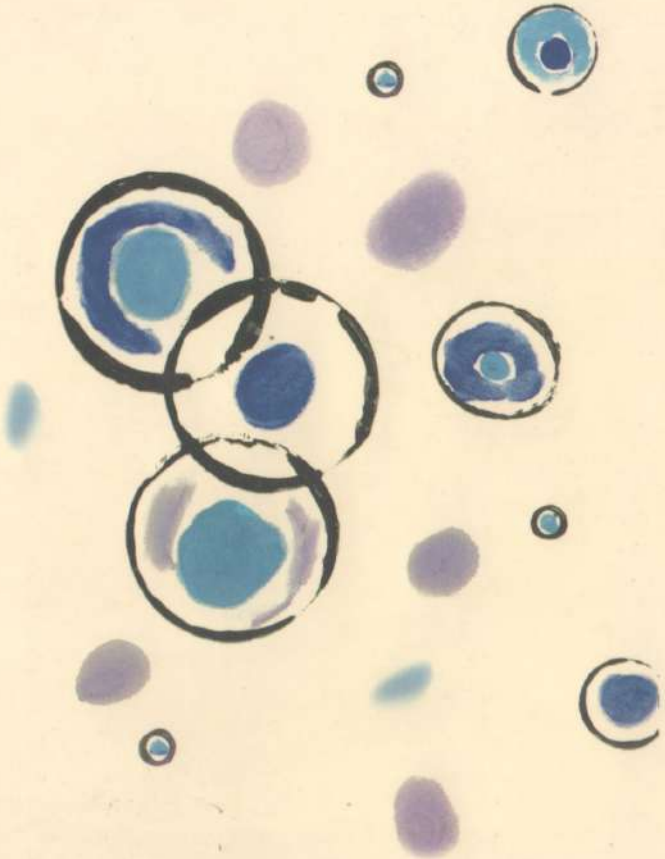
Duygu Türk

Öteki, Düşman, Olay

LEVINAS, SCHMITT VE BADIOU'DA
ETİK VE SİYASET



metis

Duygu Türk

Öteki, Düşman, Olay

Levinas, Schmitt ve Badiou'da
Etik ve Siyaset

Duygu Türk 1980'de doğdu. ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu, yüksek lisansını aynı yerde yaptı. Yüksek lisans çalışması VDM Verlag tarafından *The Third Way and Its Reflections on Turkish Politics: Search for Social Solidarity within Neo-Liberalism* adıyla yayımlandı. Doktora çalışmasını Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde tamamladı. Halen siyasal teoriyle ilgilenmekte ve Siyasal'da araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.



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

Öteki, Düşman, Olay
Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset
Duygu Türk

© Duygu Türk, 2013
© Metis Yayınları, 2013

İlk Basım: Mayıs 2013

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan

Kapak Resmi: Emine Bora, kolaj, 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: 978-975-342-441-7

Duygu Türk

Öteki, Düşman, Olay

LEVINAS, SCHMITT VE BADIOU'DA ETİK VE SİYASET

metis

İçindekiler

Teşekkür 11

Giriş 13

EMMANUEL LEVINAS: ETİĞİN ÖNCELİĞİ 29

I. Tümlük, Ontoloji, Savaş 30

1. Ontolojinin Hükümran "Ben" Öznesi 32

2. Tümlük ve Siyaset 36

II. Ontolojiye Karşı Etik 40

1. Dil ve Din 41

2. Asimetri 46

3. "Tabi Olarak Özneleşmek" 55

III. Etikten Devlete 62

1. "Üçüncü Taraf" 62

2. Adalet ve Devlet 65

IV. Etiğin Paradoksu 69

1. Etiğin İlkselliği ve "Şiddeti" 69

2. "En Yakın" Olan 73

3. Kötülük 75

4. Öteki'nin Ayrıcalığı ve Devletlerarası Düzlem 77

V. Felsefe ve Din 79

1. Batı Felsefesi ve "Etik" 80

2. Talmud Okumaları 82

3. Siyasal İstisna Olarak Öteki 86

4. Öteki ve Diğerleri 93

VI. Hangi Levinas? 96
VII. Etik Devlet ve Siyasal Özne Problemleri 104

CARL SCHMITT: SİYASAL OLANIN ÖNCELİĞİ 108
I. Carl Schmitt'i Yorumlama Sorunu 109
II. Siyasal Kavramı 116
1. Dost ve Düşman 117
2. Yoğunlaşma Derecesi ve Özerklik 121
3. Devlet ve Egemenlik 126
4. Siyasal Kavramı'ndan *Nomos* ve Partizan'a 135
III. Siyasalın Kurucu İlkselliği: Anayasa'dan *Nomos*'a 140
1. Kurucu İktidar ve Anayasa 141
2. Özdeşlik Olarak Demokrasi 150
3. Demokratik Meşruiyet ve Karar 157
4. "Devletin Etiği" 163
IV. Siyasalın Ahlakileşmesi: İç Savaş - Haklı Savaş ve Partizan 170
1. "Kurucu Tarihsel Olay" ve "Meşruluk Edimi": *Nomos* 171
2. İlk Küresel *Nomos* 176
3. İç Savaş-Haklı Savaş 184
4. Siyasal Kavramına Yeni Yorum: *Partizan* 193
V. Siyasal Birliğin "Değeri" 197

ALTERNATİF YARATMAYAN BİR KARŞITLIK:
LEVINAS *VERSUS* SCHMITT 202
I. İlksellik ve Aşkınlık 202
II. Dost, Düşman ve "Üçüncü" 205
III. Öteki olarak İstisna 208
IV. Siyasal Özne ve Etik Devlet Problemleri 211
V. Literatürde Levinas ve Schmitt 213

ALAIN BADIOU: SİYASET VE ETİK 222

I. Özgürleştirici Siyasetin Kaybı 225

1. Parlamentarizm ve "Etik İdeolojisi" 225

2. Badiou'nun Levinas Eleştirisi: "Mutlak Öteki" 230

3. Çokluk ve Platon 232

II. Badiou'nun Ontolojisi 240

1. Ontoloji Olarak Matematik 241

2. "Durum" ve Boşluk 242

3. Durumun Yeniden Yapılandırılması: Devlet 244

4. Devlet ve Eşitsizlik 248

5. Olaysal Mekân Olarak "Tekil Çokluk" 251

III. Olay 253

1. "Özne" Olarak Paulus 258

2. "Dünyaların Mantıkları" 260

3. Siyasal Olay 263

IV. Badiou ve Schmitt 269

1. İstisna Olarak Olay 270

2. "Genel İrade" Olarak Hakikat 273

3. Karar, İstisna, Sadakat 278

V. Siyaset ve Etik: *Hakikat* 283

1. Hakikat: Yeni, Evrensel, İyi 284

2. Kötülük ve Hakikatin Sınırı 288

3. Radikal Kötülük Teması 295

4. Siyasetin ve Etiğin Öznesi 297

VI. Badiou ve Levinas 306

VII. Eşitlik-Özgürlük-Kardeşlik 312

VIII. Kardeşlik, Düşmanlık, Yıkım 315

Sonuç 329

Kaynakça 339

Teşekkür

BU ÇALIŞMA, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde hazırladığım doktora tezimin gözden geçirilmiş halidir. İlk teşekkürü de asistanlarını gerçek anlamda meslektaşları gibi gören ve yoğun bir çalışmanın koşullarını sunan Siyasal'ın Siyasal Teori Kürsüsü hocalarına borçluyum: Mehmet Ali Ağaoğulları, Ömür Sezgin, Ayhan Yalçınkaya ve Filiz Zabcı. Daima teşvik edici oldular, kendilerinden her anlamda çok şey öğrendim ve öğreniyorum. Mehmet Ali Hoca tezin danışmanlığını üstlendi; titizliğini, eleştirilerini, katkılarını çalışmadan esirgemedi. Desteği için çok teşekkür ederim. Çalışmanın seyrinde Cem Deveci, Ayhan Yalçınkaya, Zeliha Etöz ve Elif Çırakman'ın katkıları büyüktür; her birine eleştirileri, önerileri ve teşvik edici tutumları için çok teşekkür ederim. Ayhan Hoca'ya bir teşekkür de düşünceyi kışkırtan soruları için etmek isterim. Ayrıca derslerini izlediğim, tartışmalarına katıldığım tüm hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Bu çalışmanın üç ana figüründen biri olan Alain Badiou'ya yönelik merakı birçokları gibi bende de uyandıran, Tuncay Birkan'ın yıllar önce yaptığı *Etik* çevirisi ve çevirisine eklediği etkileyici önsöz olmuştu; kendisine hem bunun için hem de çalışmanın kitaplaşması esnasındaki katkıları için çok teşekkür ederim.

Elbette tüm hatalar bana aittir ve bunu biraz açmak isterim. Siyasal teori veya siyaset felsefesi alanında söz söylemek zordur. Bir kez, alanın insanlık birikiminin neredeyse tümünü malzeme yapmak gibi bir "hadsizliği" vardır; aktörleri "büyük" düşünürlerdir; bu düşünürlerin her biri üzerine çok sayıda yorum üretilmiştir. Araştırmacının seçtiği mevzuyu tüketemeyeceğini baştan bilmesi, kimi önemli boyutları dışarıda bırakmanın meşruluğuna ikna olması ge-

rekir. Sonra, oldukça zor metinlerle boğuşması, heyecanla "keşfettiği" fikirlerin çoğunlukla henüz okumadığı bir metinde çoktan söylenmiş olduğu gerçeğine alışması, söylenmemişse fikirlerinin aykırılığından gereğinden fazla şüphe etmemesi ve tüm süreç boyunca şevkini kaybetmemesi de gerekir. Kısacası alan, heveslisini sürekli olarak "terbiye" eder ve alanın zenginliği, genellikle söz söylemekten geri durma eğilimi üreten bir handikapa dönüşüverir. Bu handikapa, akademide bir tür uluslararası işbölümünün neredeyse doğallaştırıldığını da eklemek gerekir; Türkiyeli araştırmacılardan genelde, teorik üretimde bulunmaları veya yeni yorumlar öne sürmeleri değil, verili teorik pozisyonları doğrulayıp yanlışlayacak olan olgusal bilgiyi sunmaları beklenir. Sanırım, bu mesele kadar alanın kendine has zorluğunu da aşmanın yolu "ekol"leşmekten, yani hem teorik hem olgusal bilginin üretim sürecini kolektifleştirebilmekten, üretimi biriktirebilmekten geçer. Yazık ki bugün Türkiye'deki üniversite rejiminin "esnekleşme" sürecinin, güvencesiz istihdamdan puan sistemlerine varana dek türlü veçheleriyle giderek imkânsızlaştırdığı tam da budur.

Bu çalışmanın yayımlanmasını, bir metnin "ne kadar eksik, o kadar esin verici" olacağını, yani kolektif üretime açık kalacağını bana her unuttuğumda hatırlatan Yiğit'in ve Özge'nin teşviklerine borçluyum. Dostluğuyla daima güç veren Deniz'in ve her fırsatta danışıp fikirlerini aldığım Özkan'ın varlığı tüm sürecin yükünü hafifletti; Özge ulaşamadığım kaynaklara ulaşmamı sağladı, metni okudu ve yorumlarını esirgemedi. Çalışmanın türlü aşamalarında türlü biçimlerde destek sunan tüm dostlara, Deniz Özçetin, Özge Yaka, Özkan Agtaş, Ceyhun Gürkan, Duygu Özge, Umut Özge, Ömür Birler, Fisun Güven, Özgür Balkılıç, Ruhat Sena Akşener, Ali Rıza Güngen, Dinçer Demirkent ve Burak Özçetin'e, ayrıca aileme, ablam Özlem Karayel'e çok teşekkür ederim. Yiğit'e, eşim Yiğit Karahanoğulları'na ise *her şey için* tek cümlede teşekkür etmenin yolunu bir türlü bulamadım, sanırım buna imkân da yok.

Giriş

"SİYASET KÖTÜLÜKTÜR" (*evil*). Uluslararası ilişkiler disiplini içinde "realizm" olarak adlandırılan bir akımın temsilcisine, Hans Morgenthau'ya ait olan bu sözler, etik ve siyaseti "uyumlulaştırmanın" imkânsızlığı vurgusuyla sürer: Siyaset, diğer insanlar üzerinde iktidar kurmanın, onları "araçsallaştırmanın" alanıdır; oysa ahlaki davranış —Morgenthau, burada Kant'ı ve Marx'ı izlemektedir— her insanın kendi başına bir "amaç" olduğu, hiç kimsenin araçsallaştırılamayacağı kabulüne dayanır. Öyleyse siyasette ancak "daha az kötülüğü seçmenin" sözü edilebilecektir; "siyaset sanatının" kurallarına uygun davranıldığı ölçüde siyasal etik "kötülük yapmanın etiği" nden başkası olamaz.

Durum buysa siyasetten uzak durmamız gerekiyor demektir, fakat bir "kötülük olarak siyaset'in, yaşamlarımızı araçsallaştırırken buna imkân tanıyacağı da kuşkuludur. Gerçekte, gerekçesi farklılaşsa da siyasetin "kötülük" ile bir biçimde ilişkilendirilmesi yabancısı olduğumuz bir yaklaşım değildir; içinde yaşadığımız dönemin son yirmi-otuz yılını şekillendiren eğilimleri bu gözle düşünmek bile yeterince veri sunar. Siyaseti "kirli" bir oyun olarak işaret eden neo-liberalizmi düşünelim örneğin. Neoliberal söylem, siyaseti ekonominin "yasa"sını ihlal etmeye daima meyilli, tikel çıkarların yön verdiği, bu nedenle de "kriz" üreten bir alan olarak kodladı ve bu algının yaygınlaşmasında son derece başarılı oldu. Aslında öne sürüldüğü gibi "tek bir alternatif" varsa siyasete de gerek yoktu; siyaset, uygulama reçetesi belli, teknik bir "idare"ye yerini bırakabilirdi. Farklı toplumlarda farklı hegemonik biçimler alan bu kabul, kısa süre içinde aile, topluluk/cemaat, sivil toplum kuruluşları, "kendi kendine yardım" gibi kurumsallıkları "sorun çözme" adresi olarak

işaret etmekte ortaklaştı. Böylece "siyaset yapma"ya ilişkin olumsuz nitelemelere, bu tür toplumsal örgütlenmelere yönelik olumlayıcı bir dil eklendi. Bu tabloda gördüğümüz, bir yandan siyasal söylemlerin teknik bir çerçeveye referansla giderek aynılaşması, diğer yandan ise siyaset pratiğine ilişkin olumsuz nitelemelerin, toplumsal yaşam içerisinde "iyilik yapma", "yardımsever olma" gibi ahlaki duygu, kabul ve pratiklere dönük olumlama ile tamamlanmasıydı. Yani, toplumsal aktörler ahlaki referanslarla yüklü bir söylem içinde, siyasetin "kötü" ama siyaset dışı oluşumların "iyi" olduğu bir mobilizasyona çağrılmaktaydı.

Kuşkusuz siyaseti kendisi dışında ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutmanın siyasetin gerçekliği karşısında "boşuna" olduğunu söylemek *ile*, siyasetin, ekonominin "zorunluluklarına" tabi teknik bir uygulama alanı olarak sınırlandırılması gerektiğini söylemek, farklı siyaset algılarına yaslanan yaklaşımlardır. İlki, siyasetin kendine has kurallarının dışarıdan bakıldığında ancak "kötülük" olarak adlandırılabileceğini ifade ederken, aslında bunun değiştirilemezliğini, siyasetin başka türlü düşünülemeyeceğini de ima eder. Buradan hareketle, bir kez "kötülük" ürettiği kabul edilen siyasete "olduğu haliyle" hareket özgürlüğünü de tanımaktan başka bir sonuca varamayız. İkinci yaklaşım da siyaseti "olduğu haliyle" kötüler fakat bu kez, bir başka alanın —ekonominin, idarenin— kuralları altında, bir "sapma" olarak siyasetten "kurtulabileceğimizi" ima eder; toplumsal aktörler bu kuralların çizdiği çerçeve içinde kalmalıdır. Bana kalırsa, farklı gerekçelere dayansa da bu iki "siyasetin kötülüğü" yaklaşımı benzer bir mesajı taşımakla ortaklaşır: Her durumda, sıradan insanların kendi yaşamlarını belirleme, değiştirme, dönüştürme anlamında "siyasallaşmalarına" olanak tanımayan, toplumsal aktörleri siyaset alanının dışında konumlandıran bir siyaset tanımı veri kabul edilir ve bu yolla yeniden üretilir.

Öte yandan, siyasetin kendine has eğilimlerinin ahlaki bir kötülük taşıdığı kabulünü, pratik siyasetin yine güncel fakat farklı bir görünümüyle karşılaştırmak da gerekir, zira yirmi birinci yüzyıla "şer eksenine karşı insanlığın savaşı"nın ilanı ile girilmiştir. Ahlaki nitelemelerin bu şekilde bizzat siyasetin dilini şekillendirmesi olgusu, bu kez "insanlık" adına konuşan ve "iyiliğin kötülüğe karşı savaşını" başlatan bir siyaset yapma biçimini örneklendirir. Bugün, ku-

ralsız, "halkına zulmeden diktatörler" karşısında, "demokratik" ilkelerin taşıyıcılığını yapma iddiasının bir "askeri müdahale" gerekçesi olarak sunulduğu örnekler hızla çoğalmaktadır. Bu örneklerde de siyasetin ahlaki dile "araçsal" biçimde başvurduğu, bir "kötülük" olarak savaşı ürettiği kuşkusuz söylenebilir, fakat tersinden bakıldığında, ahlaki referansın savaş gerekçesi olarak kullanılabilir oluşu da yeni sorular doğurur. Hangisi daha "kötü"dür, örneğin ahlaki referanslarla şekillenen siyaset mi, yoksa ahlakdışılığı veri kabul edilen siyaset mi? Eğer ahlaki nitelemeler, siyasal özneler tarafından her durumda yeniden tanımlanan biçimsel bir nitelik taşıyorsa, siyaseti bir "değerlendirmeye" tabi tutmak nasıl mümkün olacaktır? Fakat ahlaki bir ayrım olarak iyi ve kötü/şer nitelemeleri siyasetten bağımsız içeriklere sahipse, bir savaş gerekçesi olarak işlev görebilmeleri, yalnız siyasetin değil ahlaki olanın da sorgulanmasını gerektirmeyecek midir?

Bu sorular çoğaltılabilir, fakat içinden geçtiğimiz dönemin bir başka "siyaset yapma biçimine" tanıklık etmemizi sağladığını da söylemek gerekir: siyaset alanının dışında bırakılmış, sözlerinin siyasal bir karşılığı olmayan insanların tüm dünyada yankısını bulan "beklenmedik" hareketliliği. Bu hareketlenme, iktisadi krizlerin yükünü taşımanın reddinden yönetim değişikliği talebine uzanan bir çeşitlilik barındırıyor; bölgesel ve kültürel olarak da farklılıklar gösteriyor. Fakat kendi hayatlarına dair söz sahibi olduklarını "beyan eden" kararlı kitlelerin varlığında ortaklaşıyor da. Sıradan insanları siyasetin dışında addeden kuramsal kabullerin sınırlılığını gösteren bu süreç, ne siyasetin uzak durulması gereken "kirli" bir alan olarak düşünüldüğü ne de "kötülere karşı savaş" ilan edildiği bir örnek sergiliyor. Kuşkusuz bu güncel olgudan da yeni sorular üretilebilir: Kitlelerin siyasallaşması örneğin ahlaki bir isyana mı karşılık geliyor, yoksa siyaset yapmanın, otoriteye itaati de içeren ahlaki kabullerden bağımsızlaşmış bir biçimini mi gösteriyor? Sürecin, emperyalist müdahalelerle kesintiye uğratılabiliyor olması, sadece belli bir coğrafyanın iştah kabartan zenginliğine mi dayanıyor, yoksa bu türde bir siyasallaşmaya içkin bir kısıtı mı işaret ediyor?

Açık ki pratik olgusal düzeyden hareketle yöneltilebilecek tüm bu sorulara cevap üretme çabası, başta siyaset, etik, ahlak olmak üzere kullandığımız kavramlara ilişkin net tanımlamaları gerektirir.

Ne var ki kavramları netleştirme çabasıyla başvurulacak olan siyasal teori, bize birer tanım değil beraberinde yeni sorular da getiren farklı çerçeveler sunmaktadır.

•

Siyaset pratiğine ilişkin "kötülük" yakıştırmalarının aksine —veya tam da bu kabule dayandığı için— siyasal düşünce, doğduğu andan itibaren "iyi" veya "doğru" yaşamın/toplumun/devletin "formülünü üretme" arayışı ile şekillenir. Yani, iyi ve doğru olanın ölçütünü bulma, siyasete —içkin veya dışsal, fakat her durumda belirleyici olan— bir "sınır" çizme ihtiyacıdır siyasal düşünceye yön veren. Bu arayışın moderniteyle birlikte kırılmaya uğradığı genel kabul görse de, içeriğinden bağımsız biçimde herhangi bir amaç da siyasetin "olması gereken" ölçütü olarak formüle edilmeye açıktır. Başka türlü söylersek —siyasete dışsal her tür değer yargısından bağımsız, "ahlakdışı" bir siyaset tanımının yaratıcıları olarak kabul edilen Machiavelli ve Hobbes da dahil olmak üzere— her düşünürün "olması gereken"e dair bir fikri ve bu anlamda bir "iyi" kabulü vardır. Dolayısıyla "olması gereken" ve "olan" ayrımı bu yönüyle siyasal "iyi"nin hangisinden türetildiğine —olan'a içkin mi aşkın mı düşünüldüğüne— ilişkin bir fikir verse de, siyasal "iyi"nin içeriğine ilişkin bir açıklama sunmaz. Bu "iyi"nin dışarıdan bir bakışla "kötülük" olarak nitelenemeyeceğinin bir garantisi de yoktur. Gerçekte, siyasal "iyi" kadar siyaset pratiğinin "kötülük" olarak düşünülüşü de, kaçınılmaz biçimde neye "iyi" ve "kötü", neye "siyaset" dediğimiz sorularını doğurur. Yani, etik ve siyaset ilişkisine dair tutum, öncelikle bu kavramların nasıl anlamlandırıldığı sorusuna cevap vermeyi gerektirir — ya da varsayar. Nitekim etik ve siyaset ilişkisinin siyasal düşünce içindeki seyri, aynı zamanda etiği ve siyaseti tanımlama girişimlerinin tarihidir; dolayısıyla bu kavramların üzerinde uzlaşılmış *bir* tanımları yoktur.

Gerçekte siyasal düşünce veya teori alanında, genel olarak felsefe için de söylenebileceği gibi, hemen hiçbir kavramın üzerinde uzlaşılmış tek bir tanımından bahsedilemez. Kavramlara ilişkin genel tariflerin, verili anlamların bu alanda pek bir hükmü yoktur; aksine, yaklaşımları birbirinden ayıran unsur kavramların nasıl anlamlan-

dırıldığında yatar. Örneğin etiğin sıklıkla "ahlak felsefesi"ne, "olması gereken"i tarif etmenin teorik alanına eşitlenmesi veya ahlakın sıklıkla somut yaşamda "olan"a, toplumsal pratik ve değer yargılarına karşılık düşünülmesi açıklayıcı değildir. Ahlakı normatif boyutla ilişkilendirip etiği pratik düzeyde tanımlamak mümkün olduğu gibi, "ahlak" kavramını da kendi içinde "bir toplumsal birimdeki yerleşik ahlaki değer ve pratikler" (İngilizce *mores*) ile "verili olanı aşan ahlaki ilkeler dizgesi" (*morality*) şeklinde ayrıştırarak kavramsal çerçeveyi çeşitli biçimlerde kurmak olasıdır. Etik ve ahlak kavramlarını ayrıştırmak, bir anlamda siyasal bir müdahale niteliği taşıyabileceği gibi, bu iki kavram aynı anlamda kullanıldığında da siyasetle farklı biçimlerde ilişkilendirilebilir. "Olması gereken", "olan"ı sınırlandıran, baskılayan veya belirleyen "aşkın" bir alanı imleyebileceği gibi, "olan"a olduğu haliyle mahkûm olmadığımızı söyleyen, alan açıcı, özgürleştirici bir işlev de üstlenebilir. Bu çeşitliliği belli başlı yaklaşımları anarak örneklendirebiliriz. Aristoteles'in "etiği" —*polis*'in "doğal" hiyerarşik düzeni kabulünü paranteze alırsak— pratikte her eyleme göre değişen "doğru ölçü"yü tespit etme çabasına ve eyleyerek yetkinleşmenin erdemliliğine odaklanır; oysa modern ahlak felsefesinin en önemli ismi olan Kant'ın "ahlak yasası", her eylem için başvurulacak biçimsel bir "buyruk" içerir. Spinoza'nın "etiği", insanın kendi doğasının bilgisine ulaşmasını önerir ve —Deleuze'ü izleyerek söylersek— bir buyruk öne sürmediği ya da (ilahi) bir yargıyı varsaymadığı için bir "ahlak" da içermez. Oysa Hegel de "etik" kavramına başvurmuştur fakat işaret ettiği, ne yetkinleşme ne de toplumsal yargılardan bağımsızlaşabilme yetisidir. Hegel, Kant'ta eleştirdiği "biçimsel" ahlak yasasının insana "tehlikeli bir özgürlük" bahşettiği tespitiyle, etiği toplumsal pratikleri ve bu pratiklerde cisimleşen değer yargılarını, yükümlülükleri, ödevleri içerecek biçimde tanımlar. Öte yandan, bu farklı tanım ve kabullere kimi zaman siyaseti "sınırlandırma", kimi zaman "yeni bir siyaset biçimi formüle etme" amacıyla başvurulabilir ve açık ki bu çeşitlilik, "siyaset" kavramının nasıl ele alındığı sorusundan da bağımsız değildir. Siyasetin salt bir yönetim mekanizması olarak sınırlı biçimde mi, toplumsal ilişkilerin tümüne yayılan bir genişlikte mi kavrandığı; bir "uzlaşma sanatı" olarak mı, uzlaşmaz karşıtlıkların ve çatışmanın alanı olarak mı düşünüldüğü, etik ile

kurulacak ilişkiyi de kaçınılmaz biçimde belirler. Öyle ki siyaset, Antik düşüncede olduğu gibi, "ortak iyi"nin sağlanması veya "doğallaştırılmış" bir toplumsal uyumun korunması temelinde düşünüldüğünde; etik ve siyaseti, birbiriyle nasıl ilişkilendiklerini soracağımız iki ayrı alan gibi düşünmek bile tartışmalı hale gelir. Bu sorgulamayı da, siyasetin öznesini örneğin yurttaşlar toplamına mı, sınırlı bir gruba mı, yoksa toplumdan ayrışmış modern devlete mi karşılık düşündüğümüzden bağımsızlaştırmak olası değildir. Yani, etik ve siyasetin ne şekilde ilişkilendirileceği —veya ilişkisiz addedileceği— farklı etik kavramsallaştırmaları ve siyaset tanımlamaları kadar, siyasal öznenin tarihsel olarak aldığı biçimlerle de şekillenir. Öyleyse her bir kavramın hangi çerçevede, hangi işlevle tanımlandığını esas almak bir zorunluluktur ve kavramları netleştirme amacıyla başvuracağımız siyasal teori bizi düşünürlerin kendi bağlamlarına yönlendirmektedir.

İşte bu çalışma, etiğin ve siyasetin "ne" olduğunu, birbiriyle nasıl ilişkilenebileceğini ve bu ilişkiden ne tür sonuçlar çıkarsanabileceğini üç çağdaş düşünürün, Emmanuel Levinas, Carl Schmitt ve Alain Badiou'nun bağlamlarına odaklanarak tartışma çabasıdır.

•

Levinas, Schmitt ve Badiou, çağdaş siyasal düşünceye esin veren ayrıksı konumlara sahiplerdir ve her biri, etik ve siyaset ilişkisini düşünmek için önemli kavramsal araçlar sunar. Bu üç düşünür çok farklı kuramsal, siyasal geleneklerden gelirler; üretimlerini ağırlıklı olarak farklı alanlarda sergilemişlerdir ve dolayısıyla birbirleriyle ilişkilendirildiklerine de sık rastlanmaz. Oysa aynı nedenlerle bu özgün kuramsal pozisyonları birlikte düşünmek, aralarındaki ilgi çekici zıtlıkları ve benzerlikleri hesaba katmak gerekir; çünkü bu düşünürler aynı tabloya bambaşka noktalardan ve aynı radikal tutumla yaklaşırlar. Etik ve siyaset bağlamında tüm diğer çağdaş yaklaşımların da içine yerleştirilebileceği çerçevenin "sınırlarını" belirleyen, radikal pozisyonları temsil ederler; böylece, bağlamın temel meselelerini düşünebilmek, temel ayrışmaları tespit edebilmek için elverişli bir zemin de sunarlar. Bu yönüyle de çalışma, bu birbiriyle "ilişkisiz" görünen düşünürlerin kuramsal pozisyonlarını ilişkilen-

dirme çabası, üç düşünürü birlikte okuma önerisidir.

Bu söylediğimi, çalışmanın ana izleğini anlatarak açmaya çalışayım. Levinas'ın ve Schmitt'in kuramları, etik ve siyaset ilişkisi bağlamında iki karşıt uca, iki zıt başlangıç noktasına denk düşer: Levinas'ta etik, Schmitt'te siyaset başka alanlara transfer edilemeyecek, başka kategorilerle düşünülemeyecek ve onlara indirgenemeyecek biçimde kavramsallaştırılır. Bu iki düşünür, etiğe veya siyasete özgü olanı tanımlar ve bu özgün tanımlarda kazandıkları anlamlarıyla etiği veya siyaseti diğer alanlara "önceler". Levinas'a göre etik, ontolojiyi de önceleyecek biçimde "ilk ilişki"dir; Schmitt için ise kurucu olan siyasal ilişkidir. Dolayısıyla Levinas ve Schmitt'in kuramlarını ele almak bize, "etiğin önceliği" ve "siyasalın önceliği" tezlerinin neyi ifade ettiğinin bilgisini sunacaktır. Badiou'nun kuramında ise, Levinas ve Schmitt'in her ikisinden de farklılaşacak biçimde, etik ve siyaset birbirini önceleyen alanlar olarak değil, ayrıştırılamaz bir ilişkiselliğin bileşenleri olarak düşünülür. Etik ve siyaset, ne özerk, bağımsız birer alan varsayılır ne de aralarında hiyerarşik bir ilişki inşa edilir. Badiou, her ikisini de bir başka kategoriye, "olay"a tabi kılar; etiği de siyaseti de olay'dan önce varlıklarından söz edilemeyecek biçimde, olay'ın açtığı yeni zeminde kavramsallaştırır. Dolayısıyla Badiou, çalışmanın bağlamında Levinas ve Schmitt'e alternatif bir başlangıç noktasını, yani "etiğin önceliği" ve "siyasalın önceliği" tezlerinin karşısında "etik *ve* siyaset"i birlikte düşünme girişimini temsil eder. Öyleyse bu çalışmanın ana izleği, Levinas, Schmitt ve Badiou'nun temel kavramlarını anlama, kuramlarının etik ve siyaset bağlamında ne ifade ettiğini çıkarsama ve yorumlama çabası ile şekillenmektedir.

Bu ana izleği biraz daha netleştireyim. Bu çalışmada "etiğin önceliği" ve "siyasalın önceliği" tezlerini yorumlama biçimim, karşıt uçlardan hareket etmelerinin ötesinde, Levinas'ın etiğinin Schmitt'in siyasal kavramının "tersi" içerikle şekillendiği yönündedir. Fakat aynı zamanda, etiği ve siyaseti tüm diğer kategorileri önceleyecek biçimde düşünmek, Levinas ve Schmitt'in kuramlarında şematik bir benzerlik doğurmaktadır: Her iki kuramcı da, "öncelik" vurgusunu, hem ilksel olma hem de "olan"da tükenmeyen bir aşkınlık taşıma nitelikleriyle temellendirir. Levinas'ta etiğin ve Schmitt'te siyasal kavramının, "ilksellik" ve "aşkınlık" olarak adlandıracağım bu nitelik-

leri, aynı zamanda kavramların tanımlayıcı unsurlarıdır. Yani, iki kuramcı etik ve siyasal olanın belirleyici niteliğini benzer biçimde fakat zıt içeriklerle temellendirmektedir. Bununla birlikte, Levinas'ta siyasetin, Schmitt'te ise etiğin bir "kuramı" yoktur; Levinas siyaseti "ahlakın tam karşıtı" olmakla, Schmitt ahlakı "siyasal olanı aşan" bir unsur olmakla eleştirir. Yani, etiğin önceliği tezinin siyasetle, siyasalın önceliği tezinin ahlak ve etikle nasıl ilişkilendiği, bu eleştirileri de izleyerek, çalışmanın seyri içinde çıkarsamaya çalışacağım noktalardır. Burada ulaştığım sonuç ise, Levinas ve Schmitt'in kuramları arasında, etik ve siyasetin bir arada düşünüldüğü durumlarda bu kez paradoksal denilebilecek bir benzerliğin doğduğu şeklindedir: Bu kuramcıların çerçevesi içinde, devletdışı siyaset ya imkândışı ya da gayrimeşru addedilmekte, etik ile siyasetin biraradalığı ancak devlette karşılığını bulacak biçimde düşünülebilmektedir. Bir başka deyişle, birbirine zıt noktalardan hareket eden iki kuram, farklı kabullere dayanarak aynı problemleri doğurmaktadır. Birbiriyle iç içe geçen bu problemleri, "etik devlet problemi" ve "siyasal özne problemi" olarak adlandırmayı önereceğim. Bana kalırsa, zıt noktalardan hareket etmelerine karşın bu iki yaklaşımın "paradoksal" biçimde benzer problemler doğurması, "öncelik" tezinin getirdiği paralelliklerden bağımsız değildir.

Dolayısıyla çalışmanın ana izleğinde Levinas ve Schmitt arasında kurulan ilişki, ilgi çekici bir *zıtlık* kabulünden hareket etmekte; öncelik atfının doğurduğu *paradoksal bir benzerlik* tespitini izlemekte ve sonuç olarak bu iki düşünür arasında *alternatif yaratmayan bir karşıtlık* olduğunu öne sürmektedir. Öyleyse Badiou'nun kuramına başvuru, alternatif bir başlangıç noktasını temsil etmesinin yanı sıra, Levinas ve Schmitt'in kuramlarında doğduğunu düşündüğüm problemlere alternatif üretme kapasitesini sınamak amacını da taşımaktadır.

Bunları temellendirebilmek ve bu kuramcıların kendi özgün, ayrıksı çerçevelerinden sözünü ettiğim çıkarımlara ulaşabilmek için, üç düşünürün kuramlarını ayrı ayrı ele almamız, ana izleği çalışmanın bütününe yayılacak biçimde adım adım inşa etmemiz gerekir. O nedenle her bir ismin birbiriyle ilgisiz görünen konulardaki üretimlerini dikkate almak kaçınılmazdır. Levinas'ta Yahudi geleneği, Schmitt'te anayasa teorisi veya yeni kıtanın "keşfi", Badiou'da kü-

me teorisi gibi temalara başvurmak, hem her birinin temel kavramlarını anlayabilmek için, hem de birbirleriyle ilişkilendirirken dayanılacak çıkarımlara varabilmek için, tali değil zorunludur. Dolayısıyla, üç düşünüre ayrılmış üç ana bölümün her biri, —çalışmanın bağlamı gereği "bütüncül" birer portre olmadıkları akılda tutularak— kendi içinde değerlendirilebilir niteliktedir; her bir bölüm, ilgili düşünüre dair bir okuma önerisidir. Bununla birlikte, çalışmanın ikinci izleği diyeceğim ilişkilendirmeyi, tüm bu tematik çeşitliliği bir arada tutan bir "ortak eksen" olarak da öne süreceğim.

•

> "Öteki, düzenin asıl/ilk (*original*) istisnasıdır."
>
> Emmanuel Levinas, *Idealism and Ideology*, s. 245

> "İstisna, anarşi ya da kaostan farklı olduğu için, hukuki anlamda düzen, olağan haliyle değilse bile, hâlâ mevcuttur."
>
> Carl Schmitt, *Political Theology*, s. 12

> "[Felsefe] der ki, 'olayın kendisini düşünmeli'. İstisnayı düşünmeli. ... [Felsefenin görevi] İstisna olanın, başımıza gelen olayın, o kırılma noktasının değerini açıklığa kavuşturmak[tır]."
>
> Alain Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, s. 27

Sözünü ettiğim ortak eksen, her üç kuramcıda da "verili olan" veya "normallik" *ile* bu normallikten sapan veya verili düzende bir kırılma yaratan "istisnai" unsur arasındaki ilişkiden oluşmaktadır. Bu ilişki, her bir kuramcının kendi adlandırmasıyla, Levinas'ta *ben* ve *Öteki*; Schmitt'te *norm/düzen* ve *istisna*; Badiou'da *durum* ve *olay* kavramları arasındaki ilişkide karşımıza çıkar. Dolayısıyla Levinas, Schmitt ve Badiou'yu ortaklaştıran eksen, aynı zamanda temel kavramlarını şekillendirdikleri zemine denk düşmektedir. Yani, çalışmanın ikinci izleği olan "normallik ile istisnailik" arasındaki ilişki, hem bu üçlüyü birlikte düşünmemizi destekleyen hem de bu üçlünün kuramlarındaki tematik çeşitliliği bir arada tutan ortak eksendir. Bu izlekte, bu kez Levinas ve Badiou'yu istisnai olanın "lehine"

olacak biçimde aynı kutupta konumlandırıyorum. Buna karşılık Schmitt'i, istisnai olana tüm ilgisine karşın, normalliğin yeniden inşasını öngören ve bunun siyasal araçlarını formüle eden bir kuramcı olarak düşünüyorum. Hem Levinas hem Badiou, normallikte bir kopuş veya kırılma olarak düşündükleri istisnai olana açıklıktan yanadır; Levinas'ta *Öteki*, Badiou'da ise *olay* ve olay'ın açtığı yeni düzleme ait tüm unsurlar istisnai nitelik taşır. Ne var ki bu ortak perspektife karşın Levinas ve Badiou, istisnailiği olduğu kadar, istisnai olana dayanarak ürettikleri etiğin ve siyasetin içeriğini de tümüyle farklı biçimde anlamlandırırlar. Bu açıdan, Levinas ve Schmitt'in zıt noktalardan hareket etmelerine rağmen paradoksal bir benzerlik taşıdıkları tespitini, tersinden Levinas ve Badiou için de söylememiz mümkündür: Levinas ve Badiou, şaşırtıcı biçimde benzer bir çerçeveden hareket edip zıt sonuçlara ulaşmaktadırlar.

Çalışmanın bir de üçüncü izleği var ve bu izlek, *kardeşlik* ve *düşmanlık* kavramları/olguları arasındaki sorunlu karşılıklılığı, yani, aralarındaki "birbirini gerektiren" ilişkiyi konu ediniyor. Bu çalışma açısından kardeşlik ve düşmanlık "sorunları", etik ve siyasetin biraradalığının yaratabileceği "yıkıcı" sonuçları işaret etmesi nedeniyle önemlidir. Kuşkusuz bu yıkıcı potansiyel, olgusal boyutu hesaba katmaksızın salt kuramsal düzeyde irdelenemez; yine de kavramların formüle edilişi, farklı biçimlerde düşünme önerileri gibi kuramsal önlemlerden veya "risklerden" söz etmek mümkündür. İşte Levinas ve Schmitt arasındaki "alternatif yaratmayan karşıtlık" ilişkisine bu gözle bakarak, çalışmanın üçüncü izleğinde şunu öne süreceğim: Levinas'ta etik ilişkinin toplumsallaşmasına karşılık gelen "kardeşlik" kavramı ile Schmitt'te siyasal birliğe karşılık gelen kategori olarak "dostluk" kavramı, "düşmanlık" karşısında birbirini ikame edecek biçimde düşünülebilmektedir. Yani, Levinas'ın etik ve Schmitt'in siyasal kategorileri birbirine dönüşebilir niteliktedir. Buradaki kastım, etik kardeşlik ile dostluk kavramları arasındaki geçişkenlik *ve* kardeşlik ile düşmanlık nosyonlarının birbirini gerektiren karşılıklılığıdır. Bu yargıyı desteklemek için başvuracağım Derrida ise, bu kez kardeşlik ve düşmanlık arasında "birbirine dönüşebilir" bir ilişkiyi işaret edecektir. Bu vurguyu, hem Levinas'a hem Schmitt'e yöneltilen bir eleştiri olarak anlıyorum. Derrida, yalnızca bu önemli eleştirisi nedeniyle değil, Levinas ve Schmitt arasında "paradoksal

bir benzerlik" bulunduğu saptamasını yapması nedeniyle de bu çalışma açısından —sınırlı biçimde değinilmekle birlikte— önemli bir referans olacaktır. Bu izlekte, bahsi geçen temaların Badiou'nun kuramındaki karşılığını da arayacağım ve kuramsal "önlemler"in yanı sıra kimi sorunlara işaret etmeye çalışacağım.

•

Etik, ahlak ve siyaset kavramlarına ilişkin varolan yaklaşım çeşitliliğini Levinas, Schmitt ve Badiou'da da göreceğiz. Schmitt, "siyasalın ahlakileşmesi" olarak adlandırmayı önerdiğim eleştirisinde, ahlaki olanı somut düzenden kopuk her tür normatif değerlendirmeye karşılık olarak kullanır. Buna karşılık "etik", somut düzenin içinde şekillenen bir "sadakat" pratiğidir ve bu, Schmitt'te siyasal kavramının etik ve ahlakla farklı biçimlerde ilişkilendiğini söylememize el verir. Schmitt "olması gereken"i soyut ahlaki norma karşılık olarak, etiği ise siyasetle birlikte "olan"ın düzeyinde düşünür. Levinas'ın özgün tanımında ise etik, normatif ve somut pratik ayrımını bulanıklaştıracak biçimde, her tür düzeyi önceleyen ilksel bir "ilişki" ve "buyruk" olarak tanımlanır. Ahlak, Schmitt'te olduğu gibi etiğin "karşıtı" veya olumsuzlanan "alternatifi" değil, etiğin toplumsal düzlemdeki "ılımlı" uzantısıdır. Levinas, etiği hem bir "aşkınlık" düzlemine, hem de somut "yüz yüze" ilişkiye karşılık gelecek biçimde düşünür. Burada amaç, etiğin önceliğini, ilkselliğine ve aşkınlığına dayanarak temellendirebilmektir: Etik hem aşkın bir buyruktur, hem de "olması gereken"in etkisiz ve "zayıf" konumuna indirgenemeyecek biçimde zaten "olan"dır. Bu açıdan, Levinas'ta etiğin, Schmitt'in ahlak ve etik kavramlarına atfettiği farklı anlamları kapsayacak biçimde formüle edildiğini söylemek mümkündür. Badiou'da ise, Schmitt'inkine benzer bir ayrım söz konusudur; fakat Badiou'nun etiğinin de temel kavramı olan "sadakat", somut düzene değil somut düzeni kesintiye uğratan olay'a ve "hakikat"e yöneltilir. Siyaset kavramının da kazandığı anlam ve işaret ettiği özne, düşünürler arasında bir ayrışmayı işaret eder. Levinas ve Schmitt, karşısında farklı pozisyonlar aldıkları siyasal olanı, aslında benzer biçimde tanımlarlar; her iki kuramcıda da siyasetin öznesi devlettir ve her ikisi de siyaseti "savaş"la ilişkilendirerek düşünür — ve bu pa-

ralellik, öne sürdüğüm "ortak sorunların" da temelidir. Badiou'da ise siyaset kavramı yeni bir tanım kazanacaktır: eşitlikçi, özgürleştirici edim ve bu yönde gerçekleştirilecek değişim. Bu kavrayış ile, hem Levinas'ın eşitlik ve özgürlük ilkelerinde bir tehdit gören yaklaşımı hem de Schmitt'in siyasal olanı siyasal birliğin "iç" düzeninden dışlamaya dönük kurgusu arasında ilgi çekici bir karşıtlık da doğmaktadır. Fakat tüm bu karşıtlık ve benzerlikler ancak metin içinde açıklığa kavuşturulabilir niteliktedir.

•

Bu üç kuramcının her biri çağdaş siyasal düşünceyi derinden etkilemiş isimlerdir. Kuramsal üretimini sürdüren Badiou'nun artan etkisine halihazırda tanık olmaktayız; Levinas ve Schmitt'in etkisini ölçmek için ise, çağdaş siyasal düşüncede belirleyici olan yaklaşımları düşünmek yeterlidir. Böyle bir role sahip olma açısından öne çıkan "post" yaklaşımların ortak bir fikre dayandığı kabul edilebilirse bu da kendine özdeş ve kendinden menkul "atomik" bir mevcudiyetin olanaksızlığı anlamında "özdeşliğin imkânsızlığı" fikridir. Kökenini dilbilimden ve psikanalizden alan bu fikir, her tür kimliğe, yapıya ve toplumun kendisine de uyarlanmış, birçok ismin katkısıyla şekillenmiş, çeşitlenmiştir. Basitleştirirsek, burada söylenen, her şeyin bir diğerinin —"ötekinin"— izini kendinde taşıdığıdır. Ne ölçüde "yeni" bir fikir olduğu tartışması bir yana, bu tespitin hem etik hem siyasal açılımlarının olduğunu söylememiz gerekir. Aslında etik veveya ahlaki tutum, "hiçbir şeyin nihai olarak sabitlenemediği, evrensel geçerliliği olan doğruların, hakikatin sözünün edilemeyeceği" bir dünya algısında, kendisini zaten dayatan bir sorudur: Durum buysa, neye göre tutum almalıyız? İşte Levinas'ın özellikle Derrida dolayımıyla tüm çağdaş düşünceye yansımış olan etkisi, "tümlük" eleştirisinin ve "öteki" kavramsallaştırmasının yanı sıra, öteki'ni merkeze alan bir etik formüle etmiş olmasından ileri gelir. Schmitt'i güncel bir referans haline getirense, bir yandan siyasal kimliklerin kendiliğinden değil, dışlanan, dışarıda bırakılan "öteki" yle ilişkisel biçimde kurulduğu fikri, öte yandan siyasal sorunlara etik yanıtların üretilemeyeceği itirazıdır. Kuşkusuz, Schmitt'in keskin öngörülerle dolu —aynı zamanda, hangi pozisyondan yazıldığı noktasında "bil-

mecemsi"— metinleri başka birçok noktada, örneğin tek kutuplu dünyanın eleştirisi bağlamında da esin verici olmuştur. Yine de Schmitt'e yönelen güncel ilginin gerisinde öncelikle, "liberal depolitizasyon"a ve bu depolitizasyonda etik referansların oynadığı role karşı, siyasal karşıtlığın indirgenemezliğini işaret etme amacını tespit etmemiz gerekir. Badiou'nun günümüzün en önemli figürlerinden biri, belki en önemlisi haline gelişini ise "post" yaklaşımların eleştirel kabullerinden yararlanmakla birlikte "hakikat", "evrensellik", "özne" kavramlarına da sahip çıkan özgün bir çerçeve çizmesine; hem hâkim düşünsel eğilimlere hem pratik siyasal gerçekliğe önemli bir itiraz yöneltmesine bağlamamız mümkündür.

Fakat her üç düşünür için de söylenmesi gereken, metinlerinin basitçe betimlenebilir olmaktan büyük ölçüde uzak olduğudur. Her biri, içinde teorik göndermelerin ve hesaplaşmaların bulunduğu, çokkatmanlı, dolayısıyla çokanlamlı ve kendine özgü dilleri olan metinler üretmiştir. Kuramlarını incelerken, metinlere sadık kalma çabası ile anlamak için yorumlama çabası zorunlu olarak iç içe geçer ve bu düşünürlerden, farklı bağlamlarda farklı esinler verecek fikirler türetmek mümkündür. Dolayısıyla, bu üç kuramcıyı bir arada düşünme girişimi, "ortak eksen" iddiası, birbirleriyle ilişkilendirmede başvurduğum adlandırmalar ve işaret ettiğim sorunlar kadar, kuramcılarının kendilerini aktarımım da kaçınılmaz biçimde birer yorumdur. Nitekim sunduğum Levinas evrensel bir "öteki'ne açıklık" fikrinden, Schmitt ise depolitizasyona karşı başvurulacak bir adres olmaktan uzaktır ve bu yönüyle çalışma, kimi yorumcularla ortaklaşmakta fakat genel eğilimlerden farklılaşmaktadır. Badiou konusunda ise, ontolojisinin zorluğu bir yana, halen şekillenmekte olan bir kuramı konumlandırma çabasının taşıdığı riskten söz edilebilir.

Literatürde bu üç düşünürü bir arada inceleyen bir örneğe rastlanmamakla birlikte ikili karşılaştırmalar az sayıda da olsa mevcuttur. Ne var ki bu tür karşılıklı düşünme örneklerinin geneli, ayrıntılandırılmamış değiniler biçimindedir. Bunun aksine, her bir düşünürün özellikle de Schmitt'in ve Levinas'ın üzerine birbirinin zıddı çok sayıda yorumu da içeren zengin birer literatür geliştirilmiştir. Benim tercihim, kuşkusuz ikincil kaynaklara başvurup yorumlardan yararlanmak, fakat aslen Levinas, Schmitt ve Badiou'nun kendi

metinlerine odaklanmak oldu. Öte yandan, bu üç ismi ilişkilendirmeye çalışırken başka düşünürlerle bağlantılar kurmak —örneğin, her üç düşünürün de esin kaynağı veya hedefi olma anlamında Kant, Hegel ve özellikle Heidegger'in felsefelerine başvurmak— da mümkündü, fakat bu çalışmanın sınırlarını aştı. Kısmi değinilerde bulunmakla birlikte benim yapabildiğim, ele aldığım düşünürlerin temel metinlerine etik ve siyaset arasında nasıl bir ilişki kurulduğu sorusuyla yaklaşmak ve kendi perspektifimden yanıtlar üretmeyi denemek oldu.

Özellikle belirtmem gereken bir nokta, düşünürlere biyografileri zemininde yaklaşmaktan bilinçli olarak sakındığımdır. Levinas ve Schmitt arasında, teorik pozisyonlarına odaklanarak kurmaya çalıştığım "alternatif yaratmayan karşıtlık" ilişkisini; biyografik özelliklerinden hareketle akla gelebilecek bir karşılaştırma, karşıtlık veya benzeşme imasından özenle farklılaştırmak gerektiğini düşünüyorum. Yirminci yüzyılın iki önemli düşünürü olarak Levinas ve Schmitt'in teorik üretimlerini, yirminci yüzyılın en büyük travması diyebileceğimiz Nasyonal Sosyalizm ve *holokost* olgularından tümüyle soyutlamanın imkânsızlığı açıktır. Aksine, her iki isim için de bu olgusal bağlamın merkezi bir rol oynadığı kesindir. Ne var ki salt tarihsel bağlama dayanarak iki düşünür arasında bir karşıtlık veya benzeşme kurmak; hem teorik üretimi tarihsel olgulara indirgemek hem de çokboyutlu tarihsel olguları tek bir düşünürün üretimine indirgemek gibi çift yönlü bir hata olacaktır. Bana kalırsa bu düşünürler, belirli bir tarihsel bağlamda şekillendiği açık olan, bununla birlikte okundukları her başka bağlamda da sonuçlar çıkarmaya elveren genellikte fikirler üretmişlerdir. Tüm bu nedenlerle, üç düşünürün tarihsel olgular ile ilişkilerine kaçınılmaz biçimde değinecek ve bağlamın açıklayıcılığından yararlanacak, fakat kişisel öykülerinden bilinçli biçimde kopartarak metinlerinin teorik anlamlarına odaklanmaya çalışacağım.

•

Bu temel çerçeve içinde, ilk olarak Levinas'ı "etiğin önceliği" başlığı altında ele alıp ikinci bölümde Schmitt'te "siyasalın önceliği"ni inceleyeceğim. Levinas bölümü, temel bir kabul üzerine inşa edil-

miştir: Levinas'ın etiğinde, siyasete ilişkin yargısı merkezi bir rol oynar. Etiğinin kalkış noktası da, içerdiği paradoksal sonuçlar da siyasete ilişkin yaklaşımından bağımsız değildir. Levinas'ın etiğe, ontolojik ve siyasal düzlem karşısında "öncelik" atfını anlayabilmek için, "tümlük" kavramı merkezinde yönelttiği çokkatmanlı eleştiriyi anlamamız ve bu eleştiriyle şekillenen etiğinin temel niteliklerini incelememiz gerekir. Levinas bölümünün başında bunu yapmayı hedefliyorum; takip eden kısımlarda —Levinas'ın kuramında siyasetin/devletin/hukukun "devreye girişine" karşılık gelen— "üçüncü taraf" nosyonunu ve "adalet" kavramını ele alacağım. "Etiğin paradoksu" başlığında, farklı yorumları da değerlendirerek Levinasçı etiğin bana göre sorun doğuran "belirsizliğini" açıklamaya çalışıyorum. Levinas'ın kuramının iki temel kaynağı ile "istisnai" öznesi sonraki başlıkların konusunu oluşturuyor. Bu aşamada, "hangi Levinas?" sorusunu sorup sorunlu olduğunu düşündüğüm noktaların altını çizeceğim.

Schmitt bölümü ise, Levinas için sonda sorulan soruyla başlıyor. Bunun nedeni, Schmitt'in siyasal kavramının, bir bütün olarak Schmitt'i yorumlama sorunundan bağımsız düşünülememesidir. Burada bir anlatım yöntemi olarak, Schmitt'in kavramsal çerçevesine ilişkin çalışmanın sonunda vardığım fikri, en baştan bir tespit olarak ortaya koymayı seçtim. Dolayısıyla Schmitt bölümünün tamamı, anlatımı mümkün kılmak için baştan öne sürdüğüm tespiti adım adım temellendirmekle şekilleniyor. Siyasal birliğin siyasal kavramına içkinliği fikrinden hareket etmek, bu bölümün çerçevesini "anayasa, *nomos*, partizan" kavramları ile çizmeyi de beraberinde getirdi. Schmitt'in siyasal kavramı kadar, "siyasalın ahlakileşmesi" tabir ettiğim eleştirisinin de ancak bu temel çerçeve içinde anlaşılır hale geldiğini düşünüyorum.

Bu iki ana bölümü, iki kuramcının karşılaştırılacağı ve ilgili literatüre değinileceği bir ara bölüm izleyecek. "Alternatif yaratmayan bir karşıtlık" olarak Levinas-Schmitt ilişkisine odaklanan bu bölüm; iki düşünürü karşılıklı okumanın her birinin kuramına dair kimi noktaları aydınlatıcı bir işlev kazandığını da gösterecek ve bizi "alternatif" sunma kapasitesini sınayacağımız Badiou bölümüne taşıyacak. Badiou'nun kuramı "siyaset ve etik" ana başlığı altında ele alınıyor; Levinas ve Schmitt'le yapılacak karşılaştırmalar bu kez

bölümün kendi içinde kurgulanıyor. Çalışmanın bu bölümüne, düşünürün en anlaşılır metinlerinden, Badiou'nun temel pozisyonuna dair genel bir fikir oluşturmak amacıyla aktarımlar yaparak başlayacağım. Badiou'nun etiği, diğer düşünürler arasında birbirlerine açık bir referans bulunmazken, keskin bir Levinas eleştirisi içerir. Bu göründüğünden yoğun eleştiriyi, tekrar dönmek üzere bu aşamada aktaracağım. Bu başlangıcı, Badiou'nun ontolojik kabullerini, zorunlu olarak —fakat en basit düzeyde— matematik de içerecek biçimde anlamaya, anlatmaya çalıştığım bölüm izliyor. Böylece Badiou ile Schmitt arasında karşılaştırma yapmaya elverecek ve Badiou'nun kuramının, Schmittçi siyasal kavramının temel kabullerini sarsan, güçlü bir alternatif sunduğunu öne süreceğim bir zemini kurmuş olmayı hedefliyorum. Badiou'nun temel kavramlarından "hakikat" buraya kadar veri alındıktan sonra, ancak bu aşamada ayrıntılandırılacak. Badiou bölümünün sonlarında çalışmanın üçüncü izleğine odaklanacağım.

Söylemeye gerek yok ama söylemeden geçmeyeyim: Bu üç düşünürün kuramları, burada sunulduğundan daha zengin içeriklidir ve karşılaştığımız olgusal meseleler üzerine kafa yormak için başvurulabilecek tespitlerle, çağrışımlarla yüklüdür. Benim yapabildiğim, kimi bağlantılara değinmek ve vardığım sonuçları sıralayıp yeni sorulara da işaret ederek çalışmayı sonlandırmak olacak.

Emmanuel Levinas: Etiğin Önceliği

EMMANUEL LEVINAS yirminci yüzyılın en önemli etik kuramcılarından biridir. Etiğin veya "öteki'nin filozofu" olarak da anılan Levinas, fenomenolojinin ve özellikle Yahudi düşünce geleneğinin derin izlerini taşıyan, yine de kendisinden önce formüle edilmiş başlıca etik sorulardan ve tanımlardan radikal biçimde farklılaşan bir kavramsallaştırma sunar. Levinasçı etikte, ne temel izlek Antikitenin "mutlu yaşam" arayışıdır ne de özne modern ahlak kuramlarının "özerk, özgür özne"sidir. Levinas tam da varolagelen felsefi, etik kategorilerin ve ahlakiliği daima ikincilleştirdiğini düşündüğü olgusal gerçekliğin radikal eleştirisinden hareket eder. Etiğin "ilk felsefe" ve etik ilişkinin "kurucu" bir ilksellik olarak nitelendiği Levinas felsefesi, betimlediği olgusal gerçekliğe ve düşünce tarihine alternatif bir noktadan yola koyulur. Böylece, hem olanı varsayıldığı halinden hem de olması gerekeni düşünülegeldiğinden farklı biçimde inşa etmeyi dener.

Levinas üzerine geliştirilen literatürde —önemli istisnalar olmakla birlikte— Levinasçı etiğin siyaset ile ilişkisi tali addedilir; siyaset, Levinas'ın kuramına sonradan eklenen zorunlu bir düzlem gibidir. Bu çalışma ise, iki açıdan bu genel eğilimden farklılaşıyor. Öncelikle Levinas'ın felsefesine, formüle ettiği etik ilişkinin siyasal anlamını çıkarsama amacıyla, yani siyaseti akılda tutarak yaklaşmayı deniyorum. İkinci ve aslında daha temel olarak Levinas'ın etik kuramının, siyasete atfettiği niteliklerin karşıtı niteliklerle şekillendiğini ileri sürüyorum. Şöyle de söylenebilir: Levinas'ın kuramında kendisinin betimlediği biçimiyle siyaset ve etik, bir tür *tersine çevirme* ile ilişkilenmekte ve bu nedenle de siyaset tali olmanın çok

ötesinde, merkezi bir rol oynamaktadır. Yani, etik kuramını formüle ederken Levinas'ın kendisi de siyaseti daima akılda tutmaktadır. Hem bu iddiayı temellendirebilmek, hem de verili siyaset tanımının tersi içerikle kurgulanmış etiğin bu kez hangi türde bir siyasetle ve nasıl ilişkilenebileceğini sorgulamak için, öncelikle temel metinleri zemininde Levinas'ın etik kuramını nasıl inşa ettiğini incelemeye çalışacağım. İzleyen alt bölümlerde de, etiğin önceliğinden hareketle nasıl bir siyasal kurgunun doğduğunu ya da doğabileceğini ve bu kurgudan çıkarsayabileceğimiz problemleri ele alacağım.

I. TÜMLÜK, ONTOLOJİ, SAVAŞ

Siyasal totalitarizm ontolojik totalitarizme dayanır.[1]

Levinas, iki büyük eserinden biri kabul edilen *Tümlük ve Sonsuzluk: Dışsallık Üzerine Deneme*'ye (1961) şu sorgulamayla başlar: "Ahlak" tarafından kandırılıyor olabilir miyiz?[2] Bu ilginç başlangıcın ardında yatan, her yerde ve her an savaş ihtimali söz konusu iken ahlaktan bahsetmenin akıldışı, hatta gülünç bir naiflik olarak algılanacağıdır. İşte Levinas'ın tüm çabasını, ahlakın bu naif konumunu —her şeyin ötesinde ve öncesinde bir etik ilişki betimleyerek— aşma girişimi olarak düşünmemiz mümkündür. Nitekim Levinas *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta, amacını "etik olanın tüm diğer yapıların dayandığı indirgenemez bir yapı olarak önceliğini kurmak"[3] biçiminde açıkça ifade etmiştir.

Metninin hemen başında Levinas, siyaset ile ahlakiliği birbirine zıt biçimde konumlandırır ve siyaseti, bir dizi diğer kavramla birlikte, "savaş" ile ilişkilendirir. Savaş, ahlaki yükümlülükleri askıya

1. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, çev. S. Hand, The Johns Hopkins University Press, [1963] 1990, s. 206.

2. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. A. Lingis, Duquesne University Press, [1961] 1991, s. 21. Kitabın Fransızca orijinal adı *Totalité et Infini: essai sur l'extériorite*'dir; "infini" sözcüğü Türkçede "sonsuz" olarak karşılanır. İngilizce başlıkta ise "sonsuz" yerine "sonsuzluk" sözcüğüne başvuruluyor. Çalışmada İngilizce metni kullandığım için kitaptan *Tümlük ve Sonsuzluk* olarak söz ediyorum.

3. *A.g.y.*, s. 79.

alan, ahlaki buyrukların her koşulda geçerli olma iddiasını boşa çıkaran bir "katı gerçeklik"tir. Bu katı gerçeklik, kimsenin arasına mesafe koyamayacağı bir düzen yaratır; dışında kalınamayacak bir belirleyicilik gücü taşır. Savaş, ahlakiliği geçersizleştiren bir olgu ve siyaset de "savaşı öngörme ve ne pahasına olursa olsun kazanma sanatı" olduğundan, siyaset ahlakiliğin tam karşıtıdır. Burada, daimi bir ihtimal olarak savaş, dışsallığa imkân tanımayarak her şeyi kendisine tabi kılan bir sistem anlamını da kazanır. Levinas'a göre, her şeyi aynılaştırarak kendisinde eriten "tümlük", bir fikir ve bir olgu olarak felsefede/varlıkbilimde (ontoloji), siyasette ve savaşta yansımasını bulur. Başka türlü söylersek, dışsallığı yok eden "tümlük",[4] fikren ontolojide olgusal olarak da siyasette baskın unsurdur. Herakleitos'tan Hegel ve Heidegger'e dek Batı düşüncesi, bu tür bir "tümlük" anlayışına, insanlığın tarihi de savaşın katı gerçekliğine tabi olagelmiştir. Ahlakı gülünç duruma düşüren de budur. Öyleyse ahlaki bilinci siyasal aklın "alaycı bakışından" kurtarmanın yolu, savaşa karşı bu defa *bir kesinlik düzeyinde* barışı temellendirmektir. Zira felsefe tarihinde barışın gerekliliğini "akla uygun" olarak açıklamak, barışı akıldan türetmek eğilimi ortaya çıkmış olsa da (Levinas, adını anmamakla birlikte özellikle Kant'ı işaret etmektedir), bu tür yaklaşımlar ahlakiliği sağduyuya indirgeyerek, barışı da siyasetten bekleyerek, gerçekte ahlakiliği ve barışı zayıf bir konuma itmişlerdir. Diğer bir ifadeyle barış, tüm çağrışımlarıyla savaşın düzeyinde —yani, ontolojinin ve siyasetin üzerine bina edildiği bir varlık fikri temelinde— düşünülemez; böyle düşünüldüğü sürece ahlak ve barış, siyaset ve savaşın gerçekliği karşısında naif birer "kanı" düzeyinde kalır. Barışı, dolayısıyla ahlakiliği kanıların ötesinde bir kesinlik olarak düşünebilmek için, tümleyici bir sistem yaratan olguların ve fikirlerin ötesine geçmek, onlara baskın gelecek bir başka düzeyi devreye sokmak gerekir.[5]

4. *Totality* sözcüğünün yaygın çevirisi "bütünlük" iken "tümlük" sözcüğünü tercih etmemin nedeni Levinas'ın özgün vurgusudur. Türkçedeki "bütünlük" sözcüğünün, Levinas'ın yüklediği "her tür başkalığı soğuran, aynılaştıran, kendinde eriten" anlamlarının yoğunluğunu karşılamadığını varsayıyorum. Bununla birlikte ilerleyen bölümlerde karşımıza çıkacak olan *total* sıfatını, bağlamına uygun olduğunu düşündüğüm biçimlerde karşılayacağım.

5. *A.g.y.*, s. 21-22. Bu aşamada belirtmek gerekir ki, Levinas "etik" ve "ah-

Varlığın yarattığı olgusal gerçekliğin (savaş) ve varlığı temel alarak, onu kendine yeterli ve doğal bir bütün, yani bir "tümlük" olarak kurgulayan düşüncenin (ontolojinin, Batı felsefesinin) "ötesini" işaret etmek, Levinas'ın yaklaşımının temel izleğidir. "Tümlük"ün yarattığı çemberi kırmadan, ontolojinin ötesine geçmeden, barış ve ahlakilik bir zorunluluk[muş] gibi anlaşılamaz ki bu savaşın ve siyasetin daimi belirleyiciliği anlamına gelecektir. Öyleyse "ontolojinin ötesine geçmek" ne demektir?

1. *Ontolojinin Hükümran "Ben" Öznesi*

Levinas için Batı felsefesi bir "egoloji"dir; *ben*'in kendine yeterli ve özdeş, doğal bir varlık olarak merkezileştirilmesidir.[6] Levinas'ın kullandığı haliyle "ben" öznesi; varlığın salt kendine referansla kurulan, dışsallığı yok eden bir biçimi olarak "tümlük" nosyonunun bir düzeyine denk düşünülmelidir: "Aynı"lığın kendine yeterliliğini olumladığı ölçüde *ben*, tümlüğün bir modeli ve uzantısı işlevi görür. Bu açıdan bakıldığında felsefenin merkezileştirdiği varlık, aynı zamanda "sonluluk" ile, kendine yeterliliğin imlediği kapalılık ile nitelenecektir. Nitekim Heidegger'de ölüme —sona— doğru giden varlık veya Hegel'de dünya tarihinde tüm hareketini aslında kendi içinde yapan *idea* fikrine karşı Levinas, bilinemez ve kavranamaz oluşuyla sonluluğu ve hareketin kapanan çemberini kıran bir unsur olarak "sonsuzluk" fikrini öne çıkarır. Levinas'ın tümlüğü olanaksız

---

lak"ı farklı düzlemlere denk gelecek şekilde düşünür. Ahlak, ontolojinin ve siyasetin düzlemindedir; etik, bu düzlemde "kabuğunu sertleştirir ve ahlak haline gelir" (Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, haz. E. Gökyaran, Z. Direk, Metis, [1987] 2003, s. 279). Değinileceği üzere etiğin tanımlayıcı niteliği, ontolojik düzlemi aşan ve onu önceleyen ilkselliğidir. Levinas bu nedenle "naif" duruma düşeni de ve siyasetin karşıtını da ahlak olarak işaret eder; çünkü ontolojik düzlemdeki ikincillik, etiğin ilkselliğini değiştirmez. Tersinden söylenirse, siyasetin zıddı olan ahlak ve barışı "bir kesinlik düzeyinde" konumlandırabilmek için, etiği "tümlük" inşasını önceleyecek-imkânsızlaştıracak bir ilk ilişki gibi betimlemek zorunludur. Ahlak ise ancak etiğe referansla ahlak olabilmektedir. Bu iki nedenle etik, ontolojik düzlemden kopuk, bağlantısız biçimde de düşünülemez. Bir başka deyişle, Levinas'ın kuramının bu aşamada siyasetle karşıtlık içinde işaret ettiği, yalnız ahlakilik değil, ahlakın referansı olarak etiktir de.

6. *A.g.y.*, s. 44.

kılacak biçimde düşünmenin araçları olarak başvurduğu kavramlardan bir diğeri "eskatoloji"dir. Eskatoloji, Levinas'ın çerçevesinde "son"a veya sonluluğa değil, "tarihin ötesine" veya "tümlüğe daima dışsal bir fazlalığa" işaret eder; şimdi burada olmakta olanı kendi alternatifine açmak ve sonsuzluk fikrini devreye sokmak işlevini taşır.[7] Öyleyse Levinas ontolojinin ötesine geçmekle metafiziği, metafizik aşkınlığı işaret etmektedir. Buna göre, Levinas'ın çerçevesinde verili olanın, bu dünyada olup bitenin, tarihin ve aynı zamanda siyasetin ve savaşın ötesine, ancak metafizik bir sonsuzluk fikri ile geçilebilir. İşte etik, verili olana aşkın bir sonsuzluk ile kurulan ilişkinin adıdır.

Levinas kendi etik felsefesi için sonsuzluk, eskatoloji, aşkınlık gibi kavramsal araçları işaret ederken felsefe tarihiyle eleştirel diyaloğunu sürdürür. Buna göre Batı felsefesi, doğuşundan itibaren çeşitliliği "bir"de eriten ontolojik bir düşünce olagelmiştir. Sokrates'ten beri hakikat arayışı, kendi kendine yeterlilik, eksiksizlik kavramlarını ayrıcalıklı ve üstün addetmiştir. Akla veya *logos*'a atfedilen üstünlük, sabit ve değişmez olarak kavranmasına koşuttur; ken-

7. *A.g.y.*, s. 22. Eskatoloji kavramı Yunanca "son" anlamına gelen *eschaton* (veya *eschatos*) sözcüğünden gelir; teolojinin ölüme, insanlığın ve dünyanın sonuna ilişkin varsayım ve inançları inceleyen dalıdır. Bununla birlikte, kavramın işaret ettiği "son" farklı anlamlar kazanabilmekte; verili durumun sıkıntılarından "kurtuluş" umuduna denk düşebildiği gibi, nihai yargı ve adalet, katastrofik ve şiddetli yokoluş ve/veya ölümle başlayan yeni bir hayat kurgularını da içerebilmektedir (Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, 1991, s. 1-2). Levinas'ın eskatolojiye başvuruşunu ise; ölümden sonrasını, varlığın hem sonunu hem bilinemez sonsuzluğa varışını ve hem de "ilahi yargı"yı imlemesi nedeniyle, varlığın kendine yeterliliğini, kapalılığını ve hükümranlığını sarsmaya dönük bir müdahale olarak düşünmemiz mümkündür. Dolayısıyla Levinas'ın eskatolojiyi —ilahi çağrışımlarından vazgeçmeksizin— verili durumun şimdiki zamanında tümlüğü imkânsızlaştıran, böylece şimdinin imkânını genişleten bir "açıklık" olarak düşündüğünü çıkarsıyoruz: "[Eskatolojik vizyon] tümlük olarak anlaşılan varlığın içinde tarihin sonunu kurgulamaz, varlığın tümlüğü aşan sonsuzluğu ile bir ilişki kurar" (*Totality and Infinity*, s. 23). Öte yandan, *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta "barış ancak eskatoloji ile mümkün" diyen Levinas, daha sonra bir söyleşide kavrama yönelik şüphesini dile getirecektir. İtirazı, eskatoloji kavramının "son" fikrine dayalı teleolojik bir ima taşıdığı ölçüde, başkalığı aynı'da eritmek anlamına geleceği noktasındadır ("Fenomenolojiden Etiğe", s. 279). Ne var ki *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta sahip çıkılan kavram, zaten bu itiraza konu olamayacak biçimde kullanılmaktadır.

dine yeterli bir bütünün "aynı" olarak kalması böylece idealleştirilir. Sokratik yöntem olarak diyalogda dahi, muhatapla konuşma bir yeni bilgi, bir katkı değildir; *ben*'in zaten içinde olan şeyin ortaya çıkarılması, doğurtulmasıdır. Daha genel olarak, felsefi düşünce varlığın özü ve temel ilkesi arayışıyla, aslında farklılıkların ötesinde bir "aynı"lık inşası ve bu "aynı"lığın yüceltilmesidir.[8] Böylece, her tür "başkalık", başka/öteki olan her unsur, "aynı"ya tabi kılınır. Levinas'ın düşüncesinin ana zemini ise, "aynı" ve "başka/öteki" arasında, kapatılamaz bir boşluğu veri alarak kurulacak ilişkidir. "Aynı" varlığın, ontolojinin, siyasetin kategorisi olarak "tümlük" fikrine paralel düşünülür; buna karşılık, "başka" veya "öteki", bu tümlükte kapatılamaz bir yarık oluşturan aşkınlık ve sonsuzluk kavramlarıyla nitelendirilir. Levinas, başka'yı aynı'ya indirgeyen ve tabi kılan teorik-olgusal alanlar olarak *ontoloji ve siyasetin karşısına*; öteki'nin *ben* üzerindeki mutlak buyruğunun seslendirildiği alan olarak *etiği* çıkarır.

Levinas'ın kurduğu haliyle ontoloji ile etik arasındaki karşıtlığı nasıl anlamalıyız —bu bir tür tez ile anti-tez karşıtlığı mıdır? Levinas'a göre eğer böyle olsaydı, yine bir tümlük inşa etmiş olurduk. Nitekim Levinas'ın Batı felsefesinin tümlük fikrine eğiliminin "zirvesi"ni Hegel'de bulduğu yönündeki vurgusunu düşünürsek;[9] neden kurduğu karşıtlığın birbirini nötrleştirerek bir senteze ilerleyen uçlar olarak değil, bir aşkınlık biçiminde anlaşılması gerektiğinde ısrar ettiğini anlayabiliriz.

Bir kavrama edimi olarak teorik düşünce, Levinas'a göre, incelediği nesneyi iki türlü algılayabilir: Onu tüm başkalığı ile sunabilir ya da onu bütünüyle kavradığı iddiasıyla, bir anlamda nesnesini ele geçirerek, tümlüğün bir parçası olarak kurar. İlk edim, bilinemez, kavranamaz aşkınlıkların varlığını kabul eden metafizik; ikincisi ise felsefede ağırlıklı olarak karşımıza çıkan ontolojidir. Ontolojinin, Levinas'a göre, aşkınlığı reddeden ve her şeyi kapsayan bir tümlük fikrini inşa eden yaklaşımı, teorinin dogmatik yüzüdür. Buna karşılık metafizikteki aşkınlık fikri —olup bitene, olgusal dünyaya veya ontolojideki "tam, kendine özdeş ve yeterli" varlık fikrine belli bir me-

8. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43-44.

9. Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, Duquesne University Press, 1985, s. 76.

safeden bakarak eleştirebilmeyi olanaklı kıldığından— teorinin eleştirel yüzüne denk düşer. Levinas'ın çerçevesinde metafizik aşkınlık, *ben* öznesine eylemlerini kendi kendine meşrulaştırma "özgürlüğünü" tanımaz; aksine tam da bu özgürlüğü, öznenin varlığını ve edimlerini sorgular. Dolayısıyla Levinas için, "aşkınlık" fikrini Hegelci bir "olumsuzlama"dan (*negativity*), "ben ile öteki" veya "aynı ile başkası" arasındaki ayrışmayı da Hegelci diyalektiğin tez — anti-tez karşıtlığından farklılaştırmak önemlidir.[10] Zira Levinas'a göre, Hegel'in, fenomenolojisinde tüm bir tarihi ("kendi" ile "başka"sı arasındaki ilişkiyi) üçüncü bir göz gibi dışardan izleyen konumu; aslında bu karşıtlığın radikalliğini yok ederek tarafları bütünleştiren, dolayısıyla kaçınılmaz biçimde "tümlük" inşa eden bir yaklaşımdır. Yine, Hegelci tarih anlayışında tarihsel ilerlemenin "olumsuzlama" ile açıklanışı, olumsuzlayan ile olumsuzlananın bir arada bir sistem oluşturması nedeniyle tümlük düşüncesini yeniden üretir.[11] Levinas'ın amacı, kapalı bir sistem inşa eden, böylece tüm olgusal gerçekliği kavrayarak açıklayan bir teori değil; tümlük oluşturmayan bir "aynı ile başka" ilişkisini temellendirmektir. Öyleyse bu iki terim birlikte bir senteze (bir son noktaya, bir tümlüğe) ilerleyen diyalektiğin unsurları olarak düşünülemez; "aynı ile başka"nın ilişkisi daima, aşkınlıkla kurulan etik bir ilişkidir, bu nedenle de sonlanmaz. Daha sonra değinileceği üzere, tümlük oluşturmayan bir etik ilişki arayışı, aynı zamanda, Levinas'ın bu ilişkiyi asla tatmin edilemez olarak ve tarafları da eşit değil, asimetrik olarak kurgulamasının temel nedenidir. Diğer bir ifadeyle "ben ve öteki", Hegel'in "efendi ve köle" diyalektiğindeki gibi "tanınma" arzulayan ve bunu da eşit yurttaşlar olarak devletle girdikleri ilişkide bularak tatmin olan taraflardan farklı olarak, sonsuz bir etik ilişkinin eşit olmayan öznesidir. Öyleyse Levinas'ın etiğinin ontolojiyle ilişkisi bir "sentez"de sonlanmaz. Tüm bunlarla birlikte, etik ilişkiye dair tüm kabullerinin ontolojik düzleme özgülediği niteliklerin *tersi* özellikler taşıdığını öne sürmemiz hâlâ mümkün, aslında kaçınılmazdır.

Levinas'ın tümlük, ontoloji ve siyaset arasında kurduğu paralellik, ontolojiyi ilk felsefe olarak düşünen Heidegger'e yönelttiği eleş-

10. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 36, 53.
11. *A.g.y.*, s. 40-43.

tiride de belirgin biçimde karşımıza çıkar. Heidegger'in varolanların ötesinde Varlığın kendisini mesele edinmesi, felsefeyi Varlık sorununu unutmakla eleştirmesi, Levinas'a göre, varolanların tüm çeşitliliğini yok sayan, önemsizleştiren düşünüş biçiminin yetkin örneğidir. Bu düşünüş başka olanı, varlığa aşkın olanı bastırarak Varlığa sınırsız bir güç atfeder. Levinas'a göre ontoloji işte bu nedenle, yani varlığın ötesinde bir aşkınlığı yok sayıp varlığı kendinden menkul bir özgürlük ile donatması nedeniyle, aynı zamanda *gücün* veya *iktidarın felsefesi*'dir. Diğer bir ifadeyle Levinas için, varlığı önceleyen ontoloji, metafizik bir aşkınlık varsayılmadığı sürece, *her şeyi yapmaya muktedir bir özne* fikrini temellendirmiş ve meşrulaştırmış olur. Dolayısıyla *ben*'i sorgulayan (ve aslında sınırlayan) bir "öteki" düşünülmediği sürece varlık felsefesi, *ben*'in yıkıcı özgürlüğünden ve etrafındaki her şeyi "kavrayan" bir tümlük inşasından başka bir şey değildir.[12]

2. *Tümlük ve Siyaset*

"Güç felsefesi" olarak ontoloji, aşkınlığı yok sayıp her şeyi kavranabilir, adlandırılabilir, sahip olunabilir addederken, farklılığı aynı'ya indirger — veya, *ben*'den mutlak biçimde farklı olan öteki'ni, *ben*'in kavramlarına indirger. Levinas'a göre bu, hükümran konumdaki özneye her şeyi yapabilme gücü veya özgürlüğü atfetmekle, aynı zamanda, bastırılan, farklılığı yok edilen öteki'ne karşı bir *adaletsizlik* anlamına da gelecektir. Öteki'nin "varlığından" bağımsızlaştırılmış bir özne, tanım gereği salt kendine borçlu olduğu varlığını korumak, sürdürmek adına öteki karşısında sınırsız bir özgürlük sahibi olacaktır. Örneğin Spinoza'nın *conatus essendi* (varlığını sür-

12. Jacques Derrida, Levinas'ın "Heideggerci ontoloji" eleştirisini meşru görmez: Heidegger Varlık'ı bir *arkhe* arayışı temelinde düşünmediğinden, "gücün felsefesi olarak ontoloji" veya etiği kendine tabi kılan ontoloji eleştirisine muhatap tutulamaz. Derrida'ya göre Levinas, etik aşkınlığın "olan" düzleminde öteki'yle ilişkisine "metafizik" adını vererek aslında Heidegger'i doğrulamaktadır. "Şiddet ve Metafizik" başlıklı metninde, Levinas'ın *Tümlük ve Sonsuzluk*'taki yaklaşımına karşı bu eleştirileri sıralayan Derrida, "varlık düşüncesi" ile şiddet arasında Levinas'ın varsaydığı özdeşliği, ileride değinileceği üzere, Levinas'ın kendi kurgusuna da yöneltir (Derrida, "Şiddet ve Metafizik", çev. Z. Direk, *Cogito – Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Özel Sayı 47-48, 2006, s. 129-34, 136).

dürme çabası veya "varlıkta sebat") kavramında Levinas'ın gördüğü, kendi varlığını başka her şeyin üzerinde görmenin meşrulaştırılışıdır. İşte ontoloji ve siyaset, böyle bir varlık fikrinde temellendiği içindir ki varlığın özgürlüğünü ve kendini koruma hakkını, öteki'ne karşı sorumluluklarından üstün tutacaktır —oysa öteki'ne karşı sorumluluk "adalet"in temelidir. Batı felsefesi, özgürlüğü adalete öncelemekle aynı zamanda bir adaletsizlik felsefesi konumundadır. Öteki'yle ilişkinin anonim bir iktidar altında, yani devlet iktidarı altında kurgulandığı durumlarda da —Hegel'de görüldüğü gibi— ben ve öteki, kişisel olmayan bir düzenin tümleştirici etkisi altında, aynılaştırma şiddetine maruz kalırlar.[13] Bu noktada özerk, özgür, muktedir öznenin vasıfları, devletin kendisinde cisimleşmektedir; yani, varlığını sürdürmek adına her edimi meşru addedilen, kişileri temsil etme iddiasıyla kendi iktidarında eriten, gayrişahsi bir evrensellik nosyonunda. Levinas'a göre bu, adaleti varlığını sürdürme özgürlüğüne tabi kılan düşüncenin somuttaki karşılığıdır: tüm yurttaşlarını temsil etmesi anlamında evrensel ve anonim olan modern *Devlet*, yani "barışçıl" görünüm edindiğinde dahi süren savaşın ve şiddetin düzeni.

