bu esin Görünmez Komite'nin ilginç bir kelime seçimiyle "rezonans" dediği şey sayesinde gerçekleşiyor.[134] Bir yerde titreşen, salınan bir cisim —tıpkı ma-

133. Bkz. "A Point of Clarification," *Yaklaşan İsyan*'ın Amerikan baskısının başında yayımlanan Ocak 2009 tarihli bir açıklama, s. 5-19, özellikle bkz. s. 16.

134. *A.g.y.*, s. 12.

sadaki bardaklar gibi— bir başka cismin sarsılmasına neden olur ve birdenbire tüm zemin bardaklarla kaplanır. Siyaset belki de artık, "anti-küreselleşme" hareketinde olduğu gibi, görünürlük kazanmak için görünerek verilen bir mücadele değildir. Direniş görünmezliğin, şeffaf olmayışın, anonimliğin ve rezonansın işlenmesidir.

AŞK SİYASETİ

Görünmez Komite gibi gruplara musallat olan soyutluk siyasetine dair şüphelerim var. Ama bu tür siyasi deneyleri reddedersek nereye varırız? Siyasi düşünüşteki ütopik itkinin olmasa çok daha iyi durumda olacağımız tehlikeli bir siyasi teolojinin kalıntısından ibaret olduğu hükmüne mi varırız? Mistik anarşizm eleştirisinin sonunda, dünyadaki şiddetli eşitsizlik karşısında teslim olmamız ve güven tazeleyici biçimde sefil bir Darvincilikten el alarak ilk günah inancını güncelleştirmemiz gerektiği yargısına mı varmalıyız? Siyasi gerçekçilik, otoritarizm ve liberalizm; John Gray, Carl Schmitt ve Barack Obama'dan birini mi seçmek zorundayız? Kişisel ve siyasi düşünüşümüzden ütopik itkiyi söküp atmamız mı gerekiyor?

Eğer hal böyleyse varılacak sonuç açıktır: Dünyanın bu haline ya da şimdikinden belki daha da kötüleşecek bir hale hapsolmuş vaziyetteyizdir. Düşünüş ve eyleyişteki ütopik itkiyi terk etmek kendimizi dünyanın mevcut haline mahkûm etmek ve ne kadar küçük, gelip geçici ve ödün verilerek oluşturulabilecek olsa da, başka bir dünya kurma ihtimalini tek kalemde bırakmak demektir. Şu an Batı'da yaşayan bizleri kuşatan siyasi şartlarda, siyasi düşünüşteki ütopik itkiyi terk etmek kendimizi liberal demokrasiye teslim etmek demektir. Yukarıda gösterdiğimiz üzere, liberal demokrasi hâkimiyetin hakimiyetidir; yasadan kopacak her şeyi (mucizevi olanı, olay ânını, ortak olan adına durumdan kopuşu) âciz kılan yasanın saltanatıdır. Piyasanın gizli ve ilahi elinin hükmettiği bir siyasi deizmdir.

Mistik anarşizm ve kişinin kendini tanrılaştırması ya da oto-teizm meselesine döneyim. Tanrı olmak fikrini savunmak biraz fazla ileri gitmek olarak anlaşılabilir, buna katılıyorum. Böyle bir mistisizm benimsenirse Badiou'nun Paulus hakkındaki kitabında obskürantist yüceltme söylemi dediği şeyin tuzağına düşülür.[135] Badiou'

nun Lacan'dan ödünç aldığı dört söylem şeması çerçevesinde (efendi, üniversite, histerik, analist), mistik kişi histerik söylemiyle özdeşleştirilir ve Badiou'nun analist söylemiyle özdeşleştirdiği anti-obskürantist Hıristiyan konumun karşısına konur. Badiou Paulus'un İsa-olayı'nı ilan edişi (buna "anti-obskürantizmin etik bir boyutu" der) ile ilahi olanla özdeşliğin mistik söylemi, Porete gibi birinin mest olmuş özneliği arasında bir ayrım yapar.[136]

Ne var ki, böyle bir yargıya boyun eğilirse mistik anarşizmin *aşk siyaseti* diye adlandırmak istediğim hayati bir yanı kaçırılmış olur. Porete'de en etkileyici bulduğum şey yeni bir şey doğabilsin diye eski nefsin yok edildiği mutlak bir manevi cüret edimi olarak aşk fikridir. Anne Carson'ın yukarıda alıntıladığımız sözleriyle, aşk nefse kendini arkada bırakma, yoksulluğa girme ve kendini hiçleştirmeye girişme cüreti verir. Bir başka deyişle, aşkın içeri girebileceği kadar büyük bir yer oluşturmak için kendi kendini yarıp oyma cüreti. Porete'nin giriştiği şey —belki de burada önemli olan *tek* şey girişimin kendisidir, tanrının insana görünmesi değildir— öznenin ölümsüz boyutu denilebilecek yere açılan mutlak bir cüretkârlık edimidir.

Ölümsüzlüğün tek kanıtı aşk edimi, kişinin kendini hiçleştirmesi suretiyle kendi ötesine geçmeye, kendi yansıtma güçlerini aşan bir şeyin üzerine yansıtmaya çalışan cüretkârlıktır. Âşık olmak insanın sahip olmadığı şeyi vermesi ve üzerinde hiçbir gücünün olmadığı şeyi alması demektir. Landauer'de gördüğümüz üzere, yapılması gereken şey başkalarını öldürmek değil, başkalarıyla farklı, dönüştürülmüş bir ilişki kurabilmek, ortak olanı ve başkalarıyla birlikte var olmayı yeni bir şekilde tahayyül edebilmek için kişinin kendini öldürmesidir. Anarşizm ancak içe doğru kolonileştirme edimiyle, nefsin dönüştürülmesini talep eden bir aşk edimiyle başlayabilir. Son olarak —gayet de basit olarak— anarşizm geleceğe dair bir mesele değildir; insanın şu an nasıl yaşadığına dair bir meseledir. Soru şudur: Nasıl davranmalıyız?

135. PB, s. 51-52. 136. PB, s. 52.

4

KENDİNİZİN DEĞİLSİNİZ: İMANIN DOĞASI ÜZERİNE

REFORMASYON

Aziz Paulus tam bir beladır. Paulus'a dönüşün yerleşik kilise için genelde kötü bir haber olması Hıristiyan dogmaları tarihinin vaka-i adiyelerindendir. Büyük Alman Protestan teologu Adolph von Harnack'ın yüzyıldan fazla bir süre önce belirttiği gibi: "Dogma tarihi Kilise'deki Paulus tepkileri tarihi olarak yazılabilir ki böyle yapıldığında tarihin tüm dönüm noktalarına temas edilmiş olur."[1] Marcion'un Apostolik Babalar'a*, Augustinus'un Kilise Babaları'na, Luther'in Skolastiklere ve Jansenizmin Trent Konsili'ne muhalefetinde söz konusu olan budur. Harnack şöyle devam eder: "Reformasyon'a yol açan... her yerde Paulus olmuştur."[2]

Demek ki Paulus'un tini reformasyon hareketidir. Yerleşik kilisenin yozlaşmışlığını, sekülarizmini ve düşünsel safsatacılığını ortadan kaldırma ve Hıristiyanlığın dinsel özüne; günümüze kadar ulaşan en eski belgeleriyle, yani Paulus'un Mektupları'yla sıkı sıkıya bağlı özüne dönme çabasıdır. Dinsel reformasyona yönelik Paulusçu motivasyon Kierkegaard, Karl Barth ve Rudolf Bultmann

* 1. yüzyılın ikinci yarısı ile 2. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış, Romalı Clement, Antakyalı İgnatius gibi dini önderler. Kendilerine "Apostolik" (Türkçede kimilerinin deyişiyle Havarisel) denmesinin sebebi On İki Havari ile kişisel temaslarının olmuş olmasıdır. –*ç.n.*

1. Adolph von Harnack, *History of Dogma*, Cilt. 1, çev. N. Buchanan, Londra ve Edinburgh: Williams & Norgate, s. 136.

2. *A.g.y.*

için de geçerlidir. Kulağa ne kadar ters gelse de, bunun Nietzsche için —hatta ve belki tam da o trajikomik Deccal kıyafetini üzerine geçirdiği zamanki Nietzsche için— de aynı oranda geçerli olduğunu düşünüyorum. Giorgio Agamben Nietzsche'nin Selaniklilere İkinci Mektup'tan Deccal figürünü alıp benimseyişini Paulusçu Mesihçiliğin bir tür parodisi olarak görmekte haklıdır.[3] Nietzsche'nin değerleri yeniden değerlendirme çağrısı Paulus'un böyle bir yeniden değerlendirme yapmadaki başarısına duyduğu apaçık kıskançlığa dayanır. Ama aynı zamanda, Nietzsche'nin Ebedi Döngü'yü, "insanın ve zamanın 2000 metre üstünde" sezdiğini ifşa edişi, Paulus'un Şam yolunda yaşadığı tecrübenin bir tür taklididir. Jacob Taubes'in yazdığı gibi, "Paulus en mahrem konularda bile Nietzsche'nin aklından hiç çıkmamaktadır."[4]

Paulus'u ele almaya başlayacak olursam, Nietzsche için geçerli olan şey I. Dünya Savaşı'ndan sonraki buhranlı yıllarda Paulus'un Mektuplar'ı üzerine verdiği derslerde *Urchristentum*'a, yani ilk ya da asli Hıristiyanlığa tutkulu bir ilgi duyan Heidegger için de geçerlidir. Heidegger'in düşünmeyi reformasyondan geçirmeye, yani yeniden oluşturmaya yönelik temel sezgisinin son derece Paulusçu bir saiki olduğunu göstereceğim. Asli bir Hıristiyanlığı yeniden ele geçirmeye çalışma jestinin kendisi Paulusçu uğrağı tekrar etmeye dönük bir arzudur. Geleneğin tortusunu —Heidegger'in 1919'da papazı Peder Engelbert Krebs'e yazdığı mektuptaki deyişiyle "Katoliklik sistemi"ni— bir kenara atmamız ve birincil bir deneyime ulaşmak uğruna geleneklerin kaynaklarını yeniden canlandırmamız gerekiyordur.[5] Paulus'a dönmek bir hayat ilanında bulunabilmek için ölmekte olan bir geleneği *yok etme* (*Destruktion*) —Heidegger tam olarak bu sözcüğü kullanır— ya da dağıtma girişimidir.

Wayne Meeks'in belirttiği gibi, Paulus hem "en kutsal havari" hem de "sapkınların havarisi"dir.[6] Petrus ve Yahudi Hıristiyanlarla

3. Giorgio Agamben, *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, çev. P. Daily (Stanford University Press, Stanford, 2005), s. 112 (bundan böyle PA diye anılacak).

4. Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, çev. D. Hollander (Stanford University Press, Stanford, 2004), s. 83 (bundan böyle PT diye anılacak).

5. Heidegger, "Letter to Father Engelbert Krebs", *Supplements* içinde, s. 69.

olan münakaşasından sonra, Paulus geleneğin otoritesinin azılı düşmanı ve her türlü otoritarizmin karşıtı olmuştur. Paulus Hıristiyanlık tarihindeki bir mayanın özel ismidir. Hatta bu öyle bir mayadır ki Hıristiyanlığın özgüllüğünü bile tartışma konusu haline getirir. Sözgelimi, Daniel Boyarin, Taubes ve Agamben'in kitaplarının ortak yanı, radikal bir Yahudi olarak görüldüğü takdirde Paulus'un çok daha iyi bir şekilde anlaşılabileceğini göstermek istemeleridir. Boyarin' in dediği gibi: "Paulus hayatını Museviliği sonuna kadar yaşayan bir Yahudi olarak sürdürmüş ve buna kani biri olarak ölmüştü."[7] Taubes daha da ileri gider ve "Paulus'un bir fanatik, Yahudi bir zelyot"[8] ve "her türlü reform hahamından daha Yahudi"[9] olduğunu iddia eder. Agamben'in temel hipotezi Paulus'un Mektuplar'ının Scholem ve Benjamin aracılığıyla yeniden canlanan Yahudi Mesihçiliği geleneği içinde işgal etmeyi hak ettiği yere yeniden yerleştirilmesi gerektiğidir.[10]

Paulus'un bir özü var denecekse, bu öz kesinlikle eylemciliktir. Sağlam bir zeminin üzerinde durduğunu, olası saldırılara karşı gayet korunaklı olduğunu düşünen ve çeşitli yerler ve kimselerden para sağlayan her türlü kilise için tam bir baş belası demektir bu. Paulus zikredildiğinde genelde yerleşik kilise Babil Orospusu, kilisenin hiyerarşisi Deccal ilan edilir. Dolayısıyla, bugünlerde Paulus'a bu kadar ilgi duyuluyor olmasını muhafazakâr bir jest ya da geleneksel dine bir dönüş olarak görmemek gerekir. Tam aksine, Paulus'a dönüş reformasyon talebidir. Yeni bir eylemcilik figürüne, ya da Alain Badiou'nun deyişiyle, ahlaki göreciliğin, cemaatçi bir kimlik siyasetinin ve küresel kapitalizmin damgasını vurduğu bir çağda evrensele yönelik yeni bir militanlık talebidir.[11] Paulus'a dönüşte bir an için görülen ve el yordamıyla aranan şey liberal demokrasi ko-

6. *The Writings of St. Paul*, haz. W. Meeks, New York ve Londra: Norton, 1972, s. 435 (bundan böyle PW diye anılacak).

7. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press, 1994, s. 2

8. PT, s. 24. 9. PT, s. 11. 10. PT, s. 1.

11. Alain Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, çev. R. Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 4-15 (bundan böyle PB diye anılacak).

şullarında varoluşun şevkinin kırılarak gevşemesiyle yüzleşip bu durumu alt etmeye başlayabilecek bir iman ve varoluşsal bağlılık vizyonudur. Paulus'a dönülmesindeki saik mevcut siyasi hüsran duygusudur.[12]

PAULUS'UN HİTABI

Paulus'un çok kısa bir süre zarfında —on on bir yıl kadar bir süre içinde (MS 51-62?)— en hafif deyişle kritik ve krizle yüklü diye tanımlanabilecek bir bağlamda muazzam bir aciliyet duygusuyla yazdığı Mektuplar'ı her biri diğerinden deli farklı yorumlara, basitleştirmelere ve çarpıtmalara maruz kalmıştır. Sonrasında Yeni Ahit'teki dört İncil'in yazıldığı zamandan, Elçilerin İşleri'nden Marcion'un sözümona sapkınlığına kadar, Paulus'un düşüncesinin antitez mahiyetindeki incelikli karmaşıklıklarında, Luther'in deyişiyle, "duyulmamış konuşması"nda, her yöne çekilebilir bir şey var gibi görünmüştür.[13] Paulus'a değişken dersek düpedüz yetersiz kalacak bir ifadeye başvurmuş oluruz.

En yaygın ve berbat çarpıtma, elbette, Paulus'un "Hıristiyanlığın Kurucusu" olduğudur. Tüm Paulus okurlarının bildiği gibi, Paulus "Hıristiyan" ve "Hıristiyanlık" sözcüklerini kullanmamıştı. "İsa'da olmak"tan bahsetmişti ki bu tabir en azından iki şekilde tefsir edilebilir:

(i) Mistik biçimde, İsa'nın ruhtaki içkinliğine yönelik bir iddia olarak. Örneğin Paulus'un şu sözü: "Artık ben yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor" (Gal. 2:19).[14]

12. Paulus'un siyasetine dair farklı, ama harika derecede ayrıntılı, onun Helenistik halk ve siyaset felsefesi geleneklerine ne kadar çok şey borçlu olduğunu gösteren bir izah için bkz. Bruno Blumenfeld, *The Political Paul*, Londra: Sheffield Academic Press, 2001.

13. PW, s. 241.

14. Aksi belirtilmediği sürece, Paulus'a yapılan tüm göndermelerin kaynağı *The Writings of St. Paul* (haz. Meeks) (PW) içinde sunulan Gözden Geçirilmiş Standart Edisyon'dur. Zaman zaman, şu kaynağa (*The Parallel New Testament Greek and English*, Oxford: Oxford University Press, 1933 [1882]) bakarak Yunancadan yapılan çevirileri kontrol ettim.

(ii) Siyasi biçimde, Martin Dibelius'un deyişiyle "bekleyen cemaate mensubiyet" olarak.[15] Paulus'un mistisizm eleştirisinin inceliği konusuna daha sonra eğileceğim.

Daha sonraki Hıristiyan doktrinlerinin çoğunda her ne kadar Petrus benzeri bir temel taşına ya da *pierre angulaire*'e dönüştürülmeye çalışılmış olursa olsun, Paulus'un kendini örgütlü bir kurumsal dinin (Ortodoksluğun, Katolikliğin, hele hele Anglikanizmin) kurucusu olarak görmediği açıktır.

Paulus adı İsa, yani *Yeshu ben Yosef* olan Mesih'i (*Mashiah*, *Christos*) ilan etmişti sadece. Birazdan göreceğimiz gibi, Paulus'un imanı Martin Buber'in meşhur eleştirisindeki gibi soyut bir Tanrı inancından ziyade, Mesih'e tutkulu bir bağlılıktı.[16] Kutsal yağ sürülmüş kişi ya da Mesih olarak İsa'ya duyulan iman dirilişle ispat edilmişti; dirilişin mutlak merkeziliğini görmek için Paulus'tan birkaç sayfa okumak bile yeter. Diriliş olmazsa, tüm iman beyhudedir. Badiou'nun yaptığı gibi, "fabl" diye görülüp bir kere atılamaz bu.[17] Paulus dirilişe olan imanıyla, kendi deyişiyle, "Tanrı'nın lütfuyla seçilmiş bir kalıntı olacak cemaatler kurmaya çalışmıştı" (Rom. 11:5). Taubes'in gösterdiği gibi, Paulus hem Yahudileri hem de Romalıları karşısına alan, tek bir sevme emrine dayalı negatif bir siyasi teoloji kurar. Paul "biraz Yahudi olan, biraz Yahudi olmayan",[18] reddedilmişlerden müteşekkil, dünyanın pisliğinin ta kendisi olan bir yasadışı, gizli, yeraltı cemaatine yazar: "Şu âna dek adeta dünyanın süprüntüsü (*perikatharmata tou kosmou*), her şeyin döküntüsü olduk" (1 Kor. 4:12).

Burada tahayyül edilen şey, Frantz Fanon'un diyeceği gibi, yeryüzünün lanetlilerinin ya da Yeni Uluslararası Versiyon'da *perikatharmata tou kosmou*'yu karşılamak için kullanılan ifadeyle, yeryüzünün cürufunun siyasi teolojisidir. Paulus'un siyaseti ne Romalıların ne Yahudilerin dünyasına ait olan, istenmeyip atılan çerçöpten kurulan bir siyasettir: temiz olmayan bir kabuk ya da deri pulu, bir

15. PW, s. 409.

16. Bkz. Martin Buber, *Two Types of Faith*, çev. N.P. Goldhawk, Syracuse NY: Syracuse University Press, 1994.

17. PB, s. 4. 18. PT, s. 54.

kenara atılan şey, insan telveleri ve kesilen tırnaklar — yeryüzünün bokları.[19] Dolayısıyla, Agamben Paulus'ta söz konusu olan şeyin cemaatçiliğe karşı temel bir evrenselcilik savunusu olmadığını söyleyerek Badiou'yu eleştirmekte haklıdır.[20] Paulusçuluk Kantçılık değildir. Burada söz konusu olan şey insanların kesilip atılan parçalarının yeni bir siyasi eklemlenmenin temeli olduğu bir atık siyasetidir.

Süprüntüleşmiş bu cemaatlerin vazifesi Paulus'un içinde yaşadığına inandığı ahir zamanlarda ("Çünkü dünyanın şimdiki hali geçicidir" [1 Kor. 7:31]) Mesih'in çağrısını taşımaktı. Agamben'in gösterdiği üzere, Paulus'un derdi kalan zamanladır, *il tempo che resta*; yani, şu an ile *parousia* arasında, dirilişin tarihselliği ve İsa'nın dönüşünün gelecekselliği tarafından tanımlanan şu an arasında kalan zaman.[21] Paulus'un Mesihçi hatta esrik diye tanımlanabilecek zamanı dirilişin "zaten olmuşluk"u ile *parousia*'nın "henüz olmamışlık"ı arasında uzanır; bu tarihsellik ve gelecekselliğin Paulus'un hitabının şu ânında, *kairos*'unda imlenir. Bu hitabın aciliyeti Paulus'un geriye pek zaman kalmadığını düşündüğünü gösterir.

Paulus'taki hitabın doğası son derece etkileyicidir. İlk olarak, belirli bir cemaate —Selaniklilere, Galatyalılara— ya da bir örnekte, tek bir kişiye, Filimun'a hitaben mektuplar yazar. Ne var ki, ikincisi ve daha önemlisi, Paulus bu mektupları kendisine hitap edilmiş, seslenilmiş, kendisi çağrılmış olduğu için yazar. Demek ki Paulus ona seslenilmiş, hitap edilmiş olduğu içindir ki muhataplarına mektuplar yazmaktadır. Paulus bir ihtida tecrübesinden hiç bahsetmez. İhtidanın en çok söz konusu olabileceği yer Elçilerin İşleri'ndeki tartışmalı bir pasajdır: İsa "Saulus, Saulus, neden bana zulmediyorsun?" diye sorduğunda Saulus'un gözlerindeki perdeler iner ve Paulus olur (Elçilerin İşleri 9:4). Paulus daha ziyade çağrılmış olmaktan (*kletos*) ya da çağrıdan (*klesis*) bahseder. Romalılara Mektup'un başında yazdığı gibi, Paulus bir havari, bir haberci olmaya çağrılmıştır (Rom. 1:1). Korintlilere 2. Mektup'ta Paulus kendisinden

19. Bu konu hakkında bkz. Terry Eagleton, "The Scum of the Earth", *Reason, Faith and Revolution* içinde, s. 23.

20. PA, s. 51-52. 21. PA, s. 62-72.

üçüncü tekil şahıs olarak bahseder: "On dört yıl önce alınıp üçüncü göğe götürülmüş bir Mesih izleyicisi tanıyorum" (2 Kor. 12:2). Gelgelelim, Paulus'u Yahudi Hıristiyanlara zulmeden birinden İsa'nın müjdesini vazeden birine dönüştüren şey ne olursa olsun, Paulus bir çağrının öznesidir, bir çağrıya tabidir. Daha doğrusu, Paulus'un özneliği bir çağrı yoluyla oluşur.

Paulus kimdir diye sorabiliriz. Paulus çağrılandır. Paulus, Paulus diye çağrılır, çünkü o çağrılmıştır. Çağrıdan evvelki adı Saul ya da *Saulos*'tu. Saulos "Yasa'ya dayanan doğruluk derseniz, kusursuz [olan...] özbeöz İbrani, Benjamin oymağından" (Fil. 3:5) soylu bir kraliyet ismiydi. Çağrılması neticesinde Paulus şöyle yazar: "Uğruna her şeyi yitirdiğim Rabbim İsa Mesih'i tanımanın ... yanında her şeyi ... süprüntü sayıyorum" (Fil. 3:8). Paulus çağrıldığında çöpe, kelimenin tam anlamıyla, daha önceki tercümelerden bazılarında *skubalon*'a verilen karşılıkla, bir bok parçasına, fışkıya dönüşür. Özgür bir Roma yurttaşı olan Saulos'un soyluluğunun aksine, Paulus küçülür. Agamben'in hatırlattığı üzere, Latincede *paulus* "küçük, önemi çok az olan şey" anlamına gelir.[22] Hayatını idame ettirmek için elinde kısıtlı, çok az gereci olan yoksul kişi anlamındaki *pauper* ile ilişkilidir bu sözcük. Çağrı sayesinde mümkün kılınan Saulus'tan Paulus'a geçiş büyükten küçüğe doğru bir geçiştir. *Paulos* "Pauly" ya da "Paulinho" gibi, içinde küçültme eki kullanılmış bir isimdir.* Can alıcı bir husus daha vardır: Paulus bir köle ismidir ve tıpkı tüm köle isimleri gibi bir takma isimdir; kölelerde özel isim silinir ve onun yerine takma bir isim konulur, daha doğrusu, şiddetle dayatılır. Paulus çağrıldığı anda, Romalılara Mektup'un başında dediği gibi, Mesih'in kulu kölesi haline gelir (*Paulos doulos Iesou Kristou*). Paulus'un "duyulmamış konuşması"nın, antitezleri çoğaltmadaki parlaklığının ve bundan aldığı keyfin anahtarı köleliğin bizi özgür kılması ve zayıflığın kuvvet olmasıdır: "Çünkü ne zaman güçsüzsem, o zaman güçlüyüm" (2 Kor. 12: 10). İsa zayıf duruma düşürülüp çarmıha gerilmiş, ama böylece diriliş sayesinde güçlenecek duruma gelmişti. Keza, Mesih'in köleleri olarak bizden de sekü-

* Türkçedeki karşılığı "Paulcağız" olabilir belki. –*ç.n.*

22. PA, s. 7.

ler, Romalı özgürlük hayatımızı bırakmamız ve zayıflığımızı ortaya koymamız istenir. İsa'da olmanın gücü güçsüz bir güçtür. İnsan kuvvetini aşan bir çağrıyla oluşan bir güçtür. Özneleri âciz kılmak suretiyle onlara eyleme imkânı verir. Temel bir konu olan acze daha sonra döneceğiz.

Paulus şunun da altını çizer: "Bu benim tüm kiliselerdeki hükmümdür" (1 Kor. 7:17): İçinde olmaya çağrıldığımız koşulda kalmaya devam etmeliyiz. Çağrıldığınızda bir köleyseniz, sorun yoktur: Köleyken çağrılan kişi İsa'da özgür hale gelir. Çağrıldığınızda tıpkı Paulus gibi özgür olsanız bile İsa'nın kölesi olursunuz. Benzer bir oksimoronlu mantık Paulus'un evliliğe olan yaklaşımını yönlendirir: "Karın varsa, boşanmayı isteme. Karın yoksa, kendine eş arama" (1 Kor. 7:27). Paulus şöyle devam eder: "Zaman daralmıştır" ve evlilik bizi dünyevi belalara sürükleyecektir. Bundan dolayı, "karısı olanlar karıları yokmuş gibi olsun" (1 Kor. 7:29). Hıristiyan aile değerleri için bu kadarı yeter. Terry Eagleton'ın hatırlattığı üzere, "İsa aileye amansızca hasmane bir tutumla yaklaşır."[23]

YEMİN: İLAN OLARAK İMAN

Bu kitapta dert ettiğim konu imanın doğası. Paulus'u ve son zamanlarda onu konu edinen felsefecileri rehberim olarak kullanarak bu konuyu doğrudan ele almak istiyorum. İman nasıl bir şeydir ve — daha tikel olarak— resmen ya da gayri resmi biçimde benim gibi imansız olan birinin iman tecrübesi olabilir mi yine de? İmansızların imanından bahsedilebilir mi?

Burada bir bildiri edimi olarak, ilan eden bir canlandırma, ortaya koyma, ilan eden bir performatif olarak iman fikri olduğunu ileri sürmek ve bunu bir Heidegger okumasıyla daha dikkatlice geliştirmek istiyorum. Bu açıdan, müjde ve evanjelik iyi haberler (*to euaggelion*) fikrini, "ilan etmek" ya da "duyurma"nın (*euaggelixomai*) sözlü anlamına bağlamak istiyorum. İman canlandıran bir duyuru, kendi öznesini vücuda getiren bir ilandır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, iman bir çağrı ile ilişkili bir can-

23. Eagleton, *Reason, Faith and Revolution*, s. 31.

landırmadır. Acil ve dakik bir edebi biçim olan mektupla ilan edilir. Bir çağrının yapılmasından doğan mektupta, genelde varoluşunun kritik bir ânındaki belirli bir cemaate hitap edilir. İman, belirleyici bir müdahalenin gerekli olduğu, böyle bir müdahale çağrısının yapıldığı bir kriz durumunda ilan eder kendini. Bir başka deyişle, iman bir mücadele durumunda vuku bulur. Mücadelede bahis konusu olan şey geleceğin manası ve geleceğin gölgesinin şu an üzerine ne ölçüde düştüğüdür: eskatolojik mücadele. Demek ki iman boş, sabitlenmiş ya da istikrarlı; nihai ödülünü ileride, ahirette ulaşılacak saadetle sunan bir hal değildir. Tam aksine, şimdiki zamanın içinde, hem geçmişin olgusallığıyla (Paulus'a göre, diriliş olgusuyla) hem de geleceğin çok yakın olmasıyla (*parousia*) örülmüş bir canlandırmadır. Paulus'un mektuplarındaki ilanını tanımlayan tutku, endişeyle beklediğimiz, ama kendimizi hazırlamamız gereken kurtuluşun gelecekselliğiyle olan ilişkimizle alakalıdır.

Paulus'un iman anlayışı metafizik bir Tanrı inancının soyutluğuna karşılık gelmez. İsa da ilahi olanın Hegelci bir dolayımı ya da aşkın bir ötenin iletim hattı değildir. İman, başka bir kitabımda *sonsuz talep* adını verdiğim şeye yönelik, yaşanan, öznel bir bağlanmadır.[24] Paulus'u ilan etmeye çağıran göğe yükselen İsa'nın sonsuz talebidir. Özne, işte bu taleple ilişkili olarak, bir onaylama ya da sadakat ediminde bulunarak meydana gelir. İşin hayati yanı, ki buna ileride geri döneceğiz, özne kendine yüklenen sonsuz talebin dengi değildir. Eğer öyle olsaydı, söz konusu talep sonsuz olmazdı ve imanın yapısı özerkliğin şekliyle, örneğin Kant'ta olduğu gibi kişinin kendi kendine verdiği yasanınkiyle aynı olurdu. Paulus'u çağıran sonsuz talep ise kendi gücümü, İsa Mesih'in *Faktum*'unu aşan bir şeye iman etmeyi gerektirir. Sonuç kısmında göreceğimiz üzere, bu sonsuz talep Kierkegaardcı anlamda bir aşk işidir. Bu *Faktum* hetero-duygulanımsal biçimde özneyi gayet özgül bir şekilde oluşturur. İman öznenin, onu kendine yüklenen talebin dengi haline getiren kendini ortaya koyma gücüne dayanmaz. Bunun aksine, sonsuz talep öznenin kuvvetinin karşısına asli bir zayıflıkla ya da eksiklik haliyle (*asthenia*) çıkar. Paulus'un yazdığı gibi (burada Paulus'un siyasi teolojisi-

24. Bkz. *Sonsuz Talep*, 2. Bölüm.

nin neredeyse-nihilist bir mantığı olduğuna dikkat edin): "Tanrı güçlüleri utandırmak için dünyanın zayıf saydıklarını seçti. Dünyanın önemli gördüklerini hiçe indirmek için dünyanın önemsiz, soysuz, değersiz gördüklerini seçti" (1 Kor. 1:27-8).

Agamben'in Paulus'u Benjamin'in "Tarih Felsefesi Üzerine Tezleri"ne bağlarken etkileyici biçimde ortaya koyduğu gibi, Mesihçi güç daima zayıftır.[25] "Zayıf" sıfatı, Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde zannediyor göründüğü gibi, Mesihçi gücün nitelenmesine, küçültülmesine tekabül etmez.[26] Rab'bin Paulus'a cevap verdiği gibi, "Lütfum sana yeter, çünkü gücüm, güçsüzlükte tamamlanır" (2 Kor. 12:9). İman —bilhassa da aşkın, metafizik bir garantisi olmadığından dolayı, imansızların imanı— güçsüz bir güçtür, zayıflıktaki kuvvettir.

Paulus'un Romalılara Mektup'unun ilk on kelimesini okuyuşunun "Altıncı Gün"ünde, Agamben biraz önce öne sürmeye çalıştığım iddiada bir yankı bulacak şekilde iman meselesine döner. Agamben yazılarında, genelde kitaplarının sonlarına doğru, hatta bezen son sayfada sıkça şahit olduğumuz bir jestle yasa ile hayat arasında bir uzamı açık tutmaya çalışır.[27] Onu yönlendiren Benjaminci tezi şudur: Tarih, insan hayatının tüm alanlarını saran ürkütücü adlileştirmedir ve burada yasa şiddet ile özdeşleştirilmiştir. Agamben'e göre, Paulus'un *pistis*'inden* Paulus'tan sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan sakramental iman biçimlerine geçişte iman açısından asli bir azalma söz konusudur. Teoloji tarihi —belki de teolojinin, ilahi olanın biliminin kendisi— imanın amentülük bir dogmaya ya da bir ilmihalin maddelerine indirgenmesidir. Bu olduğunda, Agamben'in kendisine özgü eksiltmeli ifadelerinden birinde ağzından kaçırdığı gibi, "Yasa katılaşır ve körelir ve insanlar arasındaki ilişkiler tüm

* Yunan mitolojisinde Pistis iyi niyeti, itimatı ve güvenilebilirliği simgeler. –*ç.n.*

25. PA, s. 138-45.

26. Jacques Derrida, *Specters of Marx*, çev. P. Kamuf, Londra ve New York: Routledge, 1994; Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

27. Örneğin bkz. Agamben'in *State of Exception*'ının (İstisna Hali) şöyle başlayan son pasajı (s. 88): "Yasayı hayatla olan ilişkisi ve hayatı yasayla olan ilişkisizliği içinde göstermek..." Bu tabiri yeniden ele alacağız.

lütuf ve canlılık hissini yitirir."[28] Agamben, esasen bu kitabın başında belirttiğim reformasyon jestini —Marcioncu ya da Lutherci jesti— tekrar ederek, bu iman canlılığını Paulus'ta bulur.

Agamben imanı yemin etme tecrübesine, kendi deyişiyle "*prédroit*" (yasa-öncesi) alana bağlar.[29] Böyle bir yemin bir tür ant ya da yukarıda belirttiğim tabirle bir ilandır. Bizatihi içilen, verilen, edilen bir şeydir. Bu amentü öncesi, yargı öncesi iman tecrübesinde, örneğin İznik amentüsünde olduğu gibi —aynı Üçlü ontolojik tözün iki veçhesi olsalar da— Baba Tanrı ile Oğul Tanrı'ya duyulan inanç arasında bir ayrılık yoktur. Dahası, ki bu Agamben için can alıcı bir mevzudur, iman hiç de ontolojik değildir. "İsa'nın Mesih *olması*"nı, ikincisinin ilkinin bir yüklemi olmasını sağlayan şey iman değildir. Aksine, iman daha sıkıştırılmış *Faktum* andında tezahür eder: "İsa Mesih". Var olmak bir saptama önermesi ya da Hegel'in spekülatif bağlayıcı eylemi ile İsa'ya yükleyebileceğimiz bir şey değildir. İsa Mesih, bir tabir icat etmek gerekirse, Varlık'tan başka türlü ya da özün ötesinde olan bir şeydir.

Keza, İsa Mesih varoluşun ötesindedir; daha doğrusu, tarihteki İsa olgusuyla ispatlanmaz. Paulus'un Galatyalılara Mektup'ta belirttiği gibi, İsa Paulus'a Yahudi olmayanlar arasında vaaz verebilsin diye göründüğünde, "hemen insanlara danışmadım; Kudüs'e benden önce elçi olanların yanına da gitmedim" (Gal. 1:16-17). Gözden kaybolup Arabistan'a gitmiştir — konunun uzmanlarına göre burası bugünkü Suriye ya da Ürdün'de bulunan bir yerdir. Demek ki iman tecrübesi, ister öz isterse de varoluş olarak tasavvur edilsin, var olmak kategorisine atıf yapılarak izah edilemez. Agamben'in kaydettiği gibi, "İsa" ile "Mesih" kelimeleri arasında bağlayıcı eylemin sığışıp girebileceği bir hareket alanı yoktur. Öyleyse iman, "İsa Mesih" sözlerinin performatif gücüdür — ne daha çok, ne daha az. Agamben buna "söylemenin saf gücünün ortaya çıktığı etkili tecrübe" adını verir.[30]

İman bir kelimedir, kuvveti bizatihi ilan edilme olayında yatan bir kelimedir. İlan, ister varoluş isterse de öz olarak tasavvur edilsin, varlığın içinde hiçbir destek bulmaz. Agamben bu düşünceyi Fou-

28. PA, s. 135. 29. PA, s. 114. 30. PA, s. 136.

cault'nun hakikati söyleme fikrine bağlar; bu fikre göre hakikat, söylemenin kendisinde yatar.[31] Ama bu düşünce Lacan'ın Benveniste' den ilham alarak *énonciation* düzeni (öznenin konuşma edimi) ile *énoncé* düzeni (bu konuşma ediminin bir ifade ya da önerme şeklinde formülleştirilmesi) arasında yaptığı ayrıma da bağlanabilir. Hatta bu ilan olarak iman fikri ile Levinas'ın Söyleme (*le Dire*) —performatif hitap etme ve bir başkası tarafından hitap edilme edimi— ile Söylenen (*le Dit*) —bu edimin "S, Ö'dür" biçimindeki bir önerme şeklinde formülleştirilmesi— anlayışı arasında ciddi yakınlıklar vardır. Giriş'te gördüğümüz gibi, burada önermeye dayalı ya da ampirik bir hakikat (*truth*) fikriyle değil, bir yemin (*troth*), bir sadakat edimi ya da "bir şeye sadık olma" olarak performatif bir hakikat fikriyle karşı karşıyayızdır.[32] Hakikat "yemin etme", sadakatle ant içme ya da ilan etme olarak tasavvur edilir.

Yemin olarak hakikatin temelinde sevginin, aşkın yatması gerekir: İmanın ilanı bir tür nişanlanmadır. Bu da Paulus'un Korintlilere Birinci Mektup'undaki meşhur düşünce çizgisini akla getirir. Paulus burada imanın temelinde sevgi olmazsa, "ses çıkaran bakırdan ya da çınlayan zilden farkım kalmaz" (1 Kor. 13:1). Hiç kuşkusuz, buradaki bağlam *glossolalia*'ya yani Korintli topluluğuna sızmış gibi görünen, uydurma bir dille konuşmaya karşı polemiktir. Fakat eğer iman bir sonsuz talebin çağrısını ilan eden bir yemin etmeyse, o halde ilanın aşkla, "her şeye katlanan, her şeye inanan, her şeyi umut eden, her şeye dayanan" şeyle (1 Kor. 13:7) desteklenmesi gerekir. Aşk olmadan iman katlanmaya yönelik öznel bağlanmadan yoksun boş bir tıngırtıdır. Paulus'un Galatyalılara Mektup'ta dediği gibi, "Mesih İsa'da ne sünnet ne de sünnetsizliğin yararı vardır; yararlı olan, sevgiyle etkisini gösteren imandır" (Gal. 5:6). Badiou Paulus okumasında bunun altını çizmekle iyi bir şey yapar. Eğer iman sonsuz bir talebin ilanıyla öznenin öne çıkması (*le surgir*) ise, o halde sevgi,

31. Bkz. PA, s. 133-34. Agamben burada Foucault'nun Leuven'de 1981'de verdiği "Mal faire, dire vrai" başlıklı yayımlanmamış derslerine göndermede bulunur. *Cinselliğin Tarihi*'nin basılmamış dördüncü cildi olan, itiraf pratiği ve manastır disiplinin ele alındığı "Tenin İtirafları"yla yakından bağlantılıdır bu.

32. *Sonsuz Talep*'in birinci ve ikinci bölümlerinde bunu daha kapsamlı biçimde işliyorum.

aşk öznenin kendisini kendi iman talebine bağlamış olan emeğidir (*labeur*). Aşk özneye tutarlılık kazandıran ve ona Badiou' nun daima "bir hakikat süreci" dediği şeyde azmetmesini sağlayan şeydir. Aşk, tıpkı iman gibi, bağlayıcı eylemle yüklemlemeye izin vermez: Aşkın gerekçeleri olarak sevilenin yüklemlerini bir bir toplamaz. Agamben'in ilginç bir örnekle vurguladığı gibi, (İsa'nın annesinin adı düşünüldüğünde) âşık "Güzel-esmer-müşfik Meryem'e âşığım" der, "Meryem'e âşığım, çünkü o güzel, esmer ve müşfik" demez.[33] Aşkın gerekçesi yoktur ve herhangi bir gerekçeye ihtiyacı da yoktur. Zaten gerekçeleri olsa, gerekçelere ihtiyacı olsa, aşk olmazdı.[34]

PAULUS ÜZERİNE HEIDEGGER'İN SÖYLEDİKLERİ

Agamben kendi Paulus yorumunu açık bir şekilde Benjamin'in Mesihçiliği altına yerleştirir ve Scholem'in tabiriyle, Paulus'u "devrimci bir Yahudi mistiği" olarak görmek ister.[35] Bunu Paulus okumalarında, Boyarin ve Taubes'te de benzeri bulunabilecek neredeyse-reformasyon yanlısı yeni bir ortodoksluk olarak değerlendirebiliriz. Meşruiyetini çoğu kez Paulus yorumunda bulmaya çalışan Hıristiyan antisemitizminin uzun, kanlı tarihini göz önünde bulundurduğumuzda, Mektuplar'a yeniden dönülmesiyle Paulus yerinde bir tavırla radikal bir Museviliğe çevrilir. Gelgelelim, anlaşılmış olması gerektiği gibi, Agamben bu noktada Heidegger'in Paulus okumasına Benjamin'e olduğundan daha çok şey borçludur. Agamben'in Heidegger'e olan borcunu niçin hafifsemeye çalıştığını bilmiyorum — bu konuda ancak tahmin yapılabilir.

Biyografik bir not düşersek bu belirsizliği bir nebze aydınlatabiliriz sanıyorum. Heidegger Birinci Dünya Savaşı sırasında kusurlu fiziksel yapısı nedeniyle cephede savaşmayıp, Verdun muharebesinde cephe gerisinde Meteoroloji Servisi'nde görev yapmış, hava

33. PA, s. 128.

34. Agamben *The Coming Community*'de (Gelmekte Olan Ortaklık) bununla ilişkili olarak şunları yazar: "Âşık sevdiğini *tüm yüklemleriyle*, nasılsa öyle, o haliyle ister. Âşık *olarak*ı ancak *öyle* olduğu sürece arzu eder — âşığın fetişizmi budur" (s. 2).

35. PA, s. 144.

tahmini gibi tehlikeli (!) bir işe bulaşmış olsa da, savaş deneyiminin genç felsefeci üzerinde ciddi bir metafizik etkisi olmuştu. Heidegger çeşitli cemaatlere mektup yazamazdı, ama eşine yazdığı ve yakın zaman önce yayımlanan mektupları bu açıdan enfes bir okumaya kapı aralar. 1915 ile 1917 arasında Elfriede Petri'ye yazdığı ilk mektuplar hayli ukala bir Katoliklik ve obur bir akademik hırs ile çeşnilenen aşırı bir duygusallığı ele verse de, 1918'de muharebe alanına mevzilendirildiğinde Heidegger'de çarpıcı bir değişim yaşanır. Bu mektuplardaki bariz mesele yeni doğan çocukları Jörg'ün —babaları gibi— Katolik olarak mı yoksa —anneleri gibi— Protestan olarak mı yetiştirileceğidir. Heidegger, Elfriede'nin Jörg'ü Protestan olarak yetiştirme isteğini kabullenmekle kalmayıp şöyle yazar: "Karar çoktan verildi."[36] "Temel varoluş" ve "varoluşun ilkelliği" dili Heidegger'in mektuplarının söz dağarcığına işte ilk kez bu noktada girer. Heidegger "Katolik sistemin içsel olarak özgürlükten yoksun olmasını" ve "özgürce içsel bir karar verme"deki kifayetsizliğini de eleştirir.[37]

Heidegger savaşın son ayında yazdığı bir dizi hararetli mektupta Alman siyasi önderliğini "bitkin gayesizliği"nden ötürü eleştirir ve "boş pan-Alman hayallerinin halkın midesini devamlı bulandırdığını" iddia eder.[38] Heidegger'in dili belirgin biçimde Paulusçu bir tınıya da bürünür. Misal: "Bizi ancak gençler kurtaracak—& yaratıcı bir biçimde yeni bir Tin'in dünyada ete kemiğe bürünmesini sağlayacak."[39] Heidegger bu mektuplarda "tinin doğuşu"nun gerekliliğinden dem vurur — ta *Varlık ve Zaman*'dan itibaren sakınılması gerektiğini açık bir dille ifade etmeye başlayacağı felsefi temalarından biridir bu ama.[40] Doğrudan Paulus'a anıştırmada bulunarak "kişisel

36. Martin Heidegger, *Letters to his Wife 1915-70*, haz. G. Heidegger, çev. R.D.V. Glasgow, Cambridge: Polity Press, 2008, s. 50 (bundan böyle HL diye anılacak).

37. HL, s. 50. 38. HL, s. 54. 39. HL, s. 55.

40. Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, Oxford: Blackwell, 1962, s. 46 (bundan böyle SuZ diye anılacak). Tüm göndermeler İngilizce çevirinin kenarlarında işaret edilen Almanca sayfa düzenine yapılacak. (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2011, 2. basım. Bu çeviriyi yazarın terminolojisine uydurmak için bazı değişikliklerle kullanmaya çalıştık. *–ç.n.*)

tinin özü"ne dönmekten ve kendisinin bu tini "çağrı olarak tasavvur" ettiğinden bahseder Heidegger.[41] Savaş döneminde kaleme aldığı son mektupta şunları yazar: "Tinin gerçek devrimcileri olarak ilerlememiz ancak radikalizm —bir bütün olarak insanın kendini büsbütün adaması— sayesinde mümkün olacak."[42] Devamında ordudaki yoldaşlarının "burjuva vasatlığı"nı eleştirir ve "baştan başa yeni bir şey"in alametini görmek ister. İmalı biçimde şu yargıya varır: "Etkimiz ilk başta küçük çevrelerle sınırlı olacak."[43] İçerik bakımından yoğun bu sözler ile Heidegger'in ileride nasyonal sosyalizme bağlanması arasındaki ilişki konusunda söyleyebileceğimiz pek çok şey vardır belki de.[44]

Heidegger savaştan döndükten daha iki ay bile geçmeden, tam olarak 9 Ocak 1919'da, arkadaşı peder Engelbert Krebs'e bir mektup yazmıştı — Krebs 1917'de Elfriede ile yaptıkları sade nikâhı kıyan Katolik papazın ta kendisiydi. Heidegger yaptığı felsefi araştırmanın "Katoliklik *sistemini* [kendisi açısından] sorunlu ve kabul edilemez" kıldığını yazmıştı. Ama sonrasında şu önemli ilavede de bulunmuştu: "Ama Hıristiyanlığı ve metafiziği değil —gerçi bunlar da yeni bir anlam içinde." Heidegger'in kendi deyişiyle "dinin fenomenolojisine dair soruşturmalar"da geliştirmeye çalıştığı şey bu "yeni anlam"dı.[45] Bu mühim bir meseledir: Heidegger Hıristiyanlığı reddetmez ve Nietzsche'nin yaptığı gibi, "mürtetin öfkeli ve kaba polemikleri"ne yönelmez.[46] Bu minvalde, 1920'de başlayan derslerde — *1919'un yazından itibaren din ve mistisizm üzerine ayrıntılı planlar* yapıp notlar alıyordu gerçi— ilksel, asıl ya da özde Hıristiyanlık dediği şeye, yani *Urchristentum*'a döner. Bu yolun sonunda ortaya çıkan ürünse *The Phenomenology of Religious Life* (Dini Hayatın Fenomenolojisi) adlı kitabıdır ki burada vurgulanması gereken husus "din" ve "hayat" terimleri arasındaki içten bağlantıdır. Asli Hıristiyanlık Heidegger'in o dönem *olgusallık* diye adlandırmaya başladığı özgün hayat tecrübesini ifade eder.

41. HL, s. 57. 42. HL, s. 58. 43. HL, s. 59.

44. Şu kitabımın "Aslen Sahici-Olmayış" başlıklı kısmında bu konuyu ayrıntısıyla tartışıyorum: *On Heidegger's* Being and Time, Londra ve New York: Routledge, 2008.

45. Heidegger, *Supplements*, s. 69. 46. *A.g.y.*, s. 70.

Heidegger 1919'da Katoliklikten kopar ve ertesi yıl yüzünü Paulus'a çevirir. Burada kaydetmemiz gereken ilk şey Heidegger'in Paulus'a dönüşündeki esaslı Protestanlıktır. Galatyalılara Mektup'u okuması bağlamında şöyle yazar: "Paulus ile Protestanlık arasında gerçek bağlantılar vardır."[47] Burada bariz biçimde gönderme yapılan kişi Luther'dir, zira Galatyalılara Mektup Luther'in en sevdiği Mektup'tu. Luther Galatyalılara Mektup'u tefsir ederken şu iddiada bulunur: "Müjde'nin hakikati şudur ki doğruluğumuz ancak imanla oluşur."[48] Anlatacağı —ama hiç vermediği— bir ders için aldığı notlarda Husserlci bir açımlama çabasıyla şöyle der: "Protestan imanı ve Katolik imanı *aslen farklıdır*. Noetik ve noematik olarak ayrı tecrübeler. Luther'de *özgün/kökensel* bir dinsellik biçimi ortaya çıkar."[49]

Heidegger'in Katolikliğin sistematik ve dogmatik mahiyetini reddedişi onu Luther yoluyla Paulus'a götürür. Ama bunu Heidegger'in Katolikliğin felsefi mahiyetinden duyduğu şüphenin "gizli Harnackçılığı" diyebileceğimiz şeyle birleştirmemiz gerekir.[50] Şöyle der Heidegger: "Tanrı bir spekülasyon nesnesi olarak kavranırsa [bu] sahici anlayışta bir azalmaya karşılık gelir... Yunan felsefesi Hıristiyanlığa nüfuz etmişti. Bu doğrultuda ancak Luther bir ilerleme sağlamıştı."[51]

Bu satırların yazıldığı zamandan çok kısa bir süre sonra, eskatoloji kelimesinin asıl anlamını çözmeye çalışırken, bunun anlamının "Platoncu-Aristotelesçi felsefenin nüfuz etmesinin ardından... Birinci Yüzyıl'ın sonundan itibaren, Hıristiyanlıkta üzerinin örtüldüğü"nü belirtir Heidegger.[52] Bu sözler birkaç yıl sonra ontolojik geleneğin yıkılması gerekliliği diyeceği şeyi haber veriyor olsa da, Heidegger bu noktada bu fikri Harnack'ın dinsel deneyimin felsefi olarak yorumlanmasına karşı daimi polemiğinden ödünç alıyordur sadece. Örneğin *History of Dogma*'nın birinci cildinde Eckermann'ın

47. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, çev. M. Fritsch ve J. A. Gosetti-Ferencei, Bloomington ve Londra: Indiana University Press, 2004, s. 47 (bundan böyle PH diye anılacak).

48. PW, s. 239. 49. PH, s. 236.

50. Bkz. şuradaki Harnack göndermesi: PH, s. 50.

51. PH, s. 67. 52. PH, s. 73.

Goethe'yle yaptığı konuşmalardan alınan Almanca epigraf şöyle başlar: "*Die Christliche Religion hat nichts in der Philosophie zu tun*" (Hıristiyanlık dininin felsefeyle hiçbir alakası yoktur).[53] Harnack bu konuda yazdığı kitaplarda Paulusçu Hıristiyanlığın yozlaşarak bir yandan Katolik amentüsüne, diğer yandansa gnostisizm gibi çeşitli spekülatif sapkınlıklara dönüştüğünü gösterir. Luther'in Katoliklik eleştirisi Hıristiyanlığı iman tecrübesindeki Paulusçu köklerine geri getirir. Harnack'ın dogması budur. İmanın felsefe-karşıtı saflığındaki ısrar Harnack'ı birazdan ele alacağımız Marcion'a yöneltir: Gizli-Harnackçılık gizli-Marcionculuktur — bunun olası tehlikeleri umuyorum ki anlaşılacaktır.

Gizli-Harnackçılığın etkileri Heidegger'in Hıristiyanlığa "tarihsel bir gelenek değil, özgün/kökensel bir tecrübe aracılığıyla" yaklaşmamız gerektiği vurgusunda hissedilebilir.[54] "Tarihsel gelenek" tabiri Katolikliğe yapılan örtük bir göndermedir. Kulağa şaşırtıcı gelse de, felsefe ve dogmatik gelenekten duyulan şüphe Heidegger'i Paulus'u Mesihçi biçimde okumaya yöneltir — birazdan göreceğimiz üzere, bilhassa da Mesihçi zaman meselesi konusunda böyle bir okumanın Agamben'le kuvvetli benzerlikleri vardır. Heidegger şöyle der: "İlk üç İncil'de, İsa Tanrı'nın krallığını ilan eder (*e basileia tou theou*). Paulusçu İncil'deyse, esas *ilan nesnesi çoktan Mesih olarak İsa'dır*."[55] Paulusçu tecrübenin tanımlayıcı özelliği İsa Mesih'in ilanıdır. Burada söz konusu olan şey bir ilan dahilinde ve bir ilan olarak vuku bulan bir iman tecrübesidir.

Heidegger'in Paulus okumasındaki ana kavram ortaya koymadır (*Vollzug/enactment*) ve sorusu şudur: Hıristiyan hayatı nasıl ortaya konur? Burada fark ettiğimiz ilk şey hayatın ortaya konulan bir şey olduğu varsayımıdır: "Hayatın ortaya konulması belirleyicidir."[56] Nitekim, hayat insan için örneğin biyolojik hayat gibi verili ya da sabit bir koşul değildir; aksine, bir kararın neticesidir. Peki bu karar nasıl verilir? İma etmiş olduğumuz üzere, bir ilan (*Verkündigung*) içinde verilir — ilan kelimesinin (*euaggelion*) İncil'i ifade etmek için de kullanılan müjde, duyuru gibi bir anlamı vardır. Bu ilanın

53. Harnack, *History of Dogma*, 1. Cilt, baştaki resimli sayfa.
54. PH, s. 49. 55. PH, s. 83. 56. PH, s. 56.

yapıldığı yer, bir kriz bağlamındaki aciliyet hissinin damgasını vurduğu mektuptur. Bunu ilk dönemindeki Heidegger'de bulmak bizi şaşırtır ama onun bir edebi biçim olarak mektuba çok ilgi duymasının altında estetik gerekçeler yatmaz. Daha ziyade, mektup, bir derkenarda belirttiği gibi (buradaki karar diline de dikkat edin), "izahın Nasıl'ıdır, ortaya koymaya dayalı anlamanın benimsenmesidir — karar! "[57] İlan hayatı ortaya koyan şeydir. Ve ilan, risalede değil mektupta vuku bulur. Zira zaman azdır ve durum kritiktir.

Heidegger'in Paulus okumasını baştan sona saran bir başka kilit terim, besbelli *Varlık ve Zaman*'daki *Angst* kavramını haber veren "elem"dir (*Not/anguish*). Temel Paulusçu öznel tavır elemli bekleyiştir. Bu elemin bir dizi anlamı vardır; her şeyden önce, bir çağrı karşısındaki elemdir. Yukarıda göstermeye çalıştığım üzere, Paulus olarak Paulus'u tanımlayan şey çağrılmış olmasıdır. Galatyalılara Mektup ve Korintlilere İkinci Mektup'ta eksiltili biçimde ele aldığı "ihtida" tecrübesidir bu. Eğer Hıristiyan hayatı bir ilanda ortaya konuyorsa, ilan edilen şey bir çağrıdır. Esas iman tecrübesi işte böyle bir şeydir.

Dahası —ki bu konu Marcion'a döndüğümüzde önem kazanacak— elem çağrının tek delilidir (*endeigma*). İman bilgi değildir; öz ve varoluş düzenlerine atıfla da haklı kılınmaz. Aksine, elem çağrının öznel işareti haline gelir. İman, bunu bir kez daha vurgulamak gerekir, uyuşuk bir sükûnet hali ya da teorik açıdan haklı olunduğu kanaatinden ileri gelen bir hoşnutluk durumu —Aristotelesçi *eudaimonia*'nın Hıristiyan bir varyantı— değildir. Elemli bir bekleyiştir: Elem hem çağrının "delil"i hem de Heidegger'in deyişiyle bu çağrının "inatçı" mahiyetidir.[58] Heidegger'in Paulus'ta hayran olduğu şey imanında inat etmesi —Taubes buna zelyotluk der— çoğu kez dehşetli olan ve en nihayetinde ölümcül olabilen bir husumet karşısında ayak diremesidir. Paulus'u eylemeye, kiliselerin hayatına yeniden ve yeniden müdahale etmeye yönelten şey elemdir. Nihayetinde, elem sadece "herkesin Tanrı'nın karşısında tek başına durduğu" durumu anlatmaz.[59] Paulus'un Mektuplar'ını okuyanlar ya da dinleyenlere iman kararını vermelerini sağlayabilmek için telkin et-

57. PH, s. 95. 58. PH, s. 79. 59. PH, s. 79.

mek istediği şey de elemdir. Eğer Mektuplar muhataplarına hakkıyla ulaşırsa, elem cemaatleri oluşmasına vesile olacaktır.

PAULUS VE MİSTİSİZM

Bu da bizi bir önceki kısımda ele aldığımız konuyla bağlantılı önemli bir mevzuya, yani Paulus ile mistisizm arasındaki ilişkiye getirir. Heidegger'in dert ettiği mesele Paulus'un bir çağrıyı, kendi özneliğini ortaya koymasına vesile olan bir sonsuz talebi bir havari meşrebiyle ilan edişidir. Gelgelelim, Paulus'un çağrısının özü, onun çağrılmış olma tecrübesini kutlamaması, hatta bunu doğrudan dile getirmemesidir. Nitekim, Heidegger'in dert ettiği şey Paulus'un mest oluşu değildir; zaten bizim de bunu dert etmememiz gerekir. Tam aksine, esas mesele Paulus'un mest olmayı reddetmesidir: Mesih'e imanın ancak zayıflık içinde tecrübe edilebileceği iddiasıdır. Heidegger bu zayıflığı bizatihi hayatın zayıflığı olarak yorumlar: "Mistik soğrulma ve özel gayret değil, hayatın zayıflığına dayanabilmektir belirleyici olan (*der Schwachheit des Lebens wird entscheidend*)."[60]

Heidegger'in Paulus üzerine derslerinin sonuç kısmındaki şu pasajla da bağlayabiliriz bunu: "Mistikler ile Hıristiyanlar arasında derin bir karşıtlık vardır."[61] Heidegger "Mistikler" derken Korintlilere Birinci Mektup'taki bir pasajı kasteder: Paulus burada "'olgun' ya da 'kusursuz' kişilere (*teleios*) gizli ve saklı bir bilgelik (*sophia*)" bahşetmekten bahseder (1 Kor. 2:7). Bu da ruhun Marguerite Porete'de gördüğümüz türde yüceltilmesi ve ilahi olanla özdeşleşilmesini mümkün kılacaktır. Böyle basınçlı bir manevi vecit halinde, diye yazar Heidegger, "İnsan Tanrı'nın kendisine dönüşür."[62] Heidegger hermetik olarak gördüğü böyle bir Hıristiyanlık yorumunu reddeder ve Hıristiyanın böyle bir "coşku"yu bilmediğini; sarhoş, esrik bir halde kendini kaybetmediğini iddia eder. Hıristiyan şöyle der tam aksine: "Uyanık ve ayık olalım."[63]

Burada Paulus araştırmalarındaki devasa bir konuya elbette ucundan değiniyoruz. Paulus bir mistik miydi? Adolf Deissmann ile

60. PH, s. 70. 61. PH, s. 88-89. 62. PH, s. 88. 63. PH, s. 89.

Albert Schweitzer öyle olduğunu düşünüyordu.[64] Fakat ben şahsen Martin Dibelius'un savını çok daha ikna edici buluyorum. "Mistik ve Kâhin" başlıklı metninde Dibelius Paulus'un mistik değil kâhince bir sofuluğu olduğunu iddia eder — gerçi ben şahsen "kâhince" yerine "havarice" (apostolik) demenin daha uygun olabileceğini düşünüyorum; zira kâhinlik tabiri gelecek Mesih'in alametlerini aramaya göndermede bulunur, oysaki Paulus'a göre Mesih çoktan gelmiştir.[65] Dibelius Paulus'un İsa'ya dair mistik bir kanıt aramakla hiç ilgilenmediğini; imanını bir kurtuluş tarihine, kökleri gerçek, tarihi saptanabilir, tarihsel bir olay olan İsa'nın dirilişinde yatan bir soterigolojiye dayandırır. Paulus'un kendisi ile İsa arasında bir mesafe olduğunu vurguladığı ve ruhun tanrılaştırılmasından hiç bahsetmediği kesinlikle doğrudur. Üstelik —Paulus'un Porete, Norwichli Julian ve Avilalı Teresa gibi kadın mistiklerle arasındaki gerçek farkı bu konudadır— Paulus'ta *fruitio dei*, bedensel bir Tanrı *jouissance*'ı ya da keyfi yoktur. Paulus endişe içinde İsa'nın acısını çeker; onun keyfini sürmez.

Bununla beraber, Paulus'un mistisizmle olan ilişkisi büyüleyicidir. Burada her şey Paulus'un Korintlilere Birinci ve İkinci Mektup'taki çağrılışıyla olan ilişkisine ve tuhaf övünmenin mantığı diyebileceğimiz şeye dayanır. Paulus Korintlileri çok ilginç bir biçimde ihtar eder. Glossolalia, vecit tecrübeleri ve cemaate üye olmak için düzenlenen gizli kabul törenleri gibi fenomenleri basitçe reddetmez Paulus. Mesela şöyle der: "[Bilinmeyen] dillerde hepinizden çok konuştuğum için Tanrı'ya şükrediyorum" ve devam eder: "Ama müminler topluluğunda böyle bir dilde on bin söz söylemektense, başkalarını eğitmek için zihnimden beş söz söylemeyi yeğlerim" (1 Kor. 14:18-19). Paulus glossolalia ve diğer vecit pratiklerinin bencil olduğunu ileri sürüyor gibidir ve bu pratikler müjdeyi vazetmekten ayrı tutulmalıdır, zira bu, diğerkâm bir mahiyeti olan ve yüzünü kilisenin cemaatine çevirmiş bir pratiktir. Demek ki mistik tecrübe

64. Bkz. Adolf Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, çev. W. E. Wilson, gözden geçirilmiş ikinci basım, New York, 1926; ve Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, çev. W. Montgomery, New York, 1931.

65. Bkz. Martin Dibelius, "Mystic and Prophet", PW, s. 395-409.

bencilce övünmeye meyleder; herkese hitap eden müjdenin evrenselliği ise azınlığın sofuluğuna ve saflığına tabidir.

Paulus mistiklerin övüngen ve akılsız olduğunu söyler. Antiteze dayalı nefis bir belagatle Korintlilerden kendisini bir akılsız olarak kabul etmelerini rica eder "ki ben de biraz övüneyim" (2 Kor. 11: 16). Paulus "aklımı kaçırmış gibi konuşuyorum" (2 Kor. 11:23) der ve başarılarını ABD'ye has CV tarzında sayıp dökmeye başlar: "Onlar İbrani mi? Ben de İbrani'yim. İsrailli mi? Ben de İsrailli'yim. İbrahim'in soyundan mıdırlar? Ben de onun soyundanım. Mesih'in hizmetkârı mıdırlar? Ben O'nun daha üstün bir hizmetkârıyım" (2 Kor. 11:22-23).

Ardından kırbaçlanma, taşlanma, üç gemi kazası, denizde mahsur kalma, aç kalma, susuz kalma, çalışıp durma, uykusuzluk ve her yanı sarmış tehlike hikâyeleri dinleriz: "Irmaklarda, haydutlar arasında, gerek soydaşlarımın gerekse öteki ulusların arasında tehlikelere maruz kaldım. Kentte, kırda, denizde, sahte kardeşler arasında tehlikelere dostum" (2 Kor. 11:26). Tüm bunlar epey tehlike var demektir. Sonra Paulus, daha önce karşılaştığımız bir temayla ilgili şu sözü ekler: "Öbür sorunların yanı sıra, bütün kiliseler için her gün çektiğim kaygının baskısı var üzerimde." En sonunda da şöyle der: "Kim güçsüzdür de ben güçsüz olmam?" (2 Kor. 11:28-9).

Dolayısıyla Paulus ancak kendi zayıflığını gösteren şeylerle övünecektir. Ardından "görümlere ve Rab'bin vahiylerine" döner ve bunlar dolaylı olarak üçüncü tekil şahsın ağzından hikâye edilir: "On dört yıl önce alınıp üçüncü göğe götürülmüş bir Mesih izleyicisi biliyorum" (2 Kor. 12:2). Bundan dolayı Paulus vecde ve yücelmeye Korintliler cemaatine sızan havalı casusların hepsinden daha çok tanık olmuştur. Paulus ancak zayıflığıyla övüneceğini söyler, zira fazla gururlanmaması için ona "bedende bir diken verilmiştir" (2 Kor. 12: 7). Rab'be, ben niye zayıfım diye sorduğunda, şöyle bir cevap alır: "Lütfum sana yeter, zira gücüm güçsüzlükte tamamlanır" (2 Kor. 12: 9). Herhangi bir ilahilik *gnosis*'i yerine imanın ilan edilmesi bilgiyle değil, öznenin lütfun meydana gelişine doğru yönelmesiyle ilgili bir şeydir. Tendeki diken Paulus'un kendi halinden memnun olmasına mani olan ve vaazlarında, yani siyasi çalışmasında onu teşvik eden endişenin daimi mevcudiyeti, vicdanın çağrısıdır.

Paulus ile mistisizm arasındaki nihai fark "İsa'da" (*in Christ*) tabirinin daha önce bahsettiğimiz iki olası anlamıdır: (i) İsa'nın ruhtaki içkinliği; ve (ii) bekleyen cemaate mensubiyet. Paulus mistik tecrübenin gerçekliğini asla dışta tutmasa da, böyle bir tecrübe daha önceki ifademizle bir ayrılma ve soyutluk siyasetine, havarilik misyonunun merkeziliğini, bekleyen direniş cemaatleri oluşturmak için vaaz vermenin aciliyetini gözardı eden bencilce bir böbürlenmeye savrulabilir.

PAROUSIA VE DECCAL

Nedir bu bekleyen cemaat? Neyi beklemektedir? Nasıl beklemektedir? Bu da bizi doğrudan doğruya zamansallık meselesine getirir. Heidegger'in Paulus hakkında iki geçici hipotezi vardır. Birincisi, asli Hıristiyan dinselliği daha önce tasvir ettiğimiz gibi hayatın ortaya konulması tecrübesine bağlıdır. İkincisi, ona göre, Hıristiyan dinselliği "zamanın kendisini yaşar" (*lebt die Zeit selbst*).[66] Burada her şey dönüp dolaşıp *parousia*'nın nasıl yorumlandığına dayanır — bu terim bulunuş, varış ya da genelde yapıldığı gibi, ikinci geliş olarak tercüme edilebilir. Heidegger, müellifinin Paulus olduğundan bazı uzmanların şüphe duyduğu Selaniklilere İkinci Mektup'u yorumlarken bu meseleyi ele alır. Kelimesi kelimesine İsa'nın dönüşü olarak *parousia* Heidegger'i pek de ilgilendirmez. Heidegger'in derdi daha ziyade *parousia*'nın nesnel, sıradan ya da daha sonra *Varlık ve Zaman*'daki ifadesiyle "kaba" bir zaman anlayışına indirgenemeyen bir zamansallığı ima etmesidir. Bir başka deyişle, "kendine ait bir düzeni ve sınırları olmayan", geçmiş, şimdi ve gelecek gibi basit sınırlamalardan yoksun bir zamansallık.[67] *Parousia* ortaya koyma olarak hayat fikrine yeniden göndermede bulunur; yani, imanın ilanında ortaya konulan şey zamansallıkla kurulan belirli bir ilişkidir. Daha özgül olarak, şimdiki zamanda bir aciliyet hissine ve eleme sebebiyet veren bir geleceksellik anlamındaki *parousia*'yla kurulan bir ilişki mahiyetindeki zamansallıktır bu. Kısacası, bu Paulus yorumunda, asli zaman fenomeninin gelecek olarak saptandığı *Varlık ve*

66. PH, s. 57. 67. PH, s. 73.

Zaman'daki esrik zamansallığın sezdirildiğini görürüz.

Paulus okumasına geri dönüşlü olarak bu kadar manidar bir biçimde yansıyan şey ise *Varlık ve Zaman*'da zamanın sonluluğunun taşıdığı kilit önemdir. Eğer, Heidegger'in bu başyapıtında, zaman sonlu ve bunun sebebi ölümle birlikte sona ermesi ise, o halde Paulus'ta zaman en fazla, en uzak ya da nihai gibi anlamlara gelen *eschaton* olarak *parousia* kavramına dayanır. "İsa'da"ki kişi şimdiki zamanda bir çoktan olmuşluk (dirilişin tarihselliği) ve nihai bir henüz olmamışlıkla (*parousia*'nın gelecekselliği) bir ilişki kurulduğunu ilan eder. Zamansallık ardışık bir çizgi değil, üç boyutun sonlu birliğidir. Heidegger, başka bir gizli Harnaccı jestle, eskatolojik olana dair bu Paulusçu tecrübenin "Platoncu-Aristotelesçi felsefenin Hıristiyanlığa nüfuz etmesinin ardından", MS birinci yüzyılın sonuna gelindiğinde "Hıristiyanlıkta üzerinin çoktan örtüldüğü"nü iddia eder.[68] Halbuki —ve bu noktada Heidegger'de neredeyse-Mesihçi bir diğer uğrak olduğunu kaydedebiliriz— eskatolojik olanın aslen "Hıristiyan bilincinin tuhaf bir dönüşümü olduğu, geç Yahudi (*spätjüdisch*)" bir anlamı vardır.[69] Bu ufuk açıcı okuma, kökleri (Agamben'in Benjamin'in *Jetztzeit*, şimdi-zaman fikrine bağladığı) *ho nun kairos*'ta, şimdinin zamanında yatan Mesihçi zamansallık ile Heidegger'in *Augenblick*, yani görüş ânı anlayışı —Luther Paulus'taki *kairos*'u aynen böyle tercüme etmişti— ile bir araya getirilmesine olanak tanır.

Heidegger Hıristiyan hayatının emniyetsiz yaşandığının altını çizer. Olgusal hayatın zamansallığının nihai olanla, *eschaton*'la ilişkili olarak ortaya konduğu "daimi bir emniyetsizlik"tir bu.[70] Selaniklilere İkinci Mektup'un merkezinde işte bu emniyetsizlik ve elem hissi yatar. İşte bu noktada *parousia* figürünü "mahvolacak olan"la, yani Deccal ile birleştirmek gerekir. Paulus şöyle yazar: "Rabbimiz İsa Mesih'in gelişine (*parousia*) ve onunla buluşmak üzere toplanmamıza gelince... Hiç kimse hiçbir şekilde sizi aldatmasın; çünkü imandan dönüş başlamadıkça ve mahvolacak olan o yasa tanımaz adam ortaya çıkmadıkça yasasızlığın adamı o gün gelmeyecektir" (2 Sel. 2:1, 3).

68. PH, s. 73. 69. PH, s. 73. 70. PH, s. 73.

Deccal figürü bekleyen inananlar cemaatindeki elem ve aciliyet hissini fena halde artırır. Her tür tapınmaya karşı çıkan ve kendini Tanrı ilan eden figürdür o. Paulus'un Marcion gibi tınlamaya başladığı bir pasajda, Deccal'in "bu çağın ilahı" olduğu duyurulur (2 Kor. 4:4). Heidegger Deccal'i, daha sonraki yıllarda düşüş, yani *das Verfallen* temasına dönüşecek şeye bağlar: "Deccal'in tanrı kisvesiyle ortaya çıkışı hayatın düşme-eğilimini (*die abfallende Lebenstendenz*) kolaylaştırır."[71] Heidegger burada neredeyse iki ilahi düzen, yani İsa ile Deccal arasındaki bir çatışmayı tasavvur ediyordur. Heidegger'e göre, Deccal dünyanın düşmüş oluşunu açığa çıkarır; bu düşmüşlük karşısında "herkesin karar vermesi" ve "onun avı olmamak için ona karşı daima tetikte beklemesi gerekir."[72] Şunu da ekler: "Kararın kendisi *çok* zordur."[73]

Parousia ve Deccal figürleri dünyadaki hayatın düşme eğilimini açığa çıkarır. Heidegger anlatacağı bir ders için bir kenara aldığı notta veciz bir dille "müjdenin *çarptığı* 'alıcı' dünya olarak Komünal dünya (*Mitwelt*)"dan ve yine "komünal-dünyevi eğilimlerde hayatta ve tavırlarda görülen bu düşme eğilimi (Yunanların hikmeti)"nden bahseder.[74] Dünyadaki gündelik hayatımızın —Heidegger buna daha sonra *das Man* diyecektir— hem düşme, alçalma, eriyip kaybolma hem de *Abfall*, yani atık, çöp haline gelme anlamında *abfallend* olduğu açığa çıkarılacaktır. Böylece tuhaf bir ikili mantık ortaya çıkar: İmanı ilan etmek ve hayatı ortaya koymak suretiyle dünya çerçöpe dönüşürken, biz de dünyanın çerçöpü oluruz. Bekleyen cemaat Yunan hikmetinin nurlarınca çöp diye görülen istenmeyen atığa dönüşürken bu cemaatin kendisi de mevcut komünal dünyayı çöp olarak görür.

NAMEVCUT OLARAK: PAULUS'UN MEONTOLOJİSİ

Paulus'un tüm cemaatleri için tek bir temel emri vardır: İçinde olmaya çağrıldığınız koşulda kalın. Yani, "Herkes Rab'bin kendisi için belirlediği duruma uygun biçimde, Tanrı'dan aldığı çağrıya göre yaşasın" (1 Kor. 7:17). Burada Gözden Geçirilmiş Standart versi-

71. PH, s. 80. 72. PH, s. 80. 73. PH, s. 82. 74. PH, s. 102.

yonu temel alarak sunduğumuz bir sonraki pasajda şöyle der (bu pasajda *hos me* tabiri beş kez zikredilir ve Heidegger bunu "yokmuş gibi" (*as if not – als ob nicht*) diye tercüme eder; gerçi bunu kelimesi kelimesine "namevcut olarak" diye çevirmek de mümkündür):

> Zaman daralmıştır. Bundan böyle, karısı olanlar karıları yokmuş gibi (*hos me*), yas tutanlar yas tutmuyormuş gibi (*hos me*), sevinenler sevinmiyormuş gibi (*hos me*), mal alanlar malları yokmuş gibi (*hos me*), dünyadan yararlananlar dünyadan alabildiğine yararlanmıyormuş gibi (*hos me*) olsun. Çünkü dünyanın şimdiki hali (*to skema tou kosmou*) geçicidir. (1 Kor. 7:29-32)

Bunun son zamanlarda yayımlanan Paulus tefsirlerinde üzerinde aşırı durulan bir pasaj olduğunu söylemek yetersiz kalacaktır. Birazdan göreceğimiz gibi, bunun Heidegger'in Paulus okumasında hayati bir rolü vardır. Ama bu Taubes, Badiou ve Agamben'in tefsirleri için de çok önemli bir pasajdır.

Taubes, Agamben'in kati surette etkileyecek bir biçimde, Paulus'un yukarıda alıntıladığımız sözleri ile özellikle de —Heidegger'in Paulus hakkındaki derslerinin çoğunu verdiği 1921 yılında yayımlanan— "Teolojik-Siyasal Fragman"da ifade edildiği haliyle Benjamin'in Mesihçiliği arasında bir bağ kurmaya çalışır.[75] Mesihçi olan ile dindışı olan arasındaki fay hattını takip eden Benjamin bu fragmanı dindışı dünya siyasetinin *nihilizm* olduğunu söyleyerek sonlandırır. Mesihçi görüş açısından bakıldığında, etrafımızdaki komünal dünyanın "namevcut olarak" görülmesi gerekir. Taubes, Paulus ile Benjamin'de "dünyaya dair nihilist bir bakışımız olduğunu ve bunun somut olarak Roma İmparatorluğu'na dayandığı" hükmüne varır.[76] Paulus bu dünyanın biçiminin ya da şemasının geçip gitmekte olduğunu yazarken, kendi kendisini hiçleştirmekte olan ve hiçleştirilmesi gereken bir iktidar olan imparatorluk iktidarına karşı kendi negatif siyasi teolojisini ortaya sürmektedir.