> İlk felsefe olarak ontoloji bir güç/iktidar felsefesidir. İfadesini Devlette ve tümlüğün şiddetsizliğinde [*non-violence*] bulur; bu şiddetsizliğin barındığı ve Devletin tiranlığında görünür olan şiddete karşı kendini korumaksızın. Hakikat ... burada anonim olarak varolur. Evrensellik kendini gayrişahsi olarak sunar ki bu başka türde bir insaniyetsizliktir/insanlıkdışılıktır.[14]

Öyleyse Levinas, *ontoloji*, *varlık*, *ben*, *aynı* ile *siyaset*, *devlet*, *savaş* gibi kavramlar arasında dikkat çekici bir paralellik kurmakta, *tümlük* nosyonuna bu kavram ve düzeylerin bir nevi ortak keseni gibi başvurmakta, eleştirisini de tüm bu katmanları birden düşünerek çokanlamlı biçimde yöneltmektedir. Bir yandan felsefenin dünyayı anlamlandırma, adlandırma, kavrama çabası *ile* tümlük inşasını, ontoloji *ile* aynı'nın başka'yı soğurmasını özdeşleştirmektedir. Öte yandan da felsefi düşüncede tespit ettiği bu "aynılaşmayı", siyasetin —devlet ve savaş ile karakterize olan— olgusal düzeydeki "tümlük" inşasına paralel olarak düşünmektedir. Levinas'ın metinlerinde *tüm-*

13. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 45-47, 87. 14. *A.g.y.*, s. 46.

lük kavramının hemen her kullanımında, hem ontolojinin kategorisi olarak varlık düşüncesine, hem felsefe geleneği içerisinde özneye atfedilen niteliklere ve hem de tarihsel anlamda siyasal bir varlık olarak insanın yapıp ettiklerine göndermeler tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla Levinas'ın, yerine etik özneyi geçirmeyi denediği "ontolojinin hükümran *ben* öznesi'ni; Aydınlanma'nın her şeyi kavrayıp açıklayabilir kapasitedeki bilen öznesi, liberal bireyin sahip olduklarını varlığının uzantısı addeden mülkiyet sahibi öznesi, Kant'ın özerk-özgür öznesi, Hegel'in doğayı dönüştüren öznesi, Spinoza'nın varlığını sürdürmekte direnen öznesi vb. olarak düşünmek mümkündür. Levinas'a göre bu yaklaşımların varsaydığı "kendinin efendisi" özne, kolayca "ötekinin efendisi"ne dönüşebilmekte veya bunu mümkün kılan teorik kabulleri meşrulaştırmaktadır. Kısacası bu özne, sadece kavramsal olarak değil olgusal düzeyde de "öteki'ni yok eden" tarihsel bir öznedir. Genelde gözden kaçsa da Levinas bunu açıkça ifade etmiştir: "Tümlük eleştirim, aslında, henüz unutmadığımız bir siyasal deneyimin ardından ortaya çıktı."[15]

Levinas'ın bahsettiği ve onu felsefe ile siyasetteki totaliterliği bir arada düşünmeye iten, Nasyonal Sosyalist iktidarın yaşattığı "dehşet" deneyimidir; yani denilebilir ki Levinas, öteki'nin efendisi olarak hükümran öznenin tarihsel düzlemdeki "uç" karşılığını holokostu gerçekleştiren öznede görmektedir. Erken tarihli bir metninde irdelediği üzere, Levinas için "Hitlerizm" veya ırkçılık "varlığı bedenine indirgemek"tir; insanın "kendi hakikatini seçeceği fikirler dünyası" ile doğal, kendiliğinden olan bedensel özellikleri arasında bir açının kalmayışı, "kendi olma"nın insanın inşa edeceği bir şey olmaktan çıkışıdır. Böylece insan verili özelliklerine mahkûm olmakta, "bedenine zincirlenmektedir". Oysa daha sonra kavramsallaştıracağı üzere Levinas için insan olmanın anlamı, zincirlendiği varlıktan, *ben*'den kaçışta ve varlığı aşkınlığa açışta yatar. Tam da bu nedenle, aşkınlığı yok eden Hitlerizm veya ırkçılık "insanın insanlığına karşıt"tır.[16] Levinas'ın bu metinde "Hitlerizm" ile Batı düşüncesi arasında önemsediği mesafe, holokost deneyiminden sonra, bir anlamda Batı düşüncesinin Avrupa'da Nazi deneyimini meşru-

15. Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 78-79.

16. Levinas, "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce" [1934], *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 45-49.

laştırdığı veya onu mümkün kılan teorik öncülleri sunduğu kabulüyle[17] daha toptancı bir eleştirelliğe evrilecektir.[18] Nitekim *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta, *siyaset*, *savaş* ve *devlet* kavramları, aralarında zorunlu diyebileceğimiz bir ilişki varsayılarak, birbirinden ayrıştırılamaz veya birbirine dönüşebilir biçimde kullanılmaktadır. Dahası, bu iç içe geçme ontolojinin "ilk felsefe" olarak kabulünün de kaçınılmaz bir sonucu gibi sunulmaktadır.

Bu çalışmanın çerçevesi içinde önemli olan nokta, Levinas'ın siyaset kavrayışının Nasyonal Sosyalizm deneyiminin gölgesi altında şekilleniyor oluşudur; etiğini de, böylesi bir siyaseti mümkün veya meşru kılmış teorik-felsefi dayanakları temelden sarsacak bir perspektif geliştirme amacından bağımsız düşünmek olası değildir. Bu tespitten hareketle, çalışmanın Levinas'a yönelik yorumuna yön veren iki sonuca da ulaşmış oluyoruz. İlk nokta siyasetin Levinas'ın etik kuramında oynadığı, başta söylenen role ilişkindir: Levinas'ın etiğinde siyaset, hem tümleştirici eğilimin pratik karşılığı olarak hem de aşılması hedeflenen teorik-pratik ufuk olarak merkezi temadır. Şimdi ayrıntılandırmaya çalışacağım ikinci çıkarım ise Levinas'ın etik kuramındaki radikalliğin, siyasete ilişkin kabullerini şekillendiren (siyasal) deneyimin radikalliğine paralel olduğudur. Levinas'ın etikte karşıtını inşa etmeye çalıştığı tablo holokost dehşetini

17. Levinas'ın büyük hayranlık beslediği Heidegger'i sonrasında başlıca muarızı olarak görmesi de Nazi deneyimini öngördüğü ve deneyimlediği süreçten bağımsız değildir: "Benim için Heidegger, yüzyılın en büyük filozofudur, belki bin yılın en büyük filozoflarından biridir; fakat bundan büyük üzüntü de duyarım çünkü onun 1933'te ne olduğunu asla unutamam, her ne kadar kısa bir süre için öyle olmuş olsa da" ("Philosophy, Justice and Love", *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* içinde, çev. M. B. Smith, B. Harshav, Columbia University Press, 1998, s. 116). Levinas'ın Heidegger'e yönelik eleştirisinin, kendi felsefesinde önemli bir rol oynadığını ifade eden örnekleri çoğaltmak mümkündür. Levinas Heidegger'i, ontolojiyi önceleyip varlığı yücelten felsefenin en iyi örneklerinden biri olması nedeniyle "radikal karşıtı" olarak düşünmekte (*Totality and Infinity*, s. 89) ve yalnız Nazi iktidarı ile girdiği ilişki nedeniyle değil, tüm olanlardan sonra dahi holokost hakkında sessiz kalarak yaşananları onaylıyor gibi görünmesinden dolayı da "unutamamaktadır" ("Dehşeti Onaylar Gibi" [1987], *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 89).

18. Bununla birlikte, Levinas'ın Batı felsefesi ve Avrupa uygarlığı ile ilişkisi daha karmaşık ve değişkendir. Genel olarak tutumu Batı felsefesinin Yahudi geleneği ile "tamamlanması", hatta "düzeltilmesi" gerektiği şeklinde özetlenebilir. Bu "ideal" birlikteliğin "Avrupa" uygarlığı olarak adlandırılıp "diğerlerine" üstün tutulduğuna ileride değineceğim.

yaratmış "uç" bir siyasettir. Tersinden de söylenebilir: Levinas'ın etiği, aşmayı hedeflediği siyasal gerçekliğe koşut bir "aşırılık" taşır.

II. ONTOLOJİYE KARŞI ETİK

Levinas'ın çerçevesinde, çizdiği "ontolojik" tabloyu aşabilmek, varlığı önceleyen, aslında varlığın bizzat kurucusu, aynı anda da — her ne kadar Levinas bu tabiri tercih etmese de— sınırlayıcısı olan bir aşkınlığı işaret etmekle mümkündür. Fakat varlığa aşkın olanı düşünmek, kavramsallaştırılamaz olanı düşünmektir; aşkınlık ve sonsuzluk bir nesne düşünür gibi düşünülemez. Sonsuzluk düşüncesi, ele geçirilemez ve varlığın düzenine indirgenemez bir fikirdir.[19] Levinas, bu aşkınlık unsurunu, her ne kadar çoğunluğu ontolojik düşüncenin egemenliği altında ise de yine felsefe geleneği içinde ortaya çıkmış istisnalar olan, Platon'un "varlığın ötesinde İyi" ideası ve Descartes'ın "sonsuzluk fikri" ile örnekler.[20] Sonsuz veya İyi, varlığı aşan, dolayısıyla da "tümlük" fikrini ve eğilimini sınırlayan, tümlükçe içerilemez olarak kalan bir açıklık sağlar; varlığın kapasitesinin ötesini imler. Bu nedenle de ontolojinin ötesine geçen ve onu önceleyen bir alan olarak metafizik aşkınlık, varlığın özgürlüğünün sınırıdır. Hem özerk öznenin kendinden menkul özgürlüğü hem de devletin aynılaştırıcı şiddeti ve varlığını koruma adına savaşma özgürlüğü, metafizik aşkınlığın karşısında bir sınırla karşılaşır. Metafizik ontolojiyi önceler ve böylece, ahlak "ilk felsefe" olarak ontolojinin yerini alır.[21] Zira aşkınlık ile kurulan ilişki, etik iliş-

19. Bu noktada belirtmeden geçmemek gerekir ki Levinas'ı "anlatmanın" bir zorluğu yazarın çokanlamlı göndermeleri ise, bir diğeri de, tam da söylediğinin içeriği nedeniyle dilinin tanımlamalardan uzak oluşudur. Levinas okurunu varlığın kapasitesini aşan bir sonsuzluk fikrini düşünmeye davet ederken, özdeşlik fikrini sorgularken veya hakikati kavrama iddiasındaki özneyi eleştirirken —bu amaçlarla tutarlı biçimde— kavramları tanımlamaktan çok tarif etmekte, onlara "yaklaşmayı" denemektedir.

20. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 25, 48, 80, 103, 196-7, 211-2, 218, 292.

21. *A.g.y.*, s. 304. Ontolojiyi öncelemek "etik"in niteliğidir, yine de "ilk felsefe" bu metinde "ahlak" (*morality*) olarak adlandırılır; çünkü, Levinas'ta etik, felsefenin kanıta dayalı, kavramsallaştırıcı yapısından ve evrenselleştirici dilinden, tanım gereği ayrışır. Ontolojiyle ilişkisinde olduğu gibi, etik felsefenin düzlemini de önceleyecek biçimde konumlandırılır. Bununla birlikte, Levinas'ın daha geç

kidir. Fakat aşkınlıkla ilişki kurmak ne anlama gelir? Dahası, sonsuzluk fikrinin varlığa aşkın oluşundan, metafiziğin ontolojiyi önceliediği sonucuna nasıl ulaşılmaktadır?

Levinas'ın, etiği ontolojiye tabi konumundan, ahlakiliği siyaset karşısındaki naif etkisizliğinden kurtarmaya çalıştığını hatırlayalım. Etik eğer, varlığın düzenini sarsacak nitelikte bir müdahale olacaksa ontolojiyi öncelemek zorundadır; aksi, ontolojik düzen içerisinde etiğe yer açma çabasıdır. Levinas'ın baştan reddettiği bu pozisyon, varlığını koruma özgürlüğü mutlak olan bir özneden adaleti, ilkesi savaş olan siyasetten de barışı umut etmek gibi nafile bir beklentiye denk düşer. Etiğe "güçlü" bir konum kazandırma amacı, Levinas'ın çerçevesinde ancak etiği ontolojiyi önceleyecek biçimde düşünmekle mümkündür ki bu özgürlük ile adalet, savaş ile barış ikilikleri arasındaki öncelik sırasının —veya hiyerarşinin— tersine çevrilmesini de sağlayacaktır. Fakat bu teorik çaba, yirminci yüzyıldaki insan deneyimi "insanın sefaletini, kötülüğün/ahlaksızlığın insana baskın gelişini, insan ile insani olmayan arasındaki farkın silinişini, bu hayvanilik halini şüpheye yer bırakmayacak biçimde kanıtlamışken"[22] etiğin önceliğini —yani imkânını— temellendirmeye yeterli midir? Levinas bu açmazı metafizik aşkınlık ile olgusal gerçekliğin "kesiştiği" iki araca başvurarak aşmaya çalışır: dil ve din. Levinas'ın yaptığı, tümlük iddiasının —bu kez— gerçekliğini sarsmak, her tür olgusal gerçekliğin kökeninde "öteki"nin, aşkın olanın izini saptamaktır. Böylece etik hem mümkün *olan* ve hem de olgusal düzeyde yaşanan her ne olursa olsun imkânını kaybetmeyen, yani *olan'da tükenmeyen* biçimde düşünülebilecektir.

---

tarihli metinlerinde "İlk felsefe bir etiktir" ifadesine de (*Ethics and Infinity*, s. 77), "İlk Felsefe Olarak Etik" (1984) başlıklı bir metnine de rastlanmaktadır. Bu farklılaşmanın nedeni olarak Levinas'ın kuramının çifte kökeni düşünülebilir. Levinas, etiğin ve felsefenin kaynaklarını zaman zaman farklılaştırır, kimi zaman ortaklaştırır; etiğin her felsefeyi önceleyen biçimde bir ilk ilişki olarak tanımı baki kalmakla birlikte, etik düşüncenin "kaynağını" bir felsefe olarak işaret etmesine de rastlanır.

22. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 35.

1. *Dil ve Din*

Kendine yeterli varlığın kapalılığını, bütünlüğünü kırmaya yönelik tespitlerden biri, anlamın "dil"siz düşünülemeyecek olmasıdır. Varlığın, kendini düşünmesi dahil, her tür anlamlandırma, adlandırma, düşünme edimi dilin içerisinde gerçekleşir. Dil ise her şeyden önce konuşmadır, "söyleme"dir; daima bir muhatap varsayar. Yani dil, dile getirilen şeyin içeriğinden önce bir söyleme, yönelme edimidir; insan konuşarak, ne söylediğinden bağımsız biçimde bir diğerine yönelir. İşte konuşmanın içeriğinden önce gelen bu *başkası*'yla konuşma, ona yönelme edimi tüm anlamın dolayısıyla hakikatin temelidir; muhatabım olarak bir başkası anlam dünyamın temeli, kurucusudur. Hakikat, *ben*'in kendi kendine ulaşacağı bir şey değildir; öteki'yle ilişkide üretilir.[23] Öyleyse varlığın kendi bütünlüğü iddiasını, hakikati düşünebilme kapasitesini önceleyen biçimde bir öteki'yle karşılaşma, başkasına yönelme söz konusudur. Levinas böylelikle varlığın —kendisine dair bilinci dahil— her tür anlamlandırma çabasını, öteki'ni muhatap almada temellendirir; öteki'yle karşılaşmayı ve ilişki kurmayı etik ilişki olarak betimleyerek de hakikati üreten alanın ontoloji değil, etik olduğunu işaret eder. Öteki'yle karşılaşma, varlığa kendinden menkul bir özgürlük atfını da önceleyerek geçersizleştirir. Zira dilin bu kurucu rolü, ilk olarak şunu anlamamı sağlar: Özgürlüğüm sınırsız değil, çünkü bu dünyada yalnız değilim.[24]

Kendine yeterli, özerk ve özgür öznenin, başkasıyla muhatap olmadan dilsiz, anlamsız, bilinçsiz kalacak olmasına dair saptama, konuşmanın eşitler arası bir diyalog olduğu anlamına gelmez. Levinas'a göre, konuşan öncelikle öteki'dir; öteki bana yönelir ve ona cevap vermemle etik ilişki başlar. Öteki daima aşkın pozisyondadır, eşitim değildir; bana bir "efendi" gibi üstün bir konumdan seslenir.[25] Dolayısıyla *etik asimetrik bir ilişkidir*. Öteki'nin aşkınlığı onu kavrayamayacağım anlamına gelir; etik düzeyde öteki'ne dair hiçbir gücüm yoktur. Öteki *istisnai* olandır; ne teorik anlamda aynılaştıra-

23. *A.g.y.*, s. 295. 24. *A.g.y.*, s. 66, 71, 97-101.
25. *A.g.y.*, s. 101.

rak onun aşkınlığını tüketmem mümkündür, ne de fiziksel olarak onun varlığını yok etmem. Etik ilişkide öteki, öldürmemin imkânsız olduğu muhatabımdır.[26] Açık ki Levinas'ın öteki'yle kurulan etik ilişkiyi "öldürmenin imkânsızlığı" ile tanımlaması, siyasal ilişkide gördüğü daimi savaş ihtimalinin, dolayısıyla öteki'ni öldürme kapasitesinin tam karşıtıdır. Varlığını korumak adına öteki'ni öldürmeyi meşru gören siyasal öznenin karşısına Levinas, öteki'ni öldürmeyi yasaklayan etik ilişkiyi çıkarmaktadır. Dolayısıyla özgür ve muktedir varlığın öteki karşısındaki hükümranlığı, yerini, tüm bunları önceleyecek biçimde, bilincini öteki'ne borçlu olan ve öteki karşısında ikincilleşen etik özneye bırakmaktadır.

Levinas'ın çerçevesinde, *ben* ile öteki'ni bir tümlük oluşturmayacak biçimde ilişkilendirebilmek, öteki'ni "indirgenemez başkalığı" ile düşünmekten geçer. Öteki, aşkınlığı sayesinde kavramlarla "temsil" edemeyeceğim, içeriklendiremeyeceğim, sahip olamayacağım bir başkalık olarak kalır; *ben*'in kapasitesini, gücünü aşar. Bu nedenle de "öteki" daima aşkın bir "Öteki"dir. Bununla birlikte, Levinas'ın *ben* ile Öteki arasında tarif ettiği ilişki, bir ikilik taşır. Öteki ile karşılaşmada, "yüz yüze" gelmede, Öteki hem efendi konumundadır, hem de "yoksul, dul ve yetim, güçsüz", veya "sürgün, yabancı, proleter", hatta "zavallı". Aşkınlığı sayesinde *ben*'in efendisi, yabancılığı nedeniyle *ben*'in elini uzatmasına muhtaç, adalet dileyen bir fukaradır.[27] Öteki hem zavallıdır hem de zavallılığına rağmen "Tanrıya benzer"; *ben*'in tüm inisiyatifini önceleyen (anlam ve hakikat Öteki'yle konuşmadan üretildiğine göre) "aklı" da aşan bir üstünlüğe sahiptir.[28] Kendini sunarak *ben*'i sorumluluğa çağırır ki bu çağrı "adalet isteği"dir. Öteki'ne bir yanıt vermek Levinas'a göre zorunludur; çünkü *ben*, cevap verme edimiyle kurulur. Fakat bu cevap iki türlü olabilir: Öteki'ni yok etmek veya Öteki'nden sorumlu olmak.[29] Levinas'ın "tarihin en banal olayı" dediği cinayet veya yok

26. *A.g.y.*, s. 87. 27. *A.g.y.*, s. 75-76, 87, 213, 215.

28. *A.g.y.*, s. 293, 219.

29. Burada Levinas aslında "tek bir cevap" olasıdır demeye getirmektedir, zira öteki'ne cevap vermek (*response*) ve öteki'nden sorumlu olmak (*responsibility*) bir ve aynı şey gibidir. Diğer ihtimal, "çağrıya cevap vermemek" anlamına gelir; öteki "yok" sayılır veya "yok" edilir. İkisi arasındaki fark, Levinas'ın çerçevesinde talileşir: Bana muhtaç olan yoksula elimi uzatmaz da onu yok sayarsam, onu öldürmüş olurum.

etme, olgusal bir gerçeklik iken kurucu gerçeklik değildir: İnsan, muhatabını öldürseydi, toplumsallık mümkün olamazdı. Yani "ilk olay" bir öldürme değildir; Öteki'nin öldürmeyi yasaklayan çağrısına etik sorumluluk üstlenerek cevap vermektir. Dolayısıyla savaş aslında barışı varsayar.[30] Dahası, öldürme eylemi Öteki'ni yok ettiği anda, aslında, üzerindeki iktidarı da sona erdirir, zira Öteki yine ele geçirilememiş olur, aşkınlığı sürer.[31] Her durumda, metafizik aşkınlık, ontolojiyi önceler;[32] sonsuzluk fikri varlığın içinde, sonsuzla kurulan ilişki varlığın başlangıcındadır. Dilin anlamın ve hakikatin zemini olması gibi, dolayısıyla hakikate dair her fikrin temelinde Öteki'ni muhatap alıyor olmanın yatışı gibi, insan toplumsallığının da temelinde Öteki'yle girilen etik ilişki yatar. Öyleyse ontolojinin tümlük iddiası "imkânsızdır";[33] zira tarihi başlatan Öteki'nin aşkınlığıdır. "İlk ilişki" olarak etik, varlığın tümlüğünü *baştan* olanaksız kılmaktadır. İşte Levinas bu kurguya dayanarak ontolojinin öncesine etiği yerleştirir ve bu nedenle ilk felsefe ontoloji değildir. Levinas'ın etiğinin temel karakteristiği de burada, yani etiğin aşkınlıkla kurulan "ilk" ilişki olmasında yatar. İlksel ve aşkın olma nitelikleri, Levinas'ın etiğinde bir sarmal gibi iç içe geçmiştir. Etik, *aşkınlığa* yapılan vurgu sayesinde her şeyin "öncesinde" gelen bir ilksellikle nitelenir ve bu *ilkselliği* sayesinde ontolojik düzlemde tükenmeyen —dolayısıyla görünürdeki naifliğinin ötesine geçen, olup bitene indirgenemeyen— bir *aşkınlık* da taşır.

Tüm bunlarla birlikte etiğin "öldürmeyeceksin" çağrısı ontolojik bir zorunluluk değil, etik bir imkânsızlıktır. Levinas bu nedenle, Öteki'ni özgürlüğümü mutlak olarak sınırlandıran bir dışsallık olarak kurmaz. Etiğin buyruğunu, "sınırlama"dan çok bir "sorgulama" olarak düşünmeyi önerir; Öteki'nin yüzü, bakışı veya seslenişi *ben*'i sınırlamaktan çok, sorgulayan bir unsurdur. Ahlakilik de bu nedenle, özgürlüğümü sorgulamamla başlar;[34] Öteki'ni öldürme özgürlüğümü, dolayısıyla özerk özneyi sorguladığım an ahlakilik söz konusu olur:

30. *A.g.y.*, s. 198, 199.

31. Levinas, "Is Ontology Fundamental?", *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* içinde, s. 9

32. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 201, 291, 304.

33. *A.g.y.*, s. 40, 47, 58, 294. 34. *A.g.y.*, s. 38, 84, 85, 197.

Öteki'ne yaklaşmak, özgürlüğümü sorgulamaktır; yaşayan bir varlık olarak kendiliğindenliğimi, şeylere el koyuşumu, "devindirici kuvvet" özgürlüğünü, şimdi'deki bu her şeye, cinayete bile, izin verilen ataklığı sorgulamaktır. "Öldürmeyeceksin", ki Öteki'nin üretildiği yüz'ü betimler, özgürlüğümü yargıya tabi kılar.[35]

Levinas'ın çerçevesinde, etik imkânsızlığın ontolojik bir zorunluluk olmayışı, tersine çevrilen ontoloji-etik hiyerarşisini yeniden ontoloji lehine kurmak değil midir? Levinas'a göre, hayır. Etik çağrı, yani Öteki'nin *ben*'e seslenişi ve öldürmenin "yasaklanışı" hâlâ varlığa aşkın, onu önceleyen bir ilk edimdir; *ben*'in etik ilişkinin buyruğunu yerine getirmeyişi etiğin ilkselliğini değiştiremez. Levinas'ın sadece buyruk düzeyinde etik çağrının değil, kurulan etik ilişkinin de önceliğini kabul ettiği ve etik ilişkiyi insan toplumsallığını mümkün kılan başlangıç olarak gördüğü de düşünülürse; etik her tür varoluş biçimini önceleyen bir üstünlük taşır. Ne var ki etiğin çağrısı sürekli olarak cevap verilmesi gereken, dolayısıyla toplumsallık içinde üstlenilmesi gereken bir "sorumluluk" çağrısıdır aynı zamanda. İşte bir toplumsallığın, ben ile Öteki arasındaki etik ilişki ile şekillenmesini, Levinas "din" olarak adlandırır.

Levinas'ta "din"in iki düzeyde anlamlandırıldığını düşünmemiz mümkündür. Bir düzeyde din, salt *ben* ile Öteki arasındaki asimetrik etik ilişkidir: "Ben ile Öteki arasında tümlük yaratmadan kurulan bağa din diyeceğiz."[36] Bu yönüyle din, Levinas'ın adalet kavramından ayrıştırılamaz: *Adalet*, Öteki'yle yüz yüze konuşmada, Öteki'nin üstünlüğünü ve "efendi" oluşunu kabul ederek kurulan etik ilişkidir.[37] Dinin bu yüz yüze ilişkiyi aşan ikinci düzeyi ise, tümlüğe dönüşmeyen bir toplumsallığı işaret eder: "Tümleştirmeyle karşıtlık içinde [Tanrılı topluma] din diyoruz."[38] Din kavramı, bu yönüyle de Levinas'ın kardeşlik nosyonuna denk düşmektedir: *Kardeşlik*, "tüm üçüncülerin birbirine öteki olduğu" sosyal ilişkiye karşılık gelmekte, böylece hem yüz yüze ilişkinin etik niteliğini, hem de "Öteki'nin tüm diğer ötekilerle dayanışma içinde olduğu"[39] bir "top-

35. *A.g.y.*, s. 303.
36. *A.g.y.*, s. 40; "Is Ontology Fundamental?", s. 7-8.
37. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 71-72. 38. *A.g.y.*, s. 104.
39. Levinas'ın metinlerinde "öteki" ve "Öteki" değişken biçimde kullanılır ve görebildiğim kadarıyla, bu farklılaştırma Tanrısal ve insan "öteki" ayrımına her

lumsal düzeni" aynı anda imlemektedir.[40]

Denilebilir ki Levinas, dilin yapısında etik ilişkinin ilkselliğini tespit etmekte ve etiğin olanağını "konuşma"da görmektedir; bu olanağın toplumsallaşmasını ise adalet ve kardeşlik kavramlarını kapsayacak biçimde din olarak adlandırmaktadır. Açık ki etiği insan ilişkilerinde zaten karşılığı olan dil ve din gibi toplumsal olgularla ilişkilendirmesi, etiğin imkânının olan'a "içkin" olduğunu işaret etmeye yöneliktir. Bu, şunu demeye gelir: "Tümlükten başka türlü" bir sosyallik mümkündür, nitekim sosyalliği yaratan "ilk ilişki" zaten böyledir. Fakat dikkat edilirse Levinas dili ve dini, sosyal ilişkide etiğin mümkünlüğünü işaret edecek biçimde ama aynı zamanda içkinleştirilemez bir aşkınlığı, Öteki'nin "indirgenemez başkalığı"nı veri alarak betimlemektedir. Bu anlamda dil ve din, aşkınlık ile olgusal gerçekliğin "kesişim" alanındadır. Dilde somut sosyal ilişkinin kuruluşu ve Öteki'nin seslenişindeki aşkınlık bir aradadır; dinin "Tanrılı toplum"a karşılık gelişi de somut sosyal düzlem ile aşkın Tanrı'yı bir araya getirir. Böylece kavramın aşkınlık boyutu sosyalliğe yansıtılmakta ve Levinas'ın çerçevesinde "tümlük yaratmayan bir çoğulluk" ancak bu şekilde düşünülebilmektedir. Ne var ki aynı anda bu çerçeveye ilişkin sorular doğar: Dilde, seslenişin veya "söyleme"nin, "söylenen"in içeriğini ve *ben*'in cevabını öncelemesi, böylece anlamın, bilincin, hakikatin kökeni oluşu *ile* Öteki'nin *ben* karşısındakini üstünlüğü arasındaki bağlantı nedir? Bir başka deyişle, dilin yapısı Levinas'ın etik ilişki kavramının tanımlayıcı niteliği olan Öteki'nin aşkın üstünlüğünü zorunlu olarak işaret eder mi?

2. *Asimetri*

Levinas *ben* öznesini, adeta dünyanın tanrısı gibi sınırsız özgürlük sahibi olduğu hükümran konumundan alaşağı etmeyi hedeflerken, teorik düzeyde bu, *ben*'in imlediği tümlük fikrinin temeline kapsanamaz bir aşkınlığı yerleştirmekle gerçekleştirilir: Hükümran olduğu sanılan özne, dilini, bilincini vb. Öteki'yle ilişkisine borçludur.

---

zaman denk düşmez. Ben, aşkın, efendi, üstten seslenen gibi niteliklerini düşünerek "Öteki" kullanımını izleyeceğim.

40. *A.g.y.*, s. 279-80. Tektanrıcılık, Levinas'a göre insanların "evrensel" kardeşliğini de mümkün kılan bir koşul niteliğindedir — *a.g.y.*, s. 214.

Fakat Öteki'nin vazgeçilmez varlığı, kaçınılmaz "çoğulluğu" işaret etmekle birlikte, etik ilişkinin "asimetri" koşulunu zorunlu olarak sağlamaz. Oysa tümlük fikrini olanaksızlaştırmak, yalnız çoğul varoluşu kabul etmeyi değil, aynı zamanda bu çoğulluğu da bir tümlük olarak düşünülemez kılmayı gerektirir. Bir başka deyişle, tümlüğü imkânsız kılacak başkalık, ancak indirgenemez olarak, sonsuz veya radikal bir başkalık olarak düşünülürse mümkündür. Bu ise, *ben* ile Öteki'nin eşit taraflar olarak kurgulanamaması demektir; çünkü Levinas'ın çerçevesinde eşitlik daima, Öteki'nin *ben*'in kavramları ile anlaşılır kılınabileceği bir "aynılık" imler. Bu nedenle, asimetri etik ilişkinin vazgeçilmez koşuludur. Asimetri, öncelikle etik ilişkide karşılıklılığın olmayışı anlamını taşır; *ben*'in sorumluluğu tek taraflıdır, Öteki'nden karşılık bekleyemez. Fakat asimetrinin bu anlamı daha temel bir vurgudan türetilmektedir: Öteki, *ben*'e "yukarıdan" seslenir. Bu anlamda Öteki —tüm "yoksulluğuna" rağmen— *ben*'in gücünü "felce uğratan" aşkın bir üstünlüktür.

Gerçekte bu koşul Levinas'ın kuramında ancak, tanrısallık fikrinin insan olarak Öteki'ne yansıtılması ile sağlanabilmektedir. Bir başka deyişle dil ancak, Öteki tanrısal bir radikal başkalık ile donatılıp *ben* üzerindeki üstünlüğü veri kabul edildiği ölçüde etik ilişkinin imkânı olarak işaret edilebilir. Bu anlamda Levinas'ın "Tanrılı toplum" dediği din, Öteki'nin başkalığını asimetrik olarak işaret eden tanrısallık fikrini içermekle etik ilişkinin yalnız imkânı değil, koşulu da olma niteliği taşımaktadır. Daha doğru bir ifadeyle, din mutlak Öteki olarak Tanrı fikrini veri aldığı ölçüde etik ilişkiyi de mümkün kılmaktadır. Tanrı fikri Levinas'ın etiğinin kurucu bir unsurudur; insan olarak öteki'nin etik ilişkideki asimetrik üstünlüğü, ancak radikal başkalık olarak Tanrı fikriyle analoji kurularak düşünülebilmektedir.[41] Nitekim Levinas'ın metni "yaratıcı Öteki" fikrine göndermelerle yüklüdür.

41. Kuşkusuz Levinas'ın amacı insanlar arası düzlemde etiğin imkânını işaret etmektir; ne var ki, Tanrı bu etiğin "koşulu" niteliğindedir. Levinas üzerine geliştirilen literatür, Levinasçı etiğin Tanrı dayanağını "görmezden gelme" eğilimindedir. Bu konuda en etkili eleştiri Alain Badiou'dan gelecektir: Levinas için Tanrı yoksa etik de imkânsızdır. C. F. Alford ise, "postmodern yorumcularının" Levinas'ın teolojisini kuramından ayrıştırdıkları eleştirisini yöneltir. Oysa Levinas'ta sorumluluk "öteki'nin ötekiliğinden gelen" bir şey değildir; öteki'ne "Tanrı'nın izi"ni

Öteki, Tanrı'nın vücut bulması/cisimleşmesi değildir, fakat yüzü —ki Öteki, yüzünde cisimsizleşir— Tanrı'nın kendini açığa vurduğu yüksekliğin /yüceliğin görünür oluşudur.[42]

Öte yandan Levinas'ın tümlük fikri karşısındaki mücadelesi, "ilahi bir tümlük" fikrini de reddetmeyi gerektirir. Daha önemlisi, Levinas'ın tüm çabası aşkınlığı insanlar arası ilişkilerin içinde "kurucu" bir nitelikle konumlandırabilmektir. Başka türlü söylersek, Levinas kuramının merkezi teması olan "aşkınlığı" veya tümlüğü kıracak "radikal başkalığı" işaret edebilmek için Tanrı fikrine başvurur; fakat bu başvuru hem ilahi bir tümlük fikrini yaratmayacak hem de etik ilişkiyi toplumsal düzeyde garanti edecek bir rol oynamalıdır. Bu amaçla "yaratılış" fikrini sahiplenir, fakat kendi deyimiyle "metafizik ateizm"i de zorunlu görür. Bu kavramlar, *ben* öznesinin, ilginç bir bileşimle, "ateist ve yaratılmış" olarak ifade edilmesinde karşılığını bulur.

Levinas'ın çerçevesinde "yaratılış", varoluşunu kendi dışına borçlu olmayı —yani tabi olmayı— ve Tanrı'dan "ayrışmış" olmayı —yani bağımsızlığı— aynı anda imler. "Ayrışma" nosyonu, insanın Öteki'ne cevap verme sorumluluğunu hem üstlenebilme kapasitesini hem de üstlenme zorunluluğunu işaret edebilmek için hayatidir: Etik özne "görevden kaçamaz", *ben*'in sorumluluğunu üstlenecek bir başkası olmadığı gibi, *ben* sorumluluktan kaçmayı Tanrı'nın bir "parçası" olduğu savıyla meşrulaştıramaz da. Levinas yaratılmışları Tanrı'nın bir parçası olarak düşünmeyi "özgürlüğün keyfiliğini meşrulaştırmanın" bir aracı addedip karşısına "ayrışma" nosyonunu koyarken, tanrısal aşkınlığı etik sorumluluğu mümkün kılacak biçimde formüle etmektedir.[43] Etik özne "Tanrı'nın bile" onu sorumlu-

---

taşıdığı için sorumluluk duyulur (Alford, "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, 32/2, 2004, s. 147). Bu önemsiz bir vurgu değildir; Alford'un dikkat çektiği fark siyaset düzleminde derin bir ayrıma işaret eder.

42. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 79. Daha geç tarihli [1982] bir söyleşide Levinas şöyle der: "Öteki ile ilişkimde, Tanrı'nın Sözü'nü duyarım. Bu bir metafor değildir; sadece çok önemli [bir nokta] olmakla kalmaz, aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla gerçektir. Öteki Tanrı'dır demiyorum, ama onun Yüz'ünde duyduğum Tanrı'nın Sözü'dür" ("Philosophy, Justice and Love", s. 111).

43. Açık ki Levinas'ın "ayrışma"yı (*separation*) karşısına koyduğu "katılma" (*participation*) nosyonu Spinoza'yı işaret etmektedir. Levinas'ın perspektifinden, Tanrı'dan "pay alma" kurgusunun "içkinlikçi" yaklaşımı, ancak "tümlük" inşası an-

luğu üstlenmekten alıkoyamayacağını bilen öznedir. Levinas işte bu anlamda bir ateizmi, etik ilişki için işlevsel görür. Fakat dikkat edilirse, Levinas'ın çerçevesi; Öteki'nin aşkınlığını kabul etmek ve sorumluluğu üstlenmek için kadir-i mutlak bir Tanrı'nın reddi gerekir derken, aslında, Tanrı'yla ilişki ancak bu şekilde mümkündür fikrini de işaret etmektedir.[44] Nitekim teolojiden ayırdığı metafiziği, "aşkın olanı insanda karşılamak/buyur etmek (*welcome*)" biçiminde tanımlar; metafizik aşkınlık kendisini Öteki'nde, Öteki insanın "yüz"ünde açığa vurur. İnsanlar arası ilişkilerde anlamlandırılamayan her tür inanç, Levinas'a göre, dinin "ilkel" biçimidir, mitseldir; teoloji, insanlar arası etik ilişkiye dayanmadığı sürece anlamsızdır.[45] Kısacası, Levinas'ın metafizik dediği etik ilişki, ne Tanrı kavramından ne de toplumsal düzlemden bağımsızlaşır. Levinasçı etik bu ikisini kesiştirir ve "Tanrı'yla ilişkinin Öteki'yle ilişkiden ayrıştırılamaz" olduğu kabulüne dayanır.[46]

Öte yandan Levinas, etik kuramının bir teoloji olmadığı noktasında ısrarlıdır;[47] Varlığa aşkın bir varlık (*being above being*) fikrinin kaynağını teolojide değil, Platon'un "İyi" (*Good above being*) ideasında işaret eder.[48] Kuşkusuz Levinas'ın kuramsal kaynağı, Batı felsefesi kadar Yahudiliğin kutsal-geleneksel metinleridir ve her iki alanda hemen hemen aynı oranda metin üretmiştir. İleride yeniden dönmek üzere diyebiliriz ki, Levinas'ın iki alandaki kuramsal

---

lamına gelebilir ve etik sorumluluğu imkânsız kılar. "Ayrışma" vurgusu, imlediği "aşkınlık" ile içkinlikçiliğin reddine ve "bağımsızlık" ile de kadir-i mutlak bir Tanrı anlayışının yarattığı "tümlüğün" reddine aynı anda el verir. Nitekim Levinas "ayrışma" kavramı ile "Spinozacılığın tam karşıtı" bir yerde konumlandığını beyan edecektir (*Totality and Infinity*, s. 105).

44. "Ateist olma kapasitesine sahip bir varlık kurmak yaratıcının büyük yüceliğidir" (*a.g.y.*, s. 58). "Yaratılış mucizesi ahlaklı bir varlığın yaratılmasında yatar. Ve bu açıkça ateizm imler, ama aynı zamanda, ateizmin ötesinde, onu [ateizmi] sağlayan özgürlüğün keyfiliğinden utancı imler" (*a.g.y.*, s. 89).

45. *A.g.y.*, s. 58, 77-79.

46. *A.g.y.*, s. 58, 60, 63, 77-79, 87-88, 198, 222.

47. Levinas (1962 tarihli) bir söyleşide şöyle der: "Kalkış noktam mutlak biçimde gayri teolojiktir. Bu konuda ısrar ediyorum. Yaptığım şey teoloji değil, felsefedir. ... Tanrıyı insan ilişkileri ile tanımlayabilirim, tersi geçerli değildir ... Tanrı hakkında bir şey söylemek zorunda olduğumda, daima insan ilişkilerinden başlayarak olur bu." (Levinas, *Basic Philosophical Writings*, haz. A. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi, Indiana University Press, 1996, s. 29-30).

48. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 103, 218.

çalışmalarını ayrıştırma yönündeki vurgularına karşın, felsefi metinlerinde ürettiği kavramsal çerçeve de kendi içinde bu ikiliği taşır. Nitekim *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta, insan yüzü ile Tanrı kavramları veya yaratılış ile doğurganlık temaları iç içe geçer, birbirini temellendirir ve destekler biçimde kullanılır. Levinas'ın tüm kurgusu, aşkınlığı insanlar arası ilişkinin "kurucu" unsuru olarak işaret etme amacı taşır ve bu açıdan, Tanrı fikrine tümüyle işlevsel bir araç olarak başvurduğu söylenebilir. Fakat tersinden bakıldığında, Tanrı fikri olmaksızın, Öteki'nin başkalığı ve üstünlüğü vurgularına dayanan Levinas'ın etiği dayanaksız kalacaktır. Zira "asimetri"nin etik ilişkide oynadığı rol veri alınmakta, daha doğru bir ifadeyle, ancak tektanrıcılığın aşkın Tanrısı'na referansla işaret edilebilmekte ve toplumsal düzeye bu dayanakla yansıtılabilmektedir.[49]

Levinas'ta asimetri kavramının vazgeçilmez oluşunun ve tanrısal dayanağı zorunlu kılışının toplumsal karşılığını, dinin oynayacağı asli rolde işaret etmek kaçınılmazdır fakat tek başına yeterli değildir. Siyasal bir perspektiften bizi daha çok ilgilendiren şudur: Asimetri kavramına biçilen kurucu rol, Levinas'ın eşitlik ve özgürlük kavramlarında tespit ettiği "tümleştirici" etkiyi kırma çabasıyla da şekillenmektedir. Levinas'ın özgürlük ve eşitlik nosyonlarına yönelik şüphesi, daha önceki değinilerden de anlaşılacağı üzere çokboyutludur. *Ben* öznesinin "özgürlüğünden" hareket etmek, Levinas için —teorik kavrama edimi ile nesneleştirilen başkalığın bilgisine "sahip olmayı" da, varlığını önceleyerek Öteki'ni yok etmeyi

49. Levinas, Tanrı'nın "yokluk derecesinde aşkın" olduğunu da söyler ("God and Philosophy", *Basic Philosophical Writings* içinde) ve "Auschwitz, bizi Mutlu Son'dan bağımsız olarak ahlak yasasını düşünmeye davet etmektedir" yorumunda bulunur ("The Paradox of Morality: An Interview with Levinas", *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* içinde, haz. R. Bernasconi, D. Wood, Routledge, 1988, s. 176). Bu noktada bize, Tanrının varlığının ve "ilahi adaletinin" bir garantisi yok; fakat var-mış gibi davranmalıyız, der gibidir. Levinas, her ne kadar Kant'ın özerk öznesini eleştirisinin merkezi unsurlarından biri olarak ele alsa ve çok temel noktalarda Kant'ın ahlak felsefesinden farklılaşsa da; Tanrı kavramının bu yönüyle, Kant'ın *kategorik imperatif*'ine benzer bir işlev edindiğini de söyleyebiliriz. Ne var ki Tanrı kavramının Levinas'ta kazandığı tek anlam bu değildir; etiğin ilkselliğinden siyasal istisnailiğe, Öteki kavramında insan ile Tanrı'nın bir sarmal gibi iç içe geçirilişinden kardeşliğin tektanrıcılığa başvurmaksızın düşünülememesine uzanan temel önemdeki vurgular için aşkın Tanrı fikri, "içeriği belirleyici" bir nitelik de taşımaktadır.

meşrulaştırmayı da içerecek biçimde— tümleştirmeyle sonuçlanır. "Tek başına özgürlük" Levinas'ın çerçevesinde, ancak "keyfiyet", "egoizm", "aynının emperyalizmi" ve "adaletsizlik" olarak nitelendirilebilir. Bir başka deyişle özgürlüğün öncelenmesi, Öteki'nin bastırılışı demektir.[50] Özgürlüğü değil Öteki'ni önceleyen etik ilişkide ise, Öteki'nin "kavranamaz" ve "içselleştirilemez" başkalığını kabul etmek demek, *ben*'in kendinden menkul özgürlüğünü sorgulamayı ve Öteki'yle aynı düzlemde düşünülüp ona *eşitlenemeyeceğini* söylemektir. Dolayısıyla Öteki'nin daima "sonsuz biçimde aşkın ve yabancı" ve "üstten" seslenen bir "efendi" gibi düşünülerek yaratılan asimetri, öznenin hem özgürlük hem eşitlik iddiasını aynı anda kırılmaya uğratan bir müdahale niteliğindedir.

Asimetri kavramının taşıdığı çokanlamlılığı biraz daha açmaya çalışalım. Levinas'ta Öteki'nin "yüz"ü, her tür tikel niteliğin ötesinde olmak anlamında içeriksiz olmakla tanımlanır; yüz, kimin yüzü olduğundan bağımsız biçimde, etik buyruğu ifade eder. Niteliklendirilemeyecek oluşu anlamında, yüz "çıplaklık"tır. Fakat bu çıplaklık, etiğe çağrının "yüceliği" yanında, aynı zamanda "yüz"ün *ben* karşısındaki kırılganlığını da ifade eder: Yüz, *ben*'den adalet talep eder.[51] Öyleyse, Levinas'ın kurgusunda, Öteki'nin aşkın üstünlüğüne dayalı bu asimetri, etik çağrıyı hem bir *talep* hem bir *buyruk* olarak işaret etmektedir. Nitekim, Öteki tüm "tanrısallığına" rağmen, aynı zamanda *ben*'den talepte bulunan mutlak biçimde "muhtaç" bir varlıktır. Levinas'ın Öteki nosyonunda yarattığı bu, "en güçlü ve en muhtaç", "en zengin ve en yoksul" ikilikleri; etik ilişkinin kendisinde de aslında çift yönlü bir asimetrinin söz konusu olduğunu gösterir.[52] *Ben* öznesi, Öteki karşısında hem tabi hem bağımsızdır; çünkü ancak bu şekilde etik ilişkinin tarafı olarak "cevap verebilir". Başka türlü söylenirse, yoksul, yetim, yabancı, yoksul ya da evsiz Öteki karşısında etik sorumluluğa tabi olmak, aynı zamanda "hayırseverlik, merhamet, inayet" gösterecek bir "aktifliği" de içermek durumundadır: "Öteki'ni buyur etmek deyimi, aktifliğin ve pasifliğin biraradalığını ifade eder."[53] Fakat Levinas'ın çerçevesinde, muhtaç Öte-

50. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 46, 87-88. 51. *A.g.y.*, s. 194.

52. Peperzak, "Transcendence", *Ethics as First Philosophy* içinde, haz. A. T. Peperzak, Routledge, 1995, s. 191.

53. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 89.

ki ile hayırsever elini Öteki'ne uzatan *ben* arasındaki asimetrinin, öncelikle Öteki'nin aşkın üstünlüğüne dayandığı unutulmamalıdır. Levinas için *ben* daima Öteki'ne maruz kalan taraftır; etik çağrı Öteki'nden gelir ve *ben*'in cevabını önceleyen biçimde "gücünü felç eder". Öteki, eşit muhatap olarak "sen" değil, "Siz"dir ve bu üstünlük "tersine çevrilemez".[54] Öteki'nin yüz'ü, "kırılganlığıyla" ve "çıplaklığıyla", kim olduğundan bağımsız biçimde bir muhtaçlık imlemekle birlikte, cevap verilen öncelikle Öteki'nin aşkın üstünlüğüdür:

> Yüzün bu çıplaklığı yoksulluktur. Öteki'ni tanımak, bir açlığı tanımaktır. Öteki'ni tanımak vermektir. Fakat bu veriş, bir efendiye (*to the master, to the lord*) vermektir; "Siz" olarak, bir yükseklik boyutundan yaklaşan [efendiye].[55]

Yine de, *ben* öznesinin bu tabiyet ilişkisinden geçerek varlığını ve "özgürlüğünü" meşrulaştırmak gibi bir "kazanım" sahibi olduğu da söylenebilir. Levinas, sorumluluğunu devredemeyen, bu görevden kaçamayan, dolayısıyla bir başkası tarafından ikame edilemez olan *ben* öznesinin konumunu *seçilmiş olmak* ile ifade eder.[56] *Ben* öznesi, sorumluluk için seçilmiş olduğunu düşündüğü, koşulsuz biçimde Öteki'ni buyur ettiği ölçüde, edimlerinin meşruluğunu da sağlamış olur. Öyleyse, sorumluluğu özgürlüğe önceleyen, Öteki'yle adalet ilişkisi kuran bir *ben*, bu sayede meşru bir özgürlüğün sahibi olur.[57] Kısacası, Öteki'nin çağrısı, *ben*'in etik bir özne olabilmesinin *olanağıdır* ve ancak etik bir öznenin özgürlüğünden meşru biçimde bahsedilebilir. Levinas'ın çerçevesinde eşitlik de yalnızca etik ilişki veri alındığı sürece tümlüğe dönüşmeksizin düşünülebilmektedir:

> Eşitlik, başka'nın/ötekinin aynı'ya buyurduğu ve kendisini aynı'ya sorumluluk içinde açığa vurduğu yerde üretilir; aksi takdirde, soyut bir fikir ve sözcükten başka bir şey değildir. [Eşitlik] Yüz'ün buyur edilmesinden ayrıştırılamaz, onun bir momentidir.[58]

Diğer bir deyişle, toplumsallık içinde her biri diğeri için Öteki olanların bu anlamda eşit de olduklarından söz edilebilir ki Levinas böylesi bir toplumsallığı "kardeşlik" olarak anmaktadır:

54. *A.g.y.*, s. 101. 55. *A.g.y.*, s. 75. 56. *A.g.y.*, s. 293.
57. "Kendini dayatarak sunan varlık, özgürlüğümü sınırlamaz, iyiliğimi harekete geçirerek teşvik eder" (*a.g.y.*, s. 215).
58. *A.g.y.*, s. 214.

... Ben ben'dir ve seçilmiş olandır, fakat diğer seçilmiş olanların arasından başka, yani eşitler arasından başka nerede seçilmiş olabilirim? ... Kardeşlik (*fraternity*) yüz'le olan ilişkide, seçilmiş olmamın ve eşit olmamın —yani öteki tarafından benim üzerimde uygulanan efendiliğin/üstünlüğün— aynı anda sağlanmasıdır.[59]

Böylece Levinas'ın "etik olanın tüm diğer yapıların dayandığı bir indirgenemez yapı olarak önceliğini kurma"[60] şeklinde ifade ettiği amacı, toplumsal düzeyde karşılığını kardeşlik temasında bulur. Levinas'ın tek başına eşitlik ve özgürlüğü tümlük yaratmakla eleştirirken kardeşliğe duyduğu güven, açık ki kardeşliğin asimetrik ilişkiye dayalı özgün tanımından ileri gelir. Bu aşamada, Levinas'ın çerçevesinde etik ilişkinin toplumsallaşması olarak kardeşliğin, tümlüğe dönüşmesini engelleyen nihai unsurun ancak aşkın tanrısallık öğesi olabileceğini yeniden not edelim: Kardeşliği mümkün kılan, aşkın Tanrı karşısında insanlığın bir bütün olarak düşünülebilmesiyken, tümlükten alıkoyan da yine Tanrı'nın bu toplamın düzlemine mutlak biçimde başka kalışı, bu başkalığın insan öteki'nin tekilliğine yansıtılışıdır. Levinas'ın sıkça başvurduğu "seçilmiş olma" temasının çağrışımlarını da bir tarafa bırakıp Howard Caygill'i izleyerek[61] söylersek: Levinas, eşitlik ve özgürlüğü etik ilişkinin önceliği temelinde yeniden tanımlamakta; etik ilişkinin toplumsallaşması olarak kardeşliği, *eşitliğin ve özgürlüğün hem koşulu hem sınırı* haline getirmektedir.

Asimetri kavramının çizdiği çerçevede vurgulamamız gereken bir boyut daha var: Asimetri kavramıyla müdahale edilen, yalnızca eşitlik ve özgürlüğün değil, "düşman" nosyonunun da bağlamıdır. Çünkü Levinas'a göre Öteki'nin aşkın üstünlüğü olarak asimetri, Öteki'ni düşmandan da ayrıştırır:

59. *A.g.y.*, s. 279.

60. *A.g.y.*, s. 79. Levinas'ın amacına yönelik bir diğer ifadesi, başkalık ile "alerjik olmayan" bir ilişkiyi düşünebilmek şeklindedir ki bu, "Ötekini öldürmek olarak gücün/iktidarın, Öteki ile yüzleşerek, öldürmenin imkânsızlaşmasına dönüşümü"ne, "adalet"e denk düşer (s. 47). Bunu da bir diğer ifadeyle karşılaştırmak, Levinas'ta etiğin, adaletin, kardeşliğin ve dinin birbirinden ayrıştırılamaz biçimde tanımlanıyor oluşunun bir kez daha altını çizmemizi sağlar: "Ölüm korkusu, cinayet işleme korkusuna dönüştüğünde irade/istenç (*will*) Tanrı'nın yargısı altındadır" (s. 244).

61. Howard Caygill, *Levinas and the Political*, Routledge, 2002, s. 4, 7, 156.

Kendini yüz'de sunan varlık bir yükseklik boyutundan, aşkınlık boyutundan gelir, böylece, bana bir engel veya düşman olarak karşıtlık kurmadan, kendisini yabancı olarak sunabilir.[62]

Bu vurguyu, Öteki'nin aşkınlığının yarattığı asimetrinin "düşman"ın imlediği eşitler arası zıtlığa mahal veremeyeceği biçiminde düşünebiliriz. Yani, etiğin asimetrisi düşmanlığın simetrisini olanaksızlaştırmaktadır. Burada ilgi çekici olan, Levinas'ın asimetriyi bir yandan düşmanlığı zeminsiz bırakacak, öte yandan ise "öldürme"yi daimi ve *zorunlu* bir ihtimal olarak işaret edecek biçimde kurguluyor olmasıdır. Öteki, tüm aşkınlığına rağmen *ben* üzerinde bir "şiddet" unsuru değildir — aslında, Levinas için bu tam da Öteki'nin aşkınlığı nedeniyle böyledir: Öteki, *ben*'i olumsuzlamaz, sınırlamaz veya *ben*'e şiddet uygulamaz. Öteki'nin *ben* ile ilişkisi "barış içindedir", sadece *ben*'i sorumluluğa çağırır. Levinas'ın çerçevesinde, Öteki bir iktidar veya güç edimiyle değil, daima *ben*'in gücünü aşmasıyla ve bu sayede onu felç etmesiyle karakterizedir. Bir başka deyişle, "öldürmek" ancak *ben*'in yapabileceği bir şeydir. Bu nedenle *ben* ile Öteki, düşmanlığın karşılıklılık ilişkisinden farklılaşır. Fakat aynı aşkınlık nedeniyle "Öteki öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır". Çünkü Levinas'a göre *ben* ancak kendi gücünü aşan ve kendinden mutlak biçimde bağımsız olanı öldürmek isteyebilir. Zira yüz'ün aşkınlığı, onun dönüştürebileceğim bir nesne olamayacağı anlamına gelir;[63] *ben*'in Öteki'ne tabi olmak ile onu yok etmek dışında bir seçeneği yoktur. Öyleyse Levinas'ta, etiğin "öldürmeyeceksin" buyruğunun ontolojik bir zorunluluk olmayışı, olgusal gerçeklik kadar, Öteki'nin aşkınlığına da dayandırılmaktadır. Dahası, Levinas'ın kurgusunda öldürme ihtimali aşkın bir Öteki'nin karşısında ortaya çıktığına göre, bu ihtimal paradoksal olarak etik ilişki ile aynı koşulu paylaşıyor demektir: Öteki'nin aşkınlığı, öldürme ihtimalini doğurduğu ölçüde etiğin imkânını da doğurmaktadır.

Bu kurgunun zorunlu sonucu olarak "barış", şiddetin olanaksız-

62. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 215.

63. Levinas'ın, Öteki ile ilişki bir "olumsuzlama ilişkisi değildir" sözlerinde Hegel'in emeğiyle doğayı dönüştüren öznesine bir gönderme vardır. Hegel'dekinin tersine, Levinas'ta Öteki, aşkınlığı nedeniyle nesneleştirilemez, bir dönüştürme ilişkisine konu olamaz; ancak mutlak biçimde olumsuzlanabilir — yani yok edilebilir: *Totality and Infinity*, s. 198; "Is Ontology Fundamental?", s. 9.

laştığı bir hal anlamına gelemeyecektir. Çünkü çoğulluğun biraradalığı olarak barış, tanım gereği asimetrinin, yani Öteki'nin aşkınlığının korunmasıdır ve aynı aşkınlık öldürme isteğinin de koşuludur. Öyleyse savaş ve şiddet, daimi bir ihtimal olarak barışın içinde varlığını korumak *zorundadır*. Levinas'ın "yalnızca savaşa muktedir varlıklar barışı sağlayabilir" ifadesinin,[64] ancak bu şekilde anlaşılabileceğini söylemek mümkündür.

3. *"Tabi Olarak Özneleşmek"*

Levinas'ın *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta betimlediği haliyle *ben* öznesinin etik bir özne niteliği kazanması, "öteki'ni buyur etme" veya "misafirperverlik" tabirleriyle de ifade edilir. Buna göre *ben*, Öteki'ne evini açan "ev sahibi" gibidir; *ben*'in "arzusu" ve "deneyimleri" esas alınır; aktiflik ve pasiflik bir arada düşünülür. Öteki'nin kurucu ilkselliğine yönelik tüm vurgusuna rağmen Levinas daha sonra bu kurguyu "hâlâ ontolojik dili kullanmak" olarak görüp eleştirecektir.[65] Nitekim ikinci büyük eseri kabul edilen *Varlıktan Başka Türlü*[66] (1974) kitabında, *ben*'in Öteki karşısındaki tabiyeti, deyim yerindeyse bir tür doz artışına maruz kalır.

Tümlük ve Sonsuzluk'ta "yoktan var olma/etme" edimi olarak yaradılıştaki mucize, ateist ve ahlaklı olma potansiyeline sahip varlığın ortaya çıkışı biçiminde betimlenirken;[67] bu defa Levinas'ın vurgusu, "yaratılmaya tabi tutulmuş" varlığın "mutlak pasifliği" te-

64. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 222.

65. Levinas, "Signature", *Difficult Freedom* içinde, s. 295.

66. Kitabın orijinal adı *Autrement qu'être ou au-de là de l'essence*, İngilizce çevirinin tam adı *Otherwise than Being or Beyond Essence*'dir. İki farklı Türkçeleştirme önerisine işaret etmeliyiz. Zeynep Direk kitabı "Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde" biçiminde, Elif Çırakman ise *essence* kavramının "öz" olarak çevrilemeyeceğini vurgulayarak "Varolandan Başka ya da Varlığın Ötesinde" biçiminde Türkçeleştirir. Görüldüğü üzere *essence* gibi *being* kavramının çevirisi de farklılaşmaktadır (Direk, "Sunuş" *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 22; Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu-Batı*, 2000, s. 189). Burada ise, hem Türkçeleştirmenin hem özel olarak Levinas'ın ontoloji ve fenomenolojiyle ilişkisinin ötesinde, zorlu bir felsefi probleme denk düştüğünü zannettiğim bu kavramsal boyutun çalışmanın sınırlarını aştığını kabul ettim ve *being* kavramını basitçe "varlık" olarak kullandım.

67. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 58, 89.

masına kayar. Benzer biçimde, anlamını Öteki ile ilişkisine borçlu olan, dolayısıyla kendisini kavrayışı daima Öteki'nin varlığıyla öncelenmiş olan *ben*; bu defa tüm bir tarihin "iz"ini kendisinde taşımak, tüm tarihten sorumlu olmak gibi ağır bir yükün altına sokulur: "Ben, başkaları aracılığıyla/dolayımıyla "kendimde'yim".[68] Bu, başkalarının çektiği tüm acılardan ve işledikleri tüm suçlardan sorumlu bir *ben* demektir.[69] Levinas "egoist özne"nin yerine bu kez "sorumluluğu üstlenmeyi tercih etme" özgürlüğüne sahip olmayan bir özneyi geçirmektedir: Sorumluluğum, kendimi sorumlu addetmemin ve aynı zamanda sorumluluğu üstlenmeme ihtimalimin ötesindedir — tıpkı yaratılmış olmayı seçmiş olamayışım gibi.[70]

Çokkatmanlı ifadelerini basitleştirme pahasına söyleyebiliriz ki Levinas, *ben* öznesinin yaratılışındaki mutlak pasifliği ile etik ilişkide Öteki karşısındaki durumu arasında bir paralellik kurmaktadır. Levinas bu paralelliği radikal terimlerle ifade eder; kendinden menkul, "kendi için" olan egoist varlığı, "başkası için" olana —varlıktan başka türlü olana— dönüştürmeyi hedefler. Metnin çokkatmanlılığının bir yönü budur. Çünkü yoktan varedilen bir varlık olarak Tanrı'yla ilişkisinde ve dilini, anlamlandırmayı muhatabına borçlu olarak da ötekiyle ilişkisinde varlık, *zaten en başından beri* varoluşunda Öteki'nin/ötekilerin izini taşır. Dolayısıyla, Levinas için varlık "varlıktan başka türlülüğü" zaten içinde taşıyan, bu nedenle de felsefenin ontolojik tasarımlarını geçersiz kılan bir "varlık"tır. Levinas'ta etik ilişkinin ilkselliğine dönük bu vurgu, verili olanda tükenmeyen, dolayısıyla tümlüğün inşa edilmesine dönük her düzeyde çabayı imkânsızlaştıran aşkınlık niteliğine vurguyla yine bir aradadır. Fakat Levinas etiği yalnızca verili gerçeklikte bastırılamaz ama ikincil olmakla değil, "erteleyici" ve belirleyici bir unsur olarak da işaret etmeyi amaçlar. "Ancak savaşa muktedir varlıklar barışı sağlayabilir" ise etik, barış lehine savaşı sürekli olarak "engelleyen veya erteleyen" bir işlev taşımalıdır.[71] Tanrısallık işte bu bağlamda,

68. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. A. Lingis, Duquesne University Press, 1998, s. 112.

69. Levinas, sıklıkla Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'ine referans verir: "Her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden suçludur ve ben başkalarından daha fazla suçluyum" (örneğin *Ethics and Infinity*, s. 98).

70. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 100, 104-5.

ben'in Öteki'ni öldürebilme özgürlüğünü alaşağı etmek için başvurulan bir "dayanak" olarak, bu kez daha güçlü bir vurguyla karşımıza çıkmaktadır. Levinas *ben*'e öteki'yle ilişkisinde, Tanrı'ya karşı olan mutlak pasiflik haline dönmeyi (aslında "hatırlamayı") önermektedir. Varlık fikrinin çağrıştırdığı, varlığını korumak için sınırsız özgürlüğe sahip özneye; varlığından vazgeçmeyi, varlığını "öteki için varolmak" ile ikame etmeyi bir zıt nokta olarak işaret etmektedir. Bu tür bir kavramsallaştırmanın radikal ucu, Levinas'ın "kefaret" terimine başvuruşuyla da örneklendiği üzere, öteki için kendi varlığını feda etme edimidir.[72] Böyle bir *ben* ise, ancak varlığını "takıntı" derecesinde sorgulayan biri olabilir; "her şeyden —ve herkesten çok— sorumluyum". *Ben*, kendisini daha çok kurcaladıkça sorumluluk duygusu derinleşecektir; egoist özne gibi kendi davranışlarının dışındakine karşı kayıtsız kalmak yerine, kendisini zaman olarak önceleyen her şey de dahil olmak üzere, adeta insanlığın tüm edimlerinden sorumlu addedecektir. Kendini başka herkesin yerine koymak, varlığını salt kendisiyle sınırlamayıp "açma" edimidir. Bu kavramlar, Levinas için daima, bir kayıptan çok bir tür yücelmeyi de imleyen olumlu terimlerdir: Özne olmak, işte bu sonsuz sorumluluğu üstlenmekle, özgürlük ise varlığının sınırlarını aşmakla mümkündür. *Ben*, Öteki'nden sorumlu olmakla, onun çağrısına *tabi olmakla* (*subjected*) *özneleşir* (*subject*). Tüm bunlar ise, öznenin yapıp ettiklerinden, davranışlarından önce pasifliğini gerektirir: Öteki'ni kavramsallaştırarak kendi kategorilerine indirgememek, Öteki karşısında öldürmekten geri duruş ve varlığını sürdürme çabasını askıya almak. Aşkınlık karşısında, aşkınlığı yok etmemek için mutlak pasiflik halinde kalmanın Levinas için anlamı budur. Mutlak pa-

71. Levinas'ın çerçevesinde "insan olmak", kendisinin yaşamından önce Öteki'nin yaşamını düşünmek —yani Öteki'ni öncelemek— demektir. Yaşamı için mücadele etmek, insanın değil hayvanın özelliğidir; "insan" Öteki'nin yaşamı için mücadele eder: "İnsan rasyonel-olmayan hayvandır" ("Paradox of Morality", s. 172). Levinas, uç noktası Öteki'ni yok etmek olan etik dışı davranışı, hayvani bulmaktadır; hayvanilik, insanlığın, daima tetikte kalarak "erteleyeceği" insanlıkdışı bir parçası gibidir (*Totality and Infinity*, s. 252, 35). Hayvanilik, bir anlamda insanlığın tamamen dışındadır, bir anlamda da insanlığın her an ortaya çıkabilecek olan tehditkâr bir parçasıdır.

72. Levinas'ın etik özne ile "Mesih" arasında kurduğu bağ için, bkz. dipnot 157.

siflik nosyonu bir başka radikal ifadeyle de desteklenir: Özne olmak, "rehine" olmaktır. Burada da imlenen, varlığın tüm potansiyelini kullanma gücünü kendi kendine askıya almasıdır. Daha önce ötekine "evsahipliği" (*host*) yapmakla karakterize edilen özne, şimdi karşımıza "rehine" (*hostage*) olarak çıkmaktadır.[73]

[Sorumluluğun] nihai anlamı ben'i *Kendi*'nin mutlak pasifliği içinde düşünmekten geçer — birinin başkası için kendini *ikame* etmesi, onun rehinesi olması ediminde olduğu gibi; ve bu ikameyle, yalnızca *başka türlü olması* değil, ama *conatus essendi*'den bağımsızlaşarak, varlıktan başka türlü olması [gibi].[74]

"Rehine" kavramı ilk olarak, varlığın varlığını Öteki'ne borçlu olmasını imler. Tanrısal Öteki'nin yanı sıra, tarihsel ötekilerin, tüm insanların *ben*'in varlığının koşulu olması teması yinelenmektedir. Tanrı *ben*'i yoktan var etmiş, anne *ben*'i doğurmuş,[75] geçmiş zamanların insanları *ben*'de izler bırakmıştır. Varlığını, özgürlüğünü, özerkliğini salt kendisine borçlu olan ontolojinin egoist öznesinin tersine, burada tarif edilen "her şeyi Öteki'ne borçlu" olan etik öznedir. Dolayısıyla etik sorumluluk bu özneye içseldir. Burada bir döngüsellik tespit edilebilir; "*ben* dediğim varlık tüm ötekilerin yaptıklarından oluştuğu için ve benim yaptıklarım da insanlığın tarihini oluşturduğu için sorumluyum". İşte bu sonsuz ağırlıktaki sorumluluk, her şey üzerinde hak iddia eden, her şeye sahip olan, her şeye gücü yeten özneyi değil; tüm bunları yapma gücünden geri çekilen, bu anlamda aktifleşmeyip pasif kalan etik özneyi doğurur. Levinas, kendi dışındaki dünyaya sahip olan özneyi, sahip olduklarından vaz-

73. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 101, 107, 110, 114-7, 119, 127.

74. Levinas, "Signature", *Difficult Freedom* içinde, s. 295.

75. Her ne kadar Levinas burada bağlantıyı doğurganlık ile annelik arasında kurmuş olsa da kendisi daha çok baba-oğul ilişkisini vurgulamaktadır (Tanrı'nın "kardeşlik" içindeki insanların "ortak babası" olduğuna yönelik vurgusu da eklenebilir). Burada yine bir çift anlamlılığa değinmekte fayda var. Doğurulan, hayata getirilen olarak (oğul) özne, tersinden bakıldığında ona hayat veren (baba) öznenin kendi varlığını aşarak sürdürmesinin bir yoludur. Bir anlamda oğul, babanın aşkınlığına işaret etmekte, böylece varlığını çoğaltmaktadır. Bu nokta hem Levinas'ın aşkınlığın imkânının varlıkta zaten bulunduğuna ilişkin ifadelerinin somut bir örneği, hem de *ben*'in kendisinden ibaret ve kendisine özdeş olmayışının, öznenin imkânlarını da genişleten bir "olumluluk" taşıdığını anlatması açısından kayda değerdir (*Totality and Infinity*, s. 277; *Ethics and Infinity*, s. 70-71).

geçen özneyle ikame etmektedir. Aslında, özneleşmek ancak böyle mümkündür; varlık, kendini açmakla, öteki'ne sunmakla, "vermekle" özne olabilmektedir. Öyleyse, öznenin Öteki'nin "rehine"si olması, bu büyük borcuna karşılık olarak kendisini sunması anlamına da gelir.[76] Burada "vermek" sözü, aktif bir edimden çok, sahip olduklarından geri çekilme, pasifleşme anlamı kazanmaktadır. Levinas'ın etik öznesi, Öteki'ne şiddet uygulama özgürlüğüne sahip olduğu varsayımından geri adım atan öznedir; varlığından "varolma hakkı"nın imlediği tüm eylemleri "eksilterek" kendini pasifleştirir. Zira her şeyden sorumlu özne bu ağır sorumluluğa ancak böyle katlanabilir. Levinas, sırf var olduğu için "özür dileyen", "varolmaya hakkı olup olmadığını sorgulayan", suçlu (ve deyim yerindeyse müebbete mahkûm) bir etik özne tarif etmektedir. Levinas'ın öznesinin paradoksu açıktır: Başkalarına karşı şiddet uygulama ediminden geri çekilen etik özne, Öteki karşısında kendi varlığını fazlasıyla "şiddetli" biçimde sorgulamaktadır:

> Etik düşünceye göre ... benimkinin önceliği olarak *ben* nefret edilesidir. ... Başkası karşısındaki inkâr edilemez ve kaçınılamaz sorumluluğum beni bireysel bir "ben" yapar. Öyle ki, incinebilir bir başkası yararına — merkezi konumumdan feragat etmek için— kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir "ben" haline gelirim. ... Etik "ben", varolmaya hakkı olup olmadığını soran ve varolduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır. ... Etik "ben" tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkasının daha önce gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir. Bence öznenin özgürlüğü en yüksek veya ilkesel değer değildir. Bizim beşeri başkaya veya Mutlak başka olarak Tanrı'ya cevabımızın yaderkliği, öznel özgürlüğümüzün özerkliğinden önce gelir. Sorumlu olanın "ben" olduğunu teslim eder etmez, özgürlüğümün başkasına karşı bir yükümlülük tarafından öncelendiğini kabul ederim ... Etik özgürlük *zor bir özgürlük*'tür, başkası karşısında yükümlü, yaderk bir özgürlüktür. ... Başkası bizim ontolojik varoluşumuza musallat olur ve ruhu, kulağı kirişte bir uykusuzluk hali içerisinde uyanık tutar. Ontolojik olarak başkasını reddetmekte özgür olsak bile, rahatsız bir vicdanla, daima suçlu olarak kalırız.[77]

76. Levinas'ın kullandığı bağlamda, *ben* ile Öteki ilişkisi "yakınlaşma" ilişkisidir: Öteki'nin aşkınlığını yok edip onu kendime mal edemem; yapabileceğim ona el uzatarak yakınlaşmak, düşüncemi ve varlığımı aşkın olana açmaktır.

77. Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", s. 275-7, vurgu aslında.

Levinas'ın tarif ettiği haliyle etik özne, Öteki'ne şiddet uygulama özgürlüğüne sahip egoist öznenin tersine, birkaç anlamda birden "gadre uğramışlığı, zulmedilmişliği" (*persecuted*) de temsil eder. Öncelikle tanrısal yaratmanın karşısında mutlak pasiflik halinde varolmuştur. Diğer taraftan, Öteki'yle karşılaşmasında, varlığının tümlüğünü baştan iptal eden sorgulayıcı bir bakışla muhatap olmuştur. Dahası, Öteki'nin varlığıyla anlam kazanan etik özne, kendi varlığında tüm bir insanlığın şiddetinden sorumlu olduğunu duyumsamıştır. Tüm bunlar şunu söylemeye elverir: Öteki, *ben*'de bir "zulüm" etkisi uyandırır. Etik özne, kendisinin ve tüm diğerlerinin uğradığı zulmün acısını çeken öznedir.[78] Levinas, işte bu acıda dayanışmanın olanağını görür. Böylece bir anda, etik özne acı çeken özneye ve acı çeken de etik özneye dönüşmektedir. İlginç bir biçimde, acı çekmek hem doğallaştırılmakta hem insan olabilmenin de özü, koşulu haline getirilmekte ve acı çekmek, zulme uğramış olmak bir "değer" statüsüne yükseltilmektedir. Bu yaklaşımın bir adım ötesinde, tarihsel olarak "en çok" zulme uğramış toplum, etik özne adayı olarak ayrıcalıklı kılınacaktır. Levinas'ın holokost ile İsrail Devleti'nin kuruluşunu bu anlamda bağlantılandırarak öne sürdüğü tartışmalı tezlerin etik temeli de bu noktada yatmaktadır.

"Rehine olarak özne" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, Levinas'ın çerçevesinde *ben*'e atfedilen sorumluluk, yine asimetriktir: *Ben*, Öteki'nden kendisini feda etmesini bekleyemez. Levinas için *ben*'in sonsuz sorumluluğunun, başkası tarafından üstlenilemez oluşu da merkezi önemdedir. Zira aksi, insanların birbirini ikame edebilir "aynı"lıklar olduğunu iddia etmek olacaktır; oysa her bir kişi tekil ve biriciktir. Buna karşılık, *ben* başka herkesten sorumlu olmakla, diğer herkesi ikame edebilir gibi görünmektedir. Levinas'ın etik öznesi şöyle düşünür: Ben sorumluluğu üstlenmek için seçildim ve bunu başka birine devredemem.[79]

Levinas'ın, radikal biçimde edilgenleştirdiği, kendisini başkası için feda etme, "ölüme benzer bir pasiflik" içinde olma gibi kavram-

78. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 101, 111, 121, 128.

79. Levinas, *a.g.y.*, s. 122; "Philosophy, Justice and Love", s.108. İkinci referans bir söyleşi metnidir ve Levinas aynı yerde şöyle der: "Öteki'nden sorumlu ben [fikri] için bir sözcük gerekir". İlk metnin ilgili bağlamında bu sözcük "İyi"dir (*Good*), ikinci metin "Tanrı"yı (*God*) işaret eder.

larla betimlediği etik tablo; ulaşılabilir bir gerçeklik olmaktan çok bir tür ideal işlevi görmektedir. Resmettiği etik, mevcuda getirilecek ("varlık" haline dönüşecek) bir proje değil; verili gerçekliği, ontolojik düzeni sürekli olarak sorgulamak için işaret edilen bir imkândışılıktır. Ontolojik olanın içine onu imkânsızlaştıran metafizik unsuru yerleştirişine, özgür ve egoist özneye varlığının başlangıcındaki mutlak pasifliği işaret edişine paralel biçimde, Levinas düzenin içine "anarşik" bir öğeyi yerleştirmektedir.[80] Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Etik, bir düzen inşa edemez; çünkü sorumluluk sonsuzdur. Levinas'ın etik öznesi, başkalarına karşı sorumluluğunu yerine getirerek tatmin olan bir özne değildir. Zira sorumluluğu kendi zamanını da aşan bir sonsuzluktadır, asla tam olarak karşılanamaz. Dolayısıyla, etik Levinas'ta, tamamlanarak bir mevcudiyet halini alamaz; daima, mevcudiyetin dışında kalır. Aslında sonsuzluk, aşkınlık, metafizik kavramlarına başvurarak tanımlandığı üzere, etik tam da "var kılınamaz, mevcuda getirilemez" bir açıklığın ifadesidir. Etik, varlığın "açık" noktasıdır. Başka türlü söylenirse, etik düzen kuran değil, düzenin tümlüğünü, yeterliliğini inkâr eden anarşik öğedir.

Böylelikle, *ben* ile Öteki arasındaki etik ilişkide *ben*'in radikal biçimde pasifleştirilip Öteki'ne tabi kılınmasıyla, ontolojik tasarımın tersine çevrilmesi girişimi tamamlanır. Levinas'ın kuramında siyasal olanın merkezi bir rol oynadığı şeklindeki yorumumuz uyarınca söylersek; Öteki'ne sonsuz sorumluluk duyan etik özne, siyasal öznenin tam tersi özelliklere sahiptir. Tarihsel-siyasal olguların, Nazi deneyimi gibi dehşet verici olguların ağırlığı karşısında etiğe alan açma çabası, ancak radikal kavramlara başvurarak temellendirilebilmektedir. Levinas'ın kuramına bu tür bir siyaseti aşma perspektifini akılda tutarak yaklaştığımızda, fazlasıyla özgür bir verili (siyasal) özneyi, mutlak biçimde pasif bir (etik) özne ile ikame etme çabası daha anlaşılır hale gelir.

Fakat hem siyasal öznenin tam tersi özelliklere bürünmüş olarak etik özne, hem de "anarşik" bir öğe olarak etik, *ben* ile Öteki arasındaki *yüz yüze ilişki* zemininde tanımlanmıştır. Oysa dünyada başından beri varolan bir "üçüncü taraf" daha vardır.

80. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 102, 120.

III. ETİKTEN DEVLETE

Levinas'a göre, dünya *ben* ile Öteki'den ibaret olsaydı, *ben* daima Öteki'ni kendinden önce düşüneceğinden, hiçbir soru ya da sorun ortaya çıkmazdı. Ne var ki üçüncü bir tarafın ("tüm diğerleri"nin) varolduğu gerçeği, etik ilişki için bir soru(n)un doğması anlamına gelmektedir: Etik özne olarak *ben*, sonsuz sorumluluğunu *hangi öteki*'ne karşı duymalıdır?

1. *"Üçüncü Taraf"*

Tümlük ve Sonsuzluk'ta Levinas'ın "üçüncü taraf"tan iki şekilde bahsettiğini hatırlayalım. İlki, *ben* ile Öteki'nin ilişkisine dışardan bakan bir üçüncü gözün imkânsızlığına dairdir ki bu, etik ilişkiyi yeni bir tümlük biçiminde inşa edecek bir üst bakışı veya pozisyonu reddetme amacı taşır.[81] Diğeri bir değini niteliğindedir ve "üçüncü taraf", *ben* ile Öteki arasındaki yüz yüze ilişkinin ötesindeki tüm diğer tarafları ifade eder. Bu anlamıyla üçüncü taraf "tüm insanlık"tır, "ötekiler"dir; Öteki'nin yüzünde duyduğum tüm diğer insanların yoksulluğu ve sorumluluk çağrısıdır.[82] Nitekim Öteki'nin çağrısına sorumluluk üstlenerek cevap vermek adalet iken, tüm diğerleri arasında bu ilişkinin karşılığı kardeşliktir.[83] Dolayısıyla Levinas bu düzeyde adalet kavramını etikten ayrıştırmaz. Fakat daha sonra adalet ile etiğin özdeşliğini bozar[84] ve "üçüncü taraf"ın rolünü çeşitlendirir. İşte üçüncü taraf'ın edindiği çokanlamlılıkla beraber, Levinas'ın kuramı da çokkatmanlı, karmaşık ve yoruma açık bir hal alır.[85]

81. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 251.

82. *A.g.y.*, s. 212-3.

83. Adalet ve kardeşlik kavramlarını bu şekilde, etik ilişkinin iki momenti gibi, ayrıştırarak netleştirme çabamızın sınırlılığını da belirtmeliyiz çünkü Levinas, "tüm ötekiler"i anlatımına dahil ettiği noktada şunu da söylemektedir: "Üçüncü taraf Öteki'nin gözlerinden bana bakar — dil adalettir" (*Totality and Infinity*, s. 213). Diğer bir ifadeyle, Levinas *ben* ve Öteki arasındaki yüz yüze ilişki zemininde betimlediği etik ilişkinin, aslında "üçüncü taraf"ta ifadesini bulan tüm diğerlerinden, "tüm insanlıktan" —başından beri— bağımsız olmadığını da söylemektedir.

84. Levinas, "The Paradox of Morality", s. 171.

85. "Levinas'ta "üçüncü'nün anlamı belirsizdir çünkü onun bir ayağı etik, bir

Levinas, bir yönüyle üçüncü taraf'ı "çoğul ötekiler" olarak düşünmeyi sürdürür: "Öteki başından beri tüm öteki insanların kardeşidir". Bu çoğulluk düzleminde, ben ile Öteki arasındaki uzlaşmaz "asimetri düzeltilir". Levinas'ın buradaki kastı yine devletin hukuk düzeninin imlediği eşitlik değil, dayanağı Tanrı olan "kardeşlik"tir: Tanrı fikri veya inancı sayesinde, *ben* de diğerleri için bir "öteki" olacaktır.[86] Fakat Tanrı'nın gözünde "eşitlenen" düzlem, etik özne için geçerli değildir: Üçüncü taraf, Öteki kadar "başka", "biricik" ve *ben*'i sorumluluğa çağıran bir yüz'e sahip ise, sonsuz sorumluluk *hangi öteki*'ne yöneltilecektir? Bir anlamda Öteki'nin "rakibi" olarak ortaya çıkan üçüncü taraf, bu bağlamda Öteki ile *ben* arasındaki ilişkiyi "bozan" bir unsurdur, zira bir "soru"nun doğması bile etik ilişkinin koşulsuzluğunu ve dolayımsızlığını zedeleyecektir. Levinas işte bu yönüyle üçüncü taraf'ı, basitçe Öteki'nin bir "benzeri" addetmez; ben-Öteki-üçüncü taraf arasına hem bir "mesafe" koyar, hem de Öteki ile üçüncü taraf arasında bir ihtilafı ima eder. Nitekim bu "mesafe" ile doğan üçlü yapı, Öteki'ni her nitelikten bağımsız bir Öteki olmaktan da çıkarır ve "komşum" yapar. Fakat Öteki bana "yakın" olan ise, üçüncü taraf ancak Öteki'nin dolayımıyla ilişkilendiğim "yakınımın yakını" olabilmektedir:

> Üçüncü taraf komşudan başkadır, ama aynı zamanda bir başka komşudur, ve aynı zamanda ötekinin bir komşusudur, basitçe dengi (*fellow*) değildir. O zaman, öteki ile üçüncü taraf birbirleri için nedir? Birbirlerine ne yapmışlardır? Aralarında ne geçmiştir? Öteki, üçüncü taraf ile ilişkidedir; [üçüncü taraf için] tam anlamıyla cevap veremem, sadece kendi komşum için, her soruyu önceleyecek biçimde [her soru için] cevap verebilirim.[87]

Denilebilir ki Levinas burada, kurduğu etik ilişkiden dışladığı "çatışma" unsurunu devreye sokmaktadır. Bir tercih yapma zorunluluğu yalnızca *ben*'in "sonsuz" sorumluluğunu tek bir Öteki'ye sunabileceği kabulünden değil, üçüncü taraf ile Öteki arasındaki bir ihtilaf karşısında "taraf" olma gereğinden de doğmaktadır: "Öteki ile üçüncü arasında ne geçmiştir?" İşte üçüncü taraf'ın doğurduğu

---

ayağı da varlık düzleminde yer almaktadır" (Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", s. 198).

86. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 158.

87. *A.g.y.*, s. 157.

soruyla birlikte, her tür nitelikten bağımsız olan —tematize edilemez olan— "yüz" bir içerik edinir. Mutlak yabancı olan Öteki, kim ve nasıl olduğundan bağımsız bir biçimde, kendisinden mutlak sorumluluk sahibi olduğum etik ilişkinin Öteki'si iken; artık yaptıklarıyla, nitelikleriyle —veya kimliğiyle— ölçeceğim, içerik sahibi bir ötekiye/komşuya dönüşür.[88] Bu soru aynı zamanda bilincin sorusudur; bilinç, öteki ile üçüncü taraf'ı kıyaslar, anlamlandırır, hesaplar ve sistematize eder. Tüm bunlar ise bir ilkeye veya ölçüye gereksinim duyulmasını beraberinde getirir. İşte Levinas'a göre toplumun, siyasetin, devletin, bilimin, felsefenin, kurumların kökeninde bu ilkenin —adalet ilkesinin— arayışı yatar.[89] Nitekim bu kurguda "adalet" artık Öteki'ne sorumluluk olarak değil, "ölçülemez olanı ölçmek, karşılaştırılamaz olanı karşılaştırmak" zorunluluğu şeklinde tanımlanır.[90] Dolayısıyla üçüncü taraf'ın varlığı etik ilişkide bir kırılma yaratır ve adaleti, adaletle birlikte ortaya çıkan kurumsallıkları zorunlu kılar. Bir başka deyişle, adalet artık Öteki'yle olan etik ilişkimle sınırlı değildir. Levinas'ın tabiyeti mutlaklaştırıp Öteki'ne sorumluluğumu "her tür soruyu önceleyecek" biçimde yeniden formüle edişiyle birlikte, adalet kavramı da ancak üçüncü taraf'ın devreye girdiği anda bir gereksinim halini alır. Bu durumda, *ben*'in sorusu aynı zamanda, Öteki ile üçüncü taraf arasında doğacak bir adaletsizlik halinde, kimden taraf olunacağının sorusudur. Böylece Le-

88. Robert Bernasconi'ye göre Levinas'ın Öteki kavramından "komşu"ya geçişi "skandal" niteliğindedir, çünkü Levinas erken tarihli bir makalesinde "komşu" kavramının "fazla ortaklık imlediği gerekçesiyle kaçınılması gereken bir kavram" olduğunu söylemiştir. Buna karşılık, Öteki "göz rengi bile fark edilmeyecek" biçimde, kültürel vb. niteliklerinden soyutlanarak, salt "yabancı" olarak değerlendirilmiştir. Bernasconi'ye göre Levinas, sonradan "komşu" kavramına başvuruşuna koşut biçimde, "yabancı" olmayı da *ben* öznesine denk düşecek biçimde yeniden kurgulamıştır. Öte yandan "komşu" kavramıyla birlikte, Öteki ve üçüncü taraf arasında olup bitenlerin değerlendirilmesi gereken somut nitelikleri gündeme gelmektedir — Bernasconi, burada "bir komşunun diğerine uyguladığı şiddetin" söz konusu olduğunu düşünür ("Strangers and Slaves in Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, haz. A. Horowitz, G. Horowitz, University of Toronto Press, 2006, s. 246-7).

89. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 161.

90. Levinas, "The Paradox of Morality", s. 174; "Philosophy, Justice and Love", s. 104; *Ethics and Infinity*, s. 90; *Otherwise than Being*, s. 157-8.

vinas, adalet arayışının "hukuk" düzeni ve uygulaması ile bağını kurmaktadır:

> Diğerleri / Ötekiler devreye girdiğinde —ki her biri bana dışsaldır— problemler doğar. Hangisi bana en yakındır? Öteki kimdir? Belki aralarında çoktan bir şeyler geçmiştir. Dikkatlice soruşturmamız gerekir. *Yasal adalet gereklidir. Devlete ihtiyaç vardır.*[91]

Yani, adalet gereksinimi siyasal düzenin de "zorunluluğunu" beraberinde getirir. Levinas etiğin önceliğinden hareket etmeyen siyaseti tümlük inşası ile özdeşleştirirken, şimdi, *etik sorumluluktan hareketle siyasetin zorunlu varlığını* işaret etmektedir. Denilebilir ki devlete duyulan ihtiyaç Öteki ile üçüncü taraf'ı kıyaslama zorunluluğuna dayanıyorsa, devletin edimi de —hukuk düzeninin— eşitleyici, "asimetriyi düzeltici" etkisini yaratacaktır. Fakat bu tablo kaçınılmaz olarak şu soruyu doğurur: Öyleyse Levinasçı etik, devletin hukuk düzenine "esin" veren bir "sorumluluk" vurgusundan mı ibarettir? Levinas'ın radikal etik ilişki kurgusu, etik ilişkinin sonsuz sorumluluk olarak tanımlanışı, Öteki'nin mutlak üstünlüğü, *ben*'in giderek artan tabiyeti, başkasını kendi varlığına önceleyen, "ikame eden", "kefaret ödeyen" bir etik özne tarifi — tüm bu radikal temalar, sadece devletin "düzeltmesi" gereken bir tabloyu sunmak için midir?

2. *Adalet ve Devlet*

İronik olmakla birlikte bu sorunun *bir* cevabının "evet" olduğunu söyleyebiliriz: Levinas hukuk düzeninin eşitleyici, anonimleştirici etkisi bağlamında devleti zorunlu addetmekte, öyleyse etik ilişkinin vazgeçilmez unsuru olan "asimetri"nin "düzeltilmesi" gerektiğini de kabul etmektedir. Bir yandan etiği adaletin hem koşulu hem ufku kılarak etiğin "vücuda getirilemezliğini" işaret ederken, öte yandan etik ile siyasetin kesiştiği bir alanı işaret etmekte, aralarında vazgeçilmez bir bağlantı kurmaktadır. "Anarşik bir öğe" olarak etik, siyasal düzenin mutlaklığını engelleyen bir işlev taşımaktadır; fakat tersinden bakıldığında etik, siyasal "düzenin" zorunluluğu *içinde* var-

91. Levinas, "Ideology and Idealism", *Levinas Reader* içinde, haz. S. Hand, Blackwell Publishers, 1989, s. 247, vurgu eklendi.

lığını koruyan bir anarşik öğe konumundadır. Levinas başta karşıtlık içinde kurguladığı iki alanı, bu defa ayrışmaz bir ikili olarak düşünmektedir: Etik ve siyasal düzen, aralarındaki gerilim baki kalsa da, birbirini tamamlayıcı bir ilişki içinde betimlenmektedir.

Ne var ki bu, göründüğünden daha karmaşık bir kabuldür. Levinas için devletin zorunluluğu kabulünde ilk mesele bir "öncelik" sıralamasıdır:

> [Söylediklerimden] aklın ve aklın evrensellik arzusunun küçümsendiği sonucuna varmak zorunlu değildir. Sadece, tanımladığım şekliyle özneler-arası [olanın] gerekliliklerin toplumsal bir rasyoneli zorunlu kıldığı sonucuna varmaya çalışıyorum. Şunu bilmek son derece önemlidir: Terimin varsayılan anlamıyla toplum, insanların birbirleri için yırtıcı/yağmacı oldukları ilkesinin sınırlandırılışının bir sonucu mudur, yoksa tersine insanların birbirleri *için* olduğu ilkesinin sınırlandırılışının bir sonucu mudur? Toplumsal olan, kurumları, evrensel biçimleri ve yasalarıyla birlikte, insanlar arasındaki savaşın sonuçlarını sınırlandırmaktan mı, yoksa etik ilişkide insanı insana açan sonsuzluğu sınırlandırmaktan mı doğmuştur?[92]

Açık ki Levinas'ın bu vurgusu, devletin kaynağına dair Hobbesçu yaklaşıma bir eleştiridir. Hobbes'ta bir sözleşme ile siyasal toplumun ortaya çıkışı, adaletin de ahlakın da koşuludur. "Herkesin herkese karşı savaşı'nı önlemek, devleti ve egemeni doğuran sözleşmenin amacıdır. Levinas'ın yaklaşımında bu kurgu tamamıyla tersine çevrilmektedir: Devlet adalet arayışından, adalet ise hem Öteki'ne hem üçüncü taraf'a aynı anda sorumlu olamayacağımdan doğar. Sınırlanan şiddet değil, sorumluluğumdur. Hobbes'ta devletin (egemenin) mutlak bir sınırı yoktur; oysa Levinas için adaletin zorunlu kıldığı bir devlet, adalet arayışının kendisiyle sınırlıdır.[93] Bu anlamda Levinas, devletin evrensel ve anonim düzeninin bir tümlük inşası olduğu, etikten bağımsız bir siyasetin "tiranlık" anlamına geldiği eleştirisinden,[94] aslında vazgeçmemektedir. Etik ilişki, üçüncü taraf'ın "ortaya çıkışı"nı önceleyecek biçimde düşünüldüğü sürece, siyasal düzenin varlığı etik ilişkinin doğurduğu bir zorunluluk olarak

92. Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 80.

93. Levinas, "Philosophy, Justice and Love", s. 105; *Ethics and Infinity*, s. 80.

94. "Tek başına bırakıldığında siyaset, içinde tiranlığı barındırır; ona kaynaklık eden ben ve Öteki'ni deforme eder, çünkü onları evrensel kurallara göre yargılar, yani gıyaplarında [*absentia*]" (*Totality and Infinity*, s. 300).

düşünülebilecek ve böylece, düzenin kendisinin de "köken"i tarafından sınırlandırılması gereği temellendirilebilecektir. Levinas bu "köken" sorusunu o denli önemser ki, birçok metninde hemen hemen aynı sözlerle altını çizer. Fakat bu birbirinin benzeri ifadeler arasındaki küçük farklar da oldukça açıklayıcıdır. Aynı ifadeyi yinelemek pahasına dikkat çekmemiz gereken şey, Levinas'ın "öncelik" vurgusuna atfettiği önemi anlamamıza olanak sağlar:

> Şunu bilmek önemsiz değildir ... eşitlikçi ve adil Devlet ... —*ki mesele kurma ve her şeyden önce koruma / sürdürme meselesidir*— herkesin herkese savaşından mı yoksa birinin öteki için indirgenemez sorumluluğundan mı doğar .... Bunu bilmek önemsiz değildir ki böylece savaş, tarihsel zorunluluklar adına iyi vicdanın (*good conscience*) savaşı olarak kurumsallaşmasın .... Bilincin temeli adalettir, tersi değil.[95]

Öyleyse köken veya öncelik sorusunun önemi "kurucu" addedilen ilkenin "kurulu" düzende varlığını sürdürmesinden ileri gelmektedir.[96] Bu nedenle etiğin "kurucu" ilkselliği vazgeçilmez bir unsurdur. Levinas, etiğin verili düzende tükenmeyen bir aşkınlık taşıdığı vurgusunu bu ilkselliğe referansla temellendirmektedir. Kuşkusuz bu ilişki tersinden de geçerlidir: Levinas, etiği verili düzende tükenmeyen bir aşkınlık olarak konumlandırmak istediği içindir ki etik, ilksellik niteliği ile karakterize edilir. Her durumda, etiğin ilksel ve aşkın oluşu bir arada, birbirinden ayrıştırılamaz biçimde kurgulanmaktadır: Etiğin devletin düzeninin (ve üçüncü taraf ile simgelenen tüm diğer kurumsallık ve toplumsallık biçimlerinin) kökeni olarak işaret edilişi etiğin ilksel niteliğinin; buna karşılık, devletin kurulu düzenine indirgenemez oluşu da etiğin aşkın niteliğinin bir ifadesidir. Böylece etik, *devletin zorunluluğuna rağmen*, "sınırlayıcı köken" veya "kurucu-sınırlayıcı" diyebileceğimiz bir işlev edinmektedir. Öyle ki Levinas'ın kurgusunda devletin zorunlu varlığı da etik sorumluluğun bir uzantısı konumundadır, dolayısıyla bu "varlık" etik sorumluluğun daimi olarak "dönüştürücü" etkisine maruz kalmalıdır. İşte Levinas'ın etiğin ilksel ve aşkın olma nitelikleri arasın-

95. Levinas, "Peace and Proximity", *Basic Philosophical Writings* içinde, s. 169, vurgu eklendi. Hemen hemen aynı ifadeye şurada da rastlanır: *Otherwise than Being*, s. 159-60.

96. Kurucu unsurun kurduğu düzende varlığını koruduğuna yönelik vurgu, Carl Schmitt'in "siyasal" kavramının tanımlayıcı unsurudur.

da kurduğu bu döngüsellik, ifadesini "adalet" kavramında bulur.

Adalet, etik ile siyasal düzenin ilişkisini kuran unsurdur ve bu nedenle ne siyasetten ne de öteki için duyulan etik kaygıdan ayırt edilebilir. Etik daima adaleti önceler, etik kaygı olmadan adalet arayışı da olamayacaktır.[97] Diğer taraftan, adalet uygulaması bir karşılaştırmaya dayandığından, etiği sekteye uğratan bir edim içerecektir. Öyleyse, uygulanan adalet hiçbir zaman "son söz" değildir, daima "daha iyi bir adalet"in arayışı sürecektir.[98] Böylece Levinas adaleti, "hukuk"a indirgenemez biçimde etikle ilişkilendirmeyi sürdürmektedir. Etik, hâlâ adaletin koşulu ve ufkudur. Çünkü aksi, devletin yasası ile adaleti özdeş düşünmek, devletin her edimini meşrulaştırmak anlamına gelecek; bu yolla kendinden menkul bir meşruluk ile donatılmış olan devlet, Levinas'ın kırmaya çalıştığı içkinlik düzlemini yani "tümlüğü" yeniden inşa etmek olacaktır. Adalet "uygulaması" devletin hukuk düzeninin alanıyken; "daha adil bir adalet arayışının sonsuzluğu" etik olanın sayesindedir. Adalet kavramındaki döngüsellik budur: Etik sorumluluk çoğul insanlar karşısında bir adalet gereği doğurmakta; adalet edimselleşip hukuksallaştığı anda adaletsizliğe dönüşmekte; fakat etik "kurucu" ve aşkın oluşu sayesinde adaletin ufku olmaya devam etmekte, böylece daha adil bir adalet arayışı da sürmektedir. Adalet arayışı daima etik sorumluluğa dayanır, dolayısıyla "daha adil bir adalet" arayışı etiksiz düşünülemeyecektir. Bu yönüyle Levinas, hem kurumsallaşmış adalet edimi olarak hukukun etikten kaynaklandığını hem de karşısında herkesi eşitleyen, dolayısıyla tekillikleri yok edip anonimleştiren "hukukun adaletsizliğini" aynı anda söylemektedir. Öyleyse adalet, etik ile hukuk arasında hem zorunlu bir ilişki kurmakta hem de mutlak bir örtüşmeyi imkânsız kılmaktadır.

Levinas'ın yarattığı bu döngüselliğin "hukukun adaletsizliği" olarak tabir ettiğimiz boyutu; evrensel ve eşitleyici hukuk düzeninin, Öteki'ne sonsuz sorumluluk duymak demek olan etiği kesintiye uğratmasına dayanır. *Ben* için "biricik" olan Öteki, bir başka öteki olarak üçüncü taraf'ın devreye girişiyle "ayrıcalığını" yitirir. Fakat

97. Adalet, "kendi şiddetine karşı sürekli iyileştirilecek" bir şeydir — ki, bu etik ile mümkündür (Levinas, "The Other, Utopia and Justice", *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* içinde, s. 229).

98. "The Paradox of Morality", s. 175.

hukuk düzeninde yiten bu ayrıcalık, eğer gerçekten yitiriliyorsa, adalet arayışının sürekliliğini sağlayan nedir? Levinas'ın çerçevesinde etiğin, adalet uygulamasında tükenmeyecek biçimde adalet arayışını daimi kılması, yani aşkınlığı, zorunlu olarak yeni bir soru da doğurmaktadır: Hukukun eşitlik düzlemi Öteki'nin ayrıcalığını yitirmesi anlamına geliyorsa, etiğin aşkınlığı nasıl korunacaktır; etiğin aşkınlığı korunmak zorundaysa, Öteki'nin ayrıcalığı hukuk düzeniyle nasıl bir arada düşünülecektir?

IV. ETİĞİN PARADOKSU

Levinas'ta üçüncü taraf'ın ortaya çıkışı ile birlikte adaletin, hukukun, devletin, siyasetin ve tüm diğer kurumsallıkların da ortaya çıktığı şeklindeki kurgu, birçok sorunun yanı sıra hemen her kavramda tespit edilebilir bir belirsizliği de doğurur. Aslında üçüncü taraf'ın dahil olduğu haliyle Levinas'ın kuramı farklı yorumları, hatta bambaşka anlamları mümkün kılmaktadır.

1. *Etiğin İlkselliği ve "Şiddeti"*

İlgili literatürde sıklıkla paylaşılan bir yorum, üçüncü taraf'ın dahil olmasıyla Öteki'nin ayrıcalığını yitirdiğini kabul eder ve bu durumu, etik özneyi sonsuz sorumluluktan "kurtaran" bir olumluluk olarak işaret eder.[99] Bu yorumların kaynağı özellikle Derrida'nın Levinas okumasıdır: Levinas, "açıkça söylemese de" yüz yüze ilişkinin "mutlak dolayımsızlığında" bir şiddet tehdidi görüyor olmalıdır ve üçüncü taraf, *ben*'i "etik şiddetten koruyacak" biçimde yasal-siyasal sistemi temsil eden bir dolayım unsuru olarak devreye sokulmaktadır.[100] Bu yorum izlenerek, etik ilişkinin "şiddet" anlamına geldiği ve yasal düzlemin "şiddeti sınırlama" işlevi gördüğü kabul edilir.

99. Oona Eisenstadt'ın ifadesiyle, üçüncü taraf'ın düzeyinde artık "yüz yüzelik, obsesyon, anarşi, zulüm" yoktur; bu düzey "simetri, karşılıklılık, genellik" yani adaletin düzeyidir: Eisenstadt, "Levinas in the Key of the Political", *Difficult Justice* içinde, s. 71.

100. Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, çev. P. A. Brault, M. Naas, Stanford University Press, 1999, s. 32-33.

Buna göre hukukun evrenselliği, tekilliğin indirgenemez başkalığını "aynı"ya tabi kılan bir şiddet edimiyken, hukukun eksikliği de bu kez "etiğin şiddeti" anlamına gelecektir. İşte şiddetin kıskacı diyebileceğimiz bu "ikili kısıt", etik ile siyaset arasındaki ilişkiyi kapatılamaz bir "boşluk" (Derrida'nın tabiriyle *hiatus*), ama iki uç arasında daimi salınımı zorunlu kılan bir boşluk olarak düşünmeyi gerektirmektedir. Demek ki bu yorum uyarınca etik de tıpkı siyaset gibi, "tek başına bırakıldığında" bir tiranlık veya şiddet alanıdır. Bu tabloda, Levinas'ın sorumluluğun sonsuz olduğuna dair vurgusu da, karşılanamaz bir "yük" olmaktan çok, vücuda getirilemezliği sayesinde etiğin imkânı olarak görülür. Başka bir deyişle etik, bir düzene dönüştürülemez oluşu *sayesinde* düzeni daha adil olma imkânına açık tutan bir işlev görecektir. Paradoksal biçimde, etik imkân-dışı olduğu sürece etik kalabilmektedir. Benzer biçimde adaletten de bir anlamda uygulanamaz olması sayesinde söz edilebilmektedir.[101]

Levinas'ın kuramında, gerçekten de içinden çıkılması zor bir paradoks vardır, ne var ki bana kalırsa bunun nedeni, Levinas'ın çerçevesi içinde kalınacaksa "etiğin şiddeti" değildir. Etik sorumluluk

101. Diana Perpich, "A Singular Justice: Ethics and Politics Between Levinas and Derrida", *Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, vol IV*, Routledge; Drucilla Cornell, "Post-Structuralism, Ethical Relation and the Law", *Cardozo Law Review*, no 9, 1988; J. Popke, "Poststructuralist Ethics: Subjectivity, Responsibility and the Space of Community", *Progress in Human Geography* 27/3, 2003; Madeleine Fagan, "The Inseparability of Ethics and Politics: Rethinking the Third in Emmanuel Levinas", *Contemporary Political Theory*, 8/1, 2009; Simon Critchley, *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinbourgh University Press, 1999; David Campell, "The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosopy", *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, haz. D. Campell, M. J. Shapiro, 1999. Levinas ile Derrida'nın birlikte düşünülmesinden doğduğunu söylediğimiz bu tabloda, burada anılan yorumcular arası önemli farkların olduğunu da belirtmeliyiz. Örneğin Critchley, Levinas'ın etiğinin başından itibaren siyaset yönelimli olduğunu, bu yönüyle Derrida'nın "dekonstrüksiyon'undaki siyaset boşluğunu dolduracağını düşünür — Critchley, bu pozisyonunu daha sonra önemli ölçüde değiştirecektir. Fagan da Levinas'ın kuramının "etik-siyasal" birlikteliğini zaten içerdiği görüşündedir; Levinas'ta "saf etik" yoktur. Campell'a göre ise, Derrida'nın tamamlayıcı rolü Levinas'ta siyasetin "sorunlu" bir biçim almasını önleyecektir. Cornell ve Popke, Levinas ile Derrida'nın kuramları arasında bir geçişkenlik olduğunu daha sorunsuz biçimde varsayarken; Perpich ve Campell, Derrida'nın Levinas'ı yorumlayışının, aynı zamanda bir Levinas eleştirisi içerdiğini, dolayısıyla iki kuramcı arasındaki açıyı gözetirler.

var olduğu sürece adalet imkânı doğmakta, fakat bu adalet, yine etik sorumluluk var olduğu sürece, deyim yerindeyse imkân-dışı olarak doğmaktadır. Üçüncü taraf, "çoğul ötekiler" ise, zaten sonsuz addedilen sorumluluk "genişlemektedir", fakat genişledikçe imkânsızlaşan sorumluluk, aynı zamanda adaletin kaynağı, yani imkânıdır. Bu paradoksal döngü, Öteki kavramının taşıdığı "üstünlük" ile derinleşir; "çoğul ötekiler", aslında her bir Öteki'nin biricik olma karakteri nedeniyle sorumluluk doğurur. Her birine karşı ve "herkesten çok" sorumlu olan etik özne, mutlak bir asimetrik tabiyet ile karakterizedir; öyleyse hukukun adaletinin etkisi gerçekten de bu tabiyeti "düzeltmektedir". Fakat hukukun adaleti, "eşitleyici" edimiyle ortaya çıktığı anda da "hukukun adaletsizliği"ne dönüşür; yani hukukun adaleti, kendisi de "düzeltilmesi" gereken bir adaletsizlik olarak doğmaktadır. Öyleyse "herkesten çok" sorumlu özne, adalet ile ortadan kaybolmamakta, aksine adaletsizliğe karşı zorunlu olarak varlığını sürdürmektedir. Eğer Levinas'ta etik ilişki veya sonsuz sorumluluk bir "etik şiddet" ise, bu demektir ki hukukun ortaya çıkışı bu şiddeti azaltmamakta, aksine artırmaktadır — çünkü sorumluluk bu kez hukukun yarattığı adaletsizliği de içerecek biçimde genişlemektedir. Bir başka ifadeyle, Levinas'ın kuramı etik şiddet ile hukukun şiddetinin "ikili kısıtı" altında olmaktan daha derin bir paradoksa sahiptir. Çünkü Öteki'nin "çoğul ötekiler" olarak eşitlenişi ile doğan hukuk, eğer asimetrik yapıyı tümüyle ortadan kaldırıyorsa bu, etiğin hukuk düzleminde sona ermesi anlamına gelecektir — ki Levinas'ın başından beri mücadele ettiği tablonun bir parçası budur. Etiğin hukuk düzleminin eşitlikçi yapısında tükenmemesi ise, asimetrik ilişkinin korunmasını gerektirmektedir. Denilebilir ki bu asimetri, *ben* öznesinin tüm diğer ötekiler karşısındaki asimetrisidir ve Levinas'ın radikal biçimde pasifleştirdiği etik öznenin anlamı budur. Öyleyse Levinas'ın etiğinin radikal şeması salt devletin "düzeltici" etkisinin meşruluk zemini olarak düşünülemez. Levinas'ın etiği, devletin zorunluluğunu temellendirerek "ılımlılaştığı" anda, daha da "radikal" bir biçim kazanmakta, etik öznenin mutlak pasifliği, devletin düzeni ile birlikte pekişmektedir. Nitekim Levinas, Öteki'nin ayrıcalığını "ılımlılaştırmak" zorunluluğunu da, adalet gereksiniminin "hiçbir şekilde" etik sorumlulukta "bir derece kaybı" anlamına gelmediğini de söylemektedir. Gerçekte Levinas'ın söyledi-

ği, pasif etik öznenin "düzeltilerek" ortadan kalkacağı değil, *çoğullaşacağıdır*; yani *ben* öznesinin de başkaları için bir "öteki" olacağıdır:

> Adalet yalnızca, ben —daima ego kavramından kurtulmuş, daima varlığından yoksun ve muhtaç, daima öteki ile karşılıklı-olmayan ilişkide, daima öteki için olan ["ben"]— diğer ötekiler gibi bir öteki olduğunda kurulabilir.[102]

Öyleyse yukarıdaki tablonun Levinasçı etikle uyumsuz yönlerinden biri, Levinas'ın etik ilişkideki "daima tabiyet içindeki" *ben* öznesinin varlığında bir sorun görmemesi, aksine adaleti bu öznenin yaygınlaşması ile kurulacak bir "simetri" addetmesidir.[103] Diğer bir ifadeyle, Levinas etik ilişkinin tabi öznesinde, "önlem alınması gereken" bir "şiddet" görmez. Bana kalırsa yukarıda çizilen tabloda sorunlu olan bir diğer yön, etik ilişkide bir "şiddet" tespit edildiği anda, Levinas'ta etiğin vazgeçilmez "ilkselliği"nin de görünmez kılınmasıdır. Oysa etiğin ve adalet arayışının hukuksal düzlemde yitmeyişi —yani Levinasçı etiğin temel amacı— ancak ilkselliğin kabulü ile temellendirilir. Levinas'ın devletin kökeninde neyin yattığını yineleyerek belirtmesi de bu ilkselliğin altını defalarca çizmektedir. "Kurucu" olanın korunduğu vurgusu, adalet uygulaması olarak hukuku denetleyecek olan unsuru "ilk/başlangıçtaki kişilerarası ilişki"[104] olarak işaret eder. Yani etiğin "daha adil bir adalet" arayışını mümkün kılacak aşkınlığı, Levinasçı çerçevede "başlangıca", etiğin ilkselliğine referansla temellendirilmektedir. Çizilen tablo ise etiğin ilkselliğini, kurucu bir nitelik taşıyışını gözardı etmektedir. Levinas'ın *ben* ile Öteki arasında kurduğu etik ilişkiyi "şiddet" ad-

102. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 160-1.

103. C. Fred Alford, Levinas'ın adalet kavramını asimetrinin düzeltilmesi olarak düşünen yorumcuları eleştirir: Levinas'ta üçüncü taraf bir "kurtarıcı" değil, *ben* öznesinin "kurban edilmeyeceğini garantilerken, aynı zamanda tabi olacağı yeni bir öteki"dir. Alford'a göre, Levinas'ın öteki'ni "ikame eden" öznesi açısından siyasal düzlem, "öteki'ne sonsuz sorumluluğu" nasıl toplumsallaştıracağı sorusunun doğduğu anlamına gelir (Alford, "Levinas and Political Theory", s. 157, 163). Elif Çırakman'ın tabiriyle Levinas, toplumsal düzleme de genişlettiği etik yükümlülüğün sınırlarını "özneye hareket edecek yer, hakkını arayacak kapı bırakmayacak" ölçüde genişletmektedir (Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel bir Not", s. 201).

104. Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 90.

detmek, ancak Levinas'a yöneltilebilecek meşru bir eleştiri niteliğindedir; Levinas'ın kendisiyse etiği şiddetten, tam da savaşın meşruluğunu sarsmak amacıyla ayrıştırmaktadır. "Sorumluluk" —tasvir edilişinde dozu gittikçe artan tüm "şiddet"ine rağmen— Levinas'ın kuramında "olumlu" bir kavramdır. Öyle ki Levinas Öteki'nden sorumlu olmayı, insan kalmanın da koşulu addedecektir. Kısacası, Levinas etiğin kurucu rolünden vazgeçmez, aksine bundan vazgeçildiği sürece yukarıdaki tabloda varsayılan etik "ufuk" da zeminsiz kalmaktadır.

Gerçekte Levinasçı etik *ile* hukuk-siyaset arasındaki ilişkiyi, "kuran ve kurulan hiyerarşisi olmaksızın düşünmek" Derrida'nın *önerisidir*.[105] Levinas'ın kuramı ise, ontoloji ile etik arasındaki belirleyicilik ilişkisini tersine çevirme amacından bağımsız düşünülemez: Etiğin kurucu bir ilksellikle tanımlanışını reddetmek, Öteki'nin aşkınlığını ve dolayısıyla bir bütün olarak Levinasçı etiği reddetmek demektir.

2. *"En Yakın" Olan*

Levinas'ta etiğin adalet uygulamasında tükenmeyişinin dayanağı adalete kaynaklık eden ilkselliğiyse ve etik bu sayede devletin hukuk düzeninin "eşitleyici" etkisine maruz kaldığı *halde* varlığını ko-

105. Derrida'nın önerisi, post-yapısalcı yaklaşımın "temel" (*foundation*) veya "kurucu unsur" arayışlarını reddetmesine paralel bir "uyarı" niteliği taşır. Çünkü aksi, etiği siyasetin temeline yerleştirmek böylece yine ontolojinin kurucu unsur arayışına denk düşecek biçimde bir *arkhe*'nin varsayılması anlamına gelecektir. Kısacası, etik siyasetin "ilkesi" veya "temeli" addedildiği anda, aşkınlığını kaybedip bir ontolojik ilkeye dönüşecektir. Bunun yerine, etiği siyasetin "ötesinde" düşünmek gerekir ki Derrida'ya göre Levinas, *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta olmasa da *Varlıktan Başka Türlü*'de bunu yapmaktadır. Derrida, etik ile siyaset arasında daima korunacak açının veya boşluğun (*hiatus*), etiği de siyaseti de mümkün kılan şey olduğunu düşünür (Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, s. 20-21, 58-61). Öte yandan, Derrida Levinas'ı "konukseverlik" teması merkezinde yorumlar ki Robert Bernasconi'nin dikkat çektiği üzere, Levinas *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta kullandığı bu kavramı *Varlıktan Başka Türlü*'de terk etmiştir (Bernasconi, "Strangers and Slaves in Land of Egypt", s. 252-4). Diğer bir ifadeyle, Derrida'nın Levinas yorumu, iki temel kitapta değişen pozisyonunun kimi öğelerini, deyim yerindeyse "seçmeci" biçimde bir araya getirir. Bununla birlikte, Derrida'nın bir diğer metninde —Levinas'ı hiç anmasa da— "kardeşlik" teması merkezinde bir Levinas eleştirisi ürettiğini söyleyeceğim.

ruyabilmekteyse, Levinas'ın sorusu üzerine bu bağlamda kafa yormamız gerekiyor demektir: Etiğin ilkselliği, Öteki'nin ayrıcalıklı ve üstün konumundan bağımsız değildir — ama hangisi Öteki, yani "en yakın olan"dır?

Adalet, hiçbir şekilde, takıntıda bir derece kaybı, öteki-için-olmak'ta bir dejenerasyon, bir azalma, anarşik sorumlulukta bir sınırlama, Sonsuzluğun yüceliğinin nötrleşmesi, başlangıçtaki ikilinin bir üçlü haline gelmesi gibi ampirik nedenlerle ölçümde üretilecek bir dejenerasyon anlamına gelmez. Çokluğun eşzamanlılığı, ikinin artzamanlılığı ile bağlıdır: *Adalet ancak, bir toplumda yakın olanlar ile uzak olanlar arasında hiçbir ayrım olmadığında, fakat aynı zamanda, en yakından vazgeçilmesi imkânsız olduğunda adalettir.*[106]

Levinas'ta *ben* öznesi, tüm diğer ötekilerden sorumlu, tüm diğerleri karşısında mutlak biçimde pasifleştirilmiş bir özne olduğu sürece bu, *ben* karşısında tüm ötekileri "aynılaştırmak" demek değil midir? Öyleyse Levinas'ın, üçüncü taraf'ı bir yönüyle "çoğul ötekiler" addetmesi, fakat bir diğer yönüyle de "Öteki'nin ötekisi" olarak dolayımlaması arasındaki farkı dikkate alıp yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Levinas, üçüncü taraf ile birlikte ben-Öteki-üçüncü taraf arasında bir uzam yaratır ve "hangisi bana en yakındır?" veya "hangisi komşumdur?" sorusunu sorar. Acaba bu soru, hukuk düzeninin eşitleyici etkisinden sonra anlamını yitirir mi? Eğer hukuk tüm ötekileri —ve aslında *ben*'i de— eşitlik düzleminde bir araya getiriyorsa, Levinasçı etiğin "adalet sorusu" da ortadan kalkıyor demektir. Bir başka deyişle, yakın ve uzak olan arasındaki açıyı gözeten "Öteki'nin hangisi olduğu" sorusu, adalet uygulamasının "tarafsızlığı" ile cevaplanıyor demektir.[107] Oysa yineleyelim ki bu tarafsızlık, yani karşılaştırılamaz tekillikleri karşılaştırarak aynılaştırmak, Levinas'ın adalet uygulamasında gördüğü şiddettir — yeniden etiğe yani Öteki'nin biricikliğine dönülerek düzeltilmesi gereken de budur. Yani "adalet sorusu" etikten, sonsuz sorumluluktan doğan bir

106. Levinas, *Otherwise than Being*, s. 159, vurgu eklendi.

107. Soruları çoğaltmak mümkündür: Adalet uygulamasının "cevabı" yakınlık-uzaklık bağlamını geçersizleştirecek biçimde "hukukun tarafsızlığı" mıdır; yoksa "adil olmayanı" veya "suçlu"yu tespiti midir? Levinasçı etik hukukun kökeni olarak işaret edildiği sürece, "suçlu"nun Öteki'ne zulmeden "kötü"den ayrıştırılması mümkün müdür?

sorudur, adalet *uygulaması* ile ortadan kaldırılamaz. Ne var ki bu şiddet, Öteki'ne şiddet uygulayanı cezalandıran nitelikteyse, "meşru şiddet yoktur denilemez."[108] Öyleyse adalet uygulamasının "meşru bir şiddet" olup olmadığına "herkesten sorumlu" olan etik özne nasıl karar verecektir? Etik öznenin koşulsuz bir biçimde adaletin şiddetine maruz kalan bir insan için adalet talep etmeye devam edeceğini düşünebiliriz — fakat bu, bu kez etiğin başkasına şiddet uygulayandan taraf olması gibi paradoksal bir sonuç doğuracaktır. Görünen o ki bu döngüden çıkmanın tek yolu, Levinas'ın yakın ve uzak arasındaki gözettiği ayrımı hesaba katmaktır: Etik özne "öteki'nin şiddetine maruz kalan bir diğer öteki"nin mağdurluğu yanında, "zulmeden" öteki'ne karşı mesafe koymalıdır. Bir başka deyişle, Levinasçı çerçeveden hareket edildiğinde çoğul ötekiler düzlemini *mağdur* ve *zulmeden* biçiminde bölmek kaçınılmazdır; "hangisi Öteki'dir" sorusuna etik öznenin verebileceği tek cevap budur. Etik özne —etik eğer hukukun pozitif kurallarından ibaret olmayacaksa— hukukun adalet uygulamasından bağımsız biçimde bu ayrımı yapmak ve "mağdur Öteki" için adalet talebinde bulunmak durumundadır.

3. *Kötülük*

Böylece Levinas'ın üçüncü taraf'ı hem bir "başka komşu" olarak hem de Öteki'nin dolayımıyla tanımlamasını anlamlandırmamız da mümkün olur. Üçüncü taraf, hukukun eşitleyici düzleminde bir başka komşudur, ne var ki *ben* öznesinin perspektifinden Öteki'nin "basitçe dengi değil", "Öteki'nin komşusu"dur. Bunun basit bir vurgu olduğu düşünülemez; aksine, bana kalırsa bu Levinas'ta "kötülük" temasının *gerektirdiği* bir ayrıştırma müdahalesidir.

Levinas, ben ile Öteki arasındaki ilişkinin bir etik sorumluluk halini almama ihtimalini "kötülük" (*evil*) olarak adlandırır. Demek ki *ben*'in Öteki'ni değil kendisini önceleyiği durumlar "kötülük" halleridir. Bu, Öteki'nin çağrısına cevap vermemeyi de, Öteki'nin aşkınlığını indirgemeyi de, Öteki'ne şiddet uygulamayı veya onu yok etmeyi de içerir. Varlıktan başka türlü olmanın adı etik ise; kö-

108. Levinas, "Philosophy, Justice and Love", s. 106.

tülük, salt varlık olarak kalmak, varlığını sürdürmeyi öncelemektir: "Kötülüğün yasası, varlığın yasasıdır."[109]

Kötülük meselesine ilişkin Levinas'ın bir diğer vurgusu, kötülüğün "yüz-süz" olduğudur — demek ki bu yönüyle kötülük, etik ilişkinin tarafı olarak "Öteki"nin bir niteliği olarak düşünülemez. Gerçi Levinas, Öteki'nin *ben*'de bir "zulüm etkisi" yarattığını da söyler fakat bunu, Öteki karşısında tüm insanlığın suçlarını üstleniyor oluşumun travmatik etkisine dayandırır. Levinas'ın etik düzleminde Öteki, yalnızca hükümran öznenin varlığını, kendinden menkul özgürlüğünü sorgulayandır; dolayısıyla şiddetin müsebbibi değildir, tersine kötülüğün kaynağını —yani varlığın ta kendisini— sorgulamakla, aslında şiddeti "felç eden" tek unsur Öteki'dir. Kısacası Levinas, kötülüğün ancak etik olmayan bir *ben*'den veya bir "üçüncü taraf"tan kaynaklanabileceğini, açıkça değil ama dolaylı biçimde söylemektedir:[110]

> [Celladın bir Yüz'ü var mıdır?] Tüm bir kötülük sorununu işaret ediyorsunuz. Adalet'ten bahsettiğim anda, kötülüğe karşı mücadele fikrini devreye sokmuş olurum, kendimi kötülüğe karşı direnmeme fikrinden ayırt ederim. Eğer, kendini savunma bir sorun ise, "cellat" *benim komşumu tehdit eden kişidir* ve bu anlamda şiddeti çağırır *ve artık bir Yüz'e sahip değildir.*[111]

Bu durumda Levinas, "komşumu tehdit eden" bir üçüncü taraf'ı, sorumluluk çemberinin dışına yerleştirmektedir; Öteki'ne şiddet uy-

109. "The Paradox of Morality", s. 175; "Philosophy, Justice and Love", s. 114.

110. David Campell, Levinas'ın "Hangisi en yakındır?" sorusuyla, Öteki ile üçüncü taraf arasında "uzamsal" bir ayrım yaptığına dikkati çeker (Campell, "Deterritorialization of Responsibility", s. 37). Jason Caro, üçüncü taraf ile birlikte doğan adalet sorusunu, "komşu ile düşmanı ayrıştırmak" olarak yorumlar (Caro, "Levinas and the Palestinians", *Philosophy & Social Criticism*, 35/6, 2009, s. 675). Bana kalırsa Levinas'ta "kötülük" nosyonuna dikkati çekmek, Caro'nun yorumuna da sağlam bir zemin sunar. Howard Caygill ise, Levinas'ın pratik siyasete ilişkin yorumlarının teorik kökenine işaret ederek çok önemli bir noktanın altını çizmiştir: Levinas, Öteki'nin üçüncü taraf'a kıyasla sahip olduğu üstünlük konusunda ısrarlıdır ve örneğin Öteki'ne karşı, *ben* ile üçüncü taraf arasında kurulacak bir ittifaktan bahsetmenin olanağı yoktur (Caygill, *Levinas and the Political*, s. 131, 142-3). Öyleyse tekrar dikkat çekelim: Derrida'nın Levinas literatürünü şekillendiren bir diğer önemli vurgusu olan "üçüncü taraf'ın Öteki karşısında ikincil olmadığı" savı, Levinas'ın kendisiyle uyumlu değildir (Derrida, *Aideu*, s. 110).

111. Levinas, "Philosophy, Justice and Love", s. 105, vurgu eklendi.

gulayan üçüncü taraf, "yüz"e sahip olmamakla, etik sorumluluğun yöneltileceği bir Öteki olmaktan da çıkmaktadır. Öyleyse "meşru şiddet"; cezalandırma yoluyla üçüncü taraf'a yöneltilen, Öteki'yle olan etik ilişkinin meşrulaştırdığı bir şiddettir.

Levinasçı etiğin bu noktadaki paradoksu, "şiddet uygulanan" taraf *ben* öznesi olduğu sürece, sorumluluğun ve etik tabiyetin sürdürülmesi gerekliliğinde yatar. Tersinden söylenirse, Levinas'ın kuramının Öteki'ne dair her tür bilgiyi önceleyecek biçimde bir etik ilişki tanımına dayanması, Öteki'ni şiddet uygulayamayacak biçimde "kurmaktadır". Buna karşılık, *ben* öznesi "zulmedilen" olduğunda dahi, "zulmedenden de sorumlu" addedilir ve pasifliği pekiştirilir. "Cellat" Öteki'ne karşı tehdit unsuru olduğu sürece "artık bir yüz'e sahip değildir", buna karşılık *ben* ile Öteki arasındaki ilişkide Öteki "cellat" bile olsa, *ben*'in sorumluluğu sürer. Levinas'ın, "herkes öteki olabilir mi?" şeklinde yöneltilen bir soruya verdiği cevap şöyledir:

> Benim çalışmalarım üzerine yazılan bir tezin savunmasında, bir SS'in "yüz"e sahip olup olmadığı [sorulmuştu]. Çok sarsıcı bir soru, fakat benim görüşüme göre olumlu bir cevabı çağıran [bir soru]. Her defasında acı veren olumlu bir cevap![112]

Anlaşılan Levinas'ta *ben* ancak Öteki için hak talep edebilen, kendisi için talep ettiği sürece "kötülük" ile anlamlandırılabilecek bir öznedir. Tam da bu "zulmedenden de sorumlu olma" bilinci, Levinas'a göre insan olmanın da bilincidir ve kaynağını Yahudi bilincinden/vicdanından almaktadır.[113] İşte bu noktada sorumluluk, taşınması zor bir yük olsa da, insanlığın bilincine, yani kötülüğe karşı insan kalmanın ayrıcalığına dönüşür.

4. *Öteki'nin Ayrıcalığı ve Devletlerarası Düzlem*

Bu tablodan çıkarsanabilecek olan, devletin hukuk düzeninin eşitleyici, anonimleştirici etkisinin Öteki'nin ayrıcalığını kaldırdığı fakat etik düzlemde Öteki'nin ayrıcalığının sürdüğüdür. Bana kalırsa Levinas'ı yorumlamada bir "kırılma noktası" yaratan unsur da budur.

112. Levinas, "The Other, Utopia and Justice", s. 231.
113. Levinas, "Philosophy, Justice and Love", s. 107.

Levinas'ın "Öteki düzenin ilk/asıl (*original*) istisnasıdır" fikrine dayalı kurgusuna sadık kalındığı ölçüde, ayrıcalıklı bir Öteki'den tümüyle vazgeçmek, etikten vazgeçmek yani hukuk düzeninin içkinlikçi yapısını aşamamak olacaktır — oysa Levinas'ın tüm kurgusu, tümlük karşısında istisna olarak Öteki'ne yer açma amacıyla şekillenmektedir.

Öte yandan tüm bunlar, bir toplum içinde aynı hukuk düzenine "maruz kalan" yurttaşların kendi aralarındaki etik ve hukuk ilişkisi bağlamında anlam kazanır. Oysa Levinas'tan çıkarsayabileceğimiz bir düzlem daha söz konusudur: Tüm "halkım"ın benim için Öteki olduğu devletlerarası düzlem. Bu da bizi devletin kökenine ilişkin vurguyu, bir kez daha okumak ve yinelemek zorunda bırakır:

> ... devleti, toplumu, hukuku ve iktidarı gerektiren; insanın komşusuna karşı bir kurt oluşu mu (*homo homini lupus*), yoksa dengimden sorumlu oluşum mudur, bunu bilmek çok önemlidir. *Siyasal düzen, insanın sorumluluklarını mı tanımlar yoksa sadece canavarlığını mı sınırlar*, bunu bilmek çok önemlidir. Çok önemlidir; sonucu, hepimizin devlet, toplum, yasa uğruna/için varolduğumuz [gerçeği] olsa bile.[114]

Levinas'ta neredeyse aynı ifadenin bu denli çoğul anlamlar barındırabilmesi şaşırtıcıdır. Çünkü bu kez, siyasal düzenin "sorumluluk tanımladığı" söylenmekte, sonuçta devletin aşılamaz varlığı, yani kalıcılığı kabul edilecek olsa dahi —yine, bu kez— "dengim" olandan sorumluluğumun önceliğine, bu önceliğin önemine dikkat çekilmektedir. Öyle ki Levinas'ın bu alıntıdaki kurgusu, tümüyle başka bir Levinas resmi çizmeye dahi el verir. Eğer siyasal düzen sorumluluğumu "tanımlayan" bir işlev üstlenebiliyorsa, Levinasçı çerçevede bunun ancak diğer siyasal düzenler karşısında düşünülebileceği söylenebilecektir. Çünkü açık ki Levinas'ın kurgusunda, bu aşamaya dek, devletin (iç) hukuku sorumluluğumu "tanımlayan" değil, sadece sınırlandıran nitelikte düşünülmüştür —sorumluluğumu tanımlayan etiktir ve hukukun koyduğu sınırı tekil bir insan karşısında daima aşar. Fakat Levinas'ın ötekilerin "halkım" veya "yakınlarım" olarak da düşünülebileceğini söylemesi,[115] siyasal düzen-

114. Levinas, "Ideology and Idealism", s. 247-8, vurgu eklendi.

115. "... Ben tüm sorumluluktan sorumluyum ... Fakat sadece ben! 'Yakın ilişkilerim' veya 'halkım' zaten ötekilerdir ve onlar için adalet talep ederim." Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 99.

ler yani devletler arasındaki ilişkiyi de gözettiğini düşünmemize el vermektedir. Bu durumda siyasal düzenin "sorumluluk tanımlaması", bir bütün olarak yurttaşların diğer topluluklar ile ilişkisini düzenlemek —yani, "komşusunun" kim olduğunu belirlemek— anlamına da gelebilecektir."[16] Öyleyse Öteki'nin ayrıcalıklı üstünlüğünü yitirmeyişinin, Öteki'nin "kolektif" biçimde tanımlandığı ve devletlerarası düzlemde karşılık bulduğu bir tabloda neye karşılık geleceğini sorgulamak durumundayız. Bu nokta, Levinas'ın devleti yalnız bir zorunluluk olarak değil, etiğin "taşıyıcısı" olarak da işaret ettiği örneklerde daha açık hale gelecektir.

Belirtelim ki "etiğin paradoksu" başlığı altında bir araya getirilen sorular ve çokanlamlı vurgular; tek bir yorumu doğuran değil, birbirine zıt okumaları mümkün kılan niteliktedir. Başka bir deyişle, "etiğin paradoksu"ndan kasıt, Levinasçı etiğin birbirine zıt sonuçlar doğuracak anlamlara aynı ölçüde açık bir çerçevesinin olduğudur. Bu, şu anlama da gelir: Levinas'ta tespit edilen "sorunlar", literatürde genellikle varsayıldığı gibi tesadüfi birer sapma değil, kuramsal temelleri işaret edilebilecek sorunlardır. Dolayısıyla, Levinas'ı kendi "sapması"ndan kurtaracak "daha Levinasçı" bir okuma, Levinas'ı Levinas'a karşı savunma benzeri öneriler, bana kalırsa anlamlı değildir.

V. FELSEFE VE DİN

Bu aşamada, Levinas'ın kuramının iki kaynağını ele almamız bir zorunluluk halini alıyor: Batı felsefesi ve Yahudi geleneği. Levinas bu iki düşünce çizgisi arasında kim zaman zıtlık, kimi zaman tamamlayıcı bir ilişki varsayar. Varsaydığı tamamlayıcılık da kendi içinde hiyerarşik bir sıralamadan muaf değildir. Öte yandan, bu iki

116. Levinas'ın pratik siyasal sorunlara ilişkin —sonraki başlıklarda değinilecek olan— vurgularından hareketle, David Campell benzer bir yorumda bulunur: Levinas "adalet ancak bir toplumda yakın ve uzak ayrımı olmadığında adalettir" diyorsa da, "devletin sınırlarının" sorumluluğu da sınırladığı anlaşılmaktadır. Altını çizmemiz gereken nokta Campell'in, Levinas'ta "sorumluluğun zorunlu olarak sınırlanması" vurgusunu hukuki ilişki düzleminde değil, devletin sınırları ile belirlenecek biçimde anlamlandırmasıdır (Campell, "Deterritorialization of Responsibility", s. 39).

geleneği somut pratik düzlemde, bu kez kendi dışındakilere karşı tek bir "uygarlık" gibi de düşünür. Bu değişken ilişkilendirmeyi, farklı yönleriyle ele almaya çalışacağım.

1. *Batı Felsefesi ve "Etik"*

Levinas'ın "tümlük" fikri merkezinde yönelttiği çokboyutlu eleştiriyi farklı yönleriyle ve bu kez karşısına koyulan etiğin Yahudi düşüncesiyle ilişkisine dikkati çekecek biçimde hatırlayalım. Levinas ontoloji eleştirisini —kimi istisnaları saklı tutmakla birlikte— bir bütün olarak felsefe geleneğine yöneltir. Varlığı kendine yeterli bir tümlük olarak inşa etme eğilimi, Levinas'a göre felsefi düşüncenin bir anlamda hem varsayımı hem vardığı sonuçtur. Tümlük aynılaştırır, dışsallığı soğurur, başkalığı yok eder — yani tümlük aşkınlığın reddidir. Felsefe içkinliğin bilgisini üretir ve Batı felsefesinin tarihine de "aşkınlığın yok edilişi" damgasını vurur. Oysa "etik aşkınlıktır". Levinas içkinliğin bilgisi olarak felsefenin, aşkınlığa "yaklaşma" deneyimini ikincilleştirdiğini, değersizleştirdiğini söylemekte ve buna karşılık nesnel ve kavranabilir olanın yani mevcudiyetin *öncesini*, "başlangıç öncesini" (*before origin) işaret etmektedir. İşte bu "her şeyin öncesi" ancak ben'imle aynı düzlemde olmayan, ben*'e aşkın bir başkalık olarak düşünülebilir ve din, bu aşkınlığı düşünmeyi mümkün kılar.[117] Etik aşkınlıktır ve bu aşkınlığı işaret eden, Levinas'a göre, "Ahit'in Tanrısıdır".[118] Levinas'ın felsefeye yönelttiği eleştiri kadar, formüle ettiği etik ilişkinin de düşünsel kaynağı, özel olarak Yahudilik geleneğinin Tanrı ve din "kavramsallaştırması"dır.

117. Felsefe Varlığı, kendine özdeş varlık olarak mevcudiyetine, kendiliğine özdeş addederken —yani aynı'lığa sabitlerken— "hakikat"i de bu aynılığın "temsil"ine eşitler. Levinas, Aristoteles'ten Heidegger'e uzandığını düşündüğü "varlığın kendini açığa vuruşu olarak hakikat" şemasının karşısına, öznel deneyim olarak "tanıklığı" koyar. Bu tanıklık, mevcudiyet bulmayan, dolayısıyla "var" kılınamaz ve temsil edilemez olan bir aşkınlıkla kurulan ilişkidir; çünkü "sonsuzluk"la, yani aşkınlıkla ilişki felsefenin hakikati gibi "kanıtlanamaz", ancak tanıklık edilebilir. Dolayısıyla, Levinas felsefenin hakikatinin karşısına "tanıklığın hakikatini" koyar (Levinas, "Truth of Disclosure and Truth of Testimony", *Basic Philosophical Writings* içinde, s. 99-103).

118. Levinas, "God and Philosophy", *Basic Philosophical Writings* içinde s. 130, 134, 140.

Felsefe'nin bilgisi içkinliğin bilgisi olmakla, aynı'lığın, tekrarın yeniden üretimi anlamına da gelir çünkü bu içkinlik düzleminde hiçbir şey "başka, yabancı, aşkın" niteliği taşıyamaz. Bu nedenle "mutlak biçimde yeni" olandan da söz edilemez.[119] Levinas'a göre aşkınlık, aynılığın sıkıcı döngüsünü kıran unsurdur: *Öteki, düzenin imlediği aynılığın istisnasıdır.*[120] Bu düzeyde "tümlük" inşa eden felsefenin karşısına aşkınlık düşüncesini koyan Levinas, etiğin önceliği koşulunu ortaya koyduktan sonra felsefeyi etiğin tamamlayıcısı niteliğiyle de işaret edip olumlayacaktır. Üçüncü taraf'ın dahil oluşuyla doğan adalet arayışı, evrenselleştirici, eşitleyici düşünceye de ihtiyaç duyulduğu anlamına gelir ki bu düşüncenin karşılığı felsefe veya "Yunan felsefesi"dir. Levinas, "adalet hakkında söylediğim her şey Yunan düşüncesinden gelir" der; fakat etik adalet fikrini de öncelemiştir, zira adalet arayışını mümkün kılan etiktir.[121] Dolayısıyla felsefeye "çok şey borçlu" olunsa da, felsefeyi önceleyen sonsuzluk ve aşkınlık düzlemi olarak etik *önce gelir*.[122] Felsefe, aynı olanı düşünür ve evrenselleştirir; oysa etik ancak bu aynılığı önceleyen ve mutlaklaşmasını engelleyen bir aşkınlık fikrine dayanarak mümkündür. Levinas'ın aynılaşmayı, tümlüğü kırma çabası, bir kez daha, etiği felsefi düşünceye öncelemekte karşılık bulur. Bu noktada, felsefenin kökeni olarak "Yunan felsefesi" veya "Yunanlılar" işaret edilirken, etik de karşılığını "Ahit"te bulur: "Etik, [okullarında Yunan düşünürleri okuyan bir insanlığın] beyaz ırkın bir icadı değildir."[123] Bu "önceleme", hiyerarşik bir üstünlüğü, daha önemlisi "tersine çevirmeyi" de imlemektedir. Levinas, "felsefi düşüncenin önemi" ile onu tersine çevirecek biçimde "etiğe tabi kılmanın

119. Levinas, "Transcendence and Intelligibility", *Basic Philosophical Writings* içinde, s. 151.

120. İstisna olarak Öteki'nin bu nitelikleri, Alain Badiou'nun "olay" kavramının nitelikleri olarak yeniden karşımıza çıkacak. Ne var ki Levinas Öteki'nin istisnası olduğu "aynılığı", "çağdaş dünyanın Tanrısız oluşu" ile ilişkilendirirken ("Ideology and Idealism", s. 245), Badiou hem düzeni ("durum"u) hem de düzenin istisnası olarak olay'ı, Tanrı'nın imlediği "Bir" fikrini reddederek düşünecektir.

121. Levinas, "The Paradox of Morality", s. 174.

122. "Her şey [Batı felsefesinin] dilinde ifade edilmelidir [diline tercüme edilmelidir]; fakat belki de varlıkların/şeylerin ilk anlamlarının başladığı —anlamın başladığı— yer burası değildir" (Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 24).

123. Levinas, "Philosophy, Justice and Love", s. 109.

önemi" arasında gidip gelmekte, farklı metinlerde farklı vurgulamalar yapmaktadır. Öte yandan, felsefe geleneği içinde de etiğin olanağını —Platon'un İyi ideasında ve Descartes'in Sonsuzluk fikrinde— işaret etmekte; dahası, felsefenin "Yahudi-Hıristiyan geleneğini de içerdiğini, Yunan düşüncesinden ibaret olmadığını"[124] da söylemektedir. Kısacası, Levinas etiği kimi zaman felsefenin dışına, kimi zaman içine yerleştirmekte; değişmeden kalan etiğin ontolojik düşünceye önceliği vurgusu olmaktadır.

Levinas'ta tümlüğün, felsefe geleneğine olduğu kadar tarihsel deneyime de karşılık düşünüldüğünü, bu iki düzeyin birbirine paralel addedildiğini biliyoruz. Bu yönüyle de "Batı" Levinas'ın çerçevesinde farklı anlamlar taşır. Levinas, felsefesi tümlük düşüncesini üretmiş ve tarihsel deneyimi holokostu yaşatmış bir Avrupa uygarlığına tüm eleştirelliğine ve mesafesine rağmen; Avrupa'nın "vicdan azabı"ndan da bahsetmekte, Avrupa'ya karşı yine Avrupa'yı ("Yunanlı olmayan bir tanıklık ile") savunmaktadır.[125] Burada felsefedin, Yunan düşüncesi-Yahudi geleneği arasındaki ilişkinin, siyaset-etik ikilisi arasındaki ilişkiye koşutluğu göze çarpacaktır. Bu ikililerin arasındaki hiyerarşi tersine çevrildiği sürece, Levinas için bir arada olmalarında sorun yoktur, aslında bu zorunludur da — tıpkı etiğin önceliği temelinde, devletin bir zorunluluk olarak bizzat etik sorumluluktan türetilmesinde olduğu gibi. Etiğin önceliği bir kez kabul edildikten sonra Avrupa, "Ahit mirasının, Yunan mirasını zorunlu olarak gerektirdiği"[126] bir bütünsellik olarak, tek bir "uygarlık" olarak da nitelendirilebilecektir: "Avrupa nedir? [Avrupa] Ahit ve Yunanlılardır."[127]

2. *Talmud Okumaları*

Levinas, felsefi metinleri ile eşzamanlı olarak Yahudi geleneği içinden de teorik üretimde bulunmuştur, fakat bu metinleri felsefi üretiminden özenle ayrıştırır. Ortak bir hareket noktasına sahip olsalar da felsefe metinlerindeki akıl yürütmelerini ve referanslarını, Yahu-

124. Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", s. 266.
125. Levinas, "Peace and Proximity", s. 163. 126. *A.g.y.*, s. 168.
127. Levinas, "The Bible and the Greeks", *In the Time of Nations* içinde, çev. M. B. Smith, Athlone Press, 1994, s. 133.

di düşüncesiyle ilişkilendirmediğini özellikle belirtir. Literatürde Levinas'ın bu ayrımını izleyerek, kuramını salt felsefi metinlerine dayanarak irdelemek yaygındır; ne var ki bu tutum eleştiriye açıktır. Çünkü Levinas'ın kuramı —kimi temalarının açık teolojik göndermeler içermesinin ötesinde— etiği düşünürken kaçınılmaz biçimde Tanrı fikrine dayanmakla bu iki üretim alanını ayırmayı anlamsız da kılar. Fakat daha önemlisi, Levinas'ın Yahudi geleneğinin kutsal kitap "yorumlamalarını yorumlaması", yani bu yorumların birleştirildiği "Talmud" metinleri üzerine ürettiği fikirler, aynı zamanda doğrudan siyasal yorumlar barındırır. Bu metinlerle birlikte etik öznenin toplumsal ve siyasal düzlemde neye karşılık geldiği, devletin nasıl anlamlandırıldığı gibi temalar somutlanır. Dolayısıyla, bu çalışma açısından sözü edilen metinleri "teorik üretimin" dışında addetmek olanaklı değildir.[128]

Nitekim bu metinler dikkate alındığında Levinas'ın kavramları da, felsefe ve etiğe ilişkin yaklaşımı da biraz daha anlaşılır olmaktadır. Kimi yorumcuların bu bağlama ilişkin tespitlerini aktarmak açıklayıcı olabilir. Örneğin Meir'e göre, Levinas Batı düşüncesine "unuttuğunu" yani öteki-için-olma'yı hatırlatarak felsefeyi "düzeltmekte'; öte yandan, Yahudi düşüncesini de kendi "öteki"sine, yani Yunan mantığına açmaktadır. Yahudilik, Levinas için tümlükte "yarık" oluşturacak biçimde etiktir; Öteki'ni, yabancıyı "buyur etmek" tir.[129] Chalier'e göre, Levinas'ın düşüncesini "felsefe ve Yahudilik arasındaki gerilim" niteler; Levinas hem Yahudiliğin "biricik" niteliğini ortaya koymak hem de bunu felsefenin diline sadık kalarak yapmak istemektedir.[130] Herzog, bu gerilimli ikiliğin daha karmaşık bir nitelikte olduğunu teslim eder: Levinas hem Batı felsefesini kendi içinde bir taraftan tümlük inşası olarak eleştirip öte yandan farklılıklara duyarlı addetmekte; hem de Ahit geleneğini bir yönüyle ti-

128. Bu metinlere, değinilerin ötesinde dikkati çeken özellikle Howard Caygill'dir. Caygill, *Levinas and the Political* kitabında, Levinas'ın Yahudi geleneği içinden ürettiği yorumlamaların "felsefe" kitaplarından ayrıştırılmasına karşı çıkar ve Levinas'ın siyasal bakış açısını bu metinlere odaklanarak yorumlar.

129. Ephraim Meir, "Judaism and Philosophy: Each Other's Other in Levinas", *Modern Judaism*, 30/3, 2010, s. 348, 357-358.

130. Catherine Chalier, "Philosophy of Levinas and Hebraic Tradition", *Ethics as First Philosophy* içinde, s. 3-5.

kel bir topluluğa özgülerken bir diğer yönüyle evrensel etik ile özdeşleştirmektedir. Herzog'a göre, süreç içinde önce bir çatışma ilişkisi içinde düşünülen felsefe ve Yahudilik, sonra özdeş addedilmiş, sonra yine ayrıştırılmış ama aralarında bir ihtiyaç ilişkisi kurulmuştur. Herzog, Levinas'ta felsefenin bir dine tabi kılınışını değil, tersine, Yahudiliğin özgünlüğünün kayboluşunu görür.[131] Putnam da, Levinas'ın "Yahudiliğin kaynak ve temalarını" kullanmakla birlikte, "Yahudiliği evrenselleştirdiğini" düşünür. Levinas, Öteki'ni teolojinin Tanrı'ya atfettiği özelliklerle nitelemesine karşın, tersinden bakıldığında bu, Tanrı'yı insanlararası etik ilişkinin bir unsuru kılmak olarak da görülebilecektir. Dolayısıyla Levinas Tanrı ya da Sonsuz fikrini etik ilişki dışında anlamsızlaştırmaktadır ve dinin perspektifinden bu ateizm addedilebilecektir.[132] Aronowicz'e göre de Levinas, Yahudi düşüncesini "modern zamanın diline tercüme etmiştir" ve bu aynı zamanda bir "sekülerleştirme" anlamına da gelmektedir.[133] Gibbs'in dikkat çektiği üzere, "Levinas teolojik kavramların taşıyabileceği tek anlamı öteki insanlarla ilişkilerimizde bulduğumuz konusunda ısrarlıdır"; kuramını Yahudi geleneğine özgüleyen unsur ise, "yüceliğin yakınlığa yansıtılması", yani tanrısal aşkınlığın insanlar arası etik ilişkide somutlanmasıdır. Gibbs, "yücelik" ile "yakınlığın" Levinas'ta "kardeşlik" kavramında bir araya getirildiğini düşünür.[134] Gibbs'e göre Levinas, Yahudi geleneğine özgü olan bir çerçeve çizmektedir ve bu durumda "radikal etik" Yahudiliğe özgülenemese de, Yahudiliğe ihtiyaç duymaktadır. Oppenheim, Levinas'ın etiğinin Yahudi düşüncesindeki yerini, Rosenzweig, Buber ve Levinas'ın ana tema ve kavramlarındaki ortaklığa dikkat çekerek işaret eder.[135] Oppenheim'ın vurgusu, Ahit'in "komşunu

131. Annabel Herzog, "Benny Levy versus Levinas on "Being Jewish"", *Modern Judaism*, 26/1, 2006, s. 16, 20-24.

132. Hilary Putnam, "Levinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Levinas* içinde, haz. S. Crithcley, R. Bernasconi, Cambridge University Press, 2002, s. 42, 45-46, 53.

133. Annette Aronowicz, "Translator's Introduction", *Nine Talmudic Readings* içinde, Indiana University Press, 1990, s. ix.

134. Robert Gibbs, "Height and Nearness: Jewish Dimensions of Radical Ethics", *Ethics as First Philosophy* içinde, s. 16, 18, 22.

135. Levinas, Rosenzweig'in Hegel'i hedefleyen "tümlük" eleştirisine sıklıkla referans verir ve Martin Buber'i (yanı sıra Gabriel Marcel'i) "Öteki ile ilişki te-

kendin gibi sev" şeklinde çevirisi yaygın kabul gören emrinin, bu üç filozof tarafından anlamca dönüştürülmesine yöneliktir. Buna göre, Yahudilik geleneği içinde "kendilik-sevgisini temel almak" gerektiği, "kişinin başkasını kendisine eşit göremeyeceği", yani kendini öncelemek zorunda olduğu yönünde yorumlanagelmiş bu buyruk, sözü edilen üç düşünür tarafından kabul edilemez bulunur: "Üç düşünür de Ahit'in "kişi en çok kendisini sever" diyebileceğine inanamaz." Yahudi düşüncesinin bu üç önemli ismi de, kendilik-sevgisine dayalı modeli reddetmişler, Tanrı'yla ilişkiyi insanlar arası ilişkiden "ayrıştırılamaz" olarak düşünmüşlerdir.[136]

Oppenheim'ın bu tespitleri, Levinas'ın Öteki kavramında Tanrısal olan ile insani olanı bir sarmal gibi iç içe geçirilişini, "ayrıştırılamazlık" vurgusuyla anlaşılır kılar. Daha önemlisi, bu çerçeve Levinas'ın etiği Yahudilik bilinci merkezinde anlamlandırdığını gösterirken aynı zamanda bu tutuma yönelik önemli bir itirazı da barındırmaktadır: Levinas'ın Yahudiliğin doğal bir parçası gibi "verili" addettiği etik bilinç —yani Öteki'ni öncelemek— geleneğin kendi içinde o kadar da verili değildir.[137] Ne var ki Levinas, etiği Yahudi bilincine özgülerken yalnızca gelenek içindeki metinlere dayanmaz, aslında daha çok tarihsel süreci gözetmektedir.

---

masını ender kalmaktan kurtaran düşünürler" olarak anar. Levinas'ın "ben ve Öteki" kavramları, Buber'in "ben ve Sen" şemasına benzemekte fakat Levinas, Buber'de bu ilişkinin diyaloğun eşit tarafları arasında, yani fazlasıyla "yakınlık" imlenerek kurulduğunu düşünmektedir. Buna karşılık Levinas, daima "yücelikten" veya "yukarıdan" seslenen Öteki'nin ancak "Siz" olabileceğini belirtir (*Totality and Infinity*, s. 68-69, 155).

136. Michael Oppenheim, "Loving the Neighbor: Some Reflections on Narcissism", *Modern Judaism*, 27/1, 2007, s. 47-64. Nitekim Rosenzweig ve Buber, Ahit'i yeniden çevirmişler ve ilgili ifadeye "komşunu sev, o sana benzer" şeklini vermişlerdir. Levinas ise aynı ifadeyi, komşuya duyulan sevginin kişiyi tanımladığı biçiminde yorumlar. Oppenheim, Levinas'ın Ahit'in "genel anlamının önemli olduğu" şeklindeki ifadesine dikkati çeker; bu genel anlam —Levinas'a göre— Öteki'nin daima önce geldiğidir.

137. Levinas'ın Yahudiliği etik bilinç ile özdeşleştirmesi nasıl "doğal", verili bir ilişki değilse, etik bilinci Yahudiliğe *özgülemesi* de sorunludur. Örneğin Simon Critchley, Levinas'ın etik kuramının —öteki kavramı, asimetri, karşılıklılığın reddi, etik sorumluluğun ve talebin sonsuzluğu gibi— temel öğelerini Hıristiyanlık içerisinden kavramsallaştıran ve Levinas'ın çağdaşı olan bir teoloğa, Knud Ejler Logstrup'a dikkati çeker (Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. T. Birkan, Metis, 2010, s. 62-64).

3. *Siyasal İstisna Olarak Öteki*

Levinas'a göre Yahudilik, "normal düzenin tersine çevrilmesi" olmasıyla, "mantıkta bir hata"ya dayanmasıyla ayrıksıdır;[138] "tüm diğerlerinin yükünü üstlenme" bilincine, yani etik bilince özdeştir. Bu ayrıksılığına rağmen veya tam da bu nedenle, Levinas Yahudilikte "seçilmiş" olmak ile "evrensel" olmanın biraradalığını görmektedir. Burada, evrensellik artık eşitleyici, aynılaştırıcı bir etken olarak olumsuzlanmamakta; "istisnai olanın evrenselliği" veya "olağandışı evrensellik"[139] biçiminde ifadesini bulan olumlu bir anlam kazanmaktadır. Fakat "olumlu" sıfatını kullanmak aynı anda olanaksızlaşır da, çünkü Levinas'ta bu evrensellik "evrensel kurban" olmakla[140] özdeştir: "Seçilmiş ya da lanetlenmiş olmak" Levinas için "aynı istisnai kader"[141] demektir. Dahası, "seçilmiş olmak" ancak daha fazla sorumluluk sahibi olmak anlamına gelir. Levinas seçilmişlik vurgusunu "vazgeçilmez" addeder; karşılıksız bir ödev üstlenme veya "ödülsüz acı çekme" gibi, etiğinin radikal temalarıyla anlamlandırır. Yani seçilmiş olmak "istisnai haklara değil, istisnai ödevlere sahip olmak" demektir ve etik bilinç budur.[142] Seçilmiş olmayı, herkes için sorumluluk üstlenmekle özdeşleştirdiği içindir ki Levinas, kimi zaman "tekillik" kimi zaman "tikellik" olarak tabir ettiği Yahudiliğin istisnailiğinin, yalnızca "görünürde" evrensellik ile çeliştiğini de öne sürmektedir.

Tüm bunlar, Levinas'ın etik ilişkideki "öteki"sinin siyasal düzlemde karşılığını Yahudilikte bulduğunu söylememize el verir. Burada yine bir sarmal söz konusudur: Yahudilik etik bilinç ile özdeşleştirilir —yani aslında ideal bir etik ilişkide daima kendinden önce

138. Bu ifadenin bağlamı, Batılı bilen öznenin karşısında, Ahit'in "bilinmeden kabul edildiği" vurgusudur. Levinas burada "karar veren ego"yu önceleyen, dolayısıyla ego'yu aşan bir "ahit" görmektedir ("Temptation of Temptation", *Nine Talmudic Readings* içinde, s. 42).

139. Levinas, *Difficult Freedom*, s. 9.

140. "[Burada] biri şöyle söyledi, bu ifadeyi çok beğendim: 'Yahudilik ya da tüm evrenden sorumlu olmak, ve sonuç olarak evrensel olarak zulmedilmiş Yahudilik'" (Levinas, "Judaism and Revolution", *Nine Talmudic Readings* içinde, s. 114).

141. Levinas, *Difficult Freedom*, s. 263.

142. *A.g.y.*, s. 174, 176.

öteki'ni düşünen ideal bir "ben" öznesine karşılık gelecek biçimde anlamlandırılır— ve ideal etik özneyi tanımladığı ölçüde de siyasal düzlemde istisnai bir "öteki" olarak işaret edilir. Bu kurguda önce neyin geldiği kuşkusuz sorgulanmaya açıktır. Yahudiliği etik bilinçle özdeşleştirirken Levinas'ın hem Yahudilikten bir etik kuram çıkarsadığı, hem de çıkarsadığı etik kuramla dönüp Yahudilik kavramını yeniden kurduğu söylenmelidir: "Yahudi olan, dünyayı Öteki temelinde, dünyanın anlamını insan toplumu temelinde anlar."[143] Bu kurguda, Yahudi bilincinin ideal bir etik özneyi temsil edişinin dayanağı Yahudi geleneğinin "kitapları" ise, "somut" dayanak da Yahudiliğin tarihidir. Levinas'ın anlatımıyla, bu tarih "acı çekmenin", "zulmedilmiş olmanın" tarihidir:

> Herkes ve her şey için sorumluluk taşımak, kendine rağmen sorumlu olmaktır. Kendine rağmen sorumlu olmak zulme uğramış olmak demektir. *Yalnızca zulme uğramış olan herkes için cevap vermelidir, kendisine zulmeden için bile.* Nihai sorumluluk, ancak onu sorumluluğundan kurtaracak bir söz söylemeye hakkı olmayan *mutlak* olarak *zulmedilmiş bir insanın* olgusu olabilir.[144]

Levinas'ın somut-tarihsel değerlendirmesi, "kurban olmanın ahlaki ayrıcalığı"[145] kabulünü beraberinde getirir. "Ayrıcalık" Levinas'ın sıkça başvurduğu ikiliklerin bir örneğidir: Kurban olmanın, herkesten sorumlu olmak gibi ağır bir yükün altında olmanın, bu anlamda bir "seçilmişliğin" *ayrıcalığı*. Levinas'ın yarattığı döngü, en "iyi" ile en "kötü"yü, en "yüce" ile en değersiz olanı bir araya getiren, bir arada imleyen bir kurguya dayanmaktadır. Böylece "kurban" ayrıcalıklı bir "değer" statüsüne yükseltilmekte, bununla birlikte bu ayrıcalık yalnızca daha fazla "acı çekmeyi üstlenme" anlamına gelmektedir. Levinas "mutlak olarak zulmedilmiş" olanı *ayrıcalıklı etik özne* olarak işaret etmektedir: Zulmedilen daha fazla sorumlulukla yükümlü kılınmakta ve daha fazla sorumluluk, daha çok zulme uğramak anlamına gelmektedir.

Öte yandan, Levinas istisnai etik —acı çeken— öznede gördüğü evrenselliğin, herkese açık olma boyutu taşıdığını da söyler. Bu, herkesin "seçilmiş olma bilinci" ile etik özne olabileceği anlamına

143. *A.g.y.*, s. 22.
144. Levinas, "Judaism and Revolution", s. 114-5, vurgu eklendi.
145. Levinas, *Difficult Freedom*, s. 13.

geldiği gibi, "İsrail" sözcüğünün kendisi de kimi zaman "herkes"i kendisine dahil edebilir olmakla tanımlanır. Levinas, tikel bir kimliği evrensellik iddiasıyla donatmakta, bu kimliği "herkese açık" tanımlamayı denerken, bu tikel-dini niteliğin kendisini "hakiki insan olma" statüsüne yükseltmektedir:

İsrail'i belirli bir etnik grup olarak düşünmek olasıdır, ne var ki bu asıl anlamını unutmak olacaktır; İsrail, Yasa'yı edinmiş ve böylece sorumluluğunun bilincine varmış bir "insan doğası"nı ifade etmektedir; insanlığın özbilincine ulaşması demektir bu. ... "öteki insana karşı hiçbir zaman tamamlanamayacak ödevlerin ve içinde hiçbir zaman özgür olunamayacak bir düzenin zor geleneğinin mirasçısı olmak" demektir. Bu anlamda *hakiki/doğru biçimde insan olan herkes* İsrail kavramına dahildir.[146]

Levinas, farklı metinlerinde hem "her ulusun seçilmiş olma adına layık olduğunu", hem de "İsrail'in istisna ve istisna olmakla evrensel"[147] olduğunu söylemektedir. Levinas'ın ayrıcalık atfını bir tarafa koyarsak, etik özneden artık bir *topluluğun bütünü* olarak bahsettiğinin[148] altını çizmeliyiz:

Ulus olma bilinci istisnai kader bilincinde olmayı gerektirir, her ulus seçilmiş olma adına layıktır ... her ulus herkes için sadece kendisi cevap verebilirmiş gibi davranmalıdır — bu ahlaki egemenliktir, ki siyasal egemenliğin sınırlanması demektir.[149]

Kuşkusuz bu alıntı, "sorumluluğunun bilincine varmış bir insan doğası olarak İsrail'in her bir ulusal bağlama uyarlanabileceği imasıyla, merkezi önem atfedildiğinde bizi Levinas'ın Hegel'le ilişkisini yeniden sorgulamaya da sevk edebilecek niteliktedir. Yine de belirtelim ki "her ulusa" atıf, Levinas'ın Yahudi bilincini etik bilinç ile özdeşleştirmesi karşısında daha tali bir nitelik taşır. Daha doğru bir ifadeyle, farklı "ulusal" bağlamlara evrensel bir mesajı ileten somut olarak Yahudiliktir, bir başkası değil.[150] Nitekim Levinas'ın farklı

146. Levinas, "Judaism and Revolution", s. 99-100, vurgu eklendi.

147. Levinas, "From Ethics to Exegesis", *In the Time of Nations* içinde, s. 109.

148. "Unutulmamalı; 'benim' ailem ve 'benim' halkım — 'benim' sıfatına rağmen, benim 'ötekilerim'dir; yabancılar gibi adalet ve koruma talep ederler! Ötekini sevmek, birinin komşusunu sevmesi. Bana yakın olanlar da benim komşularımdır" (Levinas, "Foreword", *Beyond the Verse* içinde, çev. G. D. Mole, Athlone Press, 1994, s. xx).

149. Levinas, *Difficult Freedom*, s. 224.

bir bağlamda, "proletarya"nın ayrıcalıklı siyasal özne olarak düşünülüşüne karşıt olarak formüle ettiği üzere:

Yahudiler dünyadaki en kırılgan ve en çok zulmedilmiş olanı işaret eder. Proletaryadan —ki sömürülmüş ama zulme uğramamıştır— daha fazla zulme uğramıştır.[151]

Tam da bu nedenle, Yahudi düşmanlığına maruz kalmak, Levinas için tüm mağdurlukların da bir tür özeti gibidir:

Antisemitizm ne basitçe bir çoğunluğun bir azınlığa düşmanlığı, ne sadece yabancı düşmanlığı, ne sıradan bir ırkçılıktır — her ne kadar bu [ırkçılık] kendisinden türeyen bu fenomenlerin nihai rasyoneli olsa da .... [Antisemitizm] Öteki'nin ruhundaki bilinmeyene karşı duyulan tiksintidir, onun içselliğine veya —bir organizma içindeki bir örgütlenmeye ya da birliktelik içindeki bir yığılmaya olmanın ötesinde— öteki insanın salt yakınlığına duyulan tiksintidir, [yani] sosyalliğin kendisine.[152]

---

150. Bernasconi, Levinas'ın Yahudiliği hem bir tikellik hem evrensellik olarak sunduğunu vurgular. Acı çekmek ve "kurban" olmak, sorumluluk düzeyini artırmakta, Yahudiliğin evrensellik kapasitesine sahip olması da buna dayandırılmaktadır. Levinas'ta "zulmedenden de sorumlu olma" vurgusunun, "Öteki tarafından zulme uğramış olmanın, Öteki'yle dayanışmanın zemini haline gelmesini" bir ima düzeyinde de olsa işaret ettiğine dikkat çeker (Bernasconi, "Only the Persecuted", *Ethics as First Philosophy* içinde, 1995, s. 82, 86). Yahudiliğin, bir tikel kimlik olarak diğer tikel kimlikler reddedilmeden evrensellik düzeyine çıkarılamayacağını da söyleyen Bernasconi, yine de Levinas'ın "her ulusun seçilmiş olması" yönündeki ifadesini önemser ve diğer ifadelerinin karşısına koyar (Bernasconi, "Who is my Neighbor? Who is the Other?", *Critical Assessments of Leading Philosophers: E.Levinas, vol IV* içinde, 1992, s. 22-25). Annette Aronowicz'in yorumu da dikkate değerdir; buna göre Yahudilik Levinas için "dünyaya Öteki insandan sorumlu olma zorunluluğunu hatırlatma" gibi özel bir misyona sahiptir. Yahudiliğin ayrıksılığı, "karşılaştırılamaz tikelliği" ile "evrensel çağrı"nın biraradalığındandır. Bu nedenle de, Yahudilerin kendi "miraslarına" dönmeleri tüm dünyanın yararınadır. Aronowicz'in Levinas'tan çıkarsadığına göre, her ulustan tekil bireyler "sorumluluk" taşıyabilir fakat yine de "belirli bir halkın öğretilerinde ve pratiklerinde bunu ifade etmek için seçilmiş olması" vazgeçilmez önemdedir. Levinas bu nedenle Yahudi ritüellerinin hayati olduğunu çeşitli kereler vurgulamıştır. Aronowicz, Levinas'a dayanarak Yahudi geleneğini "insanlık" ve Yahudi olmayı da Öteki'nden sorumlu olmak anlamında "insan olmak" şeklinde ifade eder. İlginç bir biçimde, tikel bir kimliğe atfedilen bu üstünlüğün "evrensellik" vurgusuyla derinleşen ayrımcılığında, Aronowicz de Levinas gibi bir sorun görmemektedir (Aronowicz, "Translator's Introduction", s. xiii- xxx).

151. Levinas, "Judaism and Revolution", *Nine Talmudic Readings* içinde, s. 113.

Bu "en çok zulme uğrama" ayrıksılığı, Levinas'ın İsrail Devleti'ne yönelik değerlendirmesine ilginç bir boyut kazandırır. Devletin veya siyasetin, tek başına bırakıldığında tümlük inşası veya tiranlık anlamına geldiği düşünülürse; İsrail Devleti'nin kurulması, Levinas'ın çerçevesinden bakıldığında tersten bir duruma karşılık gelmektedir. Çünkü bu defa, etik öğeye denk düşen "Yahudi vicdanı", veya tarihin tüm acılarını temsil eden "Yahudi halkı" bir *devlet* kurmaktadır — yani, etik bilinç bu kez devletten *önce* gelmektedir. Nitekim Levinas İsrail Devleti'ni, *kurban saflığına sahip, masum, her tür siyasal suçtan azade* bir halkın devletleşmesi ve *etik misyonu hayata geçirme fırsatı* olarak düşünür; böylece, "salt siyasal düşüncenin ötesine giden barış" fikrinin taşıyıcısı olan "peygambervari ahlakı vücuda getirecek" olan bir siyasal düzenin imkânı doğmuştur. İsrail Devleti'nin kurulması aynı zamanda "modern Yahudiliğin tarihindeki en büyük olay"ı, "tüm Tarihin en büyük olaylarından birini" veya "Yahudi halkının nihayet ortaya çıkan başyapıtı"nı da temsil eder.[153] Dolayısıyla "devlet", artık kaçınılmaz bir zorunluluk olmanın ötesinde "adil devlet"in ortaya çıkma ihtimali olarak Levinas'ın çerçevesinde özel bir önem kazanır. Kuşkusuz Levinas'ın İsrail Devleti'nde gördüğü, ideal bir son değil etik misyona sahip çıkabilme *potansiyeli* taşıyan bir devlettir ve bu potansiyel, Yahudi halkının büyük kitaplarından, dininden kaynaklanır. Levinas'a göre, İsrail'deki gerçek "egemen" dindir; İsrail Devleti de ya bu dini öze sadık kalacak ya da hiç varolmayacaktır.[154] Görüldüğü üzere, Levinas'ta İsrail ve İsrail Devleti bir ve aynı şey değildir; ilki bir tür mesihçilikse ikincisi bir gerçekliktir. Fakat iki unsur birbiriyle iç içedir; mesihçi ideale yönelmek için adalet tesis edecek bir devlet zorunludur;[155] devletin sıradan bir devlete dönüşmemesi için de bu idealin sürekli olarak canlı tutulması şarttır.

152. Levinas, "Politics After!", *Levinas Reader* içinde, s. 279.

153. *A.g.y.*, s. 283; Levinas, *Difficult Freedom*, s. 225.