Paulus bir *meontoloji*, yani namevcut şeylere dair bir izah vazetmektedir. Üstelik bu ikili bir meontolojidir. Bir yandan, bu dünya-

75. Walter Benjamin, *Reflections* içinde, haz. P. Demetz, New York: Schocken, 1978, s. 312-13.

76. PT, s. 72.

nın biçimi geçip gitmekte ya da düşerek uzaklaşmakta ve bir hiç olmaktadır. Dünya siyasetinin nihilizmi budur. Fakat öte yandan, "bu dünyanın tanrısı"nın yerini alacak olan şey şu an bir hiçtir. *Parousia*'nın gelecekselliğiyle kurduğu ilişkiyle tanımlanan Mesihçi bakış açısının elemli ihtiyatından ibarettir. Burada Badiou'nun Paulus'un Korintlilere Birinci Mektup'undaki şu sözlerini okuma tarzına yaklaşırız: "Tanrı dünyanın önemli gördüklerini (*ta onta*) hiçliğe indirmek için, dünyanın önemsiz, soysuz, değersiz (*ta me onta*) gördüklerini seçti" (1 Kor. 1:28).[77] Paulus'un burada vazettiği şey *var olan* bir şey değildir — varlık, siyaseten tasavvur edildiğinde, tamamen Roma İmparatorluğu'nun gerçekliği, Badiou'nun jargonuyla söylersek, "durumun hali" tarafından belirlenmektedir. Paulus burada, yine Badiou'nun terimleriyle söylersek, *var olmayan* bir olay adına, varlık düzeninden kopan bir şeyi duyurur. Olay, durumun içinde *ayırt edilebilir* bir şey değildir; zaten Badiou eserindeki bu temel kavramı böyle tanımlar: Türeyimsel Tanrı güçlüleri kahretmek için dünyanın zayıf şeylerini ve iktidarı kahretmek için de güçsüzleri seçmiştir. Sıkıştırılmış haliyle ikili meontoloji budur. Tanrı dünyanın önemli gördüklerini hiçe indirmek için dünyanın önemsiz, soysuz, değersiz şeylerini seçti. İşte bu yüzden dünyanın pisliği, yeryüzünün cürufu olmalıyızdır. Badiou çöpü anlatmak için *déchet* sözcüğünü kullanır ve bunu düşüş, çöküş ve çürüyüş gibi anlamlara gelen, yani Heidegger'in *das Verfallen*'ine tekabül eden, ama ayrıca küçük düşürülme çağrışımları da taşıyan *déchance*'a bağlar.[78]

İnsan kendini dünyanın çöpü ilan ettiğinde, çöpten mürekkep bir dünyada nasıl yaşar? Orada sanki o dünya mevcut değilmiş gibi (*hos me*) yaşar. Dünyada sanki bu dünya yokmuş gibi, bu dünyaya ait olmayan bir çağrıya ya da talebe kulak vermek suretiyle yaşayan, bekleyen bir cemaat, elemli bir cemaat, küçük düşürülmüş bir cemaat, yeryüzünün lanetlilerinin *ecclesia*'sı. Bu da bizi Agamben'in Paulus okumasının ana iddiasına getirir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Agamben Paulus'un mektuplarını "Batı geleneğinin temel Mesihçi metni" olarak okumak ister.[79] Sorusu şudur: "Mesih'te yaşamak ne anlama gelir ve Mesihçi hayat ne demektir?"[80] Cevap zaten

77. Krş. PB, s. 46-47. 78. PB, s. 56. 79. PA, s. 1. 80. PA, s.18.

bellidir: Mesihçi hayat *hos me*, namevcut olarak yaşanır. Agamben Korintlilere Mektup'tan alıntıladığımız pasajın son sözlerini kendi çevirisiyle zikreder: "Zira geçip giden şey dünyanın figürü, var olma şeklidir" ve şöyle devam eder: "Mesihçi olan, her bir şeyi *namevcut olarak* (*as not*) üzerinden kendine doğru itmek suretiyle bu figürü hükümsüz kılmakla kalmaz, onun geçip gitmesini sağlar, sonunu hazırlar. Bu başka bir figür ya da başka bir dünya değildir: bu dünyanın figürünün geçip gidişidir."[81]

İşte bu noktada Agamben'in Paulus okuması Heidegger'in 1920-21 dersleriyle kesişir. Agamben'in Heidegger okumasında, bizi Heidegger'e yönelttiği eleştiriyi sorgulamaya götürebilecek üç kaymanın izini sürmek istiyorum. Küçük denilebilecek ilk kayma, Agamben'in Heidegger'in Korintlilere Mektup'tan alıntıladığımız *hos me* hakkındaki pasaja dair "kısaca yorumda bulunduğu" iddiasıdır[82]; oysaki bir bütün olarak 1920-21 derslerindeki bütün argümanının doruğu, sonuç kısmıdır bu. Hemen ikinci kaymadan da bahsedelim; bu kaymanın sonuçlarının ilerledikçe daha anlaşılır hale geleceğini umuyorum. Paulus'ta çağıran, Mesih'tir ve Heidegger'in Paulus okumasında Mesihçi olan ortadan kaldırılmaya çalışılmaz, bilakis kabul edilir. Hıristiyanlar çağrıldıkları ve "Mesih olarak İsa'nın kendisi"[83] ilanında kendi imanlarını ve hatta kendi hayatlarını ortaya koydukları anda, etraflarını sarmış olan dünyaya, hani Heidegger'in *Mitwelt* dediği o dünyaya kendilerini nasıl uydurabilirler? Heidegger önce ve haklı bir şekilde "kişi içine çağrıldığı konumda kalmalıdır" der; kişi dünya karşısında kendini uyarlamak üzere "yeni bir tutum" bulmalıdır. Devamındaysa şöyle der Heidegger: "Gerçek hayatın sahiden var olan (*daseienden*) anlamları *hos me*, yokmuş gibi yaşanır."[84]

Heidegger'in Paulus okumasındaki kilit bir terim, olmak, vuku bulmak ya da doğmak anlamına gelen *gignomai* sözcüğünün mastar hali olan *genesthai*'dir. Paulus Korintlilere Birinci Mektup'ta şöyle yazar: "Köleyken mi çağrıldın, üzülme. Ama özgür *olabilirsen* (*genesthai*), fırsatı kaçırma!" (1 Kor. 7:21, vurgu benim). Heidegger *genesthai*'yi olma (*Werden*) ya da olmuş olma (*Gewordensein*) şek-

81. PA, s. 24-25. 82. PA, s. 33. 83. PH, s. 83. 84. PH, s. 84.

linde anlıyor gibidir.[85] Nitekim, Heidegger'e göre, Hıristiyanlar içine çağrıldıkları halin, yani şu an neyseler o hale gelmiş oldukları halin içinde kalmalıdır. Heidegger'in belirttiği gibi, Hıristiyanın oluşu, *douleuein*, yani Tanrı karşısında köleliktir. Paulus'un daha önce belirttiği gibi, eğer kişi İsa'ya bir köle iken çağrılmış olduğu halde (sonradan) özgür olma fırsatını eline geçirirse, çok daha iyi olur. Fakat burada bir esirliğin karşılığında bir başka esirlik alınmaktadır: Artık herhangi bir insanın malı değilsinizdir, ama Tanrı'nın malısınızdır.

Heidegger laf arasında ilginç bir iddiada bulunur. Ona göre Nietzsche "Paulus'u *hınçla* suçlarken" ("*Hınç* katiyen bu alana ait değildir"[86]) Paulus'u yanlış bir biçimde etik bir düşünür olarak anlamaktadır. Paulus, aksine, ontolojik, daha doğrusu, meontolojik biçimde anlaşılmalıdır. Bu da bizi Heidegger'in şöyle tanımladığı *hos me*'ye geri getirir: "tüm kuşatıcı-dünya ilişkileri haline-gelmiş-olmanın ortaya konulması (*Vollzugzusammenhang des Gewordenseins*) kompleksinin içinden geçmelidir."[87] Bunun anlamı şudur: Kişi dünyaya, imanın ortaya konulması ve ilan edilmesi sayesinde ne hale geldiyse o hal açısından bakmalıdır.

Dünyaya doğru düşme eğilimimizi bir ilanla geri itmek ve *hos me* şeylere bakmak dünyayı Mesihçi bir ışık içinde görmek, ona kurtuluş açısından bakmak demektir. Ne var ki —ve bu hem burada geliştirmek istediğim sav açısından hayati bir mevzudur hem de Agamben'in Heidegger okumasındaki üçüncü ve en önemli kaymadır— kendimizi ortaya koyuşumuzda yöneldiğimiz şey, yani sonsuz talep ya da çağrı bizim gücümüzün menzilinde değildir. İnsanın kuvvetini aşar bu. İstenip ulaşılacak bir şey değildir. Hiç şüphesiz, kayranın eseridir. Heidegger şöyle yazar: "Hıristiyan bu olgusallığı kendi kuvvetiyle kazanamayacağının, bunun bilakis Tanrı'dan neşet ettiğinin —kayra neticesinde doğan bir fenomen olduğunun— bilincindedir."[88]

Heidegger'e göre, ilan ulaşılamayacak olanı ilan eder, ortaya koyuş da ulaşılamayacak olanı ortaya koyar: "Ortaya koyuş insanın kuvvetini aşar. Kişinin kendi kuvvetiyle düşünülemez. Olgusal ha-

85. PH, s. 84-85. 86. PH, s. 86. 87. PH, s. 86. 88. PH, s. 87.

yat, kendi kaynaklarına dayanarak, *genesthai*'ye erişmek için gerekli saikleri bile temin edemez."[89] Oluşumuz olabileceğimiz bir şey değildir. Alabileceğimiz bir karar değildir. Paulus'un Korintlilere Birinci Mektup'ta çok daha tasarruflu bir dille belirttiği gibi, "Kendinizin değilsiniz" (1 Kor. 6:19).

Hayati bir hususa değinmek gerek: Heidegger'de zayıflığın, *asthenia*'nın olumlandığını görürüz ve bunun sahiciliğin doğasını ve bunun sahici-olmayışla ilişkisini düşünmemiz açısından mühim sonuçları vardır. Bu noktada şu sözleriyle Agamben'e yeniden dönebiliriz: "Heidegger insan varoluşunun belirleyici özelliği olarak kendine özgü olmayanı (*improper*) kendine mal etme fikrini ilk kez Paulus'taki *hos me* okuması sayesinde geliştiriyor gibidir."[90]

Daha ileriye, *Varlık ve Zaman*'a bakacak olursak, sahicinin sahici-olmayandan başka bir içeriği olmadığı anlamına gelir bu. Sahici varoluş, Heidegger'in tabiriyle, "düşen gündeliğin üzerinde yüzen" bir şey değildir.[91] Yeni, dönüşmüş, aşkın bir hale erişmek değildir. Sahici olmak sahici-olmayana yeni bir Mesihçi veçhenin altında, sanki o yokmuş gibi bakmak demektir. Agamben'in *Gelmekte Olan Ortaklık*'ta yazdığı gibi, "Etik ancak iyinin kötünün kavranmasına dayalı olduğu açığa çıkarıldığında ve sahici ve kendine özgü olan, sahici-olmayan ve kendine özgü olmayandan başka bir içeriğe sahip olmadığında başlar."[92]

Fakat Agamben Heidegger'de şunu eleştirir: Sahicinin içeriği sahici-olmayandan ve sahici, sahici-olmayanın değişmiş bir halinden ibaret olsa da, "gündeliğin kavranma" şekli yine de budur. Agamben, Heidegger'in varoluşun böyle bir "kavrayış"a, "*Ergreifen*"e tabi olabileceği iddiasına itiraz eder.[93] Bunu *Varlık ve Zaman*'ın daha sonraki kısmında geçen bir pasaja bağlayabiliriz: Heidegger burada gündelik olanın üzerinde anlık bir "hâkimiyet" kazanan "görme ânı"ndan bahseder.[94] Agamben şu sonuca varır: Paulus'un gözünde, Mesihçi özne "ister sahici bir karar biçiminde isterse de ölüme-yönelik-Varlık biçiminde olsun, kendini bir bütün olarak kavramaktan âcizdir."[95]

89. PH, s. 87. 90. PA, s. 34. 91. SuZ, 179.
92. Agamben, *The Coming Community*, s. 14.
93. SuZ, 180. 94. SuZ, 371. 95. PA, s. 34.

Tamlık ve otarşi özleminin *Varlık ve Zaman*'a açık bir biçimde damgasını vurduğuna şüphe yok. Baştan sona kadar, "Varlık" ya da *Dasein*, var olma gücüllüğü ya da yetisi (*Seinkönnen*) çerçevesinde tanımlanır ki burada vurgu *können* (-ebilmek) üzerindedir. Heidegger'in belirgin kaygısı Dasein'ı bir bütün olarak görünür kılmaya çalışmaktır. Bu da, somut olarak, Dasein'ın sonunu idrak etmemizi sağlamak anlamına gelir. Dasein'ın sonu ölüm olduğu için, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın sahiciliğinin ölçülmesine zemin sunan sınır ölüme-yönelik-varlıktır. Nitekim, sahicilik bir gücülleştirme edimiyle —daha kaba bir deyişle, bir irade edimiyle— kişinin kendi sonluluğunu kendine mâl etmesine dayanır. Ölüm esas olarak benim ölümümdür ve sonluluğun içselleştirilmesine tekabül eden vicdan çağrısı, Dasein'ın kendisine çağrıda bulunmasıdır. Kudret olarak tanımlanan Dasein, kendi kendinin eşitidir.

Heidegger'in Paulus okumasını bu denli ufuk açıcı kılan şey — Agamben bunu belki de bile bile gözardı eder— insanın kudretine bir sınır çekmesidir. Heidegger, "insan kuvvetini aşan bir ortaya koyuş"tan bahsetmek suretiyle, kişinin, kendi kendisi olma tasarısına bizatihi erişemeyecek olmasını beraberinde getiren bir kayra mantığını benimser. Mesih'le olan ilişkisinde insan, özü itibariyle gücüllüğünden yoksundur. Kim olduğuma dair verilecek kararı kendim veremem; bu karar ancak zayıflığın belirli bir biçimde olumlanmasıyla anlaşılır hale gelir. Sahicilik bir "kavrama" falan olmaktan çok, kişinin kendisini aşan bir şeye doğru yönelmesi, yani beni çağıran bir sonsuz talebin yad-duygulanımsallığıdır. Özgürlük erkekçe bir otarşik iddiayla kendime bahşedebileceğim bir şey değildir. Ancak asli bir güçsüzlüğü, kurucu bir aczi kabul ederek alınabilecek bir şeydir. Özgürlük ancak köle olma ve sevginin, aşkın dayanıklılığına —zira aşk her şeye dayanır— nezaret etme kararı verildiği anda geri alınabilir.

Heidegger Paulus hakkındaki derslerinde, olgusallığa ve zamansallığa dair Mektuplar'da olduğunu düşündüğü tutkulu aciliyet duygusuyla ifade edilmiş yepyeni ve sımsıcak içgörüler sunar. Bir kere, genç Heidegger Husserlci fenomenolojiye olan bağlılığının korkuluklarına yaslanmayı bırakır ve söylemini Kantçı transandantalcı laf dolandırmalarla ya da varlığın muhtelif anlamlarını sorgu-

lamaya dair Aristotelesçi homurdanmalarla hantallaştırmaz. Burada ortaya çıkan şey benliğin kendisini aşan bir çağrıyla ilişkili olarak oluşmasına dair etkileyici bir izahtır. Hayat, aktifliğiyle pasifliği ortadan kaldıramayan bir ilanla ortaya konur. Dahası, insan varoluşunun *Varlık ve Zaman*'da tasavvur edilme tarzı üzerinde tehlikeli bir hâkimiyet kuran otarşinin hamasi mantığı açısından bakıldığında, Paulus tefsiri zayıflığın olumlanmasında temellenecek bir Heidegger okumasını bir an için görmemizi sağlar. Hatta Taubes'in insanın "derin güçsüzlüğü" dediği şeyin damgasını vurduğu bir vicdan anlayışı tahayyül etmemizi de sağlayabilir.[96] Böyle bir yaklaşım *Varlık ve Zaman*'ın yeni bir şekilde yorumlanmasını mümkün kılar mı? Bence bu mümkündür. Burada teninde bir diken olan bir Heidegger hayal ediyorum; Taubes'i alıntılayacak olursak, birazcık gayri-Yahudi, ama birazcık da Yahudi bir Heidegger.[97] Heidegger'in Paulus okumasını devamlı aklımda tutarak, şimdi *Varlık ve Zaman*'a dönüp vicdan çağrısının mantığını ve asli aczini çözümleyeceğim.

VİCDAN ÇAĞRISININ GÜÇSÜZ GÜCÜ

Bazen klasik bir felsefe metnini okumak küresel ısınma sırasında kopan bir buz kütlesini izlemeyi andırır. Tutarlı bir sistemin sıkıştırılıp yoğunlaştırılmış, soğukkanlı kendinden eminliği sıvılaşmaya başlar ve gözlerinizin önünde kocaman parçalar kopup serbestçe yüzmeye başlar. Okur olmak bu buz kütlesi koparken ya ayağınızı sağlam bir yere yerleştirmeye çalışmak ya da buzlu suya düşüp boğulmak demektir. Bu durum Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının her sayfası için geçerlidir. Ama en çok da, bana kalırsa kitabın en ilginç uğrağı olan İkinci Kısım'daki vicdan tartışması için geçerlidir. Temel ontolojinin buz kütlesinin nerede çatlamaya başladığını göstermeye çalışmak istiyorum.

Heidegger 2. Kısım'da bir bütün olmak için gerekli olan sahici gücüllüğü bulmaya çalışır ki bu da kendilik meselesine bağlanır. Dasein'ın sahici kendi-oluşu *das Man* —o onlar— çerçevesinde tanımlanıyorsa ve bu benim üzerinde seçme gücümü kullanamadığım

96. PT, s. 87. 97. PT, s. 54.

bir şeyse, o halde Heidegger'in 2. Bölüm, 2. Kısım'da peşinde olduğu şey seçme çerçevesinde tanımlanmış bir sahici kendilik mefhumudur. Demek ki, ya sahici olarak kendimi seçmeyi seçiyorumdur ya da *das Man*'ın seçeneksiz kamusallığında kayboluyorumdur. Heidegger bir bütün —ya da sahici— olmaya yönelik bu gücüllüğe vicdanın sesinde şahit olunduğunu iddia eder.

Heidegger vicdanın ontolojik olarak bir şeyi açığa çıkardığını söyler; Dasein'ı kendisine ifşa eder.

> Vicdanın daha ayrıntılı bir analizi, onun aslında bir çağrı (*Ruf*) olduğunu açığa çıkaracaktır. Çağrı *sözün* bir halidir. Vicdanın çağrısı Dasein'ı kendi en deruni Varlık-Olma-imkânına çağırma karakterine sahiptir ki, onun minvali, en deruni suçlu-olmaya *çağrıdır*.[98]

Vicdan bir *Ruf*, bir çağrıdır. Çağrı bir *Rede*, sessiz bir çağrı kipliğindedir ve bir *Anruf*, yani Dasein'ı en deruni suçlu-oluşuna çağırmaya (*Aufruf*) karşılık gelen bir yakarış özelliği vardır. Aşağıda Heidegger'in suçluluktan ne kastettiğini göreceğiz; onun kafasındaki suçluluk ahlaki suçluluk ya da kabahattan ziyade Lacancı anlamıyla e*ksik*'e ya da borçluluğa daha yakın bir şeydir. Heidegger bu çağrıyı anlayışımızın, bu çağrıyı duyuşumuzun kendisini bir-vicdan-sahibi-olmayı-istemek (*Gewissenhabenwollen*) olarak açığa çıkardığını iddia eder. Bu tavrı almak, bu tercihi yapmak, seçmeyi seçmek, *Entschlossenheit* sözcüğünün anlamıdır: kararlılık, azimlilik, belirlenmiş olmak ya da sabit bir hedefe sahip olmak. 2. Bölüm, 2. Kısım'ın savı ve burada kullanılan terminoloji temelde bu şekildedir.

Heidegger vicdan çağrısının kişiyi onlar-benliğini (*they-self*) dinlemekten (bu daima uzaktan dinlemek, *hinhören auf*, olarak tanımlanır) uzaklaştırıp müphemliğin curcunasına çağırdığını öne sürer. Bunun aksine, kişi kendisini bu curcunadan ayırıp vicdanın sessiz ve tuhaf kesinliğine çeken çağrıyı dinler. "Çağrı çok çok uzaklardan gelir. Geri dönmek isteyen kişiye ulaşır."[99] Çağrıyı işiten benlik, sahici yaşamın *aversio*'suna zıt olan bir *conversio* hareketiyle kalabalığın sesinden yüz çevirir.[100]

98. SuZ, 269; Türkçesi: s. 285. 99. SuZ, 271.

100. *Conversio* ve *aversio* terimlerinin Heidegger'deki sahicilik ve sahici-olmayış ayrımına uygulanabilirliği konusunda bkz. Reiner Schürmann, *On Heideg-*

Vicdanda yakarılmakla kişi neye çağrılır? *Eigene Selbst*'e, kendi benliğine. Vicdan çağrıda Dasein'ı kendisine çağırır. Vicdanın çağrısında ne söylenir? Heidegger açık ve nettir: Hiçbir şey söylenmez.

> Peki ama, işbu sözün hakkında-söz-edilenini nasıl belirleyeceğiz? Çağrılana vicdan *neyi* seslenip söyler? Kati anlamda cevap verecek olursak: hiçbir şeyi. Zira çağrı hiçbir şey dile getirmez, dünyevi hadiseler hakkında hiçbir malumat vermez, anlatacağı hiçbir şeyi yoktur onun. Çağrılan benliği "kendi kendisiyle konuşmaya" yönlendirmeye ise hiç gayret etmez. Çağrılan benliğe "hiçbir şey" *seslenerek* söylenmez, çünkü burada o, kendi benliğine, yani en deruni varlık-imkânına *çağırılır*.[101]

Çağrı hiçbir malumat içermez; daima müstereddit olan o Danimarka prensininki gibi bir kendi kendine konuşma da değildir. Dasein'ın kendine celp edilmesidir ki bu da sessizce vuku bulur: "Sesli telaffuz... söylem için elzem değildir ve dolayısıyla çağrı için de elzem değildir; bunu gözardı etmemek gerekir."[102] Demek ki vicdan sessizlik kipliğinde, *Verschwiegenheit* (ketumluk) içinde ve *Verschwiegenheit* olarak söylenmektedir ki *Varlık ve Zaman*'daki söylem tartışmasında buna olağanüstü bir ayrıcalık verilir. Ketumluk söylemin en üst biçimidir. İnsan en çok şeyi hiçbir şey söylemeyerek söyler.

Çağrının paradoksal bir mantığı vardır. Bir yandan, Dasein'ı içine gömüldüğü ve içinde temelsizce yüzüp durduğu *das Man* dünyasının dışına çeken vicdan çağrısı Dasein'ın kendini kendine çağırmasından, kendini kendine hiçbir şey söylemeyerek çağırmasından başka bir şey değildir. Beni çağıran şey Tanrı ya da genlerim değildir; kendimi bizzat kendim çağırırım. Göreceğimiz üzere, bu mantık daha da karmaşıklaşacak.

Peki *kimin* çağırdığı sorusunu açıkça sorup durmak sahiden de gerekli midir? Bu sorunun Dasein için cevabı çağrının kime yakardığı sorusunun cevabı kadar apaçık değil midir? *Vicdanda Dasein kendisini çağırır*. Çağırıcının bu şekilde anlaşılması çağrının olgusal işitilişinde az ya da çok devrede olabilir. Ontolojik olaraksa, Da-

---

ger's Being and Time, haz. S. Levine, Londra ve New York: Routledge, 2008, s. 61-62.

101. SuZ, 273. 102. SuZ, 271.

sein'ın *hem* çağırıcı *hem de* yakarılan kişi olduğunu söyleyerek cevap vermek yetmez. Dasein'a yakarıldığında, çağrıyı yaptığı yerdekinden farklı bir şekilde "orada" v*ar* değil midir? En deruni kendi-Benliği-Olma imkânının çağırıcı olarak işlev gördüğünü mü söyleyeceğiz?

Çağrı tam da *bizatihi kendimizin* planlamadığı, hazırlamadığı, gönüllü bir biçimde icra etmediği, herhangi bir zaman öyle yapıvermediği bir şeydir. "O", beklentilerimizin ve hatta irademizin hilafına çağırır. Öte yandan, çağrı hiç şüphesiz dünyada benimle birlikte olan birinden gelmez. Çağrı *benim içimden*, ama *kendimden öteden* gelir.[103] ("*Der Ruf kommt* aus mir *und doch* über *mich.*") İşte bu "über *mich*" (burada Freud'un *Varlık ve Zaman*'dan birkaç yıl önce, 1923'te ortaya attığı *Über-Ich* yani üst-ben kavramının kasıtsız bir yankısını buluruz) son derece tekinsizdir, irademin hilafına vuku bulan ve gönüllü olarak icra etmediğim bir şeydir. Dasein hem çağırandır hem de çağrılan ve çağrının bu iki tarafı ya da yüzü arasında dolaysız bir özdeşlik yoktur. Bunu nasıl izah ederiz? Vicdanın çağrısının kalbinde yer alan, Heidegger'in daha ziyade varsayımını kanıt gibi sunarak vurguladığı gibi "*herkesin* işittiğini kabul ettiği"[104] bu bölünmeyi nasıl izah ederiz. Bu devasa bir sorudur. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz: Çağrıyı işitmeyenler esasen Dasein değildir ve Dasein-olmayan varlıklar çağrıyı işitememeyle tanımlanabilir.

Heidegger çağrının içindeki bölünmeyi izah edebilmek için çağrının yapısına dair analizi, Dasein'ın varlığı olan, ihtimamın yapısına doğru geriye katlar. Dasein'ın hem çağıran hem de çağrılan olması durumu, Dasein'ın hem sahici hem sahici-olmayan olduğu, endişeli Varolmaya-yönelik-gücüllük ya da *das Man*'daki özgürlük ve fırlatılmış kaybolmuşluk olduğu yapıya karşılık gelir; yani Dasein hem hakikatin hem de sahteliğin içindedir. Demek ki, fırlatılmış bir proje olduğum ölçüde, hem çağrılanımdır hem de çağıran. Bu da Heidegger'i ilk kez *Varlık ve Zaman*'ın daha önceki bir kısmında yapılan endişe tartışmasında ortaya konulan tekinsizlik temasına geri getirir. Heidegger şöyle sorar: Ya tekinsizliğin derinlerinde kendini bulan (*sich befindet*) bu Dasein'ın vicdanın çağrısının çağırıcısı ol-

103. SuZ, 275. 104. SuZ, 281, vurgu benim.

ması gerekiyorsa? Bu da bizi yabancı ses (*die fremde Stimme*) fikrine götürür:

> Çağıranın kim olduğunu "dünyasal" bakımdan *hiçbir şeyle* belirleyemeyiz. O, kendi tekinsizliği içindeki Dasein'dır, asli fırlatılmış-dünya-içinde-varoluşunun yuvasızlığıdır, dünyanın hiçliği içindeki çıplak "öyleliktir". Çağrılan gündelik onlar-benliğinin hiç de aşina olmadığı bir şeydir — *yabancı* bir ses gibidir. İlgilenedurduğu biçim biçim "dünya" içinde kaybolmuş olan herkes için, tekinsizliği içinde kendi başına kalan, hiçliğin içine fırlatılmış olan bir benlik kadar daha yabancı ne olabilir?[105]

Burada dikkat çekmemiz gereken husus "hiç" sözcüğünün tekrar tekrar vurgulanması ve Heidegger'in öne sürdüğü iddianın genel tuhaflığıdır. Vicdanın çağrısı evcimenliğin *Heimlichkeit*'ında, evde olmamanın endişeli *Unheimlichkeit*'ıdır, fakat bu "evde olmama"nın dünyanın *hiç*'i olduğu iddia edilir ("hiç" sözcüğü Macquarrie ve Robinson'ın çevirisinde yanlış bir şekilde tırnak içine alınmıştır). Benlik dünyanın hiçine atılır ve o hiçin içinde bana yabancı bir şey olarak çarpan o sessiz çağrıyı işitirim. Keskin bir biçimde Paulusçu bir durumdur bu: Çağrıyı işittiğim anda, her şeye sanki yokmuş gibi bakarım ve her şeye var olmayanın açısından bakarım — Paulus'un ikili meontolojisi böyledir.

Daha kestirmeden söylersem —ulaşmak istediğim düşünce de budur— benlik iki hiç arasında bölünür: Bir yanda, dünyanın hiçi; öte yandaysa, ölüme-doğru-varlıkta açığa çıkan saf olanağın hiçi. Bu Lacan'ın *The Ethics of Psychoanalysis*'indeki "iki ölüm arasında" olma fikrine yakındır, ama belki ondan daha da radikaldir.[106] Benlik iki hiç, yani fırlatılmışlığın hiçi ile projeksiyonun, ileri atılmanın hiçi arasındaki bir hareketten ibarettir. Bir başka deyişle, insan olmanın tekinsizliği, kişinin kendine yabancı olması ikili bir *güçüllükten-yoksunlaşmaya* dayanır.

Heidegger tekinsiz çağrının sessizce çağırdığını iddia eder:

> Çağrı, hadiselerden haber vermez, o herhangi bir beyanda bulunmaksızın çağırır. Çağrı tekinsiz bir hal olan *sükût* halinde konuşur. O bu halde konuşur çünkü çağrı, çağrılanı herkesin umumi lakırtısı içine değil, aksine

105. SuZ, 276-77.

106. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, çev. D. Porter, New York: Norton, 1992, s. 270-87.

tam da oradan geriye, *yani varoluşsal varlık-imkânının ketumiyetine çağırır*. Çağıranın çağrılanına, hiç de kendiliğinden anlaşılır olmayan tekinsiz ve buz gibi bir katiyetle isabet edilirken o, kendi tekinsizliği içinde kendi başına kalakalan Dasein'ı başka hiç kimseyle karıştırılmayacak şekilde kendisiyle yüz yüze getirilir.[107]

Buradaki yakarışın hissiz niteliğine, soğukkanlı kendinden eminliğin (*kalte Sicherheit*) tekinsizliğine dikkatinizi çekmek isterim. Tekinsizlik Dasein'ın peşine takılır ve onu ta "onlar"ın içindeki hayatının kaybolmuşluğuna kadar takip eder — Dasein bu hayatının içinde kendini unutmuştur ve bu kaybolmuşluğu Heidegger'in daha sonra "yineleme" (*Wiederholung*) diye tanımlayacağı bir hareket içinde durdurmaya çalışır. Benlik ancak kendisini kendisine yinelediğinde *das Man*'ın aşağı doğru batışından bir anlığına kurtulabilir. Benlik kendini yinelemeyi bıraktığında, kendi olmayı unutmuş ve bırakmış olur.

BİR HÜKÜMSÜZLÜĞÜN HÜKÜMSÜZ TEMEL-VARLIĞI: DASEIN'IN İKİLİ ACZİ

Tekinsiz çağrı kişiye anlaşılacak ne verir? Vicdanın çağrısı tek bir kelimeye indirgenebilir: "Suçlu!"[108] O halde Dasein'ın suçluluğu gerçekte ne anlama gelir? Dasein'ın varlığı fırlatılmış bir projeksiyon olduğu için daha olmamış bir varlığının olduğu anlamına gelir. Bir başka deyişle, Dasein'ın varlığı bir eksiktir: Dasein, bir borç *yüzünden* telafi etmeye, geri ödemeye gayret eder. *Schuld*'un ontolojik anlamı budur — bu sözcük hem suçluluk, kabahat ve hatta günah anlamına gelir, ama borç anlamına da gelebilir. *Schuldig* olmak suçlu olmak ya da kabahatli olmak demektir, fakat aynı zamanda birine hak ettiği şeyi vermek, borçlu olmak, birine borçlu olmak demektir. *Schulden* borçlardır; Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde ikna edici bir biçimde gösterdiği üzere, bunların maddi bir kökeni vardır.[109] Hayat, almayı kabul etmediğiniz bir borcu kapamak üzere yapılan

107. SuZ, 277. 108. SuZ, 280.

109. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. W. Kaufmann, New York: Vintage, 1967, s. 62-63; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı, 2011.

geri ödemeler dizisidir; işin acıklı yanı, bu borcun faizleri devamlı artmaktadır ve bizatihi hayatınıza mal olacaktır —bu bir ölüm-yeminidir, bir "*mort*-gage"dır. Heidegger'in belki de şaşırtıcı bir biçimde yazdığı gibi (gerçi Almanya'da ekonominin son derece sıkıntılı olduğu bir zamanda yazıyor olduğu hatırlanmalıdır), "Yaşam bir 'ticari faaliyete' dönüşüverir — masraflarını ister karşılasın, isterse karşılamasın."[110] Borç bir varolma şeklidir. Varolmanın şeklinin *ta kendisi* olduğu bile söylenebilir. İşte bu yüzden kredi/itimat ve krediye/itimada, onun inanç yapısına itimat edilmesi son derece önemlidir.

Heidegger suçluluğun çeşitli anlamları arasında dolaşır durur: borç sahibi olmak, bir şeye karşı sorumlu olmak ya da birine bir şey borçlu olmak. Her ne kadar ayrı bir analizi gerektirecek olsa da, Heidegger'i kendi suçluluk anlayışını başkalarına karşı sorumluluk anlamındaki bildik suçluluk kavramından ya da yasayla ya da *Sollen*'la, yani Hegel'in eleştirdiği ve Heidegger'in de bu eleştiriye zımnen uyarak tavır aldığı Kantçı "-meli/-malı" ile ilişki içinde anlaşılan her türlü suçluluk fikrinden ayırmaya çalışırken izlemek harikadır. Heidegger, elbette, suçluluğun ontolojik bir anlamına ulaşmaya ve sözcüğün bildik yasal ya da ahlakçı çağrışımlarından sakınmaya çalışıyordur. Heidegger'in amacı suçluluğu etik-öncesi ya da ahlak-öncesi bir çerçevede, ya da belki de kökensel bir etik çerçevede anlamaktır. İşte tam bu noktada *Varlık ve Zaman*'ın en radikal pasajlarından bazılarıyla karşı karşıya geliriz.

Heidegger'in bıkıp usanmadan vurguladığı gibi, Dasein fırlatılmış bir nedendir (*ein geworfener Grund*). İçine atılmış olduğu imkânlar temelinde ileriye atılır. Bir başka deyişle, birazdan göreceğimiz üzere, Dasein *hükümsüz* (*null*) bir nedendir. Heidegger şöyle der (burada ağır bir Almanca vardır ve bunu çevirmek de hiç kolay değildir):

> Bir şeylere neden olarak, yani fırlatılmış biçimde varolarak Dasein, hep kendi imkânlarının gerisinde kalır. Dasein hiçbir zaman kendi nedeninin *öncesinde* varolamamakta, hep *ondan* ve *o olarak* varolabilmektedir. Buna göre, bir şeylere neden olmak demek, kendi deruni varlığına temelden *asla*

110. SuZ, 289.

hâkim olamamak demektir. İşte bu *hâkim olamayış*, fırlatılmışlığın eksistensiyal anlamına aittir. Bir şeylere neden olarak o, kendi kendinin bir batılı olarak *var* olmaktadır. Hükümsüz, katiyetle mevcut-olmamak ya da var olmamak demek değildir. Hükümsüz, öyle bir değildir ki, Dasein'ın *varlığını*, onun fırlatılmışlığını tesis eder. Bu değilin değil-karakteri eksistensiyal bakımdan belirlenmiştir: Dasein *kendi* olarak varolurken, kendini fırlatılmış varolan *olarak* var eder. Dasein kendisi *sayesinde değil* kendine *doğru serbest bırakılmıştır*, *bu* neden *olarak* var olabilmek için. Dasein kendi varlığının nedeni değildir, çünkü kendi tasarımından neşet etmez. Ama Dasein, kendi-olma olduğu için nedenin *varlığıdır*.[111]

Buradaki iddia kısaca şudur: Dasein kendi kendisinin hükümsüzlüğüdür. Bir neden olmak olarak anlaşılan Dasein, kendi kendisinin üzerinde gücü olmadığı anlamına gelir. Dasein, kendisi karşısındaki hükümsüzlük tecrübesidir. Dasein'ın ileri atılma gücünü tanımlayan bir-bütün-olma gücüllüğünün bir gücüllükten yoksunlaşma, karşısına çıkan ve üzerinde hiçbir gücünün olmadığı bir sınır olduğu açığa çıkar. Benim en çok dert ettiğim mevzu Dasein'ın aczidir. Göreceğimiz üzere, bu ikili bir aczdir.

Atılmış, fırlatılmış bir temel olarak Dasein devamlı olarak kendi imkânlarının gerisinde kalır. Daha önce alıntıladığımız gibi, "Bir şeylere neden olarak (*Grund-seiend*), yani, fırlatılmış biçimde var olarak [*als geworfenes existierend* — Heidegger'in bir diğer esrarlı formülüdür bu]— Dasein hep kendi imkânlarının gerisinde kalır." Suçluluk tecrübesi bir eksik olarak, eksikli bir şey olarak insan olmanın varlığını açığa çıkarır. Kendilik endişe ve ölüme-doğru-varlık tecrübesiyle canlanan sahiciliğe doğru kahramanca atılmış bir adımın doğurduğu vecit halinden ibaret değildir. Varoluşsal analitiğin kahramanca okuması böyle olurdu (belki de Heidegger'in niyeti buydu, bunu inkâr etmiyorum): kendi kendine yetmeyi, kendi üzerinde hâkimiyet kurmayı ya da Heidegger'in deyişiyle "kendiliğin sabitliği"ni (*Die Ständigkeit des Selbsts*[112]), yani bir tür *otarşiyi* amaç edinen bir okuma. Bana göreyse, kendiliğin kendisiyle temel ilişkisi, üzerinde hâkimiyet kurulamayan bir fırlatılmışlık, daha ben onu tam tutup kaldıramadan ağırlığıyla üzerime çöken bir olgusallığın yüküyle kurulur. İşte bu yüzden kendimden kaçmaya çalışırım.

111. SuZ, 284. 112. SuZ, 323.

Fırlatılışı içinde beni yakalayan ve imkân hareketini onu acze vurup parçalayarak tersyüz eden bir atılmışlığı ileri doğru atarım. Kendi kaderimle buluşmaya daima geç kalırım.

Dasein iki hiç, iki hükümsüzlük arasında askıda olmaktır: atılmışlığın hükümsüzlüğü ile ileriye atılmışlığın hükümsüzlüğü. Heidegger'in metni burada en uç noktasına ulaşır:

> Tasarım, kendi fırlatılmışlığı içinde bir şeylere neden olmanın hükümsüzlüğü tarafından belirlenmiş olmakla kalmaz, bir *tasarım olarak* da özü gereği bizatihi *hükümsüz* olur. Onu böyle belirlemekle "başarısız" veya "değersiz" şeklinde bir ontik nitelikten bahsetmiş olmuyoruz, aksine: tasarlamanın varlık yapısının varoluşsal bir tesis edenini ifade etmiş oluyoruz. İfade etmeye çalıştığımız hükümsüzlük, Dasein'ın kendi varoluşuna-dair imkânlarına hür oluşuna aittir. Hürriyet ise bir imkânın tercih edilmesi, ötekininse tercih edilmemesi veya tercih edilememesi demektir.
>
> Hem fırlatılmışlığın hem de tasarımın yapısı içinde özsel olarak hükümsüzlük yatmaktadır. Ve işte o, düşkünlük içindeki *gayri*sahih Dasein'ın hükümsüz olma imkânının da nedenidir. Zaten Dasein fiilen hep öyle vardır. *İhtimam, kendi özü gereği bizatihi hükümsüzlük tarafından nüfuz edilmiştir.* Dasein'ın varlığı demek olan ihtimam, fırlatılmış tasarım olarak şu demektir o halde: Bir hükümsüzlüğün neden oluşu. Ve bu da şu anlama gelmektedir: Dasein bizatihi suçluluk içindedir, eğer suçluluğu formal eksistensiyal olarak bir şeylere hükümsüz olarak neden olma şeklindeki belirlememizde haklıysak.[113]

Dasein ikili bir hükümsüzlüktür. Bu ikili hükümsüzlük etrafında hem kurulmuştur hem de bölünmüştür. Tasarımın yapısı ve suçluluğun ontolojik anlamı budur. Yani, Dasein suçludur; iki yönden borçludur; kendi varlığının özünde hükümsüzdür; esası itibariyle iki yönden eksiktir. Tasarım "*das nichtige Grund-Sein einer Nichtigkeit*", yani bir hükümsüzlüğün hükümsüz olarak neden olması demektir. Ve bu özgürlük *tecrübesinden* aşağı kalan bir şey değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Heidegger özgürlüğün tek bir varlık imkânını seçmek olduğunu söyler: kişinin başkalarını değil kendisini seçmesi. Fakat kişinin böyle bir seçimde seçtiği şey, üzerinde güç sahibi olunmayan, atılmış bir nedenin hükümsüzlüğüne yansıtılan bir tasarımın hükümsüzlüğüdür. Özgürlük kişinin kendi ontolojik suçluluğunu, karşılık geldiği ikili hükümsüzlüğü üstlenmesidir.

113. SuZ, 285.

Heidegger daha sonrasında suçluluğun bu varoluşsal-ontolojik anlamının suçluluğa dair her türlü geleneksel ahlaki anlayışın temeli olduğunu gösterir. Heidegger'in suçluluk fenomenolojisi —tıpkı Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki fenomenolojisi gibi— ahlakla tanımlanamayan etik özneliğin derin yapısını (zira ahlak zaten etiği varsayar) ortaya çıkarma iddiasındadır. Her türlü kötü mefhumunu *privatio boni** bularak reddeden Heidegger suçluluğun her türlü ahlakın ahlak-öncesi kaynağı olduğunu öne sürer. İyinin ve kötünün ötesindedir. Suçluluk kötü müdür? Hayır. Ama iyi de değildir. Biz neysek o da odur. Biz suçluyuzdur, suçlu olarak *varızdır*. Kafka'nın ebedi hakikati işte böyle bir şeydir.

Heidegger yukarıda tartışılan çok sayıda temayı bir araya getirir ve tekinsizlik meselesine geri döner:

> Dasein tekinsizlik içindeyken asli olarak kendisiyle birlikte durur. O, söz konusu varolanı kendi tebdil edilmemiş hükümsüzlüğüyle (bu aynı zamanda onun en zati varlık imkânının olanaklılığına aittir) karşı karşıya bırakır. Dasein —ihtimam olarak— kendi varlığını söz konusu ettiği müddetçe, fiili-düşkün herkesliğin tekinsizliğinden yükselip gelerek kendini kendi varlık imkânına çağırır. Çağırma öne-çağıran geriye çağırmadır. *Öne*: Var olduğu fırlatılmış varolan olarak kendisini varolmak suretiyle devralma imkânına. *Geriye*: Fırlatılmışlığı varoluşa geri kabul etmesi gereken hükümsüz neden olarak anlamak üzere. Vicdanın öne-çağıran geriye çağırması Dasein'a, herkes içindeki kaybolmuşluğundan kurtulup (kendi varlığını hükümsüz tasarım imkânının hükümsüz nedeni olarak durduğu buradan kurtulup) yeniden kendine geri gelmesi gerektiğini, yani *suçlu olduğunu* anlatır.[114]

Suçluluğun Dasein'ın varlığının, hareketinin ta kendisinin, *kinesis*'inin en deruni anlamı olduğu gösterilmişti. Heidegger'in burada ve hatta başka eserlerinde yaptığı tek şey *kinesis*'i varoluşun ritmi ve nihayetinde bizatihi varlığın ritmi olarak düşünmeye çalışmaktır. Fırlatılmış tasarım —kendi tercih ettiğim tabirle "fırlatılmış fırlatma"— hareketi olan bu hareket, "ileri çağırarak geri çağıran" çağrının yapısıdır. Dasein'ı fırlatılmışlığına geri getirmek ve onu üzerine almak suretiyle, var olma gücüllüğünü üzerine almak için ileri çağırır.

* *Lat.* İyinin yokluğu. *–ç.n.*

114. SuZ, 286-87.

Heidegger'in son alıntıdaki sözlerine yakından bakalım: Dasein hükümsüz tasarımının hükümsüz nedenidir (*nichtiger Grund seines nichtigen Entwurfs*). Yani, Dasein ikili bir hiç, ikili bir sıfırdır. Fırlatılmış tasarımın anlamı budur. Suçluluk bu hükümsüzlüğün, *vor und zürück*, ileri geri, ya da Beckett'in muhtemel deyişiyle bir aşağı bir yukarı hareketinin *kinesis*'idir. İnsan olmanın anlamının, kendimizle karşı karşıya getirilmenin tekinsizliğinin tuhaflığı böyle bir şeydir. Heidegger'in *Introduction to Metaphysics*'te belirttiği gibi, "Dasein tuhaflığın vuku buluşudur."[115] İnsan iki hiç arasındaki eylemin katıksız tuhaflığıdır. Kendilik bir var olma gücüllüğüdür ve bu gücüllüğün yegâne temeli, sınırı ve olanaklılık koşulu ikili bir hiç, ikili bir gücüllükten-yoksunlaşmadır; bir başka deyişle, kendisi, aynı zamanda, kendisinin olanaksızlık koşuludur, varoluşsal bir neredeyse-transandantaldır. En nihayetinde bizi insan yapan şey aczdir. Bunu bir şeref nişanı olarak taşımalıyızdır. Zayıflığımızın bir göstergesidir ve hiçbir şey bundan daha önemli ya da âciz değildir.

Heidegger Dasein'ın suçluluğu kendi kendisine yüklemediğinin altını çizer. Kendi varlığı içinde zaten suçludur. Dasein zaten hep suçludur, fakat sahici-varlık içinde değişen şey şudur ki Dasein vicdanın çağrısını ya da yakarışını *anlar* ve onu kendi içine alır. Sahici mahiyetteki Dasein kendini suçlu olarak anlayagelir. Bir başka deyişle, kudretli mahiyetteki Dasein kendini âciz olarak anlayagelir. İnsan özü itibariyle sahici-olmayışla damgalanmıştır. Sahici varlıkta değişen tek şey sahici-olmayışı tecrübe edişimizin değişmesidir. Fakat Dasein böyle bir değişimden geçmek suretiyle, Heidegger'in dediği gibi, bir şekilde kendisini seçmiştir (*er hat sich selbst gewählt*).[116] Bir başka deyişle, seçilen şey bir vicdan sahibi olmak değil (Dasein *olarak* Dasein buna zaten sahiptir), Heidegger'in deyişiyle bir vicdan sahibi olmayı istemektir (*Gewissen-haben-wollen*). Bu ikinci-dereceden bir istemedir; tabiri caizse, *kişinin karşılık geldiği isteği istemeyi istemektir*. Bu da ontik ya da eksistensiyal bir kararı gerektirir:

115. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. R. Manheim, Yale University Press, New Haven, 1959, s. 158.

116. SuZ, 287.

Vicdana-sahip-olmayı-isteme daha ziyade, fiili mesul olma imkânının varoluşa-dair en asli koşulu demektir. Çağrıyı anlayarak Dasein, kendi en deruni benliğini, bizzat tercih ettiği varlık imkânından *çıkarak* hareket ettirmektedir. Ancak bu şekilde sorumlu olarak *var* olabilmektedir.[117]

Nitekim, sorumluluk veya karşılık verebilirlik çağrıyı işitip üstlenmeye, bir vicdan sahibi olmayı istemeye dayanır. Bu seçim, Dasein'ın kendisini seçişi —Heidegger'in tuhaf ifadesiyle— kendi içinde eyleme geçiyordur. Heidegger'in II. Dünya Savaşı'ndan sonra hatırlatacağı gibi, "Eylemin özüne yeterince kati surette kafa yormaktan hâlâ çok uzağız."[118] Heidegger "eylem" sözcüğünü *Varlık ve Zaman*'da kullanır, ama bize bu sözcükten kaçınmak istediğini mütemadiyen anımsatır. Derrida'nın bize öğrettiği gibi, Heidegger'in kaçınmalarının mantığı böyledir.[119] Peki tasvir ettiğimiz ikili hükümsüzlük ile ilişkili içinde tasavvur edildiği haliyle eylem ne ifade edebilir? Olasılık ve olanaksızlık koşulu ikili bir gücüllükten yoksunlaşma olduğunda, varlık gücüllüğü ne anlama gelebilir? Hâkimiyet köleliğe doğru açılır, kavramak üzerinde hiçbir gücünüzün olmadığı şeyi almaya yol verir. Dünyadaki eylem zayıflığın kabul edilmesini gerektirir. Onun kuvveti, derdi herhalde Paulus, zayıflığı*dır*. Böyle bir eylem anlayışı trajik, daha doğrusu, trajikomik diye adlandırılabilir. Beckett'in can çekişen karakterlerinden biri olan Molloy'un bıyık altından gülerek kendine sorduğu gibi, "Bu dinçliğe nereden erişebildim? Belki de zayıflığımdan."[120]

GİZLİ-MARCIONCULUK

Şimdi en baştaki iman meselesine dönmek ve sorguyu farklı bir doğrultuya çevirmek istiyorum. Daha önce belirtildiği üzere, Galatyalılara Mektup hakkındaki tefsirinde Luther şu meşhur sözünü zik-

117. SuZ, 288.

118. Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings* içinde, haz. D.F. Krell, New York: Harper & Row, 1977, s. 193.

119. Bkz. Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, çev. G. Bennington ve R. Bowlby, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

120. Samuel Beckett, *Molloy*, New York: Grove Press, 2006, s. 79; Türkçesi: "Molloy", *Üçleme* içinde, çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

retmişti: ""Müjde'nin hakikati şudur ki hakkaniyetimiz ancak imanla oluşur."[121] Reformasyon hareketini tanımlayan Paulus'a dönüş imanın saflığına ve otoritesine dönüştür. Bu açıdan, Luther en büyük zıtlığın iman ile yasa arasında olduğunu söyler: "Yasa/Şeriat sadece günahı gösterir, dehşete düşürür ve aşağılar; böylece bizi ispata hazırlar ve bizi İsa'ya götürür."[122] İman ile yasa arasındaki bu köklü ayrımın Hıristiyan antisemitizmindeki sonuçları (buna göre Yahudiler daima yasayla özdeşleştirilir) çoğu kişinin malûmu olduğundan burada bunları tekrar işlemeye lüzum yok.[123]

Buradaki sorum Paulus'taki iman ile yasa ilişkisi ve sırf imana dayandırılan radikal bir Paulusçuluğun olumlanmasına nelerin dahil olduğuyla alakalıdır. Hıristiyan dogma tarihinde, birazdan üzerinde durmaya başlayacağım Marcionculuk riskini doğurur bu soru. Sokrates'in tabiriyle, hoş bir risktir bu, ama en nihayetinde reddedilmesi gerekir. Dert ettiğim diğer mevzu ise Agamben, Heidegger ve Badiou gibi şahsiyetlerde belirli bir ultra-Paulusçuluğun iddialı bir biçimde ortaya çıkması ve bu durumun bizi günümüzde Paulus'a dönülmesinin aslında Marcion'a dönüşe tekabül ettiği hükmüne varmaya yöneltebilecek olması.

Taubes'in yazdığı gibi, Paulus'tan çıkmanın iki yolu vardır:

(i) İlk yüzyıllarındaki Hıristiyan kilisesinin kendisi, Petrus geleneği,
(ii) Nevzuhur Katolik Hıristiyanlığına, özellikle de ikinci yüzyılın ikinci yarısında en büyük tehdidi teşkil etmiş olan Marcionculuk.

Marcion (yaklaşık olarak MS 85-160), tıpkı Paulus gibi, yorulmak usanmak bilmeden inananlar cemaatleri oluşturmak için çabalayan hünerli bir örgütçüydü. Çok sayıda takipçisi vardı ve bu takipçiler cemaatler halinde, hatta bazen, dördüncü yüzyılda Konstantin tarafından zulüm görene kadar, koca koca köylerde yaşamıştı. Marcioncu cemaatlerin onuncu yüzyıla kadar yaşadığı rivayet edilir. Marcion'a göre, tek hakiki havari Paulus'tu ve kendisi Paulus'un ha-

121. PW, s. 239. 122. PW, s. 240.
123. Bu konu hakkında bkz. Boyarin, *A Radical Jew*, s. 40-56.

kiki takipçisiydi. Kendisine "Presbyteros" diyordu; hakiki havarinin hakiki takipçilerinin önderi demekti bu. Marcion'a göre, Paulus'un ilanının özü iman ile yasa, kayra ile işler, tin ile ten düzenleri arasındaki ayrımdı. Marcion Paulus'un düşüncesinin antiteze dayalı biçimini öyle radikalleştirir ki —bilinen tek eseri kabaca MS 140'ta yazıldığı varsayılan "Antitezler"dir— yaratmayı kurtuluşa bağlayan ipleri keser. Marcion burada muhakkak haklıdır da: Yaratma Paulus'ta çok küçük bir rol oynamaktadır ve Paulus'un kafası devamlı olarak kurtuluşla meşguldür. Dolayısıyla, Taubes'in belirttiği gibi: "Yaratma ile kurtuluşu bağlayan iplik çok ince bir ipliktir. Çok, çok ince bir iplik. Çat diye kopabilir de. Ve o Marcion'dur. O okur —okumayı bilir! — İsa'nın babası gökyüzü ile yeryüzünün yaratıcısı *değildir*."[124]

Büyük Alman Protestan teoloğu Adolf von Harnack'ın (1851-1930) elli yıl boyunca takıntılı bir biçimde yazdığı, acayip bir etkileyiciliği olan *Marcion: The Gospel of the Alien God* adlı kitabında gösterdiği gibi, Marcion yaratmayı kurtuluşa bağlayan ontolojik bağı koparır ve ontolojik bir ikicilik kurar.[125] Paulus'un manidar bir tabirle "bu dünyanın Tanrısı" dediği yaratmanın Tanrı'sı kurtuluşun Tanrı'sından, İsa yoluyla ve İsa olarak açığa çıkan Tanrı'dan farklıdır. Tevrat'ın bilinen Tanrı'sının aksine, İsa bilinmeyen Tanrı'dır, hepten yeni Tanrı'dır. Marcion'un "Antitezler"inde en sık kullanılan kelime "yeni" sıfatıdır ve her türlü Marcion eleştirisi son dönemlerdeki Paulus okumalarındaki yenilik takıntısı için de kullanılabilir. Bilinmeyen Tanrı hakiki Tanrı'dır, ama bu yabancı bir Tanrı'dır. Anlaşıldığı kadarıyla, Marcioncu kiliselerde İsa'ya "Yabancı" ya da "iyi Yabancı" deniyormuş.[126] Demek ki Tanrı dünyaya bir yabancı olarak, yaratmaya yabancı biri olarak girmektedir.

124. PT, 60.

125. Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God*, çev. J. E. Steely ve L. D. Bierma, Durhan NC: Labyrinth, 1990, s. 1-14 (bundan böyle MG diye anılacak). Marcion tartışması için bir başka önemli kaynak şudur: Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon, 1958; özellikle bkz. 130-46. Jonas'ın savını bu bağlamda ele alamayacak olsam da, genel olarak gnostisizm ve özel olarak Marcionculuk ile Heidegger'in varoluşsal analitiği arasında kurduğu örtük bağlantı harikadır. Bkz. *The Gnostic Religion*, s. 320-40. Bu meseleyi başka bir vesileyle sorgulamak niyetindeyim.

Marcion Paulus'un özgürce verilen kayra ile işlere dayalı hakkaniyet arasında yaptığı ayrımı radikalleştirir ve bunları iki ilahi ilkeye bağlar: Eski Ahit'in hakkaniyetli ve gazaplı Tanrı'sı ile Müjde'nin (Yeni Ahit'in) sevecen ve merhametli Tanrı'sı. Hiç şüphesiz, bu ayrım gnostisizm gibi tınlar, ama şurası çok önemlidir ki Marcion için hiçbir *gnosis* yoktur. *History of Dogma*'da Harnack *gnosis*'i "düşünsel, felsefi bir unsur", yani ilahi olana dair düşünsel bir sezgi olarak tanımlar.[127] Harnack bir şeye "felsefi" derse, anlayın ki ona pek de methiye düzmüyordur. Bu daha ziyade dini Helenistik felsefenin kategorilerine indirgemeye tekabül eder — Heidegger'in Paulus okumasında bu Harnackçı jesti aksettirdiğini görmüştük. Harnack'a göre, Marcion'un gnostiklerin safında yer aldığı düşünülemez, zira o herhangi bir *gnosis* türünü değil sadece imanı vurgular: "Dolayısıyla Marcion'un tek maksadı tüm kıymeti sırf imana vermek, onu kendi ikna edici gücüne bağımlı kılmak ve tüm felsefi açımlamalardan ve tartışmalardan kaçınmaktı."[128]

Bu ontolojik ikiciliğin çarpıcı bir sonucu vardır: Bu dünyanın Tanrısı'ndan ayrı olan yabancı Tanrı insanları yaratıcıdan ve onun yaratımından azat eder. Marcion'un gözünde, Harnack'ın yazdığı gibi, "Yahudilerin Tanrısı ve kitabı Eski Ahit, esas düşman olmak durumundaydı."[129] Marcion gerek Eski Ahit ile Yeni Ahit'in bağdaştırmacılığını gerekse Yeni Ahit'i Eski Ahit'in tamamına ermesi olarak anlayan tüm alegorik yorumları reddetmişti. Alegorik biçimde anlaşıldığında —Marcion'un Romalı Clement ve Antakyalı Ignatius gibi Apostolik Babalar'a yaptığı eleştirinin özü buydu— Hıristiyanlık Museviliğin tamamına ermesidir.[130] Oysaki iki ahitin birbirinden kati surette ayrılması gerekir. Zaten Marcion'un Eski ve Yeni Ahit'lerin sahici bir edisyonunu üretmeye girişen ilk kişi olması (ki bu girişimin MS 144'te tamamlandığı rivayet edilir) bu kanaatin bir sonucudur. Eski Ahit metne bütün olarak dahil edilmiş ve tarihsel bir olgu olarak ele alınmıştı. Yeni Ahit'te ise Paulus'un Mektuplar'ının

126. MG, s. 80.

127. Harnack, *History of Dogma*, 1. Cilt, s. 223.

128. *A.g.y.*, s. 267. 129. MG, s. 23.

130. Apostolik Babalar'ın yazılarından bir seçki için bkz. *Early Christian Writings*, haz. A. Louth, çev. M. Staniforth, Londra: Penguin, 1987.

makaslanmış bazı versiyonları ve sadece Luka İncili yer alıyordu. Marcion'un belirttiği üzere: "Kitap'ın alegorikleştirilmemesi gerekir."[131] Marcion'a göreApostolik Babalar'ın Hıristiyanlığı bir Yahudi Hıristiyanlığıydı — bu elbette Paulus'un Petrus'a ve Kudüs Kilisesi'ne yönelttiği eleştiriydi. Nevzuhur Hıristiyanlık, Marcion'un gözünde, eski tulumlara yeni şarap dolduruyordu. Katolik Kilisesi Müjde'yi devamlı olarak Eski Ahit'in dikiz aynasına bakarak görmek suretiyle onun radikalliğini yitirmişti. Hıristiyan İncil kanonunun oluşumu doğrudan doğruya Marcion'un yarattığı metne bir tepkidir ve bu açıdan doğrudan onun sözümona sapkınlığı neticesinde oluşmuştur. Nevzuhur Katolik Kilisesi'nin bizatihi varlığı Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki uyumu göstermeye dayanıyordu — Katolik doktrinindeki alegorik yorumun merkeziliği de bundan kaynaklanır.

Şöyle bir Marcioncu deyiş vardır: "Tek bir iş Tanrımız için kâfidir; O, insanı yüce ve aliyyül âlâ iyiliğiyle kurtarmıştır, ki bu tüm çekirgelerin yaratılmasından evladır."[132]

Yaratmayı kurtuluşa bağlayan iplik koparıldığı anda, Hıristiyanın vazifesi artık yaratılanları sevmek değil kendini ondan mümkün olabildiğince köklü bir biçimde koparmaktır. Dünya yaratıcı Tanrı'nın hapishane hücresidir ve haşaratla, çekirgelerle ve sivrisineklerle doludur. Bir hikâyeye göre 90 yaşında bir Marcioncu, kötü, yaratıcı Tanrı'nın eserleriyle hiçbir alakası olmasın diye kendini her sabah kendi tükürüğüyle yıkarmış.[133] Marcion, yaratıcının beden yoluyla üzerimizde kurduğu hâkimiyeti gevşetmek maksadıyla, taraftarlarına vaftizden sonra evliliği ve cinsel ilişkiyi yasaklayan katı bir çileci etiği savunmuştu. Harnack'ın sözleriyle, Marcion'un gözünde evlilik "mundar" ve "rezil" bir şeydi.[134] "Dünyanın şimdiki hali gelip geçici" olduğu için, karısı olanların "karıları yokmuş gibi davranmaları" gerektiğini söyleyen , "evlenen iyi eder" diyen ama "evlenmeyen daha iyi eder" (1 Kor. 7:29, 31, 38) diye de ilavede bulunan Paulus'un radikalleştirilmesinden ibarettir bu. Evlilik, cinsellik ve tüm bedensel münasebetler halihazırdaki manevi vazifenin aciliyetini gözden kaçırtan tensel ayartılardır. "Zaman daralmış" (1 Kor. 7:29) olduğu için, geriye kalan bu çok az zaman tini yaratışın

131. MG, s. 12. 132. MG, s. 66. 133. MG, s. 111. 134. MG, s. 96.

tenine geri getiren herhangi bir şeye harcanmamalıdır. Taubes Marcionculuk hakkında şöyle der: "Bir halk kilisesi olarak kazandıklarıyla yetinip rehavete kapılamayacak, radikal bir misyonu olan bir kilisedir... Dünyanın sonunu ifa eden, uygulayan bir kilisedir."[135] Marcioncuğun esası sürekli eylemciliktir: Cemaatin takipçilerine üreme müsaadesi verilmiyorsa, kilise ancak sürekli olarak yeni mühtedilerin kazanılmasıyla büyüyebilir demektir.

Harnack Marcion'u ikinci yüzyılın Luther'i, reform yapmak için yanıp tutuşan güçlü bir zekâ olarak görür — ki kitabının zımni gündemi budur. Marcion ilk Protestandı. Felsefi dogma ile dinsel iman tecrübesi arasındaki bağı koparark mevcut kiliseyi sapkınlıkla itham etmişti. Marcion'un gözünde Paulusçuluk, daha ikinci yüzyılın başında ihanete uğramış ve reformasyonu gerektiren, yani yeniden oluşturulması gereken büyük bir devrimi temsil ediyordu. Bu reformasyonun esası yasa ile iman arasındaki radikal Paulusçu ayrımı ve tek başına kayranın Müjde'nin/İncil'in en saf özü olduğunu öne sürmeye dayanıyordu. Taubes Marcion'un ikiciliği benimsemesinin hata olduğunu, ama bunun Paulus'un yaratma ile kurtuluş arasındaki ilişki tasavvurundaki belirli bir müphemlikle uyumlu olan "işe yarar" bir hata olduğunu düşünür.[136] Harnack'a göre —Hegel'in ölüm döşeğinde söylediği sözleri uyarlayacak olursak— Marcion Paulus'u anlamış olan tek kişidir ama o da yanlış anlamıştır. Gelgelelim, Harnack'ın Marcion incelemesinden çıkarmak istediği sonuç çarpıcıdır: Eski Ahit reddedilmelidir. Harnack Protestanlığın gözünde Eski Ahit'in "dinsel ve eklesiyastik bir sakatlamanın sonucu" olduğunu iddia eder.[137] Harnack Hıristiyanlığın Tanrı'nın İsa'da açığa çıkışına iman etmekten ibaret olduğu radikal bir fideizmi savunmak ister.

İlk başta biraz tuhaf gelebilir ama Agamben'in Paulus okumasının son derece kilise-karşıtı bir iman anlayışını vurgulaması bakımından gizli-Marcioncu olduğunu düşünüyorum. Örneğin Paulus tefsirinin "Beşinci Gün"ünde Agamben *katergeo* fiiline odaklanır; bunu "etkisiz ya da tesirsiz kılmak" ya da en manidar biçimde, daha önceki *iustitium* tartışmamızı hatırlatırcasına, "askıya almak" diye

135. PT, s. 58. 136. PT, s. 61. 137. MG, s. 134.

tercüme etmek ister.[138] Agamben *katergeo*'yu zımnen, egemenin yasanın işleyişini askıya alan kişi olduğunu düşünen Schmitt'teki istisna haline bağlar. Agamben Mesihçi olanı, egemen bir siyasi edimle, hem Roma'nın hem de Kudüs'ün yasallığını ve meşruiyetini askıya alan bir yasasızlık olarak tarif eder. Bunu Selaniklilere İkinci Mektup'taki *anomia* figürü ya da yasasızlık fikrine dair bir okumayla destekler.[139] Bana kalırsa, Paulus'un "yasasızlık gizemi" ne yaptığı atfın arkasında "Mesih'in *parousia*'sından önce ortaya çıkacak" olan "mahvoluşun oğlu" yani Deccal'e (2 Sel. 2:3-7) yapılan atfın olması fazlasıyla tartışmaya açıktır. Fakat Agamben yasa ile hayat arasındaki ayrımı radikalleştirmek için yasasızlığı Mesihçilikle özdeşleştirmek ister. Agamben'in tüm yazılarını baştan sona saran Benjaminci bir temadır bu: Eğer yasa şiddetse, yasanın tarihi de —Agamben'in "küresel iç savaş" dediği mevcut duruma yol açmış olan— böyle bir şiddetin tarihiyse, o halde Mesihçi olan, yasanın devrimci bir biçimde askıya alınması olarak vuku bulur.[140] Agamben kimi zaman Benjamin'in Mesihçiliğini yaratılmış dünyanın dindışı düzeni ile kurtuluşun Mesihçi düzeninden müteşekkil radikal bir ikiciliğe doğru ittirmek ister. Daha önce gördüğümüz üzere, Agamben "yasayı hayatla olan ilişkisi ve hayatı yasayla olan ilişkisizliği içinde göstermek"ten bahseder.[141] Ama bu Marcion'dur, Paulus değil.

Badiou Paulus hakkındaki kitabında Marcion'u kısa ama etkileyici bir biçimde tartışır. Badiou her ne kadar Marcion'un ontolojik ikiciliğinin bir "manipülasyon örneği"[142] olduğunu ve tutarlı bir Paulus okumasına dayandırılamayacağını iddia etse de şunu teslim eder: "Birazcık çaba harcanırsa Marcion'un şu anlayışına varılabilir: Yeni müjde mutlak bir başlangıçtır."[143] Peki Badiou'nun görüşü tam da Marcion'un görüşü değil midir? Pascal'in Eski Ahit'in "sağlam ve elle tutulur deliller olan kehanetleri"ne dayanışının aksine, Badiou şöyle der: "Olayın hiçbir delili yoktur; olayın kendisi de bir delil değildir."[144] Paulus'a göre sadece iman vardır ve Badiou'nun temel iddiası da olaya sadakatin varlık düzeninden kopan şey olduğudur. Badiou şöyle devam eder: "Paulus'a göre, olay herhangi bir

138. PA, s. 95-96. 139. PA, s. 108-11.
140. Bkz. Agamben, *State of Exception*, s. 87.
141. *A.g.y.*, s. 88. 142. PB, s. 35. 143. *A.g.y.* 144. PB, s. 48, 49.

şeyi ispatlamak için gelmemiştir; olay *saf başlangıçtır*."[145] O halde bu "saf başlangıç" Badiou'nun Marcion'a atfettiği "mutlak başlangıç" değil de nedir? Badiou'nun varlık ve olay ikiciliğinin —burada olay daima mutlak yeni olarak tanımlanır ve Badiou kendi tasarısını yeniliği kavramlaştırma girişimi olarak görür— Paulus'un Marcioncu bir biçimde radikalleştirilmesi olduğu hükmüne varamaz mıyız? Badiou'nun öznel sadakati kışkırtan bir olay tecrübesi olarak Paulusçu İsa figürünü vurgulayışında, yasanın esaslı bir inkârı ve dünya-içinde-varlık'ın olgusallığının kaçınılmaz özelliği yok mudur?

Heidegger'in Paulus okumasında da Marcioncu bir tını vardır. Marcion'un ölmesinden sonraki yıllarda, müthiş bir gerici olan Tertullianus'un Marcioncu cemaati ağır bir şekilde kanaatlerine dair hiçbir delil sunmamakla eleştirdiği pek çok kişi tarafından bilinir. Fakat Marcion'un meramı tam da budur: Eski Ahit kehanetine, felsefi tartışmaya, teolojik kavramlaştırmaya ve hatta *gnosis*'e bel bağlamaktan her şekilde sakınmak. Paulus üzerine verdiği ders için aldığı bir notta Heidegger delil hakkında imalı bir biçimde şunu söyler: [Delil] "içgörü sahibi-olmuş-olmakta (*im Eingesehen-haben*) [yatmaz]; bunun tersine, ilan 'tin'in, 'kuvvet'in (*'Kraft'*) 'gösterilmesi'dir (*apodeixis*)."[146]

Bir başka deyişle, imanın delili sadece tinin bir tür kuvvet ya da güç olan bir ilanda gösterilmesindedir. İman için delil talep etmek imanın doğasını yanlış anlamak demektir. Daha önce belirttiğim gibi, Platon'un, Aristoteles'in ve Helenistik felsefenin etkisini reddetmesi ve Katolikliğin dogmatik sistemine karşı bir *Urchristentum*'a yeniden ulaşmaya çalışması bakımından, Heidegger'in gizli-Harnackçı olan Paulus okumasında bir ultra-Protestanlık iş başındadır.

Paulus'ta ortaya koyma mahiyetinde bir Mesihçi iman tecrübesi olduğunu saptamıştım. Heidegger işte bunu olumlamak ister, ama bunun Agamben'in daha radikal kilise karşıtlığından ayrı tutulması gerekir. Daha önce gördüğümüz üzere, Heidegger'e göre sahicilik bir *kairos* tecrübesinde doruğuna varır, ama sahicilik dünyadaki sahici-olmayan, düşmüş gündelik hayatı farklı bir ışık içinde görmeye dayanır sadece. Heidegger dünyadan mutlak surette kopacak ra-

145. PB, s. 49, vurgu benim. 146. PH, s. 97.

dikal bir imanın mümkün olduğuna inanmaz. Yasa ve hayat daima bir *modifikasyon* (*Modifikation*) ilişkisi içinde kalır — bu birçok açıdan *Varlık ve Zaman*'daki kilit kavramdır.[147] İmanın ilanı, içine doğru çekildiği sahici-olmayan gündelikliğinin yerçekimi dahilinde hareket eder daima. İleriye atılmanın "hiç"i, ancak atılıverilemeyen atılmış bir temelin "hiç"inden hareketle ileriye doğru atar — olgusallığın yasası amansızdır.

Marcionculuğun cazibesi büyüktür. Ontolojik ikiciliği ve yaratmayı kurtuluştan ayırışı, kendimizi düşüş, ölüm ve ilk günaha dair genelgeçer Hıristiyan anlatıyla suçlamak yerine, dünyadaki tüm yanlış şeyleri (çekirgeler, sivrisinekler, vs.) kötü ilaha atfetmemizi mümkün kılar. Dinin herhangi bir *gnosis*'e ya da düşünsel sezgiye dayanmayan ve kendisi için herhangi bir delilin gösterilmeyeceği öznel bir nitelik olarak yalnızca imana dayandığı fikrinin inkâr edilemez bir gücü vardır. Radikal yeniliğin, mutlak ya da saf başlangıcın gücüdür bu. Bir yandan kişinin kendi sorumluluğunu sınayan diğer yandansa kendimizi tamamen yeniden oluşturabileceğimizi, yenileyebileceğimizi, kurtulabileceğimizi, ezcümle yeniden doğabileceğimizi vazeden bir iman anlayışını besler.

Ne var ki Marcionculuğun reddedilmesi gerekir. Marcionculuğun ikiciliği takip edilirse en sonunda dünya reddedilir ve dinin kendisi yaratılıştan bir ricat olarak kavranır. En aşırı haliyle, çeşitli mistik anarşizmler, Özgür Tin sapkınlığı ve Görünmez Komite'nin yeni-isyancılığında görmüş olduğumuz gibi, ölümcül derecede yozlaşmış bir dünyadan ayrılma siyaseti teşvik edilir. Harnack'ın, kitabının son sayfalarında yarı-özlem dolu bir dille yazdığı gibi, Marcion "bizi saptığımız yabancı bir varoluştan çıkıp esas evimize dönmeye değil, ait olduğumuz korkunç yurttan çıkıp kutsanmış bir yabancı diyara gitmeye çağırır."[148]

Bunu bazen ne kadar arzu edersek edelim —ve bilimkurgudan Hollywood'un daimi yabancı takıntısına kadar, ki bu takıntı en ka-

147. Örneğin bkz. SuZ, 130. Heidegger burada şöyle der: "*Sahih Kendi-Olmaklık* öznenin istisnai bir koşuluna, 'onlar'dan koparılmış bir koşula dayanmaz; 'onlar'ın, esaslı bir eksistensiyal olarak 'onlar'ın varoluşa-dair modifiye edilmesine dayanır."

148. MG, s. 139.

tıksız ideolojik ifadesini James Cameron'ın 2009 tarihli *Avatar*'ında bulur, kültürel boşluğumuzu bolca doldurur— reddedilmesi gereken şey tam da kutsanmış bir yabancı diyar arzusudur.

İMAN VE YASA

Paulus'a göre, yasadan kaçmayız. Paulus'un Yahudiliğinin elzem olmasının bir sebebi de budur. Eğer yasa, düşmüşlüğümün farkındalığı ve günahın bilinci gibi, tamamen içimde olmasaydı, yasanın aşılması olarak imanın hiçbir anlamı olmazdı. Eğer, Marcion ve Harnack'a dayanarak, Eski Ahit'i atarsak, fırlatılmışlığımızı fırlatıp atmış ve kendimizi yasanın bünyevi kusurundan, ontolojik kusurluluğumuzdan uzaklaştırabileceğimizi hayal etmiş oluruz. Eski Ahit'i atarsak, kendimizi mükemmel hale gelmiş, lekesiz ya da günahsız kişiler olarak hayal etmiş oluruz. Böyle bir hale ulaşabilecek olsaydık, imanın hiçbir manası olmazdı. İman ancak yasanın karşısındaki bir karşı-hareket olarak mümkündür ve bu hareketin iki terimi sürekli bir diyalektik içinde var olur. Mutlak bir başlangıç yoktur ve yasayla ilişkiden yoksun bir hayat fikri safça ve biraz çocukça bir hayaldir.

Paulus'un o dolambaçlı Romalılara 7. ve 8. Mektup'larda gösterdiği şeyin bu olduğunu düşünüyorum. Romalılara 7. Mektup'taki soru yasa ile günah arasındaki ilişkinin doğasıyla alakalıdır. Paulus şöyle yazar: "Yasa olmasaydı, günahı bilemeyecektim" (Rom. 7:7). Burada açgözlülük örneğini verir ve "Açgözlülük etmeyeceksin" (Rom. 7:7) denmemiş olsa açgözlülük etme günahını işlemenin ne olduğunu bilemeyeceğimizi söyler. Günah ancak yasayla ilişki içinde ve yasa olmadan vardır: "Günah ölü yatmaktadır." Paulus şöyle devam eder: "Bir zamanlar yasadan ayrıydım"; bu da insanların günahsız bir biçimde cennette yaşadığı, yasayı önceleyen bir zaman olduğu anlamına gelir (Rom. 7:9). "Lakin emir geldiğinde", yani iyi ve kötüden oluşan bilgi ağacından yemiş yememe yasağı geldiğinde, yanılmış ve düşmüşüzdür. Paulus'un tabiriyle, "günah canlandı, bense öldüm" (Rom. 7:9). Dolayısıyla, tam da hayat vadeden emrin kendisinin ölümü getirdiği ortaya çıkmıştır. Ama bu durum —ve işler tam burada karışmaya başlar— kutsal ve Tanrı'dan geldiği için

tanımı itibariyle iyi olan yasanın ölümü getirdiği anlamına mı gelir? "Asla ve kat'a," diye ekler Paulus. Yasa günahın günahkârlığını daha ziyade olumsuz bir biçimde açığa çıkarır: "Günahın günah olduğu" ve "ne denli günahkâr olduğu anlaşılsın" diye (Rom. 7:12) Zira —ve burada ten ile tin arasındaki antitezin ne boyutlara ulaştığını görürüz— "yasa manevidir; lakin bense etten kemiktenim, günahın altında satılmışım" (Rom. 7:14).

Yasa ile günah arasındaki bu diyalektiğin "kendi eylemlerimi anlamıyorum" (Rom. 7:15) cümlesine varan çarpıcı bir sonucu vardır. Yani, istediğim şeyi, yasaya uymayı yapmıyorumdur. Bunun aksine, nefret ettiğim şeyi yapıyor, günah işliyorumdur. Ama istediğim şeyi yapmıyor ve nefret ettiğim şeyi yapıyorsam, bu "Ben" hakkında ne söyleyebiliriz? Böyle bir benliği nasıl tasvir edebiliriz? Böyle bir benlik "bölünebilir bir şey"dir, yasa karşısında kendi kendisine karşı köklü bir biçimde bölünmüştür. Günah yasanın sonucudur ve varlığım yasa ile günah arasında ikiye ayrılmıştır. Paulus'un oksimoron mantığını doruğuna çıkardığı ifadesiyle: "İstediğim iyi şeyi yapmıyorum; yaptığım şey istemediğim o kötü şey" (Rom. 7:19). Benliğin istemediğim şeyi yapan kısmı günaha atfedilir: "Bunu artık ben değil, içimde yaşayan günah yapıyor" (Rom. 7:17). Benlik burada ten ile tin arasında köklü bir biçimde bölünmüştür. Bir yanda, "içvarlığım"a ait olan "Tanrı'nın yasasından [aldığım] zevk" vardır (Rom. 7:22). Diğer yandaysa, "zihnimin yasasıyla savaş halinde bir başka yasa görürüm" (Rom. 7:23). Bu en dıştaki benlik "organlarımda yaşamaktadır" (Rom. 7:23). Ama en iç ile en dış iki ayrı benlik değil, kendisine karşı bölünmüş aynı benliğin iki ayrı yarısıdır: "*Talaiporos ego anthropos,*" diye haykırır Paulus, "Ne zavallı bir adamım ben!" (Rom. 7:24). Yasa ile günah diyalektiği ölümcüldür ve benliği kendisinden ayırır. Öyleyse bu diyalektik nasıl kırılabilir? Yahut, Paulus'un sorduğu üzere, "beni bu ölüm bedeninden kim kurtaracak?" (Rom. 7:24).

Bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz şöyledir: "Rabbimiz İsa Mesih vasıtasıyla Tanrı'ya şükürler olsun!" (Rom. 7:25). Peki nedir bu sözün manası? Burada elbette kayra sayesinde selamet söz konusudur, bu da benliğin isteyip elde edemeyeceği şeyin ta kendisidir. Benlik, kendi başına, ölüm bedeninden ve yasa ile günahın ölümcül diya-

lektiğinden kurtarılamaz. Günah ve ölüm ancak Tanrı'nın tenin suretinde ve dolayısıyla günah ile ölümün suretinde kendi oğlunu göndermesiyle aşılabilir. Gelgelelim —meselenin bu yanı hayatidir— bu Paulus için bir Agambenci *anomia* meselesi, yasaya karşı yasasızlık meselesi değildir. Burada söz konusu olan mesele "Tin'in yasası"dır (*nomos tou Pneumatos*). Beni "günah ile ölümün yasası" ndan (Rom. 8:2) azat edebilecek olan şey Tin'in yasasıdır. Bu, dolayısıyla, yasaya karşı yasa meselesidir. Paulus'un Romalılara Mektup'un daha sonraki kısımlarında aşkı yasanın tamamına ermesi olarak tasvir ederken kastettiği şeyin bu olduğunu düşünüyorum (Rom. 13:10). Tamamına erdirme yasanın olumsuzlanması anlamına gelmez; bilakis, tek bir emirle yasanın tamamına ermesidir aşk: "Komşunu kendin gibi sev" (Rom. 13:9). Tamamına erdirme (*pleroma/fulfillment*) doldurmak anlamına gelir: bir şeyin yerine bir başka şeyi geçirmek değil, tamamlamak, ilave etmek demektir.[149]

Buradaki esas düşünce kurtuluşun isteyerek elde edilebilecek bir şey olmadığıdır: "Kendinizin değilsiniz." İstenebilecek tek şey yasa ile günah diyalektiğidir. Kurtuluş insan gücüllüğünün sınırını aşar ve bizi âciz kılar. Tin'in yasası İsa şahsında ortaya çıkışı istenemeyen kurtuluş imkânıdır; yani, İsa'nın dirilişi sayesinde, "oğulluk tini"ni alma ve "İsa'nın ortak mirasçıları" olabilme imkânıdır (Rom. 8:15). İsa'yla birlikte acı çekersek, diye vurgular Paulus, "onunla birlikte belki biz de hamdolabiliriz" (Rom. 8:16). Ne var ki burada esas önemli olan husus Paulus'un söyleminin dilek kipinde olmasıdır: İsa'yla birlikte hamdolabilelim. Bu olasılığın gerçekleşmesi ancak olmasını umabileceğimiz ve sabırla bekleyebileceğimiz bir şeydir. Fakat burada bir kesinlik yoktur. Kesinlik olsaydı umut umut olmazdı. Paulus'taki iniltinin derin mantığı budur:

> Şimdiye dek tüm mahlukların birlikte inleyip doğum ağrısı çektiğini biliriz. Yalnız yaratılış değil, biz de, evet Tin'in turfandasına sahip olan biz-

149. Yasanın tamamına ermesi olarak aşka dair bkz. Søren Kierkegaard, *Works of Love*: Yasa ile aşk arasında herhangi bir gerilim yoktur; toplam ile toplamı olduğu şey arasındaki ne kadar gerilim varsa onların arasında da o kadar gerilim vardır."Søren Kierkegaard, *Works of Love*, çev. H. ve E. Hong, New York: Harper Perennial, 2009, s. 111 (bundan böyle WL diye anılacak).

ler de evlatlığa alınmayı, yani bedenlerimizin kurtulmasını özlemle bekleyerek içimizden inleriz. Çünkü bu umutla kurtulduk. Ama görülen umut, umut değildir. Gördüğü şeyi kim umut eder ki? Fakat henüz görmediğimize umut bağlarsak, onu sabırla bekleriz. (Rom. 8:22-4)

Düşüş neticesinde yozlaşmış, ama diriliş sayesinde kurtarılmış olan mahluklar inleyip doğum ağrısı çekmektedir. Yani, hem insan doğası hem de dış doğa hamiledir ve doğurmanın doğurduğu sancılı ağrıyı çekmektedir. Paulus'un şimdiki zaman anlayışı budur: Şimdiki zaman kurtuluş imkânına hamiledir ve bu da bize umut etmek için bir gerekçe sunar. Fakat umut, sabrı ve beklemeyi gerektirir. "İçine çağrılmış olduğunuz koşulda kalın" tabirinin manasının bu olduğunu düşünüyorum. Halihazırda sabırla bekleriz: "Zira gece ilerlemiş, gündüz yakınlaşmıştır" (Rom. 13:12). Mesihçi bir ışık içinde tüm şeylere *hos me*, yani yoklarmış gibi bakarız.

Son olarak, işte bu yüzden Marcionculuk ayartısını reddetmek gerekir ve Paulus'un günümüzdeki gizli-Marcioncu tercümeleri de işte bu yüzden zararlıdır. Yasa ve günah içimde olmasaydı, özgürlük anlamsız olurdu. Benlik parçalanmıştır, âcizdir, sefildir, ama sefilliği onun büyüklüğüdür aynı zamanda: Parçalanmış olduğumuzu *biliriz*.[150] Üstelik, eğer parçalanmış olduğumu biliyorsam, yeniden bir araya getirilmeyi umabilirim, yani "görmediğim şeyi" umabilirim. Bir başka deyişle, Hıristiyan ancak en azından baba tarafından Yahudi olduğunu bildiği takdirde bir Hıristiyan olabilir. Paulus'un tablosunda, insanlık durumu bünyevi bir biçimde iman ile yasa, aşk ile günah arasında yarılmıştır ve ancak işte bizi ayıran bu ihtilaf içinde tanımlanırız. Üzerinde hiçbir gücü olmayan şeyi, yani aşkı alabilecek olan tek varlık bünyesi gereği acz içindeki bir varlıktır. Bu bölümde göstermeye çalıştığım gibi, Heidegger'deki sahici ile sahici-olmayan, görme ânının *kairos*'u ile yeniden düşüşe kaymak arasındaki ilişkiyi düşünmenin bir yolu, bence en ikna edici yolu budur. Bunun bize vicdana, insan olmanın anlamının en muammalı veçhesine, yani hem gücümüze hem de bünyevi güçsüzlüğümüze dair kuvvetli bir tablo sunduğunu düşünüyorum.

150. Bu düşünceleri Lisabeth During'le yaptığım sohbetlere borçluyum.

5

ŞİDDETSİZ ŞİDDET

SLAVOJ ŽİŽEK HAKKINDA ŞİDDETLİ DÜŞÜNCELER

Bu kitaba içinde bulunduğumuz zamanı siyaset, din ve şiddet çerçevesinde ele almaya çalışarak başlamıştım. Böyle bir teşhiste bulunurken, siyasi bir amaca ulaşmak için dine atıfla haklı çıkarılan şiddete giderek artan bir sıklıkla başvurulduğunu iddia etmiştim. Şiddet bundan önceki bölümlerde devamlı örtük —zaman zaman açık— bir biçimde konu edilmiş olsa da, esas odak noktası hiç şüphesiz ki siyaset ile din arasındaki bağlantıydı. Şimdiyse fena halde zorlu bir mesele olan şiddetsiz siyasetin doğası ve şiddet konusuna dönüp akla yatkınlığı üzerine kafa yormak istiyorum. Özellikle de böyle bir siyasetin şiddetsizliğin sınırlarını nasıl müzakere etmesi gerektiğini ve bu sınırları ihlal etmenin ne gibi koşullarda gerekli olabileceğini mercek altına almak istiyorum. Judith Butler'ın "şiddetsiz şiddet" şeklindeki o paradoksal formülasyonu böyle bir ihmalin karmaşık gerekliliğini hoşça ifade ediyor.[1] Şiddet ile şiddetsizlik arasındaki ilişkiyi Slavoj Žižek'le sürmekte olan tartışmamı vesile ederek irdelemek istiyorum. Bu münakaşanın kimi zaman fazla hararetlendiğini söylemek münakaşanın mahiyetini anlamak

1. Judith Butler, "Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'", *Political Theologies* içinde, haz. H. De Vries ve L. E. Sullivan, New York: Fordham University Press, 2006, s. 202 ve çeşitli yerlerde. Şiddet ve şiddetsizlik meselesi hakkında yayımlamadığı yazılarından bazılarını bana gönderdiği için Judith Butler'a teşekkür ederim. Birazdan anlaşılacağı üzere, şiddet ve şiddetsizlik meselesini Butler'la aynı minvalde düşünmeye çalışıyorum.

bakımından yetersiz kalır. Žižek örneğin *London Review of Books*'a gönderdiği bir mektupta beni "yozlaşmışlığın en üst biçimi"ne düşmekle itham etmişti; başka bir yazısındaysa eleştirilerine verdiğim karşılıkları "bugünün entelektüel tartışmalarının en düşük seviyelerinden biri" olarak nitelendirmişti.[2] Düşüklük yükseklik meselesi bir yana, bu anlaşmazlığımızın asap bozucu ayrıntıları üzerinde durmayı değil, şiddetsizlik ve siyasi eylem arasındaki ilişkiyi düşünmek üzere daha geniş bir pencere açabilmek umuduyla bu tartışmayı bir kaldıraç olarak kullanmayı hedefliyorum.[3]

Žižek iyi fıkraları sever. Ben de en çok sevdiklerimden birini anlatayım: İki adam bir yerlerde birkaç kadeh yuvarladıktan sonra tiyatroya gitmiş, ama oyun ilgilerini hiç mi hiç çekmemiş. Birinin acayip çişi gelmiş ve tuvalete giderken diğerine "yerime başkası sakın oturmasın ha," demiş. "Sanırım koridorun sonunda bir tane tuvalet görmüştüm," demiş arkadaşı. Adam koridorun sonuna doğru

2. Slavoj Žižek, *In Defence of Lost Causes*, Londra ve New York: Verso, 2008, s. 472 (bundan böyle ZI diye anılacak). *London Review of Books*'tan yapılan alıntının bağlamı Žižek'in David Graeber'den gelen bir mektuba verdiği cevaptır. Žižek şöyle yazar: "David Graeber'in benim 'esas mesaj'ımın 'entelektüellerin her zaman iktidarın orospuları olduğu, zaten öyle de olması gerektiği' olduğunu düşünmesi gerçekten garip. Tam aksine, iktidarla doğrudan çarpışmanın entelektüelleri orospu haline getirdiğini iddia edenler, Simon Critchley gibi iktidarın çatlaklarına mevzilenerek direnme taraftarları değil midir? Bana göre, böyle emniyetli bir ahlaklaştırıcı konuma geri çekilmek yozlaşmışlığın en üst biçimidir" (Letters, *London Review of Books*, 24 Ocak 2008).

3. Kayda düşülmüş olsun diye kısaca anlatayım: Bu tartışma benim 2007'de çıkan: *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* kitabıma Žižek'in yönelttiği eleştiriyle başlamıştı. Žižek'in yazısı ("Resistance is Surrender", *London Review of Books*, 15 Kasım 2007; Türkçe çevirisine şuradan erişilebilir: bianet.org/bianet/biamag/102944-direnmek-teslim-olmaktir) T. J. Clark, Chris Harman ve André Bénichou'nun yazıları başta olmak üzere kimi ilginç karşılıklara vesile olmuştu (bkz. Letters, *London Review of Books*, 13 Aralık 2007). Žižek'in eleştirisi daha sonra Şubat 2008'de *Harper's Magazine*'de yayımlanmış, ben de buna aynı derginin mayıs sayısında cevap vermiştim. Žižek *In Defense of Lost Causes*'ta (ZI, s. 337-50) benim görüşüme yönelttiği eleştiriyi hayli genişletmişti. Şu makaleyle onun bu kapsamlı eleştirisine karşılık vermiştim: "Violent Thoughts about Slavoj Žižek", *Naked Punch*, Ücretsiz Ek, Sayı 11 (Güz 2008), s. 3-6. Žižek daha sonra *In Defense of Lost Causes*'ın karton kapaklı baskısına yazdığı Sonsöz'de buna enine boyuna cevap vermişti (ZI, s. 463-88). Bu tartışmadaki bir başka kayda değer müdahale ise Robert Young'ın şu yazısıdır: "The Violent State", *Naked Punch*, Ücretsiz Ek, Sayı 12 (Bahar 2009), s. 1-11.

yürümüş, fakat tuvalet filan bulamamış. Tiyatronun ta iç taraflarına kadar yürümeye devam etmiş, bir kapıdan içeri girmiş ve bir saksı görmüş. Saksının içine şırıl şırıl işedikten sonra koltuğuna geri dönmüş ve arkadaşı ona şöyle demiş: "En iyi kısmı kaçırdın lan. Bi herif sahneye çıkıp şu saksıya işedi."

Bu espri Žižek'in şiddet konusundaki görüşünün mükemmel bir tasviri aslında. Dünya sahnesindeki hayli sıkıcı gösteriyi sarhoş kafayla seyrederken münasip bir yerde doğanın çağrısına uymaya yönelik bunaltıcı bir öznel zorunluluk hissedebiliriz. Gelgelelim, mesanemizi kasan bireysel çıkarlarımızın peşine düşerken oyunun nesnel gerçekliğini ve oyunun oynanışına dahil oluşumuzu gözden kaçırırız. Dünya âlemin gözü önünde sahnede işediğimizden bihaberizdir.

Aynı şey şiddet için de geçerlidir. Şiddet olgularına —intihar bombalaması, terörist bir saldırı, masum gibi görünen bir siyasi şahsiyetin öldürülmesi, direniş hareketinin bastırılması, vs.— gösterdiğimiz öznel öfke bizi dünyanın nesnel şiddetine karşı körleştirir. Bu öyle bir şiddettir ki hepimiz suçluyuzdur, masum görgü tanıkları değil. Görüp gördüğümüz tek şey gündelik hayatın sözümona huzurunu ve normal akışını bozan, ilk bakışta açıklanamaz gibi görünen şiddet edimleridir. Sosyo-ekonomik düzenimizin her yanına yayılmış nesnel —ya da Žižek'in deyişiyle "sistemik"— şiddeti mütemadiyen görmezden geliriz. Şiddetli bir biçimde eşitsizlik, yabancılaşma üreten ve insanların toplumsal açıdan yerinden edilmelerine sebep olan üretim ilişkilerinin örgütlenmesinin adıdır kapitalizm.

Žižek öznel şiddeti devamlı olarak, onun öbür yüzü ve onu mümkün kılan önkoşul olan nesnel şiddete havale eder. Şöyle yazar mesela: "Sistemik şiddet fiziğin o mahut 'kara madde'si gibi bir şeydir."[4] İyi niyetli, hoşgörülü, çokkültürlü Batılı liberalden —Žižek'in eleştirisinin vefalı şamar oğlanıdır bu zat— şiddet edimlerine yönelttiği o öfkeli ve ateşli öznel tepkisini (bu tepkiyi daha sonra Nietzsche'ye atıfla aktif değil reaktif bir kuvvet diye tanımlar) askıya almasını ve yüzünü küresel durumun nesnel ya da sistemik niteliği-

4. Slavoj Žižek, *Violence*, Profile Books, Londra, 2008, s. 2 (bundan böyle V diye anılacak).

ne çevirmesini ister. Şiddeti anlamak için liberal bir duygusallığa değil, diyecektir Žižek, şöyle sağlam, eski-moda, hissiz bir Marksist maddeci eleştiriye ihtiyacımız vardır.

Žižek'in şiddete yaklaşım tarzının merkezinde ideolojiye dair bir sav bulunur ki İngilizcede yayımlanan ilk kitabı (1989 tarihli) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*'nden bu yana tüm eserlerinin değişmez bir özelliği olmuştur.[5] Tecrübe ettiğimiz gerçeklik, tüm sorunların neoliberal iktisat çalışmaları ve insan haklarının kendi kendine hizmet eden iddialarıyla teşhis edilebildiği tarihin sonuna varmış bir post-ideolojik dünyada bulunmak şöyle dursun, tamamen ideoloji tarafından yapılandırılmaktadır. Bu ideoloji öznel olarak görünmez olabilir, ama nesnel olarak gerçektir. Halinden memnun bir sarhoşluk içindeyken ne yaptığımızı fark edebiliriz belki, fakat hepimiz sahnede o saksıya işemekteyizdir. İdeoloji bir yanılsama ya da bir hayal değildir. Deneyimi yapılandıran, daha doğrusu, *diken*; genç Žižek'in —o zamanlar Laclau'nun neo-Gramscici hegemonya teorisine şimdikinden çok, çok daha yakındı kendisi— temel antagonizma, toplumsal ilişkileri yapılandıran *siyasi* antagonizma olarak gördüğü şeyi hasıraltı eden mekanizmadır.

Marx'ın "ne yaptıklarını bilmiyorlar, ama yapıyorlar" vecizesi ideolojik fantazinin doğasını ifade eder.[6] Yani, ideoloji epistemik bir eksiklik ya da aldanma hali değildir. Hayatlarımızın fantazilerce yapılandırıldığını pekâlâ biliriz, ama o fantazilere inanmaya devam ederiz. Marx'ın meta fetişizmi analizinin derin, kalıcı hakikati budur: Metaların ve hatta onları satın almak için gerekli paranın sihirli bir yanı olmadığını biliriz, fakat yine de öyle bir yanları varmış gibi davranırız. Aşırı ama aydınlatıcı bir örnek vermek gerekirse, parasını verip cinsel ilişkiye giren bir adam, taşaklarını ezen üste çıkmış kadının bunu para için yaptığını bilir, fakat yine de fantaziye inanır. Bizler teoride değil pratikte fetişistizdir. Gerçeklik inanç tarafından, fantazi olduğunu bildiğimiz, ama yine de inanmaya de-

5. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra ve New York: Verso, 1989; Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2011, 4. baskı.

6. Bkz. *The Sublime Object of Ideology*'nin "Marx Semptomu Nasıl İcat Etti?" başlıklı nefis ilk bölümü, s. 11-53.

vam ettiğimiz bir fantaziye edilen iman tarafından yapılandırılır. Žižek'in etkileyici tanısal içgörüsü budur. Fakat ben şunu soruyorum ve hep de bunu sordum: Bu içgörüyle ne yapacağız? İdeolojik fantazinin kurucu doğasına dair bu savdan eyleme yönelik ne gibi sonuçlar çıkar? Bitmek tükenmek bilmeyen ve giderek artan, dolayısıyla Žižek ve müstakbel Žižeklerce de eleştirilebilecek fantazilere ebediyen mahkûm muyuz? Merak bu ya.

Bu doğru bile olsa, içinde bulunduğumuz ânın birçok sahte-faaliyete sebebiyet veren büyük ideolojik yanılsaması şudur: Düşünüp taşınmaya zaman yok, *şimdi* harekete geçmek zorundayız. Žižek bunun tam aksine, iyi kalpli hümanistlerin çeşitli müdahale uyarılarında bulunduğu şimdiki zamanın sahte reaktif aciliyetinden bir adım geri atmamız gerektiğini söyler. Bu uyduruk aciliyet karşısında daha ziyade, 1870'te olası bir devrim kapıdayken Engels'e "Ben şu *Das Kapital*'i bitirene kadar eylemciler birkaç yıl daha beklese ya," diye şikâyetlerde bulunan Marx gibi hareket etmemiz gerektiğini söyler. Žižek'in ideoloji hakkındaki bu teşhisi, aklıselim diye kabul edilen şeyleri tersyüz eden sezgiler ortaya koyar. *Violence* (Şiddet) adlı kitabında Žižek aşkın, mastürbasyon kabilinden öz-çıkara indirgenmesine, İsrail/Filistin çatışmasının muhtelif ikiyüzlülüklerine ve bir Bill Gates ya da George Soros'un sözümona liberal hayırseverliğine çatar. Ebu Garip'teki mahkûmlara işkence ve eziyet edildiği sahnelere dair harika bir analiz de yer alır burada — Žižek bu sahnelerin Amerikan toplumunun müstehcen altyüzünü, yani siyasi-yasal hapsetme rejimini ifşa ettiğini iddia etmekte haklıdır.

Güzel de tüm bu diyalektik pırıltı nereye varır? Mesele de burada zaten. Žižek *Violence*'ın sonunda Walter Benjamin'e yaslanarak "ilahi şiddet" dediği şeyi müdafaa eder. İlahi şiddet teorik olarak "egemen kararın tek başınalığının kahramanca üstlenilmesi" olarak anlaşılır.[7] Žižek bu savını açıklığa kavuşturmak için tartışmaya açık örnekler verir: 1790'larda Fransa'da Robespierre'in radikal Jakoben şiddeti ve 1990'larda kendi sınırlarındaki burjuva mahallelerinin huzurunu dağıtmak için Rio de Janeiro'daki *favela*'lardan inen Brezilyalı mülksüzleştirilmişler. Ama Žižek, son bir hamleyle, dünya-

7. V, s. 171.

nın nesnel, sistemik şiddeti karşısında bize *hiçbir şey* yapmama tavsiyesinde bulunur. "Sadece oturup beklemeli" ve hiçbir şey yapmayacak cesarete sahip olmalıyız. Kitap şu sözlerle sona erer: "Bazen, hiçbir şey yapmamak yapılabilecek en şiddetli şeydir."[8] Doğru olmasına doğru da ne demeye geliyor bu şimdi?

Bu soruyu aklımın bir köşesinde tutup, kısaca Žižek'in eserlerinin belki de esas hâkim kavramına, yani paralaksa döneyim — Žižek'in başyapıtım dediği *Paralaks* kitabının çerçevesini kuran tema buydu. Paralaks kavramı, en temelde, düşünme ile var olmanın birbiriyle hiç örtüşmemesini ifade etmenin bir yoludur. Parmenides ve onu takip eden, bilindiği gibi Heidegger'in de ihya ettiği tüm onto-teolojik gelenek var olmak ile düşünmenin aynı şey olduğunu iddia ederken, Žižek buna itiraz eder. Düşünme ile var olma arasında —onun tabiriyle, gıdıklanan özne ile gıdıklayan nesne arasında— köklü bir örtüşmezlik, kurucu bir özdeşlik eksikliği bulunur. Žižek'in temel metafizik iddiasına göre, ontolojik farkın temelinde bir boşluk vardır. Žižek'in devamlı göndermede bulunduğu Heideggerci terimlerle ifade edersek (ontoloji ve siyaset meselelerinde Heidegger'le girdiği hesaplaşma *Paralaks*'ın savının en etkileyici yanlarından biridir), ontolojik ile ontik arasında kapatılamayacak bir kopuş vardır. Heidegger'in kendini siyaseten nasyonal sosyalizme adayarak ve ontikte ontolojiğin bir örneğini, sözgelimi, varlığın Alman halkındaki tarihselliğini bulma iddiasıyla taşra hayatına acınası bir şekilde bağlanarak üzerini örtmeye çalıştığı şey tam da budur.

Žižek'in metodolojik iddiasına göre düşünce ile varlık arasındaki bu örtüşmezlik *diyalektik* bir eklemlenme gerektirir. Yanlış anlamayı baştan önlemek için, bu diyalektiğin pozitif olmadığını, yani Hegel'in *Aufhebung*'unda olduğu gibi zıtların daha yüksek bir pozitifliğine, sentezine ya da uzlaşımına varmadığını belirtelim. Bu diyalektik daha ziyade Žižek'in deyişiyle *Versagung*'la, yani inkârla, yoksunlukla ya da başarısızlıkla tanımlanır: *var olan* şeyin özündeki *düğümü*, travmatik çekirdeğini ifade eden bir *değil*'le. Žižek'in vurguladığı gibi, bu "var olan" maddiliğin kendisidir ve dolayısıyla onun yöntemi yeni bir anlamda diyalektik maddeciliktir. Bir başka

8. V, s. 183.

deyişle, Sovyet dönemi *Diamat*'ının taşlaşmış aptallıkları yahut Adornocu negatif diyalektiğin estetikleştirilmiş teslimiyeti değil (gerçi Žižek'in Adorno'yla pek bahsi edilmeyen yakınlıkları vardır ve insan bazen acaba Adorno ile Žižek aynı Uçurum Oteli'nde bitişik odalarda mı kalıyor diye merak eder), yepyeni bir şeydir bu, yani Lacan'ın *pas-tout* öğretisi, Gerçek'in travmatik çekirdeğinin etrafında dönen hepsi-değil'dir. Bu bizi var olanın kalbindeki aşılamaz paralaks boşlukla yüzleşmeye zorlayan bir diyalektiktir.

Paralaks'ın sonuç kısmında,[9] her ne kadar kitabın tümü boyunca ima edilmiş olsa da, Žižek paralaks bakışın —Badiou'dan feyz alarak— çıkarma siyaseti dediği şeye açıldığını iddia eder — bu çıkarma siyaseti *Violence*'ın son sayfalarında bir kahraman olarak yeniden sunulacak Melville'in Bartleby karakteriyle örneklendirilir.[10] Bartleby'nin Žižek'in ilgisini çeken yanı "yapmamayı tercih etme" deki ısrarıdır. Žižek buradaki "yapmama" tabirini, yani Bartleby'nin belli belirsiz bir şekilde pasiflik ile muğlak şiddet tehdidi arasında salınıp duran ifadesiz, atıl ve ısrarlı varlığını vurgular. Žižek'in *Paralaks*'taki son fantazisi Norman Batesvari Anthony Perkins'in başroldeki psikotik karakteri canlandırdığı bir Bartleby filmidir.[11] Demek ki, siyaset düzleminde, Žižek'in son kertede siyaset hakkındaki diğer düşünme biçimlerinin, örneğin benim düşünce tarzımın karşısına koymak istediği şey Bartleby'nin tebessümünün, "yapmama"sının siyasetidir.

Žižek'in hiç durmadan kitaplar ve makaleler yazmasının, dersler vermesinin temelinde, psikanalistlerin takıntılı fantazi dediği şeyin gayet saf bir halinin yattığını düşünüyorum. Žižek bir yandan karanlık zamanlarda alınacak sahici tutumun hiçbir şey yapmamak, tüm bağlanmaları reddetmek, Bartleby gibi felç olmuşçasına durmak olduğunu söyler. Öte yandansa, ilahi bir şiddeti, egemen etik eylemin sarsıcı, arındırıcı şiddetini, Sofokles'in Antigone'si gibi bir şeyi hayal eder. Ne var ki, bu bağlamda Shakespeare'in trajedisi antik Yunan öncülünden daha aydınlatıcı bir rehberdir. Zira Žižek,

9. Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge MA: MIT Press, 2006, s. 375-85; Türkçesi: *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore, 2008.

10. V, s. 180-3.

11. Žižek, *The Parallax View*, s. 385.

bence, bir Sloven Hamlet'tir: Tamamen kötürüm olmuş bir durumdadır, ama bunun intikamını alacağı şiddetli bir edimin hayalini kurmaktadır; gelgelelim bu edimi bizzat gerçekleştirmek için gerekli cesaretten de yoksundur. Kısacası, arada bir parıldayıp duran diyalektik tersyüz edişlerinin arkasında, Žižek'in eseri bizi korkunç ve can alıcı bir çıkmazın içinde bırakır. Bu hem metafizik ya da felsefi hem de pratik ya da siyasi bir çıkmazdır: Yapılacak tek şey hiçbir şey yapmamaktır. Öylece oturup beklememiz gerekiyordur. Sakın eyleme geçme, kendini bir davaya adama ve mutlak, sarsıcı, devrimci bir şiddet ediminin hayalini kurmaya devam et. İşte böyle buyurdu muhteşem takıntılı.

Hamlet'in dediği gibi, "Hazırlıklı olmak her şeydir." Ama işin aslı şudur ki Žižek asla hazır değildir. Çalışması sonu gelmez ertelemelere ve aşırı üretime takılır kalır. Başkalarının bağlanma, direniş ve eylem hakkında düşünme çabalarıyla dalga geçer, lakin zat-ı şahaneleri hiçbir şey yapmaz. Onun çalışmasını ayakta tutan şey bir ilahi şiddet, acımasızlık ve kuvvet hayalidir.

BENJAMIN'DE ŞİDDET VE ŞİDDETSİZLİK

Žižek'in ilahi şiddet mefhumunun kaynağına, yani Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" başlıklı o yoğun, zorlu ve fazlasıyla aşırı yorumlanmış denemesine dönerek meseleleri derinleştirmek ve salt bir polemik olmaktan çıkarmak istiyorum. Benjamin'in denemesinin başlığı "Şiddetin *Eleştirisi*"dir, ama esas başlıktaki *Gewalt* sözcüğünün geniş bir yananlam yelpazesi vardır: şiddet, iktidar ve hatta egemenlik ve hâkimiyet. Buradaki eleştirinin ne anlama gelebileceğini şiddetsizlik teması ile ilişkili olarak düşünmek istiyorum. Benjamin'in denemesi hukukun şiddetinin eleştirisidir, zira "şiddet... hukukun kökenidir."[12] Bunun örneği ölüm kalımı belirleyen şiddet olarak idam cezasıdır ve somutlandığı yer ise modern devle-

12. Walter Benjamin, "Critique of Violence", *Selected Writings*, 1. Cilt, haz. M. Bullock ve M.W. Jennings, Cambridge MA: Harvard University Press, 1996, s. 242 (bundan böyle CV diye anılacak); Türkçesi: "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. ve Sunuş: Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 19-42.

tin kilit yürütme kurumu olan polisin faaliyetidir. Demek ki şiddet ediminde yasanın özü tezahür eder; ayrıca, Hamlet'in sözünü kullanırsak, yasaya dair çürümüş bir şey (*etwas Morsches*) açığa çıkar.[13]

Benjamin biraz muğlak da olsa üç enfes kavramsal ayrım ileri sürer: hukuk kuran şiddet ile hukuku koruyan şiddet; siyasi grev ile genel grev; ve mitik şiddet ile ilahi şiddet. Bunları sırasıyla ele alıp Benjamin'in denemesinin savını açımlayalım. *Rechtsetzend* şiddet ile *rechtserhaltend* şiddet arasındaki ilk ayrım, Benjamin'e göre, hukukun teorisine ve pratiğine mündemiçtir. Buradaki iddia şudur: Hukuk tam olarak ya hukuk kurar ya da hukuku korur ve bu biçimlerin ikisi de şiddet içerir. Benjamin laf arasında her sözleşmenin kökeninde şiddet olduğu hakkında müthiş bir laf eder[14] — bu da *Venedik Taciri*'nde Shylock'un, hukuksallığı sözleşmenin, senetin kaba maddiliğine, kalbin yakınından kesilecek bir parça ete döndürerek, Antonio'nun hukuku merhamet olarak idealleştirmesinin altını oymasını akla getirir. Aynı iddia anayasa hukuku için de uygulanabilir: O da sözgelimi bir devrimde ya da çarpıcı bir toplumsal dönüşüm döneminde şiddetli bir kırılmayı, bir karar ânını ve güç uygulamayı gerektirir.

Žižek ise gerek hukuk kuran şiddetin gerekse de hukuku koruyan şiddetin bir soruyu gündeme getirdiğini gözden kaçırır — bunu kasten yapıyor olabileceğinden şüpheleniyorum şahsen. Benjamin'in sözleriyle, "insanlar arası çıkar çatışmalarını düzenlemede, şiddet içermeyen başka araçların mevcut olup olmadığı" sorusu kendisini dayatır. Ardından şunu sorar: "Çatışmaların şiddetsiz (*gewaltlose*) çözümü gerçekten mümkün müdür?"[15] Çatışmanın böyle şiddetsizce çözülmesinin kendi deyişiyle "gerçek kişiler arasındaki ilişkiler"de, nezakette, sempatide, barışçıllıkta ve güvende sahiden de mümkün olduğunu söyleyerek yanıt verir. Bu da Benjamin'i şu hükme götürür: "Şiddete kapalı olduğu oranda şiddetten arınmış, insani bir uzlaşma alanının var olduğu ortaya konur: 'Karşılıklı anlayışın' asli alanı olan dil (*die Sprache*)."[16] Dil sözcüğüyle, bilhassa da saf dil (*reine Sprache*) fikriyle kastettiği şeyin karmaşık yanlarını irde-

13. CV, s. 242; Türkçesi: s. 29.
14. CV, s. 243; Türkçesi: s. 30.
15. CV, s. 243; Türkçesi: s. 31.
16. CV, s. 245; Türkçesi: s. 31.

lemek istemiyorum ama Benjamin'in Žižek' in aksine insan hayatının her düzeyde sistemik ya da nesnel şiddet tarafından belirlendiğini iddia etmekle yetinmediğini, özel ya da kendi deyişiyle "öznel" düzeyde bir şiddetsizlik alanının mevcut olduğunu da belirttiğini daha şimdiden görebiliriz. Žižek'e karşı öznelin bu anlamını savunmak istiyorum işte.

Benjamin, Georges Sorel'in genel grev izahına dönerek iki grev türü arasında ayrım yapar: siyasi grev ile proleter genel grev.[17] Siyasi grev hukuk kurucudur—yani devlet iktidarını pekiştirmekle kalır—, genel grev ise devlet iktidarını imha etmeye yönelir, "artık devlet tarafından dayatılmayan, tamamen dönüştürülmüş bir çalışma"yı savunur. Proleter genel grev, Benjamin'in sözüyle, "anarşist" tir (*anarchistisch*[18]): reformist değil devrimcidir; hukukun şiddeti yerine bir "saf araç" olarak şiddetsizliğe bağlıdır; hukuk ve devlet tarafından yönlendirilmez, ahlakidir; ve nesnel değil, özneldir. Böyle bir anarşizm sözleşmelerin ve hatta anayasaların şiddetine ihtiyaç duymaz; bilakis, Benjamin'in bir diplomasi tartışması bağlamında yazdığı gibi, "tıpkı gerçek kişiler arasındaki uzlaşmalarda olduğu gibi", çatışmanın hukuk-dışı ("barışçıl bir biçimde ve herhangi bir sözleşmeye dayanmadan") çözümünü hedefler.[19]

Žižek'in şiddet anlayışı ve genel felsefi konumunun şekli düşünüldüğünde, Benjamin'in şiddetsizlik tartışmasından uzak durmayı ve bunu bastırmayı niçin tercih ettiğini tasavvur etmek zor değil. Ne var ki Benjamin'in devreye soktuğu o kilit ilahi şiddet kavramının arka planında şiddetsizliğin doğası ve mümkün olup olmadığı meselesi bulunur. Benjamin'in denemesinin bir yerinde, eylemin araçlarının meşrulaştırılması ya da amaçların adaleti konusunda karar verme bakımından aklın (*Vernunft*) kapasitesinin sınırlı olduğuna dair laf arasında edilen manidar bir cümlede Tanrı birdenbire ortaya çıkar: "Araçların meşruiyetine ve amaçların adaletine asla akıl karar vermez: İlkine mukadder şiddet (*schicksalhafte Gewalt*), diğerineyse Tanrı karar verir."[20]

17. Georges Sorel, *Reflections on Violence*, haz. J. Jennings, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Türkçesi: *Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. Anahid Hazaryan, Ankara: Epos, 2002.

18. CV, s. 246; Türkçesi: s. 33. 19. CV, s. 247; Türkçesi: s. 34.

Araçların meşrulaştırılması mukadder şiddetin, ya da Benjamin'in sonraki tabiriyle, mitik şiddetin alanıdır; amaçların adaleti ise Tanrı'nın ya da ilahi şiddetin. Bu ayrımla kastedilen şey nedir peki?

Mitik şiddet bir antik Yunan mitine atıfla örneklenir: Niobe'nin on dört çocuğu vardır, Leto'nun ise Apollon ve Artemis adında sadece iki çocuğu vardır. Niobe bu yüzden Leto'yla alay eder. Küçük gibi görünen böyle bir boşboğazlıktan ötürü Apollon Niobe'nin yedi oğlunu, Artemis ise geri kalan yedi kızını katleder. Niobe'nin kendisi de devamlı ağlayan bir taş heykele dönüştürülür.[21] Benjamin'e göre mitik şiddet kavramı esas itibariyle hukuk kurmak için alaşımlanmış şiddeti tesis eder. Hukuk kurmak iktidar kurmaktır ve bu açıdan ister istemez şiddetin bir tezahürüdür. Böyle bir mitik şiddetin daha iyi bir örneğinin Aiskhylos'un *Oresteia*'sı olduğu söylenebilir. Burada, Athena'nın Atina demokrasisinde adaleti kurmasının olanaklılık koşulu Erinyes'in aleyhine ve Orestes'in lehine karar veren şiddet edimidir; bunun tek nedeni de rahmin dolayımı olmadan doğrudan Zeus'un kafasından çıkmış Athena'nın her şeyde erkeğin önceliği ilkesine uymasıdır. *Oresteia*'nın ve daha genel olarak Yunan trajedisinin verdiği ders şudur: Atreus'un evindeki ve Thebes sarayındaki intikam ve aile şiddeti döngüsü ancak Athena'nın adaleti şiddetle kurmasıyla askıya alınabilir. Trajedi aile katliamının mükerrer döngüsünü kırmaya çalışan mitik şiddettir.

Mitik şiddetin mantığını durdurabilecek tek şey, diye düşünür Benjamin, hukuk kuran değil, hukuku yok eden (*rechtsvernichtend*) ilahi şiddettir.[22] Mitik şiddet son derece kanlıyken, ilahi şiddet "kan dökmeden öldürücü"dür.[23] Bu minvalde Kitab-ı Mukaddes'ten bir örnek sunar: Tanrı kendisine isyan ettiği için Korah hakkında bir hüküm verir. Tanrı Korah'ı katletmemiştir; bunun yerine yeryüzü, çamaşırcıdaki keten çarşafı ve kendisinden uzakta yaşayan birilerinin ondan ödünç aldıkları iğne bile dahil olmak üzere, tüm eşyalarıyla birlikte onu yutmak üzere açılır. Yahwe eksiksiz değilse bir hiçtir. Eğer mitik şiddet devlet iktidarı uğruna insan ilişkileri üzerinde kurulan kanlı iktidarsa, ilahi şiddet de yaşam uğruna, hayatın

20. CV, s. 247; Türkçesi: s. 35 (çeviri biraz değiştirildi).
21. CV, s. 248. 22. CV, s. 249. 23. CV, s. 249-50.

kutsallığı, Judith Butler'ın deyişiyle, hayatın "kutsal faniliği" uğruna hayatın üzerinde kurulan kansız iktidardır.[24]

İLAHİ ŞİDDET VE ÖLDÜRME YASAĞI

Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi"nin son paragraflarındaki savı kısa ve özlüdür, ama bir o kadar muammalı, hatta düpedüz karanlıktır. İlahi şiddet öldürücüdür, yok eder, ama, der Benjamin, kefaretini de sunar: Bir dini ayinde kullanılan su gibi *entsühnend*'dir, yani arındırıcıdır. İlahi şiddet "çıplak hayat"ın (*das bloße Leben*) suçunun kefaretini öder. Benjamin daha sonra "çıplak hayat" ile "doğal hayat" arasında ayrım yapar, parantez içinde bunlardan ikincisinin "burada ayrıntısıyla gösterilemeyeceğini" de teslim eder. Şöyle yazar: "kan çıplak hayatın simgesidir"; "Hukuksal şiddetin ortaya çıkışı, çıplak doğal hayatın kusurundan kaynaklanır." İlahi şiddet, diye ekler, "doğal hayatın kefaretini öder — ve hiç şüphesiz bu bir kabahatten değil, hukuktan kurtarmadır. Çünkü çıplak hayatla birlikte, hukukun yaşayanlar üzerindeki hükümranlığı son bulur."[25] Anlaşılması epey emek isteyen bu satırlar hakkındaki yorumunda Butler şunları belirtir:

> Hayatı devletle yapılmış yasal sözleşmenin sonucu olan suçtan kurtarma arzusu — hayatı yasayla yapılmış bir ölüm sözleşmesinden, yaşayan ruhu suçun katılaştırıcı kuvvetiyle ölmekten kurtarmaya çalışan bir şiddete, şiddet karşıtı bir şiddete yol açan bir arzu olurdu bu.[26]

İlahi şiddet, şiddet karşıtı bir şiddettir ve özneyi hukuk tarafından biçimlendirilmekten ya da biçimsizleştirilmekten kurtarır. Salt hayatı hukuk tarafından belirlenmekten arındırmak suretiyle suçunun kefaretini öder. Kan dökmeden vuran ilahi şiddet yasa ile hayatı birbirinden ayırma olasılığını gerçekleştirir. Benjamin'in yazdığı üzere, "İlahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir."[27] Benjamin'in gözünde siyasetin sorunu hukukun onu gölge-

24. Butler, "Critique, Coercion, and Sacred Life", s. 217.
25. CV, s. 250; Türkçesi: s. 38.
26. Butler, "Critique, Coercion, and Sacred Life", s. 211.
27. CV, s. 250; Türkçesi: s. 39.

de bırakıp belirlemesi, böylece siyasi alanın devlet iktidarı uğruna hukuk kuran mitik şiddet tarafından belirlenip düzenlenmesiyse — *Oresteia*'nın tecrübesi budur— bunun alternatifi şiddet ile hukuk arasındaki bağlantıyı koparan bir edimdir. Bu hukuk-yıkıcı edim ilahi şiddettir: şiddete karşı şiddet. Salt hayatın —ya da günümüzde biyo-siyasetteki çıplak hayatın— hayatın kutsal faniliği praksisine, koşullu anarşizm diyebileceğimiz şeye dönüşme imkânı, ama sadece imkânı, böyle bir şeydir işte.