154. Levinas, "The State of Israel and the Religion of State", *Levinas Reader* içinde, s. 260-2.

155. Levinas, devlete artık sadece ontolojik bir zorunluluk olarak değil, aynı zamanda Yahudi geleneği tarafından olumlanan yönleriyle de dikkat çekmektedir: "Ahlaki ilkeleri korumak için bir iktidar, iktidarı suistimal etmeyen bir iktidar arayışı" Yahudi geleneğine içseldir. Fakat aynı zamanda devletleşmek, bu ahlaki ilkelerin hayata geçirilmesinde, bu anlamda "devletin ötesine geçme" deneyimin-

Öte yandan, Levinas "devletin içsel çelişkisi"nin de farkındadır; yine Yahudi geleneğine referansla devletin "iktidara sahip olanların ilkeleri ne olursa olsun, bazılarını diğerlerine tabi kılmak" anlamına geldiğini dolaylı olarak söyler: "Devlete hizmet etmek" baskıya hizmet etmektir. Öyleyse bu vurguları İsrail Devleti'ni istisnaileştirerek olumlama edimiyle birlikte nasıl düşünmeliyiz? Levinas aynı metinde, tektanrıcılığı devletin karşısına yerleştirir; böylece "siyasal tektanrıcılık" veya "tektanrıcı siyaset" olmak üzere iki biçimde de andığı ve mesihçi ideal ile şekillenen bir alternatif formüle etmeye çalışır. Burada mesihçilik devletin sonunu imlemez; "salt siyasal düşüncenin/düzenin ötesine geçmek" şeklinde anlamlanır. Levinas bu noktada devlet düzeninin "riski"ni görmekte, fakat etik ideale sadık kalındığı sürece devleti bir fırsat da addedip olumlamaktadır. Bu çerçevede tektanrıcılık, sözü edilen "risk"e karşı başvurulan "garantör" olma niteliği kazanmaktadır. Diğer bir deyişle, devletin imlediği "içkinlik" düzlemini mutlaklaştırmaya karşı tektanrıcılık, "aşkınlık" unsuru olarak zorunlu biçimde devreye sokulmakta; zorunluluğun da ötesinde, Levinas'ın çerçevesinde devleti "etik" bir fırsat düzeyine de yükseltmektedir. Nitekim "fedakârlık imkânının dönüşü"[156] demek olan İsrail Devleti'nin, mesihçi ideali "unutup" sıradan devletin siyasal düzenine dönüşme riski, bir tür "asimilasyon" gibi düşünülür. Bu, ahlaki ilkeleri vücuda getirmeye aday bir devletin *reelpolitik*'e, Yahudi vicdanının modern Yahudi yurttaşa asimilasyonudur. Bu tehdit karşısında mesihçi ideale yönelmek, ancak "Yahudi kalmak" ile, Yahudi kimliğinin esas kaynağına, yani kutsal kitaba, Talmudik geleneğe sahip çıkmak ile mümkündür.[157]

---

de bir test işlevi görecektir: "İki bin yıldır, İsrail Tarih'e dahil olmadı. Her tür siyasal suçtan masum, saf kurbanın saflığıyla, belki de tek marifeti sabırlı bir dayanıklılık olan bir saflıkla, İsrail tektanrıcı mesajına son dokunuşları yapacak bir siyaseti ortaya çıkarmaya yeteneksiz hale geldi. Şimdi bu vaat var. 1948'den beri" (Levinas, "The State of Ceaser and the State of David", *Levinas Reader* içinde, s. 269, 277).

156. Levinas, *Difficult Freedom*, s. 224.

157. Levinas, "Assimilation and New Culture", *Levinas Reader* içinde, s. 287. Levinas'a göre "tarihin sonu" fikri için "Hegel'i ve on dokuzuncu yüzyılı beklemeye gerek yok"tur; Talmud'da bu fikir vardır fakat farklı anlamlar taşır. Yahudi düşüncesi gerçekte "tarihin sonu"nu değil, "her *moment*'te mümkün olan" bir kurtuluş fikrini içerir. Levinas'a göre Yahudi geleneğinin işaret ettiği Mesih, "tarihi dur-

İsrail Devleti'ne atfedilen bu istisnai konumdan çıkarsadıklarımızı yineleyelim: Levinas'ta tümlüğe dönüşmeyecek biçimde bir devleti düşünebilmek, ancak tektanrıcılık ile, tektanrıcılığın bir biçimi olan Yahudi dini ile mümkün olabilmektedir. Yahudilik, etik bilince özdeş olmakla —Levinas'ın döngüsel tanımı sayesinde aynı anlama gelmek üzere, "kurban" ve zulmedilmiş olmakla— tanımlanıp tarihsel-ruhani bir "istisna" statüsünde düşünülmekte ve bu istisnailikte evrensel bir "değer" saptanmaktadır. Levinas, önce Yahudiliği kendi etik kuramının Öteki'ne tabi "ben" öznesine denk düşecek biçimde formüle etmekte; sonra bu etik özneyi, "düzenin istisnası olma" niteliği ile Öteki'ne denk düşecek biçimde yeniden tanımlamaktadır. Etik özne oluşu sayesinde istisnai biçimde konumlandırılan Yahudilik, bu sayede *evrensel bir Öteki* gibi, tüm *siyasal düzenin istisnası* olmakla anlamlandırılmaktadır. Öyle ki Yahudilik bilincinin bir devlet inşa edişi, bu istisnailiği düzene dönüştürmemekte, aksine, düzene alternatif olma imkânını pekiştirmektedir. Bu bilinci, yani Levinas'ın etiğine denk düşen dinini koruduğu sürece de, Levinas'tan çıkan sonuç odur ki İsrail Devleti ahlaki idealleri vücuda getirmek için tüm insanlığın "hizmet"indedir.

Belirtmemiz gereken bir nokta daha var. Levinas'ın çerçevesinde devletleşmenin yarattığı "risk"in bir boyutu ayrıcalığını yitirip sıradanlaşmaksa, diğer boyut bir ikiyüzlülük imler: "Hem peygambervari bir hakikat vizyonu iddiası ve hem de dünyanın değerlerine katılmak, pay almak", Levinas'a göre "burjuva ikiyüzlülüğü"dür. Kuramının belki de en paradoksal noktası da burada somutlanır: İsrail Devleti'nin varlığı "çözümün getirdiği tehlikeleri de üstlenmesi" sayesinde, onu bu ikiyüzlülükten de azade kılmıştır. Bir sonraki başlıkta değinileceği üzere, Levinas'ın vurgusu, İsrail Devleti'nin "düşmanlarla çevrili" olması, yani "her an yok edilme tehdidi altın-

---

duracak biri" değil, bizzat "kendi olan herkes"tir; herkesin ızdırabını, acısını üstlenen, dünyanın tüm sorumluluğunu üstlenen "herkes Mesih'tir" çünkü "ben" diyerek özneleşmek sorumluluğun alınması, Öteki'nin çağrısına cevap verilmesi ile mümkündür. Mesih bu anlamda, "ben" diyen her kişinin erişiminde, kapasitesinde olduğu bir etik özneleşme ânına denk düşer: "Mesih Kendimim; Kendim olmak Mesih olmaktır. Ötekilerin ızdırabının verdiği yükten kaçınmama olgusu kendiliği (*ipseity*) tanımlar. Tüm kişiler Mesih'tir. ... [somut olarak bu şu anlama gelir] her kişi Mesih-miş gibi davranır" (Levinas, *Difficult Freedom*, s. 89-90).

da" varlığını sürdürüyor olmasına karşılık gelmektedir. Öyleyse düşmanların varlığı etik bir misyon taşıma iddiasındaki siyasal bir öznenin sürekli yaşamsal tehdit altında oluşuna neden olmakta ve bu riskli varoluş etik iddiaları ikiyüzlülükten korumakta, bir anlamda sahiciliğini garantilemekte, yani aslında etik bilincin etik kalabilmesini de sağlamaktadır.

Levinas'ın kuramı, öteki karşısında kendinden vazgeçme ile tanımlanan bir etikten, kendisine düşmanlık edilmesi *sayesinde* varlığını meşrulaştıran bir devlet fikrine nasıl gelebilmiştir? Yoksa bunları aynı madalyonun "iki yüzü" gibi mi görmek gerekir?

4. *Öteki ve Diğerleri*

Avrupa nedir? [Avrupa] *Ahit ve Yunanlılardır.* Ahit: *Ontolojik bir tersine çevirme mi?* Gerçekliklerin varlıklarında ilksel sebatları, ... İsrail'de insanlığa duyurulan insanda *tersine çevrildi.* Böylece varlığa adanmış varlık için, var olmaktan başka hiçbir amacı olmayan varlık için insan, kendi *conatus essendi*'sini kesintiye uğratma ihtimalini de işaret edebilecekti — öteki için, yani "beni ilgilendirmeyen", "benim için hiçbir şey" olan öteki için cevap verebilme ihtimalini. "Öldürmeyeceksin", yani "Komşunu sev".[158]

Levinas'ta etiğin önceleyiği bir siyasal düzen, yani Yunan düşüncesi ile özel olarak Yahudiliğin bir araya gelişi "ideal" bir tablo olarak Avrupa'ya denk düşüyorsa, burada doğan soru, Avrupa'nın "komşuları"nın veya "Avrupa dışı"nın neyi ifade ettiğidir.

Levinas'a göre, "tüm uygarlıkların eşitliği" iddiası "mutlak kayıtsızlık"tır[159]; "büyük uygarlıklar" ile geri kalanlar arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Levinas "büyük uygarlıkları" tutarlılık düzeyine ve kompleks yapılarına referansla, geri kalan "egzotik" uygarlıkları ise kalıcılıktan uzak olmalarıyla tarifler. Uygarlığı büyük yapan, orijinal olması değildir; aksine, birbirinden kolayca ayrıştırılabilir orijinallikte olmak "egzotik" olanın niteliğidir.[160] Levinas, Batı uygarlığı ile Yahudiliği iç içe geçirdiği için mi bunu söylemek-

158. Levinas, "The Bible and the Greeks", s. 133, vurgu eklendi.

159. Levinas'ın bu ifadesinin bağlamı, daha doğrusu hedefi Lévi-Strauss'un antropoloji çalışmalarıdır. Buna göre, "modern ateizm" Tanrı'nın reddinden önce, tüm uygarlıkların eşitliği kabulüne dayanmaktadır (*Difficult Freedom*, s. 200).

160. Levinas, *Difficult Freedom*, s. 52.

tedir, bu mümkündür. Fakat burada daha önemli olan, uygarlıklar arası gözetilen farkın, bir anda "insanlık ve diğerleri" arasındaki farka evrilebilmesidir:[161]

Her ne kadar kamusal olarak ifade etmek tehlikeli bir şey olsa da, sıklıkla söylerim, insanlık Ahit'ten/Kitab-ı Mukaddes'ten ve Yunanlılardan oluşur. Geriye kalanın tümü tercüme edilebilir: Geriye kalanın tümü —tüm egzotik [olanlar]— danstır.[162]

Levinas'ın pratik siyasal düzleme ilişkin yorumları Avrupa uygarlığı için bir tehdit algısı altında şekillendiğinde ise "kamusal olarak ifade etme çekincesi" ortadan kalkıyor gibidir. Çünkü Levinas "kutsal tarihimize *yabancı* olan az gelişmiş Afrikalı-Asyalı kitleler" den bahsedebilmekte,[163] "sarı tehlike" addettiği Asyalıları "Marslı kadar yabancı" bulabilmektedir.[164] Bu aşamada, "yoksul, dul, yetim, *yabancı*" olarak nitelenen ve etik sorumluluğa çağıran Öteki'nin, *o*

161. Levinas'ın Batı ve Yahudilik arasında kurduğu ilişkide göze çarpan gelgitler, İsrail'in kimi zaman insanlığa, kimi zaman "insanlıktan daha iyi"ye eşit addedilmesinde de izlenebilir: "İsrail insanlığa eşittir, fakat insanlık İnsanlık-dışını da içerir, ve İsrail o zaman İsrail'e başvurur/gönderme yapar, Yahudi halkına, diline, Yasasına, dünyasına." (*Difficult Freedom*, s. 224).

162. Levinas'tan aktaran Caygill, *Levinas and the Political*, s. 211 ve Bernasconi, "Who is My Neighbor? Who is the Other?", s. 17. *Exotic* sözcüğü Türkçeye çeşitli şekillerde çevrilebilir: Harici, ecnebi, yabancı, tuhaf, yerli olmayan, dışarıdan gelen vb. Levinas, tesadüfi bir vurgu olmadığını gösterecek şekilde bir başka söyleşisinde de aynı ifadeyi yineler: "Daima söylerim —ama alçak sesle— insan hayatındaki tek ciddi şeyleri Ahit ve Yunanlılar sunar; geri kalan her şey danstır. ... Bu ırkçılık değildir [There is no racism intended]" (Levinas, "Intention, Event and the Other", *Is It Rightous To Be?* içinde, haz. W. Hamacher, D. E. Wellbery, Stanford University Press, 2001, s. 149).

163. Levinas, *Difficult Freedom*, s. 160, vurgu eklendi. Levinas'ın ifadeleri gerçekte daha vahim boyutlara sahiptir: "Sayısız güruhun açgözleri altında, biz, Yahudiler ve Hıristiyanlar, tarihin kıyısına itiliyoruz" (*a.g.y.*, s. 165). Levinas, bu metinlerin toplandığı kitabına yazdığı önsözde ise "Öteki'nin açlığı kutsaldır, ancak üçüncü tarafın açlığı haklarını kısıtlar" diyecek, "güruh" yerine Üçüncü Dünya ifadesini kullanacak ve "Üçüncü Dünyaya karşı ... cepheleşelim demeyeceğim" ifadesiyle kendisini düzeltecektir.

164. Levinas'tan aktaran Caygill, *Levinas and the Political*, s. 183-4. Sean Hand, bu ifadelerde Levinas'ın Asyalıları "yüz-süz" kitleler olarak tarif ederek "gayri-insani"leştirdiğine dikkat çeker. Hand'e göre, Levinas'ın "Çin komünizmini" hedefleyen ifadeleri açık bir düşmanlık içermekle, Levinas'ın kendi kendisine "ihanet" edişinin göstergesidir (Hand, *Emmanuel Levinas*, Routledge, 2009, s. 98-99, 96).

kadar da yabancı olamayacağı şeklinde yeni bir paradoksla karşılaşmaktayız. Levinas'ın kimi zaman felsefe ve Ahit geleneğinin bir bileşkesi olarak düşündüğü, kimi zaman da tümüyle dini geleneklere referansla betimlediği, fakat her durumda bir üstünlük atfederek nitelediği "Avrupa", bir anlamda kendi Öteki'sini kendi içinde barındıracak şekilde düşünülmektedir. Bir başka deyişle, Levinas için Avrupa-dışı, etik sorumluluk duyulacak bir Öteki konumuna değil; "benim halkım" veya "uygarlığım" için tehlike doğuran, dolayısıyla Öteki'ni kendisine karşı savunacağım bir üçüncü taraf konumuna denk düşecek şekilde formüle edilmektedir. Bu çerçevede *benim ötekim*'i tehdit eden üçüncü taraf (*Üçüncü Dünya*?); bir kişi, toplum, devlet hatta başka bir uygarlık anlamına da gelebilecektir. Dahası, Levinas'ın Avrupa ile "insanlık" arasında kurduğu özdeşlik sayesinde,[165] başka bir uygarlığın "insanlıkdışı" addedilmesi önünde de bir engel kalmamaktadır. Levinas yorumcularınca genellikle gözardı edilmiş olan bu ifadeler, ancak ve kısmen, Levinas'ın İsrail Devleti ve Filistin ilişkileri bağlamında sarf ettiği sözler literatürde bir "skandal" yarattığında, geriye dönük olarak dikkati çekebilmiştir.

Levinas'a göre etik ideali, İsrail Devleti'nin, "komşuları" olan diğer halklarla barış içinde, bir "kardeşlik cemaati"nde olduğu gibi yaşamak istemesini, bunu umut etmesini beraberinde getirir. Ne var ki antisemitizm sürmektedir: Dünyadan hiçbir destek görmeyen ve gidecek başka yeri olmayan İsrail, birbiriyle ittifak halinde olan ulusların arasında kalmış, "düşmanlarla çevrilmiş"tir.[166] Nihayet, komşularıyla barış idealini gerçekleştiremeyiş Sabra ve Şatila'daki

165. Farklı yorumcular farklı gerekçelerle Levinas'ı Avrupamerkezcilikle eleştirirler. Örneğin Slavoj Žižek, Levinas'ın Avrupamerkezci tutumunu "ötekini kabule hazır olan öznenin ayrıcalıklı üstünlüğünde", yani Levinas'ın siyasal yorumlarından önce bizzat etiğinin temel kabulünde tespit eder (Žižek, "A Plea for Ethical Violence", *The Bible and Critical Theory*, cilt 1, 2004, s. 9). Shannon Bell, "Üçüncü Dünya'yı ve yoksulluk sorununu" gözardı ettiği gerekçesiyle Levinas'ı Avrupamerkezci bulur (Bell, "Levinas and Alterity Politics", *Difficult Justice* içinde, s. 111). Robert Bernasconi ise, Levinas'ın birçok yerde Batı'yı ayrıcalıklı bir üstünlük atfıyla anmasını "ırkçılığa sürüklenme tehlikesi" olarak görüp eleştirir (Bernasconi, "Who is My Neigbour? Who is the Other", s. 14-19). Annette Aronowicz'e göre ise, Levinas'ta Avrupamerkezci bir bakış açısı tespit etmek, ancak "dar bir okumayı tercih etmenin" sonucu olabilir (Aronowicz, "Translator's Introduction", s. xxxii).

166. Levinas, "Politics After", s. 281, 282, 283.

kamplarda bir katliam boyutunu aldığında, Levinas kendisine sorulan "Filistinliler İsraillilerin *ötekisi* değil mi?" sorusunu, "başkalık"ta bir *düşman* olabileceğini söyleyerek cevaplar. İşte düşmanın saldırısına karşı Öteki'ni korumak, "etik olarak zorunlu olan siyaset"tir. Ve Öteki, "benim komşumdur, soydaşım olmak zorunda değildir, ama olabilir."[167] Bu durumda etik idealin (İsrail) sürdürülebilmesi için, devletin (İsrail Devleti) varlığını koruması gereklidir. Bu nedenle de, *benim ötekime* saldırıldığı sürece savaş —bu defa etik— bir zorunluluktur. Oysa daha önce değindiğimiz üzere Levinas'ın İsrail Devleti bağlamındaki yorumlarında "düşmanlarla çevrili olmak" da —etik idealin "ikiyüzlülüğe" dönüşmesini engellemesi sayesinde— devletin etik yöneliminin bir tür "garantisi" rolündedir. Öyleyse bir önceki başlıkta yönelttiğimiz soruyu başka bir biçimde formüle ederek yeniden sorabiliriz: Levinas'ın etik kuramında tersine çevirmeyi hedeflediğini söylediğimiz "siyaset" tablosu, bu kez *etik bir haklılık ile donatılarak* yeniden üretilmekte değil midir?

VI. HANGİ LEVINAS?

Levinas'ın "başkalıkta bir düşmanın da olabileceği"ne yönelik ifadesi kimi yorumculara göre anlamca açık değildir;[168] kimi yorumculara göreyse "skandal" niteliğindedir — yani aslında Levinas'ın kendi etiğinden "sapma"sıdır. Levinas'ın önemli yorumcularından sayabileceğimiz Sean Hand örneğin, düşman ifadesini Levinas'ta "saf siyasal"ın ortaya çıkma ("fışkırma") ânı olarak görür, fakat bunun "kendi etiğine sağırlık" anlamına geldiğini, dolayısıyla yine Levinas'a dönerek eleştirilmesi gereken "ender" bir an olduğunu öne sürer.[169] Gerçekten de Levinas "düşman"ı telaffuz ettikten sonra da —özel olarak istisnai etik özne göndermesi yerine— daha "evren-

167. Levinas, "Ethics and Politics", *Levinas Reader* içinde, s. 292-4.

168. Levinas'ın ifadelerinin "muhtemelen yanlış okunduğu" (Bernasconi, "Strangers and Slaves in Land of Egypt", s. 258); sözlerinin tamamının gerçekte İsrail Devleti'ni meşrulaştırma değil, Siyonizme meşruluk temelini unutmaması gerektiğine yönelik bir eleştiri içerdiği (Loumansky, "Levinas, Israel and Call to Justice", *Law and Critique*, no 16, 2005, s. 190-1); "komşu ve düşman" ayrımını yapmakla birlikte Filistinlileri açıkça düşman ilan etmediği (Caro, "Levinas and the Palestinians", s. 674) gibi çeşitli yorumlardan söz edebiliriz.

selci" vurgular taşıyan metinler kaleme almayı sürdürmüş, "Öteki insanın haklarını savunmak" temelinde insan hakları nosyonuna sahip çıkmış, siyasal zorunlulukların ötesinde barışı düşünmeyi önemsemiştir.[170] Bir diğer önemli yorumcu Robert Bernasconi de Levinas'ın "her zaman Levinasçı olamadığı" fakat Levinas'ı kendisinin de karşısına koymak ve kuramından vazgeçmemek gerektiği fikrindedir.[171] Levinasçı etiğin siyasal yöneliminden bağımsızlaştırılamayacağını düşünen Howard Caygill ise Levinas'ta etiğin, söz konusu Filistin meselesi olduğunda "daima siyasal tarafından öncelendiğini" tespit eder.[172] Açık ki bu tartışmada nihai soru, Levinas'ta İsrail Devleti'nin istisnai niteliği merkezinde şekillenen siyasal tutumun ve Asyalılar gibi "öteki" halklara yönelik ayrımcı ifadelerin "rastlantısal" bir sapma mı, yoksa kuramına içkin kabullerin bir sonucu mu olduğu sorusudur. Nitekim açık bir cevap üretmiş olmasa da bu sorunun bir formülasyonuna Fred Alford'da rastlanır: Levinasçı etiği —siyasete de esin verecek biçimde— önemsemeden önce, Levinas'ı bu sonuçlara yönelten, etiğine içkin bir unsurun var olup olmadığı sorgulanmak zorundadır.[173]

169. Hand, *Emmanuel Levinas*, s. 107. Hand, Levinas'ta "saf siyasal" momentin "enderliğinden" bahsederken; Asyalılara ilişkin ifadeleri "Öteki'nin filozofu için acı verici bir ayıp" addetmekte, Levinas'ın Çin komünizmine karşı açık "düşmanlığını", Arap halklarını "homojen" ve negatif atıflarla andığını, Siyonizm bahsinde "kendi etik testinden kaldığını" da söylemektedir (*a.g.y.*, s. 96, 98, 103-6). Yani, Levinas'ın hemen tüm siyasal metinlerini kateden bu tutumun "ender" ve rastlantısal olduğuna dönük ifadesi, Hand'in kendisi tarafından doğrulanmamaktadır. Aynı sorun, Sean Hand Badiou'nun Levinas eleştirisini değerlendirdiğinde de doğacaktır.

170. Levinas, "The Rights of Man and the Rights of the Other", *Outside the Subject* içinde, Stanford University Press, 1993, s. 121-5.

171. Bernasconi, "Only the Persecuted", s. 84; "Who is my Neighbor?..", s. 25.

172. Caygill, *Levinas and the Political*, s. 166, 189. Bu noktada Simon Critchley'i de anmalıyız. Critchley, Levinas'ın etiğinin önceleri tümüyle olumlar göründüğü siyasal anlamı karşısındaki tutumunu değiştirmiş ve Levinas'ta beş temel problemin var olduğunu öne sürmüştür: kardeşlik, tektanrıcılık, cinsiyetçilik, aile vurgusu ve İsrail. Buna göre "İsrail", ilk dört sorunlu temayı bir araya getirmekle "Levinasçı etiğin siyasal kaderini" de işaret etmektedir (Critchley, "Five Problems in Levinas's View of Politics", *Political Theory*, 32/2, 2004, s. 173-5).

173. Alford, "Levinas and Political Theory", s. 148, 160. Alford'un sorusunu biraz değiştirerek bağlamımıza uyarladım.

Bu soruya, Levinas'ın kuramının farklı hatta birbiriyle zıt okumaları aynı anda mümkün kıldığını yineleyerek yanıt üretebileceğimizi düşünüyorum. Yalnız düşmanlık nosyonunun ortaya çıkışında değil, Levinas'ın hemen tüm kavramlarında ikili bir karakterin var olduğunu, kavramların iki zıt uç arasındaki döngüsellikle anlam kazandığını söylemek mümkündür.[174] Levinas'ın etiği ilksellik ve aşkınlık niteliklerinden bağımsız düşünülemeyeceği gibi, içeriğine baskın karakterini veren de etik ilişkideki "en yüce-en değersiz", "en güçlü-en zayıf" uçlar arası geçişkenliktir. Levinas'ın kavramları *mutlak biçimde tabiyet* ile *ayrıcalıklı üstünlük* arasındaki gelgitle şekillenmekte, bu kavramlara damgasını kendi zıddına dönüşmek vurmaktadır. Nitekim Levinas tikel bir etnik-dini kimliği etik bilinç ile özdeşleştirerek "insanlığa" eşitlediğinde, bu ayrıcalıklı kılma paradoksal olarak "zulmedilmeye açık" kılma anlamını da kazanmakta — tersinden söylenirse, "zulme uğramış olma" ayrıcalıklı kılınmak için gerekli bir ölçüt halini almaktadır. Böylece ayrıcalıklı bir Öteki'nin işaret edilişi, Levinas'ın etiğinin geneliyle çelişki yaratmadan bir arada varsayılabilmektedir. Bu geçişkenliklere paralel biçimde düşmanlık kavramı da, "Öteki'ne zulmeden" bir üçüncü taraf olarak düşünüldüğü ölçüde, Levinas'ın kuramıyla çelişki doğurmayacak biçimde uyumludur. Bu nedenle, literatürde düşman nosyonunu Levinasçı etiğin bir "çelişkisi" veya "sapması" addetme eğiliminin, bizzat Levinas'ın kuramı tarafından yanlışlandığını öne sürmemiz gerekir. Levinas'ın Öteki ile üçüncü taraf arasında öngördüğü dolayım farkı, "kötülük" sorununun bu dolayımın somutlandığı düzlem oluşu, Öteki'nin yitmeyen ayrıcalığı, Öteki'ni kötülüğe karşı korumanın-savunmanın etik bir görev olması gibi vurgular; Öteki'nin değil ama üçüncü taraf'ın bir düşman da olabileceği kabulüne teorik zemini zaten sunmaktadır. Öyle ki "düşman" nosyonunun Levinasçı etikle çeliştiğini değil, ben-Öteki-üçüncü taraf arasında kurulan ilişkinin *bir* uzantısı olduğunu söylemek daha makul, Levinas'ın kuramıyla daha tutarlıdır.

174. Öteki'nin hem başka bir insanı hem mutlak biçimde aşkın Öteki olarak Tanrı'yı aynı anda imlemesi; asimetri kavramıyla yaratılan en yüce-en muhtaç Öteki ve hayırsever-hizmetkâr *ben* nosyonları; en çok zulme uğramış olma ile ayrıcalıklı etik özne olma arasındaki sarmal; bir başka düzeyde felsefe-din, Yunan düşüncesi-Yahudi geleneği çiftleri arasındaki değişken ilişkiler vb.

Levinas'ın kuramının çokkatmanlılığı, üçüncü taraf'ın dahil edilmesiyle ortaya çıkan çoğul düzlemleri hesaba katmamızı zorunlu kılar. Dolayısıyla, "düşman"ın ben-Öteki-üçüncü taraf arasındaki ilişkinin "bir" uzantısı olması, Levinas'ın "kardeşlik" vurgusunu veya devletin hukuk düzeninde "asimetrinin düzeltilmesi" anlamına gelen anonim eşitlik kabulünü ikincilleştirmez, yok saymamızı gerektirmez. Aslında bu çoğul düzlemleri, etik ilişkinin toplumsal düzlemde alabileceği üç biçime karşılık düşünmemiz mümkündür. Buna göre, yüz yüze ilişkide tariflendiği haliyle etik ilişkinin asimetrik tarafları toplumsallaştığında, ya herkesin bir diğeri için Öteki olduğu "kardeşlik" biçimini almakta; ya yerini aynı toplum içinde "hukuk" ilişkisinin eşit taraflarına bırakmakta; ya da Levinas'ın siyaset tanımı dikkate alınarak söylenirse, "siyasal" bir biçim almaktadır. Levinas'ın Öteki kavramını kolektif biçimde tanımladığı, devletlerarası düzlemi işaret ettiği ifadeleri veya "düşmanlarla çevrili olma" vurguları, işte bu "siyasal" düzlem içinde düşünülebilir olmaktadır.

Öyleyse Levinas'ın "savaşı öngörmek ve ne pahasına olursa olsun kazanmak" olarak siyaset tanımını yeniden ürettiğini ve etiğin ontolojik zorunluluklara veya savaşın düzenine "teslim" olduğunu mu söylemeliyiz? Kuşkusuz Caygill'i izleyerek "düşman"ın bir sapmaya denk düşmediğini, Levinasçı etiğin Levinas'ın siyasal tutumu karşısında "daima" ikincilleştiğini kabul etmemiz olasıdır. Ne var ki Levinas'a dair şimdiye dek çizdiğimiz çerçevenin bize sunduğu biraz daha farklı bir sonuçtur: Üçüncü taraf, Öteki'ne yapılan "kötülüğün" kaynağı olarak işaret edilebildiği ölçüde, Levinas *etiğin önceliği tezini terk etmeden* de "düşman"dan söz edebilecektir. Öyle ki *barış ve insan hakları vurguları*, üçüncü taraf'ın Öteki için tehdit addedildiği noktada, kendi karşıtı ile yani —Öteki'nin hakları için etik bir zorunluluk halini alan— savaş savunusu ile *çelişmemekte, aksine tutarlı görünmektedir*. Levinas'ın Öteki ile üçüncü taraf arasında gözettiği dolayım, bu tutarlılık sorununu aşan, belirleyici bir anlam taşır.[175] Dolayısıyla, Levinas'ta savaşın etik bir zorunluluk

175. Farklı bir noktaya referansla benzer bir yorumu aslında Caygill de yapar: Levinas'ın "yalnızca savaşa muktedir varlıkların barışı sağlayabileceği" yönündeki vurgusu düşünüldüğünde, "başkalıkta düşmanın olabileceği" ifadesi kuramıyla "uyumlu ve tutarlıdır" (Caygill, *Levinas and the Political*, s. 192).

olarak düşünülebilir oluşu, "etiğin ontolojiye önceliği" temel savını çürüten değil, doğrulayan biçimde de yorumlanmaya açıktır. Fakat bu noktada gözden kaçırılmaması gereken, Levinas'ta düşman kavramının kuramında bir sorun yaratmıyor oluşundan öte, düşmana karşı "ben ve Öteki" arasındaki etik ilişkinin alacağı biçimin "etik" bir haklılaştırma ile donatılmış olacağı sorunudur. Levinas'ın İsrail Devleti'ne ilişkin anlatısı, bu sorun nedeniyle de basitçe başta reddettiği devletin düzenine teslim oluşu biçiminde yorumlanamaz. Çünkü bu düzeyde kalındığında, Levinas'a yöneltilebilecek eleştiri "etiğin önceliği" ve "barışı bir kesinlik düzeyinde temellendirme" olarak koyduğu kuramsal hedeflerine ulaşamadığı şeklini alacaktır. Oysa Levinas İsrail Devleti'nde *istisnai etik öznenin devletleşerek siyasallaşmasını* görmektedir ve bu, etiğin önceliğinin "vücuda gelmesi" şeklinde yorumlanmaya açıktır. Kısacası, İsrail Devleti etrafında örülen, Levinas'ın bir siyasetçi gibi değil hâlâ etik adına söz söylediği bir anlatıdır. İstisnai bir nitelik taşıyan İsrail Devleti, Yahudiliğin etik bilinç ile özdeşleştirilmesi sayesinde, Levinas'ın kuramında etik ile devletin bir araya geldiği momente de denk düşer. Bu aynı zamanda etik ve siyasetin birlikteliğini imler, çünkü Levinas'ın kuramında siyaset, başından itibaren, aktörü devlet olacak şekilde düşünülmektedir. Şöyle de söylenebilir: Levinas'ta "siyasal düzen olarak devlet"in dışında bir siyaset anlayışını tespit etmek mümkün değildir ki kuramındaki temel sorunlardan biri de budur. Bu çalışmada *etik devlet* ve *siyasal özne problemleri* olarak adlandırılacak olan bu noktaya geçmeden önce, çizdiğimiz çerçeveye yöneltilebilecek itirazları ele almalıyız. Sorgulamamız gereken noktaları, Levinas'ta devletin anlamı ve etiğin "vücuda gelmezliği" olmak üzere birbiriyle ilintili iki noktada toplamamız mümkündür.

Diyebiliriz ki etiğin önceliği gözetilmediği sürece, genel anlamda devlet kavramı ve olgusu Levinasçı çerçeve içinde ancak "zorunlu bir kötülük" olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, etik sorumluluk devletin zorunlu varlığını "önceleyen" biçimde ve adalet arayışı devletin kökeni olacak biçimde düşünüldüğü anda, devlet "daha adil olana açıklık" ile tanımlanır. Adalet arayışı —etik kaygıdan, etiğin sonsuz sorumluluğundan kaynaklandığı için— sonsuz bir arayıştır. Bu durumda, Levinas'ın çerçevesi içinde hiçbir devlet ahlakilik mertebesine ulaşamayacak, etiği vücuda getiremeyecek; an-

cak daha adil, ahlakiliğe daha yakın devlet ile daha uzak devlet ayrımından söz edilebilecektir. Levinas bu bağlamda, adaleti ve insan haklarını arzulanır hedefler olarak önüne koyan "liberal devlet"i, faşist bir devlete kıyasla "daha ahlaklı", ideal devlete daha yakın görür. Bir devleti "demokratik devlet" yapan şey, daima daha fazla demokrasi için kurumlarını geliştirmesidir: "Siyaset, etikten hareketle daima kontrol edilebilir ve eleştirilebilir olmak durumundadır."[176] Böylece Levinas'ın "ahlaki vizyona sahip olmayı mümkün kılan şey" olarak ütopyacılık, mesihçilik veya "kâhince/peygamberce" (*prophetism*) gibi çeşitli biçimlerde ifade ettiği üzere,[177] etik idealin hayata geçirilişi anlamında "barış" veya "gerçekten adil devlet", tarihin mutlu sonu olarak —hem bir imkânsızlık hem bir hedef olarak— düşünülebilecektir. Levinas "yanılsama içerisinde olmadığını" da belirtme ihtiyacı hisseder; aslında, insanlık bu ideale layık olmak istiyorsa "mesihin vaatleri gerçek olmadan da" etiği anlamlı addedebilmelidir.[178] Bu yönüyle etik, verili düzenin "eleştirel ufku" olarak mevcut kılınamaz bir düzlemdedir ve bu, Levinas'ın çerçevesinde etiğin güçsüzlüğünden çok, "verili olana aşkın olma" gücünü işaret etmektedir. Daha doğru bir ifadeyle, etik tam da mevcut kılınamadığı için düzende tükenmeyen bir etkinliğe sahip olabilir; verili olan dizgeyi kesintiye uğratan paralel bir düzlem gibi, her durumda etikten bahsedilebilir. Levinas'ın savaşta, hatta Nazi deneyiminde dahi tümlüğün aslında mutlak biçimde inşa edilemediği vurgusu, etiğin hem zaten "olan" hem de olan'da tükenmeyen aşkın niteliğini aynı anda işaret eder. Bu yönüyle Levinas'ın etiği, zayıflık olarak düşünülenin aslında bir olanağı işaret etmek anlamına geldiği fikrine dayanır. Dolayısıyla güçsüzlükte tersini görme eğilimi biçimindeki kavramsal ikilik etiğin "vücuda gelmezliği" bahsinde de yinelenmektedir. Ne var ki bu çerçevenin de istisnası olarak Yahudilik ve İsrail Devleti; Levinasçı etiğin "düzeni daha adil olan için kesintiye uğratan anarşik bir öğe" olma vasfının, bir devlet tarafından üstlenilecek misyon biçiminde de anlaşılabileceğini işaret eder.

Öte yandan, etiğin "vücuda gelmezliği" *ben* öznesi bağlamında yeniden karşımıza çıkar: Levinas radikal biçimde pasifleştirerek

176. Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 80.
177. Levinas, "The Paradox of Morality", s. 178, 175.
178. Levinas, *Ethics and Infinity*, s. 113-4.

andığı etik öznenin "kefaret", "ikame etme", "kendini feda etme" veya "Öteki'nin rehinesi olma" gibi temalarla çizilen çerçevesinin, "sonlanamaz", bir anlamda "gerçekleştirilemez" olduğunu da belirtir. Buna göre, "bağlamlarından koparılmaması gereken" bu radikal temalar, etik öznenin "hep geç kaldığı", dolayısıyla "şimdi"de hayata geçirilemeyecek niteliktedirler.[179] Açık ki bu vurgu bir yönüyle etik sorumluluğun sonsuz oluşunun sonucudur, fakat aynı zamanda etiğin öznesinin hiçbir zaman Levinas'ın betimlediği uç biçimi alamayacağını da imler. Buna paralel biçimde, çizdiğimiz çerçeveye karşı bir itiraz da, etiğin şimdiki zamanın düzleminde değil, şimdi'yi kesintiye uğratan bir başka düzlemde işlediği veya sadece yüz yüze ilişkide karşılık bulduğu söylenerek yöneltilebilir. Nihayet, Levinas'ın "öteki" ve "komşu" kavramlarının birbirinden farklı olduğu, dolayısıyla etiğin üçüncü taraf'ın düzlemine "transfer edilemez" nitelik taşıdığı, siyasal düzlemle kesiştirilerek düşünülemeyeceği de savlanabilir.[180] Bana kalırsa, Levinas'ın kuramından çıkarsanabilecek bu itirazlar, Levinas'ın kendisine yöneltilebilecek eleştiriler niteliğindedir. Levinas, kolektif gruplara denk düşen "yakınlarım" veya "halkım"ı da öteki olarak anmakta, "komşu" ve "öteki" kavramlarını birbirini ikame edecek biçimde sıklıkla kullanmaktadır. Siyasal içerikli metinlerinde ise, istisnai devletin düzeyinde ahlak ve etik arasında gözetilen bir ayrım tespit etmek mümkün görünmemektedir; istisnai devlet, etik misyonunu üstlendiği ölçüde ahlaki bir devlet olarak düşünülmeye açıktır. Öte yandan, radikal etik temaların vücut bulamaz oluşuna vurgu daha az sorunlu veya daha "ılımlı" bir tablo da doğurmaz: Zira deyim yerindeyse, hiçbir zaman "kefaret"ini ödeyemeyecek olan etik özne, daimi bir suçluluk hissine, vicdan azabına mahkûm edilmektedir.[181] Tüm bunlarla

179. Levinas, "God and Philosophy", s. 144.

180. Zeynep Direk'in dikkat çektiği üzere Levinas'ta etik "artzamanlı", ontolojik düzlem "eşzamanlı" olmakla ayrışır (Direk, "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 26, 34). Bu, etiğin "vücuda gelmezliği" temasını destekler; aynı zamanda etiğin ontolojik düzlemde "bastırılsa" bile tükenmeyen, yani verili olana aşkın biçimde düşünülebilmesine zemin sunar.

181. Levinas etiği kimi zaman, gündelik yaşamdan şaşırtıcı ölçüde basit nezaket kuralları ile de örnekler; bir kapının önünde "önce siz buyurun efendim" demek gibi (*Ethics and Infinity*, s. 89). Ne var ki bu, Levinasçı etiğin "ağırlığını" veya etik öznenin yükünü hafifleten bir müdahale olmaktan uzaktır, çünkü buradaki

birlikte, Levinas'ın istisnai etik öznesi, etiğin radikal temalarını tarihsel olarak zaten "vücuda getirmiş" olmakla tanımlandığı için — başka türlü söylenirse, Levinas Yahudilik tarihine damgasını "kurban saflığı" nın vurduğunu düşündüğü için— bir kez daha, etiğin vücuda getirilemez oluşunun istisnasını da işaret etmektedir.[182]

Bu aşamada altını özenle çizmem gerekir: Levinas'ın istisnai etik öznesinin Yahudilik ve İsrail Devleti oluşu, bağlantının nasıl kurulduğu dışında bu çalışma açısından hiçbir özel anlam taşımaz. Beni ilgilendiren, öncelikle Levinasçı etiğin tikel bir dini-etnik kimliği veya kolektifi ayrıcalıklı addeden ve etik bilinç ile özdeşleştiren yönüdür. Bu yönüyle Levinas'ın etiği, kendi özgün bağlamından soyutlanarak herhangi bir başka dinin, etnik grubun ve bu grubun devletinin bağlamında yeniden üretilebilir konumdadır. Diğer bir ifadeyle, etik bilincin taşıyıcısı olma iddiası başka dini-etnik gruplarca veya ayrıcalıklı meşruluk atfı her bir devletin kendi bağlamında öne sürülebilir niteliktedir.[183] Levinas'ın bahsedilen bağlantıyı nasıl, neye dayanarak kurduğu ise özellikle önemlidir. Açık ki Levinas'ın çerçevesinde, istisnai etik özne "tarihin tüm acılarını üstlenmiş olmak" ile tüm diğerlerinden ayrıştırılır. Levinas, özel olarak kime atfettiğini talileştirecek biçimde, etiğin merkezine "kurban" statüsünü yerleştirmekte, "acı çekme"yi etik bilincin koşulu haline getirmekte, "zulme uğramış olma"yı bir ayrıcalık gibi kurgulamaktadır. İşte bu iki noktayı, özel bağlamlarından soyutlayıp genelleyebileceğimizi ve Levinas'ın kuramından doğan *etik devlet* ve *siyasal özne problemleri* olarak formüle edebileceğimizi düşünüyorum.

---

kastın "sonsuz etik sorumluluk nezaket göstererek yerine getirilebilir" olduğu düşünülemez. Sanırım Levinas'ın vurgusu, Öteki'ni öncelemenin gerçekte "olan"a içkin olduğuna veya imkân dahilinde olduğuna işaret etme amaçlıdır.

182. Critchley, Levinas'ta "etiğin devlette somutlaşıp vücut bulması" ile "devletin meşruiyetini sorgulayan vücut bulmama momenti olarak etik" arasındaki gerilime dikkati çeker; ilkini "sağ Levinasçı" yaklaşım addeder ve ikinci yaklaşımda etiği "siyaseti kesintiye uğratan anarşik bir sarsma" olarak tabir eder (Critchley, "Five Problems in Levinas's View of Politics", s. 182-3).

183. Bu nedenle de Bernasconi'nin, Levinas'ın "ırkçılığa sürüklenme tehlikesi"ne karşı bir önlem olarak düşündüğü öneri ironiktir. Bernasconi'ye göre Öteki, her tür etnik-dini-kültürel aidiyetinden bağımsızlaştırılarak "yüz'ünün soyutluğu" ile değil, etnik aidiyetiyle birlikte düşünülmelidir ("Who is My Neighbor?..", s. 14-19). Oysa Levinas'taki sorunlar tam da Bernasconi'nin önerisiyle örtüştüğü oranda artmaktadır.

VII. ETİK DEVLET VE SİYASAL ÖZNE PROBLEMLERİ

Levinasçı etik çokkatmanlı, çokanlamlı yapısı sayesinde gerçekten de farklı tutumlara ve siyasal bakışlara esin verebilir. Nitekim yabancıya karşı "koşulsuz" konukseverlik, kimliğinden bağımsız biçimde Öteki'ne açıklık veya "öteki kültürlere" aynı oranda değer vermek gibi siyasal çağrılar sıklıkla Levinas'a referansla dillendirilir. Levinas'a ilişkin değerlendirmemizin bir sonucu, tüm bunların Levinas'ın kimi temel vurguları yok sayılmaksızın söylenemeyeceğidir. Fakat daha önemli bir sonuç, Levinas'taki bu çeşitliliğin bir çelişki doğurmadığı tespitine dayanarak, sorunu "Levinasçı etiğe içkin" düşünmek olacaktır.

Levinas, daha önce anılan mevzuların yanı sıra Avrupamerkezcilikle, yoksulluk sorununu gözardı etmekle,[184] özgürleştirici bir siyaset formüle etmemekle[185] ve cinsiyetçi bir tutum sergilemekle[186] de eleştirilmiştir. Öte yandan, Levinasçı etiğin "liberal kapitalizmin en radikal eleştirisini sunduğu" da,[187] "liberal bireyciliğin liberal gerekçelere dayanmayan savunusunu ürettiği" de[188] savlanmıştır. Levinas'ta siyasetin verili bir kategori olmadığını düşünen ama "etik bir siyaset" geliştirmenin zeminini gören yorumcularsa, bunu "ırkçılığa karşı yabancıya duyarlılık" ve yoksullara yardım elini uzatma anlamında "hayırseverlik" temaları temelinde geliştirmişlerdir.[189]

184. Shannon Bell, "Levinas and Alterity Politics", s. 111.

185. Enrique Dussel, "The Politics by Levinas", *Difficult Justice* içinde, s. 80-81.

186. Michael J. Shapiro, "The Ethics of Encounter", *Moral Spaces* içinde, s. 70.

187. Victoria Tahmasebi, "Levinas, Nietzsche and Benjamin's Divine Violence", *Difficult Justice* içinde, s. 187

188. Fred Alford, "Levinas and Political Theory", s. 155.

189. R. Burggraeve, "Violence and Vulnerable Face of the Other", *Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, volume IV* içinde; P. Cloke "Deliver us from Evil? Prospects for Living Ethically and Acting Politically in Human Geography", *Progress in Human Geography* 26/5, 2002; J. Drabinski "The Possibility of an Ethical Politics: From Peace to Liturgy", *Philosophy Social Criticism* 26/4, 2000.

Gerçekten de Levinas "hayırseverlik" temasına sıklıkla başvurur ve bu bağlantı, farklı bağlamlarda da üzerinde düşünmeye değer niteliktedir. Ne var ki tek başına hayırseverliğin neden bir siyaset addedildiği sorusu bir yana, Levinasçı çerçevede bu zaten etik ilişkiye karşılık düşünülebilmektedir.

Bana kalırsa, Levinasçı etiğe yöneltilmesi gereken daha temel bir eleştiri, dini ve etnik zeminin merkezileştirilmesine vurgu yapmak durumundadır. Levinas'ın etiğinin siyasal anlamı, etiğin tüm temalarının dini-etnik bir evrenin içinden üretilmiş olmasından bağımsız değildir. Bu yönüyle de Levinas'ın çerçevesi, evrensel ve koşulsuz biçimde Öteki'ne açıklıktansa, komüniteryan (cemaatçi/toplulukçu) bir siyasete *daha* yatkın bir zemin sunmaktadır fakat bu, farklı toplulukların eşitlendiği bir tablonun doğduğu anlamına da gelmemektedir. Levinas'ın tarih boyunca tümlüğün ötekini maruz bıraktığı "başkalığını yok etme" şiddetine uğramış, buna karşılık kendisi devletleşmemiş, dolayısıyla siyasal şiddet üretmemiş "saf" ve istisnai etik öznesi; ancak devletleşmekle siyasallaşabilmekte ve devlet inşa ettiği anda da etik misyonun taşıyıcısı olarak evrensel bir fırsat addedilmektedir. Levinas'ın perspektifinden istisnai *bir* devlet, diğerlerinin aksine, "salt siyasal" bir düzlemde düşünülemeyecek, "düşmanlarıyla" eşitlenemeyecektir — etik ve devletin bu istisnai birlikteliğinde, "varlığını sürdürme hakkı" bu kez etik bir zorunluluk olacaktır. Bu kurguda *pasif* etik özne, insanlığın özünün taşıyıcısı olmak vb. etik misyonlarla donatılmış aktif siyasal özneye, yani uyruklarını ve aynı anda da insanlığın kendisini koruma adına savaşan devlete *dönüşebilmekte* ve etik, düzenin dışında bir tür *anarşik* öğe olmaktan, düzeni korumanın *nedenine* ve *aracına* evrilebilmektedir. Dolayısıyla buradaki sorun Levinas'ın kuramında bu tabloya da "etiğin önceliği" adının verilebilmesidir. Dahası, etik misyonu ve/veya devleti korumak için savaşan yurttaşların aralarındaki ilişkiyi, artık, birbirlerine indirgenemez tekil insanların ilişkisi olarak düşünmek olası değildir. Bana kalırsa bunun, Levinas'ın kuramındaki zemini "varlığını önceleme hakkı"nın Öteki'ne yansıtılmış olmasıdır: *Ben* ile Öteki arasındaki ilişkide Öteki'ne yansıtılarak bir anlamda "ertelenen" varlığını koruma hakkı; üçüncü taraf'ta bir düşman tespit edildiği anda Öteki'nin varlığını öncelemeyi etik sorumluluğun gereği kılacak, bu anlamda somutlanacaktır. Öte-

ki'nin hayatını önceleyerek davranmak zorunda olan sorumlu etik özne modeline dayanıldığı ölçüde, üçüncü taraf karşısındaki "biz"i, etik kardeşlik içinde "kaynaşmış" bir ulusal/dini cemaatten ayrıştırabileceğimizin ise garantisi yoktur. Tıpkı, insanlığın özünü temsil eden bir "biz"in karşısındaki düşmanı, *insanlıkdışı bir kötü*'den ayırt edebilecek bir şeyin kalmayışı gibi. Etik, etik misyon sahibi bir devletin korunmasını gerektiriyor ise, bu devleti tehdit ettiği iddia edilecek her unsurun, kolayca *etik-dışı*, *insanlıkdışı bir kötülük* olarak adlandırılabileceği açıktır. Etik ve devletin bir araya gelmesinin çağrıştırdığı tüm bu sorunlar, siyasal özne olmanın devlete özgülenmesiyle derinleşmektedir.

Levinas'ın kuramının radikal öğelerini deyim yerindeyse parantez almak denendiğinde ve etiğin devlette vücuda gelemezliği teması izlendiğinde de "siyasal özne" sorunu varlığını korur. Çünkü Levinas'ta siyaset ancak devletlerarası alanda anlamlandırılabilmekte, toplumsal aktörler ise *siyasallaşamamakta*, ya etik ya da hukuki ilişkinin tarafları olabilmektedirler. Levinas'ın "yoksul, sefil, yardım dileyen, yalvaran" öteki'ne *merhamet* eden ve onu kendisinden önce düşünen; *acı çeken*; sahip olduklarından vazgeçerek, elindekini öteki'ne sunarak, öteki'nin talebine tabi olarak özneleşen etik öznesinin kuşkusuz öteki'nin hakkını arayacağı düşünülebilir — ne var ki kendisi için eylemde bulunan kişi etiğin öznesi olamaz. Bu tabloda, yalnızca acı çekmenin ve acımanın yüceltilerek "değer" kazanışının değil, hak talebine dair derin bir kuşkunun da izi vardır. Levinas'ın kurgusunda sırf varolarak haklara sahip olan insan öznesine yer yoktur; aksine, tüm çaba varolmaktan gelen hakkından vazgeçen, sorumluluğunu haklarına önceleyen bir etik öznenin inşasına dönüktür. Levinas'ın ideal öznesi, kendisi için hak iddiası veya talebinde bulunamayacak fakat öteki için fedakârlıktan çekinmeyecek olandır. Aslında buradaki varsayım, "ben"im için de hak talebinde bulunup adalet arayacak birilerinin mutlaka varolacağına dayanır. Fakat her durumda, bir başkasının öteki'si olarak *ben*, tuhaf bir merhamet-tabiyet-üstünlük sarmalından çıkan sonuca göre ancak "hakkı aranan kişi" olarak düşünülebilmektedir. Böyle bir kurgunun siyasal anlamı, sadece, başkalarından hakkını tanımalarını bekleyen öznenin *güçsüzlüğünün* tam karşıtına yani bir avantaja dönüşmesi değil; aynı zamanda, kendisi için hak talep etme *gücünün*

olumsuzlanıp marjinalleştirilmesidir. Levinas'ın öznenin kendisi için hak talebinde bulunmasını reddedişi, eşitliğe ve özgürlüğe yönelik derin şüphesinden de bağımsız değildir. Levinas eşitlik ve özgürlük temalarına karşı daima "tetikte" olmayı önermektedir. Zira aynılaşma olarak eşitlik ve özgür irade olarak özgürlük; kardeşlik nosyonunun imlediği etik asimetri ve tabiyetin tam zıddı olmakla kalmaz, aynı zamanda etiği değil ontolojiyi öncelemek anlamını taşır. Buradan bakılırsa, eşitlik ve özgürlük etik temele dayandırılıp içerikleri radikal biçimde dönüştürülmedikçe (aslında, tersine çevrilmedikçe) etiği tehdit eden birer ilkedir. Bu nedenle etik, kardeşlik temasını diğer ikisinden üstün tutmak demektir. Kısacası, etik-siz bir "eşitlik ve özgürlük" ideali, insanın insanlığı için bir tehlikedir; zira "insan olmak", Levinas'ın çerçevesinde, öteki'ni öncelemek demektir.

Levinas'ta etik ve devletin bir arada düşünülüş biçiminden doğan sorunlara Carl Schmitt'in perspektifinden baktığımızda, insanlığın insanlıkdışı olana karşı *haklı savaşı* nosyonunu çağrıştıran yapıyı fark etmek zor olmayacaktır. Levinas, siyasetin tek başına bir tiranlık anlamına geldiğini söylerken, Schmitt bize Levinas'ın etiğinden hareketle doğabilecek tablonun yarattığı "tehlikeyi" işaret edecektir. Siyasal özne probleminde özetlenen ve Levinas'ın "kurban" olmayı hak talebinin tek meşru konusu haline dönüştüren çerçevesini ise, Alain Badiou'nun *etik ideolojisi* eleştirisi ışığında yeniden düşüneceğiz.

Carl Schmitt: Siyasal Olanın Önceliği

LEVINAS'IN "etik" kuramının; etiğin "olması gereken" alanında tarif edildiği sürece "olan" karşısında ikincilleştiği tespitinden hareket ettiğini ve bu ikincil, tabi konumun getirdiği etkisizliği aşmayı amaçladığını söyledik. Bu amaç, Levinas'ın, etiği hem "olan"a içkin —yani, zaten orada olan ve her tür ilişkiyi önceleyen bir ilk ilişki biçiminde— hem de "olan"da tükenmeyen, "olan"a indirgenemez bir aşkınlık biçiminde tanımlamasına yol açıyordu. Carl Schmitt'in "siyasal" kavramı, bu yönüyle Levinas'ın "etik"ine benzer bir konumdadır. Schmitt de siyasal kavramını, başka alanların kategorilerine indirgenemez ve "olması gereken"e ilişkin normatif değerlendirmelerden bağımsız biçimde tanımlamakta; siyasal olanın kurucu bir ilksellik ve aşkınlık taşıdığı fikrini temellendirmektedir. Her iki yaklaşımda da, "olması gereken" ve "olan" alanları arasındaki ayrışma —Levinas'ta etiğin, Schmitt'te ise siyasalın lehine— aşılmaya çalışılır. Bu anlamda, her iki düşünür de "olması gereken"in zayıf konumu üzerinde uzlaşır, fakat "olan"ı bambaşka resmederler — daha doğrusu, "olan"a farklı biçimlerde müdahale ederler.

Levinas'ın "Öteki'ne tabiyet" ile anlam kazanan etik ilişki tarifi, Schmitt'in "öteki olarak düşman"ı işaret eden siyasal kavramının karşıt örneği gibidir; Schmitt'in siyasal olana ilişkin tespitleri ise, Levinas'a yöneltildiğinde güçlü bir eleştiri içerir. Levinas'ın, etiği, ontolojinin, siyasetin, savaşın üzerinde ve öncesinde varolan bir ilk ilişki olarak temellendirme çabası; Schmitt'te, bu kez siyasalın etiğe —aslında ahlaki olana— tabi tutuluşuna ilişkin eleştirel tespit olarak karşımıza çıkar. Schmitt, siyasal ilişkinin bir anlamda özerkliğini yitirerek ahlakileştirilmesinin hem somut olarak yarattığı "tehli-

ke"ye dikkat çeker, hem de bu ilişkide aslolanın siyasal olduğunu, bir başka deyişle, indirgenemezliğin siyasal ilişkinin özelliği olduğunu öne sürer. Tüm bunlarla birlikte, Levinas'ın etiğe, Schmitt'in siyasala atfettiği kurucu rol ve indirgenemezlik özelliği, birbirinin zıddı içeriklerle şekillenen bu iki kuram arasında ilgi çekici benzerlikler de doğurur. Etiğin önceliğini ve siyasalın önceliğini bir üstünlük olarak temellendirme girişimleri, Levinas'ın etiğe ve Schmitt'in siyasal olana atfettiği konum arasında biçimsel bir benzerliğe neden olurken; her iki kuramcının etik ve siyaseti "bir arada" düşündüğü durumlar benzer problemlere yol açmaktadır.

Bu karşılaştırmayı yapabilmek için, çalışmanın bu aşamasında Schmitt'in siyasal kavramının çokkatmanlı ve karmaşık çerçevesini anlamaya çalışacağız. Fakat bu, kavrama ve kuramcısına nasıl yaklaşılacağından da bağımsız olmayan başlı başına zor bir mesele üzerine çaba sarf etmeyi ve kavramı nasıl anlayacağımıza dair bir tutum belirlemeyi zorunlu kılmaktadır. Önce bu "zor mesele"yi açmayı deneyelim.

I. CARL SCHMITT'İ YORUMLAMA SORUNU

Carl Schmitt, metinleri çok çeşitli hatta zıt biçimlerde yorumlanan, hemen her kavramının ne şekilde anlaşılacağı tartışmalı olan bir düşünürdür. Schmitt üzerine geliştirilen literatürde, kuramsal ve siyasal pozisyonuna ilişkin "radikal muhafazakâr"[1], "inançlı Nazi"[2], "otoriter liberal"[3], "reaksiyoner modernist"[4], "kuramının ahlaki-metafizik özünü gizleyen —Katolik— teolog"[5], "nihilist ve ahlakdışı

1. Jerry Z. Muller, "Carl Schmitt, Hans Freyer and the Radical Conservative Critique of Liberal Democracy in Weimar Republic", *History of Political Thought*, XII/4, 1991.

2. Hannah Arendt'ten aktaran Richard Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", *Theory and Society*, no 19, 1990, s. 389.

3. Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*, University of Wales Press, 1998.

4. Aktaran Benjamin Arditi, "On the Political: Schmitt Contra Schmitt", *Telos* 142, 2008, s. 26.

5. Heinrich Meier, *Carl Schmitt & Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, çev. J. H. Lomax, The University of Cambridge Press, 1995, s. 51, 62, 66.

oportünist"[6], "çoğulcu dünya düzeni kuramcısı", "demokratik diktatörlük yanlısı"[7], "20. yüzyılın Hobbes'u"[8], "burjuvazinin Lenin'i"[9] gibi çok farklı adlandırmalara başvurulduğu gözlenir. Bu çeşitliliğin bir yansımasını da, farklı çizgilerden siyasal oluşumların, birbirine zıt önermelerini desteklemek amacıyla Schmitt'in tezlerini dayanak göstermelerinde görmek mümkündür.[10] İşte bu birbirine benzemez veya çelişik Schmitt portrelerinin çizilmesinde, birkaç unsurun rol oynadığı tespit edilebilir.

İlk olarak, Carl Schmitt teorik üretimini büyük oranda pratik siyasal sorunlara cevaben şekillendirmiştir. Schmitt'in metinleri, 1917 Bolşevik Devrimi, Birinci Dünya Savaşı ve Weimar Cumhuriyeti'nden Nasyonal Sosyalist rejime, İkinci Dünya Savaşı'na ve Soğuk Savaş'a uzanan geniş bir periyoda yayılır. Yirminci yüzyıla damgasını vuran bu olay ve süreçlerin tümünün Schmitt'in metinlerinde izi tespit edilebilir. Bu anlamda, Schmitt büyük dönüşümlerin yaşandığı bir tarihsel süreçte, bu dönüşümleri devlet ve devletler sistemi, siyasal kavramı, meşruiyet sorunu gibi temel başlıklar altında kavramsallaştırmaya çalışmış bir düşünürdür.[11] Dolayısıyla, tarihsel koşullar veya Schmitt'in bu koşullara ilişkin tespitleri değiş-

6. Aktaran Joseph W. Bendersky, "Introduction", *On the Three Types of Juristic Thought*, C. Schmitt içinde, çev. J. W. Bendersky, Praeger Publishers, 2004, s. 3.

7. Ulrich K. Preuss, "Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, haz. C. Mouffe, Verso, 1999, s. 164.

8. George Schwab, "Introduction", *Political Theology* (C. Schmitt) içinde, çev. G. Schwab, Cambridge, 1988, s. xxvi.

9. Aktaran Preuss, "Political Order and Democracy", s. 159.

10. Jan-Werner Müller, *Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press, 2003, s. 2. Müller, İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze uzanan zaman diliminde Schmitt'in yarattığı etkiyi ele aldığı çalışmasında, örneğin, 1968 gençliğinin parlamenter demokrasiyi eleştirmek, onların karşısındaki muhafazakârların ise güçlü devleti savunmak amacıyla Schmitt'e başvurduklarını aktarır. Benzer şekilde, Schmitt hem İtalyan Marksistlerini ve Avrupa Yeni Sol'unu, hem de "devrimci tehdide karşı askeri darbe"leri meşrulaştıran Latin Amerika askeri diktatörlük rejimlerinin hukukçularını etkilemiştir. Dolayısıyla, Schmitt, farklı kişi ya da gruplara, "birbiriyle çelişik görünen şeyler" ifade etmektedir.

11. Müller, *Dangerous Mind*, s. 245. "Schmitt modern Avrupa siyasetinin net biçimde ayrıştırılabilir tek bir dönemine ait değildir. Daha çok, geçiş dönemi sürecinde [yaşamış] bir düşünürüdür ve geçişin düşünürüdür, daha özel olarak, Av-

tikçe, öne sürdüğü tezlerde de kimi değişikliklere gitmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle de ilgili literatürde, Schmitt'in metinlerinin üretildiği bağlam içinde değerlendirilmesi gereği özellikle vurgulanagelmiştir. Ne var ki, bu tür bağlamsallaştırma çabalarının da Schmitt'in kuramına dair algıyı netleştiren bir rol oynadığını söylemek mümkün değildir.

Schmitt, yaşadığı döneme damgasını vuran olguların odağındaki Almanya'da, önemli bir anayasa hukukçusu olma vasfıyla kendisini aktif siyasette öne çıkaran roller de üstlenmiştir. Schmitt'in çok çeşitli biçimlerde yorumlanıyor olmasında ikinci ve belki de en etkili neden, kuramının bağlamının çelişik görünen siyasal rolleri aynı anda içeren biyografisinden ayrıştırılamıyor oluşudur. Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'nin son yıllarında rejimin sürekliliği lehine,[12] Nasyonal Sosyalist iktidarı ve sosyalist bir devrimi önleme amacıyla anayasal çözümler geliştirmiş; kısa süre sonra, Nasyonal Sosyalist rejime şaşırtıcı bir hızda uyum göstermiş; rejimi antisemitist teorik katkılarla desteklemesinin ötesinde, kısa süreliğine de olsa kamuoyunda rejimin baş hukukçusu olarak görülmüştür. Tartışmanın odak noktası da bu sürece yoğunlaşır.[13] Schmitt'in Nasyonal Sosya-

---

rupalı bir çağdan post-Avrupa çağına geçişin [düşünürüdür]." Müller'e göre, Schmitt aynı zamanda, değişimi zaptetmeye, frenlemeye de çalışmıştır.

12. Bu nokta da tartışmalıdır. Örneğin, William Scheuerman'a göre Schmitt'in savunduğu, liberal demokratik ilkeleri temel alan Weimar rejimini olduğu gibi korumak değil, rejimi liberal unsurlarından arındırarak kitle destekli bir diktatörlük ile ikame etmektir (W. E. Scheuerman, "The Rule of Law under Siege: Carl Schmitt and the Death of the Weimar Republic", *History of Political Thought*, XIV/2, 1993, s. 276). Bu nedenle, Schmitt'in Weimar Cumhuriyeti'ni yıkmak için çaba sarf ettiğini söylemek, Scheuerman'a göre daha doğrudur (W. E. Scheuerman, "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, X/1, 1997, s. 141).

13. George Schwab, Schmitt ile konuşmasına dayanarak Schmitt'in "geçmişine rağmen" Nasyonal Sosyalist rejimin kurumlarına hukukçu olarak "davet edildiğini" ve "siyasal maceracılık" eğilimlerine karşı etkili olabileceği düşüncesiyle de Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi üyesi olup kurumsal roller üstlendiğini öne sürer (Schwab, "Introduction", *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* içinde, C. Schmitt, çev. G. Schwab, E. Hilfstein, Greenwood Press, 1996, s. xiv). Buna karşılık Muller, Schmitt'in rejimin çöküşünün ardından kendisini Nasyonal Sosyalizmden ayrıştırmak için yoğun çaba sarf ettiğini ve "geçmişini yeniden yazdığı"nı düşünmektedir (Muller, "Carl Schmitt, Hans Freyer", s. 699). Diğer taraftan, Paul Hirst'e göre, Nazi iktidarı birçok Alman muhafazakârı tarafın-

list rejimle ilişkisi, kuramının yorumlanmasında kaçınılması zor bir başlangıç noktası teşkil ettiği ölçüde, bu ilişkiyi yorumlama farkları Schmitt'in kuramını bambaşka biçimlerde adlandırmayı da beraberinde getirmektedir. Bu anlamda, "bağlam" vurgusu, geniş bir tarihsel dönemde üretilen teoriyi ele alırken tek bir bağlamı odak noktası haline getirmeye de neden olabilmektedir.[14]

Schmitt'in kuramsal üretimini, üretildiği tarihsel bağlam içinde değerlendirmenin "hangi tarihsel bağlam" ile "nasıl bir ilişki" ku-

---

dan kaos ile Nasyonal Sosyalizm arasında bir tercih sorunu olarak algılanmıştır. Hirst, Schmitt'in de Nazi rejimine desteğini, kaosa karşı "düzen"in korunması kaygısı ile açıklamakta ve "somut düzenin korunması konusunda tam bir muhafazakâr olan" Schmitt'in kuramının, gerçekte, "kitle partisinin siyasal eylemleri yoluyla düzensizlik doğuran" faşizmin ve Nazizmin eleştirisini barındırdığını ileri sürmektedir (Hirst, "Carl Schmitt's Decisionism", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, 1999, s. 8, 12). Ulrich Preuss da, Schmitt'in anayasalcılığa bağlılığının altını çizmekte, 1933 öncesine dayanacak biçimde Nazizm eğilimi taşıdığı yönündeki yorumları gerçekçi bulmamaktadır (Preuss, "Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, 1999, s. 163-4). W. Scheuerman ise, Schmitt'i "Alman faşizminin radikalizmine uzak", geleneksel bir muhafazakâr olarak resmeden, Nazi dönemi antisemitist yaklaşımını rejimin baskıcılığıyla ve Schmitt'in oportünizmi ile açıklayan çizgiyi "revizyonist görüş" olarak adlandırıp eleştirir. Yazar, özellikle İngilizce çevirilerin doğurduğu bir "Schmitt rönesansı" yaşandığını da düşünmektedir. Schmitt'in tanınmış yorumcuları olan Schwab ve Bendersky'yi bu yaklaşımın önde gelen isimleri olarak anan Scheuerman; Schmitt'in Nazi dönemine sağladığı uyumun ve antisemitist vurguların tesadüfi sapma veya kuramsal-siyasal bir kırılma olarak yorumlanmasına karşı çıkar. Aksine, özellikle "homojenlik" kavramı ve savunusunun izini Schmitt'in 1933 öncesi çalışmalarında süren Scheuerman, böylece, Schmitt'in Nazi rejimine uyum sağlayışının gerisinde fikirsel bir yatkınlığın bulunduğuna dikkat çeker (Scheuerman, "Legal Indeterminacy and the Origins of Nazi Legal Thought: The Case of Carl Schmitt", *History of Political Thought*, XVII/4, 1996, s. 573-4, 581-90). Richard Wolin de Schmitt'in kuramını Nasyonal Sosyalizme verdiği destekten bağımsızlaştırarak ele almaya şüpheyle yaklaşır. Wolin'e göre, Schmitt'in kuramsal pozisyonunu tarihsel bağlamından ayrıştırarak düşünmek, "tarih-dışı bir yanılsama" yaratmak anlamına gelmektedir. Schmitt'in Nazi dönemi metinlerini salt koşulların zorlamasıyla açıklamak, Weimar dönemi yazılarının "kararcılığını", diktatörlük yanlılığını ve homojenlik savunusunu da önemsizleştirmek olacaktır. Wolin, Schmitt'in, Nazi dönemindeki pozisyonunun önemsizleştirilerek "masumlaştırılmasının", 1933 öncesi yaklaşımını —hatalı biçimde— "demokratik meşruiyet" teması etrafında açıklama eğilimini de doğurduğunu düşünür. Oysa, Schmitt'in Nasyonal Sosyalist rejime destek vermesi şaşırtıcı değildir, çünkü bu rejim Schmitt'in erken dönem yasal ve siyasal fikirlerinin somutlanmış halidir (Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", s. 411-2).

rulduğu gibi sorunları beraberinde getirmesine benzer şekilde; kuramının "hangi teorik-siyasal pozisyonu hedef aldığı" da farklı şekillerde cevaplandırılan bir sorudur. Schmitt'in kuramını karakterize eden nitelik, farklı yorumcularca antisemitizm,[15] anti-liberalizm ve anti-Marksizm / anti-Bolşevizm[16] olarak işaret edilmiştir. Öte yandan, Schmitt'in "hedef aldığı pozisyon değiştikçe eleştirisinin pozisyonunun da değiştiği"ni, benzer problemlere farklı dönemler-

14. Jerry Z. Muller, Schmitt'in 1933 öncesi metinlerini, 1933 sonrası Nasyonal Sosyalist rejime verdiği destek ışığında yorumlamanın da, bunun tersi bir eğilim olarak, Schmitt'i "Weimar demokrasisi savunucusu" olarak kabul etmenin de çarpık sonuçlar doğurduğunu ileri sürer (Muller, "Carl Schmitt, Hans Freyer", s. 699).

15. Örneğin, Arhey Botwinick antisemitizmin "Schmitt'in siyasal teorisinin arızi bir sonucu değil, kurucu bir unsuru" olduğu düşüncesindedir (Botwinick, "Same/Other versus Friend/Enemy: Levinas contra Schmitt", *Telos*, 132, 2005, s. 63). Jan-Werner Müller, Schmitt'in İkinci Dünya Savaşı sonrası günlüklerinin bile, "Schmitt'in derin antisemitizmini" yansıttığını öne sürer (Müller, *Dangerous Mind*, s. 58).

16. Scheuerman'a göre, Schmitt'in kuramına damgasını "liberalizme derin düşmanlık" ve otoriteryanizm vurur. Schmitt, belirli bir ("homojen") demokrasi anlayışını, "evrenselci ve normatif liberalizmden" ve özellikle hukukun üstünlüğü ilkesinden kurtarma çabasındadır (Scheuerman, "The Rule of Under Siege", s. 265, 279). Öte yandan, Schmitt'in kuramsal-siyasal pozisyonunun temelinin gerçekte liberalizme değil, Bolşevizme veya Marksizme karşıtlık olduğu tezi de birçok araştırmacı tarafından öne sürülmüştür. Eckard Bolsinger, Lenin ve Schmitt'in siyaset kavrayışlarını karşılaştırdığı çalışmasında, Schmitt'in Ekim Devrimi'ne teorik olarak karşı cevap üretmeye çalıştığını, dolayısıyla yaklaşımının ancak 1917 sonrası bağlamında anlaşılabileceğini belirtir. Bolsinger'e göre, Schmitt, burjuvaziyi, devrim veya iç savaş tehdidi karşısında mücadcleci olmayışı nedeniyle eleştirmiş, "Bolşevik tehdide karşı burjuvaziyi güçlendirmek" amacıyla uyarı ve öneri niteliğinde teorik önermeler geliştirmiştir; "Schmitt sınıf bilincine sahip bir burjuvadır" (Bolsinger, *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Greenwood Press, 2001, s. xiv, xviii, 44-45). Ulrich Preuss da "burjuvazinin Lenin'i" olarak anılan Schmitt'in, burjuva toplumsal düzenini "kitle demokrasisi" dinamiğinin yarattığı tehdide karşı (ama aynı zamanda, kaçınılmaz bir olgu olarak gördüğü bu dinamikle uyumlulaştırarak) sürdürmek amacında olduğunu ileri sürmektedir. Preuss'a göre, Schmitt'in "düzen ile demokrasi"yi bir araya getirme çabası, Weimar döneminde "demokratik diktatörlük" önerisinde somutlanmıştır (Preuss, "Political Order and Democracy", s. 159). Preuss'a benzer biçimde, Renato Cristi de, Schmitt'in liberalizmi değil, halk egemenliği nosyonunu bir tehdit addedip hedef aldığını, egemenliğin kaynağını halk olarak kabul etmesinin bile bu dinamiği sınırlandırıp kontrol altında tutmak amacı taşıdığını ileri sürmektedir (Cristi, "Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, X/1, 1997).

de farklı çözümler ürettiğini söylemek de mümkündür.[17]

Yorum çeşitliliğini doğuran bir diğer temel neden olarak, Schmitt'in kavram setinin görünürdeki netliğine rağmen birden çok anlama gelecek şekilde yorumlanmaya açık oluşu da eklenmelidir. Schmitt'in kuramsal çabasının "net kavramlar, keskin ayrımlar ve açık kriterler" arayışı ile şekillendiği kabul edilebilir olsa da;[18] tarihsel bağlama ilişkin temel saptamasının, "net ayrımların belirsizleşmesi, kavramsal ve mekânsal sınırların bulanıklaşması" yönünde olduğu da bilinmektedir. Schmitt'in, esas karakterini belirsizlik olarak gördüğü geniş bir tarihsel dönemde, siyasal kavramları tanımlama, netleştirme çabası içinde olduğunu; bu çabayı sarf ederken birden çok olguyu ve eğilimi hedef aldığını; farklı koşullarda farklı aktör ve kurumları çözümün adresi olarak işaret ettiğini; siyasal sürece müdahale etme amacı ve işlevi taşıdığı ölçüde de, değişken ve yoruma açık tezler öne sürdüğünü düşünmek mümkündür. Bu, aynı zamanda yukarıda aktarılan çeşitli yaklaşımların, büyük ölçüde, Schmitt'in kuramının farklı yönlerine odaklanarak türetilen ve birbirini tamamlayan adlandırmalar olduğunu tespit edebilmemizi de sağlar. Ne var ki Schmitt'i yorumlamada göze çarpan bu çeşitlilik, kuramının farklı yönleri ve dönemleri göz önünde tutularak anlaşılır kılınabilse de, bu kez, Schmitt'in teorik üretiminin geneline dair bir tutarlılık sorusunu doğurmaktadır.

Bu çalışmanın çerçevesinde Carl Schmitt, siyasal olanın önceliği ve indirgenemezliği tezinin kuramcısı olma vasfıyla yer alıyor. Dolayısıyla çalışma, Schmitt'in kuramının en süreklilik gösteren temasına —siyasal kavramına— odaklanıyor, kavramın etikle nasıl ilişkilendiğini / ilişkilenebileceğini incelemeyi amaçlıyor ve Schmitt'in bütüncül bir portresini çizme girişimini dışarıda bırakıyor. Kuşkusuz siyasal kavramının ana tema oluşu, kavramın kendisinin nasıl anlaşılması gerektiği sorununu ortadan kaldırmaz — aslında,

17. Gopal Balakrishnan, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, 2000, s. 3.

18. Rudolphe Gasché, "The Partisan and the Philosopher", *CR: The New Centennial Review*, 4/3, 2004, s. 9. Öte yandan, örneğin Giorgio Agamben'den çıkarsayabileceğimiz bunun tersidir. Agamben, Schmitt'in çerçevesinden hareketle, egemenliğin giderek daha belirgin biçimde "belirsizlik yaratarak işlediği" sonucuna ulaşır.

tam da sürekliliği nedeniyle kavram, Schmitt'e ilişkin yorum çeşitliliğinin de odağına yerleşir. Dolayısıyla "siyasal" olanı anlamak ve yorumlayabilmek için bir tutamak noktası belirlememiz gerekir; bu yolla, kavramın kendisine has gerilimler baki kalmakla birlikte, siyasal kavramına dair tutarlı bir çerçeve çizmek —daha doğrusu, Schmitt'in siyasal kavramının beğenilsin beğenilmesin son derece tutarlı bir çerçeveye sahip olduğunu tespit etmek de— mümkün olacaktır.

Schmitt'in kuramına ilişkin belki de üzerinde uzlaşılabilecek tek nokta, —bunun mümkün veya Schmitt'in kendi "ahlaki" tercihinin bir sonucu olup olmadığı sorgulanmaya açık olmakla birlikte— siyasal olanı ahlaki-normatif düzeyden bağımsız biçimde tanımlama çabasıdır. Bu çabanın gerisinde salt yöntemsel bir tercihin değil, siyasal birliğin sürekliliğini olağan *ve* olağandışı koşullar altında sağlamanın teorik-pratik araçlarını formüle etme amacının yattığını tespit etmek gerekir. Schmitt, siyasal olanın kendisine has kategorilerini işaret ederken, tarihsel bağlamının sorunlarına anayasal çözümler formüle ederken, egemenlik nosyonu merkezinde meşruluk-yasallık ilişkisine dikkati çekerken veya uluslararası düzlemde olası bir "düzen"in zemini arayışındayken vb. daima özgün bir *siyasal birlik* anlayışına yaslanır. Schmitt'in kuramında siyasal birlik, normal, olağan bir düzeni yaratma gücüyle ama aynı zamanda olağandışı hallerle başa çıkma kapasitesiyle tanımlanır. Farklı tarihsel anlarda farklı aktörlerden beklediği "siyasal çözümler" de siyasal birliğin bu farklı "halleri"ni aynı anda hesaba katmanın, birliğin sürekliliğini sağlayacak araçları formüle etme çabasının birer uzantısıdır. Kısacası, Schmitt'i ve siyasal olanı anlamak için bu çalışmanın önerdiği "tutamak noktası" *siyasal birlik* kavramıdır.

Siyasal birliği anlatının merkezine yerleştirmek, siyasal olanın "kurucu" rolünü de teslim etmek anlamına gelir ve çerçeveyi *anayasa*, *nomos* ve *partizan* kavramlarını içerecek biçimde çizmeyi beraberinde getirir. Bu çerçeve, siyaset ve ahlak birlikteliğine yönelik olarak Schmitt'in formüle ettiği, "siyasalın ahlakileşmesi" (veya "ahlakileştirilmesi") olarak tabir etmeyi önerdiğim eleştiriyi değerlendirebilmemizi de sağlayacaktır. Schmitt "siyasalın ahlakileşmesi" olgusunu çeşitli yönleriyle çarpıcı biçimde eleştirir; bununla birlikte, siyasal birliğin "ethos"u, kuramında hayati bir rol oynar. Hem bu

argümanı temellendirebilmek, hem siyasal birlik merkezinde siyasal kavramının seyrini izleyebilmek için meşruluk ve yasallık arasındaki bağı ve "somut düzen" kavramını da hesaba katmak gerekecektir. Böylece, Schmitt'in siyasal kavramının soyut ve normatif "ahlak" ile farklı, somut düzene içkin bir tür "etik" ile farklı biçimde ilişkilendiğini söylemek —ve fakat "siyasalın ahlakileşmesi" eleştirisini bizzat Schmitt'in kendisine de yöneltmek gerektiğini ileri sürmek— olanaklı olacaktır.

İşte bu çerçevede, önce siyasal kavramının niteliklerini ayrı başlıklar halinde ele alıp siyasal birliğin kavrama içkin olduğunu göstermeye çalışacağım. Kavramın taşıdığı kimi belirsizlikler ve geçirdiği dönüşüm de bu tartışmanın içinde yer alacak. Buradan edindiğim fikir uyarınca, siyasal olanın kurucu rolünün *anayasa*, *nomos* ve *partizan* kavramlarında aldığı biçimi değerlendirmeyi deneyeceğim. "Siyasalın ahlakileşmesi" eleştirisini ise, anlatı boyunca sözünü etmekle birlikte, son bölümde ayrıntılandıracağım.

II. SİYASAL KAVRAMI

"Siyasal Kavramı", görünürdeki netliğine rağmen, çeşitli sorular doğuran karmaşık bir doğaya sahiptir.[19] Schmitt, siyasal olanın bir tanımını sunmaktan çok, ona özgü nitelikleri işaret etmeyi tercih eder. Buna göre, siyasal kavramı *devlet* kavramından farklıdır; *kendisine özgü kategorilere* sahiptir; kendisine has bir *alana* sahip olmamakla birlikte, diğer alanlardan *özerktir*; ve buna rağmen, diğer alanlardaki karşıtlıkların yeterince *yoğunlaşmasıyla* ortaya çıkan *bir derece farkı* olarak kendisini gösterir. Bu niteliklerin hemen tümünün, kendi içinde veya birbiriyle çeliştiği çeşitli yorumcularca dile getirilmiştir. Bu bölümde, hem Schmitt'in yaklaşımı, bu yaklaşıma getirilen farklı yorumlar ve çelişki eleştirileri aktarılacak, hem

19. Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nın 1927, 1932, 1933 ve 1963'te olmak üzere dört ayrı versiyonu vardır. Metnin, her basımında yapılan içerik değişiklikleri veya eklerle dönüştürülmesi, tarihsel siyasal dönüşümlere koşut olarak Schmitt'in siyasal olanı kavrayış biçiminde de kimi değişikliklerin olduğunu gösterir. Bu çalışmada, Schmitt'in 1932 metnini ve 1963'te kendisinin yaptığı ekleri içeren Türkçe çeviri metni esas alınmıştır: Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, Metis, 2006.

de siyasal kavramının "siyasal birlik" odaklı anlaşılması gereği temellendirilmeye çalışılacaktır.

1. *Dost ve Düşman*

Schmitt "siyasal" kavramını öncelikle devletten ayrıştırır: "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir"[20] ve bu nedenle, "siyasal"ın devletle sınırlı olmayan, kendisine özgü anlamını kavramak gerekmektedir. Schmitt'e göre bu, siyasal olanın kendisine ait ölçütü, yani temel ayrımı anlamına gelen "özgül siyasal kategorilerin keşfi ile mümkün"dür. Ahlakta "iyi ve kötü", estetikte "güzel ve çirkin", ekonomide "kârlı ve zararlı" olarak düşünülebilecek olan bu temel ölçüt siyasal için "dost ve düşman"dır. Siyasal kategoriler, diğer alanlara özgü kategorilere dayanmaz, onlardan özerktir; zorunlu olarak diğer ölçütleri kendinde taşımak durumunda değildir. Başka bir ifadeyle, "düşman" aynı zamanda kötü, çirkin, ekonomik rakip olmak zorunda olmadığı gibi, "dost" da iyi, güzel ve yararlı olmayabilir. Bu kategorilerin bir arada algılanması, örneğin düşmanın aynı anda ahlaki anlamda kötü ve estetik anlamda çirkin olmakla özdeşleştirilmesi, siyasal ölçütün özerkliğini değiştirmez. Siyasal ayrımın anlattığı şey bir içerik değil, bir *yoğunluk derecesi*'dir; dost ve düşman ölçütü, "bir bağın veya ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektedir."[21] Schmitt için siyasal kategoriler, kişisel tutumlara değil, bir birliğin varoluşunu ilgilendiren kamusal durumlara karşılık gelir. Düşman, "rakip, hasım, kişisel nefret duyulan" bir kişi değil; "insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütündür."[22] Kamusal düzeyde tanımlanan siyasal düşman çok daha güçlü bir karşıtlığı ifade eder; zira, dost ve düşman kavramları gerçek anlamlarını "fiziksel öldürmeye dair gerçek bir olasılıkla kazanır."[23] Siyasal kavramı, dost ve düşman ayrımında veya karşıtlığında ifadesini bulan bir yoğunluk derecesi ise, düşmanlığın en uç noktada somutlanması da "savaş"tır: *Düşmanlık, ötekinin varoluşsal olumsuzlanmasıdır.*[24] Bu, savaşın her zaman varolduğu değil, her zaman varolabileceği anla-

20. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 39.
21. *A.g.y.*, s. 46-47. 22. *A.g.y.*, s. 49.
23. *A.g.y.*, s. 53. 24. *A.g.y.*, s. 53.

mına gelir. Başka türlü söylenirse, savaş, dost ve düşman ayrışması söz konusu olduğu sürece, yani siyasallık var olduğu sürece, her defasında gerçekleşmesi gerekmeyen ama varlığını daima hissettiren bir olasılık olarak varolacaktır.

Schmitt'e göre savaş, siyasalın amacı veya içeriği değildir. Ne var ki bu, Schmitt'in yaklaşımında savaşın daha az önemli, tali bir unsur olduğu anlamına gelmez. Savaş, dost-düşman karşıtlığının hem mantıksal sonucudur ve hem de ihtimal dahilinde oluşu ile dost-düşman karşıtlığının "hayati" niteliğinin kaynağıdır. Düşmanlık "fiziksel öldürme olasılığını" doğuran bir yoğunlaşmayı ifade ettiği ölçüde, savaş ihtimali, siyasal karşıtlığın hem nedeni hem sonucu olma gibi ikili bir rol oynamaktadır. Ölme ve öldürme olasılığı, aynı zamanda, Schmitt'in çerçevesinde siyasal karşıtlığın, diğer karşıtlıklardan daha varoluşsal, hayati bir nitelik taşıyor oluşunun da nedenidir.[25] Öyleyse savaş, bir ihtimal olarak siyasal kavramının bir parçasıdır. Schmitt, savaş durumunun siyasal olarak kaçınılmaz olduğunu düşünmez. Savaş her an gerçekleşmeyen bir ihtimaldir; öncelikle tarafsız kalınamayacak bir durumun tespitini ve dost-düşman ayrımının yapılmasını gerektirir. Dost ve düşmanın belirlenmesi kararı ile ortaya çıkan savaş ihtimali veya savaş, "kriz" anlarına karşılık gelir ve "kriz ânının istisnai varlığı, onun belirleyici karakterini ortadan kaldırmaz, aksine ispatlar."[26] Schmitt'in kriz ânı ile işaret ettiği, bir "siyasal birliğin" varlığının tehdit altında olduğu durumlardır; siyasal birlik, öncelikle varlığının tehdit altında olup olmadığına "karar vermeli", mantıken aynı anda da dost-düşman ayrımını yapabilmelidir. Bu haliyle Schmitt'te siyasal kavramı, bir siyasal birliğin, varlığını sürdürmek ile yok olmak ikilemini belirleyecek olan "karar" ânına, daha da doğru bir ifadeyle "karar alma kapasitesi"ne denk düşmektedir.

Siyasal olan, her halükârda daima kriz ânına odaklanmış gruplaşmadır. Dolayısıyla kriz ânına odaklanmış bir gruplaşma daima tayin edici insani bir gruplaşma, yani siyasal birliktir. Gerçekten mevcudiyeti halinde, tayin

---

25. Levinas'ın, siyaseti "savaşı öngörme ve ne pahasına olursa olsun kazanma sanatı" olarak tanımladığı hatırlanırsa, buraya kadar Schmitt'in siyasal kavramı ile ortak bir çerçeveye dayandığı görülür.

26. Schmitt, *a.g.y.*, s. 55.

edici ve egemen olan da bu siyasal birliktir. Egemenlikle kastedilen ise, istisnai duruma karşılık gelse de, tayin edici duruma dair karar alma yetkisinin, kavramın gereği olarak daima bu gruplaşmada olmasıdır.[27]

Bir halk siyasal olan'ın bünyesinde varolduğu sürece, sadece en aşırı durum için bile olsa —ki bu halin mevcudiyetine kendisi karar verecektir— dost-düşman ayrımını kendisi tayin etmelidir. Siyasal varlığının özü bu yetkide yatar. Eğer halk dost-düşman ayrımını yapamıyorsa ya da yapmak istemiyorsa, o anda siyasal açıdan varlığı sona erer. ... Eğer bir halk siyasal varoluşun gerektirdiği çaba ve risklerden korkuyorsa, onun yerine bu yükü taşıyacak, bu halkı "dış düşmana karşı" koruyacak ve böylece siyasi egemenliği ele geçirecek başka bir halk mutlaka bulunur. ... Bir halkın, siyasalın alanında kalma gücü ya da iradesi yoksa, bu durum, siyasal olanın yeryüzünden kalkacağı anlamına gelmez. Ortadan kalkan sadece zayıf bir halktır.[28]

Bu alıntılardan hareketle vardığımız sonuçların altını çizmeliyiz. İlk olarak, Schmitt için dost-düşman ayrışması, bu ayrıma karar verecek olan siyasal birliği varsaymaktadır. Başka türlü söylenirse, "siyasal birlik" siyasal kavramına içkin bir nosyondur: "Siyasal birlik, ya dost-düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir ... ya da siyasal birlik mevcut değildir."[29] İkinci olarak, siyasal kavramı "karar" alma kapasitesini de, yine kavrama içkin biçimde, işaret etmektedir. Siyasal ayrım, dost ve düşmanı ayırmaya dönük "siyasal karar"ın sonucudur. Bununla ilintili olarak bir diğer nokta da, Schmitt'in siyasal birliğin kriz anlarında varlığını sürdürme kapasitesine dayandırdığı dostu-düşmanı belirleme ediminin; önceden belirli, sabit ve bu anlamda mutlak olan dostluk ve düşmanlık hallerini verili almayışıdır. Schmitt, kararı önceleyen değil, siyasal kararla ortaya çıkan bir ayrımı işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle, dost-düşman ayrımı "bir halkın başka bir halkla ilelebet dost ya da düşman kalacağı" anlamına gelmemekte; belirli bir duruma özgü olarak yapılan ayrım, dost ve düşman kategorilerinin içeriğinin değişkenliğini de zorunlu değil fakat muhtemel kılmaktadır.

Schmitt'in kuramında siyasal birliğin oynadığı rolün, dost-düşman ayrışmasındaki "dost" kategorisine denk düşüp düşmediği yoruma açıktır. Siyasal birlik, "dostların birliği" olarak düşünüldüğü

27. *A.g.y.*, s. 58. 28. *A.g.y.*, s. 69-70, 72, 73.
29. *A.g.y.*, s. 59.

gibi,[30] dostuna ve düşmanına karar veren bir üçüncü unsur olarak da yorumlanmıştır.[31] Her iki yorum da siyasal birliğin, dostlar birliği olarak veya karar verici üçüncü unsur olarak, siyasal kavramına içkin olduğu yönündeki tespitimizi doğrular niteliktedir.[32] Öte yandan, siyasal kavramının "bir bağın veya ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesi" olduğu düşünülürse; dost kategorisinin öncelikle, varolduğu sürece "en üstün güç"[33] anlamına gelen siyasal birliğe denk düştüğünü, bununla birlikte, Schmitt'in kavramı kullanış biçiminin, bir diğer siyasal birlikle müttefik olma durumunu da mutlak anlamda dışlamadığını kabul etmek makul gö-

30. Chantal Mouffe'a göre "Schmitt'in asıl ilgisi ... *siyasal birlik*'e yöneliktir". Bir tür "biz ve onlar" ayrımına denk düşen dost-düşman kategorisi, Schmitt'te (demokratik) bir siyasal birliğin kimlik kazanarak varolabilmesinin koşulu olarak düşünülmektedir (Mouffe, "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 42-43). Ellen Kennedy, Schmitt'in *Siyasal Kavramı* ile aynı yıllarda yazdığı *Anayasa Teorisi* kitabının, "dostların siyasal birliği" konusunu ele aldığını belirtir (Kennedy, "Foreword", *Constitutional Theory*, C. Schmitt içinde, çev. J. Seitzer, Duke University Press, [1928] 2008, s. xv). Aykut Çelebi'ye göre de siyasal kavramı "siyasal birlik ve siyasal dışlayıcılığın mantığını" göstermektedir; "dost-düşman ayrımı, siyasal birliği kuran "dostlarla", bu birliği tehdit eden "düşmanlar" arasındaki mutlak ayrımdır" (Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, İmaj, 2008, s. 145-6).

31. Gopal Balakrishnan, dost ve düşman kavramlarının, Hegelci "ben [*self*] ve öteki" ayrımına denk düşemeyeceğini, Schmitt'in günlüklerinden aktardığı pasaja dayandırır: "[Almanlar] her "ben-olmayanı" [*not-I*] düşmanla karıştırdılar ... Fakat, ne "ben" [*I*] dosttur, ne de "ben-olmayan" düşman" (Schmitt'ten aktaran Balakrishnan, *The Enemy*, s. 112). Balakrishnan'a göre, dost ve düşman ayrımı ancak her ikisine de belirli bir mesafede duran üçüncü bir figürün perspektifinden yapılabilir. Gabriella Slomp'a göre de, ben, dost ve düşman olarak üç unsurdan bahsedilmelidir; "ben ve öteki" ayrımı dost ve düşmana denk düşmez, çünkü "öteki" dost da düşman da olabilir. Slomp'a göre, Schmitt'in siyasal kavramında, dost kategorisi, düşmandan daha az önemli değildir; Schmitt, dostluğun Antikite'de sahip olduğu siyasal anlamı yeniden formüle etmektedir. Slomp, Schmitt'in dost kategorisini, aynı gruba ait olanlar ve grubun dışındaki müttefikler olmak üzere iki yönlü düşünür; içte birliği sağlayan dostluk, uluslararası alanda da —düşmanlıkla birlikte— çoğulculuğun garantisidir (Slomp, *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, Palgrave Macmillan, 2009, s. 120; 112-3; 23-24).

32. Eklemek gerekir ki, her iki durumda da Schmitt'e yöneltilen dost kategorisini önemsizleştirip düşmana odaklandığı yönündeki eleştiri (aktaran P. E. Gottfried, *Carl Schmitt: Politics and Theory*, Greenwood Press, 1990, s. 110-1) geçersizleşmektedir.

33. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 63.

rünmektedir. Daha önemlisi, dost kategorisini öncelikle siyasal birliğe karşılık düşünmek, siyasal kavramının "kurucu rolü"nü teslim etmek anlamına gelecektir.[34]

2. *Yoğunlaşma Derecesi ve Özerklik*

Schmitt siyasal kavramına, hem özerk olma, hem de diğer alanlardaki karşıtlıkların yoğunlaşma derecesi olma niteliklerini atfeder. Buna göre, siyasal dost-düşman karşıtlığının kendisine has, ayrı bir alanı yoktur; diğer tüm alanlarda ortaya çıkabilir ve buna rağmen diğer karşıtlıklardan özerk olma özelliğini korur.

> Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür. ... Siyasal olan gücünü, insan yaşamının değişik alanlarından —dinsel, ekonomik, ahlaki veya diğer karşıtlıklardan— alabilir. Siyasal olanın kendine özgü bir alanı olmayıp sadece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal (etnik veya kültürel anlamda), ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki *yoğunluk derecesine* işaret eder. Reel dost-düşman ayrımı o derece güçlü ve tayin edicidir ki, bu ayrıma neden olduğu andan itibaren siyasal olmayan karşıtlık, "saf" dinsel, "saf" ekonomik, "saf" kültürel ölçütleri ve saikleri arka plana iter. Hemen akabinde, siyasal olmayan karşıtlıklar, "saf" dinsel ya da "saf" ekonomik ve diğer "saf" duruşların çıkış noktasından bakıldığında çoğunlukla tutarsız ve "irrasyonel" koşul ve sonuçlar doğurabilen, tamamen yeni ve biricik olan siyasal durumun himayesine girer.[35]

Siyasal kavramının *varoluşsal nesnelliği ve özerkliği*, kendisini dost-düşman gibi özgül bir ayrımı diğer ikiliklerden farklılaştırmasında ve *özerk* bir kavram olarak ele almasında gösterir.[36]

Bu durumda, örneğin dinsel bir topluluk bir diğer dinsel topluluğa karşı din savaşı yürüttüğünde, dinsel olmanın ötesinde, siyasal-

34. Cem Deveci, Schmitt'in siyasal kavramının diğer karşıtlıklardan özerk oluşunun, kaçınılmaz olarak siyasala bir "öncelik ve üstünlük" atfı anlamına geldiğini belirtir. Bu öncelik, siyasalın birlik kurucu önceliği ile desteklenmektedir: "Her kategorinin siyasal-olana dönüşebilmesinden kaynaklanan öncelik, aslında bu kuruculuğundan kaynaklanan öncelikle birlikte temellendirilmiştir" (Deveci, "Faşizmin Yorumsanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı", *Liberalizm, Devlet, Hegemonya* içinde, haz. F. Keyman, 2002, s. 43-44).

35. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 57-58, vurgu aslında.

36. *A.g.y.*, s. 48, vurgu eklendi.

dır; tıpkı "sınıf savaşı"nın sınıfsal bir düşmana karşı mücadelesinin siyasal oluşu gibi. Eğer bir dini veya sınıfsal topluluk, siyasal birliğin varkalma-yokolma ikilemi içindeki kader ânında dost ve düşmanı belirleyebilme ve düşmana karşı savaş yürütme kapasitesinde ise, siyasal birliğin "yeni tözünü" de oluşturuyor anlamına gelir. Bu bir anlamda, siyasal birliğin yeniden kurulmasıdır. Bununla birlikte, bu gruplar düşmanlarını belirleyip savaşma iradesi gösteremedikleri halde (diğer bir ifadeyle, siyasal birliği yeni tözüyle birlikte yeniden kurma iradesine sahip olmadıkları halde), siyasal birliğin kendi düşmanına karşı savaşmasını engelleyici bir güce sahiplerse, bu siyasal birliğin "birliğinin" kalmadığı anlamına gelir.[37] Schmitt, dini ve sınıfsal karşıtlıkların yoğunlaşması olarak "din savaşı" veya "sınıf savaşı"nın siyasal olma niteliğini öne sürerken, bir taraftan da öldürme eyleminin, normatif olarak meşrulaştırılamayacağını, savaşın *sadece siyasal bir anlamı* olabileceğini söylemektedir:

> Savaşın, savaşan insanların ölümü göze almalarının, düşman saflarındaki insanların öldürülmesinin normatif değil, sadece varoluşsal bir anlamı vardır. Bu varoluşsallık kendisini, bazı idealler, programlar ya da normatif durumlarda değil, gerçek bir savaşta gerçek bir düşmana karşı savaşmanın gerçekliğinde gösterir. İnsanların birbirlerini öldürmelerini meşrulaştıracak herhangi bir rasyonel amaç, doğru bir norm, örnek bir program, cazip bir sosyal ideal, meşruluk ya da yasallık yoktur. Eğer insanların fiziksel olarak yok edilmesi, kendi varoluş biçimine yönelik benzer bir varoluşsal olumsuzlamaya karşı bir savunma niteliğinde değilse, öldürme eyleminin meşrulaştırılması söz konusu olamaz. *Ahlaki ya da hukuksal normlarla da bir savaş gerekçelendirilemez.* Burada kastedildiği üzere, eğer gerçekten de varoluşsal anlamda bir düşman varsa, düşmana gerektiğinde fiziksel olarak karşı koymak, onunla savaşmak anlamlıdır, ama *sadece siyasal olarak anlamlıdır.*[38]

Schmitt'in siyasal kavramının, ahlaki, ekonomik ya da estetik alanlardan hem özerk hem de bu alanlardaki karşıtlıkların yoğunlaşması olduğu vurgusu, kaçınılmaz olarak şu soruyu doğurur: Siyasal olan, kendine has bir alana sahip olmaksızın ve alanlar-üstü bir yoğunlaşma derecesi olarak, özerkliğini nasıl korumaktadır? Siyasal olan diğer alanlardaki karşıtlıkların yoğunlaşması iken, savaşın "sadece siyasal olarak anlamlı" oluşu nasıl mümkün olacaktır?

37. *A.g.y.*, s. 57-59. 38. *A.g.y.*, s. 69, vurgu eklendi.

Siyasal kavramının özerkliği ile yoğunlaşma derecesi olma niteliği arasındaki gerilime dikkati ilk çeken Leo Strauss'tur. Strauss, Schmitt'in liberalizmi hedef alırken liberalizmin etkisi altında kalarak siyasalı diğer alanların yanı sıra bağımsız, özerk bir alan gibi tanımladığını, fakat siyasal kavramında aslolanın siyasalın bir yoğunlaşma derecesi olarak anlaşılması olduğunu ileri sürer. Strauss'a göre, Schmitt'in "siyasal kavramı"nın gerçek anlamı, bir yoğunlaşma derecesi olarak siyasalın, diğer alanların üzerinde otoriter ve kurucu bir rol sahibi olmasıdır.[39] Heinrich Meier'e göre, Strauss'un tespiti, Schmitt'in esas olarak bir liberalizm eleştirisi geliştirmesine rağmen, bu "özerk alan" ifadesinin gereksizliğini vurgulamaya dönüktür; dolayısıyla tamamlayıcı bir eleştiridir. Schmitt'in *Siyasal Kavramı* metninin farklı basımlarını dikkate alan Meier, 1927 tarihli ilk versiyonda Schmitt'in siyasalı bir alan olarak tanımlayıp normatif sınırlardan bağımsız bir "saf politika" vurgusu yaptığını söyler. Bu haliyle siyasalın öznesi "ulus"tur, savaş uluslararası alanda düşünülmektedir ve iç savaş vurgusu yoktur. Diğer bir ifadeyle, Schmitt ilk metninde, siyasal kavramını dış politika ile sınırlamıştır. 1932' deki metinde ise, "saf siyaset" vurgusu geri çekilmiş, siyasal olan "iç savaşı" da kapsayacak biçimde düşünülmüştür. Schmitt böylece, tarihsel bağlamda iç savaş ve devrim olgularının öne çıkışını, siyasal karşıtlığın her alanda ortaya çıkma potansiyelini kapsayacak biçimde, kavramı genişletmiş ve yoğunluk derecesi vurgusunu öne çıkarmıştır. Meier'e göre, buna rağmen Schmitt'in normatif sınırlardan bağımsız bir "saf siyasetin" avantajlarını da tamamen terk etmek istememesi, kavramda sorun yaratmaktadır.[40]

Ne var ki Strauss'un, yoğunlaşma derecesi niteliğinin, siyasalın diğer alanlar üzerindeki otoriter ve kurucu rolünü gösterdiği yönündeki tespiti; bir sonraki başlıkta ele alınacak olan "bütünsel devlet" kavramı düşünüldüğünde tartışmalıdır. Daha önemlisi, Schmitt'in siyasal kuramının bütünü gözetildiğinde, siyasal olanın özerkliğinin fazlalık olarak görülemeyecek önemde bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Schmitt, dost-düşman karşıtlığında düşmanın "başta ahla-

39. Leo Strauss, "Notes on Carl Schmitt: The Concept of Political" [1932], *Carl Schmitt & Leo Strauss: Hidden Dialogue* içinde, haz. Heinrich Meier, 1995, s. 97.

40. Heinrich Meier, *Carl Schmitt & Leo Strauss: Hidden Dialogue*, s. 17-26.

ki olmak üzere diğer kategoriler bakımından da" nitelendirilmesinin, "*siyasal olanı aşan*" bir duruma karşılık geldiğini öne sürmektedir. Bu çalışmada "siyasalın ahlakileşmesi" olarak tabir edeceğimiz ve Schmitt'in iç savaş-haklı savaş nosyonlarını, gerçek-mutlak düşman ayrımını açıklayan bu vurgu, Schmitt'in kuramında tali bir mesele olmanın çok ötesinde bir önem taşımaktadır. Bu çerçevede, "siyasal olanı aşan" ahlakileşme, Schmitt için siyasalın özerkliğinin yitimi anlamına gelir ve özerklik vurgusunu tali addetmek, bu dinamiğin Schmittçe ele alınış biçimini açıklayamaz.

Öte yandan bu tespit, bu kez, "siyasalın ahlakileşmesi" olgusu Schmittçe siyasal olanı aşan ve bu anlamda sorunlu bir olgu olmasına karşın; siyasal olanın neden —salt özerk olma özelliğiyle değil— yoğunlaşma derecesi özelliğiyle de nitelendirildiği sorusunu doğuracaktır. Çünkü, siyasal olan diğer alanlarda ortaya çıkan bir yoğunlaşma derecesi olduğu sürece, Schmitt'in siyasalın ahlaki olanla iç içe geçişine getirdiği eleştiriyi anlamak zordur. Gopal Balakrishnan'a göre, Schmitt için siyasal düşmanı ahlaki olarak "şeytanileştirmek", karşıtlığı ve çatışmayı siyasal olmaktan çıkaran "sınırsız bir yoğunlaşma" anlamına geldiğinden; Schmitt siyasal kavramına "düşmanın meşruluğunu tanıma" şeklinde, yoğunlaşmayı siyasal alanda tutan bir "sınırlama" getirmektedir.[41] Ne var ki bu yaklaşım izlenerek, siyasalın "belirli bir sınırı olan yoğunlaşma derecesi" olarak anlaşılması gerektiği, dolayısıyla "en uç yoğunlaşma derecesi" olarak siyasal kavramının kendi içinde çelişik olduğu sonucuna varmak kaçınılmazdır.[42]

Bu zorluğu aşmanın görünen tek yolu, Schmitt'in siyasal birliği siyasal kavramına içkin olarak düşündüğü tespitimizdir. Gerçekte,

41. Balakrishnan, *The Enemy*, s. 107-8.

42. Schmitt'in siyasal olana dair, salt "fazlasıyla" yoğunlaşma gibi bir problemi olduğu varsayımını yanlışlayacak bir örnek, *Siyasal Kavramı*'nda Cromwell'e ait bir nutku "Yeniçağda büyük siyasal düşmanlığın en muhteşem örneği" olarak sunuşunda tespit edilebilir. Schmitt'in aktardığı ifadelerde Cromwell, İspanyollara atfen "doğal düşman", "doğası gereği düşman", "Tanrıdan gelen her şeyin tam karşıtı", "düşmanlığı Tanrı tarafından kendisine verilmiş olan" gibi tabirler kullanmaktadır. Schmitt'e göre, burada ifadesini bulan siyasal düşmanlık, örneğin Lenin'in burjuvaziye ve kapitalizme karşı "söylediği yok edici cümlelerden daha şiddetli zuhur etmiştir" (*Siyasal Kavramı*, s. 88-89). Demek ki Schmitt'in yoğunlaşmanın şiddetine ilişkin bir kaygısı olduğu iddiası, "büyük siyasal düşmanlığın en muhteşem örneği" tarafından doğrulanmamaktadır.

Balakrishnan'ın siyasal kavramının yoğunluğuna getirilen sınır olarak düşündüğü ilişkiyi tersinden kurmak daha makuldür: Schmitt, siyasal kavramını öncelikle "siyasal birlik kurucu" rolü ile anlamakta, ve bir kez kurulduğunda siyasal birlik, siyasal kavramına içkin bir "sınır" olma özelliğini beraberinde getirmektedir. Başka türlü söylenirse, siyasalın "siyasalı aşan" bir boyut kazanmasının nedeni, gereğinden fazla yoğunlaşması gibi belirsiz bir gerekçeye değil; *siyasal birliğin belirleyici rolünün kaybolması* koşuluna dayanmaktadır. Siyasal birlik, içteki ve dıştaki diğer aktörlerden bağımsız olarak kendi kaderini tayin anlamına gelen "siyasal kararı" alma — yani dost ve düşmanını belirleme— kapasitesine, tanımı gereği sahip olduğu ölçüde; siyasalın özerk *ve* yoğunlaşma derecesi olma özellikleri bir arada, birbiriyle çelişmeksizin düşünülebilmektedir. Dost ve düşman karşıtlığı siyasal birliğin tekelinden çıktığı anda, yani siyasal birliğin karar alma tekeli kaybolup birlik içten ve dıştan çözülme tehdidi ile karşı karşıya bırakıldığında ise, Schmitt bunu "siyasal olanın aşılması" olarak tabir etmektedir. Dolayısıyla kavram özerkliğini yitirmektedir. "Siyasalın ahlakileşmesi" tabir ettiğimiz olgu da siyasal olanın özerkliğini yitirdiği ve siyasal olmaktan çıktığı noktada ortaya çıkmaktadır.

Bu perspektiften bakıldığında, Schmitt'in, dinsel veya sınıfsal temelde örgütlenmiş bir topluluğun, siyasal karar alma kapasitesine sahip olduğu sürece siyasallaştığı; buna rağmen, dini veya sınıfsal temelde "evrensel" —dolayısıyla siyasal birliği zemin almayan— edimin, kaçınılmaz biçimde haklı savaş-iç savaş dinamiğini doğurarak siyasalı ahlakileştirdiği yönündeki iddiası da anlaşılır hale gelecektir. Schmitt, siyasal düşmanın "psikolojik gerçeklikte, hemen kötü ve çirkin olarak görül[eceğini]"[43] teslim eder. Diğer bir ifadeyle, düşmana ahlaki, estetik olumsuz yargıların atfedilmesi "psikolojik" düzeyde kaçınılmazdır. Schmitt, siyasal birliğin "tözü"nün de ahlaki veya diğer kategoriler tarafından oluşturulması veya desteklenmesinde bir sorun görmez: "Siyasal birlik, doğası gereği, psikolojik saikleri bakımından hangi güçlerden beslendiğine bakılmaksızın, tayin edici birliktir."[44] Oysa, aynı zamanda Schmitt siyasal düşmanın şeytanileştirilerek, yani sadece siyasal olarak değil, normatif

43. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 48. 44. *A.g.y.*, s. 62.

olarak anlamlandırılarak *mutlak düşman* haline getirilmesini, ileride yeniden değinileceği üzere reddetmektedir.[45] İlk durumda, siyasal olan; ahlaki (ve diğer) karşıtlıkların psikolojik etkisine rağmen veya siyasal birliğin "tözü" olarak ahlaki kategorilerle iç içe geçtiği halde, belirleyici karakterini yitirmemektedir. İkinci durumda ise, siyasal düşmanın ahlaki kategorilerle "mutlaklaştırılışı" siyasalı aşan bir nitelik olarak işaret edilmektedir. İki durum arasında tespit edilebilecek tek ayrım, siyasal birliğin siyasal ayrıma karar verme ayrıcalığının varolup olmadığıdır. Schmitt, siyasal birliğin karar alıcı, tayin edici niteliği varolduğu sürece dost-düşman ayrımının siyasal kategoriler olduğunu; siyasal birlik "egemen" niteliğini yitirdiğinde ise kaçınılmaz biçimde siyasalın ahlakileşerek siyasal olmaktan da çıktığını düşünmektedir.

Sonuç olarak, Schmitt'in siyasal kavramı hem diğer kategorilerden özerk hem yoğunluk derecesi olma özelliğini, siyasal birliğin kurucu ve ayrıcalıklı rolü teslim edildiği sürece kendisinde taşıyabilmektedir. Bununla birlikte, bu kabul *ile* Schmitt'in siyasal kavramını, siyasal birliğin yalnızca tarihsel bir formu olarak tanımladığı "egemen devlet"ten ayrıştırması arasında yeni bir gerilimin doğduğu da açıktır.

3. *Devlet ve Egemenlik*

Siyasal birlik, "insanların fiziksel varlığı üzerindeki iktidarı nedeniyle", yani dost-düşman ayrımı yapma ve savaşı bir olasılık olarak işaret etme gücü sayesinde, "diğer tüm topluluklardan ya da toplumdan ayrılmaktadır."[46] Siyasal birliğin Schmitt'in siyasal kavramına içkin ve siyasal karar tekeline sahip olma niteliği, bu anlamda siyasal birliğin "tayin edici", "en üstün güç" oluşu; siyasal birlik içi ve siyasal birlikler arası ilişkilere dair bir tablo da sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, siyasal kavramı, yalnız siyasal birliğin kurucu rolünü ve karar alma tekelini işaret etmekle kalmaz, —aslında tam da bunu yaptığı için aynı anda da— birliğin kendi içindeki ve dışta diğer birlikler ile arasındaki ilişkiye dair kimi nitelikleri zorunlu ola-

45. *A.g.y.*, s. 144 (1963 basımında eklenen "açıklamalar" bölümü).
46. *A.g.y.*, s. 67.

rak işaret eder. Siyasal birlik, tayin edici olma vasfıyla, tanım gereği birlik içindeki olası ayrışmaların üzerinde yükselmeli, bu türden çatışmaları talileştirebilmelidir. Siyasal birliğin kendi dost ve düşmanını belirleme kapasitesi ve bu siyasal kararın tekeline sahip oluşu da, yine tanım gereği, siyasal birliğin diğer siyasal birlikler karşısında bağımsız olması koşulunu doğurmaktadır.

Ne var ki siyasal kavramına içkin olduğunu düşündüğümüz bu nitelikler, Schmitt'in siyasal birliği betimlemede modern devleti bir model olarak temel aldığı anlamına gelmektedir. Şöyle de söylenebilir: İçte birliği ve karar tekelini, dışa karşı ise bağımsızlığı vücuda getiren modern egemen devlet, dost ve düşmanını belirleyebilme kapasitesi ile tanımlanan siyasal birlik kavramının ideal örneği olarak dikkat çekmektedir. Egemen devlet güç, karar, silah tekeline sahip olması, içteki diğer birlik veya toplulukları ikincilleştirmesi ve iç savaşlara son verebilmesi sayesinde birliği inşa etmiştir. Dost ve düşmana karar verebilme, dolayısıyla da "savaş açabilme hakkı", modern egemen devletlerin yarattığı düzenin temel unsurudur. Schmitt'in çerçevesinde hayati rol oynayan ve modern devlete özgü olan bu hak, siyasal kavramının özerkliğini koruyabilmesinin de koşulu niteliğindedir. Öyle ki Schmitt'in "savaşın sadece siyasal anlamı olabileceği" yönündeki vurgusu, tarihsel bir siyasal birlik formu olarak egemen devletin yarattığı (iç ve dış) düzene referans vermeksizin anlaşılabilir değildir. Sözü edilen düzen *Jus Publicum Europaeum*'dur*;[47] bu düzen, insanlığın büyük bir kazanımı ve "insan aklının muhteşem bir ürünü"[48] olarak, savaşı "paranteze alma" ve "saf devlet savaşı"na dönüştürme başarısını göstermiştir. Başarı "devlet" sayesindedir ve "bugün pek anlaşılamasa da devlet kavra-

* *Lat.* "Avrupa Kamu Hukuku" olarak çevrilebilir olsa da, bunun Schmitt'in kullanımında edindiği çokboyutlu anlamı karşılamadığını düşündüm ve olduğu gibi bırakmayı tercih ettim.

47. "Tahrik edici bir tez niteliği taşıyan bu cümle [Siyasal Kavramı'nın ilk cümlesi: "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir"] metnin öncelikle kimlere seslendiğini ortaya koymaktadır: *Jus Publicum Europaeum*'u tanıyanlar, tarihini bilenler ve güncel sorunlarını tanıyanlara." (Schmitt, "Bir Yanıt Denemesi", *Siyasal Kavramı*'na Önsöz [1963] 2006, s. 33).

48. Schmitt, *The Nomos of the Earth: In the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, 2006, s. 151 (Bundan sonra sadece "*Nomos*").

mını yücelten tanımlar bu büyük başarıya dayanır."[49] Öyleyse, Schmitt'in "savaşın siyasal anlamı" ile kastettiği "ahlaki ve hukuki normlarla gerekçelendirilmeyen savaş"ın tarihsel karşılığı —*yani siyasal olanın yoğunluk derecesi olmasına karşın özerk kalabilmesinin koşulu*— egemen devletin içte ve dışta yarattığı düzende yatmaktadır.

Schmitt için bir devletin "asıl performansı", içte "huzur, güvenlik ve düzenin" tesis edilmesi ve sürekliliğinin sağlanmasıdır. Olağan veya "normal durum", devletin bu işlevleri yerine getirip iç düzeni sağlaması sayesinde, hukuk normlarının oluşturulması ve geçerliliğinin korunmasıdır. Bir devletin "normal" işleyişi, birliğin varlığına ilişkin bir tehdit algısı söz konusu olmadığı sürece, normların geçerliliğine dayalıdır. Birliğin varoluşunun tehdit altında olduğu ve normal durumun sürdürülemediği hallerde ise, hukuki normların geçerliliği de söz konusu edilemeyecektir.[50] Öyleyse Schmitt'in çerçevesinde, normal durum *ile* birliğin tehdit altında olduğu hallerde dost-düşman ayrımına ilişkin alınacak karar, bu karar gereğince normların geçersizleşmesi veya savaş durumu, birbirini dışlamamakta, *siyasal birliğin farklı hallerine* denk düşmektedir.

Normalliğin yaratılması, devletin içteki karşıtlıkları görelileştirebilmesi, ikincilleştirebilmesi sayesinde ve süresince mümkündür. Devlet, siyasal birliğin kendi içindeki karşıtlıkların siyasallaşmasını engellediği ölçüde normal durumu tesis edebilmektedir; çünkü bu karşıtlıklar "tüm karşıtlıkları içkinleştiren devletin siyasal birliği nedeniyle göreli hale gelse de, devletin içinde varlığını sürdürmeye devam [etmektedir]."[51] Başka türlü söylenirse, devletin "asıl performansı" *iç savaşın engellenmesidir*. Schmitt'in "dost-düşman ilişkilerine tüm ilgisine rağmen", kuramının özünün ve amacının "istikrar ve düzenin devamlılığı" olduğu tespitini[52] takip ederek söylersek; devlet, tarihsel olarak iç savaşlara son vererek ortaya çıkması ve iç savaşı önlemedeki etkinliği nedeniyle Schmitt tarafından siyasal birliğin ideal biçimi olarak görülmektedir. Devlet, içte "normal" durumu siyasal çatışmadan arındırarak inşa edebilmekte; birliği mümkün kılan bu normalliği, kendi çözülüşü anlamına gelen iç sa-

49. Schmitt, *Nomos*, s. 142.
50. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 65. 51. *A.g.y.*, s. 51.
52. Paul Hirst, "Carl Schmitt's Decisionism", s. 14.

vaş ihtimalini çeşitli tedbirlerle engelleyebildiği sürece de, koruyabilmektedir. Bununla birlikte, Schmitt iç savaşı önleme etkinliğini, paradoksal biçimde, "iç düşman ilanı"na dayandırmaktadır:

> Devlette huzuru sağlama mecburiyeti, siyasal bir birlik olan devletin, kritik anlarda, eğer varsa "iç düşman'ını kendiliğinden tespit etmesini gerekli kılar. Yunan cumhuriyetlerinde kamu hukukunun [*polemos*] ilanı, Roma kamu hukukunun ise *hostis* ilanı dediği kurum, bütün devletlerde bir biçimde mevcuttur. Bu tedbirler, sert ya da yumuşak, *ipso facto* (fiilen) ya da özel yasalarda belirlenmiş koşullarda hukuk yoluyla devreye giren, açık ya da genel nitelikli tanımlamaların içine gizlenmiş çeşitli hukukdışı kılma, sürgün, kanundışı kabul etme ya da hukukun korumasından çıkarmayı kapsayan tedbirlerdir; kısacası *devletin iç düşman ilanıdır*. Düşman ilan edilenin davranışına bağlı olarak bu durum, iç savaş, yani içte barışın hüküm sürdüğü, mülki sınırları belli ve yabancılara kapalı olan, örgütlenmiş siyasal birlik olarak devletin çözülüşünün ilanıdır. İç savaş siyasal birliğin kaderini tayin edecektir.[53]

O halde şunu tespit edebiliriz: Schmitt için devletin ayırt edici niteliği, *doğrudan iç savaş yaratmadan iç düşman ilan edebilme ayrıcalığı*'dır. Schmitt, devletin "kritik" anlarda "iç düşman ilan etme" edimini, devletin asli performansı olan "huzur sağlama"nın bir uzantısı olarak kavramakta ve devletin —aslında siyasal birliğin aldığı farklı tarihsel biçimlerin— zorunlu olarak sahip olduğu bir "hak" addetmektedir. Devletin normal durumun koşullarını yaratma ve fiili-hukuki "tedbirler" yoluyla siyasal birliğin sürekliliğini sağlama işlevi, onu içteki tüm diğer birliklerden, gruplardan farklılaştıran üstünlüğünün kaynağıdır. Tersinden söylersek, siyasal birliğin varlığını sürdürebilmesinin zorunlu koşulu, bu üstünlüktür. Bu nokta, Schmitt'in "siyasalın ahlakileşmesi" olgusuna ilişkin saptamalarını yorumlamada bizim için önemli bir dayanak da olacaktır. Diğer taraftan, devletin "iç düşman ilan etme" kapasitesinin Schmitt'in kuramındaki önemi, liberalizme ve çoğulculuğa yönelttiği eleştirilere kaynaklık edişinde de tespit edilebilmektedir. Çünkü Schmitt'in hemen tüm metinlerine yayılan bu eleştirinin kökeni, devletin üstünlüğünden gelen özgünlüğünün, *yani siyasal birliğin varlığını sürdürebilmesi için sahip olması zorunlu olan ayrıcalıklı konumunun* anlaşılamadığı tespitidir. Buna göre, devleti diğer birliklerle eş dü-

53. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 65, vurgu eklendi.

zeyde gören çoğulcu teori "siyasal olan"ı kavrayamamaktadır. Çoğulcu teorinin de bir parçası olduğu liberalizm ise, devletin ve siyasetin nötrleştirilip apolitikleştirilmesinden sorumludur; içeriği ahlak ve ekonomi ile şekillenmiştir; bireyciliği ve evrenselciliği siyasal birliğe zemin sunmaktan yoksundur; dost ve düşman kategorilerini kavramaktan uzaktır; düşmanı ekonomik alanda "rakip"e ve "manevi" alanda tartışmanın tarafına dönüştürür. Kısacası liberalizm, Schmitt'e göre, doğası gereği "devleti ve siyasalı inkâr eder":

> Siyasi bir "örgütlenmeyi" çoğulculuk düşüncesiyle dinsel, kültürel, ekonomik ya da diğer örgütlenmelerle bir tutup onlarla rekabet eder bir yapılanma olarak tasavvur etmek, ancak siyasal olanın anlamı kavranamadığı ya da dikkate alınmadığı sürece mümkündür.[54]

> ... asıl soru, saf ve tutarlı bireyci liberalizm kavramından özgül bir siyasal fikir çıkarılıp çıkarılamayacağıdır. Bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü her tutarlı bireyciliğe içkin olan, siyasal kavramının reddi olgusu, akla gelebilecek her türden siyasal iktidara ve devlet biçimine yönelik bir güvensizlik pratiğine yol açar.[55]

Schmitt liberal teorinin evrensel "insanlık" nosyonunun, *bir siyasal birlik imlemediği için* siyasal kavram olarak düşünülemeyeceğini öne sürer. Bu vurgu da Schmitt'in, siyasal birliği siyasal kavramına içkin biçimde düşündüğü ve siyasal birliğe atfettiği niteliklerin birlik içi ve dışı ilişkilere dair de bir model içerdiği yönündeki tespitimizi doğrulamaktadır. Schmitt'e göre "insanlık" kavramı düşman kategorisini dışlar; oysa siyasal birliğin kuruluşu ve sürekliliği, dost-düşman ayrımı yapabilme kapasitesine bağlı olduğundan, "insanlık" herhangi bir siyasal topluluğu imleyemez. İnsanlık kavramına denk düşecek "tek ve evrensel bir siyasal birlik" olanaklı değildir; siyasal kavramı, dost ve düşmanı aynı anda işaret ederek, tanımı gereği birden çok siyasal birliğin varlığını gerektirmektedir. Yani, siyasal kavramı *bir tür* çoğulculuğu zorunlu olarak işaret eder:

> Siyasal kavramının karakteristiğinden, devletler dünyasındaki çoğulculuk doğar. Siyasal birlik, düşmana dair gerçek bir olasılığı, yani varolan başka bir siyasal birliği gerektirir. Bu nedenle devlet kurumu var olduğu sürece, yeryüzünde hep birden çok devlet olacaktır; tüm yeryüzünü ya da insanlığı kavrayan bir "dünya devleti" söz konusu olamaz. Siyasal dünya ço-

---

54. *A.g.y.*, s. 64. 55. *A.g.y.*, s. 90-91.

ğul bir evrendir (*Pluriversum*), tekil değil. ... Siyasal birlik doğası gereği, bütün insanlığı ve tüm yeryüzünü kapsar biçimde tekil bir birlik olamaz.[56]

Schmitt'in, insanlık kavramına dayalı evrensel birlikteliği, yani bir dünya devleti veya devletsizlik idealini ve dolayısıyla mutlak bir depolitizasyonu ihtimal dışı gördüğü açıktır. Bununla birlikte böylesi bir kurguya yaslanarak yapılan siyasetin yaratacağı tehdidin, kuramının merkezi temalarından biri olduğunu söylememiz gerekir.[57]

Öyleyse Schmitt için devlet içi çoğulculuk, devletin diğer birlikler karşısındaki üstünlüğünü teslim etmediği sürece nasıl siyasal olanı kavramaktan uzaksa; devletlerarası düzlemde de çoğulculuğun zorunluluğunu önemsizleştirmek siyasal kavramının doğasını anlayamamak demektir. Başka türlü söylenirse, siyasal kavramının işaret ettiği model, içte normal düzenin tesisine ve dışta çoğul birliklere dayalı olan bir modeldir. İşte Schmitt'e göre, *Jus Publicum Europaeum*'da tarihsel olarak örneklenen model budur.

Bu aşamada, Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nı önceleyen, *Siyasal İlahiyat* (1922) metnine dönmeli ve "egemenlik" kavramının siyasal olan ile ilişkisini kurmalıyız. Bir noktanın altını yeniden çizelim: Schmitt'in kuramı, en temelde, siyasal birliğin kuruluşunu ve iç-dış tehditlere karşı varlığını sürdürebilmesinin araçlarını konu edinir; dolayısıyla kavram, bir birliğin "normal" durumu ile olağandışı hallerini aynı anda işaret edecek biçimde düşünülmelidir. Siyasal birliğin varlığını sürdürmesi, gerektiğinde dış düşmana karşı savaşma ve kendi içinde olağandışı durumlarla baş edebilme, önlem alabilme kapasitesine bağlıdır. Bir siyasal birliğin iç düzeni, kendi yarattığı normların geçerliliğine, yani yasal düzenine denk düşer. Schmitt'in kuramının belirleyici unsurlarından biri, siyasal birliğin olağan durumunun işleyişini sağlayan yasal normların, daima bir "istisna" ile

56. *A.g.y.*, s. 74.

57. Liberalizm örneğinde bu "kurgu"nun karşılığı şudur: Liberalizm, —siyasal karşıtlığın ebediliği düşünüldüğünde zorunlu olarak ortaya çıkacak olan— dost ve düşman ayrımını terminolojisi gereği ahlaki ve ekonomik kategorilerle anlamlandırır. Bu da ekonomik veya "insani" saiklerle yürütüldüğü ileri sürülecek olan savaşı "haçlı seferleri"ne dönüştürme tehlikesini doğurur (*Siyasal Kavramı*, s. 81, 90, 48, 99). Yine de belirtelim ki bu "terminolojik" tehdit, somut zeminini özellikle devletlerarası ilişkiyi eşitsiz bir düzleme dönüştüren "süpergüç" olgusunda bulur.

karşılaşacağı vurgusudur. Bu öncelikle, "gerçek hayatın gücünün", bir "tekrar mekanizmasına" dönüşen norm sistemini daima aşacak olmasından[58] ve verili düzenlemelerin ortaya çıkabilecek her durumu öngöremeyecek olmasından kaynaklanır. Bu anlamda istisna, verili hukuk normları ile düzenlenebilir ve sınıflandırılabilir olmayandır. Ne var ki Schmitt'in egemenlik teorisine zemin sunan anlamda istisna, hukuki normlarla önceden öngörülüp düzenlenmediği herkesin malumu olan, üzerinde uzlaşılmış bir "yenilik" olmaktan çok, varoluşu *egemenin kararına* bağlı olan bir istisnai haldir.

Schmitt'e göre, istisna hali "anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için olağan hukuk düzeni değilse bile, hukuki anlamda düzen hâlâ mevcuttur."[59] Dolayısıyla Schmitt'in kuramında istisna ve normu, "düzenin" birbirini tamamlayan iki farklı yüzü olarak düşünmek gerekir. İstisnadan söz edebilmek, normal bir düzenin varlığını veri almayı gerektirir ve "kuralın varlığı yalnızca istisnadan türer."[60] Bu ikisi arasındaki ayrım ise Schmitt'e göre "devlet otoritesinin özünü" açığa vuran bir "karar"a dayanır: "Egemen istisnaya karar verendir" ve devlet egemenliğinin özü bu "karar verme tekeli"ne sahip olmakta yatar.[61] Bu açıdan da "karar ve norm" hukuki düzenin iki yüzüne denk düşmektedir. Karar, normal bir durumda "minimuma indirgenebilir" iken, norm istisnai durumda "yok edilir". Egemenin kararı, normal durumun varolup olmadığını belirlerken "mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması" anlamına gelecek şekilde mevcut normları "yok edebilmekte", fakat bu, düzenin sürekliliğini değiştirmemektedir. Schmitt'e göre sadece "son derece tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum vb." şeklinde öngörülebilecek fakat içeriği bilinemeyecek olan istisna hali, ancak verili normlarla sınırlanmamış bir karar ile "belirlenebilir". Varlığını tehdit eden bu durum karşısında da devletin sürekliliği, yine ancak, egemenin normatif bağlardan bağımsızlaşacak kararı ile mümkün olacaktır:

58. Schmitt, *Political Theology*, s.15; *Siyasal İlahiyat*, çev. E. Zeybekoğlu, Dost, 2005, s. 22.

59. Schmitt, *Political Theology*, s. 12; *Siyasal İlahiyat*, s. 19.

60. Schmitt, *Political Theology*, s. 20. Türkçe çeviride bu ifade "kural yalnızca istisna sayesinde yaşar" biçimindedir: *Siyasal İlahiyat*, s. 22.

61. Schmitt, *Political Theology*, s. 5, 13. Türkçe çeviride bu ifade "Egemen olağanüstü hale karar verendir" biçimindedir: *Siyasal İlahiyat*, s. 13.

[Egemen] hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir.[62]

[İstisna halinden] bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. Böyle bir durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşikârdır. ... *Burada, devletin varlığı, hukuki normun geçerliliği karşısındaki tartışmasız üstünlüğünün kanıtıdır.* Karar, kendini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda mutlak hale gelir. [İstisna halinde] devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır.[63]

Öyleyse Schmitt'in çerçevesinde istisna hali, tek belirleyici kriteri, "devletin varlığını sürdürme hakkı uyarınca hareket etme gerekliliği" olan bir duruma karşılık gelir. Schmitt'in genel olarak liberal anayasal geleneğe yönelttiği eleştirinin temelinde de, bu geleneğin, egemenlik kavramına özgü, "yasallığın ötesine geçen ve normatif bir sınırla bağlı olmayan karar dinamiğini" bertaraf etmeye çalıştığı şeklindeki tespiti yatar. Bu anlamda, salt yasallığa dayalı bir hukuk devleti nosyonu, egemenlik nosyonunu ya dışlamakta ya da kuvvetler dengesi gibi ilkeler çerçevesinde etkisizleştirmektedir. Oysa Schmitt'in çerçevesinde, nasıl dost ve düşmanını belirlemek siyasal birliğin kuruluşunun gereğiyse, egemenlik de siyasal birliğin "kendini koruma hakkı" gereğince karar alma kapasitesine denk düşer. Bu noktada, dış düşmanı belirleme ve savaş açma hakkı ile iç düşmanı ilan etme hakkı egemen kararda bir araya gelmektedir. Verili hukuk düzenini askıya alan egemen kararın yine de hukuki anlamda düzenin bir unsuru olduğu yönündeki vurgu ise kaynağını, değinileceği üzere, Schmitt'in, yasallık ile yasallıkta tükenmeyen meşruluğun bir arada oluşunu, siyasal birliğin ayrıcalıklı niteliği olarak işaret etmesinde bulur.

Schmitt'in egemenlik ve istisna arasında kurduğu ilişkinin belirsizlik ile malul olduğu çeşitli yorumcularca tespit edilmiştir. Örneğin Dyzenhaus, Schmitt'in egemenin kararını hem istisnanın varlığını hem de bu durumda ne yapılacağını saptama kararı olarak dü-

62. Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, s. 15.
63. Schmitt, *Political Theology*, s. 12; *Siyasal İlahiyat*, s. 19, vurgu eklendi.

şündüğünü, fakat egemenin kendisinin belirsiz olduğunu ifade eder. Buna göre, Schmitt'in istisna halinde ancak önceden kim olduğu bilinen bir egemenin karar alabileceğini mi, yoksa kararı alan her kimse onun egemen olduğunu mu söylediği belirsizdir.[64] Jesse Sims'e göre ise, Schmitt'in yaklaşımındaki belirsizlik, siyasal olanın, dost-düşman ikiliği zemininde mi, yoksa egemenlik ve istisna kavramları temelinde mi düşünüleceği şeklinde yeni bir soru doğurmaktadır. Buna göre, istisna kavramı düşmana denk düşecek biçimde anlaşılabilmektedir; ama Schmitt'in, dost ve düşman ayrımında belirleyici olan "karar" nosyonunu önceleyecek biçimde, kararın alınmasını dayatan istisnai ve somut bir durum varsaydığı da söylenebilecektir. Bu durumda, istisnai olan savaş ve öldürme ihtimaline denk düşecektir. Sims'e göre, Schmitt'te indirgenemez biçimde siyasal olan, dost ve düşman kategorilerinden çok, "öldürme ihtimali olarak istisna"dır.[65] Ne var ki bu yorum, Schmitt'in kuramında düşmanlığın daima savaşı öncelemesi gibi temel bir kabulü, dolayısıyla da istisnanın öldürme ihtimalini işaret ettiği anda düşmana denk düşeceğini ihlal eder. Öte yandan, Sims'in dikkat çektiği belirsizlik, Schmitt'in istisnayı önceden belirlenebilir, bilinebilir bir durumun zıddı olmakla tanımlayışına zaten içkindir. Bu belirsizlik, Schmitt'in istisnanın ilanını ve bertarafını içerecek olan egemen karara *ex nihilo* bir karakter atfedişiyle de derinleşir. İstisna, bu anlamda, bir belirsizlik durumunu ve bu belirsizliği herhangi bir normatif bağı olmayan karar uyarınca tanımlama edimini aynı anda imler. Kavram böylece, siyasal düzeyde, bir durumu veya grubu, bu durum veya grubun istisna addedilme kararını ve karar uyarınca normal düzenin askıya alınma halini içerecek biçimde, çokkatmanlı olarak anlaşılmaya da açık hale gelir. Schmitt'in çerçevesinde belirsizliği belirli kılan tek unsur "karar edimi"dir. Bu şekilde anlaşıldığı haliyle istisnanın siyasal anlamı, *Siyasal İlahiyat*'ta bir kişiyi ima eden egemenin, *Siyasal Kavramı*'nda egemen olarak siyasal birliğin, birliğin kaderini tayin edecek olan "siyasal karar"ına denk düşer. Siyasal karar olarak istisna, bir başka siyasal birliğe karşı alınacak savaş kararını da, bir-

64. David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Schmitt, Kelsen, Heller in Weimar*, Oxford University Press, 1999, s. 43.

65. Jesse Sims, "Absolute Adversity: Schmitt, Levinas and the Exceptionality of Killing", *Philosophy & Social Criticism*, 31/2, 2005, s. 232-5.

lik içinde "iç düşman ilanı" kararını da içerecek biçimde, siyasal birliğin egemenlik edimini tanımlamaktadır.

4. *Siyasal Kavramı'ndan* Nomos *ve Partizan'a*

Ne var ki Schmitt'in *Siyasal Kavramı* metni, siyasal kavramının egemen devlette örneklenen nitelikleri *ile* egemen devletin yarattığı iç ve dış düzenin düşüşe geçtiği tespitini aynı anda içerir. Siyasal birliğin hem devletle özdeş olarak düşünülmesi hem de "siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir" vurgusunun yapılması, bu ikiliğe karşılık gelmektedir. Açık ki bu iki vurgunun da aynı metinde yer tutması, yani siyasal kavramını devletten ayrıştırırken aynı anda "siyasal yaşamın doğal öznesi olarak devlet" anlayışının "gizliden gizliye" korunması, Schmitt'in yaklaşımında sorunlu bir noktadır.[66] Bu sorunun temelinde şu noktanın yattığını tespit edebiliriz: Schmitt siyasal kavramını, devlet merkezli iç ve dış düzenin görünürde varlığını sürdürdüğü fakat Schmitt'in atfettiği niteliklerini kaybediyor olduğu bir geçiş ve belirsizlik döneminde kavramsallaştırmaya çalışmaktadır. Devletin içte görelileştirerek talileştirdiği sınıfsal çatışmanın yeniden belirleyici rol oynaması ve dışta bağımsız egemen devletler arası güç dengesinin bozulması gibi "yeni" olguları da kapsayacak biçimde siyasal kavramının anlamını genişletmeye çalışmakta, bununla birlikte kavramın devlete has niteliklerinden de vazgeçmemektedir. Öte yandan, egemen devletin de ka-

66. Balakrishnan, *The Enemy*, s. 110. Aykut Çelebi buna, Schmitt'in "devlet paradoksu" adını vermektedir: "Schmitt bir yandan devleti tarihsel bir uğrak noktası, siyasal birliğin tarihsel bir formu olarak görmekte, öte yandan son dört yüzyıla yayılan bu siyasal formun öteki siyasal birlik formlarına göre evrensel düzeyde kabul görmesi nedeniyle, ayrıcalıklı bir statüsü olduğunu düşünmektedir" (Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik*, s. 15). Bir diğer yaklaşım örneğini Thomas Moore sergiler; buna göre, Schmitt'in siyasal kavramı devleti zorunlu olarak gerektirmekte, yani siyasalın devleti öncelemesinden çok, devletin siyasal olanı önceleyiği bir tablo doğmaktadır. Moore'a göre, siyasal kavramının "özerk değil, devlete bağımlı oluşu", Schmitt'in "siyasal olanın özerkliği" tezinin paradoksal olduğunu da gösterir (T. Moore, "The Paradox of the Political: Carl Schmitt's Autonomous Account of Politics", *The Europaen Legacy*, 15/6, 2010). Oysa Moore'un yorumunun aksine, Schmitt'in siyasal olanın özerkliğine vurgusu, ancak devlet siyasal birliğin ideal formu olduğu sürece mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla sorun devletin, siyasalın tek öznesi olma ayrıcalığını yitirişi ile doğmaktadır

rakterinde gözlenen dönüşüm, Schmitt'in devlet ile siyasal kavramını ayırma zorunluluğu duymasında önemli bir etkendir. Bu karakter dönüşümü "bütünsel devlet"in (*total state*) ortaya çıkışı olarak adlandırılır.

["devlete ilişkin olan=siyasal" formülü] ... devlet siyasal olan konusunda tekele sahip olduğu sürece, anlaşılabilir ve bilimsel bakımdan haklıdır. Devletin ... ya karşısında bir karşı-aktör olarak "toplum"u kabul etmediği ya da en azından ... istikrarlı ve ayırt edilebilir bir güç olarak "toplumun" üzerinde durduğu zamanlarda, bu tür bir durum söz konusuydu. [Buna karşılık] ... hiçbir alana ilgisiz olmayan, potansiyel olarak her alana el atan *bütünsel* (total) devlet, devlet ve toplum özdeşliğinin ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu devlette *her şey* en azından bir olasılık olarak siyasaldır ve devlete yapılan atıf, "siyasal" kavramının özgül, ayırt edici bir özelliğini ortaya koymaktan acizdir.[67]

Öyleyse Schmitt, siyasal kavramını, "istikrarlı ve ayırt edilebilir bir güç olarak toplumun üzerinde" durduğu sürece devlete özgü addetmekte; devletin bu niteliğini yitirdiği ve devlet-toplum ayrımının silikleştiği "bütünsel devlet" olgusunda ise devletin, siyasal-dışı toplumsal her alanı kapsayan müdahaleleri nedeniyle siyasala özgü alan olmaktan çıktığını görmektedir. "Kitle demokrasisi"nin bir sonucu olarak devlet, sosyal talepler karşısında nötr kalamamakta ve taleplere karşılık vermek için artan oranda müdahaleci olmaktadır. Schmitt bunun, çoğul grupların çıkar çatışmasına tabi kılarak devleti zayıflattığını düşünür.[68] Çoğulcu teoriye getirdiği eleştiri ile birlikte düşünülürse, devlet ile toplumun bu iç içe geçişi, Schmitt'in çerçevesinde ancak siyasalın ayrıksılığını ve devletin önceki üstünlüğünü imkânsız kılan bir dinamik anlamına gelebilecektir. Bu sürecin diğer yönü ise, devlet ile sivil toplumun iç içe geçişi nedeniyle toplumsal grupların "siyasallaşmasının" bir anlamda normalleşmesidir. Balakrishnan bu noktayı, Schmitt'in bütünsel devleti "her şeyi potansiyel olarak siyasal kılarak devletin merkeziliğinin altını oyan" ve istenmeyen bir "hiper-politizasyon" durumu olarak gördüğünü belirterek ifade eder.[69]

67. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 42-43, vurgu aslında.

68. Schmitt, *Legality and Legitimacy*, çev. J. Seitzer, Duke University Press, [1932] 2004, s. 93.

69. Balakrishnan, *The Enemy*, s. 104-5.

Gerçekten de *devletdışı aktörlerin siyasallaşması*, Schmitt tarafından daima bir "iç savaş tehdidi" olarak algılanmaktadır ki iç savaş, siyasal birliğin çözülmesine yol açmasıyla, Schmitt'in siyasal kavramının kurucu unsuruna karşıt (bu nedenle de "siyasalı aşan" nitelemesine koşut ve "siyasalın ahlakileşmesi"ne denk düşen) bir dinamiktir. Paradoksal biçimde, Schmitt devlet ve sivil toplumun iç içe geçişinde, hem toplumsal alana yayılışı anlamında *artan bir siyasallaşma* eğilimi hem de devletin siyasal kapasitesinin zayıflaması anlamında *azalan bir siyasallık* tespit etmektedir. O halde Schmitt (bütünsel) devlet ile siyasal kavramını ayrıştırırken, yalnızca siyasal olanın devletdışı alana yayılma eğilimini tespit etmek değil, aynı zamanda, siyasal olanın devletin diğer işlevlerinden ayrıksı ve üstün niteliğinin altını çizmek amacını da taşımaktadır. Bu yönüyle düşünülürse, Schmitt'in devlet ile siyasal kavramlarını ayrıştırmasının, bütünsel bir devlette siyasal olanın ("devlete ilişkin olan" tüm diğer sosyal alanlardan) özerkliğini ve belirleyici üstünlüğünü korumaya, böylece iç savaş tehdidine karşı siyasal birliğin üstünlüğünü onarmaya yönelik olduğu da ileri sürülebilir.[70] Ne var ki bu, Schmitt'in siyasal kavramının, kavrama atfettiği tüm nitelikleriyle hâlâ

70. Bununla birlikte Schmitt, bütünsel devlet olgusunun kaçınılmazlığını gördüğü ölçüde de, dönüşümü olgusal bir veri olarak alır ve bu yeni koşullarda da devletin belirleyici üstünlüğünü ve gücünü mümkün kılmanın teorik araçlarını geliştirme çabası gösterir. Burada anlatılan devleti zayıflatan özellikteki olguyu "niceliksel bütünsel devlet" biçiminde adlandırarak, devletin toplumla bütünleşerek güçleneceği "niteliksel bütünsel devlet" kavramından ayrıştırır. Schmitt'in "niteliksel bütünsel devlet" modelini, farklı yönleriyle, özellikle İtalyan faşizminde gördüğü ve sempati duyduğu bilinmektedir (Jean-François Kervegan "Carl Schmitt and "World Unity'", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 57-58; John McCormick "Review: Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English", *Political Theory*, 26, 1998, s. 838). Balakrishnan'a göre, Schmitt'in İtalyan faşizmine sempatisi, faşizmin "egemen düzen olarak devletin ölümü" yönündeki yaygın çoğulcu algıya bir cevap ürettiğini düşünmesindendir (Balakrishnan, *The Enemy*, s. 124). Schmitt, Nasyonal Sosyalist iktidarın erken döneminde kaleme aldığı —ve "ırksal homojenlik ihtiyacını" en net savunduğu— "Devlet, Hareket, Halk" (1934) metninde ise, devlet ve toplumu bütüncülleştirecek etken olarak "lideriyle özdeş" siyasal hareketi işaret eder. Bu kurguda devlet "siyasal ve statik"; hareket "siyasal ve dinamik"; halk ise "siyasal olmayan" niteliktedir. Schmitt'in bu üçlü yapı modeli de, modelin Nasyonal Sosyalist iktidarıyla ilişkisi de türlü biçimlerde yorumlanagelmiştir (aktaran Hans Sluga, "The Pluralism of the Political: From Schmitt to Arendt", *Telos* 142, 2008, s. 99).

—bütünsel değil ama egemen— devlette karşılığını bulmasına engel olamamaktadır.

Belirtilmeli ki *Siyasal Kavramı*'nın 1932 tarihli ana metninde net olduğunu düşündüğümüz siyasal olanın devlette vücut bulduğu olgusu, 1963 tarihli önsözle birlikte görelileştirilmiştir.[71] *Önsöz*'de Schmitt, "devletler çağı(nın) sona eriyor" oluşunu açıkça belirtmekte, devletler çağına özgü klasik kavramların ve ayrımların yerini belirsizliğe bıraktığını söylemektedir. Buna göre siyasal kavramını, "belirli bir toprak parçasında örgütlenmiş bir halkın siyasal [tüm diğer statülerine kıyasla en önemli] statüsü" anlamına gelen devlet kavramından ayırt etmek önemlidir, zira "devletler çağı sona ermekte"[72] fakat siyaset "kaderimiz olmaya devam etmektedir."[73]

> Devlet çağı artık sona eriyor. Bu konuda artık başka bir şey söylemeye gerek yok. ... Siyasal birliğin modeli, en hayret verici tekelin, yani karar verme tekelinin sahibi devlet, Avrupa tarzının ve Batı rasyonalizminin bu ihtişamlı örneği artık tahtından indiriliyor.[74]

Dolayısıyla Schmitt siyasal kavramına ilişkin saptamalarını olgusal gerçeklikte tespit ettiği dönüşümler uyarınca yeniden formüle etmektedir. Demek ki Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'na verdiği son şekli temel alarak, siyasal kavramının burada esas alınan ana çerçeveden farklılaşan ikinci bir çerçevesinin de olduğunu hesaba katmamız gerekmektedir.

71. Aykut Çelebi, Schmitt'in 1963 baskısında yaptığı ekler yoluyla, "metnin bütünlüğünü ve dolayısıyla anlamını değiştirdiğini" işaret eder. Buna göre, 1963 öncesinde devletin "siyasal'ı temellendiren kurucu unsur olmayı sürdür[mesine]" karşılık, 1963 tarihli *Önsöz*, "devlet kavramı ile siyasal kavramının bu kez sahiden ve nesnel biçimde birbirinden ayrılmış olduğunu ortaya koymak" amacını taşımaktadır (Çelebi, "Sunuş: 'Siyaset Kaderimizdir': Carl Schmitt ve 'Siyasal Kavramı'", *Siyasal Kavramı* içinde, s. 11, 16).

72. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 30. Schmitt, daha sonra da bu vurguyu izleyecektir: Devlet, "tüm halklar ve zamanlar için geçerli genel bir kavram [değil]; tersine, tarih[sel], belirli bir döneme bağlı, somut bir kavram[dır]". Bu dönem ve bağlam, on altıncı ve yirminci yüzyıllar arasında kıta Avrupası'dır. Schmitt'e göre, bu somut tarihsel bağlam dışındaki siyasal örgütlenmeler için "devlet" kavramını kullanmak yanıltıcıdır (Schmitt, "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram olarak Devlet" [1941], *Devlet Kuramı* içinde, haz. C. B. Akal, Dost, 2005, s. 245, 252).

73. Schmitt'ten aktaran Aykut Çelebi, "Sunuş", *Siyasal Kavramı* içinde, s. 19.

74. Schmitt, "Önsöz" [1963], *Siyasal Kavramı* içinde, s. 30.

Siyasal Kavramı'ndan çıkarsadığımız ve buraya kadar aktardığımız ana çerçeveye göre, siyasal birlik Schmitt'in siyasal kavramına içkindir. Siyasala özgü olan dost ve düşmanı belirleyebilme kapasitesi, siyasal birliğin karar alma kapasitesidir. Schmitt'in kavrama atfettiği özerklik ve yoğunlaşma derecesi olma nitelikleriyle beraber düşünüldüğünde, dost ve düşmana karar veren siyasal birlik, ideal karşılığını egemen devlette bulmaktadır. Bununla birlikte Schmitt, devletin toplumdan ayrıksı konumundan devlet-toplum bütünleşmesine doğru yaşanan dönüşümü tespit etmekte ve devlet ile siyasal kavramlarını ayrıştırma gereğini duymaktadır. Devletin dönüşümü, devletin siyasal olmayan işlevler edinmesinin yanı sıra, toplumsal alanların ve aktörlerin siyasallaşmasını da beraberinde getirir. Schmitt'in siyasal kavramının ana çerçevesini koruma çabası, devletdışı aktörlerin siyasallaşmasını "siyasal olanı aşan" olarak nitelemesinde açıkça tespit edilebildiği gibi, kavramın çoğul anlamlara açık ve çelişik görünen yapısının da nedenidir.

Siyasal kavramının ana çerçevesinden, "devlet çağının artık sona eriyor" oluşu tespitiyle ayrılan ikinci çerçeve ise, daha çok bir ara durum ve arayışa denk düşmektedir. Bu arayış, Schmitt'in devletler çağına atfettiği —siyasalın özerkliğinin korunabilmesi sayesinde savaşın sınırlandırılabilmesi— üstünlüğünü, bu kez egemen devletten farklı yeni bir modelde yeniden canlandırabilme amacıyla şekillenir. Devletdışı aktörlerin siyasallaşması olgusunun siyasalı aşan ve tehlikeli bir dinamik olarak işaret edilişi, kısmen dönüşmekle birlikte, bu çerçevede de korunur. Kısmen dönüşen nokta, Schmitt'in bu kez devletin kendisi yerine, siyasal birliğin "mekân odaklı" olma niteliğini siyasal kavramının ayracı olarak kullanmasıdır. Bu tespit, Schmitt'in hem devletdışı ama mekân odaklı olan ve siyasal birliği amaçlayan yeni aktörleri incelemesinde, hem de devletler çağının yarattığı düzenin, geniş mekânlara yayılan bloklar arasında yeniden canlandırılabileceğini işaret etmesinde doğrulanmaktadır. Schmitt bu çabayı, *nomos* kavramını formüle ederek ve *partizan* olgusunu inceleyerek gösterir. Her iki kavram da Schmitt'in siyasal olanı kavramsallaştırma çabasının birer parçasıdır.

Dolayısıyla Schmitt'in siyasal kavramının geçirdiği dönüşüm, devletin siyasal birliğin modeli olmaktan çıkışının yarattığı bir belirsizlik durumu ve arayış ile şekillenmektedir. Bununla birlikte,

Schmitt'in siyasal olanı düşündüğü her durumda siyasal birlik kavrama içkindir; dost-düşman ayrışması, birliğin kuruluş ânını da sürekliliğini de içerecek biçimde düşünülmektedir. Diğer bir deyişle, siyasal olanın "kurucu" niteliği değişmez ki Schmitt'in siyasal olana atfettiği üstünlük bu kurucu rolüne dayandırılmaktadır. Kurucu rol siyasal kavramının ilk niteliği olmakla birlikte, sonu değildir; yani siyasal olan siyasal birliğin kuruluşuyla ortadan kalkmaz, birliğin "varoluşsal tehdit" altında olduğu tespitinin yapıldığı her durumda yeniden devreye girer. Bu durumda, "normal" durumun hem yaratılması hem de sürekliliğini sağlayacak tedbirlerin alınması, siyasal kavramının doğal sonucudur.

Siyasal kavramının kurucu rolü ve sürekliliği tespitinden hareketle, Schmitt'in siyasal kavramının, tıpkı Levinas'ın etik kavramı gibi, *ilksellik* ve *aşkınlık* nitelikleri taşıdığını ileri süreceğim: Levinas'ın etiğin indirgenemezliğini işaret etmek amacıyla, etik ilişkiyi hem her şeyi önceleyen bir ilk ilişki olarak ve hem de olan'da tükenmeyen bir aşkınlık taşıyacak biçimde formüle edişinin benzerini Schmitt siyasal kavramı için yapmaktadır. Siyasal kavramı, kurucu rolünün verdiği üstünlükle, siyasal birliğin tehdit altında olduğu hallerde yeniden ortaya çıkacak bir aşkınlığa sahiptir. Bu, "meşru" varlığı dünyevi-somut kurucu edime dayanan ve "normal" düzende tükenmeme anlamına gelen bir aşkınlıktır. Schmitt'in siyasal olanın ortadan kalkacağı bir dünyanın gerçekleşemeyeceğine yönelik iması da siyasal olanın indirgenemez olma niteliğinin altını çizer; dost-düşman ayrışmasının sürekliliğini ve siyasal olanın verili durumda tükenmeyen aşkınlığını işaret eder. Kısacası, Levinas'ta etik Schmitt'te ise siyasal, ilksel ve aşkın olma nitelikleriyle karakterizedir. Şimdi, bu niteliklerin siyasal kavramının "kurucu" rolünde nasıl bir araya geldiğini ve siyasal birliği yasallık ve meşrulukla donattığını göstermeye çalışacağım.

III. SİYASALIN KURUCU İLKSELLİĞİ: ANAYASA'DAN *NOMOS*'A

Schmitt'in, "anayasa" kavramı temelinde geliştirdiği yaklaşım, siyasal birliğin kuruluşunu ve bu kuruluşla birlikte doğan meşruluk ve yasallık bağını ortaya koyar. Bu bölümde, siyasalın kurucu rolü, öncelikle Schmitt'in "pozitif anayasa" teorisiyle işaret ettiği çerçevede ele alınacak. Bu çerçeve bizi "kurucu iktidar" nosyonuna ve demokrasi tanımına da yönlendirecek. Bölümün sonunda, Schmitt' in etik ve devleti nasıl bir araya getirdiğini ele alıp kimi sonuçlara varacağız.

1. *Kurucu İktidar ve Anayasa*

Schmitt *Siyasal Kavramı* ile aynı dönemlerde kaleme aldığı *Anayasa Teorisi*'nde (1928) siyasal kavramının kurucu rolünü, siyasal birliğin anayasası temelinde ele alır; anayasayı "mutlak" ve "göreli" biçimlerde kavramsallaştıran yaklaşımlarda gördüğü sorunlara cevaben "pozitif" anayasa kavramını geliştirir. Buna göre, mutlak anayasa kavramsallaştırması, somut veya soyut bir "tümlük" fikrine dayanmaktadır. Somut bir tümlük fikri varsayıldığında, anayasa siyasal birliğin "ruhu" gibi düşünülmekte ve birliğin "birlik ve düzen" içerisinde oluşunun karşılığı olarak algılanmaktadır. Bu durumda anayasa, devrimci rejim değişiklikleriyle yeniden formüle edilebilecek olan rejim veya devlet biçimine denk düşer. Soyut bir tümlük fikri ise, salt "doğru" olduğu kabul edildiği için "norm" statüsü edinen, özsel ve kapalı normları işaret eder. Dayanağını doğal hukuk anlayışında bulan bu yaklaşıma göre anayasa, kapalı normlar toplamıdır ve bu yönüyle siyasal birliğin "egemeni" konumundadır. Dolayısıyla Schmitt, "mutlak" anayasa eleştirisini, "tümlük" varsayımının eleştirisi biçiminde formüle etmektedir. Diğer yaklaşım olan göreli kavramsallaştırma ise, anayasayı salt anayasa maddelerine indirger. Böylelikle anayasanın yerini, anayasadaki tekil yasalar almakta, tüm maddeler birbiriyle eşit statüde addedilmekte ve yazılı

75. Schmitt, *Constitutional Theory* [1928] 2008, s. 59-74.

haliyle anayasa bir yasal düzenlemeler toplamı gibi anlaşılmaktadır. Oysa Schmitt'e göre, anayasa kavramı ancak tek tek anayasa maddeleri ile anayasanın kendisi ayırt edebildiği ölçüde mümkündür.[75] Schmitt'in "pozitif" anayasa yaklaşımı, bu eleştirilerden hareketle anayasanın tekil maddelere indirgenemez olan bütünselliğinin altını çizer ve hem anayasayı rejim değişikliklerine karşı korunaklı kılmayı hem de "norm"u siyasal birliğin kendisinden türetmeyi hedefler.

"Pozitif" anayasa teorisinde anayasa, "anayasa-yapma iktidarı"nın (*constitution-making power*) siyasal birliğin biçimini belirleyen edimine dayandırılır. Fakat siyasal birliğin kendisi, bu edimi de öncelemektedir:

> Pozitif anlamda anayasa, *anayasa-yapma iktidarının ediminden* kaynaklanır. Bir anayasa oluşturma ediminin kendisi ayrı bir normlar setini içermez. Bunun yerine, tekil bir karar ânıyla, siyasal birliğin bütünlüğünü özgün bir varoluş formu bakımından belirler. Bu edim, [siyasal birliğin] varoluşunu önceden varsayacak biçimde, siyasal birliğin formunu ve tipini *kurar* (*constitutes*). Siyasal birlik, "bir anayasanın kuruluşu" (*establishment*) esnasında ilk kez ortaya çıkıyor değildir. Pozitif anlamda anayasa yalnızca, tikel bir form bütününün bilinçli belirlenimini gerektirir ki bunun kararını siyasal birlik verir. Bu dışsal formun kendisi değişkenlik gösterebilir.[76]

Böylece Schmitt, pozitif anayasa kavramını "toplumsal sözleşme" kavramından ayrıştırır. Toplumsal sözleşme fikrinde, sözleşme siyasal birliğin kuruluş ânına denk düşer; oysa Schmitt, siyasal birliğin yazılı anayasayı da, anayasa-yapma edimini de önceledeğini düşünmektedir. Pozitif anayasa kavramının işaret ettiği —Hegel'in "kendinde" ve "kendi için" varlık ayrımını hatırlatır biçimde— "bilinçli" edimiyle birliğin kendisini özel bir biçimde var etmesidir.[77] Schmitt burada dikkat çekici bir ikilik yaratmaktadır: Siyasal birliğin varoluşu/kuruluşu ve siyasal birliğin kendi kararı ile varoluş formunun belirlenmesi/kuruluşu. Birliğin, formunu belirleyen bilinçli edimi öncelemesine paralel biçimde, anayasanın bütünü veya

76. *A.g.y.*, s. 75, vurgular aslında.

77. "Böyle bir anayasa bilinçli bir karardır, [bu kararla] siyasal birlik *kendi için* [oluşa] erişir ve anayasa-yapma iktidarının taşıyıcısı aracılığıyla *kendisini* üretir" (*a.g.y.*, s. 76, vurgular aslında).

özü de anayasal normları öncelemektedir. Anayasanın "özü", tekil normların tümüne kaynaklık edecek biçimde "anayasa-yapma iktidarının taşıyıcısının temel siyasal kararı"na denk düşmektedir. Anayasa bir bütün olarak, düzenleyici yasaların toplamından fazlasıdır ve tekil anayasal normlara indirgenemez. Schmitt, buradan hareketle "anayasa yapımı" ile "anayasal değişiklik" durumları arasındaki farka da dikkat çekmekte, tekil anayasal değişikliklerin aksine, anayasa yapımının olağan yasama gücüyle gerçekleştirilemeyeceğini özellikle belirtmektedir. Anayasanın bütününe denk düşen siyasal form, Schmitt'in tabiriyle "tam, bütünsel bir karar" (*complete, total decision*) ile belirlendiği için, yeni bir anayasa yapımı da anayasa-yapma iktidarının doğrudan ve bilinçli iradesini yeniden gerektirecektir. Siyasal birlik, kendi varoluş formunu belirleyerek anayasasını oluşturur; bu anlamda, anayasa siyasal birliğin "siyasal iradesinin" bir ürünüdür. Anayasanın kaynağı olan anayasa-yapma iktidarı da bu siyasal iradeye denk düşer ve bu irade, anayasanın yapılmış olmasıyla ortadan kalkmaz:

> Anayasa-yapma iktidarı, bir kez uygulandı diye harcanmış ve ortadan kalkmış değildir. Siyasal karar, ki öz olarak kuruluş/anayasa demektir, kendi özü üzerinde ters bir etki sahibi olamaz ve kendi siyasal varoluşunu yok edemez. Bu siyasal irade, anayasanın yanı sıra ve üzerinde kalır. Tüm gerçek anayasal anlaşmazlıklar ... ancak anayasa-yapma iktidarının kendisinin iradesi yoluyla karara bağlanabilir. Ayrıca, anayasadaki her boşluk ... ancak anayasa-yapma iktidarının edimi aracılığıyla doldurulabilir. Öngörülemez her husus, ki belirlenmesi temel siyasal kararın etkisidir, yine bu [iktidar] tarafından karara bağlanır.[78]

Anayasa-yapma iktidarının "anayasanın yanı sıra ve üzerinde" varlığını sürdürmesi, bu siyasal iradenin, bir kez ortaya koyduğu verili anayasal formu koruma hakkına veya meşruluğuna da sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Schmitt istisna durumunda tekil anayasal normların askıya alınabilecek olmasını, anayasanın bütünü ile tekil normlar arasındaki ayrıma ve anayasa-yapma iktidarının sürekliliğine dayandırır. Buna göre, "anayasa çiğnenemez" iken, tekil normlar istisna durumunda alınacak "önlemler" ile ihlal edilebilir. Schmitt'e göre bu ihlal, tekil anayasal normların, siyasal formun üze-

78. *A.g.y.*, s. 125-6.

rinde yer alamayacak olmasına dayanır; zira, istisna durumunda alınan önlemler ile söz konusu olan, anayasanın korunması amacıdır.[79]

Daha önce değinildiği üzere, Schmitt için istisna durumunda "normal" durumun askıya alınışı, olağan anlamda olmasa bile genel anlamda hukuki sistemin geçerliliğini koruyor oluşuna engel değildir — istisna durumu "kaos"tan bu şekilde ayrılır. Bu vurguyu pozitif anayasa kavramının bağlamında "istisnai hallerde tekil yasaların ihlali, anayasa-yapma iktidarının anayasayı koruma edimi olması anlamında hâlâ ana-yasaldır", biçiminde ifade etmemiz mümkündür. Schmitt'in, *Anayasa Teorisi*'ni önceleyen ve takip eden birçok metninin hedef aldığı çeşitli hukuk anlayışlarını, "kapalı ve boşluksuz" yasal sistem varsaymakla veya siyasal olanı ve egemenliği yok saymakla eleştirmesinin kökeninde de bu nokta yatar. Bu yaklaşımlar, ya meşruluğu yasallığa indirgeyerek ya da meşruluğu soyut bir üst-norma dayandırarak, anayasanın kendini koruma hakkını hiç varsaymamakta veya zayıflatmaktadırlar.[80] Oysa Schmitt'e göre, siyasal birliğin varlığını sürdürme hakkı, kendi yarattığı yasallıkta tükenemeyecek biçimde somut varoluşuna içkindir:

> Varolan her siyasal birlik, kendi değerine ve kendi "varolma hakkı"na sahiptir —normlarının doğruluğunda veya yararlılığında değil, varoluşunun kendisinde [varoluşuna içkin olarak] sahiptir. Hukuki olarak düşünülürse, *siyasal* iktidar olarak varolan şey, varolduğu için değere sahiptir. Sonuç olarak, "kendini koruma hakkı" tüm diğer tartışmaların önşartıdır; [siyasal birlik] her şeyden önce, kendi varoluşunda kendisini sürdürmek için çaba gösterir, "in suo esse perseverare" (Spinoza); kendi "*varoluşunu, bütünlüğünü, güvenliğini*, ve yapısını / kuruluşunu / anayasasını [*constitution*]" korur, bunların tamamı varoluşsal değerlerdir.[81]

Burada akla gelebilecek bir soru şudur: Schmitt'in siyasal birliği, siyasal birliğin seçilmiş formu olarak anayasasını da önceleyecek şekilde düşünüyor oluşu, "anayasanın korunması" noktasında ne ifade eder? Schmitt'in "varoluşsal değer" olarak gördüğü öncelikle, aldığı formdan bağımsız olarak siyasal birliğin kendisinin varlığını koruma hakkıdır. Öte yandan, anayasa kavramının içerdiği "kuruluş",[82] siyasal birliğin varoluşunu-kuruluşunu ve varoluş

79. *A.g.y.*, s. 80.
80. *A.g.y.*, s. 93; *Legality and Legitimacy*, s. 9-10.
81. Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 76, vurgular aslında.

formunu bir araya getirecek ama birbirine indirgemeyecek biçimde anlaşılabilmektedir. Nitekim, Schmitt her somut siyasal varoluşun "bir tür anayasa"ya sahip olduğunu belirtmekte; siyasal birliğin bilinçli edimiyle formunu belirlemesini ise "siyasal bir karar olarak anayasa" şeklinde tanımlamaktadır.[83] Öyleyse, bir siyasal birliğin "normal durumunu" düzenleyen anayasal *normların* "istisna durumunda" başvurulacak *önlemler* yoluyla askıya alınması, bir bütün olarak anayasanın kendisini koruma, normal durumu yeniden tesis etme işlevi taşıyabileceği kadar; siyasal birliğin —formundan bağımsız olarak— varlığını sürdürme hakkını kullandığı anlamına da gelebilecektir. Schmitt'in çerçevesinde, olağan-üstü bir tehdit içerecek bir istisna durumuna karşı alınacak önlemlerin, yeni bir siyasal form yaratmayı gerektirip gerektirmeyeceği belirsizdir. Buna karşılık, anayasayı salt normal düzenin yasallığına ve böylece değer-nötr bir belgeye indirgeyerek olağan-üstü koşullar karşısında korunaksız bırakmak, Schmitt için, "anayasanın her tür düşmanına karşı yasal kapıyı açık bırakmak" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her durumda, anayasal form, bu forma dışsal önlemlerle korunmayı gerektirir ve siyasal birliğin varlığını koruma hakkı bu tür önlemlerin meşruluğunun kaynağı olarak yeterlidir.[84]

82. Türkçede doğrudan kendisini göstermese de çeşitli dillerde "anayasa"ya karşılık gelen sözcük aynı zamanda "kuruluş, oluşum, yapı, durum" gibi anlamları da içinde barındırmaktadır.

83. Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 77.

84. Schmitt'in Weimar Anayasası temelinde kaleme aldığı *Yasallık ve Meşruluk* metnini (1932) şekillendiren hedef şudur: Yazıldığı dönemde yasal yollarla siyasal iktidarı edinerek anayasayı dönüştürmeye girişeceği açık olan siyasal hareketlerin, anayasanın özsel değerleri gereğince "eşit yasal şans"tan mahrum edilmeleri gerektiğini göstermek. Bunun yolu, anayasanın biçimsel bir yasallıkla sınırlı olarak yorumlanmamasıdır. Oysa anayasayı "dost-düşman" ayrımını yapma niteliğiyle yorumlamayı reddeden yasal pozitivist algı, anayasayı değer-nötr bir yasallığa indirgeyerek, sistemi intihara sürüklemektedir. Kitaba 1958 tarihinde yazdığı önsözde Schmitt, anayasa maddelerinin bir bütün olarak anayasayı koruma amacıyla askıya alınmasını reddederek biçimsel yasallıkta diretmenin, "anayasanın her tür düşmanına yasal kapıyı açık tutmak" anlamına geldiğini yazar. Schmitt'in 1932'ye dönük olarak "anayasa düşmanı" saptaması, Nasyonal Sosyalist harekete yöneliktir; 1932 tarihli metnin kendisinde ise anayasa-dışı amaçları nedeniyle eşit "yasal şans" tanınamayacak grupları "devrimci, reaksiyoner, devlete düşman, hatta ateist" olarak sıralar. Öte yandan, kitabın önerisini, Schmitt'in önsözde geriye dönük olarak söylediği gibi "Weimar Anayasası'nı korumak"tan

Schmitt'in anayasa teorisi, nasıl bir siyasal birlik öngördüğü ve siyasal birliğin meşruluğunun kaynağı olarak neyi işaret ettiği konusunda, hem veri hem de yeni bir tartışma zemini sunar. Schmitt'in teorisinin, demokratik bir siyaset için araçlar formüle ettiği de, demokratik siyasetin önünü tıkamak için araçlar ürettiği de söylenegelmiştir. Schmitt'in siyasal karar olarak anayasayı, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve özellikle 1789 Fransız Devrimi'nde örneklemesi, anayasa-yapma iktidarını Sieyès ve Rousseau'ya referanslarla tanımlaması, "kurucu iktidar" ve "halk egemenliği" kavramlarının tartışmanın merkezine yerleşmesini de beraberinde getirir.