Peki böyle bir praksis nasıl gerçekleştirilebilir ve daha özgül olarak, böyle bir praksise ulaşmanın bir yolu olarak şiddete karşı bir şiddetin manası ne olabilir? Bu da bizi ilk olarak Benjamin bağlamında irdelemek istediğim, Levinas'ın da benzer bir tarzda izlediği merkezi bir konuya getiriyor. "Şiddetin Eleştirisi"nin sondan bir evvelki paragrafında Benjamin Kitab-ı Mukaddes'teki "öldürmeyeceksin" (*Du sollst nicht töten*) emrini tahlil eder. Burada bahis konusu olan soru şudur: Bu emir zorunlu olarak hiçbir durumda öldürmemem gerektiğini, şiddetin mutlak surette yasak olduğunu mu şart koşmaktadır? Mesele burada Kitab-ı Mukaddes'teki emri ve hatta genel olarak emirleri ve talepleri nasıl anladığımıza bağlanır. Emir hüküm ölçütü müdür? Her durumda riayet edilmesi icap eden bir kategorik buyruk mudur? Hayır der Benjamin: "Bir insanın başka bir insan tarafından şiddet kullanılarak öldürüldüğü *tüm* vakaların cezalandırılmasını, bu emre dayanarak açıklayanlar haklı değildir."[28] İlahi emir bir ilke, aksiyom ya da kategorik buyruk değil, Benjamin'in deyişiyle bir *Richtschnur des Handelns*'tir. Bunu kişilerin eylemi için bir kılavuz diye çevirmek mümkündür. Ama "kılavuz" *Richtschnur*'un ima ettiği o derme çatma —hatta zanaatkârane— çekül ya da sicim fikrini tam olarak anlatmaz: Bir inşaatçının inşaat için tasarladığı doğrultuyu (*Richtung*) belirlemek için kullandığı ip parçası (*Schnur*) anlatılmak istenir burada. Böyle bir *Richtschnur* — Benjamin'in meramının bu olduğunu varsayıyorum— hassas bir ölçüm ya da mutlak, kategorik bir yasa değil, bir kestirim, bir tahmin, bir göz kararıdır. Benjamin öldürme yasağını "tek başına emirle hesaplaşmak (*in ihrer Einsamkeit sich auseinanderzusetzen*), en uç

28. CV, s. 250, vurgu benim; Türkçesi: s. 39.

durumlarda, emre karşı gelmenin sorumluluğunu üstlenmek" zorunda olanlar için böyle bir göz kararı olarak tanımlar.[29]

Tek başına hesaplaşma, boğuşma fikrinin kaynağı Yakup'un Tekvin/Yaratılış 32'deki hikâyesi olabilir: Yakup Tanrı'nın bir meleğiyle güreşir ve onu yendikten sonra ismi "Tanrı'yla güreşen adam" anlamındaki "İsra-el"e çevrilir. Önemli olan şey şudur ki emir bir mücadele durumu içinde ortaya çıkar. Butler'ın dediği gibi: "'Öldürmeyeceksin' emri devrimci eylem için teolojik bir temel olarak değil, hayatın değerini idrak etmek için teolojik-olmayan bir zemin işlevi görür."[30]

Huzurun ilk ve son kelimesi olan bu emir istisnai durumlarda öldürme olasılığını ve bilfiil öldürmeyi dışlamaz. Ama meselenin hayati yanı şudur ki böyle bir öldürmeyi tasvip de etmez. Tek başına bu emirle boğuşup ona uymamaya karar verdiğimizde, bunun sorumluluğu bize düşer. "Öldürmeyeceksin" emri gayri şahsi ya da mutlak bir yasak değildir. Performatif kuvveti ihlal edildiği bir durumda ortaya çıkabilen yasanın mitik şiddetinin dışındaki bir praksise yönelik kırılgan bir kılavuzdur. Bu emir ya da talep zorlamaya dayalı değildir ve rızamızı gerektirecek bir şekilde ikinci tekil şahsa hitap eder.[31] Paulus tartışmamızı hatırlayacak olursak, çağrının gücü zayıflık içinde ve zayıflık olarak tezahür eden güçsüz bir güçtür.

Burada mevzubahis olan şey şiddet ile şiddetsizlik arasındaki karmaşık ilişkidir; bu öyle karmaşık bir ilişkidir ki şiddetsizliğe bağlanma yine de şiddetin uygulanmasını gerektirebilir. İşin paradoksal tarafı, şiddetsizlik etiği ve siyaseti şiddet edimlerinin mümkün olabilirliğini dışlayamaz. Kanlı, mitik şiddet döngüsünü kıracaksak, Benjamin'in denemenin son paragrafında anarşik bir dille dediği gibi "devlet iktidarını ortadan kaldırmaya"[32] talipsek, siyaset gibi bir şey hukukun dışında ve hayatın kutsallığıyla ilişkili olarak tasavvur edilebilecekse, o halde bir şiddet ekonomisini işe koşmak icap eder. Benjamin'i izleyerek şunu söyleyebiliriz ki hakiki bir si-

29. CV, s. 250; Türkçesi: s. 39.

30. Butler, "Critique, Coercion, and Sacred Life", s. 218-19.

31. Bu içgörülerden bazılarını Robert Gibbs'le yaptığım sohbetlere borçluyum.

32. CV, s. 252; Türkçesi: s. 41.

yasetin kılavuzu şiddetsizliktir ve böyle bir siyasetin amacı anarşizmdir, ama bu göz kararı kılavuz Kantçı türden yeni bir kategorik buyruk olamaz. İstisnai koşullardaki tek başınalığımızda, şiddetsizlik kılavuzu, şiddeti, yasanın, polisin ve devletin nesnel şiddetine karşı öznel şiddeti gerektirebilir. Denemenin son satırlarında Benjamin kışkırtıcı bir dille şöyle yazar: "İlahi şiddet kendisini gerçek bir savaşta gösterebilir."[33]

Velhasıl, iki yükümlülüğümüz vardır: Hem ilahi emrin göz kararı kılavuzuna uymak hem de ona uymamanın sorumluluğunu üstlenmek zorundayızdır. İki yandan da bağlanmışızdır ve o yanda da bu yanda da sorumluyuzdur. Emir ilan edildiği anda ilanihaye riayet edilmesi icap eden bir ferman değildir. Tam aksine, emir mücadele ettiğimiz, boğuştuğumuz bir şeydir. Ahlak emri kendisini temel alarak *a posteriori* sonuçlar çıkardığımız bir *a priori* ahlak yasası değildir. Pek çok açıdan daima bunun tam tersi olur: Kendimizi somut bir toplumsal-siyasal-yasal şiddet durumunun içinde buluruz ve elimizdeki tek şey şiddetsizlik, hayatın kutsallığının sicimidir. Transandantal teminatlar ve temiz eller yoktur. Eyleriz ve icat ederiz.

Emir için geçerli olan şey etik talep, bilhassa da başka bir kitabımda tanımlayıp savunmaya çalıştığım sonsuz etik talep için de geçerlidir. Sonluluğumuz içinde mücadele ettiğimiz bir eylem sicimi ve bizi bunaltan somut, sonlu taleplerdir bu. Bu görüşe dayanarak şunu soralım: İlahi şiddetin nesi ilahidir? "Tanrı" adı ahlak yasasının üst-adli kaynağı değildir. Tam aksine "Tanrı", bir şeyin tek başına ayrı durabileceğini ve kendisini takip etmeye çalışan bir öznelliği bölen, yerine getirilemeyecek sonsuz bir talebi bir an için görmemizi sağlamak suretiyle bizi yasanın, devletin ve siyasetin mitik şiddetiyle mücadele etmeye çağıran ilk anarşisttir. Kitabın girişinde tartıştığımız Dağ Vaazı örneğine dönecek olursak, İsa sonsuz ve yerine getirilemeyecek etik talebi öne sürdüğünde ("Düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin" [Matta 5:44]) basitçe uyulacak ya da icra edilecek bir şeyi ifade etmez. İsa'nın etik talebi gülünç bir taleptir. Etik özneyi, Habermas'ın muhtemel ifadesiyle, düpedüz aşırı bir etik yükün altına sokar. Ama bana kalırsa, etik tamamen

33. CV, s. 252; Türkçesi: s. 41.

aşırı yüke dair bir şeydir. Giriş'te belirtildiği gibi, İsa aynı vaazda "gökteki Baba'nızın kusursuz olduğu gibi, siz de kusursuz olun" (Matta: 5:48) derken böyle bir kusursuzluğa erişilebileceğini, hele kendi hayatında bunu başarabileceğini aklının ucundan bir an için bile geçirmez, zira böyle bir başarı insan ile ilahın eşitliğini gerektirir. Bu tür bir talep kusurluluğumuzu ve başarısızlığımızı ortaya çıkarır ve bizler bu talebin kuvvetiyle ve durumun olgularıyla boğuşuruz. Daha sonra göreceğimiz üzere, Žižek'in "kusursuzluğumuzun nişanesi" olarak ilahi şiddet adına reddettiği şey tam da bu kusurluluk boyutudur.[34] Buna karşıt olarak, Wallace Stevens'a atıfla, "kusursuz bizim cennetimizdir" demek isterim ısrarla.[35]

Şiddetsizlik ile şiddet arasındaki ilişkinin mantığı Derrida'nın son eserlerinde başvurduğu mantığa yakındır.[36] Derrida'ya göre, sorumlu siyasi eylem yalnızca çelişkili, uzlaştırılamaz ama yine de birbirinden ayrılamayan talepler arasındaki müzakereye dayanabilir. Bir yanda, siyasi eylemin mevcut ânın tedbirli, pragmatik ihtiyaçlarına indirgenmemesi için, —kendi terimlerimizle ifade edersek— bir sonsuz talep ya da Kitab-ı Mukaddes emri ile ilişkilendirilmesi gerekir. Eylemin her türlü bağlamın sonluluğunu aşan bir sonsuz mefhumuyla ilişkili olarak eklemlenmesi gerekir. Fakat öte yandan, böyle bir sonsuz talebin siyasi eylemi *programlamasına* izin verilemez — ya da Derrida'ya göre, buna izin *verilmemelidir*; böyle bir durumda özgül kararlar itiraz edilemez ahlaki kaidelerden algoritmik bir biçimde türetilebilirdi. Eyleme kılavuzluk eden şey, kesinlikle karar verilemez olan ve sorumluluğun kaçınılmaz bir çifte açmazın (*double bind*) kabul edilmesine dayandığı bir durumun içinde verilen karardır. Burada hem şiddetsizliğe bağlanmanın ilkeli soyutluğundan hem de şiddete başvurmanın pragmatik araçsallığından kaçınmak gerekir.

34. ZI, s. 485

35. Wallace Stevens, "The Poems of our Climate", *The Palm at the End of the Mind* içinde, haz. H. Stevens, New York: Vintage, 1990, s. 158.

36. Özellikle bkz. Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, çev. M. Dooley ve M. Hughes, Londra ve New York: Routledge, 2001; Türkçesi: *Bağışlama ve Kozmopolitizm*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Birey, 2005.

DİRENİŞİ OLMAYANIN DİRENİŞİ: LEVINAS'TA ŞİDDET

Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" denemesi üzerine kafa yorarken, Emmanuel Levinas'ı, özellikle de *Totality and Infinity*'nin (Bütünlük ve Sonsuz) başındaki düşüncelerinden bazılarını aklımın bir köşesinde tutuyorum. Hatta Levinas'ın kitabının başlığındaki iki kategorinin Benjamin'in denemesinin başlığındaki kategorileri doğrudan aksettiriyor gibi göründüğünü bile söyleyebilirim: Mitik şiddet, Levinas'a göre, savaş deneyiminde ya da genelleşmiş istisna halinde açığa çıkan bütünlüğün deneyimi olurdu. *Totality and Infinity* bir savaş halinin ilanıyla başlar: "Kendisini savaşta gösteren bir varlık sureti Batı felsefesine egemen olan bütünlük kavramında sabitlenmiştir."[37] İlahi şiddet ise bütünlüğün fazlası, Levinas'ın "Mesihçi barış" diye de adlandırdığı sonsuzluk kategorisiyle açıklamaya çalıştığı varlık fazlası olurdu: "Mesihçi barış eskatolojisi gelip kendini savaş ontolojisi üzerine yerleştirdiğinde... ahlak tarihteki siyasete karşı duracaktır."[38]

Bunlar afili laflar tabii. Levinas'ın karşı karşıya olduğu sorun eskatoloji ve Mesihçi barış gibi kategorilerin, dogma, kör iman ya da kanaat diye izah edilir gibi yapıp yaftalamadan kavramsal ya da felsefi açıdan nasıl ifade edilebileceğidir. Levinas'ın *Totality and Infinity*'deki başlıca iddiası şudur: Mesihçi felsefeyi felsefeye ikame etmeden, bütünlük, şiddet ve savaş deneyiminden bütünlüğün parçalandığı bir duruma, bütünlüğün bizatihi koşulu olan bir duruma dönmek mümkündür. Levinas'ın kırılgan ve geçici transandantal yöntemi böyledir. *Totality and Infinity*'de kilit kavram olan öteki (ya da başkası) kavramını ilk kez kullanırken şöyle der: "Böyle bir durum dışsallığın ya da aşkınlığın ötekinin (*autrui*) yüzündeki ışıltısıdır."[39]

Buradaki sorun şudur: Nasıl ki yasanın, devletin ve iktidarın mitik şiddeti kendine karşı çıkanı daima hükümsüz kılıyor yahut hiçleştiriyorsa, savaş ve bütünlük deneyimi de ya hayatın kutsallığı ya

37. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, çev. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, s. 21 (bundan böyle TI diye anılacak).

38. TI, s. 22. 39. TI, s. 24.

da ötekiyle kurulan ilişkinin sonsuzluğu anlamıyla her türlü barış lafını reddeder ya da ezip geçer. 3. Bölüm'de dediğim gibi, bir savaş zamanında, karanlık zamanlarda Carl Schmitt daima haklı gibi görünecektir. Levinas işte bu yüzden ötekiyle kurulan şiddetsiz ilişkiyi ifade etmeye çalışırken şiddeti kabul etmek zorunda kalır. Levinasçı etik pasifist değildir. Aksine, şiddetsiz şiddeti savunan Benjaminci bir ip cambazlığıdır.

Levinas ötekini ağırlama deneyiminin özerklik idealine bağlanmış bir zihnin gözünde bir şiddet olduğunu doğrular.[40] Levinas ötekiyle kurulan etik ilişkinin sonsuzluğuyla birlikte, kendi evimizde efendi olmadığımızı ve hatta öyle olmamamız gerektiğini ima eder. Ötekini ağırlamak egemenliğimizi, kadim bir kendinden eminlikle işgal ettiğimiz dünyadaki yerimizi sarsıp dağıtır. Nitekim insanın kendini aşkınlık deneyimine, barışçıl olana açması başlı başına şiddettir. Levinas buna —Žižek'e eleştirimin temelinde de bu kelime vardır— *edim* der. Levinas böyle bir edimi yetilerimin paramparça edilmesi, düşünce ve bilgi alanının ötesindeki "gerçeğin içine alçalma" diye tarif eder. "Edim mefhumu esas itibariyle bir şiddeti beraberinde getirir," der ve şöyle devam eder: "Eylem içinde *asli şiddet* olarak ileri fırlayan şey, varlığın kendisini zaptetme iddiasında bulunan düşüncenin üzerindeki fazlası, sonsuzluk fikri mucizesidir."[41]

Asli şiddetin yapısıyla ilahi şiddetin yapısı aynıdır. Bütünlüğün mitik şiddet üzerindeki huzur kaçırıcı fazlalılığı meselesidir bu ve bu meselenin temeli şiddetsizlik deneyimidir.

Gerek Benjamin'e gerekse de Levinas'a göre, mitik şiddet, bütünlük, devlet, yasa, toprak ve savaş alanlarının ötesinde bir şey vardır. İkisi de bunu bir şiddetsizlik deneyimiyle, bir emrin, bir sonsuz etik talebin yersiz yurtsuzluğuyla özdeşleştirir ve yine her ikisi de bunu Mesihçi diye tanımlar. Benjamin "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"de Mesihçi eskatolojiyi ahir zaman ya da *eschaton* olarak değil nesnel zamanın homojen düzeninin her an sekteye uğratılma ihtimali olarak kavrar. Ona göre, 1830'daki Temmuz Devrimi'nde asiler zamanı durdurmak ve başka bir zaman düzenini başlatmak üzere tüfeklerini saat kulelerine çevirmişti.[42] Hem Levinas hem de Benja-

40. TI, s. 25. 41. TI, s. 27, vurgu benim.

min böyle bir olasılığın dil deneyimine ve öznelin alanına bağlı olduğunu düşünür. İkisi de mitik şiddetten kopan şeyi anarşik bir şey olarak görür; gerçi Levinas komşuyla kurulan etik ilişkiyi bu ilişkide söz konusu öznenin otarşisi ve özerkliği tartışmalı kılındığı için, başkasına bağlanılınca öznenin kendi bağı çözüldüğü için anarşik diye tanımlar. Anarşi devletin köklü bir kargaşa içine sokulması, devletin, Levinas'ın deyişiyle, kendini bir Bütün olarak kurma girişiminin aksatılmasıdır.[43] Anarşik bir öznel şiddetsizlik Mesihçiliği, hukuk kurucu ve hukuku koruyucu şiddetin dışında ve hayat adına eyleme bir doğrultu kazandırabilecek kılavuzun ta kendisidir. Bu açıdan, başka bir yazımda göstermeye çalıştığım gibi, anarşik bir hukuktan bile bahsedilebilir.[44]

Bu noktada Levinas'ın kendi eserinde tarif etmeye çalıştığı şeyin kırılganlığını, deneysel mahiyetini vurgulamamız gerekir. Butler Kleinci psikanalizle ilişkili olarak Levinas'a dair söylediği şu sözlerde haklıdır:

> Sorumluluğun anlamı açık kalan, yadsıma yoluyla bir müphemlik kurmayan, bilakis bizatihi deneysel olan, hayatı yok etmeye değil muhafaza etmeye çalışan bir pratiğe yol açan bir endişeye bağlıdır. Bu bir şiddetsizlik ilkesi değildir; hayatın kararsızlığına bakmaya çalışma ve hayatı hayat-dışına dönüştürmeme pratiğidir ve hataya düşebilen bir pratiktir bu.[45]

Levinas, sanki olası tüm itirazları baştan boşa çıkartan *a priori*, aksiyomatik-tümdengelimli bir sistemi varmış gibi, ilk felsefe olarak etik düşünürü şeklinde görülür çoğu kez. Bundan daha yanlış bir şey olamaz. Levinas'ın eserine damgasını vuran şey kırılganlıktır, en derin biçimde ise, *Totality and Infinity*'nin merkezinde duran "Öldürmeyeceksin" (*Tu ne tueras point* — bu daha doğrudan bir biçim-

42. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations* içinde, çev. H. Zohn, Londra: Fontana, 1973, s. 263-4.

43. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. A. Lingis, The Hague: Nijhoff, 1974, s. 194.

44. Şu yazıma bkz. "Anarchic Law", *Law and Humanities*, Cilt 1, No. 2 (Kış 2007), s. 248-55. Bu minvalde, ayrıca bkz. Desmond Manderson, *Proximity, Levinas and the Soul of Law*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006.

45. 2007'de Londra'da verilmiş bir dersin yayımlanmamış notlarına göndermede bulunuyorum.

de "Öldürme!" diye de çevrilebilir) emri deneyimindeki kırılganlık.[46]

Levinas'a göre, emir ötekinin yüzünde, hatta ötekinin yüzü olarak ifade edilir. Barışın hüküm sürdüğü bir durumda değil, ötekini öldürmek üzere olduğum bir ölüm kalım mücadelesinde, "kılıç ya da kurşun kalbinin karıncıklarına ya da kulakçıklarına değdiği zaman" ifade bulur.[47] Levinas'a göre şöyle bir hayati mesele söz konusudur: "Öteki öldürmeyi arzu edebileceğim tek varlıktır",[48] zira bir karşı koyma ya da direnme edimiyle egemen irademi reddetmektedir. Ötekini öldürme ânında, bana yine direnebilir, yine kafa tutabilir, hatta bunları ölürken, belki tam da ölürken yapabilir. Levinas'ın 1984 tarihli "Barış ve Yakınlık" denemesinde veciz bir dille belirttiği gibi: "Tüm emniyetsizliği ve savunmasızlığı içinde ötekinin yüzü benim için hem onu öldürme ayartısı hem de 'Öldürmeyeceksin' şeklindeki barış çağrısıdır."[49]

Bu satırlardaki "hem/hem de" tabirine dikkatinizi çekmek isterim: Ötekinin yüzü hem öldürmeye ayartıldığım hem de öldüremeyeceğim varlıktır. Somut bir karşılaşmanın gerçekliğinde işte bu eşzamanlılıkla mücadele ederiz.

İşte bu noktada Levinas'ın düşünüşünün kırılganlığını bir kez daha vurgulamamız lazım. Cinayeti yasaklayan emir yüzün direnmeye devam ettiği bir cinayet sahnesinde ortaya çıkar. Öyleyse, etik direniş nedir? Levinas paradoksal bir dille "direnişi olmayanın direnişi" ifadesini ileri sürer.[50] Bu olağanüstü bir düşüncedir. Esas direniş direnişi olmayanın direnişidir: güçsüzün, fakirleştirilmişin, muhtaç olanın, aç olanın. Bu noktada Levinas'ın, tıpkı Benjamin gibi, sadece ve sadece eylem için bir sicim, göz kararı, bir kural, bir kılavuz önerdiğini söylemeye çalışıyorum. *Otherwise than Being or Beyond Essence*'in (Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde) son sözlerinde belirttiği gibi, "yeryüzünü süsleyen küçük insanlık için."[51] Bilindiği üzere, Benjamin ötekiyle kurulan şiddetsiz ilişkiye sadece

46. TI, s. 199. 47. TI, s. 199. 48. TI, s. 198.

49. Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, haz. A. Peperzak, S. Critchley ve R. Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996, s. 167.

50. TI, s. 199.

51. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 185.

ve sadece zayıf Mesihçi güç adını verir. Göstermiş olduğum gibi, Mesihçi güç her zaman zayıftır — güçsüzlüğün gücüdür. Levinas'ın öteki hakkında yazdığı gibi, "Dünya bağlamında, neredeyse bir hiçtir (*quasi rien*)."[52]

İşte bu yüzden en barışçıl etiğin bile şiddet ve savaşla müzakere etmesi gerekir. Levinas, bazılarının zannettiği gibi, siyasi alandan bir melek gibi yalıtılmış olan bir etik değil, elleri kirli bir etik sunar. Levinas'a göre, *Otherwise than Being or Beyond Essence*'in dilini kullanmak gerekirse, saf bir etik alanı ya da saf bir etik Söyleme'si yoktur. Daima bunun siyaset ve hukukun Söylenen'i ile nasıl eklemlendiğidir söz konusu olan. Nasıl ki Benjamin kendini gerçek bir savaş içinde gösteren ilahi şiddetten bahsediyorsa, Levinas da, yukarıdaki alıntıyı devam ettirmek gerekirse, şöyle yazar: "Yeryüzünü süsleyen küçük insanlık için, özün ikinci dereceye gevşetilmesi zorunludur: *savaşa karşı açılan haklı savaşta tam bu adaletin kendisi yüzünden her an titremek, hatta ürpermek.* Bu zayıflık zorunludur (*Il faut cette faiblesse*)."[53]

Levinas burada bir haklı savaş teorisi sunmaz ya da askeri müdahaleyi ideolojik açıdan meşrulaştırmaz. Burada daha ziyade bir savaşa karşı açılmış, bizi her an titretip ürperten deneysel ve deneyimsel bir savaş praksisinin —şiddetsiz şiddetin— tasviriyle karşı karşıyayızdır. Böyle bir ürperme, böyle bir titreme, (şiddetsizliğe yönelik geçici göz kararı kuralıyla kendisini bir şiddet durumunda bulan) cinayet yasağı anlamıyla adalete dair içgüdüsel bir deneyimdir. Bunun için, meşru şiddet ve haklı savaşa dair tüm yiğitlik, kahramanlık lakırdıları yetmeyecektir. Gerekli olan şey zayıflığı kabul etmektir.

Levinas bu metnin biraz önceki kısmındaki bir pasaja öyle bir tabirle başlar ki bu tabirin hangi yanını vurgulamam gerektiğini tam olarak hiç bilemedim: "biz öteki Batılılar" (*nous autres occidentaux*). "Diğer Batılılar arasındaki biz Batılılar" mı kastediliyordur burada, yoksa Batı'nın karşısında ötekilere mi göndermede bulunuyordur? Sarih bir yanıta ulaşmak mümkün değildir. Levinas şöyle

52. TI, s. 199.
53. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 185.

yazar: "Biz öteki Batılılar için esas mesele şiddeti reddetmekten ziyade şiddete karşı verilen bir mücadeleden, şiddetin doğup kurumlaşmasından sakınma —bu arada Kötü'ye karşı direniş göstermezken betimizin benzimizin atmaması— konusunda kendimizi sorgulamaktır."[54]

Soru şudur: Şiddete karşı bir mücadele bizatihi şiddetli bir mücadeleye dönüşmekten sakınabilir mi? Buna dürüstçe verebileceğimiz tek cevap şudur: Bunu bilemeyiz, bundan emin olamayız. Şiddet, gerek Aiskhylos'un *Oresteia*'sında gerekse sömürgeleştirmenin, sömürgelikten çıkmanın, şu andaki ve yakın geçmişteki çeşitli savaşların şiddetinde görüldüğü üzere, öyle bir tekerrür etkisi üretir ki özneler kendilerini bundan kurtaramaz gibi görünür. Kaçınılmaz bir biçimde şiddet ve karşı şiddet, meşrulaştırma ve karşı-meşrulaştırma döngüsünün ağına düşeriz. Soluduğumuz havaya sinen ve soğuk, kanlı, reddedilemez, acımasız bir siyasi, mitik ve yasal mantığı olan şiddet dünyayı ikiye böler. Böyle bir dünyada, reel-siyasetin yavan lafları her zaman makul gibi görünecektir. Elimizde yalnızca şiddetsizliğe yönelik çılgınca bir göz kararı, kural, bir dizi istisnai koşul ve sonsuz etik taleple boğuştuğumuz siyasi mücadele vardır. Böyle bir boğuşma incelik ve basiret faziletlerini ve kendimizi içinde bulduğumuz durumun somut bir biçimde anlaşılmasını, her an imkânsız gibi görünen şeye inatla, hatta bazen savaşçı bir ruhla iman etmeyi, insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri şiddetsiz bir biçimde tasavvur etmeyi gerektirir.

DİRENİŞ FAYDALIDIR: OTORİTARİZM İLE ANARŞİZM KARŞI KARŞIYA

Žižek'in benim çalışmalarıma yönelttiği eleştiri önemli, hatta kadim bir siyasi tartışmaya ışık tutuyor aslında: tarihsel odağını Marx ile Bakunin, Lenin ile anarşistler arasındaki polemiklerde bulan otoritarizm ile anarşizm arasındaki çatışma. Žižek'in ilk makalesinin başlığı "Direnmek Teslim Olmaktır" idi.[55] Her şey başlığın kendisinde söyleniyor zaten: Devleti zaptetmeyen ter türlü siyasi dire-

54. *A.g.y.*, s. 177.

niş düpedüz teslimiyettir. Žižek "devlet iktidarının dışında yeni uzamlar" yaratmak amacıyla devlet iktidarının mıntıkasından geri çekilerek "yeni bir direniş siyaseti" çağrısında bulunan benim gibi "postmodern solcu"ları eleştirir. (Şimdiye dek yazdıklarımın içinde "postmodern" teriminin bir kez olsun olumlu bir biçimde kullanıldığını gösterecek kişinin alnını karışlarım, bu arada.) Žižek böyle bir "direniş siyasetinin Üçüncü Yol Solu'nun ahlakileştirici ilavesinden başka bir şey olmadığı"nı iddia eder. Ona göre böyle bir protesto siyaseti devlet ile direniş arasındaki ortakyaşarlık ilişkisini gösterir sadece: Devlet direnişe müsaade ediyor hatta onu teşvik ediyordur, ama direniş liberal demokratik devletin mevcudiyetine hiçbir tehdit teşkil etmez, bilakis devlet makinesinin çarklarını yağlar. Žižek 2003'teki savaş karşıtı protestoları ve dolaylı olarak tüm kitlesel sokak protestoları ve gösterilerini böyle okur. Şöyle der mesela: "Protestocular güzel ruhlarını kurtardılar: Hükümetin Irak'taki politikasına katılmadıklarını ortaya koydular. Muktedirlerse bunu sakince kabul etti, hatta bundan kâr sağladılar."[56] Gerçek siyaset ise zamanını devlet iktidarına direnerek harcayamaz: Onu "gasp etmeli" ve ondan "acımasızca" istifade etmelidir.

Žižek'in konumunun mantığı Leninisttir ve *Devlet ve Devrim*'in savını akla getirir. Lenin'in metninin çarpıcı özelliklerinden biri liberallere, sosyal demokratlara ve burjuvaziye yönelttiği eleştirisinin esas düşmana, yani anarşistlere ayırdığı zehrin yanında devede kulak kalmasıdır. Lenin'in *Devlet ve Devrim*'inin anahtarı Marx ile Engels'ten alınan iki tabirin nasıl yorumlanacağında yatar: "proletarya diktatörlüğü" ve "devletin sönümlenmesi". İkinci tabirle başlayayım. Lenin devletin sönümlenmesi (ki bunu destekler) ile devletin ilgası (bu da anarşistlere atfedilen bir görüştür) arasında ayrım yaparken Engels'in izinden gider: "Devlet 'ilga edilmez': *sönümlenir*."[57] Lenin "bir amaç olarak" devletin ilgasına itirazı olmadığını belirtir.[58] Mesele bu amacın nasıl gerçekleştirileceğidir ve özgül

55. Bkz. Žižek, "Resistance is Surrender". Bu metin, bazı kısımları çıkarılarak ve genişletilerek *In Defense of Lost Causes*'ta yeniden yayımlanmıştı (ZI, s. 346-50).

56. Žižek, "Resistance is Surrender".

57. SR, s. 16. 58. SR, s. 55.

olarak bu amaca ulaşmanın bir yolu olarak "silah ve örgütlü şiddet kullanımı" ile alakalıdır. Lenin kendilerine "anti-otoriterler" diyen Proudhonculara eleştiren Engels'ten dayanak alır.[59] Buna karşılık, Engels'in sözleriyle, komünist devrimciler "bir devrimin olabilecek en otoriter şey olduğu"nu ve "son derece otoriter araçları", yani "tüfekleri, süngüleri ve topları" gerektirdiğini kabul eder.[60] Bu görüşe göre, anarşistler —ve burada Žižek'in retoriğinin kaynağını görürüz— otoritenin gerçekliği ve proleter şiddetin gerekliliğiyle yüzleşmeyen karşıdevrimci, küçük burjuva ödleklerdir. Bu da bizi devlet meselesine getirir.

Burada her şey, daha önce Badiou ile bağlantılı olarak tartıştığımız, proletarya diktatörlüğünün esas tarihsel örneği olarak 1871'deki Paris Komünü'nün nasıl yorumlandığına bağlıdır. Soru şudur: Komün'ün anısı ve mirası kime aittir? Komün'ün Marx'ın deyişiyle "kıyameti kopartması" kimin gayreti sonucunda ortaya çıkmıştır? Anarşistlerin mi komünistlerin mi?[61] Komün'ün en iyi tarifi, Bakunin'in dediği gibi, "açık bir şekilde ifade edilmiş, cüretkâr bir Devlet olumsuzlaması" olması mıdır?[62] Yoksa Komün Lenin'in Bolşevizminin mi habercisidir? Komün'ün mirası ve komünizm ihtimali Lenin'in tahayyül ettiği türden bir merkezci, devletçi diktatörlüğü mü, yoksa "devletin düzenbaz"[63] olduğunu düşünen Proudhon, Bakunin ve Kropotkin gibi anarşistlerin adem-i merkeziyetçi, devletsiz federalizmini mi gerektirir? Lenin "Marx merkeziyetçidir" derken haklıdır.[64] Marksistler ve anarşistler devletin sönümlenmesine yönelik siyasi amaçta mutabıklarmış gibi görünse de, Lenin şu ayrımı yapar: "Bu amaca ulaşmak için, devlet iktidarının araçlarını, kaynaklarını ve yöntemlerini *geçici* olarak kullanmak zorundayız."[65]

Lenin savını müthiş bir el çabukluğuyla ortaya koyar. Burjuva devletini ilga etmeliyiz derken anarşistlerle mutabık gibidir, ama hemen ardından merkeziyetçi bir işçi devletinin kurulması gerektiğini ileri sürer. Böyle bir devletin hedefinin —bit yeniği de buradadır— Marx ile Engels'in komünizmde devletin sönümlenmesi fikrine sadık olduğu, fakat bunun ancak bir geçiş devleti ile sağlanabile-

59. SR, s. 56. 60. SR, s. 55-6. 61. SR, s. 33.
62. GM, s. 202. 63. GM, s. 288. 64. SR, s. 48.
65. SR, s. 55, vurgu benim.

ceği iddia edilir. Lenin bu devlete gülünç bir tabirle "en kapsamlı demokrasi" adını verir;[66] hatta bir pasajda onu "sahiden tam demokrasi" diye tanımlar.[67] Lenin'in anarşistlerin burjuva suç ortaklığı diye gördüğü şeyin aksine, komünizm imkânını gerçek kılabilmek için otoriter bir ara dönemin olması zorunludur. Aslında bu, tarihin gösterdiği gibi, epey uzun süren, 1980'lerin sonlarında devlet sosyalizmi çökmeye başlayana kadar sona ereceğine dair hiçbir alâmet göstermeyen bir ara dönem olmuştu. İşin doğrusu "geçici" sözcüğü hayli esnek bir biçimde yorumlanabilir.

Marx 1872'de, yani Paris Komünü'nden bir yıl sonra, Lahey'deki Birinci Enternasyonal'in toplantısında Bakunin ve onun taraftarlarını bile isteye aforoz etmişti. Bakunin buna karşılık olaycı bir dille şöyle demişti: "Marx Beyefendi kendini Bismarck'ın devamı olarak görüyor."[68] Bakunin aynı sene bir Brüksel gazetesine gönderdiği mektuptaysa şunu yazmıştı: "İyi Almanlara yakışır bir şekilde, [Marksistler] Devlet'in iktidarına tapınıyorlar" ve "onların Enternasyonal'i Pan-Almancılığın bayrağını çok daha fazla dalgalandırıyor."[69] Marx *Fransa'da İç Savaş*'ta Bismarck'ın siyasi gösterişleriyle alay eder, fakat Bakunin'in meselesi devlet biçimi ve "halk devleti" fikrinin gerekli olup olmadığıyladır.[70] 1873'te yayımlanan *Devletçilik ve Anarşi*'de bu iddiasını daha da ileriye taşır ve Marksistlerin devlet teorisindeki asıl çelişkiye parmak basar. Bakunin Lenin'in "geçici" devlet savının kofluğunu çok daha önceden ifşa ederek şöyle der: "Eğer onların Devlet'i 'bir halk Devleti' ise, hangi temele dayanarak ilga edilecek? Halkın gerçekten özgürleşmesi için ilgası zorunluysa, bu nasıl olur da bir 'halk Devleti' olarak tanımlanabilir?"[71]

Bakunin devamında kaçınılmaz yargısına varır: "Her türlü Devlet, buna 'halk Devleti' de dahildir, bir boyunduruktur; bu da onun bir yandan despotizmi diğer yandansa köleliği beslediği anlamına

66. SR, s. 18. 67. SR, s. 80.

68. *Bakunin on Anarchy*, s. 314-15. 69. GM, s. 191.

70. Marx'ın Bismarck eleştirisine dair bkz. "The Civil War in France," *Marx's Later Political Writings* içinde, haz. T. Carver, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 186, 193, 205.

71. GM, s. 196.

gelir." Marksizm-Leninizmin yirminci yüzyıldaki macerası düşünüldüğünde, bunlar hayli öngörülü sözlerdir.

Bakunin'in merkeziyetçi, otoriter bir devleti haklı çıkarmak için başvurulan proletarya diktatörlüğü fikrinde saptadığı çelişkiyi Bolşevik Devrimi'nin ardından Errico Malatesta da tespit etmişti. Luigi Fabbri'ye 1919'da yolladığı bir mektupta, mantıksal olarak, proletaryanın insanlığın partisi olduğunu hesaba katılırsa, şöyle düşünülebileceğini söylemişti: "Proletarya diktatörlüğü herkesin diktatörlüğünü simgeleyecektir; bir başka deyişle, bu artık bir diktatörlük olmayacaktır, zira herkesin hükümet etmesi kelimenin muteber, tarihsel ve pratik anlamıyla artık bir hükmetme değildir."[72] İşin aslı şudur ki proletarya diktatörlüğü tek partinin, daha doğrusu, o partinin önderlerinin, daha da doğrusu, o partinin önderinin diktatörlüğüdür. Devlet yapılarıyla, cezai yaptırımlarıyla, yandaşlarıyla ve her şeyden önemlisi, silahlı kuvvetleriyle sahici bir diktatörlüktür bu. Bu silahlı kuvvetler ilk başta devrimci hükümeti dış düşmanlara karşı korumak için mevzilendirilmişti. Gelgelelim, diye yazar Malatesta, Stalin'in yükselişini öngörürcesine, bu silahlı kuvvetler "yarın diktatörlerin iradesini işçilere dayatmak için", her türlü sahici özgürleşme imkânını önlemek için kullanılacaktır ve sırf kendi çıkarlarını korumak için var olacak yeni bir yönetici sınıfın oluşmasına yol açacaktır.[73] Merkeziyetçi devlet biçimi vurgusundan ötürü, devrimin ilk kurbanı —kaçınılmaz bir Bonapartist mantığın neticesinde— devrimin ta kendisi ve devrimin adına işlediğini iddia ettiği kesim, yani proletarya olacaktır.

Bu bağlamda en manidar ve kara mizahi tanıklık, Voline'nin, namı diğer Vsevolod Mihailoviç Eikhenbaum'un gönderdiği bir mektupta anlatılan hadisedir. Voline 1917 devriminden sonraki dönemde son derece faal olan bir Rus anarşistiydi ve en sonunda Ukraynalı anarşist gerilla Nestor Mahno ile güçlerini birleştirmişti, fakat 1919'da Bolşeviklerce tutuklanıp zulüm gördüler. Bu mektupta 1917 yılının nisan ayında, Rusça yayımlanan iki ayrı gazetenin yayın yönetmenliğini yaptıkları New York'ta Troçki'yle tanışmalarını anlatır. Tahmin edilebileceği üzere, bir süre sonra sohbet Marksizm ile

72. GM, s. 391-2. 73. GM, s. 392.

anarşizm arasındaki farklara gelir. Troçki şöyle demiş: "Aramızdaki fark ne ki? Gayet tali, ufak bir metodoloji meselesi."[74] Troçki hem anarşistlerin hem de Marksistlerin devrimci olduğunu, aynı şeyi istediğini kabul ediyor, "Sizler gibi, biz de son tahlilde anarşistiz," diyormuş. Aradaki "ufak" fark ise anarşistlerin devleti hemen ilga etmek istemesiydi, halbuki "biz Marksistler tek bir adımla özgürlükçü alana 'sıçranamayacağına' inanıyoruz."[75] Marksistler anarşist topluma, yani "iktidardaki proleter partisi tarafından icra edilen proletarya diktatörlüğü"ne giden yolu açık hale getirebilen bir "geçiş aşaması" önerir. Troçki'nin yargısına göre, anarşizm ile Marksizm arasında sadece bir derece farkı vardır: "Esasen birbirimize çok yakınız. Silah arkadaşlarıyız." Bundan iki buçuk yıl sonra, Aralık 1919'da, Voline "belli bir itibarı olan bir militan" diye değerlendirilerek Ukrayna'daki Bolşevik yetkililer tarafından tutuklandı. Yetkililer Troçki'ye bir telgraf gönderip Voline'ye nasıl muamele edelim diye sordular. Troçki'den yine telgraf yoluyla çabucak bir cevap geldi: "Derhal vurun—Troçki." Tamamen tesadüf eseri, Voline kaçmayı neyse ki becerdi.

3. Bölüm'de, Carl Schmitt'in gözünde meclis-dışı, liberal olmayan solda iki ana gelenek olduğunu görmüştük: otoritarizm ve anarşizm — bunların arasındaki farkın temel kaynağıysa insan doğasına dair birbirine zıt değerlendirmeleriydi. En çok Mao'ya methiyeler düzmüş olsa da, Schmitt'in Lenin'e büyük bir hayranlık duyduğunu unutmamak gerekir.[76] Eğer Žižek, tipik bir Leninist şiddetle, anarşizmi savunduğum için bana saldırıyorsa, onun desteklediği parti de bellidir. Engels'in, Lenin'in ve Žižek'in anarşizme yönelttikleri eleştiri tuhaf bir biçimde hep aynı kalmıştır. Onlara göre anarşizmin alâmeti farikası gerçekçilik- ve acımasızlık eksikliğidir. Haziran 1918' de Lenin'le resmi bir görüşme yapan anarşist Nestor Mahno, onun şöyle dediğini nakleder: "Anarşistler hayatın 'burası ve şu anında'ki gerçekçilik eksikliklerini hiç kabul ettiler mi acaba? Akıllarının ucundan bile geçmiyor bu."[77] Lenin *Devlet ve Devrim*'de Marx'ı ya-

74. GM, s. 476.

75. Bu ve paragraf içindeki müteakip alıntıların kaynağı: GM, s. 477.

76. Bkz. Carl Schmitt, *Theory of the Partisan*, çev. G.L. Ulmen, New York: Telos Press, 2007, s. 54-61.

kından takip ederek anarşistlerin taktiklerinin "merhametsizce cüretkâr devrimci çalışma"nın yerine çaresizlikten, ümitsizlikten kaynaklanan taktikler olduğunu yazar.[78] Bu eril cüretkârlık ve iktidarı acımasızca ele geçirme retoriği örgütlenme ile otoritarizm arasındaki farkı ve örgütlenmenin otoritarizmi beraberinde getirdiği inancını gözlerden saklar.

Žižek bağlamında, örgütlenmenin otoritarizmle özdeşleştirilmesi bir diktatörlük ve askeri güçle savunulan merkeziyetçi devlet savunusuna varır. Ne var ki, Malatesta'nın ta 1890'larda net bir biçimde ifade ettiği üzere, anarşizm örgütlenmeye karşı değildir. Malatesta'nın da belirttiği gibi, anarşizm örgütlenmenin otoriteyle özdeşleştirilmesine karşı çıkar. "Örgütlenme işbirliği ve dayanışma pratiğinden, toplumsal hayatın doğal ve zorunlu koşulundan ibarettir."[79] Keza, anarşizmi düzensizlikle bir tutmak da yanlıştır. Devletin ve hükümetin kurgularına itiraz düzensizlik değil, başka bir düzen ilkesi adına ileri sürülür: özgürce örgütlenme, kendi kendini belirleme, işbirliği ya da Rousseau'nun sözcüğünü kullanmak gerekirse, ortaklaşma. Doğrudan Malatesta'ya kulak verelim:

> Hükümetin ilgası toplumsal bağın yok edilmesini simgelemez, simgeleyemez de. Aksine: Bugün zorla yaptırılan ve yine bugün doğrudan azınlığa faydası olan işbirliği özgür, gönüllü ve dolaysız olacak, herkesin faydası için işleyecek ve bu sebepten ötürü daha da yoğun ve etkili olacaktır.[80]

Lenin ve Žižek gibi gizli-Bismarckçılara göre, siyasette tek seçenek ya hep ya hiç arasındadır: ya devlet iktidarı ya da iktidarsızlık. Ben bu ikiliğin reddedilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bana kalırsa siyaset iktidarsızlık ile iktidar arasındaki harekete dair bir şeydir ve bu hareket devletin içinde "çatlak mesafesi"nin yaratılması sayesinde gerçekleşir.[81] Žižek her ne kadar bu meramımı yanlış anlasa da, bu çatlaklar verili yani mevcut değildir. Žižek'in zannettiği gibi, kişinin geri çekilip içine girebileceği şeyler değildir.[82] Aslında devlet, içinde bulunduğumuz anda, giderek her alana yayılan gözetim teknikleri ve güvenlik aygıtlarına başvurmak suretiyle toplumsalın uzamını topyekûn doldurma tehdidinde bulunmaktadır.

77. GM, s. 511. 78. SR, s. 106. 79. GM, s. 353. 80. GM, s. 361.
81. Bkz. *Sonsuz Talep*, s. 111-14. 82. ZI, s. 346.

Çatlaklar verili değildir: Siyasi eklemleme yoluyla yaratılacaklardır. Bana göre, siyaset faaliyeti bir icat hareketiyle devlet içinde devlete karşı işler: Ortak bir cephenin kurulması, hükümete karşı bir direniş ve muhalefet uzamı açan yeni bir toplumsal bağın tahayyül edilip ortaya konulmasıdır bu. Siyaset çatlak mesafesinin icadı, öyle gibi görünmese de aslında hiçbir uzamın var olmadığı uzamın oluşturulmasıdır.

Bu tür siyasi süreçlerin çeşitli örneklerini, sözgelimi Meksika ve Avustralya'daki yerli hakları hareketlerini başka yazılarımda ele aldım, ama burada Bolivya'da sahici toplumsal hareketlerce iktidara yerleştirilen ve hâlâ onlara karşı yükümlü olan Evo Morales'i de anacağım.[83] Bu minvalde başka hareketler de mühimdir: Fransa'da kâğıtsızlar (*sans papiers*) ve evsizler (*sans abri*) etrafındaki eylemler; alternatif küreselleşme hareketi, (Žižek'in iktidarla suç ortaklığı ve halinden memnunluk içinde görüp burun kıvırdığı, ama şahsen yeni bir sivil itaatsizlik dili imkânını ifade ettiğini düşündüğüm) savaş karşıtı hareket, çeşitli doğrudan-eylem örgütleri, sivil toplum grupları ve hükümet dışı örgütlenmeler. Bu listeye Kuzey Amerika ve Avrupa'da göçmenlik meselesi etrafında verilen mücadeleyi de eklemek isterim, zira bunun önümüzdeki on yirmi yıl içinde hayati bir siyasi konuya dönüşeceğini düşünüyorum. Fakirleştirilmiş güneyden zengin kuzeye önüne geçilemez boyutta devasa bir insan akışının yaşandığı bu zamanda siyasi görev, göçmen haklarının yaratıcı bir biçimde dillendirilmesi, devlete baskı yapılması ve böylece kapsamlı bir göçmenlik reformuna gerçeklik kazandırılmasıdır. Bu tür hareketlerin tarihi ve etnografisi alanında bir uzman filan değilim, ama yıllardır bunlara kulak vermeye ve bunlardan bir şeyler öğrenmeye çalışıyorum.

Bunların topu Žižek'e göre işe yaramaz. Ona göre bu tür direniş biçimleri teslimiyet ve müesses iktidarla suç ortaklığına girmek demektir. Müthiş bir insan olan merhum Chris Harman, Žižek'in diyalektik tersyüz edişlerinin altındaki gizli yargıyı sarih ve alaycı bir dille kavramıştı: "'Evinde otur ve televizyondaki barbarlığı seyret':

83. Bu konu hakkında bkz. David Graeber'in *London Review of Books*'un Mektuplar kısmında Žižek'e verdiği cevap, 3 Ocak 2008. Ayrıca bkz. *Sonsuz Talep*, s. 105-11.

Slavoj Žižek'in kapitalizmle mücadele etmek için bulduğu yeni slogan bu sanki." Harman yıkıcı bir ironiyle şöyle devam eder:

> Žižek'in parlak diyalektik içgörüsü bizi hedeflerine tam anlamıyla ulaşamayan tüm mücadelelerin statükoyu kutsadığı sonucuna varmaya götürüyor. Böylece, Fransa'da 1968 Mayıs olayları de Gaullecü rejimi meşrulaştırmış, Küba devrimi ABD'nin Latin Amerika üzerindeki hâkimiyetini, Hindistan'ın bağımsızlığını kazanması Britanya İmparatorluğu'nu, 1848 devrimleri Avrupa gericiliğini, yurttaşlık hakları hareketi Amerikan ırkçılığını devam ettirmiş oluyor. Diyalektik tersyüz etme mantığı devrim ve gerici tepki arasında öyle eşdeğerlikler üretiyor ki Žižek'te ortaya çıkan sonuç siyasi bir felç ve eylemsizliğin kutlanması oluyor.[84]

Žižek diktatörlüğe, siyasi şiddete ve acımasızlığa yönelik bir nostalji sergiler ki bu maço ve son kertede gösterişçi bir nostaljidir. Proletarya diktatörlüğünün burjuvaziyi "cebren ezmeyi" ve "tam manasıyla ezmeyi" gerektirdiğini teslim eden Lenin'e sadıktır yine.[85] Lenin Benjamin'den birkaç yıl önce, onun mitik şiddet kavramını ve bunun beraberinde getirdiği kanlı intikam döngüsünü farkında olmadan tanımlamaya çalışmaktadır adeta. Bu bakımdan, Žižek'in Hugo Chávez'in Venezüela'da demokrasiyi kısıtlamasını savunması gayet manidardır. *In Defense of Lost Causes*'u yayıma hazırlarken kitaba dahil etmediği bir pasajda şöyle yazar (Chávez'in iktidarı "ele geçirme" ve "acımasızlık" retoriğine dikkat!):

> Devlet iktidarına direnmek şöyle dursun, [Chávez] onu e*le geçirdi* (önce bir darbe girişimiyle, sonra demokratik bir biçimde) ve kendi amaçlarına ulaşmak için Venezüela devletinin aygıtlarını *acımasızca* kullandı. Dahası, halen barrio'ları *askerleştirmekte*, oralarda silahlı birimlerin eğitimini örgütlemektedir. Aman Allahım, en fecisi de şu: Sermayenin kendi egemenliğine "direnişi"nin ekonomik etkilerini hissediyor olduğu için (devlet destekli süpermarketlerde bazı mallarda geçici kıtlıklar yaşandı), kendisini destekleyen 24 partiyi tek bir parti altında birleştirip güçlendirme planlarını açıkladı.[86]

Bir kez daha, Žižek'in konumunun temel takıntılı fantazisine dönüyoruz: Hiçbir şey yapma, öylece dur, evde otur ve televizyon

84. Bkz. Mektuplar, *London Review of Books*, 13 Aralık 2007.
85. SR, s. 80.
86. Žižek, "Resistance is Surrender", vurgu benim.

seyret, yapmamayı tercih et, Bartleby ol ve sessiz sedasız, acımasız bir şiddetin, iktidarı ele geçirmenin, devlet iktidarını tek bir adamın elinde toplamanın hayalini kur: Düpedüz kaba bir fiziksel kuvvet ya da ceza edimidir bu ve bu edimin ya nesnesi ya da öznesinizdir, belki de her ikisi birden. Bir Lacancı için çok tuhaftır ama, Žižek birinin gelip efendi konumunu işgal etmesini arzuluyor gibidir. Aralık 1969'da Vincennes'de Leninist öğrenciler Lacan'a sataştığında ondan şöyle bir cevap almışlardı: "Devrimciler olarak can attığınız şey bir efendi. Onu da alacaksınız."[87]

Žižek kendisine yönelttiğim eleştirinin önceki versiyonuna verdiği "İlahi Şiddetin İlahi Yanı Nedir?" başlıklı yanıtında, benim takıntılılık tartışmama hararetle itiraz etmişti. Žižek takıntılı tavrı anlamanın en iyi yolunun *sahte faaliyet* mefhumundan geçtiğini iddia eder: "Etkin olduğunuzu zannedersiniz, ama fetişte cisimleştiği haliyle konumunuz aslında edilgendir."[88] Gerilimli bir grup ortamında, takıntılı kişi hummalı bir faaliyet içindedir... katılımcıların temeldeki gerilimin farkına varmasına neden olacak o mahcubiyet verici sessizlik ânını ertelemek için hiç durmadan konuşur, şakalar yapar."[89] Žižek bunu daha sonra son zamanlardaki eserlerinde devamlı konu ettiği ve daha önce tartıştığımız bir temaya bağlar: "Bugünkü tehdit edilgenlik değil, sahte-faaliyettir." Žižek takıntılı tavrı kompülsif davranışla özdeşleştirir. Bu doğrudur, ama hikâyenin ancak yarısıdır. Zira takıntılılığın diğer yüzü durmadır: hiçbir şey yapmama, acz ve ketlenme. Žižek Bartleby figürüyle işte tam da bu takıntılı durma deneyimini över ve hatta "şiddetsiz şiddet" tartışmamı bununla özdeşleştirir.[90] Ne var ki, takıntılı tavır sadece kompülsif davranışla özdeşleştirilemez. Daha önemlisi, muazzam ve felç edici bir ketlenmeden kaynaklanan durma da takıntıdır. Burada mevzubahis edilen şey, Žižek'in zannettiği gibi onun "şahsiyetine"[91] yönelik bir saldırı değil, bizi esir eden genel bir öznel yapının sürüp gitmesidir.

Siyasi konumuma yönelttiği eleştiride Žižek tüm siyasi oyunlardaki en adi ve basmakalıp kozdan medet umuyor: "Karşısında Hit-

87. Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, çev. R. Grigg, New York: Norton, 2007, s. 207.

88. ZI, s. 475. 89. ZI, s. 475. 90. ZI, s. 476. 91. ZI, s. 472.

ler gibi bir düşman olsaydı Critchley ne yapardı acaba? Öyle bir durumda, karşı çıktığı 'kadim şiddet egemenliğini taklit edip yansıtırdı' elbette."[92]

Hiç de öyle değil. Nasyonal sosyalizm Benjamin'in mitik şiddetinin güçlü bir örneği, bunun yirminci yüzyıldaki en güçlü örneğidir. Peki mitik şiddete mitik bir karşı-şiddetle mi karşı çıkılmalıdır? Hayır. Benjamin'in denemesinin bizlere verdiği ders şudur: Kadim egemenliğin mitik şiddeti ile şiddetsiz bir şiddet olarak tanımlamaya çalıştığım ilahi şiddetin anarşizmini birbirinden ayırmak gerekir. Nazi Almanyası bağlamında bunun somut karşılığı ne olurdu peki? Öncelikle, nasyonal sosyalizmi olağan bir siyaset türü olarak görmemek ve misal, o zamanki Britanya ve Fransa hükümetlerinin yapmaya çalıştığı gibi, onun gönlünü almak için uğraşmamak gerekirdi. İkincisi, nasyonal sosyalizmin açığa çıkardığı şeyin, istisna halinin artık istisna olmaktan çıkıp kurala dönüşmesi olduğunu görmek ve bunun istisnai bir müdahaleyi icap ettirdiğini idrak etmek gerekirdi. Üçüncüsü ve en önemlisi, nasyonal sosyalizme muhalefet kendisini sırf şiddetsizlik stratejileriyle sınırlamaz, şiddetli direnişi de zorunlu kılardı. Bu noktada Dietrich Bonhoeffer akla geliyor: Bonhoeffer 1930'larda benimsediği pasifizmi en sonunda bırakmak ve tiran Hitler'i öldürme ve nasyonal sosyalist rejime karşı darbe girişimine katılmak durumunda kalmış ve bu sürecin sonunda, savaşın bitmek üzere olduğu 1945'te vahşice idam edilmişti. Bonhoeffer'in etiği mutlak, yasa-benzeri ilkelere değil, aşırı durumlarda ve son çare olarak şiddete başvurmaya gönüllü olan, özgürce üstlenilmiş bir sorumluluğa dayanır. Kritik bir durumun aşırı zorunlulukları, diye yazar Bonhoeffer, "doğrudan, eyleyen kişinin özgür sorumluluğuna, herhangi bir hukukla sınırlanmayan bir sorumluluğa çağrıda bulunur."[93] Gelgelelim böyle bir etik eylem anlayışı faşizm ve nasyonal sosyalizme mündemiç şiddetin kutlanmasına değil, istisnai durumlarda, bizi "Öldürmeyeceksin" emrini ihlal etmeye götürebilecek bir şiddete yönelik sonsuz bir sorumluluğa yol açardı. Sorumlu

92. ZI, s. 348.

93. Bkz. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, haz. C. J. Green, Minneapolis: Fortress Press, 2005, s. 273. Ayrıca bkz. Clifford Green'in bu kitap için yazdığı faydalı giriş yazısı, s. 1-44.

eylem Bonhoeffer'in deyişiyle "suçlu olma gönüllülüğü"nü (*Bereitschaft zur Schuldübernahme*) gerektirir: özgürlük için ödenen bedel budur.[94] Bonhoeffer'in bağlamında, tiranı öldürme girişiminin başarısız olduğunu biliyoruz. Ama örneğin yardımıyla esasen, tüm siyasi vakalarda şiddetsizliği vazetmediğimi, "ellerimizi kirletmeden" devletten kolayca ricat etmeyi savunmadığımı, bunun tam aksini savunduğumu anlatmaya çalışıyorum.

İLKESEL ŞİDDETSİZLİĞİN SORUNU

> Ama kadim Şiddet üremeye can atar,
> Mukadder saati gelip çattığında,
> yeni Şiddet gelir.
>
> Aiskhylos, *Agamemnon*

> Bu anlamda, şiddetsizlik huzurlu bir hal değil, öfkeyi açık ve etkili kılmaya yönelik toplumsal ve siyasi bir mücadeledir — ustalıkla işlenip telaffuz edilmiş bir "siktir git"tir.
>
> Judith Butler, *Frames of War*

Şiddet herhangi bir adalet anlayışı doğrultusunda meşrulaştırılabilen yahut meşrulaştırılmayan burada ve şu anki bir edime indirgenemez. Şiddet, tam tersine, Robert Young'ın hatırlattığı gibi, "tarihi olan bir fenomen"dir.[95] Asla tek bir edim meselesi değildir; bilakis, kişinin şiddet ve karşı-şiddet döngüsüyle dolu bir tarihsel sürece dahil olmasıdır. Şiddet "insan özneleri, kendi şiddet deneyimleriyle kendilerini kurtaramadıkları bir tekerrür etkisinin arasına sokulan özneler arasındaki" bir ikili edimdir daima.[96] Sömürgeciliğin kahredici kanıtlarını düşünelim mesela. Young'ın belirttiği gibi, "Şiddet sömürgeleştirilenler için asla soyut bir kavram değildir."[97] Tarihsel bellek kaybı ve geçmişteki şiddete dair meraksızlık ezenlerin lüksüdür. Sömürgeleştirilmiş özne içgüdüsel, bedensel olarak mülksüzleştirilmesinin tarihsel şiddetini yaşar ve Frantz Fanon'un ayrıntı-

94. *A.g.y.*, s. 275.
95. Young, "The Violent State" s. 5.
96. *A.g.y.*, s. 4-5. 97. *A.g.y.*, s. 4.

sıyla gösterdiği gibi bu deneyim psikoz, zihinsel bozukluk ve cin çarpması gibi fenomenlere kadar uzanır.[98] *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde herhalde en çok kullanılan sıfat "adaleli/kaslı"dır (*muscular*).[99] Şiddet, özgürleşmek için verilen ulusal bir mücadele bağlamında sömürgeleştirilenin sömürgeciye karşı kaslarını kullanarak hak iddia edişidir. Şiddet "elle tutulur olana duyulan kurt gibi aç bir iştah"ın sürüklediği bir "mutlak praksis", "arındırıcı kuvvet"tir.[100] Sömürgeleştirilmiş özneler sömürgeciye uyguladıkları şiddet sayesinde kendilerini o biçimsizleştirilmiş içselliklerinden kurtarabilir ve kendilerini özgürleştirebilir, kelimenin tam anlamıyla yeniden oluşturabilirler. Fanon şöyle der: "Sömürgelikten çıkma aslında yeni insanın yaratılmasıdır."[101]

Arındırıcı bir kuvvet olarak şiddet fikrine karşı, yani şiddetin insanların günahtan kurtulmasını ve yeniden oluşmasını sağlayan o sağaltıcı, kanlı pota olduğu; bu sürecin neticesinde, sömürgeleştirilmiş "şey"in Sartre'ın deyişiyle "bıçağın sabrı"[102] sayesinde özgür bir insan haline geldiği yolundaki hamasi, eril iddiaya karşı derin şüphelerim var. "Bir Avrupalı öldürmek bir taşla iki kuş vurmak demektir," diyen Sartre'ın mübalağalı diyalektiği de beni ikna etmiyor doğrusu. Buna göre, tek bir şiddet edimiyle, zalim ile mazlum arasındaki karşıtlık içerilip aşılır (*aufgehoben*) ve eskiden sömürgeleştirilmiş olan özne "ilk kez... ayaklarının altında *ulusal* bir toprak hisseder."[103] Marx'ı, Sorel'i ya da Lenin'i aşan bir şiddet yüceltmesidir bu ve Arendt'in belirttiği gibi, bu yüceltmenin nedeni belki de "modern dünyada eyleme melekesinin ciddi bir biçimde hüsrana uğramış olmasıdır."[104]

Ne var ki Fanon'da çürütülemeyen bir şey yine de vardır ki o da şiddetin, yeryüzünün lanetlilerinin günbegün yaşadıkları aşağılanmaya neden olan, canlı, tarihsel bir mülksüzleştirilme deneyimi ola-

98. Bkz. Frantz Fanon, "Colonial War and Mental Disorders", *The Wretched of the Earth* içinde, çev. R. Philcox, New York: Grove, 2004, s. 181-233; Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. R. Şen Süer, İstanbul: Versus, 2011, 3. basım.

99. *A.g.y.*, s. 15, 17, 19 ve çeşitli yerlerde. 100. *A.g.y.*, s. 44, 51, 52.

101. *A.g.y.*, s. 2. 102. *A.g.y.*, s. xlviii. 103. *A.g.y.*, s. lv.

104. Hannah Arendt, *On Violence*, Orlando: Harcourt, 1970, s. 83; ayrıca bkz. s. 12 ve s. 20; Türkçesi: *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 2011, 5. basım.

rak anlaşılmasıdır. Şiddet böyle anlaşıldığında, ilkesel şiddetsizlik iddiaları hiç şüphesiz esas meseleyi gözden kaçırır. Daha da kötüsü, şiddetsizlik, iktidarın şiddetli bir biçimde devrilmesinin kendi çıkarlarını olumsuz yönde etkilememesini teminat altına alabilmek için muktedirler tarafından devreye sokulan bir ideolojik araç olabilir. Şiddetsizlik burada bir müzakere etme stratejisine dönüşür. Fanon'un acı bir güvensizlikle yazdığı gibi: "Şiddetsizlik, onarılması mümkün olmayan bir şey yapılmadan evvel, kan dökmeden ya da pişmanlık duyulası bir fiil işlenmeden evvel, sömürge meselesini müzakere masası etrafında çözme girişimidir."[105]

Sartre her zamanki gibi bu iddiayı daha renkli bir dille ortaya koyar:

> Şunu kafanıza sokun: Eğer şiddet sırf geleceğe dair bir şey olsaydı, eğer sömürü ve zulüm yeryüzünde hiç var olmamış olsaydı, şiddetsizlik gösterileri çatışmayı belki yatıştırabilirdi. Ama eğer tüm rejim, sizin şiddetsiz düşünceleriniz bile bin yıllık bir zulüm tarafından yönlendiriliyorsa, o halde edilgenliğiniz sizi zalimlerin safına yerleştirmekten başka işlev görmez.[106]

Tarih bitmek bilmiyor gibi görünen bir şiddet ve karşı-şiddet döngüsüdür ve *a priori* bir şiddetsizlik anlayışı adına tarihin bu kahredici kanıtlarını reddetmek, son tahlilde ideolojik olan bir soyutlama adına tarihin kendisini yadsımak demektir. Gandhi'nin Kropotkinvari *Satyagraha* stratejisi gibi direngen bir şiddetsizlik siyasetinin hayli etkili olduğu bağlamlar vardır. Gandhi'nin taktiklerinin *mimesis*'inin de başarılı olabileceği bağlamlar vardır; sözgelimi, 1960'larda ABD'deki yurttaşlık hareketi ve Martin Luther King'in zikri ve fiilleri bunun birer örneğidir. David Graeber'in "şiddetsiz savaş hali" adını verdiği doğrudan eylem tekniklerinin etkili ve zamana uygun olabileceği bağlamlar vardır.[107] Şiddetin sınırlarını müzakere eden zorlu bir pasifizmin yeterli olabileceği bağlamlar da vardır. Gelgelelim —Benjamin okumamızdan öğrendiğimiz şey de budur— sayıp dökmesi insanın içini karartacak o kadar çok başka

105. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 23. 106. *A.g.y.*, s. lviii.

107. David Graeber, "The New Anarchists", *New Left Review*, No. 13 (Ocak-Şubat 2002), s. 66. (Türkçe bir çeviriye şuradan erişilebilir: http://www.geocities.ws/anarsistbakis/makaleler/graeber-yenianarsistler.html)

bağlam da vardır ki buralarda devletin kuvvetleri, polis ve ordu şiddetsiz direnişi ezer geçer. Bu tür bağlamlarda, şiddetsiz savaş halini şiddet eyleminden ayıran çizginin aşılması icap eder. Siyaset daima yerel koşullara, yerel mücadelelere ve yerel zaferlere dair bir meseledir. Çeşitli sayıdaki bu tür mücadeleleri soyut bir şiddetsizlik anlayışı temelinde yargılamak dogmatik körlük riskine girmek demektir.[108]

Şiddetsizliğe bağlanma şiddet olasılığını dışlar mı? Soru budur. Benjamin'in dediği gibi: "İnsan sorunlarına dair her türlü tasavvur edilebilir çözüm, mevcudiyetin şimdiye kadarki tüm dünya-tarihsel koşullarının sınırlarından kurtulmak bir yana, şiddet ilkesel olarak toptan dışlandığı takdirde imkânsız kalır."[109]

Demek ki bir ilke meselesi olarak şiddeti dışlarsak insanların dünyadaki hallerinde köklü bir değişim umamayız. Benjamin'inki can alıcı bir iddiadır: Siyasi alanda, soyut, ilkesel, *a priori* bir şiddetsizlik anlayışına sarılmak pek anlam ifade etmez. Gayet iyi bilindiği üzere, anarşistlerin siyaseten şiddete başvurmalarına yöneltilen genelgeçer itiraz daima bu noktaya bağlanır. Şöyle denecektir onlara: Şiddete başvurmanızı nasıl haklı kılabilirsiniz? Şiddetsizliğe bağlanmış olmanız gerekmez mi? Şiddete başvurursanız, mücadele ettiğiniz düşmana benzemeye başlamaz mısınız? İşbirliği ve yardımlaşma sahası, toplumsal bağın hayatı, Benjamin'in nezaket, barışçıllık ve güvenden oluşan alanı olarak tasavvur edilen şiddetsizlik anarşistlerin hem önkabulü hem de özlemidir. Ama niçin siyasi bir durumun özgül koşulları hâlâ bilinmezken şiddet uygulamayacaklarına önceden karar vermesi gereken tek siyasi failler anarşistler olsunlar? Bu açıdan, şiddet mi şiddetsizlik mi şeklinde sunulan soyut mesele anarşizmi tabiri caizse izleyici konumuna indirgeme riskine girer; bu konumdan bakıldığında şiddetsizlik aşkın bir değer, bir soyutlama, bir ilke ya da kategorik bir buyruktur.[110] Özgül

108. Açık konuşmak gerekirse, *Sonsuz Talep*'te neo-anarşizm hususundaki şiddetsizlik savunumun bu dogmatizmden mustarip olduğunu düşünüyorum. Çeşitli itirazlara kulak verip onlar üzerine kafa yorduktan sonra, bu bölümde şiddet ve şiddetsizlik konusundaki görüşümü yeniden düşünmeye çalışıyorum.

109. CV, s. 247.

110. Bu ve diğer konularda düşüncelerimi açıklığa kavuşturduğu için Jacob Blumenfeld'e teşekkür ederim.

siyasi kesitlerde, ki daima böyle bir özgüllük —bir yerellik, bir eylemler dizisi, Badiou'nun muhtemel deyişiyle, bir olaysal saha— söz konusudur; şiddete dönmek çoğu zaman tamamen anlaşılabilir. Protestocuların, rejimi eleştirenlerin ve rejim muhaliflerinin şiddeti, her zaman olmasa da genelde, polisin ya da askeri şiddetin kışkırtmalarına karşı verilmiş bir tepkidir.

Žižek'le olan tartışmaya dönüp bir sonuca varalım: Esas derdim şiddetin kendisinden ziyade, birinin oturduğu yerden ya da masa başından devrimci şiddeti romantik bir biçimde yüceltmesidir. Tıpkı, gerçeklikten çok daha uzak olduğu için çok daha kanlı olan Žižek'in gösterişçi Leninizminde olduğu gibi. Tiqqun'un sözleriyle, "klasik erillik bir analjezik ister."[111] Gördüğümüz üzere, Žižek'in konumunun temel —hatta nüksedip duran— fantazisi Bartleby ile Norman'ın, ret ile şiddetin bileşimidir.[112] Öyle ki Žižek Hitchcock'un *Psycho*'sundaki (*Sapık*) cinayet sahnesini bile "en saf haliyle ilahi şiddet" olarak görür.[113] Ona yönelttiğim eleştirinin önceki bir versiyonuna cevap beklemeden sorduğu şöyle bir soruyla yanıt verir: "Öyleyse Bartlebyci 'yapmamayı tercih ederim' jesti tam da bir 'şiddetsiz şiddet' örneği değil midir?"[114] Ne var ki, bu soruya açıkça hayır diye yanıt vermek gerekir, çünkü şiddetsiz şiddet "yapmamayı tercih etmek" değildir. Bir ret edimi değildir. Aksine, zorunlu olan, ama haklı kılınamayan, *tercih edilmiş*, hatta şiddetli bir eylemler dizisine girişmek demektir. Žižek kendi Bartlebyci konumunu Gandhi'nin Hindistan'da Britanyalılara karşı direnmesiyle karşılaştıracak kadar pervasızdır.[115] Gelgelelim, Gandhi'nin şiddetsiz direnişi-

111. Tiqqun, *Introduction to Civil War*, çev. A. Galloway ve J. Smith, Los Angeles: Semiotext[e], 2010, s. 209.

112. Žižek, *The Parallax View*, s. 385.

113. ZI, s. 479. 114. ZI, s. 474.

115. ZI, s. 475. Bu minvalde, *First as Tragedy, Then as Farce*'ın son sayfalarında (s. 154; Londra ve New York: Verso, 2009; Türkçesi: *Önce Trajedi Sonra Komedi*, çev. Mehmet Öznur, İstanbul: Encore, 2009) bu düşünce çizgisini devam ettirmesine ve şaşırtıcı bir biçimde Gandhi'nin "Dünyada görmek istediğiniz değişimin kendisi olun" şiarını alıntılamasına bakılabilir. Belki daha da şaşırtıcı olan şey Gandhi'nin alıntılandığı bağlamdır, zira burada Hopilerin "Bizler beklemekte olduğumuz kişileriz" deyişiyle bağlantılı kurulur. Žižek bu deyişin tözden özneye doğru kaymaya işaret ettiğini söyleyerek ona Hegelci bir tını katmak ister. Eğer bu doğruysa Barack Obama da iflah olmaz bir diyalektikçidir, çünkü bilindiği üzere

ne damgasını vuran şey Žižek'in ima ettiği gibi faaliyetsizlik ya da edilgenlik değil, keçi gibi inatçı ve son derece yaratıcı bir eylemciliktir.

Bu da bizi Žižek'in "devlet iktidarına mahsus olan şiddet fazlasına yöneltilen karşı-şiddet"[116] olarak tanımladığı ilahi şiddet meselesine geri getirir. Buraya kadar iyi. Žižek *Violence* kitabına doğrudan atıfta bulunarak[117] mevcut listesini biraz genişleterek bize ilahi şiddet örnekleri sunar: Leninist devrimci ateş, Haiti'deki kolye cinayetleri ya da *Père Lebrun*, birden kalabalıklaşan insan güruhları, Hitchcock'un *Psycho*'sundaki cinayet sahnesi ve hatta Mary Shelley'in *Frankenstein*'ındaki adsız canavarın cani eylemleri.[118] Žižek'e göre —onun *jouissance*'ı diye adlandırabileceğimiz şey içinde— bu ilahi şiddet edimleri "etik olanın siyasi-dinsel açıdan askıya alınmasıyla... iyi ile kötünün ötesinde"dir.[119] İşin ilginç ve manidar olan yanı şu ki Žižek daha sonra "numenalin fenomenale doğrudan müdahalesi" diyerek ilahi şiddeti Kantçı kategorilere tercüme eder.[120] Böylece ilahi şiddet insan sonluluğunun şiddet yoluyla aşılması olarak Kantçı yüceyle eşitlenir. Kant'a göre yüce, insanları sonsuzluk (*Unendlichkeit*) ile sonluluk (*Endlichkeit*), içkinlik ile aşkınlık, temsil ile temsili aşan şey arasındaki temel gerilime yerleştiren bir duygudur. Bu görüşe göre şiddet, sonsuzun sonluyu, numenalin fenomenali birdenbire delip geçmesidir. Žižek bana atfettiği bir görüşe karşıt olarak ilahi şiddetin "kusurluluğumuz için ödediğimiz bedel" olmadığını, "kusursuzluğumuzun, 'numenal' ilahi boyuta katılışımızın göstergesi olduğunu" vurgular.[121] Yahut, ilahi şiddet "kendi başına ilahidir, kendi içinde ilahi boyutu gösterir."[122]

Burada Žižek'in düşünüşünün temel fantazisine varırız: ilahi düzenin insan deneyimine müdahalesi, yücenin gündelik içinde mucizevi bir biçimde vücut bulması yoluyla kusurluluğun, günahın ve suçluluğun aşılması. Bu bizden kaynaklanmayan —bizler edilgen,

---

2008 zarfındaki konuşmalarında çeşitli vesilelerle bu Hopi deyişini zikretmişti. Bununla beraber, fazla insafsızlık da etmeden, *Önce Trajedi Sonra Komedi*'de birçok sarih eleştirel iddia öne sürüldüğünü ve bu kitabın Žižek'in bir manifestoyu en çok andıran eseri olduğunu söyleyebilirim.

116. ZI, s. 483. 117. V, s. 172-3. 118. ZI, s. 477-82. 119. ZI, s. 478.
120. ZI, s. 486. 121. ZI, s. 485. 122. ZI, s. 485.

Bartlebyci seyircilerizdir— ama mevcut iradenin müdahalesi olmadan dönüştüren sarsıcı, kurtarıcı bir şiddet edimi fantazisidir. Son olarak, suçluluktan azade bir kusursuzluk ve temiz eller fantazisidir. Eğer Benjamin'in ilahi şiddetle kastettiği şey buysa, o halde Žižek haklı, ben haksızımdır; ben özür dilemeliyim. Eski bir fıkra aklıma geliyor bu noktada. Stalin Lenin'in Kızıl Meydan'da bulunan Anıtmezar'ının başında duruyormuş. "Yoldaşlar," diye seslenmiş kalabalığa. "Tarihi bir olay oldu! Leon Troçki'den bir telgraf aldım!" Bunu duyan kalabalık derin bir sükûnete bürünmüş. Stalin de okumaya başlamış: "Josef Stalin. Kremlin. Moskova. Sen haklıydın, ben de haksızdım. Lenin'in esas mirasçısı sensin. Özür dilemesi gereken benim. Lev Troçki." Bunun üzerine kalabalık coşkuyla haykırmış. Ama ön sıradaki ufak tefek bir Yahudi terzi Stalin'e elleriyle bir şeyler anlatmaya çalışmış. Stalin terzinin söyleyeceklerini dinlemek için eğilmiş. "Ne mesaj ama," demiş terzi. "Ancak doğru vurgularla okumadın." Stalin elini kaldırmış ve kalabalığı susturmuş. "Yoldaşlar," demiş, "Troçki'nin mesajını doğru hisle okumadığımı söyleyen bir işçi kardeşimiz var burada. Ondan bunu nasıl okunması gerektiğini düşünüyorsa öyle okumasını istiyorum." Sonra telgrafı terziye vermiş. Terzi de telgrafı okumak üzere yerinden kalkmış. Öksürerek boğazını temizledikten sonra telgrafı okumaya başlamış: "Josef Stalin. Kremlin. Moskova. *Sen* haklıydın, *ben* de haksızdım? Lenin'in esas mirasçısı *sensin*? Özür dilemesi gereken *benim*?"