Anayasa yapımı konusunda geliştirilen yaklaşımlara yönelik incelemesinde Arato, Schmitt'i, kaynağını Sieyès'de bulan "kurucu iktidar doktrini" içinde, demokratik anayasa yapımının bir temsilcisi olarak sınıflandırır. Bu modelde, kurucu (*constituent*) ve tali (*constitué*) iktidar ayrımı temel alınmakta ve meşru otoritenin tek kaynağı olarak kurucu iktidar işaret edilmektedir. Bu nedenle de kurucu iktidar nosyonuna dayalı model, iki anayasa arası "devrimci bir boşluğu" öngörür. Arato'ya göre, "devrimci demokrasi" biçimini alan bu model içinde Schmitt'in yaklaşımı, anayasa yapım sürecinde önceki dönemin tali iktidarının tümüyle çözülmüş olması ve anayasanın halk onayına sunulması gerekliliğine işaret ederek Sieyès'ninkinden farklılaşır.[85] Kalyvas'a göre Schmitt, "unutulmaktan kurtardığı" kurucu iktidar nosyonunu anayasa kavramının merkezine yerleştirişi sayesinde, "halk egemenliği ve demokratik meşruiyetin en radikal örneklerinden birini" sunmaktadır. Buna göre, demokrasinin çoğulculukla özdeşleştirilerek salt bu nitelikle sınırlandırılması eğilimine karşı, halkın "egemen özne olarak kuruluşu"na denk düşen demokratik "kurucu iktidar" kavramsallaştırması, yeniden formüle edilerek katılımcı öğelerle tamamlandığı ölçüde, modern ve radikal

---

çok, anayasanın —Schmitt'in tespit ettiği ikiliğin neden olduğu zayıflığı aşacak şekilde— yeniden formüle edilmesi olarak düşünmek daha makuldür (*Legality and Legitimacy*, s. 93-95, 101, 48-49).

85. Andrew Arato, "Forms of Constitution Making and Theories of Democracy", *Cardozo Law Review*, 17, 1995: s. 202-4. Ayrıca, "kurucu iktidar kavramı, kökeniyle olduğu kadar içeriğiyle de demokratik ve devrimci bir kavramdır ve demokratik anayasal teoriye aittir" (Bockenforde'den aktaran Kalyvas, "Who is Afraid of Carl Schmitt?", *Philosophy & Social Criticism*, 25/5, 1999, s. 109).

bir demokrasiye de zemin sunacaktır.[86] Cristi'ye göre ise, aksine, Schmitt'in kurucu iktidar odaklı anayasa teorisi halkı egemen özne olarak kurmaya değil, "halkın kurucu iktidarından egemenliğin nimetlerini eksiltmeye" çalışmaktadır. Cristi, Schmitt'in bunu, tıpkı Sieyès gibi "temsil" nosyonuna başvurarak ve kurucu iktidarı "siyasal ilahiyat"tan —yani egemenlik kavrayışını yerleştirdiği alandan— ayrıştırarak yaptığını düşünmektedir. Buna göre, Schmitt'in egemenlik kavramı ile kurucu iktidar arasında açık bir örtüşme vardır; fakat Schmitt, egemenlik kavramının önceki "kararcı ve kişiselci" yapısını —kurucu iktidar olarak halk nosyonunu hem temellendirebilmek hem de sınırlamak için— zayıflatmıştır; zira, Schmitt'e göre, halk "karar alıcı" rolüne uygun değildir. Böylece halkın kurucu iktidar olarak tanınması, Schmitt'in teorisinin demokratik yönünü göstermekten çok, "halk egemenliği"ni sınırlamaya ve monarşist öğelerle uyumlulaştırmaya dönüktür.[87] Ulrich Preuss'a göre ise, kurucu iktidar kavramı Rousseau'nun "genel irade" kavramına dayanmasına karşın, Schmitt'te aldığı biçimiyle halk "varoluşsal ve yarıdoğalcı anlamda anayasa-öncesi homojen bir varlık" olarak düşünülmekte ve yurttaşlık kavramının karşıt ucuna dönüşmektedir. Preuss, genel olarak Alman "ulus" kavrayışının Fransız yaklaşımından farkı olarak düşündüğü ve Schmitt'te gördüğü bu eğilimi "*demos*'un *ethnos* ile ikame edilmesi" olarak adlandırır. Bu biçimde, yani etnik temelde anlaşılan bir kurucu gücün demokratik egemenlik nosyonu ile zorunlu bir bağından da söz edilemeyecektir.[88]

Bu tartışmanın nihai sorusu, bana kalırsa, Schmitt'in anayasa-yapma iktidarına mutlak bir başlangıç, *ex nihilo* bir kuruculuk işlevi atfedip atfetmediğidir. Schmitt, anayasanın meşruluğu bahsinde, anayasa-yapma iktidarının zorunlu olarak kendinden önceki herhangi bir yasallıkla bağlı olamayacağını açıkça belirtir. Aksi, yeni bir anayasanın öncekiyle sınırlandırılması anlamına gelecektir ki anlamsızdır.[89] Öte yandan, Schmitt için, eski ve yeni anayasa arasın-

86. Kalyvas, "Who is Afraid of Carl Schmitt?", s. 109, 111-3.

87. Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, s. 109-25.

88. Ulrich K. Preuss "Constitutional Powermaking for the New Polity: Some Deliberations on the Relations Between Constituent Power and the Constitution", *Cardozo Law Review*, 14, 1993, s. 646-50.

89. Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 136.

daki boşluk, zorunlu olarak siyasal birliğin çözülüşü ve yeni bir devletin kuruluşu anlamına da gelmez. Aslında Schmitt'e göre, yeni anayasa-yapımı ile yeni bir devletin kurulacağı fikri, "toplumsal sözleşme" kavramının yarattığı bir karışıklıktır.[90] Bu noktada, Schmitt'in "devletin sürekliliği" olgusuna atıf yaptığına dikkat etmeliyiz. Buna göre, anayasa-yapma iktidarının "taşıyıcısı" olan özne, tarihsel olarak monarka veya halka karşılık gelebilir, yani değişkenlik gösterebilir ve anayasa-yapma iktidarının "taşıyıcısı" olan öznenin değiştiği devrimci durumlarda bir süreklilik probleminin doğması da mümkündür. Schmitt 1793 Fransası'nı ve 1917 Bolşevik Devrimi'ni "sürekliliğin reddi" örnekleri olarak ayrıksı bulmaktadır. Oysa "tutarlı demokratik teori"ye göre, halkın anayasa-yapma iktidarı tek meşru güç olduğundan, devletin alacağı monarşik, aristokratik veya demokratik biçimler arasındaki fark, halkın egemen karar alıcı oluşunu da değiştirmeyecektir. Bu nedenle Schmitt, Rousseau'ya atıfla demokratik teorinin zorunlu olarak "süreklilik" varsayacağını ileri sürmekte, aksinin Rousseau'nun varsaydığı gibi tiranlık anlamına geleceğini söylemektedir. Zira "sürekliliğin reddi" yaklaşımından hareketle, devlet veya siyasal birlik kavramları varsayılamaz; bu mantık çerçevesinde sadece "anlamsız iktidar aygıtı, despotizm sistemi ve tiranlık"tan söz edilebilir. Anayasa-yapma iktidarının taşıyıcısı olan öznenin değişmesine rağmen "tutarlı demokratik teori" uyarınca devletin sürekliliğinin kabul edilebileceğini ise Weimar Anayasası örneklendirir. Buna göre, 1919 Weimar Anayasası yapımında Alman halkı "1871 Anayasası'nın halkı ile özdeş olduğunu reddetmemiş", sadece "siyasal varoluşunun yalnızca monarşik ilke altında gerçekleşebileceği" yönündeki inancını değiştirmiştir. Schmitt'e göre, bu sürekliliği mümkün kılan unsur, ortak "ulusal temel"in veya ulusal birliğin varlığıdır. Ulusal birlik, halkın siyasal varoluşuna dair bilinçli iradesinin zemini olduğu sürece, "devletin *her* anayasasının" bu iradeye dayandığı da kabul edilebilecek, devletin sürekliliği sağlanacaktır.[91]

Dikkat edilirse, bu çerçevede Schmitt'in "devletin sürekliliği" teması, tıpkı Cristi'nin öne sürdüğü gibi, halk egemenliği kavramını sınırlayıcı bir işlev üstlenmektedir. Siyasal birlik ile siyasal birliğin

90. *A.g.y.*, s. 75-76. 91. *A.g.y.*, s. 142-5, vurgu aslında.

anayasal formu arasında korunan açı, siyasal birliğin kuruluşu *ile* anayasal kuruluşu arasında da bir açı yaratmaktadır. Schmitt'in anayasa teorisini "kurucu iktidar" kavramı zemininde düşünmek, her iki kuruluş momentine de gönderme yapacak biçimde bir anlam bulanıklığı da doğurmaktadır. Schmitt'in anayasa-yapma edimi anlamında "kurucu iktidar" doktrinini benimsediği açıktır, fakat bunu da önceleyen, daha ilksel bir kuruluş ânını daima gözettiği de açıktır. Nitekim, Sieyès'nin kurucu iktidar kavramını ulusun/halkın "anayasa-yapma iktidarı" anlamında kullandığını belirtmekte, bu anlamıyla kurucu iktidarı, siyasal birliğin varoluşuna denk düşen kurucu momentten ayırmaktadır. Dahası, Schmitt'e göre "halkın anayasa-yapma iktidarı" yaklaşımı —Sieyès'nin de yaptığı üzere— halk yerine "ulus" kavramı ile birlikte düşünüldüğünde daha açıklayıcıdır. Schmitt için *ulus*, "kendi siyasal ayrıksılığının farkında olan", siyasal davranma kapasitesine sahip bir halkı işaret etmekte; tek başına *halk* ise, siyasal bir bağı zorunlu kılmaksızın "etnik ve kültürel" bağa denk düşmektedir. Dolayısıyla, bilinçli siyasal karar olarak anayasa-yapma iktidarı, devletin ve ulusun varlığı tarafından öncelenmektedir.[92] Bu vurgular, Schmitt'in —kurucu iktidar olarak anayasa-yapma iktidarına atfettiği "bütünsel karar" ile Rousseau'nun "genel irade" kavramı arasındaki dikkat çekici paralelliğe karşın— "halk egemenliği" yaklaşımına olan mesafesini de göstermektedir.

Schmitt'in siyasal birliği formuna öncelemesi, birliğin önceliği ile ulusal temel vurgusunu iç içe geçirişi ve bu öncelikten devletin sürekliliğini türetmesi, bu çalışma açısından birkaç düzeyde birden önemlidir. İlk düzey, siyasal birliğin ilkselliği ile anayasal formu arasındaki açının nasıl yorumlanacağına ilişkindir. Görüldüğü üzere, Schmitt için siyasal birliğin formunu belirleme kararına denk düşen anayasanın bir bütün olarak özü, tekil normların yasallığı düzleminde tükenmemekte; anayasa-yapma iktidarından kaynaklanan anayasayı koruma ediminin meşruluğu aşkın bir güç olarak varlık kazanmaktadır. Fakat siyasal birliğin varoluş-kuruluş iradesi de anayasanın işaret ettiği formda tükenmemekte, siyasal birliğin "varoluşsal değeri" bu anayasal formu da öncelemektedir. Öyleyse siyasalın ilkselliği dediğimiz kurucu rol, siyasal birliğin aldığı her-

92. *A.g.y.*, s. 127-8.

hangi bir formu önceleyecek biçimde, salt varoluşundan gelen bir "varlığını koruma hakkı" üretmektedir. Schmitt'in, "varlığını koruma hakkı"nın bir anlamda karşıtına denk düşen "devletin sürekliliğinin reddi" örnekleri ile tersinden işaret ettiği nokta, bana kalırsa, mekânsal ve sınıfsal bir paylaşım düzenini siyasal birliğin varoluşuna içkin olarak düşündüğüdür. Nitekim Schmitt'e göre devletin sürekliliğinde kopuş yaratma eğilimi olarak evrensel-sınıfsal iddialar, somut düzenle ilgisiz "soyut meşruiyet" arayışına denk düşmekte ve "siyasalın ahlakileşmesi" olgusunu doğurmaktadırlar. Bu nokta bizi *nomos* kavramına taşıyacak ve *nomos*'un çizdiği çerçevede açıklığa kavuşacaktır.

İlkiyle bağlantılı olarak ikinci düzey, Schmitt'te siyasal birlik içi siyasallaşma eğilimlerine dairdir. Schmitt'in siyasal birliğe atfettiği "varlığını koruma hakkı", içteki ilişkilerin de bu varoluşsal önceliğe göre şekillendirilmesini beraberinde getirecektir. Schmitt'in siyasal birlik içinde siyasallaşma eğilimini, siyasal birliği zayıflatan ve giderek çatışma ve iç savaş tehdidi doğuran bir dinamik olarak gördüğü açıktır. Siyasal ayrışma, birliği tanım gereği ortadan kaldıracağından, salt *varolduğu için değere sahip olan* siyasal birliğin "varlığını sürdürme hakkı", iç tehdit karşısında alınacak önlemlerin meşruluğunu da yine tanım gereği beraberinde getirecektir. Schmitt'in çerçevesinde "devletin iç düşman ilanı" olarak yer tutan bu olgu, siyasal birliğin yasallığı ve meşruluğu bir araya getirme üstünlüğüne dayandırılmaktadır. "Varlığını sürdürme hakkı", siyasal birliği "iç düşman" karşısında "tek taraflı haklı" kılmaktadır ve Levinas ile karşılaştırmamızın göstereceği üzere, bu tam da Schmitt'in haklı savaş doktrininde görüp eleştirdiği noktadır.

İkincisiyle bağlantılı olarak bir diğer düzey de, siyasal birliğin "varoluşsal değeri" ile Schmitt'in *demokrasi* kavramı arasındaki ilişkiye dairdir. Schmitt'in demokrasi kavramı, "özdeşlik", "içkinlik", "tözsel eşitlik" kavramları ile içerik kazanır ve bu niteliklerin "ideal" zemini olarak "ulusal homojenlik" işaret edilir. Bu nokta da bize, Schmitt'in hem siyasal birlik içinde siyasallaşmayı dışlamanın elverişli bir yolunu "ulusal homojenlik"te bulduğunu hem de halkın kurucu rolünden "karar" nosyonunu dışladığını gösterecek ve Schmitt'i Badiou ile karşılıklı düşünmenin zeminini sunacaktır.

2. *Özdeşlik Olarak Demokrasi*

Schmitt'e göre, devlet biçimi veya siyasal birliğin formu iki temel ilkeye göre şekillenir: özdeşlik ve temsil. Schmitt özdeşlik ilkesini, siyasal birlik olarak halkın "dolayımsız" varlığına (*present*) karşılık düşünür, temsil (*representation*) ilkesini ise halkın siyasal birliğinin temsilsiz varolamayacağı fikri olarak tanımlar. Bu iki ilke, Schmitt'in çerçevesinde birbiriyle sıfır toplamlı diyebileceğimiz bir ilişki içinde olsa da, her devlette bir arada bulunmaları zorunludur. Özdeşlik ilkesinin mutlaklaştırılması, temsil ilkesinin sıfırlandığı bir doğrudan demokrasi örneğine dönüştüğü ölçüde Schmitt'e göre siyasal birlikten söz etmek olanaksızlaşacaktır; benzer şekilde, özdeşlik ilkesinin yok sayılacağı bir durumda farklı niteliklerde gruplar dışında "birlik" olarak halkın varlığı mümkün olmayacaktır. Her durumda, bir siyasal birlikten söz edebilmek için özdeşlik ve temsil ilkelerinin bir arada bulunması gerekir. Schmitt'e göre, siyasal birliğin bir bütün olarak temsili monarşik, parlamenter veya ikisinin dengesine dayalı biçimler alabilir; özdeşlik ilkesi ise "demokrasi"nin tanımlayıcı niteliğidir.[93]

Schmitt'in tanımında "yöneten ile yönetilenin, hükümet eden ile edilenin, komuta eden ile takip edenin özdeşliği" anlamına gelen demokrasi, tözsel bir eşitlik varsayımına dayanır. Açık ki bu, yöneten ve yönetilen ayrımının olmayışı değil, bu farkın tözsel eşitliği ortadan kaldıracak "niteliksel bir üstünlüğe" dönüşmeyişi anlamına gelmektedir. Schmitt için, tanımlayıcı özellik olarak özdeşlik, demokrasinin "içkinlik" düşüncesine dayandığını gösterir. Bu nedenle, niteliksel bir ayrım yaratması kaçınılmaz olan —tanrısal veya değil— her tür "aşkınlık", demokrasi düşüncesinin dışındadır.[94] Öyleyse Schmitt, temsil ilkesi olmaksızın siyasal birliğin varolamayacağını belirtirken, aynı zamanda, "aşkınlık" unsurunun siyasal birliğin varlık koşullarından biri olduğunu da söylemektedir.

Schmitt için, "demokratik eşitlik *siyasal* bir kavramdır ve her gerçek siyasal kavram gibi, bir *ayrım* ihtimalini içerir". Bu açıdan, "tüm insanların eşitliği" gibi evrensel bir eşitlik anlayışı siyasal bir

93. *A.g.y.*, s. 239-48. 94. *A.g.y.*, s. 264-7.

anlam içermez; soyut ve "anlamsızdır". Böylece, siyasal olma vasfının siyasal bir birliği temel alması gereği Schmitt tarafından dolaylı olarak bir kez daha ifade edilmektedir: "'İnsan yüzü taşıyan' her şeyin eşitliği, bir devlete, bir devlet biçimine veya hükümet biçimine zemin sunma kapasitesinden yoksundur."[95] Demokratik eşitlik, siyasal kavram olma gereğince, eşitsizliği işaret ederek anlam kazanır. Bu anlamda, demokratik eşitlik siyasal birlik içi yurttaşların tözsel eşitliğidir ve "yabancıya eşit olarak davranma" siyasal bir mesele değildir. Başka şekilde söylenirse, Schmitt'in "demokrasi" anlayışı, hem demokratik özdeşliğin birlik içi "homojenliği" gerektireceğini ve hem de "öteki"si olmayan bir demokrasinin mümkün olamayacağı önermesine dayanmaktadır. Burada "öteki", demokratik bir siyasal birliğin homojenliğini bozan heterojen nüfusa işaret ettiği ölçüde, Schmitt'e göre, "barışçıl asimilasyon" veya "yabancı unsurun bastırma veya sürgün yoluyla elenmesi" ile sonuçlanması da normaldir.[96] Siyasal birlik içi homojenlik, aynı zamanda, o birliğin kendisini diğerlerinden ayırt etme kapasitesi anlamında siyasallığını da gösterir; yani bir demokrasi daima birilerini dışarıda bırakarak kendisini vareder. İşte bu anlamıyla ise, "öteki" demokrasinin varlık koşuludur; yani bir demokrasi "öteki"siz varolamamaktadır.

Schmitt'e göre, farklı tarihsel dönemlerde eşitliğin tözü değişkenlik gösterse de, seçilen töz daima bir ayraç işlevi görmüştür. Öte yandan, Schmitt demokrasinin "en güçlü ve en tutarlı ifadesi"ni Rousseau'da bulmaktadır. Buna göre, "herkesin aynı şeyi istediği" bir toplum, Rousseau'nun devletinin sözleşmeye değil, "homojenliğe ve halkın kendine özdeşliğine" dayandığını göstermektedir. Bu özdeşliğin dışına çıkan "siyasal muhalif"in yurtseverlik erdeminden

95. *A.g.y.*, s. 257.

96. *A.g.y.*, s. 262. *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'nde Schmitt, "yabancı kavramını tanımayan ve insanlar arası bir eşitliği gerçekleştirmiş bir demokrasi" nin hiçbir zaman varolmadığını belirtir. Siyasal birlik içinde ise "demokrasi — eşitlik daima eşitsizliği barındırdığı için— devlet tarafından yönetilen ahalinin bir kısmını, demokrasi niteliğini yitirmeden dışlayabilir". Schmitt "haklarından tamamen veya kısmen yoksun bırakılmış ve siyasi iktidardan uzak tutulmuş köleler ve insanlar[ın] da şimdiye dek genel olarak demokrasi çatısı altında yaşadı[ğını]" belirterek, Atina demokrasisi ile kolonilerinde yaşayan halklara eşitlik tanımayan İngiliz İmparatorluğu'nu örnek gösterir (Schmitt, "İkinci Baskıya Önsöz" [1926] *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu, Dost, 2006, s. 26-28).

yoksun olduğu, dolayısıyla hukukun da dışında (*hors de loi*) olacağı ise, Jakoben diktatörlük ile olgusal düzeyde örneklenmiştir.[97] Bu noktada Schmitt'in, Rousseau'da sözleşmenin eşitliğin siyasal olarak yaratılması ânına denk düşüşünü görmezden gelerek, Rousseau'nun homojenliği veri aldığı fikrini uyandıracak bir yorumda bulunması dikkat çekicidir. Böylece Schmitt, Rousseau'dan kaynağını alan halk egemenliği kuramı ile ulusal homojenlik arasında gerilimsiz bir geçiş de varsayabilmekte, "homojenliği" yaratılan bir siyasal irade olarak görmekten çok, aynı ulustan olmak gibi verili bir kimlikten türetebilmektedir. Bu yaklaşımı, *Anayasa Teorisi*'ni önceleyen *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (1923) metninde şöyle ifade bulur:

> Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur. O halde ilkin homojenlik, ikinci olarak heterojen olanın —gerektiğinde— elenmesi veya imha edilmesi demokrasi kavramında içkindir. ... Demokrasinin siyasi gücü, yabancı ve eşitsiz olanı (*das Ungleiche*), homojenliği tehdit edeni bertaraf etmeyi veya uzak tutmayı becermesiyle ortaya çıkar. Zira eşitlik sorununda mesele, soyut, mantıksal-aritmetik oyunlar değil, bilakis, *eşitliğin tözüdür* (*Substanz*). Bu töz, belirli fiziksel ve ahlaki niteliklerde bulunabilir, örneğin yurttaşlık erdeminde (*arete*), klasik demokrasinin *virtus*'unda (erdem). ... Eşitlik, 19. yüzyıldan beri, her şeyden önce, belirli bir ulusal aidiyet içinde, bir başka deyişle ulusal homojenlik içinde var olmuştur.[98]

Öte yandan Schmitt, homojenliğin "doğal ya da tarihsel olarak başarılmış" olabileceğini de belirtmekte;[99] —doğal bir bağ olarak "halk" ve siyasal bir irade gösterebilme yetisi olarak "ulus" kavramları arasında yaptığı ayrımı da gözeterek söylersek— ulusal homojenlik anlayışı, ırka dayalı birlikteliği dışlamadığı gibi zorunlu olarak da içermemektedir.[100] Aslında Schmitt'in yaklaşımı daha çok, sı-

97. Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 258-60.

98. Schmitt, "İkinci Baskıya Önsöz", *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 25.

99. Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 248.

100. "Ulusallık duygusunda, farklı unsurlar, birbirinden farklı halklar arasında, çok çeşitli şekillerde etkindir. Irk ve soy gibi doğal tasarımlar, daha çok Kelt ve Latin kökenli halklara has bir terrism [toprağa bağlılık], ardından dil, gelenek ve ortak bir kültür ve eğitime dair bilinç, kader ortaklığı yapan bir topluma ait olma bilinci, diğer uluslardan farklı olmaya ilişkin bir duyarlılık —bütün bunlar gü-

nıf temelli bir siyasal birlik ideali karşısında ulusal homojenliğin üstünlüğünü ispatlama çabası olarak şekillenmektedir. *Parlamenter Demokrasi'nin Krizi* metninde Bolşevizm ve İtalyan faşizmi arasında bir karşılaştırmaya dayanan ve ulusal homojenliğin üstünlüğünü "bir halka dirimsel kuvvetini aşılayacak mit yaratma gücüne" bağlayan Schmitt, *Anayasa Teorisi*'nde "sınıfsal homojenliğe dayalı bir devlet"in de "siyasal kavram olarak demokrasi"yi doğruladığını öne sürer. Buna göre, sınıf kavramı ekonomik alana ait olduğu sürece tözsel homojenliğe zemin sunamayacaktır; "gerçek bir dost ve düşman gruplaşmasına meşruluk sağlayan" ve "militan bir örgütlenme yaratan" sınıf ise siyasaldır. Siyasallaşmış sınıf, bir devletin hâkim gücü olduğunda da artık "devletin halkı" konumuna geçecektir:

> Sovyet Cumhuriyetin Bolşevik siyasası, ulusal homojenliği bir sınıfın —proletaryanın— homojenliği ile ikame etme girişiminde bulundu. ... Bu girişim başarılı olsa ve proletarya kavramı, ulusal homojenliğin özünü sınıf-temelli bir homojenlik ile değiştirebilse bile, burada yine yeni bir ayrım, burjuvaziye karşı proletarya, doğacaktır ve siyasal kavram olarak demokrasinin yapısı değişmeden kalacaktır. ... Demokrasinin merkezi kavramı *halk*'tır, *insanlık* değil. ... *Sınıf* kavramı bile demokraside halk kavramının yerini alamaz. ... [Siyasallaşmış sınıf devletin hâkim gücü olduğunda bile] Halkın demokratik kavram[sallaştırması] yerinde kalır ve insanlık kavramına olduğu kadar sınıf kavramına da karşıtlık barındırır.[101]

Schmitt'in "devletin sürekliliği" teması ile dolaylı olarak sınıfsal bir devrimi; halk kavramına dayalı demokratik teoriyle çelişik, siyasal birlik kavrayışına imkân tanımayan, despotik ve devleti araçsallaştıran karakterde addettiğini hatırlayalım. Burada söylediği ise, yeni bir devlet inşası ile sonuçlanmış sınıf devriminin, demokratik siyasal birlik kavramına atfettiği nitelikleri yeniden üreteceğidir. Öyleyse Schmitt'in *halk* ve *sınıf* kavramları arasında nasıl bir ilişki öngördüğünü saptamak, siyasal kavramına ilişkin daha fazla veri de sunacaktır.

Schmitt'in kuramında "siyasal bir kavram olarak demokrasi", siyasal birliğin kendi içindeki homojenliğini ve böylece diğer birliklerden farklılaşmasını —yani, evrensel bir birlikteliğe el vermeyen

---

nümüzde sınıflar arası çelişkilerden çok, ulusal çelişkilere yönelik bir eğilime işaret etmektedir" (Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 110).

101. Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 263-4, vurgular aslında.

çoğul siyasal birlikler düzenini— aynı anda işaret eder. Bu çerçevede, sınıf kavramı da benzer bir nitelik göstererek homojenliği ve ayrışmayı aynı anda işaret etme potansiyeline sahiptir. Schmitt'e göre, "sınıfsal homojenliğe" dayalı bir siyasal birlik de "proleter ve kapitalist devletler" ayrışmasını yaratacak,[102] dost ve düşman karşıtlığının içeriği devletlerin sınıfsal karakterine göre şekillenecektir. Dolayısıyla sınıfsal karşıtlık "devletler arasında" ortaya çıktığı ölçüde, Schmitt'in siyasal kavramının çerçevesi içinde kalacaktır. Sınıf kavramı homojenlik ve ayrışma koşullarını karşılayacak biçimde bir devlette vücut bulduğunda, kavramın kendisi gereksizleşecek ve yerini "halk" kavramına bırakacaktır. Fakat, bu ihtimali işaret etmekle birlikte ve buna rağmen, Schmitt neden "demokratik halk nosyonunun sınıf kavramına "karşıt" olduğunu" belirtme gereği duymaktadır? Öte yandan, yine aynı metinde, bu kez "halk" kavramını "proletarya"ya denk düşecek biçimde yorumladığı ifadelere de başvurmasını nasıl anlamak gerekir?

Schmitt, halk kavramının, "nüfus"a, "devletin tüm üyeleri"ne, "ulusa ve devlete" özdeş olarak düşünülebilecek farklı anlamlarına dikkati çekerken; anayasal anlamıyla halkın "özünde, örgütsüz ve şekilsiz/şekillendirilmemiş varlık" olduğunu belirtir. Bu "negatif" tanım, Schmitt'e göre, halkın doğrudan ve dolayımsız *varlığını, var olduğunu* (*present*) işaret etmektedir. Halkın "ayrıcalık sahibi olmayanlar"a denk düşünülmesinde ve Sieyès'nin "Üçüncü Sınıf olarak burjuvazinin, ayrıcalıklılara karşı, ulus ile özdeşliği" formülasyonunda aynı negatif tanım kendini göstermiştir. Burjuvaziden sonra ise bu tanıma denk düşen ve halk ile özdeşleşen proletarya olmuştur; yani, mülkiyetsiz ve verili düzende yeri olmayan proletarya, Üçüncü Sınıf olarak "*hiçbir şey* olan ama *her şey* olması gereken" burjuvazinin konumundadır. Schmitt'e göre, proletarya bu yönüyle burjuvaziden daha da yoğun biçimde "halk" olarak ortaya çıkar; demokrasi, "mülk sahibi ve eğitimli burjuvazinin liberalizmini yok eden" bir proleter demokrasisi biçimini alır.[103] Schmitt'in farklı yorumlara açık bu ifadelerini anlamlandırabilmek için, *Parlamenter Demokrasi'nin Krizi*'nde Marx'ın proletarya kavramına ilişkin aktarımıyla karşılaştırmamız gerekir. Bu metinde Schmitt, Marx'ın proletaryayı

102. *A.g.y.*, s. 263. 103. *A.g.y.*, s. 271-2.

"hiçbir şeye sahip olmayan" biçiminde yalnızca negatif biçimde tanımladığını, bunun kendi sistematiği açısından zorunlu olduğunu, yok edilmek istenen sınıfsal çelişkinin ancak "mutlak bir çelişki" olarak sunulabileceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle, Marksist yaklaşım için proletaryayı "insan olmaktan başka bir özelliğe sahip olma [yacak] şekilde" tanımlamak bir zorunluluktur. Çünkü böylece:

> Proleter, sosyal açıdan bir Hiç'e (*social nonentity*) dönüşür [Bu boş bir deyim değildir. Eğer bir toplumda sosyal bir Hiç'in var olması mümkünse, sosyal düzenin var olmadığı, bu yolla kanıtlanmış olur. *Böylesi bir boşluk içeren bir düzen var olamaz*].[104]

Schmitt'in proletaryanın "halk"a denk düştüğü biçimindeki değinisi, halkın "örgütsüz ve şekilsiz, doğrudan varlığı" tanımından bağımsız değildir. Schmitt, "sosyal bir Hiç'ten değil, varolan, bulunan bir kategoriden bahsetmektedir. "Hiçbir şey" olarak düşünüldüğü sürece proletarya, "düzenin boşluğu" olarak düzeni imkânsız kılan bir unsura dönüşecektir. O halde Schmitt'in doğrudan varolma niteliğiyle tanımladığı "halk" kategorisi, hem düzenin mümkünlüğünün koşulu olmakta hem de sınıfsal ve diğer ayrımların ötesinde bir özdeşlik varsayımına zemin sunma işlevi görmektedir. Dahası, bu varolma hali —Schmitt'in özdeşlik ve temsil formları arasında yaptığı ayrım gereği— temsil ilkesinin dışındadır. Çünkü temsil etmek, "görünmez olanı görünür kılmak demektir"[105] ve bu nedenle ancak yok sayılan bir şey temsil edilebilir. Halk ise "temsil edilemez (*represent*), çünkü [halk] var olmalıdır (*present*)".[106]

Öyleyse, "varolma ama temsil edilmeme" durumu "halk'ın tanımlayıcı niteliği olduğu içindir ki proletarya kavramı "anayasal anlamda halk"a denk düşebilmektedir. Böylece Schmitt, "hiçbir şey olan ama her şey olmak isteyen" bir sınıfın, varolduğu halde temsil edilmeme niteliğini aşmaya ve temsil gücüne erişmeye yönelik bir irade yansıttığını görünmez kılar; çünkü temsil ilkesini, sınıfsal bölünmelerle değil birliğin bütünüyle ilişkilendirir. Bu çerçevede, temsilde sınıfsal eşitsizlik ve buna karşı girişilecek siyasal mücadele ta-

104. Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 91-92, vurgu eklendi; *Crisis of Parliamentary Democracy*, haz. E. Kennedy, MIT Press, 2000, s. 62, 172.

105. Schmitt, *Constitutional Theory*, 2008, s. 243.

106. *A.g.y.*, s. 272.

nım gereği olanaksızlaşır; zira Schmitt, halkı özdeşlik ilkesine denk düşecek biçimde tanımlayarak sınıf kavramının işaret ettiği farklılaşmayı etkisizleştirir. Öte yandan, tek başına anlamsız bir kategori olarak daima birden fazla sınıfı işaret eden kavram, birlik içi "sınıfsal homojenliğin" yaratılması halinde "zararsızlaşır" ve Schmitt'in halk kavramından farksızlaşır. Ne var ki sınıfın bir devletin sınırlarını aşan "evrensel" iddiası, Schmitt'in, sınıfı ulusal homojenlikte ideal formunu bulan ve evrensellik iddiasına olanak tanımayacak biçimde devletler arası ayrımı daimi kılan halk kavramıyla —bu kez— karşıtlık içinde düşünmesinin de ana nedenidir.

Schmitt böylelikle verili haliyle halkın "varlığını" özdeşlik ilkesiyle karşılamakta, siyasal birliğin bütününün temsilini ise bu "doğrudan varoluş"tan ayırmaktadır. Halk kavramını, salt varolmakla tanımladığı ölçüde sınıfsal ayrışmadan soyutlayarak genişletmekte, ulusal homojenliğe özgülediği ölçüde de diğer uluslardan ayrıştırıp sınırlamaktadır. Her durumda halkın "varlığı", kamusal alanda doğrudan varlığına ve bu varlık da "onay"a (*acclamation*) özgülenerek, temsil ilkesinin "kişisel" boyutundan ayrıştırılacak ve "karar" nosyonunun dışında bırakılacaktır.

3. *Demokratik Meşruiyet ve Karar*

Schmitt, özdeşlik ve temsil ilkeleri arasında yaptığı "ideal" ayrımla birlikte, değinildiği üzere, bu iki ilkenin siyasal birlikte zorunlu biçimde bir arada bulunduğunu düşünmektedir. Buna göre, demokrasinin özdeşlik niteliği gereği bir içkinlik düzeni oluşu ve herhangi bir aşkınlık unsurunu dışlaması, aynı zamanda "demokrasinin sınırı"nı da işaret eder ve aşkın unsur, temsil ilkesince karşılanır. Schmitt için, özünde monarşik bir biçime denk düşen temsil ilkesi, parlamenter sistemde belirsiz ve işlevsiz bir hal alır. Bununla birlikte, Schmitt'in ara biçimler arayışı ve farklı siyasal bağlamlarda farklı ilkeleri öne çıkarışı, metinlerinde parlamentarizm, demokratik meşruiyet ve diktatörlük kavramları arasında değişken bir ilişki kurmasını da beraberinde getirmektedir.

Siyasal İlahiyat'ta Schmitt, egemenlik kavramının liberalizm ve liberal hukuk devleti ilkesince yok sayıldığı veya "inkâr edildiği" eleştirisini getirirken; rasyonalist düşüncenin sınırlarını ihlal eden,

ilahi "mucize" benzeri "istisna" algısına dayanır. Buna göre, verili düzenin yasallığı içinde tanımı gereği düzenlenemeyecek olan istisnai bir durum, egemenin norm sistemini askıya alarak karar almasını gerektirecek bir aciliyet arz edebilir. Bu tür bir uç durum "normal olandan daha ilginçtir", çünkü "kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar". Schmitt'in metni, verili düzenin sınırları dışına düşen istisnai durumun, ancak, verili düzenin yasal normlarıyla sınırlandırılmamış "önlemler" yoluyla karşılanabileceği fikrini temellendirmektedir. İşte bu nedenle egemen, yasallıkta tükenmeyen, aşkın bir pozisyona karşılık gelecek biçimde düşünülmek zorundadır; bu aşkınlığı teslim etmeyen, devlet ile hukuku özdeşleştiren liberal tutumlar da bu nedenle egemenlik kavramını yok saymış olmaktadır. Aslında egemenlik teorisinin Bodin'den Hobbes'a uzanan gelişiminde, egemenliğin olağandışı, aciliyet gösteren istisnai durumlarla olan ilgisi açıkken ve kavram teolojik kavramlardan kaynağını alan bir aşkınlık unsuru taşıyorken; on dokuzuncu yüzyılın "içkinlik" düşüncesi devlet kuramında derin bir dönüşüm yaratmıştır: "XIX. yüzyılda her şey, giderek artan bir şekilde, içkinlik tasavvurlarının hâkimiyetine" girmiştir.[107] İşte Schmitt'in amacı da yok sayılan aşkınlık unsurunu "demokrasi çağı içinde" yeniden "onarmaktır."[108]

Schmitt'e göre "en mükemmel sistematik mimarisini Hegel'in felsefesinde bulan" içkinlik düşüncesi, "devlet ile egemenlik" veya "egemenlik ile hukuk düzeni" arasında bir özdeşlik öngören kamu hukuku kuramlarında ve "yönetenlerle yönetilenlerin özdeşliğine ilişkin demokratik tez"de karşılığını bulur. Demokratik tezin olgusal karşılığı ise 1848 devrimleridir:

> Bu tarz bir düşünce tarihi perspektifinden bakıldığında, XIX. yüzyıl devlet kuramının gelişimi iki karakteristik unsur sergiler. Tüm teist ve aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve yeni bir meşruluk kavramının oluşturulması. Geleneksel meşruluk kavramının tüm açıklığını yitirdiği aşikârdır. Ne Restorasyon Dönemi'nin özel hukuka ilişkin ataerkil çerçevesi ne de duygusal ve hürmetkâr bağlılığın pekiştirilmesine dayanan çerçevesi, bu gelişmeye ayak direyebilir. 1848'den itibaren kamu hukuku kuramı pozitifleşir ve bu sözcüğün ardına genellikle kendi ikilemini gizler veyahut da

107. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 52.

108. Tracy B. Strong'dan aktaran David Pan, "Carl Schmitt on Culture and Violence in the Political Decision", *Telos* 142, 2008, s. 51.

yaptığı çeşitli açıklamalarda tüm kudreti halkın *pouvoir constituant*'ına [kurucu iktidarına] bağlar, yani monarşist olanın yerine demokratik meşruluk düşüncesi geçer.[109]

Bu demokratik ve içkinlikçi düşünce olgusal gücünü artırdıkça, karşısında da kararcı ("dezisyonist") düşüncenin radikalleştiği "karşı-devrimci devlet felsefesini" bulur. Schmitt'in özellikle Donoso Cortes'e referansla işaret ettiği üzere *diktatörlük*, "1789'daki Üçüncü Sınıf'ın devriminkinden çok daha derin ve tutarlı [olan] 1848'deki proleter devrimin radikalizmi"ne karşı,[110] kararcı düşüncenin — Hobbes'un kendisinin de ulaştığı— mantıksal sonucu olmuştur. Bu noktada diktatörlük, kararı "sonsuz tartışma" içinde "sonsuza dek erteleme" eğilimi gösteren burjuva liberalizminin tam zıddıdır. Böylece *Siyasal İlahiyat*'ta Schmitt, diktatörlük biçimini alan kararcılığı "egemenlik" unsurunu "inkâr eden" liberal kabullerin karşısına çıkarmaktadır. Ne var ki Schmitt'in kendisinin diktatörlük kavramı ile ilişkisi, "karşı-devrimci devlet felsefesi"nde örneklendiğinden biraz daha farklıdır. Çünkü Schmitt'e göre:

> [Karşı devrimci devlet felsefecileri] Karar ânını öylesine yüceltirler ki sonunda bu an, hareketlerinin *başlangıç noktasını oluşturan meşruluk düşüncesini* ortadan kaldırır.[111]

Bu anlamca yüklü cümleden iki temel sonuç çıkarsamamız gerektiğini düşünüyorum. İlk nokta, Schmitt'in kararcılığının sınırına ilişkindir. Schmitt'in aynı metinde, egemenin normal düzeni askıya alma kararını "hukuk düzeni" içinde addettiği, norm ile istisnayı düzenin iki farklı yüzü gibi düşündüğü hatırlanırsa; "kararcılığın", somut hukuki bir düzenin alternatifi olmaktan çok tamamlayıcısı olduğu anlaşılmaktadır. Schmitt, diktatörlüğün "karşı-devrimci devlet felsefesinde" aldığı biçimi *meşruluğun ortadan kaldırılışı* olarak işaret ederken; hukuki düzene referans vermeyen bir kararcılığı da eleştirmiş olmaktadır. Başka şekilde söylenirse, liberal hukuk yaklaşımını istisnanın ve egemen kararın zorunlu varlığını yok saymakla eleştiren Schmitt, "karar ânının fazla yüceltilmesini" de meşruluğu ortadan kaldırmakla eleştirmektedir. Bu açıdan, Schmitt'in verili düzende sürekliliği esas aldığını, kararcılığı ise bu sürekliliği

109. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 54.
110. *A.g.y.*, s. 60. 111. *A.g.y.*, s. 68, vurgu eklendi.

sağlamanın zorunlu koşulu olarak (ve olduğu sürece) olumladığını söylememiz gerekir. Siyasal birliğin kuruluşundan kaynağını alan meşruluk bu süreklilik gözetilerek korunabilecektir; meşruluk kaynağını *unutan* bir kararcılık ise, tam da karşısına çıktığı "proleter devrimci radikalizminin" benzeri biçimde *yeni bir "başlangıç noktası"*na denk düşecektir.[112] Dolayısıyla Schmitt'in düzen ve karar, norm ve istisna, yasallık ve meşruluk kavramları arasında koruduğu "açı"; gerçekte, birini mutlaklaştırarak diğerini yok sayan kuramsal geleneklere ya da siyasal olgulara karşı, *birini diğerine indirgemeden aralarındaki sıkı bağı kurma çabasıdır*. Bu nokta, bana kalırsa, Schmitt'i yorumlamak açısından son derece önemlidir.

İlkiyle bağlantılı olarak ikinci sonuç, Schmitt'in "halkın kurucu iktidarına" dayalı "demokratik meşruluğu" engellenemez bir dinamik olarak gördüğü, fakat içkinlik düşüncesinin bir örneği olduğu ölçüde de, egemenlik nosyonunun taşıdığı aşkınlıktan noksan bulduğudur. *Siyasal İlahiyat*'ta bir ima olmaktan öteye geçmeyen bu fikir, *Parlamenter Demokrasinin Krizi* metninde demokrasi ile diktatörlüğü uyumlulaştırma çabasında netleşmektedir.

Schmitt'in *Parlamenter Demokrasinin Krizi* metnindeki hedefi; demokrasi ile parlamentarizm ilişkisinin zorunlu bir birliktelik olmadığını, aksine çok temel bir gerilim barındırdığını, buna karşılık demokrasi ile diktatörlüğün bir arada bulunabileceğini göstermek-

112. Bu yorum, Schmitt'in *Diktatörlük* (1921) metninde "komiseryal diktatörlük" ve "egemen diktatörlük" arasında öngördüğü ayrımla tutarlıdır. Schmitt "komiseryal diktatörlüğü", anayasal düzeni koruma adına, normal yasal prosedürün askıya alınması olarak tanımlar. Bu tür bir diktatörlük, geçicidir ve verili anayasal düzenin sürekliliğine yönelik bir "önlem"dir. Buna karşılık, egemen diktatörlük "halk adına" hareket edilerek yeni bir anayasanın yapıldığı devrimci bir duruma karşılık gelir (Schmitt'ten aktaran Balakrishnan, *The Enemy*, s. 32-36). Balakrishnan, Schmitt'in "devrim korkusu"nun damgasını vurduğu metninde "egemen diktatörlük" kavramının, "halk *egemenliği*" ile "proleterya *diktatörlüğü*" kavramlarının bir karışımı olduğuna dikkati çeker. Şunu da belirtelim ki Schmitt'in siyasal birlik ile anayasal formu arasında koruduğu ayrıma ilişkin önceki bölümde söylenenler bu noktayla çelişmez. Siyasal birliğin varlığını koruma hakkının bir bütün olarak anayasal formu da önceleyecek bir meşruluk yaratması, Schmitt'in çerçevesinde, egemenin düzenin sürekliliğini sağlama edimine de zemin sunar. Bu açıdan, anayasal form ile sınırlı olmama anlamında "mutlak bir karar"dan söz edilebilecek olsa da, siyasal birliği koruma amacı taşıyan bu tür bir kararcılık, hâlâ, somut düzen ile sıkı bir bağ içerisinde varsayılır.

tir. Buna göre, parlamentarizm düşüncesi iki temel ilkeye dayanır: Aleniyet ve müzakere. Liberal gelenek, bu iki ilke sayesinde "hukukun güce karşı zafer kazanmasının" sağlanabileceği kabulüne dayanmakta, aleni bir müzakerenin sonucunda "hakikat ve adalet"e ulaşılabileceğini varsaymaktadır. Schmitt öncelikle, parlamentarizmin kökenindeki bu kabullerin, güncel parlamenter sistemlerin olgusal gerçekliğinde bir anlamda tersine döndüğüne işaret eder. Buna göre, kararlar aleniyet ilkesi uyarınca değil kapalı kapılar ardında, büyük kapitalist grupların yönlendirmesi altında alınmaktadır ve bu durum parlamentonun bir vitrine, müzakerenin formaliteye dönüştüğünü göstermektedir. Çağdaş parlamentarizmin krizi olarak nitelendirdiği bu durum, Schmitt'e göre aslında kaçınılmazdır; çünkü "parlamenter demokrasi" anlayışı "liberal birey bilinci ile demokratik türdeşlik arasındaki kaçınılmaz tezat" gibi daimi bir gerilimi bünyesinde barındırmaktadır.[113] Bu karşıtlık, özellikle liberal bireyciliğin ve evrensel insanlık nosyonunun, demokrasi kavramıyla olan uyumsuzluğuna dayanır:

> Bütün insanların salt insan olmaktan kaynaklanan eşitliği, demokrasiye değil, liberalizmin belirli bir türüne özgüdür; bir devlet şekli değil, aksine, bireyci-insancıl bir etik ve dünya görüşüdür. Modern kitle demokrasisi, her ikisinin [demokrasi ve liberalizmin] muğlak kombinasyonuna dayanır.[114]

Schmitt, "salt insan olmaktan kaynaklanan eşitlik" fikrinin bir sonucu olarak "genel oy"u ilkeleştirmeyi ve halk iradesini yansıtmanın tek yolu olarak düşünmeyi de antidemokratik addeder; çünkü bu liberal kabul, bir "kamu hukuku kavramı olan" *halk*'ı bireylerin toplamına indirgemektedir:

> Yüz milyon bireyin oybirliği ile savunduğu görüş ne halk iradesi, ne kamuoyudur. Halk iradesi, alkışla, *acclamatio* ile, apaçık ve muhalefetsiz varoluş [*Dasein*] ile, yarım yüzyıldır büyük bir titizlikle inşa edilmiş istatistik aygıtı aracılığıyla olduğu kadar ve hatta daha demokratik bir şekilde dile getirilebilir. Demokratik duygu ne kadar güçlü olursa, demokrasinin bir "gizli oy kayıt sistemi"nden farklı bir şey olduğu o kadar kesin bir şekilde anlaşılır. Diktatörce ve sezarca yöntemler, salt teknik değil, hayati bir anlamda da *doğrudan* demokrasi karşısında, yalnızca halkın *acclamatio*'

113. Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 74-76, 35.
114. *A.g.y.*, s. 30.

sunu arkasına almakla kalmayıp demokratik özün ve kudretin doğrudan ifadesi de olabiliyorken, liberal muhakemenin ürünü olan parlamento suni bir mekanizma gibi görünür.[115]

Böylece Schmitt, "halk iradesi" kavramını; liberalizmin parlamenter geleneğinden ve rasyonalizmden ayrıştırmakta, kamusal alanda doğrudan dile getirilme niteliği ile birlikte düşünmektedir. Ne var ki Schmitt'in anlatımında, bu iradenin "dile gelmek"ten çok, yaratıldığı, yönlendirildiği veya canlandırıldığı bir tablo[116] ortaya çıkmaktadır: Halkın iradesi, ancak *kendisine sunulana* verdiği veya vermediği "onay" olarak düşünülebilmektedir. Yani Schmitt'in kuramında halk, "aktif bir özne" değildir.[117]

Anayasa Teorisi'nde parlamentarizm ilkesel olarak reddedilmemesine karşın,[118] bu vurgu değişmez. Schmitt, "anayasa yapma iktidarının taşıyıcısı" olarak halkın siyasal karar alma kapasitesini, siyasal varoluşuna ilişkin temel sorulara "evet ya da hayır" cevabını verebilmesine dayandırmakta, halkın irade beyanının "doğal" biçiminin "onay" (*acclamation*) olduğu vurgusunu yinelemektedir.[119] Farklı bir bağlamda yazılmış olmakla birlikte, *Yasallık ve Meşruluk*

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

116. Schmitt'e göre bir halkın "tarihe yön verecek" bir iradeyle harekete geçmesi, ancak "güçlü ve etkili duygular" yaratan, "büyük coşku" üreten bir kuvvetle mümkündür ki bu kuvvet, "mit" yaratma kapasitesinde karşılık bulur. Schmitt açısından, Sovyet Bolşevizmi ve İtalyan faşizminin parlamenterizme karşı diktatörlüğü hayata geçirdiği tarihsel dönemde, sınıf mücadelesi karşısında daha güçlü bir enerjiye ve irrasyonel güce sahip olanın "ulusal mit" olduğu açıktır ve ulusal savaşlar bu üstünlüğü örneklemektedir. Nitekim, millet ve milliyetçiliğin birden çok bağa dayandırılabilmesi de gücünün bir göstergesidir.

117. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Schmitt, Kelsen, Heller in Weimar*, s. 53.

118. Balakrishnan, *Anayasa Teorisi*'nde liberal anayasal çerçevenin bu kez veri alındığını, parlamentarizmin reddedilmediğini ve halk egemenliğinin meşruluğun ("biçimsiz") kaynağı olarak işaret edildiğini belirtmektedir (*The Enemy*, s. 100). Cristi'ye göre, Schmitt eleştiregeldiği liberal hukuk devleti ilkelerine, bu kez, halk egemenliği nosyonunu sınırlandıracak ve dengeleyecek biçimde başvurmaktadır (*Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, s. 109-25).

119. Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 131, 272-3. Burada "onay", halkın kamusal alanda "bağırması, haykırması, bir lideri onurlandırması ve kutlaması veya sessiz kalarak, şikâyet ederek onay vermediğini göstermesi" biçimleriyle örneklenir. Schmitt, örneğin sokak gösterisini, "örgütlü bir çıkar grubu olmadığı sürece", halkın siyasal varlığının örneklerine dahil eder; devamında ise, "kamuoyu"nu modern "onay" mekanizması olarak işaret eder.

(1932) kitabında da, her demokrasinin "homojenlik" varsayımına dayandığını ve "oy hesabı"nın halkı "birlik" olarak düşünmeyi imkânsızlaştıracağını öne sürer.[120] Bununla birlikte, Schmitt "plebisit" yönteminin meşruluk sağlama işlevini de önemsemekte ve demokratik meşruiyeti halkın —irade beyanından çok— "onay"ı olarak düşündüğünü şöyle ifade etmektedir:

> [halka sorulacak sorunun iyi formüle edilmesi gerekir, çünkü] halk sadece evet ya da hayır diye cevap verebilir; tavsiye veya müzakere edemez, tartışamaz; yönetemez veya idare edemez; norm da belirleyemez, sadece önüne konan normlara rıza göstererek onay verebilir.[121]

Bu aktarımlara dayanarak, Schmitt'in "demokratik meşruluk" nosyonunu, siyasal birlik için önemli bir güç kaynağı olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Cristi'nin belirttiği gibi, "halk egemenliği"nin ve "proleter devrimci radikalizminin" imlediği "kararcı" nitelik halka atfedilmemekte, aksine, özdeşlik ve temsil arasındaki ayrımın bir uzantısı olarak halktan ayrıştırılmaktadır. Bu ana zemin, Schmitt'in parlamenter rejimi veri aldığı durumlarda kısmen değişmekle birlikte korunmaktadır.

4. *"Devletin Etiği"*

Schmitt'in 1930 tarihli "Devletin Etiği ve Çoğulcu Devlet" makalesi,[122] kısalığına rağmen, hem siyasal kavramının kurucu ilkselliğine ilişkin şimdiye dek söylediklerimizi özetleyen yoğunlukta, hem de siyasal olanın aşkınlığına daha fazla veri sunar niteliktedir. Schmitt burada, "en üst birlik" olan siyasal birliğin, karşılığını "devlet"te bulan niteliklerini farklı bir açıdan yineler; daha önemlisi, bu metinde devlet ve etik bir araya getirilmektedir.

"Devletin etiği", öncelikle bir çoğulculuk (pluralizm) eleştirisidir. Buna göre, çoğulcu teori, devletin en üst kapsayıcı birlik olduğunu reddetmekle devleti "diğerlerinin yanı sıra varolan" bir sosyal birliğe indirger. Bu çoğul birlikler arasında bir hiyerarşi öngörülme-

120. Schmitt, *Legality and Legitimacy*, s. 41-43.

121. *A.g.y.*, s. 89.

122. Schmitt, "Ethic of State and Pluralistic State" [1930] *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 195-208.

diğinden, bireyin dahil olduğu farklı grup ve toplulukların her birine karşı bir "etik" bağlılık taşıdığı da varsayılır. Bu sayede, kilise etiği, parti etiği, sendika etiği, ticari etik gibi çoğul etikler türemiştir. Çoğulcu teori, çoğul birliklerin üyesi olarak tanımlanan bireyin, olası çelişkiler halinde "sadakat ve bağlılığını" hangi birliğe yönelteceğine dair kararı, yine kendisinin vereceğini öngörür. Schmitt'e göre, bu gerçekçi değildir: Devletin bir üst otorite olarak varolmadığı durumlarda kararı birey değil, her biri kendi çıkarına olmak üzere çoğul topluluklar alır. Çoğulculuğun, yalnızca "uzlaşı" yoluyla alınan kararı etik addetmesi de gerçekçi değildir; çünkü her karar bir iktidarca yönlendirilir. Öyleyse çoğulculuk, devletin hiyerarşik üstünlüğü söz konusu olmadığı sürece, bireyin özerkliğini ve özgürlüğünü artıran bir unsur olamaz. Schmitt'e göre bireyin "güçlü devletin garanti ettiğinin dışında bir özgürlük alanına sahip olmadığı" deneyimle sabittir ve bu olgusal gerçek, çoğulcu teorinin açık çelişkisidir. Diğer taraftan, birey temelli bir etik, insanlık kavramına dayanmakla evrenselcidir; oysa Schmitt'e göre evrenselci yaklaşım "tekçi" bir yaklaşım olduğundan, çoğulcu teori kendi içinde de çelişiktir.

Fakat Schmitt çoğulculuğu "doğru konumlandırılması gereken" verili bir gerçeklik olarak da düşünür. Siyasal dünyanın "doğası gereği çoğulcu" olduğu vurgusunu yineleyerek, gerçek çoğulculuğun "devletler çoğulluğu" olduğunu söyler. Fakat metinde dikkati çeken, Schmitt'in devletin kendi içinde de göreli bir çoğulculuğu veri alıyor olmasıdır. Buna göre, siyasal birliği "mutlak tekçilik" gibi varsaymak bir yanılgıdır; devlet, daima "toplumsal çokluğun/çeşitliliğin birliği" olmuştur. Schmitt siyasal birlik inşa etmenin —bu kez "halkın tözsel homojenliği"nin yalnız biri olduğu— farklı yollarının varlığından bahsetmekte, aşırılığa kaçan birlik vurgusunun devleti yok edebileceğine de dikkat çekmektedir. Schmitt'in aynı olgunun değişik yönlerini, farklı bağlamlarda değişen oranlarda vurgulama eğiliminin bir örneği olarak düşünülebilecek olan bu "çoğulculuk" vurgusu, gerçekte, "siyasal birliğin üstünlüğü" nosyonunun ana zemin oluşunu değiştirmez. Schmitt'in çerçevesinde belirleyici olan, siyasal birliğin en üst bağlılık düzeyi olarak korunması, dolayısıyla çoğul gruplar arası siyasallaşmanın engellenmesidir:

Siyasal birlik farklı içerikleri kapsayabilir veya içerebilir. Fakat her zaman, bir birliğin en yoğun derecesini tanımlar ki bu nedenle, en yoğun ayrım —dost ve düşman gruplaşması— [buradan] belirlenir. Siyasal birlik en üst birliktir —her şeye kadir diktatör olduğu için veya tüm diğer birlikleri yok ettiği için değil; karar verdiği için ve tüm diğer karşıt grupların uç düşmanlık durumu içine düşmelerini/çözülmelerini —yani, iç savaşı— engelleme potansiyeline sahip olduğu için [en üst birliktir]. Bir siyasal birliğin olduğu yerde, bireyler ve toplumsal gruplararası toplumsal çatışmalar hükme bağlanabilir ve böylece bir düzen —yani normal durum— sürdürülür.[123]

Böylece Schmitt, devletin iç savaşa son vererek ve iç savaşı önleyerek, "normal" durum yaratma kapasitesinin altını yeniden çizmekte, "devletin etiği"nin temeline de bu kapasiteyi yerleştirmektedir. "Her normun, normal bir durum varsaydığı" kabulünü izleyerek, devletin normal durumu yaratma kapasitesi sayesinde "sadakat" talep edebildiğini söylemektedir. Schmitt'e göre "sadakat ve bağlılık şeklindeki etik ilişkiler" kurgusal bir merciiye yönelemez; devletin sadakat ve bağlılık üretebilmesi de somut varlığı sayesinde ve ancak somut varlığını koruduğu sürecedir. Öyleyse devletin varlığı, normal düzeni hayata geçirme kapasitesi nedeniyle, aynı zamanda *en üst sadakat* bağının kendisine yönelmesini de gerektirecektir. Schmitt'in yaklaşımında devlet, normal durumu yarattığı için ve devletin çözülmesi "normal durumla birlikte etik ve yasal normların da yok olması" ile sonuçlanacağı için, *etiğin dekoşulu* haline gelmektedir. Yani, devlet ve etiği "devletin normlarla bağlanıp sınırlandırılması" biçiminde ilişkilendirmek Schmitt'e göre bir çelişkidir.

Öte yandan Schmitt, bu tabloyu bulandıracak kimi vurgularla da etikten söz eder. Schmitt'e göre, siyasal birliğin çoğul gruplar arasında anayasa temelinde bir uzlaşma olarak ortaya çıktığı durumda, devletin etiğinden değil "anayasal etik"ten söz edilebilir. Bu tür bir çoğulculuk, ancak zayıf bir normal durum yaratabileceğinden ve sadakat farklı gruplara yöneleceğinden her an iç savaşa dönüşebilecektir. Bu nedenle, salt anayasal uzlaşmaya dayalı zayıf bir siyasal birlikte söz konusu olan etik bağlar ancak "iç savaş etiği" addedilebilir. Schmitt için, bu tür bir durumda "devletin etiği" yeni bir "görev" olarak anlam kazanır. Devletin birliği sorunlu hale geldiğinde, yurttaşlar kendileri için katlanılmaz olan durumu "yeniden normal-

123. Schmitt, "Ethic of State and Pluralistic State", s. 203.

leştirmek" için birlik yaratmaya katılma görevini üstlenmelidirler. Bu da "devletin etiği" kavramının, normal durumlarda devlete yönelen en üst sadakat bağının yanı sıra "devlet olmaya yönelme görevi" anlamını da barındırdığını ve Schmitt için devlete yönelmeyen sadakatin iç savaş tehdidi anlamına geldiğini göstermektedir. Öyleyse, etik ile devletin ilişkisi, siyasal birliğin farklı anlarında farklı biçimler almaktadır: Normal durumda, somut düzene içkin olan ve devlete sadakatle şekillenen etik, devletin birliğini —yeniden— kurma gerekliliğinde, kurucu edim kararını —yeniden— almayı da gerektirmektedir.

Bu kısa metindeki ikiliği tespit etmemiz gerekir. Metnin bir yönü, Schmitt'in genel yaklaşımını örnekler ve soyut bir "olması gereken" alan varsayılarak buradan norm türetilmesine (normativizme) yönelttiği eleştiriyle şekillenir. Bu eleştirinin yansımasını, etik kavramını normatif bir üst düzlem olarak değil, "somut durumun yaşam pratiği" anlamında *ethos*'a karşılık düşünmesinde tespit etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, Schmitt "her normun normal durum varsaydığı" vurgusuyla, soyut bir "olması gereken" varsayımının somut düzen karşısındaki zayıflığını işaret etmektedir. Bu yönüyle Schmitt'in "iç savaş etiği" tabirini; etiğin somuttan ayrıştırılamaz oluşunun örneği olarak düşünmek mümkündür: Devlet üst bir otorite olarak en yüksek sadakat düzeyi olma konumunu kaybettiği anda çoğul gruplara yönelecek olan sadakat, bu gruplar arasındaki somut pratiği bir "iç savaş etiği"ne dönüştürecektir. Öte yandan, Schmitt etiğe "devlet olmaya yönelme görevi" de atfettiği anda, olan ve olması gereken arasında öngördüğü net ayrım da bulanmakta ve ikinci bir yaklaşım kendisini göstermektedir. Dyzenhaus, Schmitt'in "devlet olmaya yönelme görevi" kavramını "etiğin siyasetten türediği" şeklinde yorumlar: Dost ve düşman ayrımını yapan her grupta, bir "dostlar topluluğu" olarak bir araya gelmelerini sağlayan "değerler" tanım gereği etik olacaktır. Dolayısıyla Schmitt'in yaklaşımını —liberalizmin evrensel etik değerler varsayımına ve devleti bu değerlere tabi kılma çabasına karşı— siyasal olanın etiği öncelediği şeklinde değerlendirmek gerekmektedir. Devlet olmaya

124. Dyzenhaus, "Putting the State Back in Credit", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 81.

yönelme görevi de "bir siyasal düzenin siyasal çatışma ortamından çıkarak 'normal durumu' yaratma" *kararına* karşılık gelmektedir. Dyzenhaus'a göre, Schmitt'te etik "bu durumun tutkalıdır" ve içeriğinin nasıl şekilleneceği evrensel önkabullerle önceden belirlenemez.[124] Ne var ki bu yorum, Schmitt'in bu "karar"dan devlet olmaya yönelme *görevi* olarak da söz ettiğini gözardı eder. Yani ne Schmitt'in metninde ne de Dyzenhaus'un yorumunda, normal durum söz konusu olmadığında etikten nasıl söz edilebileceği ve bu etiğin neden devlet olmaya yönelme görevi anlamına geleceği net değildir. Normal durumun etik normun varlık koşulu olduğu ve normal durumun ancak devlet ile mümkün olduğu önermesinden hareket edildiğinde, normal durumun var olmadığı hallerde *etik görevin* "olması gereken" bir soyutluğa referans vermesi kaçınılmazdır. Oysa Schmitt bu tür bir normativist yaklaşımı her fırsatta eleştirir. Bana kalırsa bu sorun ancak, Schmitt'in "somut düzen ve kararcılık" arasında hem bir açı gözettiği hem sıkı bir bağ kurduğu şeklindeki tespitimize dönerek, fakat aynı zamanda Schmitt'in kuramının bu genel karakterinde bir kırılmayı da işaret ederek ele alınabilir.

Schmitt, somut durumun kendi normunu yarattığı kabulünün ve "kendi etiğinin yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak devlet" kavramının en yetkin örneğini Hegel'de bulduğunu belirtir. Hegel'in diyalektiğinde tarihsel devinim ancak "organik bir evrim" gibi kavranabilmektedir; bu durumda her tür norm "olan"a içkindir:

> Meli/malı kipi kudretsizdir. Doğru olan, hükmünü de icra eder ve gerçekte var olmayan bir "olması gereken" hakiki değildir ve yaşam üzerinde öznel bir tahakküm kurmak anlamına gelir.[125]

Hegelci felsefe, soyut bir "olması gereken" alanını geçersizleştirdiği ölçüde, "iyi ve kötü arasında mutlak bir ayrıma dayalı ahlaki sistemi" de dışlamıştır. Schmitt'e göre, "iyi"nin "aktüel olan"a eşitlenmesi, Hegel'in diyalektik sisteminin "*ahlaki bir karar anlamına gelen diktatörlük*" kavramını da —görünürde— olanaksız kılmasını beraberinde getirir. Hegel'in içkinlik felsefesi, kendi karşıtını içerme diyalektiği nedeniyle, sisteme dışsal bir "istisna"yı da tanım gereği dışlamaktadır. Böylece, "ahlaki kararın ya/ya da'sı, kesin ve belirle-

125. Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 86.

yici ayrımlar" diyalektik düşüncede kendisine yer bulamaz.[126] Ne var ki, Schmitt'in deyimiyle "istisnalar vardır" ve Hegel'in yaptığı üzere "tümeli" açıklamak, ancak istisnai olanı da açıklamakla mümkündür.[127] Öyleyse, istisnanın olgusal gerçekliği Schmitt'in kuramında "ahlaki karar"ı da kaçınılmaz mı kılmaktadır?

Diyebiliriz ki Schmitt, normun somut düzene içkin olarak düşünüldüğü Hegelci yaklaşımı veri almakta, fakat istisnanın öngörülmediği bu sistematiği, istisnanın gerektirdiği kararcılık nosyonu ile *tamamlamaktadır*.[128] Devletin etiği temasında bu, Hegel'de bulduğu "kendi etiğinin yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak devlet" kavramının, "bilinçli bir edim olarak" devleti yeniden ortaya çıkarma "karar"ı ile bir araya getirilmesinde karşılık bulur. Schmitt'in kuramının genel karakteri olduğunu düşündüğüm şey de budur: Schmitt'te *somut düzen kararcılığın, kararcılık da somut düzenin sınırıdır*. Kararcılık, Schmitt'e göre somut düzenden koptuğu, dolayısıyla ancak soyut bir norma atıfla kendisini temellendirebildiği ölçüde "ahlakidir" ve kuramı, istisnanın varlığının kabulü kadar, soyut ahlakilikten uzaklaşma çabasıyla da şekillenmektedir. Diğer bir ifadeyle, Schmitt kararın zorunluluğunu varsaymayan bir somut düzen vurgusunu olduğu kadar, somut düzene atıfta bulunmayan bir kararcılığı da olumsuzlar. Nitekim Schmitt'in kararcılığının en yoğun ifadesini bulduğu kabul edilen *Siyasi İlahiyat* metni, aynı zamanda, kararcılığı

126. Kuramsal açıdan böyle olsa da Hegelci felsefe "aktif insanlar tarafından ciddiye alındığında durum değişir." Schmitt "eğitim diktatörlüğü" anlamına gelecek biçimde "daha yüksek bilinç seviyesinde olanların" diğerlerine karşı "nesnel olarak zorunlu olan'ı dayatacağını ve "özgür olmayanları da özgürlüğe" zorlayacaklarını ifade eder (*Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 86-87).

127. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 22.

128. Schmitt'in kuramında Hegel'in etkisi buradaki sınırlı anlatımımızdan fazlasını içerir. Schmitt, *Siyasal Kavramı*'nda (s. 83), Hegel'in "düşman"ı "'öteki'anlamında moral fark" olarak tanımladığını da aktarır: "burada moral, ahlaki anlamında değil, "halkın ebedi varlığındaki" "mutlak yaşam" anlamında kullanılmaktadır". Renato Cristi, Schmitt'in Hegelci *Sittlichkeitsstaat* (etik devlet) kavramına yakınlığına dikkat çekmekte, hem de Hegel'de sivil toplumun depolitize olduğuna ve Hegel'in de Schmitt'in "komiseryal dikatatör"üne benzer bir monark öngörerek siyasetin monarkta tekelleştirildiğini belirtmektedir (Cristi, "Hayek and Schmitt on the Rule of Law" *Canadian Journal of Political Science*, 17/3, 1984, s. 529-30 ve "The Hegelsche Mitte and Hegel's Monarch", *Political Theory*, 11/4, 1983: 618).

"başlangıç noktasını oluşturan meşruiyet düşüncesini" ortadan kaldıracak bir radikallik kazandığı ölçüde eleştirdiği de bir metindir. Kararcı düşüncenin en önemli ismi olarak gördüğü Hobbes'u egemenin kararını "mutlak bir başlangıç noktası" gibi düşünmekle[129] ve kararcılığın mantıksal uzantısı olarak diktatörlük savunusunun en yetkin örneğini bulduğu Cortes'i "karar ânını fazla yüceltmekle" eleştirmiştir. Çünkü Schmitt'e göre, kararı bir *sıfır noktası* olarak düşünmek somut düzen yerine somut düzensizliği veri almak demektir. Somut düzenle bağı kopartılmış ve "yüceltilmiş" bir karar ânı, *yeni bir başlangıç noktası* varsaydığı için kendisini var eden somut düzeni yok saymış, böylece somut düzenden aldığı meşruluğu da kaybetmiş olacaktır. Schmitt, bu tür bir kararcılığı tam da bu nedenle kendi karşıtına benzemekle, yani "devrim"in imlediği biçimde sürekliliğin reddine kaymakla eleştirmektedir ki devrim Schmitt için daima öncelikle iç savaş demektir. Schmitt'in kuramında, *siyasal birliği temel değil hedef alan* bu kararcılık, kendi meşruiyetini ancak soyut, ahlaki bir norma dayandırabilir. İşte bu nedenle Schmitt için siyasal birlik içi siyasallaşma, birliği veri almadığı ölçüde somut düzenle de bağını koparmış sayılır; çünkü bu tür bir siyasallık meşruluğunu soyut bir norma dayandırmak zorunda kalacak, böylece "siyasal olanın ötesine" geçecek ve *siyasalın ahlakileşmesi* olgusunu doğuracaktır.

Schmitt'in kuramında *somut düzenin sınırı olarak kararcılık ve kararcılığın sınırı olarak somut düzen* işte bu tablonun karşısına çıkarılır — yani Schmitt, kararcılığını somut düzenden tümüyle kopartmayarak, kararı soyut ahlaki bir edim olmaktan farklılaştırmaya çalışır. Schmitt'in çerçevesinde egemenin kararı daima öncelikle somut bir düzeni işaret etmekte, bu düzende ortaya çıkacak istisnai bir duruma karşı, normları askıya alma kararı olarak şekillenmektedir. Bunun anlamı, kararın soyut bir norma dayanmadığı, hâlâ somut düzenin içinde kaldığıdır. Kararın, verili düzenin yasallığı ile sınırlanmama anlamında *ex nihilo* bir karakter taşımasına karşın, "olağan anlamda olmasa da hukuki bir düzenin içinde" olduğu vurgusu da buna yöneliktir. Çünkü egemen karar, siyasal birliğin "varoluşundan" gelen meşruluğuna dayanmakta ve siyasal birliğin var-

129. Schmitt, *On the Three Types of Juristic Thought* [1934] 2004, s. 60-62.

lığı, yine somut bir düzeni işaret etmektedir — yani, siyasal birliğin kendisine içkin "norm"u soyut ahlakiliğe dayanmamakta, kendi varlığının somutluğundan türemektedir. İşte, "iç savaş etiği" yerine devlet etiğinin "devlet olmaya *yeniden* yönelme görevi" biçimini alabilmesi de, Schmitt'in *devletin sürekliliği* kabulüne dayandırılarak salt "olması gereken" bir düzleme ait olmaktan ayrıştırılabilmektedir.

Schmitt'te gerçekten de somut düzen ve karar nosyonları —bu ilişkiden türetilebilecek olan "yasallık ve meşruluk" veya "norm ve istisna" ikilikleri de dahil olmak üzere— daima bir aradadır; iki uç arasında birbirine indirgenmeyecek bir açı korunur ama aralarında birbirinden ayrıştırılamayacakları biçimde sıkı bir bağ da kurulur. Nitekim *nomos* kavramında somut düzen ve karar, bir sarmal gibi iç içe geçirilecek ve siyasal birliğin kuruluş momentine yerleştirilecektir.[130] Ne var ki tüm bunlar, Schmitt'in özenle çizdiği bir tabloyu, yani ahlaki-normatif düzeye başvurmaktan kaçınarak kuramını inceden inceye şekillendirdiğini gösterir; Schmitt'te "siyasalı ahlakileştiren" bir momenti saptayamayacağımız anlamına gelmez.

IV. SİYASALIN AHLAKİLEŞMESİ: İÇ SAVAŞ - HAKLI SAVAŞ VE PARTİZAN

Siyasal kavramının kurucu rolünü "anayasa" kavramı merkezinde ele aldıktan sonra, bu bölümde öncelikle Schmitt'in *nomos* kavramına odaklanacağız. *Nomos* kavramıyla birlikte, siyasal olanın kurucu rolü ve siyasal kavramının çokkatmanlı yapısı biraz daha açıklık kazanmaktadır. Schmitt *nomos* kavramında, düzen kurucu somut bir edimi, düzenin meşruluğunun ve yasallığının kaynağını, düzenin "mekân odaklı" olma özelliğini bir araya getirir. *Nomos*'un

130. Richard Wolin bu noktayı Schmitt'te "düzen felsefesi" ile "kararcılık" arasında "sürekli bir salınım" olduğunu söyleyerek tespit eder (Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", s. 393). Schmitt'in metinlerinde, somut düzen ve kararcılık nosyonları, bir siyasal birliğin normal veya olağanüstü durumlarına denk düşecek biçimde farklı ağırlıklarda öne çıkar ve bu vurgu farklarında siyasal konjonktürün etkisi de rol oynamış olmalıdır. Bu nedenle, bu iki nosyonun daima bir arada olduğunu söylemek bana kalırsa daha makuldür.

içerdiği kurucu edim, siyasal birlik içi ve siyasal birlikler arası düzenin de ölçütü ve ilkesidir; içeriyi ve dışarıyla ilişkilerin yasasını aynı anda temellendirir. Dolayısıyla kavram birkaç düzlemi birden kapsar. Schmitt "ilk küresel *nomos*" addettiği, karşılığını *Jus Publicum Europaeum*'da bulan devlet merkezli iç ve dış düzeni tarihsel olarak da ayrıntılandırır. Bu ilk küresel *nomos*'un çözülüş sürecinde ortaya çıkan "yeni bir siyasal figür" olarak *partizan* ise, siyasal kavramının yeniden düşünülmesine neden olacaktır. Schmitt'in *siyasal birliği temel değil hedef alan* türde siyasallaşmanın zorunlu olarak siyasalı ahlakileştirdiği kabulünü, kuramsal temeli kadar olgusal karşılığıyla da anlamamız ve sorgulamamız ancak bu bağlamda mümkündür.

1. *"Kurucu Tarihsel Olay" ve "Meşruluk Edimi":* Nomos

Nomos sözcüğünü, Schmitt'in *Anayasa Teorisi* (1928) ve *Yasallık ve Meşruluk* (1932) kitaplarında da görmek mümkündür, ancak sözcük ilk kez *Hukuksal Düşüncenin Üç Tipi Üzerine*'de (1934) kavramsallaştırılır. Bu metinde Schmitt, normativizme, kararcılığa ve ikisinin bir karışımı addettiği yasal pozitivizme karşı; "norm, karar ve hepsinden önce düzen" anlamlarını bir araya getirecek biçimde *nomos* kavramını öne sürer ve Almanca *Recht* (hukuk)[131] kavramının da *nomos*'a karşılık geldiğini belirtir.[132] Burada "düzen", kendi iç düzenini istikrarlı biçimde yaratmış toplumsal "kurum"ları işaret

131. "[Almanca *Recht*, Fransızca *droit* ve İtalyanca *droitto*] Bu ifadeler İngiliz hukukçulara, hukuk ile ahlak arasında belirsiz bir yerde durur gibi görünüyorsa da, aslında kendine özgü özellikleri bulunan bir ahlak alanına (hukukun ahlakına) işaret etmektedir. Bu alan adalet, hakkaniyet, haklar ve yükümlülük ... gibi kavramlarla doldurulur" (H. L. A. Hart'tan aktaran Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, çev. O. Akınhay, Ayrıntı, 1998, s. 51). Schmitt ise "hukuk ile ahlak" arasındaki bu anlam alanını soyut bir hak nosyonu ile değil, Hegel'i izleyerek "somut düzen" ile temellendirmektedir.

132. Schmitt'in bu metindeki yaklaşımı, Nasyonal Sosyalist iktidarla birlikte devletin "artık siyasalın tekeline sahip olma[masına] ve hareketin Führer'inin sadece bir organına dönüş[mesine]" karşı, "Almanya'da hiç sonlanmayan somut düzen ve kömüniteryan düşünce"ye vurgu niteliğindedir (*On the Three Types of Juristic Thought*, s. 98, 75). Öte yandan, örneğin Bernard Schlink, Schmitt'in "somut düzen" kavramında "kurumsal yasal düşüncenin Nazizm-esinli örneğini" görmektedir (Schlink, "Why Carl Schmitt?", *Constellations*, 2/3, 1996, s. 432).

etmektedir — örnekleri evlilik, aile, kilise olarak sıralanır. Schmitt' in referansı "yasal pozitivizme karşı kurumsalcı düşünceyi yeniden gündeme getiren" Maurice Hauriou ve daha da çok Hegel'dir:

> [Hegel'in devleti] ne sadece egemen karardır, ne "normların normu" dur, ne de bu iki devlet nosyonunun, istisna-hali ile yasallığın arasında gidip gelen, değişken bir kombinasyonudur. [Hegel'in devleti] düzenlerin somut düzenidir, kurumların kurumudur.[133]

Schmitt'in *nomos* kavramının bu çalışmada esas alınacak daha ayrıntılı anlatımı ise, *Jus Publicum Europaeum'un Uluslararası Hukukunda Dünyanın Nomos*'u (1950 — bundan sonra yalnızca *Nomos*) adlı kitapta karşımıza çıkar. Bu metinde, norm ve kararla bir araya getirilen somut düzen, hem siyasal olanın kurucu ilkselliğine dayandırılır hem de somut düzenin içeriğine ilişkin vurgu —aile, evlilik, kilise gibi kurumları da önceleyecek biçimde— ilksel bir toprak paylaşımına, bu anlamda mekânsal odağa ve mülkiyet kurumuna kaydırılır.

Schmitt'in *nomos* kavramıyla işaret ettiği, düzenin ve yasallığın —her tür yasallığı önceleyen— kurucu ve mekân odaklı "ölçütü" dür. *Nomos* "mekânsal düzenlemenin kurucu edimi" olarak, yasayı üreten "kurucu tarihsel olay"dır. Bu tarihsel ve kurucu olay veya edim ile, düzenin ilkesi ve yasallığı oluşturulur — yani, düzenin yasallığına meşruluğunu veren edim, yasallığını önceler.[134] Kurucu süreç tamamlandığında *nomos*'un yeni bir anlam kazanması, statükonun inşa edilmiş olması; bu güvenlikli düzeni önceleyen orijinal edimi unutturmamalıdır. Schmitt, *nomos*'un kurulu düzenin kendisi demek olmadığını ve "düzen kuran süreçlerin kurucu gücü" olarak, somut düzenin "ölçütü" olarak, "meşrulaştırıcı edim" olarak anlaşılması gerektiğini özellikle belirtir. Yani, *nomos* hukuk veya yasa (*law*) olarak düşünülemez; yasallığı önceleyen *nomos*, ölçütü veya ilkesi olduğu bir yasal düzene indirgenemez. Diğer taraftan, tüm yasal düzene meşruluğunu veren kurucu ölçüt olarak *nomos* soyut, ideal bir norm olarak da düşünülemez. *Nomos*, öncelikle insanların mekânla kurdukları ilksel ilişkinin, toprağa el koymanın ölçütüdür; bu haliyle hem somut bir düzenin ürünü, hem de kendisi düzen kuran somut

133. Schmitt, *On the Three Types of Juristic Thought*, s. 78-79.
134. Schmitt, *Nomos*, s. 67-73.

tarihsel bir olaydır.[135] Öyleyse, *nomos*, aynı anda hem kurulu somut düzeni hem bu düzenin kurucu edimini işaret etmekte ve "düzen ve mekâna yönelim"in bir arada oluşuyla anlam kazanmaktadır:

> *Nomos*, belirli bir düzende toprağın/karanın, kendisine göre bölündüğü ve konumlandırıldığı ölçüttür; aynı zamanda, bu süreçle belirlenen siyasal, sosyal ve dini düzenin biçimidir. Burada, ölçüt, düzen ve biçim, mekânsal olarak somut bir birlik kurar. Bir kabile, bir maiyet veya bir halkın yerleşik hale gelmesi, yani, tarihsel olarak konumlanması ve dünya yüzeyinin bir parçasını belirli bir düzenin güç-alanına çevirmesi *nomos* [iledir] ve *nomos* toprağa/karaya el koyma [kendine mal etme] ve bir kent veya koloni kurmada görünür hale gelir.[136]

Nomos'un ifade ettiği kurucu süreçler şöyle sıralanır: El koymak, bölüşmek, üretmek. Schmitt'e göre, her yasal, sosyal, ekonomik düzenin öncesinde, o düzenin kurucusu olarak bu üçlü süreç — bu sırayla— yatmaktadır; tüm tarih boyunca, şeyler edinilmiş, bölüşülmüş, üretilmiştir.[137] Böylece mekânsal ve sosyal düzenler yaratılmıştır. Bu anlamda *nomos*, bu düzenlerde "görünür" hale gelir, somutlanır; ama düzenin kendisine indirgenemez.[138]

Öyleyse *nomos*, bir topluluğun mekânla kurduğu el koyma-bölüşme-üretme ilişkisi temelinde, *yerleşmesi ve düzen kurup görünür hale gelmesi* sürecinin tamamıdır. Schmitt *nomos*'u bir ölçüt olarak tanımlayarak düzenin kendisinden ayrıştırmakta; mekânla kurulan ilksel bir ilişki olduğunu vurgulayarak da hem somut, tarihsel niteliğinin hem de "kurucu" olay olma karakterinin altını çizmektedir. Bununla birlikte Schmitt'e göre kavram, kaynağı olan Antik Yunan'da bile kısa sürede bu orijinal, ilksel anlamından saptırılarak normatif bir atıfla anılmaya başlamış veya somut yasaya indirgenmiştir. Daha Sofistlerle birlikte bile, *nomos* "physis"in zıddı olarak kullanılmış, önce geleneklere sonra yasalara eşitlenerek doğal

135. *A.g.y.*, s. 69, 341. Meşruluğun yasallığı önceleyiği bu anlatım, meşruluğun tek kaynağını yasallıkta gören *yasal pozitivizmin* eleştirisine, buna karşılık meşruluğun somut tarihsel bir edimden türetilmesi de *normativizmin* alternatifi bir pozisyon üretme amacına denk düşer.

136. *A.g.y.*, s. 70. 137. *A.g.y.*, s. 328.