•

Bu bölümde ilahi şiddet ile cinayeti yasaklayan emir arasındaki bağa odaklandık. Benjamin bu emri "tek başına boğuştuğumuz" eyleme yönelik göz kararı kural ya da çekül olarak anlar — hatırlayacağınız gibi ben de bunu Levinas'ın hem öldürme ayartısının hem de öldürme yasağının güvencesizliği olarak yüz fikrine bağlamıştım. Sorumluluğun çifte açmazıyla, yani öznelerin gerek ilahi emrin kılavuzluğuna gerekse de "onu gözardı etme sorumluluğunu üzerine almaya"[123] bağlanmasıyla kastettiğim şey budur. Žižek bu görüşü

123. CV, s. 250.

"daha yüksek bir hedef uğruna kişinin ellerini kirleterek kahramanca ödün vermesi" olarak görür.[124] Şöyle der mesela: "Ellerimizi trajik bir biçimde kirletmeyiz — şiddetin kendisi ilahidir, bu da ellerimizin temiz kaldığı anlamına gelir."[125] Bense söz konusu olan şey siyasi eylem olduğunda bunun en başından sonuna kadar elleri kirletmeye dair bir mesele olduğu kanısındayım. Eğer bu kahramanca bir şeyse, varsın öyle olsun. Benjamin'in de suçlu kahramanlıktan bahsederken kastı budur belki de. Benjamin'in dediği gibi, ilahi şiddet "suçluyu suçluluktan değil ama hukuktan arındırır."[126] Hukuktan kaynaklanan suçluluğun kefaretini öder, bizatihi suçluluğun değil. Žižek ise yüce şiddetin suçtan azade mükemmelliğini, sonsuzun sonluyu ilahi bir edimle delip geçmesini hayal eder. Bu kulağa heyecan verici gelir. Benim görüşümse farklı: Siyaset kendisini şiddetsizliğe bağlanma ile kişinin içine sokulduğu şiddetin tarihsel gerçekliği arasındaki çatışmaya yerleştiren ve sonsuz bir etik talebin kılavuzluk ettiği, devamlı ödün verilen, devamlı kusurlu bir biçimde eylemeyi gerektiren bir eylemdir. Gördüğümüz üzere, varoluşsal borçluluk hareketi anlamında suçluluk ile ilk günahın kurucu niteliği, benim bu konuya bakışımı belirleyen şey.

Benim siyasi konumuma yönelttiği eleştirinin sonunda Žižek ilk bakışta güçlü gibi görünen bir eleştiri ortaya atar:

> Buradan çıkarılması gereken ders şudur ki hakikaten altüst edici şey iktidardakilerin yerine getiremeyeceğini bildiğimiz "sonsuz" taleplerde ısrar etmek değil (zira bizim bunu bildiğimizi de bildikleri için, böyle bir "sonsuzca talep etme" tavrı iktidardakiler nezdinde kolayca kabul görebilir: Eleştirel taleplerinizle bize hepimizin ne tür bir dünya içinde yaşamak isteyebileceğimizi hatırlatmanız harika bir şey — ama ne yazık ki gerçek dünyada yaşıyoruz, burada ne yapılabilecekse biz de dürüstçe onları yapmaya çalışıyoruz), tam aksine, iktidardakileri aynı şekilde mazur görülemeyecek türden stratejik açıdan dikkatlice seçilmiş, *sonlu* taleplerle bombardımana tutmaktır.[127]

Ama Žižek arabayı atın önüne koşar. Siyasi eylemde, yerine getirilemeyecek olan şey sonsuz taleplerde bulunma meselesi değildir. Bu tür talepler, tam o fahişliklerinden ötürü, gözardı edilerek kolayca sistemin bünyesine katılabilir. Sonsuzca talepkâr olan şey,

124. ZI, s. 484. 125. ZI, s. 485. 126. CV, s. 250. 127. ZI, s. 349-50.

kendimizi içinde bulduğumuz sonlu durumu aşan şeye açık ve ilgili olma şeklindeki etik yatkınlıktır.[128] Burada "sonsuz", benim bulunduğum taleplerle değil, durumun içinde durumun sınırlarını aşan bir şey bulmakla ilgilidir. Sonsuz talepler bir özne tarafından dillendirilmez; bilakis, öznenin bir durum içinde sınırsız olan şeye karşılık verme halinin ve o şeye karşı duyduğu sorumluluğun göstergesidir. Somut bir eylemde —misal, bir ücret anlaşmazlığında— elbette sonlu bir taleple, yaşanabilir bir ücret ya da sendikalaşma hakkı için bir taleple yola koyulabiliriz. Böyle bir talep sistemin bünyesine ya katılacaktır ya da katılmayacaktır, o kadar. Mücadeleleri "*net*, *sonlu* talepler"le sınırlamanın sorunlu yanı bu talepler karşılandığı ya da görmezden gelindiği anda mücadelenin sona ermesidir. Uyuşma, sistemin bünyesine dahil olma siyasetidir bu. Fakat devlet ya da hükümet düzeyine dahil edilmeyle tatmin olmayı reddeden bir siyaset de olabilir. Bu tür siyasi eylemlerde, bir mücadelenin etrafında örgütlendiği sonlu talep kendini söz konusu grubun kimliğinin sınırlarının ötesine taşır ve daha radikal ve kapsamlı hale gelir. Böylece, bölge ya da etnik kimlikle tanımlanan kısmi grupların ve alakalı tarafların somut mücadeleleri hızla radikalleşebilir ve belki de tüm hükmetme çerçevesini ya da durumun sosyo-ekonomik halini sorgulamaya başlayabilir. Kişi kendini sonlu taleplerle sınırladığında, mücadelelerin kendi kısmiliklerinin ötesine geçmeye, başka yerlerdeki başka mücadelelerle bağlantı kurmaya ve genelleşmeye dönük radikal potansiyelini yitirir. Her türlü sahici özgürleşmeci siyasetin anahtarı her türlü kısmiliği yahut her türlü kimlik/özdeşlik iddiasını aşan bir genelleşmiş mücadele imkânına açık olmaya dayanır. Sonsuzca talepkâr olan şey, özgül, belki de sırf kendi çıkarını düşünen veya savunmacı mücadelelerin başka bir şey haline geldiği süreçtir. Bu süreç sayesinde bu gibi mücadeleler kişinin kendini içinde bulduğu durumun o ana kadar bilinmeyen bir yanına açılır. Tekrarlamak gerekirse, sonsuzca talepkâr olan şey, durum dahilinde henüz bilinmeyen ve mevcut olmayan, ama yine de güçlü bir şekilde tahayyül edilebilen bir imkâna, yani yüce bir kurguya yönelik bu etik bağlanmadır.

128. Bu içgörüyü Jacob Blumenfeld'le yaptığım sohbetlere borçluyum.

Daha önce belirttiğimiz gibi, sonsuz talep ikili, meontolojik bir taleptir: var olanı henüz var olmayan çerçevesinde görmek ve henüz var olmayanı var olan içinde görmek. "Bu dünyanın biçimi geçip gitmekte olduğu için" her şeyi *hos me*, yani mevcut değilmiş gibi gören Mesihçi bakış açısını üstlenmenin dolaylı sonucu budur. Bu da ikili bir nihilizmi, olumlayıcı bir nihilizmi benimsemeye karşılık gelir: Hem, daha önce Benjamin'e atıfla, "dünya siyasetinin nihilizmi" dediğimiz şeyi hem de dikkatleri böyle bir dünya siyasetinde var olmayan şey üzerine odaklamaya çalışmak. Siyaseten, sonlu bağlamın üzerimize sürdüğü talep, hükümet ya da devlet düzleminde sistemin bünyesine dahil edilebilecek her türlü sonlu talebin içeriğini aşar. Kelimenin tam anlamıyla, sonsuz talep bir hiçtir, ama muazzam derecede yaratıcı bir hiçtir.

6

SONUÇ

İNANDIĞIN GİBİ OLSUN

Bu kitabı bir meselle açmıştım ve yine bir meselle kapamak istiyorum. Kierkegaard *Works of Love*'ın sonuç kısmında kitap boyunca uğraşıp durduğu sevme, aşk buyruğunun doğası üzerine düşünür. "Komşunu kendin gibi seveceksin" sözünün statüsü ve kuvveti nedir? Kierkegaard sevginin gayret gerektirmesini ve *sıkılığını* (*Strenghed*) vurgular — zaten *sıkılık* kitapta en sık tekrarlanan kelimedir. Bu haliyle Hıristiyan sevgisi, inananları çaba harcamaktan koruyan, "kendileri için kaygılanmaksızın geçirecekleri mutlu, güzel günler" diye tanımlanabilecek, "inananların üzerine titreyen bir sevgi" değildir.[1] Bu deneme ve hayal mahsulü sevgi fikri Hıristiyanlığı "ikinci bir çocukluk"a indirger ve imanı çocuksu kılar. Hal böyle olunca, Kierkegaard *Works of Love*'ın temel ve belirleyici kategorisi olan "Hıristiyan ektiğini biçme" (*det christelige Lige for Lige*) kavramını devreye sokar. Bu kavram Kierkegaard'un Museviliğin "ektiğini biçme" anlayışı dediği, "göze göz, dişe diş" anlamına geldiğini düşündüğü şeyden, yani kişinin kendisi ile başkasının eşitliğine ve karşılıklılığa dayalı bir yükümlülük kavrayışından ayrılır.[2] Buradaki Musevilik tasviri, Franz Rosenzweig'ın *The Star of Redemption*'ının (Selamet Yıldızı) üstünkörü okunuşuyla bile kolayca anlaşılacağı üzere basmakalıp ve sınırlı bir tasvirdir,[3] ama Kierkegaard aslında Hıristiyan aşkın "dünyevi" aşk kavrayışı adını verdiği

1. WL, s. 345. 2. *A.g.y.*
3. Özellikle de, İkinci Kitap'ta sevgi ve aşk hakkında yapılan olağanüstü tar-

şeye, yani başkaları size ne yaparsa sizin de onlara aynı şekilde karşılık vermenize indirgenemeyeceğini söylemek ister. Hıristiyan ektiğini biçme başkalarının bana borçlu olduğu şeye dair bir tür aşkın *epokhe*'ye* (*epoche*) girişir ve "diğer insanlarla olan her ilişkiyi bir Tanrı-ilişkisine çevirir".[4] Bu hamle dıştan içe doğru bir kaymayla çakışır. Kierkegaard'a göre Hıristiyan her ne kadar "dünyada ve kendi payına düşen dünyevi hayat ilişkilerinde kalmak zorunda"ysa da, bu ilişkileri içedönüklük açısından, yani Tanrı'yla olan ilişkinin dolayımıyla görür. Kierkegaard'un *Works of Love*'ın 1. Kısım'ında üzerine basa basa belirttiği gibi: "Dünyevi bilgelik aşkın, sevginin insan ile insan arasındaki bir ilişki olduğunu zanneder. Hıristiyanlık aşkın insan-Tanrı-insan arasındaki bir ilişki olduğunu, yani Tanrı'nın orta terim olduğunu öğretir."[5]

Hıristiyanlığın sıkılığı köklü eşitsizliğe, yani insani ile ilahi arasındaki mutlak farka dayalı bir sevgi anlayışıdır. Kierkegaard İsa'nın Dağ Vaazı'ndaki sözlerini böyle yorumlar: "Sen neden kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de kendi gözündeki merteği fark etmezsin?" (Matta 7:3). Gözümdeki mertek başkasının gözündeki çöpü yargılamama müsaade etmez. Aksine, başkalarının ne yapıp ne yapamayacağına dair hüküm vermekten sakınmalıyımdır. Başkalarını yargılamak meselelere içedönüklüğün değil dışsallığın açısından bakmak demektir. Bu küstahlık ve münasebetsizliktir. Başkalarının bana ne borçlu olduğu beni alakadar etmez. Kierkegaard'un sözleriyle: "Hıristiyanlık açısından, başkalarının sana ne yaptığıyla hiçbir alakan yoktur." "Esas itibariyle," diye devam eder, "sadece Tanrı'nın huzurunda bulunan kendinle alakan vardır." Bu içe doğru hamle insanların dünyadan uzaklaşmasına sebep olmaz; daha ziyade "diğer insanların gerçeklik dediği şeyin yeni bir versiyonudur, gerçekliktir (*Virkeligheden*)."[6]

---

tışmaya bakılabilir. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, çev. W. Hallo, Notre Dame IN: Notre Dame Press, 1985, s. 156-253.

* *Yun.* Hiçbir konuda nihai ve kesin bir yargı beyan etmemek, araştırmaya devam etmek, ancak hüküm vermekten kaçınma; görünüşlerden yola çıkarak gerçeklere ulaşılamayacağını düşünerek, bilgiyi toptan reddetme ya da askıya alma tavrı. –*ç.n.*

4. WL, s. 345. 5. WL, s. 112-13. 6. WL, s. 351.

Kierkegaard'un yazısında kullandığı hitap biçimi dikkat çekicidir: ikinci tekil şahıs, yani *sen* (*Du*). Müjdeler'de (Matta ve Luka) yer alan, Kefernahum'daki Romalı yüzbaşının İsa'ya yaklaşıp ondan "felçli, korkunç acı çekmekte olan" (Matta 8:6) hizmetkârını ya da oğlunu —hangisinin kastedildiği belirsizdir— iyileştirmesini istemesiyle ilgili hikâyeyi anlatır. İsa oğlanı ziyaret edeceğini söyledikten sonra yüzbaşı, emri altındaki askerlerle işgalci emperyal otoritenin bir temsilcisi olarak, İsa'nın onun evine girmesine layık olmadığını hissettiğini itiraf eder. İsa bunu duyunca, koca İsrail'de böyle imanı olan kimseyle karşılaşmadığını anlatır. Kierkegaard'un asıl ilgisini çekense bunun hemen arkasından söyledikleridir: "İnandığın gibi olsun" (*Dig skeer som Du troer*[7]). Bu hikâye esasen imana bel bağlanamayacağını gözler önüne serer. Kierkegaard Hıristiyan öğretisinin senin —"tam anlamıyla *senin*"[8]— imana sahip olmanı garantilemediğini yazar. Eğer biri kalkıp "imanım olduğu mutlak bir gerçek, çünkü kilisede vaftiz oldum ve kilisenin ayinlerini takip ediyor, buyruklarına uyuyorum" dese, ona verilecek münasip cevap şudur: "İman ettiğin gibi olsun." Bu hikâyenin meramı şudur: Yüzbaşı, her ne kadar bir Hıristiyan olarak vaftiz edilmemiş olsa da, inanıyordu. Kierkegaard'un yazdığı gibi, "onun imanında, Müjdeler öncelikle bir müjdedir".[9] Daha önce gördüğümüz üzere, hayatı ortaya koyan, icra eden şey bir ilan olarak imandır. Dışsal bir gündelikliğe karşı, imanın içedönük öznesini var eden karardır. İmanın böyle ilan edilmesi, Hıristiyanlar için olduğu kadar Hıristiyan olmayanlar için de geçerlidir. Hatta Hıristiyan olmayanlar için daha da geçerlidir, çünkü onların imanı vaftizin, amentü dogmalarının, düzenli olarak kiliseye gitmenin ya da erdemin burada yeryüzünde değilse de ahrette ödüllendirileceği yolunda bir mefhumun sözümona teminatıyla desteklenmez. İşin paradoksal tarafı, Hıristiyan olmayanların imanı İsa'nın ilan etmeye çalıştığı imanın esas mahiyetini ortaya çıkarır. Öyle ki belirli bir dinin mensubu olmayan imansızlar bile, daha doğrusu bilhassa onlar, bir iman tecrübesi yaşayabilir. Eğer imanın bir doktrin güvencesiyle desteklenmesi icap ediyorsa, içedönüklük dışsallaşır ve imanın meşakkatli sıkılığı buharlaşır.

7. WL, s. 346. 8. WL, s. 347. 9. *A.g.y.*

Öyleyse iman tecrübesi nasıl bir kesinliktir? Kierkegaard şöyle yazar (okurlarına hitap ederken burada yine ikinci tekil şahıs kullandığını gözden kaçırmayalım): "İman ettiğin gibi olacağı ebediyen kesindir, lakin imanın kesinliğini veya *senin*, *bilhassa senin* inancının kesinliğini her an Tanrı'nın yardımıyla, dolayısıyla da dışsal olmayan bir biçimde kazanmak zorundasındır."[10]

Kierkegaard —Hıristiyan âleminin, kendi bağlamında Danimarka Ulusal Kilisesi'nin sözde-Hıristiyanlığının dine aykırı, özü itibariyle seküler düzenine karşı polemiğinin kuvveti hissedilir burada— hiçbir rahip ya da papazın vaftiz ve benzeri doktrinlere dayanarak bir kişinin imanı olup olmadığına hükmetmeye hakkı olmadığını vurgular. İmanı ilan etmek, böyle dışsal veya dünyevi teminatlardan vazgeçmek demektir. İmanın sürekli "çabalama" (*Strid*) gibi bir özelliği vardır ki bu çaba içinde "sen de günbegün sınanma vesilesini elde edersin".[11] İşte bu yüzden iman ve imanın sürdürmeye çalıştığı sevme emri yasa değildir. Bunun zorlamaya dayalı, dışsal bir kuvveti yoktur. Rosenzweig'ın yazdığı gibi, "Sevme emri ancak âşıkların, sevenlerin ağzından çıkar".[12] Devamında sevme emrini "zamanla, bir gelecekle, müddetle hesaplaşan" yasanın karşısına yerleştirir. Sevme emri ise "ancak ânı (*Augenblick*) bilir; tam da ilan edildiği andaki neticeyi (*Augenblick seines Lautwerdens*) bekler".[13] Sevme emri ılımlı ve merhametlidir, fakat Kierkegaard'un vurguladığı gibi, "onda sıkılık vardır". Porete'de gördüğümüz üzere sevgi ya da aşk, yeni ve içedönük bir şey var olsun diye eski dışsallık nefsinin içini boşaltan disiplinli bir mutlak manevi cüretkârlık edimidir — yaratmanın tersi, bir fakirleşme sürecidir.

Kierkegaard'un *Works of Love*'da Paulus'tan aktardığı gibi, "birbirinizi sevmekten başka, hiç kimseye bir şey borçlu olmayın".[14] Bu kulağa basit gelir, ama kulağa asgari gelen bu emirde bir sonsuz borç —ödemesi imkânsız bir borç— tecrübesi olarak sevgi anlayışı ima edilir: "Bir insan kendini sevgiye, aşka kaptırdığında, bunun sonsuz borç içinde olmak gibi olduğunu hisseder."[15] Heidegger bağlamında, ontolojik borçluluk olarak varoluşsal suçluluk anlayışına

10. WL, s. 348, vurgu benim. 11. *A.g.y.*
12. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, s. 176.
13. *A.g.y.*, s. 177. 14. WL, s. 171 (Rom. 13:8). 15. WL, s. 172.

bakmıştık. Var olmak borç içinde olmak demektir — borçluyum, öyleyse varım. Eğer ilk günah nefsin asli ontolojik borçluluğunun teolojik adıysa, o halde sevmek günaha karşı bir hareket, nefsin tasarlama potansiyelini aşan sonsuz bir talebe yönelen bir karşı-hareket tecrübesidir. Kierkegaard şöyle der (Rosenzweig'da yankı bulan "ân"ın burada iki kez vurgulandığına dikkatinizi çekmek isterim): "Tanrı'nın bir insanla olan ilişkisi, her ân bir insanın içinde olan şeyin her ân sonsuzlaştırılmasıdır."[16] İçe dönen ve asli bir yalnızlığa geri çekilen ("Hiç tek başına kalmadıysan, Tanrı'nın var olduğunu keşfetmemişsindir"[17]) nefsin tek tek her sözü ve eylemi Tanrı'nın sonsuz talebiyle yankılanır.

Ardından, *Works of Love*'ın sondan bir önceki paragrafında, Kierkegaard işitsel bir tasvire geçer. Tanrı her sesin, "en küçük ses" in dahi tekrarlandığı ve gürültülü bir biçimde yankılanarak öznenin kulaklarına ulaştığı devasa bir yankı odasıdır. Tanrı öznenin zikrettiği her kelimenin tekerrürünün adından başka bir şey değildir. Ama "sonsuzluğun yoğunlaşması"yla yankılanan bir tekerrürdür bu. Kierkegaard'un tabiriyle dış hayatın "kentsel karmaşası"nda, sonsuz talebin bu yinelenip duran yankısını işitmek hemen hemen imkânsızdır.[18] İşte bu yüzden dışsallığın *epokhe*'si elzemdir: "Dışsallık rezonans için fazla sıkışık bir kütledir ve duyusal kulak ebedinin tekerrürünü (*Gjentagelse*) yakalayamayacak kadar işitme zorluğu çekmektedir."[19] Nefsin kelimelerini ve eylemlerini sonsuzlaştıran iç ya da içedönük kulağı işleyerek geliştirmemiz gerekir. Açıkça belirttiği gibi, Kierkegaard'un nasihat ettiği şey "her allahın günü ebedinin tekerrürüne kulak kesilip ölümün endişesiyle oturup durmak" değildir.[20] Gerekli olduğu düşünülen şey daha ziyade herhangi bir teminat ya da güvenceye yaslanmadan her an kendini ilan ederek var eden ve sonsuz sevme talebine bağlı kalan sıkı ve eylemci bir iman anlayışıdır.

İman, gerek dünyaya fırlatılmışlığıma gerekse de sorumluluk olarak ulaşılan bir tasarlama hareketi olarak özgürlüğe istinaden, kendi gücümü aşan bir talep karşısında nefsin kendini ortaya koy-

16. WL, s. 352. 17. *A.g.y.* 18. *A.g.y.*
19. WL, s. 352-53. 20. WL, s. 353.

masıdır. İman eşitlerin ektiğini biçme ilişkisi değil, ekmediğini biçme asimetrisidir. Bu kitapta, kendi gücünü ancak zayıflığını, yani vicdanın güçsüz gücünü kabul ederek bulan öznel bir kuvvet olarak tanımlamaya çalıştığım şey bu. Vicdan sonsuz talebin yinelenmesine kulak kesilen içedönük kulaktır. Vicdanın çağrısı bu dünyadan el etek çekildiğinde değil, aktif bir angajmanın doğurduğu aciliyeti içinde işitilir. Bu kitapta, belirli bir dine mensup olmayanların böyle bir iman tecrübesini paylaşabileceklerini, hatta bunu örnek olarak gösterilmeye uygun bir biçimde yapabileceklerini iddia ettim. Tıpkı Kierkegaard'un bahsettiği Romalı yüzbaşı gibi, herhangi bir güvence, teminat ya da ödül beklemeden imanın sıkılığını en iyi şekilde sürdürebilecek olanlar imansızlardır: "İnandığın gibi olsun."

—

DİZİN

adalet, 10, 40-42, 53, 65, 75-76, 86, 241, 253
Adorno, Theodor, 227
Agamben, Giorgio, 21, 22, 23, 48, 75-76, 115, 162, 168-79, 183, 189, 191-6, 209, 213-5, 219
Aiskhylos
  Agamemnon, 253
  Oresteia, 231, 242
aktivizm; *bkz.* Siyasal eylem
Althusser, Louis, 17, 31, 35-37, 47, 50, 65, 102
antisemitizm, 90, 179, 209
Apollon, 231
Arendt, Hannah, 32, 83, 111, 254
Aristokrasi, 68, 95-96, 97
askesis, 99, 148, 151, 152
ateistler ve ateizm, 11, 27, 28, 126
Augustinus, Aziz, 28, 41, 71, 83, 141, 167
Avilalı Teresa, 143, 152, 186
Aydınlanma, 59-60, 106

Badiou, Alain, 18, 21, 23, 35-37, 46, 49, 54, 66, 77, 101, 103-13, 115, 146, 165-6, 169, 171-2, 178, 179, 191-2, 209, 214-5, 227, 244, 257
Bakunin, Mihail, 25, 31, 45, 117, 118, 150-1, 242, 244-6
Ball, John, 128-9, 146
Bataille, Georges, 20, 156-7
Bayle, Pierre, 82
Beckett, Samuel, 63, 207-8
Bellah, Robert, 78-79
Benjamin, Walter, 75-76, 176, 179, 214
  nihilizm ve, 191, 262
  şiddet ve, 24, 77, 155, 169, 225, 228-35 *çeşitli yerlerde*, 237-41, 250, 252, 255-6, 259, 260
  "şimdi-zaman", 189
bilim, 11, 27, 59-60, 116, 120
Blair, Tony, 123, 153
Blanchot, Maurice, 162
Boehme, Jacob, 140n64
Bonhoeffer, Dietrich, 28, 252-3
borç, 22, 198, 202-3, 205, 260, 264, 266
Buber, Martin, 155, 171
Bush, George W., 76, 79, 123, 153
Butler, Judith, 25, 221, 232, 234, 239, 253
Bynum, Caroline Walker, 143-4

Carson, Anne, 135, 137, 141-2, 166
Chavez, Hugo, 250
Chuang-Tzu, 125
cinsellik, 130, 147-9, 152, 158
Cohn, Norman, 19, 20, 38, 121-3, 128-32, 143, 147, 149-53, 156
Cortés, Donoso, 19, 115-6, 18

çevre, 120, 127

Darvincilik, 126, 127, 165
Dawkins, Richard, 28,126
De Profundis (Wilde), 9-15
Debord, Guy; 66, 154, 162
Deccal, 19, 22, 122, 123, 128-9, 168, 169, 188-90, 214
Derrida, Jacques, 31, 36, 42, 176, 208, 236
Devlet ve Devrim (Lenin), 110, 247-53, 256, 261-2
devlet, 25, 30, 33, 36, 38, 41, 45, 66, 70, 80-1, 85-7, 92, 100, 106, 110-18, 127, 145-6, 149-50, 155, 156, 162, 230-4, 242
Diderot, Denis, 39, 40, 53, 59
diktatörlük, 76, 77, 118, 154, 246
  Badiou ve, 109, 111-2, 243-4
  Rousseau ve, 69, 74, 116
  Schmitt ve, 77, 109, 116, 117, 127, 157
  Žižek ve, 248, 250
direniş, 20, 25, 26, 150, 164-5, 223, 228, 240, 242-3, 249-50, 256, 257
  silahlı 110
  tasarımcı direnişi, 163
dogma ve dogmatizm, 25, 82, 86-87, 99, 119, 167, 176, 183, 209, 213, 215, 237, 256, 265

Eagleton, Terry, 126, 172, 174
Ebu Garib, 225
Eckhart, Meister, 20, 133-4, 137, 140, 142-3
egemenlik, 16-8, 31, 33, 52, 62, 64-72, 75-8, 81-99, 107, 109, 113, 115-6, 127, 150, 156, 214, 225, 228, 238, 250, 252
en üst kurgu, 35, 50, 100-3
Engels, Friedrich, 60, 130, 225, 243-4, 247
eşitlik, 17, 21, 33, 41, 51-53, 69, 84-85, 91, 102, 107, 129
Eşitsizlik Üzerine Söylev (Rousseau), 37, 39, 43, 45, 48, 52, 77
etik, 15, 20-25, 159, 166, 195, 203, 206, 227, 235, 238-42, 252, 258, 260-1

Fanon, Frantz, 171, 253, 254-5
feminizm, 135
Folignolu Angela, 143
Foucault, Michel, 150, 178
Fourier, Charles, 154
Freud, Sigmund, 119, 157, 200
Gandhi, Mohandas, 255, 157

genel grev, 24, 229-30
genel irade, 17, 32, 40, 41, 43-44, 51-54, 62, 64-75 *çeşitli yerlerde*, 86, 93-94, 99, 103, 107, 109, 113
gnostisizm, 183, 210-1
Godard, Jean-Luc, 158
Goethe, Johann Wolfgang von, 183
Görünmez Komite, 20, 160, 162-5, 216
Graeber, David, 222, 249n2, 255
Gramsci, Antonio, 34, 159
Gray, John 19, 119-21, 123-8, 153, 157, 165
günah, 13-4, 19-20, 23, 117-20, 127-30, 132, 139, 145-7, 153, 157, 165, 202, 209, 216, 217-20, 254, 258, 260, 267

Habermas, Jurgen, 27, 44, 54, 116, 235
Haçlı Seferleri, 122, 127
Harman, Chris, 249
Harnack, Adolf von, 23, 167, 182-4, 210-3, 215-17
Hayret Verici Christina, 144-5
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 45, 102, 138, 177, 203, 226
Heidegger, Martin, 12, 21-22, 26, 27, 29, 36, 66, 112, 115, 119, 125, 140, 152-3, 157, 168, 174, 179-85, 188-211 *çeşitli yerlerde*,

215-6, 220, 226, 266
Hitchens, Christopher, 28, 126
Hobbes, Thomas, 36, 39-40, 42-43, 47, 64-65, 70, 81-82, 85, 91, 94, 113, 118, 157
Hume, David, 18, 44, 96-100
Hüseyin, Saddam, 123-4

ideoloji, 25, 36, 224-5, 241, 255
ilahi irade, 93, 94, 113, 132, 137
ilahi şiddet, 23-24, 34, 225, 227-233, 235-6, 238, 241, 252, 257-60
ilerleme, 18, 27, 59-60, 100, 114, 119-21, 124, 126, 127, 181
ilk günah, 19-20, 117-20, 124, 127-30, 136, 139, 145-7, 153, 157, 165, 216, 260, 267
ilmihal, 17, 31, 86, 103, 176
institium, 65-67, 104-6
İslam, 90-1, 114
İsrail, 90, 225, 265
İtiraflar (Rousseau), 45, 57-58, 99

Jakobenizm, 114, 123, 158, 225
James, William, 138, 140
jouissance, 152-3, 186, 258

Kant, Immanuel, 44, 54, 60, 94, 115, 172, 175, 196, 203, 258
kapitalizm, 36, 97, 102, 108, 116, 127, 162, 163, 169, 223, 250
Kara Ayin (Gray), 120, 123, 125, 153
"Katip Bartleby" (Melville), 227, 251, 257, 259
Katolik Kilisesi ve Katoliklik, 19, 89-90, 127, 129, 171, 183, 225
  Heidegger ve, 168, 180-2, 183
  Marcionculuk ve, 209, 212
  Özgür Tin Hareketi ve, 20, 132, 145
  Rousseau ve, 84, 87
  ayrıca bkz. Engizisyon
Kierkegaard, Soren, 21, 26, 115, 152, 167, 175, 219, 263-8
King, Martin Luther, Jr., 255
Komünist Manifesto (Marx ve Engels), 60, 130
komünizm, 20, 34, 102, 129, 146, 150, 163, 244-5
komünler, 108, 109-12, 118, 135, 157-8, 160-2, 190-1, 244-5
Kropotkin, Peter, 118, 244
Kültür Devrimi (Çin), 109-10

Lacan, Jacques, 35, 46, 152, 166, 178, 198, 201, 227, 251
Laclau, Ernesto, 115, 122, 224
Laing, R. D., 158
Landauer, Gustav, 20, 155-6, 166
Lenin, Vladimir, 25, 36, 95, 109, 110, 114, 242-50, 254, 259
Levinas, Emmanuel, 24-25, 178, 233, 237-41, 259
liberalizm, 18, 19, 32, 34, 51, 82, 85, 86, 94, 95, 114-20, 124, 127, 224
Lincoln, Abraham, 69-80

Machiavelli, Niccolo, 36, 52, 73, 82
Malatesta, Errico, 102, 246, 248
Mao Zedong, 109-10, 247
Maoizm, 35
Marcion, 21, 23, 167, 170, 183, 184, 190
Marcionculuk , 164, 177, 208-17, 220
Marx, Karl, 25, 35, 36, 47-8, 60, 94, 102, 103, 107, 109, 130, 146, 151, 224-5, 242-5, 247, 254
Mesihçilik, 122, 128, 168-96 *çeşitli yerlerde*, 215, 220, 237-41, 262
meta fetişizmi, 224
Mill, John Stuart, 69
neo-liberalizm, 90, 123, 124, 224
Nietzsche, Friedrich, 32, 60, 80, 126, 150-1, 168, 181, 194, 202, 206, 223
Obama, Barack, 18, 34, 55-56, 79-80, 95, 114, 116-7, 120-1, 127, 165, 257

otoritarizm, 19, 25, 117, 118, 127, 145, 157, 165, 169, 242, 247-8 *ayrıca bkz.* diktatörlük
otorite, 32, 62, 66, 67, 69-77 *çeşitli yerlerde*, 80-81, 86, 87, 93, 96, 97, 99, 103, 109, 110, 114, 118-9, 131, 132, 145, 146, 149, 152, 154-6, 209, 244-6, 265 *ayrıca bkz.* meşruiyet

özerklik, 17, 18, 32, 33, 51, 52, 62, 69, 175, 238-9
Özgür Tin Hareketi, 132-6, 145-51, 153, 154, 156

Paulus, Aziz, 21-23, 26, 15, 119, 122, 132, 137, 139-40, 142, 162, 165, 167-201 *çeşitli yerlerde*, 208-20, 234, 266
Platon, 32, 38, 41, 43, 61, 62, 66, 104-6, 109, 215
Porete, Marguerite, 20, 133-54 *çeşitli yerlerde*, 166, 185, 186, 266
proletarya diktatörlüğü, 109, 243-4, 246-7
Protestanlık, 84, 85, 87, 180, 182, 213, 215
protesto, 243, 257

Robespierre, Maximilien, 55, 83, 225
Rosenzweig, Franz, 263, 264, 266-7
Rousseau, Jean-Jacques, 12, 16-18, 28, 29, 30, 113-4, 116-7, 124, 126, 248

Saf Aklın Eleştirisi (Kant), 94
sahicilik ve sahici-olmayış, 22, 39, 83, 84, 119, 156, 181, 182, 195-8, 200, 204, 207, 215-6, 220, 227
Sarkozy, Nicolas, 105-6, 108, 161
Sartre, Jean-Paul, 49, 111, 254, 255
savaş, 24, 32, 39-40, 42, 43, 48, 51, 52, 60, 65, 66, 76, 77, 79-80, 83, 84, 88, 90, 99, 105-6, 112, 123, 129, 139, 163, 214, 218, 235, 237-8, 241-3, 255-6
Schiller, Friedrich, 62
Schmitt, Carl, 19, 27, 77, 95, 113-7, 120, 124, 127, 128, 145, 153, 157, 214, 247
Schopenhauer, Arthur, 13, 66, 119, 126, 157
sekülarizm, 26, 27, 33, 34, 94, 121
Situasyonist Enternasyonal, 20, 123, 153, 158-60, 162, 163
Siyasal İktisat Üzerine Söylev (Rousseau), 37, 93, 99
siyasi gerçekçilik, 19, 100, 124, 127, 153, 157, 165
sorumluluk, 24-25, 119, 128 203, 208, 216, 234-6, 239, 252, 259, 261
Stalin, Joseph, 114, 246, 259
Starobinski, Jean, 53
Stevens, Wallace, 18, 34, 101-3, 236

şiddet, 16, 19, 23-26, 29, 39, 43, 54, 60, 73, 77, 90, 92, 113, 118, 121, 123, 129, 143, 155-9, 162, 164-5, 176, 214, 221-44, 247, 250-60

Taoculuk, 124, 125, 127
Taubes, Jacob, 168-9, 171, 179, 184, 191, 197, 209, 210, 213
temsili yönetim, 62-63, 66-67, 85, 91, 95, 99, 102, 108-9
The Star of Redemption (Rosenzweig), 247

Ütopyacılık, 104, 121, 123, 124, 127, 153, 154, 158

Vaneigem, Raoul, 20, 132, 153-5
Varlık ve Olay (Badiou), 35, 112, 215
Varlık ve Zaman (Heidegger), 22, 180, 184, 188-9, 195-208 *çeşitli yerlerde*, 216
vicdan, 15, 22, 41, 187, 196-202, 206-8, 220, 268

Weil, Simone, 137, 141
Wilde, Oscar, 9-15, 26, 104

yabancı diyar (Marcionculuk), 216, 217
yabancı Tanrı, 210, 211
yabancılaşma, 39, 48-50, 56, 60, 63, 65-66, 102, 223
yurttaşlık, 17, 28, 30-32, 41, 46-47, 52-56, 64, 65, 79, 81, 96, 99, 109, 116, 250, 255
yurttaş(lık) dini, 68, 82-87, 93-4, 103, 113

Žižek, Slavoj, 23-5, 77, 128, 221-65 *çeşitli yerlerde*

—

Simon Critchley

İmansızların İmanı

Siyasal Teoloji Deneyleri

1960 doğumlu İngiliz filozof. 2004 yılından beri New York'taki New School for Social Research'de felsefe alanında ders vermekte ve kıta Avrupası felsefesi, felsefe tarihi, edebiyat, etik ve siyaset konusunda çalışmaktadır. Nijmegen, Sydney, Notre Dame, Cardozo Law School ve Oslo üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak çalışmıştır. 1994-99 yılları arasında İngiliz Fenomenoloji Derneği'nin başkanlığını yürütmüştür.

Uzun bir süre etik felsefesi, özellikle de Emmanuel Levinas'ın etiği konusundaki çalışmalarıyla ve Beckett, Wallace Stevens gibi edebiyatçıların eserleriyle felsefe arasındaki ilişkiyi inceleyen metinleriyle tanınan Critchley, son dönemlerde daha çok anarşizan bir sol siyaset geliştirme imkânları üzerinde kafa yormaktadır. Yazarın siyaset felsefesi içindeki konumunu anlamak için 2010'da yayımladığımız en önemli eserlerinden *Sonsuz Talep*'i tavsiye ederiz.

Diğer Eserleri: *The Ethics of Deconstruction* (1992, Yapıbozumun Etiği), *Deconstruction and Pragmatism* (Derrida, Rorty, Laclau ve Mouffe'la birlikte, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal, 1998), *Very Little... Almost Nothing* (1997, Çok Az... Neredeyse Hiç), *Ethics-Politics-Subjectivity* (1999, Etik-Siyaset-Öznelik), *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (2001, Kıta Avrupası Felsefesi), *On Humour* (2002, Mizah Üzerine), Wallace Stevens'ın şiir anlayışı üzerine geniş kapsamlı ve felsefi bir inceleme niteliğindeki *Things Merely Are* (2005), *The Book of Dead Philosophers* (2008, Ölü Filozoflar Kitabı), *On Heidegger's Being and Time* (2008, Heidegger'in Varlık ve Zaman'ına Dair), *Der Katechismus des Bürgers* (2008, Yurttaşlık İlmihali), *Stay Illusion: The Hamlet Doctrine* (Jamieson Webster ile birlikte, 2013).

Simon Critchley

İmansızların İmanı

Dinin geri dönüşü günümüz felsefesinin başat temalarından biri, belki de birincisi haline geldi. Ama felsefe, din savaşının hükmettiği bir siyasal gerçekliğin abartılı yankısından öte bir şey sunmuyor bize. Seküler dönem yerini bir şekilde, siyasal eylemin doğrudan doğruya metafizik çatışmanın ürünü olduğu yeni bir döneme bırakmış görünüyor. Critchley'in kitabı "bir tür sekülarizmi mi savunmalıyız, yoksa teizme dönüşü sükûnetle kabul mü etmeliyiz — yoksa bir üçüncü yol var mı?" sorusuna cevap verebilmek için iman, aşk, din ve şiddet konularına yoğunlaşıyor.

Critchley, Rousseau'daki siyaset-din paradoksundan Heidegger, Taubes, Agamben ve Badiou'de Aziz Paulus'un geri dönüşüne, oradan da Carl Schmitt ve John Gray'in eserlerindeki siyaset-ilk günah ilişkisine ve mistik anarşizm geleneğine geçerek, imansızlar için bir imanın, inanmayanlar için inancın mümkün olup olmadığını inceliyor. Kitabın son bölümünde ise Slavoj Žižek'le girdiği tartışmayı genişleterek şiddet meselesini ve şiddetsizliğin sınırlarını ele alıyor.

THG
074475
BEL

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-927-6

9 789753 429276

Metis Yayınları
www.metiskitap.com