138. Schmitt'in *nomos*'u tanımlayış biçimi, siyasal düşüncenin oluşumundan bu yana farklı adlarla başvurulan *arkhe* kavramını, "Yasa ile yasa" arasında kurulan ilişkiyi hatırlatır. Farkı ise, düzene meşruluğunu veren ilksel, kurucu ilkenin tamamen dünyevi, mekânsal odaklı somut bir olay zemininde anlaşılıyor oluşudur.

olanın karşısına çıkarılmış, böylece mekânsal odakla, yani yerleşim ve bölüşüm ile bağlantısı da koparılmıştır.[139] Bu noktada Schmitt'in, toplumsal düzenin doğal olmadığına ilişkin Sofist itirazı "iç savaş çıkarmaya yarayan ideolojik oyun, yapay bölünme" olarak değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir.[140]

Bu çerçevede altını çizmemiz gereken ilk nokta, Schmitt'in *nomos* kavramında meşruluğu ve yasallığı —kurucu edime dayandırarak— bir araya getirmesidir. Böylece, *nomos*'u "olan" ile "olması gereken" biçiminde Antikite'den başlayarak yapılan ayrımın dışına da taşımaktadır[141]: *Nomos* ne ideal bir norm olarak "olması gereken"e eşitlenebilir; ne de "olan"da cisimleşen pozitif norma veya verili düzenin kendisine indirgenebilir. *Nomos*, öncelikle bir siyasal birliğin toprağa el koyarak kuruluşuna gönderme yapar. Barındırdığı bölüşüm süreci iç düzene ilişkindir; bu bölüşümü önceleyen toprağa el koyma süreci ise hem iç düzeni ilgilendiren, hem de dışarıya karşı varoluşu meydana getiren bir kurucu edimdir:[142]

> Toprağa el koyuş kurucu yasal sürecin arketipidir — dışa yönelik olarak (diğer halklar karşısında) ve içe yönelik olarak (bir ülke içindeki toprak ve mülkiyeti düzenlemede).
>
> Toprağa el koyuş, yasayı iki yönde temellendirir: içe yönelik ve dışa yönelik. İçe yönelik olarak, yani toprağa el koyan grubun kendi içinde, tüm sahiplik ve mülkiyet ilişkilerinin ilk düzeni toprağın bu ilk kez bölünmesi ve bölüştürülmesi ile yaratılır. Kamusal veya özel, kolektif veya bireysel veya her ikisi de olsun, [her durumda] mülkiyet, bu ilksel toprak-bölüşümünden kaynaklanır. ... Fakat, toprağın ilk bölüşümü tamamen bireyci özel mülkiyeti veya ortak klan mülkiyeti kurduğunda bile, mülkiyet biçimi ortak toprağa el koyma edimine bağlıdır ve ortak ilksel edimden yasal olarak türer. ... Her toprağa el koyuş, içe yönelik olarak, topluluğun bir bütün olarak bir tür *üst mülkiyetini* (*supreme ownership*) yaratır, takip eden mülkiyet bölüşümü komünal kalmasa ve bireylerin tamamen "serbest" özel mülkiyetini tanısa bile. ... Her durumda, toprağa el koyuş, hem içe yönelik hem dışa yönelik olarak, sonraki tüm hukukun altında yatan ilksel sahiplik belgesidir (*legal title*).[143]

---

139. Oysa Pindaros ve Herakleitos'un kullanımlarında, *nomos*'un tüm düzenlemelerin kendisinden türediği bir tür *düzenlemenin düzeni*, "ordo ordinans" veya orijinal/ilksel edim anlamı taşıdığı, Schmitt'e göre açıktır (*Nomos*, s. 78).

140. Schmitt, *Nomos*, s. 341-2. 141. *A.g.y.*, s. 69.

142. *A.g.y.*, s. 80-81. 143. *A.g.y.*, s. 47, 45-46.

Bu yolla Schmitt, öncelikle bir siyasal birliğin diğerleri karşısındaki varlığını mekân ile temellendirmektedir; yani, mekânsal bağını, bir anlamda birliğin tanımlayıcı unsuru olarak işaret etmektedir. Siyasal birliğin içindeki toprağın ilksel bölüşümüne dayandırdığı mülkiyet ve paylaşım ilişkilerini ise, toprağa el koyma karşısında ikincilleştirmektedir. Schmitt, içteki mülkiyet ilişkilerinin farklı biçimler alabileceğini öngörmekte, dolayısıyla iç bölüşümün olumsallığını kabul eder görünmektedir. Bununla birlikte, iç bölüşüme de toprağa el koyuş kadar ilksel bir köken atfetmesi dikkat çekicidir. Sofizmin toplumsal ilişkilerin doğal kabul edilişine yönelttiği itirazı "iç savaş" çıkarma eğilimi olarak nitelemesiyle de beraber düşünülürse; Schmitt'in yalnız siyasal birliği değil, birlik içi toplumsal ilişkileri de ilksel bir kökene referansla meşrulaştırdığı tespit edilmelidir. Schmitt, bir yandan yasal düzenin kurucusu olan ama yasallığa indirgenemeyecek somut-tarihsel nitelikte bir kurucu edimi işaret etmekte; diğer yandan düzenin tüm meşruluğunu bu kurucu edime dayandırarak, ortaya çıkan düzenin niteliklerini *doğallaştırmaktadır*. Bana kalırsa bu nokta, Schmitt'in siyasal olanı, siyasal birlik *içinden* dışlama çabasıyla ve bu amaçla birlik içi siyasallaşmayı "siyasal" olarak nitelendirmekten özenle kaçınmasıyla yakından ilgilidir.

Schmitt'in *nomos* tanımının dikkat çeken bir diğer yönü, somut tarihsel bir kurucu edimin meşruluğunun dünyevi ama yasada tükenmeyen bir aşkınlık taşımasıdır. Bu aşkınlık, *nomos*'un ilkselliğinden, kurucu rolünden türetilir. Bir başka deyişle, *somut düzenin meşruluğu, kuruluş ânının ilkselliğine dayanır*. Bu yönüyle *nomos*, Schmitt'in "pozitif" anayasa teorisi ile aynı kavramsal çerçeveyi paylaşmaktadır. Düzen kurucu ve yasallığı önceleyen meşruluk edimi olarak *nomos* kavramı, bu özellikleri sayesinde anayasa teorisi çerçevesinde incelediğimiz "siyasal birliğin kuruluşu ile anayasal formu" arasındaki farka da açıklık getirmektedir: *Nomos* ile birlikte düşünüldüğünde, siyasal birliğin mekânsal kuruluşu ve içe dönük paylaşım düzeni, aldığı anayasal formu öncelemektedir.[144]

144. *Nomos* kavramı bu kullanıma uygundur: "İnsan yapısı (pozitif) yasa için kullanılan *nomos* (çoğulu *nomoi*) sözcüğü, ilk başlarda "bölüm" ya da "pay" anlamına geliyordu. Sözcüğün ilk kullanılışı göz önüne alındığında, Eski Yunan'da yasa kavramının içinde "her kişinin hakkını, payını alması" düşüncesinin yattığı-

Öte yandan *Nomos* metninde Schmitt, tek bir siyasal birliğin mekânsal kuruluşundan daha çok, bu kuruluşun "diğer halklar karşısında" ve onlarla arasındaki düzeni imleyen boyutuna odaklanır; yani *nomos*'u dünya ölçeğinde, dünya topraklarına el koyma ve paylaşma sürecinin yarattığı küresel bir düzen olarak düşünür. Devlet merkezli ve küresel ölçeğe yayılan ilk *nomos* olma özelliğini atfettiği *Jus Publicum Europaeum*'un tarihsel gelişimini inceler ve bu "ilk küresel *nomos*'un çözüldüğü yönündeki saptamasından hareketle, yeni bir *nomos* olanağını da araştırır. Schmitt'in siyasal birliğin mekânsal bağına yaptığı vurgunun ve verdiği önemin, *nomos*'un karşısında gördüğü dinamikleri "mekân bağı olmayan" dinamikler olarak kavramasıyla da yakından ilgili olduğu böylece açığa çıkacaktır.

2. *İlk Küresel* Nomos

Jus Publicum Europaeum, on altıncı ve yirminci yüzyıllar arasındaki dönemde, yeni dünyanın keşfi ve kıta Avrupası'nda egemen devletin doğuşu ile şekillenen, Avrupa devletleri arasındaki hukuktur. Bununla birlikte, Schmitt'in çerçevesinde *Jus Publicum Europaeum*, hem tekil egemen devlet düzeyini, hem egemen devletler arası ilişki olarak Avrupa düzeyini ve hem de Avrupa'nın şekillendiricisi olduğu küresel düzeyi içeren çokboyutlu bir düzenin "çekirdeği" olarak anlaşılmaktadır.[145]

Ruhani otorite dahil her tür iktidar grubunu ikincilleştiren, bu yolla merkezi siyasal birliği kuran egemen devlet, Schmitt'in anlatımıyla, yalnız dini savaşlara değil, savaşın dini, ahlaki, teolojik an-

---

nı ileri sürebiliriz" (Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge, 2004, s. 28). Schmitt'in sözleri bu "pay alma" bağlamında gayet açıklayıcıdır: "Soyut konuşursak, *nomos* hukuk/yasa (*law*) ve mülkiyettir, yani, şeyler[den edinilen] parça veya paydır. Somut konuşursak, *nomos*, örneğin, iyi bir kralın altında yaşayan her köylünün Pazar günleri tabağında olan tavuktur, her çiftçinin kendi mülkü olarak sürdüğü toprak parçasıdır ve her Amerikan işçisinin garajına park ettiği arabasıdır" (Schmitt, *Nomos*, s. 327). Bu alıntıya dikkati çeken Bruno Bosteels'dir (Bosteels, "The Obscure Subject: Sovereignty and Geopolitics in Carl Schmitt's the *Nomos of the Earth*", *The South Atlantic Quarterly* 104/2, 2005, s. 304).

145. Schmitt, *Nomos*, s. 126-9.

lamlandırılışına da son vermeyi başarmıştır. Schmitt'e göre "savaşın rasyonelleşmesi ve insanileşmesi" demek olan bu süreçte, ortaçağın "haklı savaş" (*bellum justum*) kavramının dönüştürülmesi temel rol oynamıştır. Bu dönüşüme olanak sağlayan etmen; nihai karar verici, yargılayıcı bir üst otorite konumunun yarattığı hiyerarşik düzenin, yerini egemen devletler arasında eşitlik ilişkisine bırakmasıdır. Buna göre, haklı savaş kavramı ortaçağ boyunca Kilise'nin nihai karar vericisi olduğu bir "haklı neden" (*justa causa belli*) anlayışına dayanır; savunmacı veya saldırgan bir savaş, gerekçesinin bir "haklı neden"e dayanıyor olduğu kilisenin kararıyla tespit edildiği ölçüde "haklı savaş" olarak kabul edilmiştir. Egemen devletin aktörü olduğu bir uluslararası hukukta ise, bir üst otorite olarak savaşın haklılığına karar verebilecek ruhani otoriteden söz edilemez. Bu tabloda eşit egemen devletler tek referans olduğundan, bir savaşın "haklı neden" taşıdığına karar veren, yalnızca savaş ilan eden egemen devletin kendisi haline gelmiş ve "haklı savaş" kavramı merkezi yerini "meşru düşman" (*justus hostis*) anlayışına bırakmıştır. Bu dönüşüm, savaşı yalnızca "devletler arası savaş" olarak yeniden tanımlayan, aynı zamanda da, haklı-haksız ikiliğini yaratmaksızın düşmanı egemen bir devlet olduğu sürece meşru kabul eden "ayrımcı-olmayan savaş" anlayışının yerleşmesi sürecidir. Egemen devletlerarası eşitlik nosyonu, egemen devletler arasında yapıldığı sürece bir savaşın haklı veya haksız savaş olarak adlandırılmasını da, tarafların savaş nedenlerine ilişkin benzer bir ayrımı da olanaksız kılar. Böyle bir ayrım, ancak bir egemenin diğerine veya üçüncü bir tarafın her iki egemen devlete olan üstünlüğü anlamını taşıyacağından "ayrımcı-olmayan savaş" anlayışı eşit egemen devletlerarası ilişkinin bir gereği halini alır. Kıta Avrupası'nın devletlerarası hukukunda — Hobbes'un doğa durumundaki bireylerine benzer biçimde— her bir devlet diğeri kadar egemen ve eşittir; bu eşitlik yok edilemez, bir devletin savaş hakkı yok sayılarak savaşan devlet *kriminalize* edilemez.[146] Dolayısıyla bu sistemde savaş bir suç değil, haktır. Schmitt'in çerçevesinde, devletlerin "ahlaki ve yasal eşit kişilikler" olarak

146. Bu durumun tek "istisnası", bir bütün olarak sistemi, yani Avrupa dengesini tek taraflı olarak bozacak tutum takınan bir devlete karşı "tek taraflı haklı savaş" nosyonunun kabul edilmiş olmasıdır; amaç dengeyi yeniden restore etmektir (*Nomos*, S. 160).

düşünüldüğü bu yapı hukuksuz da değildir. Devletlerin ahlaki-yasal kişilik olarak kavranışı, savaşı da birbirini eşiti olarak tanıyan kişiler arası bir ilişkiye, bir tanınma ilişkisine dönüştürmüştür. Böylece ahlaki bir gerekçelendirmeye dayalı olmayan, kararın yalnızca egemen devletin kendisine ait olduğu ve yalnızca başka bir egemen devleti hedef alan bir savaş, yargılayıcı bir üst mercinin yokluğunda, yasal veya ahlaki "suç" olarak düşünülemeyecek bir biçimsellik kazanır. Schmitt bunu "saf devlet savaşı", "biçim olarak savaş" veya "savaşın paranteze alınması" olarak adlandırır.[147]

Bu anlatı, on dokuzuncu yüzyılda burjuva anayasal gelişmelerle ve Avrupa'daki tüm "uygar devletlerin" kamu hukuku-özel hukuk ayrımına dayalı ortaklaşmış bir anayasal standarda ulaşmış olmalarıyla ideal formunu bulur. Buna göre, Avrupa devletlerinin kıtadaki topraklarının bir başka Avrupa devletince "işgal"i, savaşın biçimselleştirilmesini örnekler biçimde yasal bir görünüm kazanmıştır. Bu "yasal" işgal; meşru düşman ve dolayısıyla ayrımcı-olmayan savaş kavramının temel alınması, savaşın salt devlet ordularının savaşı olarak düşünülmesi ve böylece tüm sivil toplum alanının dini-kültürel-ekonomik kurumsallıklarıyla birlikte savaşın dışında tutulması sayesinde, savaşın askeri bir alanda sınırlandırılması anlamına gelmektedir. İşgal, işgal edilen topraklardaki devletdışı özel alana bir müdahale içermemekte; işgalci, işgal edilen topraklardaki ekonomik ve sosyal yapıyı değiştirme ihtiyacı duymamaktadır. Zira, bireylerin özel mülkiyet hakkı Avrupa genelinde ortak bir anayasal standart olarak kabul görmüştür. Bu türden işgaller, işgal edilen topraklardaki egemenlik yapısına yönelik bir değişimi de doğrudan hedeflemezler; işgal edilen devletin sürekliliği ve kimliği işgalle feshedilmemektedir. Bu, Schmitt'e göre, devletin mevcut iktidarı ile işgal edilen topraklardaki halkın birbirinden ayrı düşünülmesinin ve demokratik meşruluk ilkesinin etkisidir. Savaşın sonlanmasına dek işgalci devlet, işgal konusu olan toprakların sahibi veya egemeni değildir; nihai durum bir barış anlaşması veya plebisit yoluyla belirlenecektir.[148] Bu tarihsel gelişmelere Schmitt, karasal savaşın tanım

147. Schmitt, *Nomos*, s. 52, 61, 113, 120-2, 126-9, 143-7, 152-7, 151.

148. *A.g.y.*, s. 203-12. Schmitt'in, işgalci güç ile işgal edilen toprakların halkı arasında kurulan bir tür "geçici yasal" ilişkiye dikkat çekmesi önemlidir. "Düşman ile yerli halk" arasında, ne devletler arası hukuka ne devletin iç hukukuna da-

gereği savaşın sınırlandırılmasına yatkın özelliğini de ekler: İşgalci gücün çıkarı, kamusal düzeni ve güvenliği sağlayarak işgal edilen toprakların halkının itaatini sağlamak yönündedir.[149]

Schmitt'in bu anlatımında savaş, düşmanın normatif atıflarla değerlendirilmesine gerek bırakmayacak biçimde prosedürel bir nitelik kazanmakta, kurallara bağlanarak sınırlanmakta ve bir anlamda, yasallaşmaktadır. Savaşın sınırlandırılması başarısı, Avrupa devletleri arasında doğan hukukun çekirdeğinde yer aldığı bir dünya düzeninin, dünyanın ilk *nomos*'unun çerçevesinde mümkün olmuştur; "haklı savaş"a dönüş ise, sözü edilen *nomos*'un çöküşünün sonucunda yaşanmaktadır. Ne var ki Schmitt'in "biçim olarak savaş" anlayışını mümkün kılan diğer temel koşul olarak sunduğu Yeni Dünya'nın keşfi, bu tür bir sınırlamaya tabi görünmemektedir.

Schmitt'in anlatımının, insanlık tarihindeki her tür siyasal birliğin, aldıkları farklı biçimlere karşın, bir tür *nomos*'a dayandığı fikrini içerdiği açıktır. Dünyanın bir bütün olarak algılanıp mekânsal düzenin küresel bir boyut kazanabilmesi ise, okyanusların katedilip yeni kıtaların keşfinden önce mümkün olmamıştır. Başka türlü söylenirse, "dünyanın ilk *nomos*'u", Avrupalıların dünyayı bir bütün olarak kapsayıp ölçtükleri keşifler çağıyla birlikte doğmuştur.[150] Avrupalılar, Yeni Dünya topraklarını el koyma, bölüşme ve üretim faaliyetlerinin bir parçası kılma sürecine tabi tutarken ortaya, tüm dünyayı etki alanına alan yeni bir uluslararası hukuk düzeni de çıkacaktır. Diğer bir deyişle, bu hukuk düzeni, sınırsız ve sahipsiz addedilen Yeni Dünya topraklarının el koyma, bölüşme ve kullanma süreçlerine tamamen açık kabul edilmesine dayanmıştır. Dünyanın bu ilk ve Avrupamerkezli *nomos*'u, Avrupa'nın "uygarlığın ve normalin ölçütü" olarak dünyanın merkezi addedilmesiyle ve Avrupa dışındaki

---

hil olmayan bir "istisna hali" doğmaktadır. Schmitt'in pozitivist hukukun kavrayamadığını belirttiği bu istisnai durum, savaşın sınırlandırılmış biçiminde karasal savaşların doğurduğu bir haldir. Sınırsız ve yok edici bir savaş biçiminde ise, düşman ile yerli halk arasında hiçbir bağ kurulmaz.

149. *A.g.y.*, s. 317. Burada işgalin meşruluğu, genel olarak sistemin "meşru düşman" anlayışı zemininde, egemen devletlerin egemenlik edimlerine içkin olarak anlaşılmaktadır. İşgalin bir anlamda gücü, bir anlamda da işgal edilen topraklardaki halkın gözündeki meşruluğu açısından ise, Hobbes'taki "koruma-itaat ilişkisinin karşılıklılığı"nın öne çıktığını tespit edebiliriz.

150. *A.g.y.*, s. 49.

"uygar-olmayan" dünyanın "Hıristiyan ulusların tüm dünyaya yayılacak düzeni"ne tabi tutulmasıyla hayata geçmiştir. Schmitt'e göre, Avrupalılık ortak paydasının birleştiriciliği söz konusu olduğu sürece "keşif" kavramı, Avrupamerkezli *nomos*'un meşruluğu için yeterlidir.[151] Fakat keşfedilen, yani aslında el konulan toprakları bölüşme süreci kısa sürede, Avrupalıların kendi içinde bölünme ve ittifakların doğmasına, yeni "coğrafi sınır çizgilerinin" belirlenmesine de neden olur. Schmitt'in iması, "Avrupa'nın bittiği Yeni Dünya'nın başladığı çizginin" ötesinde, tüm yasal, ahlaki ve siyasal değerleriyle birlikte Avrupa hukuk düzeninin tamamen askıya alınmasını beraberinde getiren bu sürecin; devlet merkezli "kıta Avrupası fikriyatına yabancı" bir "deniz gücü"nün, yani İngiltere'nin[152] "özgürlük" nosyonuyla yakından ilgili olduğu yönündedir.[153]

151. *A.g.y.*, s. 100. Francisco de Vitoria'nın sürecin meşruluğunu sorgulayan ve Avrupalı-olmayan ile Avrupalı olanın eşit haklara sahip olduğu fikrini temellendirmek için "ya onlar bizi bulsaydı?" sorusunu ortaya atışı, Schmitt'e göre tümüyle tarihdışıdır. Bu tür bir karşılıklılık, İnka ve Aztek halklarının "Avrupa rasyonalitesinden ve bilimsel gücünden yoksun oluşu" gerçeğini gözden kaçırır. Dolayısıyla onların Avrupa'yı bulmasının olanağı yoktur ve "keşif"in kendisi keşfedilen topraklara el koymanın meşruluğu için yeterlidir. Schmitt, bu sürecin Avrupalılarca meşrulaştırılışında yerli halkların "insan-olmayan" olarak kodlanmasını bir anlamda gereksiz bulmakta ve "keşfedenin üstünlüğü"nün, meşruluğun yeterli kaynağı olduğunu düşünmektedir (*Nomos*, s. 102-7, 132). Schmitt'in buradaki meşruluk vurgusu, aynı zamanda, Avrupamerkezli *nomos*'un çöküşüyle Avrupa'ya farklı biçimlerde yöneltilen "suçlama"ya ve "kolonyalizm nefreti"ne (*Nomos*, s. 346) karşı, bir Avrupa savunusu işlevi de taşır.

152. *A.g.y.*, s. 90-94, 98. Schmitt'e göre, bir bölgeyi hukuk alanının dışında addetmek ve böylece zor kullanmanın alanı haline getirmek, uzun bir tarihi olsa da "tipik olarak İngiliz" tutumudur: İngiliz hukuku, İngiltere topraklarında sınırlandırılmış olan Kral'ın iktidarını, denizde ve kolonilerde mutlak kabul etmiştir.

153. Bu haliyle Amerika kıtası, Hobbes'un "doğa durumu" tasvirinin mekânsal karşılığıdır. Schmitt bu tarihsel bağlantıyı *Nomos*'tan daha eski tarihli olan Hobbes üzerine kitabında kurmadığını, oysa doğa durumu için Hobbes'un bu tarihsel süreci örnek almış olmasının önemli olduğunu belirtir. Locke'un "başlangıçta tüm dünya Amerika'ydı" ifadesi, Hegel'in ise Amerika'yı "devletsiz sivil toplum" olarak tanımlaması, Schmitt'e göre Hobbes'un doğa durumu kavramsallaştırmasından esinlenilmiştir (*Nomos*, s. 95-97). Schmitt'in, hem kıta Avrupası'ndaki devletler arası sınırlandırılmış ve yasallaştırılmış savaşı, hem de "hukukun askıya alındığı topraklar"daki savaşı Hobbes'un doğa durumuna paralel düşünmesi dikkat çekicidir. İlki Hobbes'un da öngördüğü üzere devletler arası alanda varlığını sürdüren —fakat Schmitt'in anlatımıyla devletin ana aktör olması sayesinde sınırlandırılıp yasallaştırılmış— bir doğa durumudur. İkincisi ise, devletler çağında

Schmitt'e göre, kara ve deniz ikilemi "dünyanın mitsel algısı kadar eski" olsa da, bir "antitez" halini alışı modern bir fenomendir. Açık deniz, karanın, el konulan, bölüşülen, sınırlandırılabilen, yasaya tabi tutulabilen somutluğunun tersine sınırsız, el konulamaz, yasaya tabi tutulamaz, bir anlamda kaygan bir zemine karşılık gelir. Tüm yasal düzenlemelerin kaynağı, mekânsal olarak kara odaklı iken, deniz korsanlığa ve ganimete açık "yasasız" alan olagelmiştir.[154] Yeni Dünya'nın keşfi ise, aynı zamanda denizlerin de kontrol altına alınacağı, büyük deniz güçlerinin doğacağı bir süreçtir. Fakat denizin bu kaygan zemini, mekânsal bir sabitlenmeyi mümkün kılmayan yapısı; kara orijinli düzenin kavramsal yapısında ve düzenin kendisinde, önce bir istisna yaratacak, sonrasında ise Avrupa'nın karasal düzenini kendisine tabi kılacak yeni bir *nomos*'un, "*nomos* olmayan *nomos*'un" temeli olacaktır.[155]

---

sahnelenmesine rağmen devletsiz topraklarda yaşanan, bu anlamıyla Hobbes'ta toplumsal sözleşmeyi, yani devleti önceleyen doğa durumuna karşılık gelir. Schmitt'in, bu iki doğa durumu arasında tarihsel bir sıralamadan çok, mekânsal bir farklılaşma öngörüyor oluşu dikkate değerdir.

154. *A.g.y.*, s. 42-47, 54.

155. Schmitt'in kara-deniz karşıtlığında denize dayalı gücün üstün geldiği tespiti, yeni "düzenin" de belirsizlik, kayganlık, sabitlenmeme özellikleri taşıdığı imasını taşır: Bu yeni düzen, mekânsal bir netlik göstermeyişiyle *nomos*'un tanımlayıcı niteliğini ihlal etmektedir. Burada, hem olgusal bir tespit hem de Schmitt'in yeni güç dağılımına ilişkin bir meşruluk sorgulaması söz konusudur. *Nomos*, kendi hukukunu yaratan, görünür olan bir düzen demektir; meşruluğu kuruluşuna içkindir. *Nomos olmayan bir nomos*, kuralsızlığı, net olmayan kavramları, denge durumu yaratmayışı, siyasal sorumluluğun üstlenilmeyişi vb. nedenlerle, hem bir ara durumdur hem de meşruluğu sorunludur. Bu noktaya dikkati çeken G. L. Ulmen, Schmitt'in verili duruma ilişkin "yeni *nomos*, artık *nomos*'un olmayışı[dır]" tespitini aktarır ve savaşın kuralları üzerine bir anlaşmaya varılana dek dünyanın yeni *nomos*'unun varlığından söz edilemeyeceğini belirtir ("Translator's Introduction", *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political* içinde, C. Schmitt, Telos Press, [1963] 2007, s. xx). Yine de, Schmitt'e göre "tarihin her aşamasında bir tür *nomos*'un varolduğu ve varolacağı" kesindir. Burada, Schmitt'in kara-deniz karşıtlığında gördüğü belirleyici ayrıma, yeni *nomos*'un şekillenmesi sürecinde bir üçüncü boyutun —"hava"nın— ortaya çıkışını eklediğini de belirtmek durumundayız. Buna göre, "hava" boyutu, dünya yüzeyine el koyma-bölüşme süreçlerinin yeni alanıdır. Bu yeni düzlem, yeni bir savaş tipini de beraberinde getirmekte; deniz savaşının, kara savaşına kıyasla sahip olduğu yıkıcılık potansiyeli, hava savaşında mutlaklaşmaktadır. Hava savaşının niteliği, "yıkıcı misyonunu yerine getirip sahneyi terk eden" hava gücünün, "düşman ile yerli

Schmitt, Avrupamerkezli *nomos*'un, ikili bir dengeye dayandığını söyler: kıta Avrupası içinde kara güçleri arasında bir denge ve kara ile deniz arasındaki denge. Bu ikili yapı, bir bütün olarak kıta Avrupası *ile* denizlerdeki hâkimiyeti giderek rakipsiz kalan İngiltere arasındaki dengenin, İngiltere lehine bozulmasıyla çökecektir.[156] İngiltere'nin deniz hâkimiyeti, endüstriyel devrimin gücüyle birleşir ve artık Avrupamerkezli olamayacak yeni bir *nomos*'un öncü aktörü olmasını sağlar. Kısaca söylersek, Schmitt'in anlatımında bu süreç birkaç önemli sonuç doğurur. Birbirinden tamamen ayrı düzenler anlamına gelen kara ve deniz dengesinin deniz lehine bozulması, savaş ve düşman kavramlarının dönüşmesini beraberinde getirir. Bir başka deyişle, kıtada özgün tarihsel koşullar altında sınırlandırılıp hayatın diğer alanlarından ayrıştırılmış olan ve "meşru düşman" kavrayışına dayanan "saf biçim olarak savaş"; bir ticaret savaşı olan ve özel mülkiyet gibi kurumsallaşmış hakları tanımayan, ganimete dayalı deniz savaşının özgün mantığına tabi hale gelmiştir. Bununla ilintili bir diğer sonuç, "devletten ayrı bir alan olarak ekonomi'nin, devletler-üstü bir güce dönüşmesi ve devletin teritoryal egemenliğini "içi boş bir mekâna" çevirmesidir. Schmitt'e göre bu, istisna ile norm arasındaki mantıksal ilişkinin tersine çevrilmesidir; eski "kimin bölgesi onun ekonomisi" formülü, artık "kimin ekonomisi onun bölgesi" haline dönüşmektedir.[157] Öte yandan, deniz hâkimiyeti ile özgür ticaret arasındaki ilişki sayesinde İngiltere önemli bir üstünlüğe sahip olsa da küresel bir iktidarın inşası için yetersiz kalmış, yeni düzenin aktörü Amerika Birleşik Devletleri[158] olmuştur. Schmitt'in ABD'nin belirleyici bir aktör olarak dünya genelinde yarattığını düşündüğü etki, kısaca, devletlerin egemenliklerinin biçimsel olarak dönüştürülmeden fiili olarak geçersizleştirilmesidir. Buna göre, devletler "egemen" olarak tanınmakta, fakat gerçek an-

---

halk arasında" kurulacak "istisnai ilişkiyi" hiçbir biçimde mümkün kılmayışıdır (*Nomos*, s. 317). Schmitt'in, savaşın kurallara bağlanmasını mümkün kılan koşulların ortadan kalkmasına neden olan "yeni *nomos*"un kuralsızlığında gördüğü tehdidin bir boyutu da budur.

156. *A.g.y.*, s. 352. 157. *A.g.y.*, s. 235-8; 255-8.

158. Schmitt, Avrupamerkezli *nomos*'un çöküşünü Birinci Dünya Savaşı ile tarihlendirir; fakat *nomos*'un çökmesine 1917 devriminin yol açtığına ilişkin ifadeleri de vardır (Schmitt, *Theory of the Partisan*, s. 53).

lamda bağımsız, karar alıcı egemen devlet özelliği taşımamaktadırlar. Schmitt'in aşamalarını ayrıntılı olarak irdelediği üzere, ABD'nin etki alanını dünya geneline genişletmesi süreci, devlet içi veya devlet-altı alanı kapsayan bir müdahale siyasetinin de inşa sürecidir. Fakat bu süreçte ABD'nin temsil ettiği Batı'nın[159] karşısına Sovyet Rusya çıkacak ve Soğuk Savaş, Schmitt'e göre, Doğu-Batı karşıtlığını örnekleyecektir.

Schmitt'in, kısaca özetlenmeye çalışılan bu tarihsel anlatının sonucunda gördüğü, eski *nomos*'un tüm kavramsal yapısıyla birlikte çöktüğü, yeni bir *nomos*'un unsurlarının belirdiği, fakat henüz yeni bir düzen inşa etmediği bir ara durumdur. Buna göre, İkinci Dünya Savaşı sonrası dünya, evrenselcilik ile çoğulculuk arasında, başka türlü söylenirse, tek bir gücün küresel hâkimiyeti ile güç bloklarının çoğulluğu arasında bir ikilem ile karşı karşıyadır. Yeni bir *nomos* bu ikilikler arasındaki tercihle belirlenecektir. Schmitt'e göre, yeni *nomos* üç ayrı biçim alabilir. İlk ihtimal, Doğu ve Batı karşıtlığının, taraflardan birinin nihai üstünlüğü ile sonuçlanması ve galip tarafın dünyanın tek egemen gücü haline gelmesidir. Bu fazlasıyla basit modeli, Schmitt, aslında kalıcı bir düzen olarak görmez; zira, ne dünyanın tek bir siyasal birliğe dönüşmesi ne de yeni el koyma süreçlerinin engellenmesi mümkündür. İkinci ihtimal, eski güç dengesinin restorasyonu olarak düşünülebilir. Bu durumda, önceki *nomos*'un kara ve deniz dengesinin kurulmasında, İngiltere'nin oynadığı rolü ABD üstlenecek ve dünyanın geri kalanına karşı bir denge unsuru olacaktır. Schmitt'in rasyonel bulduğu üçüncü ihtimal ise, güç dengesinin çoğul ve birbirinden bağımsız bloklar arasında kurulacağı modeldir. Böylece dünya üzerinde geniş topraklara yayılmış çoğul güç odaklarının birbirlerini dengeleyen varlığı, siyasallığın görünür, somut bir düzen temelinde sürmesi anlamına gelecektir. Schmitt, egemen devletin merkezinde yer aldığı bir sistemi artık ola-

159. Amerika'nın Avrupalılarca da paylaşılan yeni anlamı, "gerçek Avrupa" veya "yeni Batı"dır. Avrupa'ya bir rakip olarak çıkmasına rağmen, Avrupa'nın değerlerinin reddi olarak değil, aksine yeni taşıyıcısı olarak anlaşılmıştır. Schmitt'e göre, "barışçıl" Amerika, —izolasyon politikasından emperyalizme geçişi belirginleşene dek— derin sorunlar yaşayan, "anormal ve savaşçı" Avrupa karşısında yeni "normallik" ölçütü olarak olumlu bir statü kazanacaktır. Schmitt'in Avrupa'nın derin sorunlarından kastı, sınıf "savaşı" ve bununla ilintilendirdiği "ateizm, anarşizm, nihilizm" gibi akımların etkinliğidir (*Nomos*, s. 289-91).

naklı görmemekte, devletler çağına özgü olan kavramsal netliklerin belirsizliğe evrildiği tespitini yapmakta, yine de *Jus Publicum Europaeum*'un eşit devletler arası dengeye dayalı modelinin, bu kez bloklar arası bir denge kurulmasında örnek alınabileceğini düşünmektedir.[160] Bu aynı zamanda şunu da ima eder: Meşru düşman kavramına dayalı olarak savaşın sınırlandırılması, ancak çoğul bloklara dayalı bir dünya düzeni ile, bu temelde yeni bir *nomos*'un oluşturulması ile mümkün olacaktır. Verili durumda, hem devletlerüstü bir müdahale siyaseti hem de devletin içindeki mücadele siyaseti, dünyayı bir iç savaşın sahnesi yapmıştır. Schmitt için bu iç savaş, aynı zamanda, "haklı savaş"a dönüşün tüm "tehlikesini" de beraberinde getirmektedir.

3. *İç Savaş - Haklı Savaş*

Schmitt'e göre egemen devletler çağına özgü olan şey, devletin içte din savaşlarını sona erdirip egemenliği altında "huzur, güvenlik ve düzen"i sağlaması, dışta ise diğer egemenlerin karşısındaki eşit statüdeki bağımsız konumudur. Bu sayede, yani iç ve dış arasındaki net ayrıma dayanarak, *polis* ve *politika* arasındaki ayrışma da korunmuş; egemen devletler arasındaki ilişkiler de savaş ve barışın birbirinden açıkça ayrıldığı bir zeminde kurulabilmiştir. Schmitt'in çizdiği bu tabloda, devlet siyasal kavramının tek öznesidir ve *polis*'in aksine *politika* sadece diğer siyasal birliklerle kurulan ilişkilerin alanıdır:

> ... klasik Avrupa devleti imkânsızı başarmıştı: İçeride barışı sağlamayı ve düşman kavramını bir hukuk terimi olmaktan çıkarmayı. ... böyle bir devlet[in egemenlik alanı içinde] sadece polis gücü vardı artık, politika değil. ... Dikkat edilmesi gereken husus, *politika* ve *polis* sözcüklerinin aynı Yunanca sözcükten (*polis*) türetilmiş olmasıdır. O zamanlarda büyük ya da gerçek politikadan sadece dış politika anlaşılıyordu.[161]

160. Schmitt, *Nomos*, s. 243-5, 353-4. Schmitt siyasal birlik içi "homojenlik" vurgusundan da vazgeçmez: "Grossraume" dediği bu geniş mekânlara yayılmış blokların birbirlerinden bağımsız olarak varolabilmelerinin ve aralarında denge kurulabilmesinin koşulu, "blok içi" homojenliktir.

161. Schmitt, "Önsöz" [1963], *Siyasal Kavramı* içinde, s. 30-31.

Devletin merkezinde yer aldığı bir sistem savaş ve barış, iç ve dış arasındaki net ayrımlara dayanıyorken, devletin egemen konumunu yitirmesi de tüm kavramsal netliklerin bulanıklaşmasına koşuttur. Diğer bir ifadeyle, devletler çağının sona ermesi, Schmitt için, iç ve dış ayrımına eşlik eden kavramsal ve somut ayrımların çözülmesi, belirsizleşmesi demektir. Avrupa'da dinsel-mezhepsel iç savaşları sona erdirme başarısı göstererek inşa edilen devlet, kendi içinde "yeni" bir iç savaşın, dışta ise -—eşit egemenler arası bir ilişkiden çıkıp tek bir gücün veya süpergüçlerin müdahalesine açık hale gelen— eşitsiz ve tabi konumda bir uluslararası ilişkiler ağının ortaya çıkışıyla, çözülmektedir. Kısacası, devletin siyasalın tek aktörü olma tekelini yitirmesiyle ortaya çıkan küresel bir iç savaş-haklı savaş dinamiğidir. Bu yeni dönemde, "savaş olmayan şey barıştır" gibi mutlak bir ayrıma ve netliğe sahip geleneksel mantık geçerli değildir. Barış, artık savaşa son verilmesi anlamını taşımamakta, savaşın sona ermesinden sonra özellikle ekonomik yaptırımlar aracılığıyla yenik tarafı "cezalandırma"nın yöntemine dönüşmektedir. Bu "zavallı bir barış"tır, daha doğrusu "savaş ile barış arasında bir ara durumun hukukileştirilmesi"dir. Bu anormal durum, ancak yeni bir savaşın doğmasına neden olacaktır; yani barış antlaşması, yenik tarafı cezalandırmanın aracına dönüştüğü sürece yeni bir savaşın nedenini de içinde taşıyacaktır.[162] Barışın, savaşın zıddı olarak sahip olduğu anlam netliğini kaybetmesi ise, bir adım öncesinde, savaşın bir suç ve giderek "insanlık suçu" olarak *kriminalize* edilmesine dayanmaktadır.

Bu dönüşüm sürecinin, ekonomik alanın devletlerüstü bir hareket ve etkinlik gücü kazanmış olmasıyla, savaşı "getirisi olmayan kötü ticaret" addeden liberal algıyla, evrenselci ve hümanist fikirlerin gelişmesiyle de yakından ilgisi vardır. Fakat Schmitt'in işaret ettiği asıl dinamik, gücünü ekonomik nüfuz alanından alan ve yeni

162. Schmitt savaş ve barış arasındaki ayrımın muğlaklaştığı tespitini, "devletler çağının sona eriyor olduğu" kabulünü önceleyecek biçimde yapar ("Savaş ve Düşman Kavramlarının İlişkisi Üzerine" [1938], *Siyasal Kavramı* içinde, s. 127-9). İkinci Dünya Savaşı'ndan önce kaleme aldığı bu metinde, geleneksel ve net ayrımlara dayalı "savaş olmayan şey barıştır" mantığının çöküşünü, Birinci Dünya Savaşı sonrasında imzalanan —ve gerçekte Almanya'ya karşı savaşı başka araçlarla sürdürmenin koşullarını sağlayan— Versay Antlaşması'yla örneklendirir.

hâkim güç olarak beliren ABD'nin, kendisini "görünmez" kılan, mekân odaklı olmayan etkinliğidir. Başka türlü söylenirse, devletlerin egemenliğini görünürde değiştirmeyen fakat ekonomik yollarla kendisine bağlayarak etkisiz kılan ABD emperyalizmi, ekonomik temelli gücü için dünya genelinde barışı —ama kontrolü altında olan ve her an güç kullanımına dönüşebilecek bir barışı— müdahale politikasının bir aracı haline getirmiştir. Bu sayede, etki alanı dahilinde siyasal sorumluluk taşımayan ama ekonomik anlaşmalar aracılığıyla yasallaştırılmış bir kontrol mekanizmasına sahip olmakta, dünya genelinde ise etik değerlere atıfla bir "saldırgan savaşı kınama" siyaseti izlemektedir. Schmitt'e göre bu, dünya genelindeki savaşların ABD çıkarlarına olan etkisine dayalı olarak, neyin saldırgan savaş veya haklı savaş, neyin yasal veya yasadışı olduğuna karar verme yetkisine sahip olma iddiasıdır.[163]

Fakat savaşın normatif bir olumsuzluk veya haklılık kazanması, "barışçıl" ekonomik kontrol mekanizmasının savaşların yerini alıyor gibi görünmesi, Schmitt için, siyasal ilişkiyi yok eden veya baskılayan değil, bir anlamda görünmez kılan bir işlev taşır.[164] Ekonomi temelli emperyalizm düşmanı düşman diye adlandırmaz; fakat bu, ekonominin siyasala alternatif olarak barışçıl bir dünya yarattığını değil, sadece liberalizmin terminolojisini "etik ile ekonomi" üzerinden geliştirdiğini gösterir. Schmitt'e göre ekonominin merkeziliği, aslında ekonominin siyasallaşmasıdır. Savaş yerine "ambargo, yaptırım, pasifleştirme" gibi baskı araçlarının kullanılıyor oluşu, hem bir anlamda savaşın yeni araçlarla sürdürülmesi demektir, hem de gerçek anlamda savaşa her an dönüşebilme ihtimalini için-

163. Schmitt, *Nomos*, s. 251-5, 304-7. Belirtelim ki Schmitt'in ayrıntılandırdığı bu dönüşüm, tek bir çizgi halinde gelişmemiş, çelişkileri ve gelgitleriyle süreç içinde evrilmiştir.

164. Bunun Schmitt'in çerçevesinde yeri olan çeşitli nedenleri sıralanabilir: Liberalizmin kavram dünyası, emperyalizmin ekonomik bağımlılık ve yasal anlaşmalar yoluyla siyasal denetim kuruşu veya savaşların siyasal saikinin evrensel değerlere referansla görünmez kılınması gibi. İlgi çekici bir nokta da, Schmitt'in *nomos* ile ad verme arasında kurduğu ilişkidir: *Nomos*'un kurumsallaşması ancak el konulana ad koymakla tamamlanır ki bu, iktidarı görünür ve kamusal kılan edimdir. Bunun karşısında ise, iktidarı gizli, görünmez, anonim olarak tutan "şeytansı çaba" yer alır (*Nomos*, s. 348-9). Schmitt'in, siyasal olan ama siyasal sorumluluğu üstlenmeyen iktidarı yeni bir *nomos*'tan çok, bir ara duruma karşılık düşünmesinin bir nedeni de bu olsa gerektir.

de barındırır. Üstelik bu terminoloji içerisinde savaş, artık, eşit ve meşru bir "düşman"a karşı olmayacaktır:

> Karşıtınızın adı artık düşman olmamakla birlikte, barışı bozan sıfatıyla onu *hors-de-loi* (hukukdışı) ve *hors l'humanité* (insanlık düşmanı) ilan edebilirsiniz. Ekonomik iktidarın korunması ya da genişletilmesi adına yürütülen bir savaş, propaganda seferberliği yardımıyla bir "Haçlı Seferleri"ne, "insanlığın son savaşı"na dönüştürülmek zorundadır. Etik ile ekonominin oluşturduğu kutuplar bunu gerektirir. Etik-ekonomi ikiliği şaşırtıcı bir sistematiğe ve tutarlılığa sahip olsa da, bu sözümona apolitik ya da anti-politik sistem, ya mevcut dost-düşman ayrımlarına hizmet eder ya da yeni dost-düşman gruplaşmaları yaratır. Sonuçta bu sistem de siyasal olanın sonuçlarından kaçamayacaktır.[165]

Schmitt, Yeni Dünya'nın keşfiyle birlikte yerli halkın Avrupalılarca "barbar, yamyam, hayvani" gibi sıfatlarla tanımlanarak "insan-olmayan" kategorisine indirgenmesinin, yerli halkları hukukun dışında addetmekle paralel olduğunu, bu sayede topraklarına el koymanın normalleştirildiğini belirtir. Fakat "insan-olmayan, insanlıkdışı, hukuk dışı" kategorileri, Schmitt'e göre, asıl on sekizinci yüzyılın "insanlık" kategorisine dayalı felsefesinin gücüyle doğru orantılı olarak pekişecek, on dokuzuncu yüzyılda ayrım derinleşecek, "üst-insan" ve "aşağı-insan" karşıtlığı ortaya çıkacaktır.[166] Schmitt ise, "evrensel" her kavram gibi "insanlık" kavramının da bir kurgu olduğu fikrindedir: İnsanlık kategorisine denk düşen bir siyasal birlik yoktur, insanlık kavramı tanım gereği "düşman" kavramını dışlar. Diğer taraftan, bu kurgusal kavram daima iki yönlüdür; "insanlık", "insanlığa ait olmayanı" da imler. Bu, bir devletin elinde, "evrensel bir kavramı tümüyle tasarrufu altına alma çabası"nın aracı olarak, savaşılan tarafın kolayca hiçbir hakka sahip olmayan insanlıkdışı bir konuma itilmesinin ölçütüne dönüşebilir.[167] Dolayı-

165. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 99, vurgular aslında.

166. Schmitt, *Nomos*, s. 86-87; 102-4.

167. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 74-75; *Nomos*, s. 103-4. Schmitt, insanlık kavramının iki yönlülüğünü —veya ikiyüzlülüğünü— Bacon'ın yerlilere ilişkin sözlerine referansla işaret eder. Yerliler için "doğuştan yamyamlığa mahkûm edilmiş", "insan olmayan", "hakları olmayan" gibi "tabirleri kullananlar, hümanistlerden ve hümaniteryanlardan başkası değildir" (*Nomos*, s. 103-4). Nihayet, insanlıkdışı addedilen yerlilerin "kökü kazınmıştır". Schmitt, "artan ahlakçılıkla birlikte" insanlıkdışı kümesinin genişleyebileceğini, örneğin borçlanan ülkeleri hedef

sıyla, liberalizmin etik ve ekonomi eksenindeki terminolojisi, Schmitt'e göre savaşın varolmayacağını değil, nedeninin ahlaki değerler ile haklılaştırılacağını göstermektedir:

> Biz bu terminolojinin gizli yasasını da tanıyoruz; bugün artık en korkunç savaşın barış adına, en feci baskının özgürlük ve en dehşet verici gayri insaniliğin insanlık adına yapıldığını biliyoruz.[168]

Schmitt'in burada gördüğü "tehlike", haklı savaş doktrininin bu kez yeni normatif değerlerle ve daha güçlü biçimde dönüşüdür. Dünyanın yeni düzeninde —veya düzen ile düzensizlik arasındaki ara durumunda— haklı savaş birkaç boyutta kendisini gösterir. Düşünsel kaynaklarından biri liberal evrenselcilik ise, diğer kaynak Marksist sınıf savaşıdır. İlkini somutlayan dinamik —tıpkı ortaçağ haklı savaş doktrininde Kilise'nin oynadığı rol gibi— savaşın haklı ya da haksız olduğuna karar verecek yeni bir üst otoritenin ortaya çıkışı ise; ikincisinin gerisinde proletarya-sermaye karşıtlığını *evrensel düzeyde* "ahlaki bir nefrete" dönüştüren "partizan" olgusu yatmaktadır. Birbirine zıt ideolojik zeminlerden hareket eden bu iki dinamik, uluslararası hukukun herhangi bir devletin iç sorunu olan "isyancıların" diğer devletlerce tanınmasına olanak sağlaması sayesinde —veya daha az görünür biçimlerde— kesişmekte ve egemen devletin bir anlamda ortak hedef haline gelmesiyle, dünyayı *sürekli bir iç savaşın mekânına* dönüştürmektedir. Her iki dinamik de savaşı, "insanlık adına insanlıkdışı olana karşı savaş"a veya "ahlaki bir nefretle yoğrulmuş sınıf savaşı"na dönüştürmekte, "haklı neden"ini ahlaki referanslardan edinmektedir. Ahlak ile savaşın bu birlikteliği, düşmanı salt düşman olarak görebilmeyi olanaksız kılmakta, düşmanı aynı zamanda "ahlaki olarak değersiz", "yaşanmaya değmeyen hayat" olarak mutlaklaştırmakta ve bu "mutlak düşman"ın yok edilmesini adeta *ahlaki bir zorunluluğa* yükseltmektedir.[169] Bu ahlaki gerekçelendirme, Schmitt'e göre savaşın kendisinden çok,

---

alabileceğini de öngürür (*Siyasal Kavramı*, s. 75). Borç ifadesi tesadüf değildir; insanlık kategorisinin, ekonomik temelli kontrol mekanizması yoluyla işleyen emperyalizm için ne denli kullanışlı olduğuna ve barışçıl ekonomik gücün kolayca savaşa evrilebileceğine gönderme yapar.

168. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 114.

169. *A.g.y.*, s. 97-99, 151; *Nomos*, s. 299-300, 330-1.

"savaş karşıtı savaşı" veya "insanlığın nihai ve son savaşı"nı meşrulaştırır — ki bu, hem düşmanı hem de düşmana yöneltilen şiddeti mutlaklaştırmak anlamına gelmektedir:

["insanlığın nihai ve son savaşı" türü] savaşlar, zorunlu olarak çok yoğun ve insanlıkdışıdır. Çünkü düşman, *siyasal olanı aşan biçimde* başta ahlaki olmak üzere diğer kategoriler bakımından da aşağılanmak ve insanlıkdışı bir yaratık olarak tanımlanmak zorundadır. Ancak bu yaratık artık sadece uzaklaştırılması gereken bir tehlike, *ait olduğu yere geri gitmeye zorlanacak bir düşman olmaktan* çıkar, nihai biçimde bertaraf edilmesi gereken düşmana dönüşür.[170]

Schmitt ahlakileşmenin tehlikesine ilişkin vurgusunu, modern silahların savaşın yıkıcılık boyutunu hiç olmadığı kadar derinleştirdiği tespitiyle de bağlantılandırır. Teknik gelişme, ikili biçimde, hem insanların "ilerleme" inancına paralel olarak evrensel ve barışçı dünya kurgusunu beslemekte, hem de kitlesel yıkım yaratacak denli yok edici güce sahip silahların yapımına olanak sağlamaktadır. Silah teknolojisindeki eşitsiz dağılım; karşıtını "eşit ve meşru bir düşman olarak" görmeyi olanaksızlaştıracak bir güç farkı yaratır, öyle ki bu silahlara sahip olmanın kendisi savaşın "haklı nedeni" haline gelebilecektir. Dahası, bu türden kitlesel imha silahlarının kullanımı, ancak "haklı savaş" iddiasıyla meşrulaştırılabilir.[171] Schmitt'in savaş teknolojisinin kitlesel yıkım getirecek araçlar geliştirmesi ile düşmanın mutlaklaştırılması arasında kurduğu ilişki, neden-sonuç ilişkisinden çok, birbirini besleyen iki dinamiğin ilişkisi gibidir:

[Teknik-endüstriyel gelişme sayesinde kitlesel imha silahlarının üretilmesi ile] insanlığın yarısı, atomik kitle imha silahlarıyla donanmış diğer yarısının yöneticilerinin rehinesi haline geldi. Böylesi mutlak kitle imha silahları bir mutlak düşman gerektirir ... nihai tehlike kitle imha silahlarının varlığında ve insanların önceden tasarlanmış kötülüklerinde bile değildir. Bu silahları diğer insanlara karşı kullanan insanlar, diğerlerini yok etmeyi *ahlaki bir zorunluluk* olarak hissederler, yani kurban veya nesne gibi. Karşıtlarını tümüyle suçlu ve insanlıkdışı, tümüyle değersiz ilan etmek zorundadırlar. Yoksa, kendileri suçludan veya hayvani olandan/canavardan başka bir şey olmaz. Değer ve değersiz mantığı tümüyle yok edici sonucuna

170. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 56, vurgular aslında.
171. Schmitt, *Nomos*, s. 320-1.

ulaşır ve [sürekli] yeni, daha derin ayrıştırmalar, kriminalizasyonlar ve değersizleştirmeler üretir, [ta ki] tüm değersiz hayatlar yok edilene dek.[172]

Fakat bu yokedici tehdidin alternatifi "savaşsız bir dünya" tasarımı değildir; bu, Schmitt'in çerçevesinde siyasalın olmadığı bir dünya anlamına gelir ki mümkün değildir. Siyasal olanın başka tür bir ilişkiye indirgenerek sonlandırılması olanaksızdır ama böyle bir idealin meşrulaştırıcı gücüne başvurmak da iddia edilenin tümüyle zıddına dönüşmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir. Schmitt için evrenselci siyasal yaklaşımlar, kendisine tehdit olarak algıladığı "diğerlerine" karşı tümüyle yok edici, mutlak bir savaş ihtimalini içlerinde taşırlar. Kısacası Schmitt bu analiziyle, savaşsız ve siyasetsiz bir dünyanın —kendi deyimiyle "mutlak depolitizasyon" özleminin— diyalektik biçimde düşmanın ve savaşın mutlaklaştırılmasına dönüşmesini, bu dönüşümün teknik gelişme çağında derinleşen tehlikesini tespit etmektedir. Schmitt'in "haklı savaş"ın geri dönüşü olgusunda gördüğü tehdit açıktır, ama bu küresel boyutlu haklı savaşın neden aynı zamanda bir "küresel iç savaş" anlamına geldiği sorusuna da cevap aramamız gerekir, zira Schmitt'e göre, bir "savaş haklı savaşa dönüştüğünde, iç savaşa dönüşmüş olur."[173]

Kavramsal olarak Schmitt'in "iç savaş" analizi, siyasal kavramının egemen devlet modeli temelinde, bu modelin "iç ve dış" arasında yarattığı net ayrışma zemininde düşünüldüğünü bir kez daha gösterir. Egemen devlet, "dönemin Avrupa devletinin fevkalade düzen yaratma gücüyle damgasını vurduğu ve anlamlarını ayrıştırdığı, *polis* sözcüğünden türetilmiş, *siyasal* kavramıyla ilişkili üç kavram" temelinde anlaşılmalıdır: "Dışa karşı *siyaset*, içe karşı *polis*, saray oyunu ve "küçük siyaset" olarak *politesse*."[174] Schmitt'in çerçevesinde egemen devlet biçimini alan bir siyasal birlik söz konusu

172. Schmitt, *Theory of the Partisan*, s. 93-94, vurgu eklendi.

173. Schmitt, *Nomos*, s. 299.

174. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 147, vurgu eklendi. Schmitt "politesse" kavramını ayrıntılandırmaz; öne çıkan "polis ve politika" ikilisidir. "Politesse" kavramını, bir siyasal birlik içinde, birliğin düzenini topyekûn dönüştürmeyi hedeflemeyen iktidar mücadeleleri olarak görmek mümkündür; bu anlamda, önemsiz değildir. Aslında, egemen ve karar ilişkisindeki belirsizlik düşünülürse, muhtemel aktörlerden hangisinin nihai karar alıcı olacağı gibi temel bir mesele *politesse*'in konusu olsa gerektir.

olduğu sürece, birliğin içteki normal durumu "huzur, güvenlik, düzen" ilkeleriyle şekillenir; birliğin içinde görelileştirilmiş olan karşıtlıklar —veya huzuru, güvenliği, düzeni bozan unsurlar— siyasal bir mesele olarak değil, *polisiye* önlemlerin konusu olarak adlandırılır. Diğer bir ifadeyle, Schmitt'in siyasal kavramını türettiği çerçeve içinde, devletin içindeki sorunlar ancak *kriminal* meseleler olarak, *polis*'in iç meselesi olarak düşünülmektedir. Oysa fiili olarak bir ya da birkaç süpergücün, dünya genelinde egemen devletlerin iç meselelerini de kapsayacak bir müdahale hakkını elinde tutması, üstelik bu gücün "düzenin tesisi, barışın sağlanması, güvenlik" gibi gerekçeler kazanmış olması; devletlerin içteki "polis" yetkisinin tek taraflı olarak bir üst merciye transferi anlamına gelecektir. Çünkü iç düzen ile dış siyasetin ayrışmış olduğu egemen devletler düzeninde, bir devletin bir diğerinin iç düzenini sağlaması, bu amaçla müdahalesi söz konusu değildir. Bu, Schmitt'e göre ancak, iç düzenin, yani barışın ve güvenliğin alanı olan devlet içi alanın, devletlerarası düzlemin yeni konusu haline gelmesiyle mümkündür. Aynı zamanda bu olgu, "tek taraflı haklı savaş" nosyonunda, sadece devletlerarası dengeyi bozan bir tekil devlete yönelebilecek argümanın, bu kez, en güçlü devletin herhangi bir gerekçeyle başvuracağı ve sıradanlaştıracağı bir meşrulaştırma aracına dönmesi tehdidini içerir. Daha doğru bir ifadeyle, *polis*'in *politika*'nın konusu yapılması, ancak bir "haklı neden"e dayandırılan "haklı savaş"ın ilanı ile mümkün olabilmektedir. Böylece haklı savaş yürüten bir süpergüç, küresel ölçekte dünyayı kendi "polisiye tedbirlerinin" alanı haline getirmekte, küresel bir iç savaşı daimi kılmaktadır.

Fakat Schmitt için, devletin içteki hâkimiyetini devletler arası düzlemde bu şekilde görelileştiren bir üst iktidar odağı, tüm tehdit gücüne rağmen, devletin içeriden görelileştirilmesinin yarattığı tehdidin yanında neredeyse ikincildir. Yine de, devletin aşağıdan ve yukarıdan görelileştirilmesi diyebileceğimiz bu ikili dinamik, birbirlerini güçlendirmekte, iç savaş-haklı savaş birlikteliğini pekiştirmektedir.[175] Schmitt için, bu içeriden görelileştirmenin siyasallaşmış ve

175. Schmitt'in pratik siyasal düzlemdeki tehdit algısı, kimi zaman ABD'nin müdahale politikasını kimi zaman Sovyetlerin sınıf devrimi politikasını işaret eder. Hem kuramsal hem pratik düzeyde geçerli olan bu biraradalık ve pekiştirme ilişkisine rağmen "ikincil olma" tabirini kullanmamın iki nedeni var. İlki, Schmitt'

siyasalı da ahlakileştirerek sınıfsal karşıtını "mutlak sınıf düşmanı"na dönüştürmüş örneği Leninist modeldir. Lenin'in, Marksist kabulleri pratik siyasete dönüştüren çizgisi, evrensel proletarya kavrayışına dayanarak, küresel iç savaş-haklı savaş olgusunu yaratmış olan ana dinamiktir. Sınıf savaşı, devletler çağına ait net ayrımların çözülmesine —yani "*polis'in politika'ya çevrilmesi*" sürecine— en büyük katkıyı, siyasal birliği doğrudan hedef alarak sunar.[176] Böylece Schmitt'in ideal modeli olan *egemen devletin iç işleyişinden dışladığı siyasal karşıtlık*, birlik içinde yeniden ortaya çıkarak iç savaş olgusunu doğuracaktır. Schmitt, savaşın haklı savaşa dönüşmesiyle aynı zamanda iç savaşa dönüşeceği yönündeki tespitini, bu kez, iç savaşın da "haklı savaşın prototipi" olduğunu söyleyerek tamamlamaktadır:

> [İç savaş] kardeş savaşıdır, çünkü karşıtını da içeren ortak siyasal birlik içinde ve aynı yasal düzen içinde yürütülür, ve çünkü her iki savaşçı taraf da aynı anda ve mutlak biçimde bu ortak birliği onaylar ve reddeder. Her iki taraf da karşıtını mutlak ve koşulsuz olarak hatalı ilan eder. Her iki taraf da karşısındakinin hakkını, yasa adına, reddeder. ... [İç savaş] kendi kendini meşrulaştırma anlamında *haklı* (*just*) olmaktan başka biçim alamaz ve bu nedenle, haklı [savaşın] ve kendini haklılaştıran savaşın prototipi haline gelir.[177]

---

in siyasal birliğin içeriden görecelileştirilmesi olarak anladığı sınıf savaşına, siyasalı ahlakileştirme konusunda daha yüksek bir potansiyel atfettiğini düşünmemdir. Schmitt'e göre, bir süpergücün düşmanını mutlaklaştırma olasılığı karşısında, devrimci savaşta fiilileşen sınıf savaşının düşmanı çok net ve katidir. "Mutlak bir düşman var mıdır, varsa kimdir? Lenin'e göre cevap açıktır. ... Onun somut mutlak düşmanı sınıf düşmanıydı — burjuvazi, hakiki kapitalist, idi ve bu burjuva kapitalistin hâkim olduğu ülkelerin toplumsal düzeniydi. Düşmanı idrak etmesi, Lenin'in muazzam etkililiğinin sırrıydı" (*Theory of the Partisan*, s. 52). İkinci nedense, Schmitt'in "bloklar" öngörüsünde olduğu gibi, bir süpergücün ortaya çıkacak diğer odak güçlerle dengelenebilecek olma ihtimalidir; oysa birliği içten "bölen" sınıfsal iddia daimidir — hem birliği imkânsızlaştırma tehlikesini hem de birlikler üstü bir evrensel bağ kurma potansiyelini aynı anda taşır.

176. "[Lenin ve Mao Ze-dung gibi meslekten devrimciler] polisi tekrar politikaya dönüştür[müşlerdir]" (*Siyasal Kavramı*, s. 32, 140). Burada "polisin politikaya dönüştürülmesi" temasının diğer yüzü olarak, devletin müdahale araçlarının da siyasallaşmaya zorlanacak olması düşünülebilir — oysa Schmitt'in ideal şemasında, devletin "normal" durumlarda "polisiye" tedbirlerle başedebileceği düzen bozucu edimler, "suç" kategorisi altında "siyasallaştırılmadan" düşünülebilecektir.

177. Schmitt'ten [*Ex Captivitate Salus*, 1950] aktaran G. L. Ulmen, "Translator's Introduction", *Theory of the Partisan* içinde, s. xv.

Schmitt'in tüm bu çoğul dinamiklerin doğurduğunu düşündüğü "siyasal olanı aşan" nitelik, siyasal kategorilerin ahlaki nitelendirmelerle bir araya getirilmesi ve bu yolla düşmanın ve savaşın mutlaklaştırılmasıdır. İşte *siyasalın ahlakileşmesi* olarak adlandırmayı önerdiğim tablo budur ve Schmitt'in bu tablonun nedeni olarak işaret ettiği olgu, siyasal birliğin siyasal olan üzerinde sahip olduğu tekeli yitirişidir.

4. *Siyasal Kavramına Yeni Yorum:* Partizan

Siyasal birliğe sınıfsal tehdit, siyasal kavramının birlik içi siyasallaşmayı dışlaması nedeniyle, Schmitt'in yaklaşımını başından sonuna kateden ana sorundur.[178] Küresel düzeyde bir haklı savaş-iç savaş olgusu temelinde ise Schmitt, "partizan" figürünün devrimci sınıf savaşıyla birleşerek kazandığı yok edicilik potansiyeline dikkati çeker. Schmitt'in partizan figüründe gördüğü, klasik ayrımların kaybolup kavramsal ve olgusal belirsizliğin hâkim hale gelişinin bir tür özeti gibidir. Partizan, düzensiz savaşçı kimliğiyle; savaşın tanımlı, resmi askeri güçler arasında gerçekleşen geleneksel yapısını parçalamakta, sivil ile asker arasındaki ayrımı geçersizleştirmekte, siyasal yönelimi nedeniyle de basitçe bir suçlu konumuna indirgenememektedir. Dahası, tarihsel olarak "yabancı işgaline karşı yurt topraklarını savunan" ulusal kurtuluş savaşçısı olarak ortaya çıkan partizan, "küresel dünya devrimi iddiasıyla saldırgan savaşçı"ya dönüşmüştür; bu dönüşümle birlikte mekânsal odağını yitirmiş ve bu esnada da somut işgalci güçte cisimleşen "gerçek düşman"ını, evrensel ve mutlak düşmanına dönüştürmüştür. Schmitt'in altını çizdiği birkaç tehlike vardır. İlki, sınıf savaşı partizanının, sınıf düşmanını mutlaklaştırırken, varolan toplumsal düzeni yıkma amacına hiz-

178. Siyasal birliğe yönelik sınıfsal tehdit, iki devrimde cisimleşir: Fransız Devrimi ve Ekim Devrimi. Fransız Devrimi'nin 1792 sonrasında Avrupa kıtasında giriştiği savaşlar, savaşı, ideolojik olarak içeriklendirip anayasal dönüşümler zorlayarak salt biçimsel olmaktan çıkarmış; Avrupa'nın denge sistemi ise kendisini 1815'te Viyana Kongresi ile restore etmiştir (*Nomos*, s. 203). Schmitt'e göre 1917 ise, Avrupamerkezli dünyanın tümüyle yıkılmasına yol açmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ulusal bağımsızlık mücadeleleriyle de birleşen devrimci sınıf savaşı, küresel iç savaş-haklı savaş olgusunun ana dinamiği olmuştur (*Theory of the Partisan*, s. 53-55, 76).

met eden her tür aracı adil bulmasıdır. Bir diğer tehlike, partizan savaşının, üçüncü taraflarca tanınmasının yasal dayanakları sayesinde, devletlerin egemenlik alanlarının dış müdahalelere tabi tutuluşunu pekiştiren bir işlev kazanacağıdır. Üçüncü tarafların devlet içinde yürütülen bir iç savaşa taraf olmaları veya tarafsız bir konumu görünürde sürdürmelerine karşın partizanları tanıyarak uluslararası meşruiyet kazandırmaları, devletin içteki birliğinin uluslararası siyasetin konusu haline gelmesi demektir. Bu tür açık müdahalelerin yanı sıra, Schmitt'in vurgusu daha çok şuna yöneliktir: Mekân odaklı olmayan, tanım gereği hareketli olan ve düşmanını küresel düzeyde adlandıran devrimci partizan figürü, görünür olmayan, açıktan yürütülmeyen daha üst ölçekli savaşların *aracı* haline gelme potansiyeli taşımaktadır. Yani partizan tam da kendisini tanımlayan nitelikler nedeniyle, "manipüle edilebilir", bir devletin diğerine karşı açıktan yürütmediği savaşın kullanışlı bir aracına dönüşebilir ve böylece başka bir gücün kontrolü altına girebilir. Bir diğer tehlike ise, kitlesel imha silahları çağında, "ahlaki nefretle" birleşmiş bir siyasallaşmanın yarattığı tehdidin bu kez partizan figüründe vücut buluyor oluşudur.[179] Schmitt'in iması şudur: Siyasal sorumluluk üstlenmeden ve kendisini görünür kılmadan bir devletin diğerine karşı yürüttüğü savaş, partizan savaşının kendi kuralsızlığıyla birleşebilir ve savaşı sınır tanımaz bir biçime büründürebilir. Bu çerçeveden çıkan sonuç, partizanın ve asimetrik süpergüçlerin, egemen devleti — içten ve dıştan birbirinin simetriği biçimde— etkisizleştirmesi, gerçek anlamda egemenlik niteliğini yok etmesidir. Devlet, devletdışı aktörlere tabi konuma düşürülmektedir. Devletin belirleyici aktör olmaktan çıktığı bu süreç yeni bir *nomos*'ta mekânsal odağını bulmadığı sürece de, *siyasalın ahlakileşmesi* olgusunun getireceği yıkıcı potansiyel varlığını sürdürecektir.

Bir şey daha yapar Schmitt; devrimci partizan figüründen —*yerel* veya *toprağa bağlı* diye çevirebileceğimiz— "*telluric* partizan" figürünü ayrıştırır. Kolonyalizme karşı "yurt savunması" niteliğinde bir savaşın aktörü olarak yerel partizan —devrimci partizanın aksine— evrensel iddialara dayanmaz. Topraklarını savunmak için savaşan yerel partizan, işgalcisini yani "gerçek bir düşmanı" hedef

179. Schmitt, *Theory of the Partisan*, s. 14, 69-74, 49-50, 22.

alır. Düşmanı mutlaklaştırmayan bu tür bir savaş somut amacıyla sınırlıdır. Schmitt, devrimci partizan olgusunun teorisyeni ve uygulayıcısı addettiği Lenin'e karşı, yerel partizan figürünü Mao ile simgeleştirir. Mao'nun siyaset ve savaş arasında kurduğu ilişkiyi ve farklı düşman kategorileri tanımlayışını; düşmanın somutlanması, bu anlamda da sınırlandırılması olarak değerlendirir. Daha önemli olan nokta, büyük bloklara dayanan yeni *nomos* öngörüsünün bir benzerini Mao'da görmesidir; Mao'nun "Avrupa, Amerika ve Çin" olarak sıraladığı üç parçalı dünya öngörüsünü, "dünyanın yeni *nomos*'unun çoğulcu resmi" addeder. Bu açıdan, Schmitt'in Mao örneğinde cisimleştirdiği yerel partizan figürünü, yeni *nomos* oluşumunda kilit aktör olarak işaret etmesi dikkat çekicidir. Bir başka deyişle, devletin çözüldüğü süreçte Schmitt, siyasal olanın yeni taşıyıcısının yerel partizan figürü olabileceğini tespit etmiştir.[180] Ne var ki Schmitt'in bu tespiti sınırlıdır; partizanın "savunmacı" karakterden uzaklaşıp evrenselleşmesi ve üçüncü tarafların etki alanına girme "tehlikesi" sabittir. Nitekim daha sonra, Mao'nun "küresel ölçekte edineceği teorik ve pratik anlamı tahmin edemediğini" de belirtecektir.[181] Yine de bu aşamada şunu sormamız gerekir: Schmitt'in anayasa, *nomos* ve partizan kavramları zemininde çizdiğimiz ve merkezine "siyasal birliği" yerleştirdiğimiz çerçevesi içinde, *Nomos*'taki "çoğul bloklar" öngörüsünü ve yerel partizanın yeni siyasal figür olarak işaret edilmesini nereye oturtmak gerekir?

Siyasal kavramının buraya kadar ayrıntılandırmaya çalıştığımız çerçevesinde kavramın başat özelliği; siyasal birlik kurucu rolü ve birliğin varlığını sürdürme hakkının gerektirdiği her durumda yeniden devreye girmesidir ve Schmitt'in sıraladığı tüm nitelikleriyle birlikte, karşılığını egemen devlette bulmaktadır. Yani siyasal kavramı, öncelikle egemen devlet veri alınarak, taşıyıcısının ve tek aktörünün devlet olduğu kabulüyle kavramsallaştırılmıştır. Fakat Schmitt, olgusal olarak devletin toplumla arasındaki ayrımın bulanık-

180. Gabriella Slomp, *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, s. 76-78. Slomp'a göre, Schmitt'te devlet "normal siyasal biçim" iken, partizan "istisnai siyasal biçim"e karşılık gelmektedir (s. 130).

181. Schmitt'ten ("Conversation on the Partisan", 1969) aktaran Alberto Toscano, "Carl Schmitt in Beijing: Partisanship, Geopolitics and the Demolition of the Eurocentric World, *Postcolonial Studies*, 11/4, 2008, s. 418-9.

laştığını, yani bütünsel devlete dönüştüğünü de saptamış ve siyasal kavramı ile devleti birbirinden ayrıştırmaya çalışmıştır. Aynı zamanda, yeni koşullar altında devletin iç ve dış dinamiklerce görelileştirildiğini görmüş, dönüşen bu koşullara rağmen, devleti siyasal olanın tekeline sahip olacak biçimde yeniden formüle etme çabasını da göstermiştir. Bu çaba, *Nomos*'la birlikte yerini çoğul, büyük "bloklar" öngörüsüne —ve tavsiyesine— bırakır. Schmitt'te siyasalın —siyasal olanı aşarak— *ahlakileşmesi* durumu, devletin siyasal olanın tekeline sahip olmaktan çıktığı ve egemen devletler düzeninin çözüldüğü dönüşüm sürecinin yarattığı çokboyutlu bir olgudur. İşte, çoğul bloklar öngörüsüyle Schmitt, *siyasalın ahlakileşmesi* olgusuna karşılık yeni bir modeli, yani, devlet merkezli düzenin temel niteliklerini bir anlamda yeniden üretmenin yolunu aramaktadır. Egemen devlet yerine çoğul ve birbirinden bağımsız bloklar tasarımı, devlet modelinin "mekânsal varlığı belirgin olma" niteliğini örnek alır. Schmitt, bu mekân veya yerleşiklik karakterini, siyasal birliğin kuruluş momentine dayandırır, böylece birliğin kuruluşundan gelen meşruluğunun da zemini yapar. Başka türlü söylersek, Schmitt devlet merkezli modelde gördüğü *avantajların* temelinde bir mekânsal sabitlik tespit etmekte, sona eren devletler çağının bu niteliğini başka bir forma uyarlamaktadır. Bu anlamda, yeni bir *nomos*'un en rasyonel formunun bağımsız geniş blokların dengesi olarak düşünülebileceği vurgusu; egemen devletin iç savaşı bertaraf etme ve devletlerarası savaşı da sınırlama başarısını, daha üst bir ölçekte yeniden canlandırma çabasını yansıtmaktadır.[182] Nitekim Schmitt "*nomos* olmayan *nomos*'un karakterini de mekânsal sınırın, sabitliğin kalmayışı olarak işaret eder, ve mekânsal bir yönelimi olmayan, yani sabitlenmeyen bir gücün yaratacağı düzen(sizliği) "nihilizm" addeder.[183] Schmitt'in devlet yerine devletin mekânsal ka-

182. G. L. Ulmen, Schmitt'in devletler arasındaki ilişkiyi, basitçe bloklar arasında kurulacak ilişkiye transfer etmediğine fakat, yeni bir *nomos*'un *Jus Publicum Europaeum*'u dikkate almak zorunda olduğunu düşündüğüne dikkat çeker ("Translator's Introduction", *Nomos* içinde, s. 23, 34). Bu zorunluluk, savaşı sınırlandırma başarısını yeniden canlandırma yetisidir; bu anlamda Schmitt'in, devletin bu başarısını, yeni bir *nomos* için bir model olarak düşündüğü ve amacının, savaşın haklı savaş-iç savaş sarmalından çıkarılarak yeniden sınırlandırılmasını sağlayacak bir sistem arayışı olduğu bana kalırsa açıktır.

183. Schmitt, *Nomos*, s. 66.

rakterini bir ölçüt olarak kabul etmeye başlamasıyla, devrimci partizan ve yerel partizan arasında gözettiği ayrım birbirine koşuttur. İki partizan tipi arasındaki ayraç, ilkinin evrensel iddialar taşıması, sınıfsal karşıtlığı hem siyasal birliği —temel değil— hedef alarak hem de belirli bir siyasal birlikle sınırlamayarak savaşa dönüştürmesidir. Bu noktada, Schmitt'in devlet merkezli siyasal kavramında, devletin siyasal olanın öznesi olmaktan çıkışıyla doğan *siyasalın ahlakileşmesi* olgusu; bu kez partizan kavramında, mekânsal odağın aşılması olgusuna karşılık gelir. Diğer bir deyişle, siyasal kavramının ölçütü siyasal birlik olarak devlet iken ve Schmitt devletdışı bir aktörün siyasallaşmasını zorunlu olarak ahlakileştirilmiş bir siyasallaşma addederken, şimdi temel ölçüt olarak mekânı işaret etmektedir. Dolayısıyla Schmitt'in yerel partizana atfettiği ayrıcalık, siyasal birlik kavramının merkezi konumunu değiştiren bir nitelik taşımaz; yerel partizan, bir siyasal birliğin *devamcısı* veya gelecekteki siyasal birliğin potansiyel kurucusu olma vasfıyla önem kazanır.[184] Yani yerel partizan, siyasal olanın yeni taşıyıcısı olabilme potansiyelini, siyasal birliği "yeniden" kurmaya odaklandığı ölçüde —ve bu sınırlar içinde kaldığı sürece— taşır; evrensel nitelik taşıyan herhangi bir siyasal iddia ise, Schmitt'in çerçevesinde *siyasalın ahlakileşmesi* anlamına gelmeyi sürdürür. Böylece yerel partizan figürü, "devletin sürekliliği" ve "devlet olmaya yönelme görevi" temaları izlendiği ölçüde, tıpkı *nomos* kavramı gibi Schmitt'in kuramına gerilimsiz biçimde uyum gösterir.

V. SİYASAL BİRLİĞİN "DEĞERİ"

Schmitt'in *nomos* kavramı da partizan teorisi de, diğer kavram ve metinleri gibi farklı biçimlerde anlamlandırılmaya açıktır ve bu nedenle tartışma yaratır. Schmitt'in *Jus Publicum Europaeum*'a ilişkin tarihsel anlatısının da gerçekliği eleştiriye açıktır; Raymond Aron

184. J. Z. Müller, *Dangerous Mind*, s. 147, 153. Müller, Schmitt'in yerel partizanda gördüğü "milliyetçi" karaktere atıf yapar. Goodson'a göre de Schmitt'in yerel partizanı, "devrimci demokrat değil, daha çok teröre başvuran organik komüniteryan savaşçıdır" (Goodson, "About Schmitt: Partisans and Theory", *CR: The New Centennial Review*, 4/3, 2004, s. 4).

bu anlatının "arzulanır ama gerçekte olmayan" bir tablo çizdiğini ifade eder.[185] Benzer biçimde Chris Brown, Schmitt'in tarihsel gerçekliğe "seçmeci" yaklaştığına dikkat çeker: Düşmanın meşru addedildiği sınırlandırılmış savaş pratiği, Schmitt'in varsaydığının aksine çok kısa dönemlerde geçerli olabilmiştir. Brown'a göre, Schmitt haklı savaş nosyonunun ve din savaşlarının geçerli olduğu dönemi de fazlasıyla tekleştirmektedir.[186] Bosteels'e göre ise, Schmitt'in "bilimsel tarih" anlatısı görünümü altında yaptığı, gerçekte sadece emperyalizmi teorize etmektir.[187]

Tarihsel gerçekçiliğine ilişkin eleştiriler bir yana, *nomos*'un Schmitt'in kavramsal çerçevesi açısından bir sorun yarattığı yönünde daha temel bir eleştiri de söz konusudur. Toscano'nun aktarımına dayanarak söylersek, *nomos* "düzen(leme) ve yer tayininin" bir bileşkesiyken, dost-düşman ayrımı ile nitelenen siyasal kavramının "yerinden etme" anlamı taşıdığına çeşitli yorumcularca dikkat çekilmiştir.[188] Nitekim, Raymond Aron Schmitt'te aynı anda "çatışmanın varoluşsallığı ve Jus Publicum Europaeum nostaljisi" olmak üzere çift yönlü bir eğilim olduğunu tespit eder.[189] Moreiras, *Nomos*'un imlediği düzen ile siyasal kavramının imlediği çatışma arasındaki gerilimi, Schmitt'in kuramında ortaya çıkan bir çelişki olarak değerlendirir. Buna göre, "*nomos* varolduğu sürece siyasal kavramının belirleyicisi olacağından" siyasal kavramının tanımlayıcı üstünlüğü kalmayacaktır; siyasal kavramının üstünlüğü ve tüm diğer ayrımlardan özerkliği veri alındığında ise, bu kez *nomos*'un işaret ettiği düzen belirleyiciliğini yitirecektir. Bu nedenle, *nomos* ve siyasal kavramları Moreiras'a göre birbiriyle çelişiktir.[190] Bir diğer çelişki tespiti de Balakrishnan'a aittir: *Nomos*, Schmitt'in *Anayasa Teorisi*'nde öngördüğü "halk egemenliği" nosyonu ile çelişmektedir.[191]

185. Aron'dan aktaran J. Z. Müller, *Dangerous Mind*, s. 100.

186. Chris Brown, "From Humanized war to Humanitarian Intervention: Carl Schmitt's Critique of the Just War Tradition", *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order* içinde, haz. L. Odysseos, F. Petito, Routledge, 2007, s. 63-64.

187. Bruno Bosteels, "The Obscure Subject", s. 296.

188. Alberto Toscano "Carl Schmitt in Beijing", s. 431.

189. Aron'dan aktaran J. Z. Müller, *Dangerous Mind*, s. 100.

190. Alberto Moreiras, "Beyond the Line: On Infinite Decolonization", *American Literary History*, 2005, s. 578-82, 584.

Bu çalışmada sunmaya çalıştığım yorumu yineleyeyim: Siyasal birlik Schmitt'in siyasal kavramına içkindir ve *nomos* kavramı ile Schmitt, siyasal birliğin mekânsal bir paylaşım ile kurulduğunu söylemektedir. Bir başka deyişle, siyasal birliğin kuruluş momentini, toprağa yerleşme ve toprağı paylaşma edimi olarak *nomos* kavramıyla ayrıntılandırmaktadır. Schmitt'in kuramında, ne siyasal kavramı mekânsal düzen kurma anlamından yoksundur, ne de *nomos* çatışma unsurundan muaftır. Gerçekte, *nomos* ve siyasal kavramlarının çelişik olduğunu söylemek mümkün değildir; bu kabul sadece siyasal kavramının kurucu rolünün teslim edilmediğini gösterir. Öte yandan, *nomos*'un "halk egemenliği" ile çelişkisi Schmitt'in değil, kuramının halk egemenliğine zemin sunduğu yönündeki yorumların çelişkisidir. Zira, Schmitt'in anayasa kavramsallaştırması anayasa yapma iktidarı olarak halkın kurucu iktidarı nosyonunun, halk egemenliğinden çok "demokratik meşruiyet" ile karşılandığı bir tabloyu çizmektedir.

Siyasal kavramı ile *nomos*'un çeliştiği kabulü, *nomos* kavramının "doğal hukuk" anlayışına denk düşecek biçimde yorumlanmasına da yol açar.[192] Aslında Schmitt'in kuramının —normativizme yönelttiği tüm eleştirilere karşın— normatif bir boyut içerdiğine farklı gerekçelerle de olsa dikkat çekilmiştir. Örneğin Leo Strauss, bizzat siyasal olanı normatif düzeyden ayrıştırma çabasının, Schmitt'in kuramının "ahlaki yönü" olduğunu düşünmektedir; Meier ise bu ahlaki yönü, Schmitt'in teolojisine bağlamaktadır.[193] Kuramında doğal hukuk anlayışının evrensel normlarını tespit etmek mümkün olmasa da, Schmitt'in siyasal birliğe kendinde bir "değer" atfettiği de açıktır.

Schmitt *Değerlerin Tiranlığı* (1979) adını taşıyan kısa metninde, "değer" kavramının iç mantığının daima kendi karşıtını imlediğine dikkat çeker. Buna göre, değer teorisi (ekonomi alanının dışında) değersiz ve aşağı olanı, "dışlanacak ve elenecek olanı" işaret edecektir. Bu bağlamda Schmitt değer mantığının yetkin örneğini "haklı savaş" nosyonunda bulduğunu yineler.[194] Ne var ki bu yakla-

191. Balakrishnan, *The Enemy*, s. 195.

192. Aktaran Goodson, "About Schmitt: Partisans and Theory", s. 6.

193. Strauss, "Notes on Carl Schmitt", s. 113; Meier, *Carl Schmitt & Leo Strauss*, s. 46-47.

194. Schmitt, *The Tyranny of Values*, çev. S. Draghici, Plutarch Press, 1996.

şımı, siyasal birliğin "varoluşsal değeri" ile karşılaştırmak gerekir; çünkü Schmitt siyasal birliği, birliğin formundan veya iç ilişkilerinden tümüyle bağımsız olarak sahip olduğu ve bir kez kurulduktan sonra hiç kaybetmediği bir değerle donatmaktadır.

Schmitt'in çerçevesinde siyasal birliğin ayrıcalıklı "değeri", salt soyut bir nitelik göstermez; bu üstünlük "hakkı hukuka/yasaya çevirme" yani *meşruluğu ve yasallığı bir araya getirme* gücünde temellenir. Bu nokta gözetilmediği sürece, Schmitt'in "salt normatif bir değere atıfla temellenen" meşruluk iddiasını neye dayanarak reddettiği anlaşılamamaktadır. Schmitt, yasal pozitivizmi siyasal birliğin (anayasasının) yasallığı aşan bir meşruluğa sahip olduğu-nu görmemekle şiddetli biçimde eleştirirken, çeşitli bağlamlarda "hukukun araçsallaştırılması" olarak gördüğü eğilimi de hedef alır. Nitekim, istisnai durumlarda hukuki normların askıya alınmasına rağmen düzeninin varlığını sürdürdüğünü vurgularken veya "devletin iç düşman ilanını", siyasal birliğin çözüleceği ve yeniden iki eşit tarafın karşı karşıya geleceği (iç) savaştan ayrıştırırken, devletin meşruluk ve yasallığı bir araya getirme ayrıcalığına dayanmaktadır. Yani Schmitt, meşruluğu "normal düzen" yaratma kapasitesinden ayrıştırmadan düşünür; somut düzen ve bu anlamda bir yasallık bağlamı olmaksızın öne sürülen her meşruluk iddiası, siyasalın soyut normatif değerlere tabi kılınarak "ahlakileşmesi" anlamına gelecektir. Schmitt'in *siyasal birliği temel değil hedef alan* edimleri, "siyasal olanın aşılması" olarak sunması işte bu çerçevede anlam kazanmaktadır.

Kısacası, Schmitt'in siyasal kavramı her durumda somut bir düzenin sürekliliği varsayımına dayanır ve "değer"ini buradan edinir. Öyle ki bir düzenden söz edilemeyecek hallerde bile Schmitt, "önceki" düzenin "yeniden" sağlanması veya toprağa bağlılık vurgularıyla, "süreklilik" gösteren bir düzen varsayımına yaslanmayı sürdürür. Yani, *bir tür* düzen, Schmitt'in kuramının her aşamasında varlığını koruyan daimi dayanaktır.[195] Bu, Schmitt'in "kararcılığı" yla veya "siyasalın önceliği" kabulüyle çelişmez. Bana kalırsa, "ka-

195. Benjamin Arditi, Schmitt'in "mutlak düşman" anlayışını reddedişine dayanarak şunu söyler: "siyasal" hiçbir zaman saf bir "doğa durumu"na denk düşmez; "siyasal'ın doğası" daima "kısmen sivil"dir (*civilis*) (Arditi, "On the Political", s. 19).

rarın dayandığı düzen" ile "kararın yarattığı düzen" arasında Schmitt'in bir "sarmal" yarattığı açıktır[196] ve hangisinin "önce" geldiği sorusu anlamsızlaşmaktadır.[197] Çünkü her ikisi de siyasal olanın "kurucu" niteliğinin birbirinden ayrıştırılamaz veçheleridir; her durumda "öncelik", Schmitt'in kuramında, bu iki veçheyi aynı anda imleyen "siyasal"a aittir.

Bu noktada Schmitt'in kendi içinde tutarlı çerçevesine yöneltilebilecek radikal bir itiraz, ancak sözünü ettiğim daimi dayanağı veri almamak noktasından hareket edebilir ve bu tam olarak, Alain Badiou'nun kuramının yaptığı şeydir. Schmitt'in "düzeni imkânsız kılacağını" düşündüğü ve karşısına özdeşlik kavramını çıkardığı *boşluk* kavramını, Badiou kuramının merkezine yerleştirir. Schmitt'in siyasal olanı siyasal birlik içinden dışlama çabasına karşı, Badiou —hem özdeşliği imkânsız kılan boşluğu işaret ederek hem de "varolma" (*present*) ve "temsil" (*represent*) kavramları arasında farklı bir ilişki kurarak— siyaset kavramını Schmitt'in "imkânsız" addettiği noktadan türetir. Badiou'nun kuramında Schmitt'in siyasal olanın karşıtı addettiği "evrensellik" ise siyasetin tanımlayıcı niteliği olma özelliği kazanacaktır. Fakat Badiou'ya geçmeden önce, Levinas ve Schmitt'i bir arada düşünerek bir karşılaştırma yapmalı ve Schmitt'in keskin bir öngörüyle ürettiği siyasalın ahlakileşmesi eleştirisi karşısında kendi kuramsal kabullerini de sınamalıyız.

196. Bu yorumun bir benzerini Franco de Sá yapar: Karar, aynı anda hem "bir düzenin temsilcisi", hem "düzeni hayata geçirici" niteliktedir (de Sá, "The Event of Order in Schmitt's Thought and the Weight of Circumstances", *Telos* 147, 2009, s. 27).

197. Öncelik saptama arayışının bir örneği olarak David Pan'e göre, "düzen"in merkeziliği, "değerler sistemini" siyasalın "ana motivasyonu" yapar ve Schmitt'in siyasal kavramını "kültürel ve etik olarak" temellendirdiğini gösterir (Pan, "Carl Schmitt on", s. 49, 64).

Alternatif Yaratmayan Bir Karşıtlık: Levinas *versus* Schmitt

> Etik düşünceye göre ... benimkinin önceliği olarak *ben* nefret edilesidir. ... Öyle ki, incinebilir bir öteki yararına —merkezi konumumdan feragat etmek için— kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir "ben" haline gelirim. ... Etik ben, varolmaya hakkı olup olmadığını soran ve varolduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır. ... Etik "ben" tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü ötekinin daha önce gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir.[1]
>
> Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. Bu yabancılığın sonucunda siyasal düşmanla uç bir noktada, ... çatışmaların yaşanması mümkündür. ... somut çatışmada yabancının başkalığının, kendi varolma hakkının reddi anlamına gelip gelmediğine, bu nedenle de kendi varlığını korumak için defedilmesi ya da mücadele edilmesi gereken bir unsur olup olmadığına ancak çatışmanın tarafları bizzat karar verebilir.[2]

I. İLKSELLİK VE AŞKINLIK

EMMANUEL LEVINAS ile Carl Schmitt'in kuramları, ilgi çekici bir zıtlığı ve benzerliği aynı anda barındırır: Levinas'ın etik ve Schmitt'in siyasal kavramları birbirinin zıddı içeriklerle tanımlanır; bu içe-

1. Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 276; çevirideki "başkası" sözcüğü, metinde tutarlılık sağlamak için "öteki" sözcüğü ile değiştirildi.
2. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 47-48.

riksel zıtlığa rağmen "öncelik" vurgusu kavramsal-biçimsel paralellikleri beraberinde getirir; etik ve siyasetin bir arada düşünüldüğü durumlar ise her iki kuramda da benzer problemleri doğurur. Öyleyse, ilişkilendirmeyi birkaç düzeyde birden yapmamız gerekir.

İlk düzeyde, Levinas'ın etik kuramı Schmitt'in siyasal kuramının karşıtı, bir anlamda tersine çevrilmesi gibi düşünülebilir. Schmitt'te siyasal birliğin varlığına damgasını vuran şey, kurulmuş olduğu andan başlayarak hiçbir biçimde bertaraf edilemeyecek bir meşruluk doğurmasıdır; siyasal kavramı, siyasal birliğin "varlığını koruma hakkını" tek "değer" statüsüne yükseltir. Bu doğrultuda, birliğin dost ve düşman ayrımı kararı, düşmanlığın da savaşla ve ötekini öldürmeyle sonuçlanma ihtimali siyasal kavramına içkindir. Levinas'ın etik kuramı ise, teorik-olgusal tüm düzeylerde "varlığı" temel alan yaklaşım ve tutumları reddetmekle başlar. Levinas, tam da Schmitt'in veri saydığı "varlığını koruma hakkını" hedef alır ve bu hakkı "Öteki'nin varlığını önceleme" ile ikame etmeyi amaçlar. Schmitt'te kurucu, ilksel ilişkinin adı olarak *nomos* öncelikle, bir topluluğun "varlığını" mekâna "el koyma" edimiyle görünür kılması sürecidir; bu "sahip olma" hali zıddını, Levinas'ın, öznesini yaratılıştaki pasifliğiyle andığı ve "kendini açma", el koyma yerine "verme" edimiyle kurulan etik ilişki tarifinde bulur. Schmitt'te siyasal ilişkinin olası nihai sonucu "ötekini öldürmek"tir; Levinas'ın etiğindeyse "öldürmeyeceksin", Öteki'yle kurulan ilk ilişkinin —ilişkiye içkin— buyruğudur. Bu noktada dikkat çekici olan, Levinas'ın siyaseti Schmitt'te tanımlandığı haliyle, yani uç noktada savaş ve öldürme pratiğini içerecek biçimde anlamlandırmasıdır. Siyaset "savaşı öngörme ve her ne pahasına olursa olsun kazanma sanatı" olmakla, Levinas'a göre de ahlaki değerlerden bağımsız bir varlık alanıdır; Schmitt'te olduğu gibi Levinas'ta da siyasal özne aslolarak devlettir. Levinas'ın etiğinde *ben* ile Öteki arasındaki ilişki —tam da düşmanın imlediği "karşılıklılığı" ve bu anlamda bir "eşitliği" bertaraf edecek biçimde— asimetriktir. *Ben* öznesi, varlığını koruma hakkının tam tersiyle, yani kendini Öteki için "feda etme", "varolduğu için özür dileme", Öteki'nin "rehinesi" olma veya "kefaret ödeme" gibi radikal niteliklerle tarif edilir. Bu radikallik, "öteki'nin varlığının kendi varolma hakkının reddi anlamına gelip gelmediği" kararını alırken tümüyle özgür olmakla tanımlanan, öteki olarak ya-

bancıyı "kendi varlığını korumak için defedilmesi ya da mücadele edilmesi gereken bir unsur" olarak görebilmeye muktedir olan siyasal öznenin tam zıddı bir etik özne inşa edebilmenin de koşuludur. Yani Levinasçı etiğin uç noktasında Öteki'ne mutlak tabiyet biçimi alışı, siyasal özneye atfedilen niteliklerin tam karşıtını işaret etme işlevi taşır. O halde, Levinas'ın alaşağı etmeye çalıştığı ontolojik-siyasal tablo, radikal ifadesini Schmitt'te bulduğumuz tablodur. Bu açıdan bakıldığında Levinas'ın kuramını, Schmitt'in tariflediği haliyle siyasal ilişkinin tersini içerik edinen bir etik inşa etme çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Fakat Levinasçı etik tanımı gereği, imkânını "önceliğine" borçludur. Levinas'ın çabası etik ilişkiyi "ilk ilişki", ahlakı (ve/veya etiği) "ilk felsefe" olarak konumlandırmak, bu anlamda da ontolojik "varlığını koruma" edimini önceleyecek biçimde etiğin üstünlüğünü göstermek amacını taşır— aslında Levinas için etik ancak bu koşulda mümkündür. Yani etiğin "varlığından" söz edeceksek bu iddialı bir "varoluş" olmak zorundadır. Levinasçı etik, yalnız siyasal kavramının imlediği nitelikleri değil, aynı zamanda siyaset ve etik arasındaki "hiyerarşiyi" de etik lehine tersine çevirir. Etiğin önceliğine dayalı yeni bir hiyerarşik ilişkinin tesisi, Levinas'ın siyaset ve savaş ilişkisinde gördüğü "belirleyici gücü" etik alana kazandırma amacından bağımsız değildir. Bu nedenle, *ben*'in varlığını Öteki'ne borçlu olduğunu söylemek kadar, siyasal düzenin kökeninde etik ilişkiyi işaret etmek de Levinas'ın kuramı için hayati önemdedir — zira, "kurucu olan", kurulu düzende varlığını korur. Kurucu olanın kurduğu düzende tükenmeyişi, yani verili olana aşkınlığı ve bu sayede edindiği belirleyicilik, Schmitt'in kuramının da kilit unsurudur; öyle ki gözardı edildiğinde —başta, siyasal birliğin meşruluğu ve yasallığı bir araya getiren ayrıcalıklı üstünlüğü olmak üzere— birçok nokta anlaşılmaz kalır. Schmitt'te siyasal kavramının kurucu rolü, hem siyasal olanın başka hiçbir alana indirgenemez, başka tür bir ilişkiyle ikame edilemez olması anlamında, hem de siyasal birliğe varolduğu sürece ve salt varolduğu için hiç kaybetmeyeceği bir meşruluk kazandırması anlamında belirleyici bir üstünlük anlamına gelir.

İşte ikinci düzey, Schmitt'in siyasala Levinas'ın etiğe yönelik "öncelik" atfının ve bu öncelikte temellendirilen "üstünlük" kabulünün beraberinde getirdiği benzerliğe denk düşer. Her iki düşünürün

kavramsallaştırması da "olması gereken" boyutunu yöntemsel olarak "hükümsüz" sayar; etiğin veya siyasetin önceliğini "olan"da işaret eder. Etik veya siyaset, kurucu bir ilksellik taşıyacak biçimde — 'kurucu olay" gibi— düşünülür. Her iki düşünür de "görünürde" ne olduğundan bağımsız biçimde kurucu ilkselliğin olan bitende tükenmediğini kabul eder. Levinas'ta savaşın veya siyasetin düzeninin baskın gelişinden bağımsız biçimde etik ve Schmitt'te etiğin veya ekonominin belirleyici rol üstlenmesinden bağımsız biçimde siyaset, olan'a indirgenemez gücünü korur. Dolayısıyla Levinas'ın etiğe Schmitt'in siyasal olana atfettiği *ilksellik* ve *aşkınlık* nitelikleri, bu alanların üstünlük ve belirleyiciliklerinin koşuludur.[3]

Öyleyse Levinas'ta *ben-Öteki* ve Schmitt'teki *dost-düşman* kategorilerinin kendi aralarındaki ilişki birbirinin zıddı içerikler edinmekte, bununla birlikte iki düşünürün sırasıyla etiğe ve siyasal olana atfettikleri üstünlük, etiğin ve siyasetin tanımlayıcı niteliklerindeki benzerliği doğurmaktadır. Karşılaştırmamızın bu düzeyinde, indirgenemez biçimde etik olanın Levinas'taki tanımı ile indirgenemez biçimde siyasal olanın Schmitt'teki tanımı arasında hem biçimsel bir benzerlik hem de içeriksel bir karşıtlık vardır. Fakat Levinas'ın *ben* ve Öteki arasında tanımladığı etik ilişkinin zemini yüz yüze ilişkiyken, Schmitt'in siyasal kategorileri kamusal düzeyde anlamlandırılır. Dolayısıyla karşılaştırmamıza etik ve siyasetin bir arada düşünüldüğü düzeyi de dahil etmek zorundayız. Bu, Levinas'

3. Schmitt'teki, Levinas'ın teolojik dayanağından farklı olarak, dünyevi ve somut kurucu role referans veren, "normal" düzende tükenmeyen bir aşkınlıktır. *Siyasal İlahiyat*'ın yazarı için bunu söylemek şaşırtıcı bulunabilir; daha önemlisi, aşkınlığın teolojik çerçeveden bağımsız olarak düşünülüp düşünülemeyeceği sorgulanmaya açıktır. Nitekim Schmitt de —karar ile *mucize* arasında kurduğu ilişkideki gibi— teolojik göndermelere başvurur; üstelik kuramında teolojik bir öz olduğu yönündeki yorumlara —belki Levinas için yapılandan daha— sık rastlanır. Bana kalırsa, Levinas'ta aşkınlık hem tanrısal hem dünyevi düzlemde anlamlandırılır fakat tanrısal aşkınlık, etiğin ilkselliğinin *dayanağıdır* da. Schmitt'te ise siyasal kavramının ilkselliği, somut-tarihsel bir kurucu olay zemininde —tanrısal aşkınlık veri alınmaksızın— temellendirilir. Kuşkusuz Schmitt bu kurucu ilkselliği "mitselleştirir" veya egemenin "aşkın" konumunu —tıpkı Hobbes gibi— tanrısal aşkınlığa yaslanarak örnekler; fakat nihayetinde söylediği "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları[nın], *dünyevileştirilmiş* ilahiyat kavramları" olduğudur. Siyasal kararın "mucizevari" niteliği, siyasal olanın hukuk düzleminde tükenmeyen —ve istisnaya "simetrik" olan—aşkınlığı için bir model niteliğindedir.

ta "üçüncü taraf"ın *ben* ve Öteki arasındaki ilişkiye dahil olduğu düzeydir.

II. DOST, DÜŞMAN VE "ÜÇÜNCÜ"

Schmitt'te dost ve düşman ilişkisinin "ideal" karşılığı olarak devletlerarası düzende aldığı biçim, düşmanı "adil düşman", yani eşit bir muhatap olarak işaret eder. *Siyasal Kavramı*'ndan *Nomos*'a uzanan çerçevede, savaşın, ancak bir siyasal birliğin —haklı nedene başvurmaksızın— savaş açma hakkının tanınması sayesinde sınırlandırılabileceği teması merkezidir. Bir siyasal birliğin savaş açma hakkı o birliğin tanımlayıcı özelliği olarak kabul edilmediği sürece, savaş cezalandırılması gereken bir suç edimine karşılık gelecek ve bu kez "savaşa karşı savaş" —suçluyu cezalandırma gibi bir "haklı nedene" dayandırılarak— "haklı savaş" niteliği edinecektir. Schmitt'e göre, savaşın normatif bir nedene dayandırılması, düşmanı da —siyasal düşman olarak görmek yerine— "haksız" veya "suçlu" addetmeyi, yani ahlaki ve hukuki bir kriminalizasyona tabi tutmayı beraberinde getirir. Böyle bir düşman artık eşit muhatap olamayacak biçimde değersizleştirilecek, şeytanlaştırılacak, hatta insanlıkdışı addedilecektir. Schmitt haklı savaşta, siyasalı ahlakileştirerek aşan bir boyut görmektedir.

Haklı savaş anlayışına karşı Schmitt'in yönelttiği itiraz, düşmanlığın ve savaşın ancak siyasal ilişkinin taraflarınca belirlenebilir olduğu kabulünden hareket eder. Siyasal zeminde düşmanlık ve savaş, siyasal birliğin yalnız kendi varlığını koruma hakkına dayanarak alabileceği karara dayanır. Yani savaşın gerekçesi siyasal birliğin kararından ibarettir; bu karar ve savaş edimi üçüncü bir tarafın belirleyip onaylayacağı bir yargılamaya tabi tutulamaz. Schmitt'in siyasal kavramı zemininde "üçüncü taraf", savaşa dahil olarak taraflardan birine dönüşebilir veya dışarıda kalarak "taraf olmama" niteliği edinebilir. İki taraf arasındaki savaşı normatif veya hukuki olarak değerlendirecek bir mercii olma anlamında üçüncü bir taraf ise, yalnızca siyasal olanın dost ve düşman arasında tanımladığı "eşitlik" düzleminin bozulması anlamına gelecektir. Öyleyse, Schmitt'in çerçevesinde siyasal ilişkinin bir parçası olacak üçüncü bir taraf yoktur: Savaşın haklı nedenini sorgulayacak veya tespit ede-

cek bir üçüncü taraf, siyasal taraflar arası eşitlik düzleminin "üzerinde" bir pozisyon edindiği ölçüde, savaş da haklı savaşa dönüşecek, yani siyasal olanı "aşacaktır".

Schmitt'in haklı savaş eleştirisinden, karşılaştırmamız için iki önemli sonuç çıkarsıyoruz. İlk sonuç, Schmitt'in kuramından hareketle Levinas'a güçlü bir eleştirinin yöneltilebileceğidir. Levinas'ın "etik misyon edinen devlet"i, insanlık değerlerinin veya etik bilincin taşıyıcısı olarak diğer devletler karşısında ayrıcalıklı bir üstünlükle donatıldığı ölçüde, Schmitt'in haklı savaş nosyonu etrafında ördüğü eleştirilerin de kaçınılmaz biçimde muhatabı olacaktır. Fakat daha genel olarak, Levinas'ta siyasetin ancak üçüncü taraf'ın ortaya çıkışı ve etik ilişkiye müdahalesi ile söz konusu olduğu düşünülürse, *ben*-Öteki-üçüncü taraf arasındaki ilişkinin Schmitt'in eleştirisindeki tabloyu her durumda üreteceği de söylenebilir. Levinas'ın kuramında üçüncü taraf'ın; "hangisi benim Ötekim?" sorusunu doğurduğunu, bu soruyla birlikte adaletin, hukukun, kurumların ve siyasetin — öyleyse savaşın *da*— düzlemine geçildiğini, dolayısıyla bu sorunun kardeşlik-hukuk-siyaset olmak üzere üç biçimde yanıtlanabileceğine dair yorumumuzu hatırlayalım. Bu anlamda, üçüncü taraf'ın ortaya çıkışı düşmanlığı ve savaşı bir ihtimal olarak içerir ki Levinas "başkalıkta düşmanın da olabileceğini" açıkça ifade etmiştir. O halde, Öteki'nin tehdit altında olduğu kabulüyle birlikte üçüncü taraf'ta tespit edilecek olan düşmanlık, savaşı da zorunlu kılabilecektir fakat bu savaş, Levinas'ın çerçevesinde ancak Öteki'ni koruma adına, yani etik bir haklılaştırma yoluyla düşünülebilmektedir. Kuşkusuz, "hangisi benim Ötekim?" sorusunun her durumda siyasal bir kararla yanıtlandığını düşünmemiz mümkündür, ne var ki Levinas'ta bu yanıt daima etik bir haklılık ile donatılmış durumdadır. Fakat bu noktada sormamız gerekir: Schmitt bu tablodan gerçekten muaf mıdır?

Schmitt'in "meşru düşman" kabulüne dayanarak haklı savaştan farklılaştırmaya çalıştığı "siyasal olarak anlamlı savaş", siyasal birlikler arasındaki ilişkiye karşılık gelir; düşmana karşı siyasal birliğin kendi içindeki ilişkileri ise açıklamaz. Oysa düşman "meşru" addedildiğinde dahi, onun karşısında "dostluk" bağını mümkün kılmanın ve savaşı anlamlandırmanın "haklı neden"ler üretmekten geçeceği çok açıktır. Bu kez Levinas'tan hareketle Schmitt'in kuramını düşündüğümüzde, düşman karşısında siyasal birlik içi ilişkilerin

ne ölçüde "etik kardeşlik"ten farklılaştırılabileceği sorgulanmaya değerdir.[4]

Kuşkusuz burada söylenen, Levinas ile Schmitt arasında mutlak bir benzeşmenin veya kaçınılmaz bir aynılaşmanın değil, temel kavramları arasında ilgi çekici bir paralelliğin olduğudur: Üçüncü taraf'ta bir düşman tespit edildiği ölçüde, Levinas'ın "ben ve Öteki" arasında varsaydığı etik ilişki, Schmitt'in "dost" kategorisince içerilecek biçimde yorumlanmaya açık hale gelmektedir. Tersinden düşünürsek, Schmitt'te siyasal birlik içi ilişki, "düşman" karşısında etik kardeşliğin alacağı biçime karşılık gelecektir. O halde, —Levinas'ın "düşmanlarla çevrilmiş olma"yı etik bilincin taşıyıcısı olarak kalabilmenin bir koşulu gibi formüle ettiğini de hatırlarsak— etik kardeşlik ve düşmanlık nosyonlarının *birbirini gerektiren* ve yeniden üreten bir ilişki içinde olduğunu söylememiz gerekir. Aslında Derrida bize daha radikal bir şey söyleyecektir: "Kardeşlik olarak dostluk" ile düşmanlık yalnız birbirini gerektiren değil, aynı zamanda *birbirine dönüşebilen* bir ilişki içindedir. Fakat buna geçmeden önce, Schmitt'in haklı savaş eleştirisinden çıkarsadığımız ikinci sonucu ele almalıyız.

III. ÖTEKİ OLARAK İSTİSNA

Schmitt'te "varlığını koruma hakkı"nın siyasal birlikler arasında aldığı biçim, tarafların eşit addedildiği, yani savaşta "öteki" olarak düşmanı öldürme hakkının her iki taraf için de söz konusu olduğu bir biçimdir. Yani, "öldürmenin somut ihtimali olarak" dost-düşman ayrımı ile "öldürmeme buyruğu" olarak *ben*-Öteki arasındaki ilişkide tespit ettiğimiz zıtlık; taraflar arası "asimetrinin" de tersten ku-

4. Etik kardeşlik ilişkisinin bir "tercihi" önceleyecek biçimde düşünülebileceğine de dikkati çekelim. Levinas, "Öteki'yle aynı soydan olabileceğimi" de kabul eder ki bu kabul, kuramını —belki de "hangisi benim Ötekim?" sorusunu gereksizleştirecek biçimde— tercihe bağlı olmayan, verili alınan ilişkilerin etik kardeşlik bağına daha elverişli bir zemin sunacağı eleştirisine açık hale getirir. Kuşkusuz Schmitt'te "dostluk" bağının soy birliği ile olası ilişkisi daha açıktır: Schmitt, "homojenlik" vurgusuyla her ne kadar öncelikli olarak siyasal iradede ortaklaşmayı işaret etse de, güçlü bir siyasal birliğin —mutlak değil ama arzu edilir— dayanağı olarak etnik homojenliği olumlar.

rulduğu bir özellik göstermez. Fakat Levinas'taki asimetrinin Schmitt'te izini sürebileceğimiz bir bağlam vardır: *Devletin iç düşman ilanı.*

İç düşman ilan etme hakkı, Schmitt'in siyasal birliğe atfettiği ayrıcalığın ve üstünlüğün bir uzantısıdır. Schmitt birlik içinde "devlet-dışı" siyasallaşmayı bir iç savaş ihtimali olarak görmekte, devletin iç savaşı önceleyecek biçimde müdahalesini ise varlığını koruma hakkına dayandırmaktadır. Bu anlamda, iç düşman ilanı, içte en üstün güç olarak egemen devletin *tanımı gereği* sahip olduğu haktır. Öyleyse şunu tespit edebiliriz: Schmitt'in norm ile istisna arasında kurduğu ilişki, normal durumu "içte birlik" olarak tanımlanan devletin iç düşman ilanındaki olağandışı durumuna koşuttur. Schmitt, siyasal birliğin birliğini tehdit eden bir durumu, hukuki normların askıya alınmasını gerektirecek aciliyette istisnai bir durum olarak düşünür. Böylesi bir istisnai durumun varolup olmadığı ve bu durumun olağandışı önlemler almayı gerektirip gerektirmediği kararını almak, egemenin tanımlayıcı özelliğidir. Bu karar uyarınca istisna durumu, birliğin varlığını koruma hakkına dayanarak hukukun askıya alınmasına denk düşer. Schmitt, yine varlığını koruma hakkına dayanarak, devletin iç düşman ilanının gerekebileceğini ve bu ilanın "hukuk-dışı kılma" biçimini alabileceğini öne sürer. Bu durumda "iç düşman ilanı", devletlerarası düzenin işaret ettiği eşit muhatap ilişkisine dayanmayan, devletin "iç düşman" karşısında sahip olduğu üstünlükten doğan *asimetrik bir düşmanlık ilişkisini* ifade etmektedir. İç düşman ilanı ile devlet, varlığından gelen meşruluğuna dayanarak ve kendi ürettiği hukuki normlardan bağımsızlaşarak, tümüyle eşitsiz bir düşmanlık ilişkisi kurmaktadır.

Levinas'ın "Öteki, düzenin asıl/ilk (*original*) istisnasıdır"[5] ifadesini bu gözle okuduğumuzda, etik ilişkideki "istisna olarak öteki" ne mutlak tabiyetin; Schmitt'te istisna üzerinde mutlak bir hâkimiyet ilişkisinde, yani devletin iç düşman ilanıyla taraflar arasında ortaya çıkan ilişkide tam karşıtını —aslında, tam karşılığını— bulduğunu söylememiz gerekir.[6]

5. Levinas, "Idealism and Ideology", *Levinas Reader* içinde, s. 245.

6. "İstisna" teması merkezinde karşılaştırmayı yeniden düşünürken, Jesse Sims'in bir sonraki başlıkta değineceğim çalışmasından esinleniyorum. Fakat

Öte yandan, bu karşılaştırma Schmitt'in haklı savaş konusundaki anlatımının bir benzerini bu kez bizzat Schmitt'in kendi kuramında, "devletin iç düşman ilanı" temasında tespit etmemizi de sağlar. Schmitt, devletlerarası düzeyde *nomos*'u tehdit eden girişimlere karşı *nomos*'un korunması adına yapılacak savaşları, düzeni bozucu değil, tersine, "düzenin en üst formunu" temsil edici nitelikte addeder. *Nomos*'un düzenini tehdide karşı korumaya yönelik bir savaş, Schmitt'in çerçevesinde, yok edici savaşların nihilizminin de önlenmesi anlamına gelir. İşte bu, Schmitt'in sınırlandırılmış savaşın tek *istisnası* olarak işaret ettiği, "tek taraflı haklı savaş"tır.[7] Bu anlamda, uluslararası *nomos* ile tekil siyasal birlik arasında, düzenin korunması ve sürekliliğinin sağlanması noktasında bir benzerlik söz konusudur: Siyasal kavramının ilksellik ve aşkınlık nitelikleri, devletin ilan ettiği iç düşman karşısında alacağı ve mevcut yasal düzenin sınırlarına tabi olmayan önlemleri —içeriğinden bağımsız bir biçimde— meşru kılmaktadır. İşte bu anlamda denilebilir ki Schmitt'in çerçevesinde devlet, ilan ettiği iç düşman karşısında *tek taraflı olarak haklıdır*.

Kuşkusuz Schmitt, devletin iç düşman ilanını bir haklı savaş olarak adlandırmaz. Haklı savaş Schmitt için siyasal olanın ahlakileşerek siyasal olmaktan çıktığı ("istenmeyen") bir duruma karşılık gelir; oysa devletin iç düşman ilanı, siyasal birliğin "siyasal" olma kapasitesine, dolayısıyla tanımlayıcı niteliğine denk düşmektedir. Yani, Schmitt'in kuramı siyasal birlik içi bir "haklı savaş"ı, yasallıkla bağı olmayan ve salt soyut normlara referansla meşruiyet iddiasında bulunabilecek olan, devletdışı aktörlerin siyasallaşmasına ait kılar. Fakat Schmitt'in özenle çizdiği bu çerçeve, iç düşman ilanının *devletin tek taraflı haklı savaşı* olarak nitelenebileceğini düşünmemize engel değildir; düzenin yeniden inşası, siyasal birliğin varlığına içkin bir "haklı neden" işlevi görmekte ve *devletin tek taraflı haklı savaşına* meşru zemin sunmaktadır. Bizzat Schmitt'in "eşit muhatap olarak düşman" anlayışının savaşı sınırlandırdığı yönündeki tespitine dayanarak söylersek, asimetrik bir düşmanlık ilişkisi olarak iç

Sims'in Levinas ve Schmitt karşılaştırmasında "istisna" kavramına vurgusu farklı gerekçelerden hareket etmekte —örneğin, "devletin iç düşman ilanı" ile ilişkilendirilmemekte— ve farklı sonuçlara varmaktadır.

7. Schmitt, *Nomos*, s. 186-7.

düşman ilanında bu sınırlamanın söz konusu olmadığı açıktır.

Bu tablo bize şunu söylemek için de zemin sunar: Levinas'ta "ben ve Öteki" ile Schmitt'te "norm/düzen ve istisna" arasındaki ilişki, birbirinin tersi perspektiflere konumlanarak inşa edilir. Schmitt'te düzenin lehine kurulan ilişki, Levinas'ta istisna olarak Öteki'nin önceliği temelinde, bir anlamda tersine çevrilmektedir.

IV. SİYASAL ÖZNE VE ETİK DEVLET PROBLEMLERİ

Levinas'ın sonsuz sorumluluğun ağırlığı ve acısı ile tarif ettiği etik öznesi, kendisi için hak talep edemeyecek olan, yalnızca ötekini korumak ve savunmak için hak talebinde bulunabilecek olan bir öznedir. Yani, Levinas'ta *ben* öznesi, siyasal özne olmadığı ölçüde etik özne vasfı kazanır. Buradaki siyaset algısı, kendisi için hak talep edebilecek bir siyasal özneyi olumlayamaz; böyle bir özne, ancak başkası için hak arayışında bulunuyorsa olumlu ve etik bir figürdür. Etik koşulu sağlamayan bir siyasallaşma, Levinas'ın çerçevesinde, *ben* öznesinin hükümranlığının ve bu hükümranlığın doğurduğu şiddetin alanında kalacaktır. Yani, *ben* öznesi siyasal özne *olmadığı ölçüde* etik özne olma vasfını kazanıp meşrulaşır. Bu nedenle Levinas'ta, toplumsal öznelerin siyasallaşamaması gibi bir siyasal özne problemi vardır. Levinas'ın etiğinde, kendisi için hak talebinde bulunan, bu anlamda siyasallaşan özne; öteki'nin sorumluluğunu alan, bu sorumluluk yüzünden acı çeken, yalnızca öteki için talepte bulunan bir etik özne ile ikame edilmektedir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu, devletdışı toplumsal öznelerin hak talebinde bulunmalarının olumsuzlanmasıdır. Levinas'ın çerçevesinde, başkalarından hakkının tanınmasını bekleyen öznenin güçsüzlüğü, bir değer statüsüne yükseltilmekte, buna karşılık, kendisi için hak talep etme edimi olumsuzlanıp değersizleştirilmektedir.

Siyasal özne problemi ile iç içe geçen diğer problem, etik devlet problemidir. Levinas'ta, "etik misyon üstlenmiş" bir devlet kurgusu, devletin edimlerine, —içeriğinden bağımsız biçimde— haklılık payesi kazandırma eğilimi gösterir. Açık ki Levinas'ın çerçevesinde, etik ile devletin bir araya gelişi genel bir ihtimal olmaktan çok, spe-

sifik bir devlete özgülenmiştir. Daha önce ayrıntılandırıldığı üzere bu nokta, insanlık tarihinin tüm edimlerinden sorumluluk duymakla tanımlanan bir etik özne tarifinin ve "zulüm görmüş olma"nın Levinasça bir değer statüsüne yükseltilmesinin sonucudur. Levinas'ın çerçevesinde, "en çok" acı çekmiş bir topluluk kaçınılmaz biçimde etik misyon üstlenmenin ayrıcalıklı adayına dönüşür; bu misyonu "insanlık adına" üstlenen bir topluluğun devletleşmesi ise, etik ve siyasetin —tek bir— devlette cisimleşmesini beraberinde getirir.

Schmitt'te "normal düzen" varolduğu sürece toplumsal öznelerin siyasallaşması, yalnızca "iç savaş tehdidi" yaratmak anlamına gelebilir; çünkü birlik içi siyasallaşma *tanımı gereği* birliğin çözülme riskini doğurur. Siyasal kapasitenin "doğru" ve "istenir" formu siyasal birliğin kendisidir. Kuşkusuz Schmitt bunu yalnızca "arzu edilir" bir tablo olarak sunmaz; siyasal kavramının kurucu rolü zemininde tutarlı bir kurgu olarak inşa eder. Bu kurguda siyasal birlik, dost-düşman karşıtlığının "somut" meşruluk düzlemidir ve siyasal birliği veri almayan herhangi bir siyasallaşma —meşruluğunu ancak somut düzenle bağı olmayan "soyut" bir norm ile temellendirebileceğinden— ahlaki bir boyut kazanmak *zorundadır*. Bu nedenle de devletdışı aktörler, Schmitt'te meşru biçimde "siyasallaşamaz" yalnızca "siyasalın ahlakileşmesinin" aktörleri olabilirler. Bu bize, Schmitt'in siyasal kuramının toplumsal aktörler için, ironik biçimde, *depolitizasyon* anlamı taşıdığını gösterir.

Fakat Schmitt'te "siyasalın ahlakileşmesi" eleştirisi ne kadar merkezi bir tema ise, siyasal birliğin kuruluşu ile kazandığı varlığını koruma hakkının "en yüksek değer" statüsü edindiği de o denli açıktır. Schmitt siyasal birliğin üstünlüğünü soyut referanslardan özenle ayrıştırır ve kuruluşun somut, dünyevi, mekân odaklı, düzen yaratan niteliklerini merkeze alır. Bununla birlikte, siyasal birlik bu somut kurucu edimin kazandırdığı meşruluğu varolduğu sürece hiçbir şekilde kaybetmez. Yani, verili düzenin —içeriğinden bağımsız biçimde— salt varlığı, Schmitt'in deyimiyle "varoluşsal bir değer" yaratır. Öyle ki siyasal birlik varolduğu sürece "sadakat" duyulacak en yüksek merciiye de denk düşecek ve bu "sadakat", bir iç savaş durumunda dahi "devlet olmaya yönelme görevi" biçimini alarak varlığını sürdürecektir. Açık ki Schmitt'in birliğin çözüldüğü âna denk düşen iç savaşta dahi birlikle ilişkilendirilmiş bir "etik"ten, ya-

ni *olmayan bir düzene sadakatten* bahsetmesi, Schmitt'i kendi eleştirisine tabi tutmamızı haklılaştırır. Her ne kadar Schmitt "süreklilik" vurgusuyla kendi pozisyonunu, "soyut-normatif bir düzeye başvurarak siyasalı ahlakileştiren" pozisyonlardan farklılaştırmaya çalışsa da; iç savaşta "devlet olmaya yönelme görevi"ni bir "haklı neden"den, "siyasal birliği *yeniden* kurma" hedefini de ahlaki bir idealle şekillenen bir siyasallaşmadan ayrıştırmak mümkün değildir.

Öyleyse Levinas'ta tespit ettiğimiz iç içe geçen iki problem olarak siyasal özne ve etik devlet problemlerinin, farklı gerekçelerle de olsa Schmitt'in kuramı için de geçerli olduğunu söylemeliyiz. Ekleyelim ki Schmitt'in devletler çağının sona erişine ilişkin saptaması ve olası bir yeni siyasal birlik modeli arayışı —siyasal kavramına özgü olan nitelikler değişmediği ölçüde— bu problemleri de geçersizleştirmeyecek, yeniden üretecektir. Siyasal kavramının kurucu rolü ve bu rolün siyasal birliğe kazandırdığı üstünlük niteliği; birlik içi siyasallaşmanın engeli olmaya ve birliğin —formundan bağımsız biçimde— kendisini en yüksek sadakat odağı kılmaya devam edecektir.

Levinas ve Schmitt'in kuramlarını karşılaştırmada geldiğimiz nokta şudur: Birbirine zıt noktalardan hareket eden ve karşıt kabulleri temellendirmeye çalışan bu iki kuram, yani "etiğin önceliği" ile "siyasal olanın önceliği" kuramları, birbirine alternatif üretemeyen bir karşıtlık biçimini almakta, bu karşıtlık ise "paradoksal" biçimde benzer problemleri doğurmaktadır.

V. LİTERATÜRDE LEVINAS VE SCHMITT

Levinas ile Schmitt arasındaki "paradoks" yaratan zıtlığa, bu "mutlak" karşıtlığın benzerlikler doğuracağı imasıyla birlikte dikkati çeken Jacques Derrida'dır:

> Bildiğim kadarıyla, Levinas Schmitt'ten hiç bahsetmez. Bu siyasal teorisyeni [Schmitt], Levinas'ın karşıt ucunda konumlanır, *böylesi bir mutlak zıtlığın barındırabileceği tüm paradokslar ve tersine dönmelerle birlikte.* Schmitt sadece düşmanlığın düşünürü olmakla (ve konukseverliğin düşünürü olmamakla) kalmaz; sadece, düşmanı —hukuki olana değilse bile, etik olana indirgenemez olan türde bir— "siyaset"in merkezine yerleştirmekle de kalmaz. Schmitt aynı zamanda, kendisinin de kabul ettiği üzere,

tümlük fikrine bağlı kalmak gibi temel bir ihtiyacı olan bir çeşit Katolik neo-Hegelcidir. Bu, *tümlük söylemi olarak düşman söylemi*, denebilir ki, Levinas için mutlak hasmı vücuda getirecektir. Görünen o ki Heidegger'in [vücuda getirdiğinden] de çok.[8]

Yazık ki Derrida yalnızca bir dipnotta değini biçiminde işaret ettiği bu "paradoksal zıtlığı" ayrıntılandırmaz ve sözünü ettiği "tersine dönmelerin" ne anlama geldiğine dair açık bir yanıt sunmaz. Yine de bu ufak not imalarla yüklüdür, aslında Levinas'ın bir "mutlak hasmının" olduğu tabiri bile tek başına dikkate değerdir. Fakat öte yandan, Derrida'nın Schmitt'te "tümlük söylemi olarak düşman söylemi" tespit etmesi eleştiriye açıktır. Bu ifade, eğer Schmitt'in düşmanı mutlaklaştırdığını işaret ediyorsa, bunun Schmitt'te bir karşılığı yoktur —aksine, "mutlak düşman" eleştirisi siyasal kavramının merkezi temalarından biridir. Derrida'nın ifadesini, Schmitt'in siyasal kavramıyla düşmanlığı ve savaşı aşılamaz bir ufuk gibi sunduğu ve bu yönüyle düşmanlığı mutlaklaştırdığı biçiminde anlamak da mümkündür. Ne var ki bu da "tümlük" vurgusunu anlaşılmaz kılar; çünkü Schmitt için dost ve düşman ayrışmasının daimi bir karakterde oluşu, "tümlük" oluşturmayacak bir kurguya dayandığını da göstermektedir. Schmitt'te siyasal olanın "çoğul bir evreni" zorunlu kıldığı hatırlanırsa, "siyasal" anlamda savaş, her tür istisnanın bertaraf edilerek homojen bir tümlüğün inşa edilişi olarak düşünülmeye elverişli değildir. Aslında —Badiou'nun tabiriyle söylemeyi denersek— Schmitt'in kuramı Bir'ci değildir; fakat siyasal "birliği" amaç edinir. İşte bu açıdan, Derrida'nın Schmitt'te tespit ettiği "tümlük fikri ihtiyacı"nı siyasal birlik içi siyasallaşmanın engellenmesi gereğine karşılık düşünmemiz ve bu tespiti, Schmitt'i karakterize eden nitelik olarak anlamamız da mümkündür. Fakat bu imkânın sınırlılığına da hemen dikkati çekmeliyiz: Bizzat sözü edilen "ihtiyaç", tümlük fikrinin imlediği biçimde dışsallığın ve aşkınlığın reddinin imkânsızlığını da aynı anda işaret etmektedir. Gerçekte, Schmitt'in kuramını "tümlük" üzerinden düşünmek yanıltıcıdır. Schmitt'te "istisnai olanın" kaçınılmaz varlığı, tümlüğün tek başına veri alınmadığını gösterir; "homojen özdeşlik" gerekliliği daima bu özdeşliğe aşkın bir temsil ilkesiyle tamamlanır. Normun istisnası, karar edi-

8. Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, s. 147, dipnot 95, vurgu eklendi.

mini; düzeni kırılmaya uğratan olağandışı bir hal ise, düzenin kendi içinde simetrik diyebileceğimiz bir istisnai konumu —yani egemenin verili hukuk düzenine aşkın konumunu— zorunlu kılar. Bir başka deyişle, Schmitt'te normalliğin istisnası kadar; siyasal olanın düzen içinde varlığını koruyan, düzene indirgenemez aşkınlığı da kaçınılmazdır — ki Schmitt bunu yine "düzen"in sürekliliği için zorunlu addetmektedir. Kısacası, Schmitt'te dışsallığı ve aşkınlığı yok eden bir tümlük inşasını değil, aksine tam da bu araçlarla donatılmış bir düzen fikrini tespit etmemiz gerekir. Şöyle de diyebiliriz: Schmitt'i tümlük fikrinin değil, düzen ile istisna arasındaki ilişkide düzenin perspektifine yerleştirmemiz gerekmektedir.

Öte yandan, Levinas ve Schmitt arasında bir "yakınlaşma" tespiti de Howard Caygill'den gelir. Buna göre, savaş ve siyaset arasındaki varsaydığı yakınlık, Levinas'ı "Kant'ın liberal etik teorisinden çok, Clausewitz ve Carl Schmitt'in düşüncesine yaklaştıran bir düşüncedir."[9] Ne var ki Caygill de bu yakınlaşmanın üzerinde durmaz ve tespitini ayrıntılandırmaz. Levinas ve Schmitt'in bir arada anıldığı bir başka metin de Arhey Botwinick'e aittir. Botwinick'e göre, "ben-öteki" ve "dost-düşman" kavram çiftleri arasında —öteki'nin dost ya da düşmana karşılık gelecek biçimde düşünülebileceği türden— bir terminolojik benzerlik yalnızca görünürdedir, yanıltıcıdır. Yani Botwinick, Levinas ve Schmitt'in kuramlarının, bir anlamda karşılaştırılabilir olmadıklarını ispata çalışır. Ne var ki metin, Schmitt'in dost ve düşman kategorilerinin, liberal siyasal teoride "kendilik" (*self*) ile öteki arasında kurulan ilişkiye denk düşemeyeceği ve liberalizmin Schmitt'teki gibi "düşmanı önceleyen" bir yaklaşım geliştirmediği argümanı üzerinedir. Botwinick'in Levinas'ı liberal gelenek içinde düşünüp düşünmediği açık olmadığı gibi, metni de karşılaştırılamaz bulduğu Levinas ve Schmitt ilişkisi üzerine bir veri sunmaz.[10] Schmitt ve Levinas arasında açık bir karşılaştırmaya ise Jesse Sims'in metninde rastlanır.[11]

9. Howard Caygill, *Levinas and the Political*, s. 3.

10. Arhey Botwinick, "Same/Other versus Friend/Enemy: Levinas contra Schmitt", *Telos* 132, 2005. Makale, başlığındaki vurguya rağmen, Schmitt'in kavramlarının liberal teoriden farkına ve Hobbes karşılaştırmasına odaklanmaktadır.

11. Jesse Sims, "Absolute Adversity: Schmitt, Levinas and the Exceptionality of Killing", *Philosophy & Social Criticism*, cilt 31, no 2, 2005.

Derrida'nın "mutlak hasım" vurgusunu izleyen Jesse Sims, Levinas'ta ve Schmitt'te "öldürme" kavramını merkeze alır. Sims'in hareket noktası, Derrida'nın etik ve siyaset arasındaki ilişkiyi "mutlak yarık/aralık/boşluk" (*absolute hiatus*) olarak düşünmesidir. Levinas ve Schmitt ise "indirgenemez biçimde etik olan" ile "indirgenemez biçimde siyasal olan"ın düşünürü olma iddiaları nedeniyle, Derrida'nın kurduğu ilişkinin de iki karşıt ucuna denk düşerler. Sims, zıtlığın iki ucu olmanın aynı zamanda bu iki kuramcı arasında bir bağlantıyı imleyebileceği noktasından hareket eder. Dolayısıyla hem açık bir karşılaştırma sunması hem de ortak bir noktadan hareket etmesi nedeniyle, Sims'in yaklaşımı bu çalışma açısından önem kazanır.

Sims'e göre, Schmitt'teki "gerçek anlamda indirgenemez olan siyasal kategori" istisna kavramıdır ve istisna, başkasını fiziksel olarak öldürme ihtimali olarak anlam kazanır. Düşmanlığın somut bir ihtimal olarak içerdiği öldürme edimi, Schmitt'te normal durumun değil, istisna durumunun bir parçasıdır. Levinas'ta ise, "öldürmeyeceksin" buyruğunun etik zorunluluğu, ontolojik düzeyde "istisnai bir ihtimal" olarak ötekini öldürme imkânı ile bir aradadır. Levinas, ötekinin yüzünde ifadesini bulan etik buyruğun önceliği karşısında "cinayet banalliğinin" gerçekleşmesini istisnai addeder. Öyleyse "öldürme" eylemi, hem Schmitt hem Levinas için "istisnai" niteliktedir. Sims'e göre, öldürmenin Schmitt için de istisnai nitelikte olması, Levinasçı etiğin Schmittçi siyasal'ı önceldiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, "siyasalın etik koşulu" siyasal kavramına içkindir.

> Böylece etik, paradoksal olarak Schmitt'in siyasal olan tanımını karşılar (*satisfy*): siyasalı siyasal kılan sadece etiktir. İstisnai olan, ki siyasetin zemini budur, yalnızca etik olduğu için istisnaidir — ve etik olan, imkânını sunduğu şeyi ... yasakladığı sürece etiktir. Schmittçi anlamda "siyasal" olan, etiksiz varolamazdı.[12]

Schmitt için mesele *öteki'den istisna yapma* meselesidir: ötekini "düşman" olarak isimlendirmek ve muhtemelen onu öldürmek. Fakat Levinas bu istisnai ihtimalde, nihai sonucuna dek izlenirse, istisnailiğin başka yol izlediğini gösterir: Öldürme, ancak öteki benim

12. Sims, "Absolute Adversity", s. 244.

istisnam olarak beni sorumluluğa çağırdığı sürece, istisnaidir. Öteki benim içimde ve benim üzerimde karar verendir —onun düşman olduğuna dair herhangi bir kararı önceleyecek biçimde.[13]

Jesse Sims'in yorumu —örneğin, Schmitt'in "tümlük" kavramının koşulsuz bir destekçisi olamayacağı gibi— bu çalışmada paylaştığım kimi unsurları barındırır. Fakat Sims'in yaklaşımı, Levinas'ı Derrida'nın "önerdiği" biçimde ele alır. Daha önemlisi, Levinas'ın kuramında "üçüncü taraf"ın varlığından söz etmez, yani üçüncü taraf'ın varlığının "ben ve öteki" arasındaki etik ilişki için ne anlam ifade ettiğini analizine dahil etmez. Dolayısıyla üçüncü taraf'ta "düşman" tespit edilebileceğini de söyleyen Levinas'ın —bu kez— Schmitt'in "siyasal" kavrayışını veri alıp almadığı sorusu da doğmayacaktır. Öte yandan, Sims'in analizinde istisna kavramının Schmitt'in kuramında edindiği anlam zenginliği de —başta normalliğin, normun, düzenin temelinde yatan kurucu ânın istisnailiği olmak üzere— salt "öldürmenin istisnailiğine" indirgenmektedir.

Fakat Sims, daha sonra temel argümanını kökünden değiştirdiği yeni bir Levinas-Schmitt karşılaştırması formüle eder[14] ve bu kez, Levinas'ın etik ilişkisindeki "kaçınılmaz şiddet"te, "üstü örtülü bir Schmittçilik" tespit eder. Buna göre, Levinas'ın "öldürmeme" buyruğunun bir zorunluluk olmayışı düşünüldüğünde, barışın önceliği ancak *ben*'in öteki'nin "hasmane şiddetine" maruz kalmış olduğu varsayılarak temellendirilebilecektir. Öyleyse öteki'nin önceliği, Schmitt'te düzenin askıya alınması anlamında "istisna mantığı"ndan hiç de farklı olmayan biçimde kuraldışı ve her tür sistemin üzerinde olma özelliğine sahiptir ve bu önceliğin temelinde bir "şiddet" ilişkisi vardır. Sims bu kez üçüncü taraf'ın varlığını önemser ve Levinas'ta öteki'nin etik önceliğinin üçüncü taraf'ın dahil olduğu düzeyde de sürdüğünün haklı olarak altını çizer. Bu, Caygill'in dikkat çektiği üzere, kaygı verici siyasal sonuçlar doğuracaktır; çünkü Le-

13. *A.g.y.*, s. 248.

14. Sims, "Exceptional Justice, Violent Proximity", *Essays on Levinas and Law: A Mosaic* içinde, haz. D. Manderson, Palgrave Macmillan, 2009. Bu metinde Sims, önceki pozisyonunu şekillendiren şeyin "Derrida'nın Schmitt'in egemenlik teorisini çürütmek amacıyla Levinasçı fikirleri kullanma biçimine duyduğu sempati" olduğunu, fakat artık —bu kez Caygill'e referansla— "Levinas'ın etik, barış ve adalet kavramlarına da eleştirel yaklaştığını" söyler.

vinas'ın kuramı, öteki'nden gelebilecek veya öteki yararına başvurulacak şiddetin meşrulaştırılmasına açıktır. Öteki'nin önceliği "adalet" kavramının da "istisna"ya dayanacak biçimde anlaşılmasını beraberinde getirecektir. Bu noktada Sims'in ilgisi, Levinas'ta etik şiddetin oynadığı rol ile Benjamin'in "ilahi şiddet" kavramını karşılaştırmaya yönelir.[15]

Bu yeni pozisyonuyla Sims, Levinas eleştirisinde önemli bir referans konumu da edinir. Ne var ki bu ikinci metin, Sims'in ilk çalışmasına yönelttiğimiz eleştiriyi bu defa tersinden doğrulamaktadır. Sims, Levinas ve Schmitt'in sırasıyla etiği ve siyasalı "önceleme" çabalarının bir benzerini, iki düşünürün teorik kabullerinin arasında yeniden üretmektedir. Oysa bu "ilksellik" arayışı Levinas ve Schmitt'te ortak sorundur ve iki düşünür arasındaki ilişkiyi kurmak için aynı arayışı sergilemek, Sims'in eleştirisinde de sorun yaratmaktadır. Böylece ilk metinde Levinasçı etiğin Schmittçi siyasalı önceleDiği tezi, bu kez yerini Schmittçi istisnanın Levinasçı etiği önceledi̇ği tezine bırakmakta; iki pozisyon arasındaki geçişkenlikler gözardı edilmektedir. Açık ki bu çalışmada sunmaya çalıştığım Schmitt yorumu, "istisna"ya olan tüm vurgusunun "düzen" ve normallik lehine bir perspektiften şekillendiği yönündedir ve bu nedenle Sims'in her iki pozisyonundaki Schmitt yorumundan farklıdır. Fakat daha önemlisi, iki düşünür arasında varsaydığım ilişki bir öncelik sıralamasına değil, geçişkenlik tespitine dayanır: Levinas'ta "düşman" karşısında "ben ve öteki" arasındaki ilişki, Schmitt'in "dost" kategorisine denk düşünülebilmekte ve etik "kardeşlik" ile düşmanlık nosyonları birbirini gerektiren bir ilişki sergileyebilmektedir. Nitekim Sims'in de referansı olan Derrida, sözünü ettiğim geçişkenliği Schmitt'e odaklandığı bir metin olan *Dostluğun Siyaseti*'nde ikna edici biçimde göstermektedir. Her ne kadar kardeşlik ve düşmanlık kategorilerini çözümleyen bu metin boyunca Levinas hiç anılmasa ve Derrida Levinas'ı başka türlü yorumlama eğiliminde olsa da, bu çalışmada benimsediğim Levinas yorumu uyarınca, kardeşlik temasına yöneltilen eleştiriyi bir Levinas eleştirisi olarak düşünmek kaçınılmazdır.

Dostluğun Siyaseti'nde Derrida'nın iki temel argümanı vardır: *dost* ile *düşman* arasında "kararlı" bir sınırın çizilemeyeceği ve *kar-*

15. Sims, "Exceptional Justice, Violent Proximity", s. 235, 221, 223, 225-8.

deşlik ile *dostluk* anlayışları arasında bir sınırın çizilmesi gerekliliği. İç içe geçen bu iki iddianın ilk hedefi öncelikle ve açıkça Schmitt'tir; aynı zamanda da kardeşlik ilkesinin doğallaştırılması eğilimini içeren hâkim "demokrasi" anlayışına eleştiri yöneltilir. Derrida, Schmitt'in yaklaşımına dostluğu yeniden formüle ederek yanıt vermekte, aynı zamanda dostluğu kardeşlikten ayrıştırmakta, dolayısıyla Levinas'ta uç örneğini gördüğümüz kardeşlik kavramının bir eleştirisini de sunmaktadır.

Derrida'nın ele aldığı haliyle dost ve düşman ayrışmasının yarattığı paradoksun temelinde, bu iki kavramın daima birbirini gerektirdiği tespiti yatar. Derrida'ya göre, herkesin birbiriyle "dost" olması, gerçekte dostluğun olmadığını gösterir; çünkü bu, başkalığın aynıda eritilmesi anlamına gelecektir. Derrida dostluğu, aynılaşmaya izin vermeyen "tekillik" (*singularity*) kavramı zemininde düşündüğü "demokrasi" bağlamına yerleştirmektedir. Bu bize, Levinas'ın "ben ve Öteki" arasında kurduğu, Öteki'nin "indirgenemez başkalığı"na dayalı ilişkiyi hatırlatacaktır. Bu ilişkide Öteki, aşkınlığı sayesinde aynılığın tümleştirici etkisini kırar; *ben*'in varlığını, özgürlüğünü sorgular. Levinas buradan "*ben*'in Öteki'ne karşı sonsuz sorumluluğu" fikrini ve etik kardeşlik temasını türetmektedir. Derrida ise, bu "sorgulamada" etik kardeşliğin her an düşmana dönüşme ihtimalini görür. Bu ihtimal, Schmitt'in dikkatini dış düşmandan iç düşmana kaydırdığı noktada ortaya attığı bir tanımda tespit edilmektedir: "Düşmanım, beni sorgulayandır."[16] Kuşkusuz bu, Derrida sözünü etmese de, Levinas'ın kavramsallaştırmasının aynısıdır: Öteki, *ben*'i, özgürlüğümü, varlığımı, düzenimi, normlarımı sorgulayandır.

> Kimi düşmanım olarak tanıyabilirim? Tabii ki sadece, beni sorgulayabilecek olanı. Onu düşmanım olarak tanırken, beni sorgulayabilecek olduğunu tanırım. Ve gerçekten kim beni sorgulayabilir? Sadece kendim. Ya da kardeşim. Bu böyledir. Öteki benim kardeşimdir. Öteki kardeşim olarak ortaya çıkar ve kardeş düşmana dönüşür. Âdem ve Havva'nın iki oğlu vardı, Habil ve Kabil. Böylece başladı insanlığın tarihi. Her şeyin kökeni bu gibi görünüyor. Bu diyalektik gerilim, dünya tarihinin hareketini sağlayan budur ve dünya tarihi henüz sonuna gelmemiştir.[17]

16. Derrida, *Politics of Friendship*, çev. G. Collins, Verso, 1997, s. 148-60.
17. Schmitt'ten aktaran Müller, *Dangerous Mind*, s. 55.

Schmitt'in iç savaş kavramsallaştırması, "kardeş"in "düşman"a dönüşmesidir. Öyleyse Derrida'nın, etik kardeşlik ilişkisine denk düşecek biçimde düşünülen dostluğun düşmanlığa dönüşmesi vurgusunu, Levinas'a yöneltilmiş bir eleştiri olarak da değerlendirmek mümkündür: Bir diğeri için kendini feda etmeye varan bir kardeşlik teması, etik tabiyetten farklı her davranışı düşmanca bulabilecektir. Derrida'nın dostluğu kardeşlikten başka türlü bir insan ilişkisi olarak düşünme çabası, Levinasçı etikten de farklılaştığı noktadır.

Öte yandan burada, düşmanın kardeşlik ilişkisi dahil her yerde ve her an belirebilir oluşunun, aşılamaz güçte bir düşmanlık nosyonunu dayatmak anlamına gelebileceği sorusu doğacaktır. Bu durumda Schmitt'in çizdiği tablonun aşılamaz bir gerçeklik olarak onaylandığını düşünmek olasıdır. Derrida'ya göre ise, durum tam tersidir. Düşmanın *kardeşlerim arasında dahi* belirebilecek olması, aslında paradoksal olarak kavramın gücünü zayıflatmaktadır; düşman o kadar da düşman olamaz, kardeşimin dahi düşman olabilmesi demek, mutlak bir düşmanın imkânsızlığı demektir. Hiç kimse mutlak düşman değilse, herkes potansiyel bir dost olabilir. Sonuçta, dost ve düşman kavramsallaştırmasının birbirine dönüşen, sabit olmayan ilişkisi, bu iki kavramın "doğallığını" sarsmaktadır. Hiçbir verili düzen, hiçbir doğal (farz edilen) bağ, dostluğun ve düşmanlığın temeli olamaz; her ikisi de kurulan, yeniden kurulan, her an değişebilen ilişkilerdir. Derrida'ya göre, "siyasal olan"a mesafeli durabilmek, ancak dostluğa da mesafeli durmak ile mümkün olabilir. Buradaki fikir şudur: Kurulu her düzen, kurucu bağı doğallaştırır. Bir devlet, bir ulus veya bir cemaat bir arada yaşamayı veya dostluğu doğallaştırarak "kardeşliğe" çevirir — ve kardeşlik düşmanlığı yeniden üretir. Bu döngüyü kırmak, ancak dostluğu gelecekteki bir ihtimal olarak düşünmekle mümkündür. Bu nedenle Derrida, tıpkı Nietzsche gibi, dostluğu henüz kurulmamış bir ilişki addeder. "Dostluk siyaseti" olarak demokrasi, hep bir gelecek kipinde düşünülmediği sürece ve siyaset düşmanlığın ve kardeşliğin zemininde kaldığı ölçüde, Derrida'ya göre bu "tehlikeli" döngü kırılamayacaktır.

Derrida'nın *dostluk*, *düşmanlık* ve *kardeşlik* kavramlarına yönelik "dekonstrüksiyon"u, etik ve siyaseti karşılıklı ya da bir arada düşünmeye dönük her tür çaba için oldukça önemli bir uyarı niteliği

taşır. Öte yandan Derrida'nın "adalet ile hukuk" ve "etik ile siyaset" arasında gözettiği kapanmaz aralık veya boşluk (*hiatus*); siyasal yöneliminden ve sorunlu yönlerinden bağımsızlaştırılmış haliyle Levinas'ın kuramı ile aynı yönelimi paylaşır. Dolayısıyla Derrida' nın eleştirel katkısıyla yetinecek ve bir sonraki bölümde, hem Levinas'a hem Schmitt'e alternatif kabullerden hareket ederek etik ve siyaseti bir arada düşünen Alain Badiou'ya yöneleceğim.

Alain Badiou: Siyaset ve Etik

ETİĞİN ÖNCELİĞİNİN düşünürü Levinas'tan ve siyasal olanın önceliğinin düşünürü Schmitt'ten sonra, bu bölümün konusu, siyaseti ve etiği bir arada düşünen, daha doğru bir ifadeyle aynı anda *türeten* Alain Badiou. Badiou'nun özgün yaklaşımı, Levinas'ın ve Schmitt'in kuramlarıyla yeri gelince değineceğim kimi ortaklıklar taşır; fakat Badiou'nun felsefesinin bu çalışmada konu edinilmesinde öncelikli amaç, Levinas ve Schmitt'teki problemlere yanıt üretebilecek bir çerçeve sunma kapasitesini sınamaktır. Baştan söylemek gerekirse fikrim, Badiou'nun bu alternatif zemini sunduğu yönündedir. olayısıyla bu bölümde, hem çalışmanın ana izleğine karşılık gelen bu fikri temellendirmeyi hem de diğer izleklerde doğan yeni soruları işaret etmeyi deneyeceğim.

Badiou'ya etik ve siyaseti aynı anda düşünme olanağını veren, "olay" kavramının her ikisinin de zemini olarak konulmasıdır. Bu aynı zamanda, etik ile siyaseti bir arada düşünebilmeyi ancak "devlet" ile mümkün kılan ilk iki düşünürün çerçevelerine kökten bir itiraz niteliği de taşır; çünkü Badiou'nun "olay" kavramı, hem siyaseti hem etiği, verili duruma karşılık gelen devletin dışında ve karşısında konumlandırır. Kuramlarında devletdışı siyasallaşmayı ya imkânsız ya da gayrimeşru kılan Levinas ve Schmitt'in aksine, Badiou için siyasallaşmak tanım gereği devletdışı aktörleri işaret eder. Benzer biçimde, etik ile devletin kesiştiği bir ânı Badiou'da tespit etmenin olanağı yoktur; aksine, tıpkı siyaset gibi etik de, "olay"ın açtığı yeni zeminde anlam kazanan bir pratik olarak, devletin alanında değil, ancak dışında konumlanabilir. Badiou'ya göre siyaset "eşitlikçi edim"dir ve etik, bu eşitlikçi edim karşısında nasıl bir tu-

tum alındığıyla ilişkilidir. Bu kavramsallaştırmanın doğrudan sonucu olarak, siyaset de etik de devletin hiyerarşik yapısından tanım gereği farklılaşır.

Badiou'nun felsefesi, kendi özgün tanımıyla "hakikat" kavramına sahip çıkar ve hakikatlerin pratik ve düşünsel olarak dört ayrı alanda "üretildiğini" öne sürer. Bu dört alan *siyaset*, *sanat*, *bilim* ve *aşk*'tır. Felsefe, bu alanlarda üretilen hakikatleri "yakalayan" ve bir arada düşünen düzlemdir. Dolayısıyla bu çalışma özel olarak siyaset üzerine odaklanmayı denese de, Badiou'nun temel kavramları, felsefesinin "koşulları" olarak saydığı bu dört alandan da beslenir. Ontolojisini ise matematikten ayrıştırmanın olanağı yoktur.[1] Alain Badiou'nun hem "olay" kavramını hem de etik ve siyaseti "olay" ile nasıl ilişkilendirdiğini anlamak için, yoğun bir matematik bilgisiyle inşa ettiği ontolojisini basit bir düzeyde de olsa kavramaya ve aktarmaya çalışmak kaçınılmazdır. Badiou'nun bir diğer özgünlüğü, bir araya getirilmesine sık rastlanmayan eğilim ya da kavramları birlikte düşünmesidir — Platon ve çokluk, hakikat ve öznel üretim, evrensellik ve tekillik gibi. Benzer biçimde Badiou, "anti-felsefe" olarak adlandırdığı ve en temelde hakikat kavramının reddi ile şekillendiğini öne sürdüğü kuramsal eğilimlerden hem beslenir hem de kimi ortaklıklara rağmen —evrensellik ve hakikat kavrayışını kuramının merkezine yerleştirerek— farklılaşır. Uzlaşmaz görünen bu türden unsurlar Badiou'nun felsefesinde aynı sürecin farklı yüzleri gibidir ve bunu, kendisine yöneltilen eleştirilerden de çıkarsamak olasıdır. Badiou hem olayın yoktan varolan "mucize" benzeri karakterine ve öznenin zeminsiz "karar"ına dayanmakla[2] ve hem de siyaseti etik bir zemine dayandırmakla, yani siyaseti etiğe tabi kılmakla[3] eleştirilmiştir. İlk yaklaşımda, Badiou, verili durum ile hiçbir bağı olmayan, dolayısıyla yapısal hiçbir dayanağı olmayan öznel bir

1. Badiou yalnız felsefeyle değil felsefesinin "koşulları" ile de aktif olarak ilgilenir: Matematikçiliğinin, tiyatro oyunu ve roman yazarlığının yanı sıra siyasal aktivizm içindedir, kendi tabiriyle bir "militan"dır.

2. Daniel Bensaid, "Alain Badiou and the Miracle of the Event", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, haz. P. Hallward, Continuum, 2007, s. 94-105.

3. Olivier Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinbourgh University Press, 2007, s. 128-31, 158.

karar nosyonunu temel almakla eleştirilir — ki bunun, Carl Schmitt'in siyasal kuramına yöneltilen en yaygın eleştiri olduğu bilinmektedir. İkinci yaklaşımda ise, Badiou'nun siyaseti etik koşula bağlı kıldığı, dolayısıyla siyasete yapısal bir sınır çizdiği işaret edilir — ki bu eleştiri de, Emmanuel Levinas'ın etik kuramının en radikal örneğini sunduğu üzere, etiği siyasete önceleyen yaklaşımlara genellenebilir bir tespittir.

Bana kalırsa, Badiou'nun siyasete bir zemin sunduğu doğrudur, fakat bu zemin verili değil, "yeni" olandır. Bir yenilik olarak olay, verili gerçeklikten farklılaşan yeni bir düzlem yaratır ki kuramının temel kavramları olan özne ve hakikat bu düzlemin unsurlarıdır. Yeni olanla kurulan ilişki bir üretim sürecidir; verili durumun siyasal ya da etik bilgisi ve araçları yeni olanla ilişkiye elvermez, bu araçların yeniden üretilmesi gerekir. Öyleyse Badiou'nun siyaseti etiğe tabi kılmasından çok, siyaseti ve etiği yeni olan "olay"a tabi kıldığını söylemek daha doğru olacaktır. Nihayet, "olay" da hem verili olana, yani "durum"a içkin ve hem de durumun içinde yapılandırılamaz olma koşulunu bir arada taşır; tıpkı "olay" ile kurulan ilişkinin "hakikat" üretebilmesi için, belirli bir yapısal koşulun yanı sıra "karar" nosyonunu da içermesi gerektiği gibi. Bu bölümde açmaya çalışacağım tüm bu noktalar, Badiou'nun kendi felsefesini "durumun içinde yeni olanı düşünme" çabası olarak ifade edişinde özetlenir:

> Nihai olarak, tek bir sorum var: Bir durum içinde yeni olan nedir? Yegâne felsefi sorum şudur: Durumun dışında veya başka bir yerde değil, durumun içinde yeni olan bir şeyi düşünebilir miyiz; yenilik aracılığıyla düşünebilir, onu durumun içinde konu edinebilir miyiz?[4]

Bu bölümde, Badiou'nun etik ve siyaset ilişkisine dair yaklaşımını anlama çabası ile Levinas ve Schmitt'in kuramlarıyla ilişkilendirdiğim yönlerini bir arada sunmaya çalışacağım. Bu ikili amaç doğrultusunda öncelikle, Badiou'ya dair genel bir fikir çıkarsamaya da el verecek olan, çağdaş siyaset felsefesi ve pratik siyasal gerçeklik üzerine geliştirdiği eleştirileri aktaracağım. Schmitt ile paralellik taşıyan bu eleştirel tespitler, Badiou'nun Levinas'a yönelttiği eleştiriyi

4. Alain Badiou, Bruno Bosteels, "Can Change Be Thought? A Dialogue with Alain Badiou", *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* içinde, haz. G. Riera, Suny Press, 2005, s. 252-3.

de içerir ve iki düşünür arasındaki temel ayrımı sergiler. Bir sonraki altbölüm, ontolojiye odaklanacak ki bu anlatıdan Badiou'nun hem Levinas ile —bu kez— ilgi çekici bir benzerliği paylaştığını hem de Schmitt'ten keskin biçimde ayrıştığını temellendirecek argümanlar çıkarsamaya çalışacağım. Sonrasında, Badiou'nun temel kavramlarına odaklanmayı sürdürerek kuramının içerdiği alternatifleri ve doğurduğu yeni sorun alanlarını işaret etmeyi deneyeceğim.

I. ÖZGÜRLEŞTİRİCİ SİYASETİN KAYBI

Badiou'nun günümüz felsefesine yönelttiği radikal eleştiri, hakikat kavramının terkini "modern sofizm" olarak değerlendirmesine dayanır; siyaset ve etik temelinde geliştirdiği eleştiri ise insan hakları, farklılıklar etiği, cemaatçi (toplulukçu) anlayış, evrenselliğin reddi, insani müdahale gibi kavram veya eğilimlere yönelir. Bu birbirine paralel eleştirileri, Badiou'nun "özgürleştirici siyaset"in gündemden düştüğü tespitinden hareketle bir araya getirmemiz mümkündür. Özgürleştirici siyasetin kaybı, felsefi, siyasal ve etik düşünce ufkunun verili olanla sınırlanıp kısırlaştırılması anlamına gelir. Badiou'nun "kapitalist-parlamentarizm" (*capitolo-parliamentarism*) diye adlandırdığı günümüz siyasal rejimi de, kapitalizm ile parlamenter demokrasi birlikteliğinin insanlığın nihai ufku olarak sunulmasını hem desteklemekte hem de bu fikirden beslenmektedir.

1. *Parlamentarizm ve "Etik İdeolojisi"*

Badiou'ya göre siyaset, en genel tanımıyla, verili olanda imkân-dışı görüneni mümkün kılmaya yönelik kolektif bir edimdir.[5]

> Özgürleştirici siyaset her zaman, tam da durumun içerisinden bakıldığında imkânsız olduğu ilan edilen şeyi mümkün göstermekten ibarettir.[6]

Devlet ise "ihtimallerin imkânını sınırlayan zorunlulukların/zor yoluyla kısıtlamaların sistemi"dir; devlet, belirli bir durumda neyin

5. Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, çev. D. Fernbach, Verso, 2008, s. 11.

6. Badiou, Peter Hallward, "Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou ile Söyleşi", *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* içinde, çev. T. Birkan, Metis, 2004, s. 119.

imkân-dışı olduğunu tayin eden güçtür.[7] Badiou'nun tüm temel kavramları bu ikilik çerçevesinde anlam kazanır; olay, özne ve hakikat, verili durumu kırılmaya uğratan istisnai birer kopuştur ve tanımlayıcı özellikleri, *imkân-dışı görünenin mümkün olduğu* kabulüne dayanmalarıdır.

Devlet, belirli bir durumda imkân-dışı olanı belirleyen güç ise; "yeni imkânlar" yaratmakla tanımlanan siyaset, devletten net biçimde ayrıştırılmalıdır. Siyaset, tanımı gereği, devletten belirli bir mesafede işleyen bir süreçtir. Badiou'ya göre, bugünün dünyasının "parlamenter demokrasi"yi nihai bir norm olarak olumlaması, bir anlamda bu mesafenin yok edilmesi ve sıradan yurttaşın sadece "oy verme" edimiyle kısıtlanması anlamına gelir. Ne var ki oy vermenin siyasetle ilgisi yoktur; siyasetin tersini, yani devlet düzeninin sürekliliğini sağlar. Her şeyden önce, temsili rejimde seçim bir "sayım" işlevi taşır; içeriksiz biçimde sayılar demokrasinin zaferi mertebesine, seçmen davranışı ise eleştirilemez bir beyan konumuna taşınır. Oysa içeriğinden soyutlanmış biçimde genel oy ilkesinin sonucuna "saygı duymak" anlamsızdır; çünkü bu durumda, demokrasi kendi formundan başka bir anlam taşımıyor ve biçimsel ilkeye uygun her tür içerik demokrasi olarak adlandırılabiliyor demektir.[8] Nitekim "seçim", her ne kadar bir temsil ve ifade aracı gibi sunulsa da bu iddia temelsizdir. Kapitalist parlamenter sistemde seçim muhafazakâr bir rol oynar; çünkü iddia edilenin tersine, yurttaşta etkisizlik, kudretsizlik hissini doğurur. Kimi zaman da toplumsal hareketlerin etkisini dağıtmak amacıyla başvurulan seçimler, bir baskı aracına dönüşebilir. Badiou için, temsil iddiasıyla bugünün normu haline getirilmiş olan parlamenter rejim, bu yolla dünyanın değişmez yasaları olduğu kabulünü benimsetme işlevi taşır. Gerçekte ise, bugünkü görünüm, Marx'ın yüz elli yıl önce öngördüğü dünyadır: Nesnelerin, metaların, finansın serbest dolaşımına dayalı küresel piyasaya karşılık insanların serbest hareket ve yerleşim hakları yoktur ve servet hâkim güçtür. Badiou'nun ifadesiyle, "Berlin Duvarı sadece yer de-

7. Badiou, *The Communist Hypothesis*, çev. D.Macey, S. Corcoran, Verso, 2010, s. 243.

8. Badiou'ya göre, tarihsel olarak da "demokratik çoğunlukların" *masum* sonuçlar üretmediği, Hitler'den ABD'nin Irak'taki savaşının onaylanmasına uzanan örneklerde görülmüştür (Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, s. 30, 32).

ğiştirmiştir"; artık zengin kapitalist Kuzey ile yoksul Güney'i birbirinden ayırmaktadır ve bu durum ancak, savaş ve zor yoluyla sürekliliğini sağlayabilmektedir.[9]

Badiou'nun "savaş"a dair yorumları, iki açıdan Carl Schmitt'in eleştirel öngörüsünü hatırlatır. Günümüz dünyasında savaşın rolü, "gücün son çözümlemede askeri olmaya devam ettiğini" gösterir ve "Amerikan emperyal gücü, ... savaşı kendi varlığını kanıtlamanın ayrıcalıklı, hatta biricik biçimi olarak görmektedir". Bu durumda, belirleyici olan "yok etmeye yönelik katışıksız kapasite" olmakta, karşı taraf "terörizm" adı altında belirsiz kılınmakta, savaş "nihilist bir şiddete" denk düşmektedir. Badiou'nun "demokrasinin terörizme karşı savaşı" teması etrafında örülen karşıtlıkta gördüğü, ikili bir nihilizmdir: Bir tarafta ölümün kutsanması, diğer tarafta yok edici bir kapasitenin belirsiz bir düşmana karşı —"hiçliğe karşı"— savaşı. Diğer taraftan, yine Schmitt'in öngördüğü biçimde, savaşın ahlaki ve dini referanslarla yüklü bir dille meşrulaştırıldığına da dikkati çeker.[10] Fakat ahlaki tema, salt "nihilist şiddetin" taraflarına özgü değildir. Badiou'ya göre, çağdaş felsefe de "etiğe dönüş" olgusunun etkisi altındadır.

"Etiğe dönüş" olgusunun bir boyutu; Kant'ın etiğinden hareketle, ampirik gerçeklikten bağımsız olan genel buyruk veya ilkeleri kabul etmek ve evrensel, doğal hakların sahibi bir insan öznesini varsaymaktır. Oysa Badiou'ya göre, insana doğası gereği sahip olduğu haklar atfetmek, onu sabit bir insan doğası tanımına hapsetmek anlamına geldiği gibi, felsefenin olanağını da ortadan kaldırmaktadır:

> Felsefe ne zaman insan doğasının arkasına sığınırsa, —tıpkı tarihin seyrinde ortaya çıktığı gibi— kendi kendisini küçülterek doğrudan bertaraf etmiş olur. Kendisini bertaraf eder, çünkü bu durumda insan doğasının kurulu modeline bekçilik etmekten, onun propagandasını yaparak onu katılaştırmaktan başka bir işi kalmamış olur.[11]

9. Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, s. 11-12, 14-16, 30-32, 55.

10. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev. İ. Ergüden, T. Birkan, Metis, 2006, s. 107-9, 111-4.

11. Badiou, *Bir Tartışma: Felsefe ve Güncellik*, haz. S. Žižek, A. Badiou, çev. Ö. Aktok, Encore, 2009, s. 84.

Badiou için "insan hakları" kavramı, bir yandan soyut bir özne ve doğal haklar anlayışına dayanmakta, diğer yandan, temel aldığı "insan"ı, verili, doğal varlığına özgülemektedir. Diğer bir ifadeyle, insan hakları kavramıyla işaret edilen doğal, evrensel haklar, insanı "canlı organizma"ya, "hayvani altyapısı"na indirgemekte ve bu haliyle insanın hayatının, bedeninin, kültürel kimliğinin "taciz edilmemesi" anlamında, "kötülük görmeme hakkı"ndan ibaret kalmaktadır. Badiou'nun terminolojisinde bu, insanı "ölümlü, sonlu varlık" olmakla sınırlamak anlamına gelir. Diğer taraftan, insan hakları temasının pratik gerçeklikteki karşılığı ikili bir özne konumudur: Pasif ve ızdırap çeken kurban özne ile seyirci konumunda olup yargıda bulunan [Kantçı siyasal] özne.[12] Başka türlü söylenirse, insan hakları kavramı merkezinde genel kabul gören etik anlayış, Badiou'nun çerçevesinde, siyasal olarak Batı dünyasının verili zenginliğini ve üstünlüğünü sürdürebilmesinin, bu düzenin karşısındaki olası aktörleri "insani müdahale" aracıyla yargılayıp etkisizleştirmesinin[13] ve diğer tarafta, insani varlığın "kurban" olmaya indirgenmesinin aracına dönüştürülmüş durumdadır.[14] Dolayısıyla, "etiğe dönüş" olgusu, "işkence görmemiş, soykırıma uğramamış olanın sorunsallaştırılmadığı" ve merkezi temanın "kurbanlaştırılmış beden" olduğu bir bağlama sahiptir. Badiou'nun bu bağlama itirazı, insanın canlı bir organizmadan ibaret olarak tanımlanması anlamında "hayvani insancıllık" (*animal humanism*) eleştirisinde[15] de görülür. Hayvani yönüne indirgenmiş insan, Badiou'ya göre ayırt edici özelliği hakikat yaratabilme —veya aynı anlama gelmek üzere, "iyi"yi düşünebilme— kapasitesi olan insanı, bu özelliğinden yoksun bırakmaktadır. Bu haliyle salt "kötülük görmeme hakkı" olarak anlaşılan etiği, Badiou "etik ideolojisi" olarak adlandırır. Etik ideolojisi, iyi olanı kötülüğün yokluğuyla tanımlamakta; kötüyü iyiyi önceleye-

12. Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, s. 11-13, 24-25.

13. Badiou, "insani müdahale" konusunda, kendi deyimiyle, "materyalist bir hipotez" öne sürer: "Hiçbir devlet, ordusunu, yüce ahlaki idealler ve haklar için kullanmamıştır" (Badiou, *Polemics*, çev. S. Corcoran, Verso, 2006, s. 70). Nitekim "kötüye karşı savaş" olarak sunulan bir savaşta, "kötü", üstünler tarafından ["özgür Batı"] işaret edilen herhangi bir aktör olabilmektedir (Badiou, *The Communist Hypothesis*, s. 2).

14. Badiou, *Etik*, s. 24-28.

15. Badiou, *The Century*, çev. A.Toscano, Polity Press, 2007, s. 175.

cek biçimde düşünmekte ya da iyi olanı basitçe kötülükten bağımsız olmaya eşitlemektedir.[16]

Bu yaklaşımın gerisinde, "iyiye yönelik kolektif irade"nin —yani, eşitlik fikri temelinde bir siyasetin— "totaliter" addedilmesi yatar. Başka türlü söylenirse, "etik ideolojisi"nde, belirli bir iyi fikri etrafında siyasal örgütlenmenin kendisi kötülük yaratmakla özdeşleştirilmektedir.[17] Badiou için bu, verili olanı olduğu haliyle kabul etme anlamında statükoculuk; verili ve zorunlu olanın dışında olan "hakikat"i reddetme anlamında da nihilizmdir. Badiou'ya göre, hakikat yerine sadece "çoklu dil oyunları" olduğu önermesine dayanan "modern sofizm" de, kolektif iyiye yönelimin felaketle sonuçlandığı fikrinin bir çeşididir.[18] Nihilizm eleştirisi, kapitalizm ve şiddetin yanı sıra felsefe içi çeşitli yaklaşımlara da yöneltilerek tekrarlanan bir tema olarak yeniden karşımıza çıkacaktır.

Bir taraftan insanı olduğu haliyle bedensel varlığına veya kültürel —dil, ulusal veya etnik köken, din— kimliğine indirgeyen, diğer taraftan, hakikat kavramını reddetmenin bir sonucu olarak, insanı verili olanı aşma anlamında hakikat üretme kapasitesinden yoksun biçimde kavrayan düşünüş; "farklılık etiği"nde ve "çokkültürcülük"te bir aradadır. Badiou için öteki'ne saygı temelinde şekillenen "kültürel göreci" etik, hem insanın olumsal bir biçimde sahip olduğu kültürel kimlikleri değer statüsüne yükseltir hem de yine, insanı verili olana indirgeyerek yeni bir varoluşu düşünme kapasitesini yok sayar. Pratikte ise, kültürel farklara saygı adı altında "iyi ötekiler" varsayımı işlemektedir: Farklılığına saygı duyulan öteki, örneğin piyasa ekonomisini, parlamenter rejimi, insan haklarını kabul etmiş olduğu sürece, dolayısıyla aslında farklarından arındığı ölçüde kabul görmektedir.[19] İşte güncel siyaseti ve dilini şekillendiren, "öteki" temalı bu tür yaklaşımların kökeni, Badiou'ya göre Levinas'ın "etik radikalizmi"dir.

16. Badiou, *Etik*, s. 25.

17. Badiou, "her kolektif İyi iradesi Kötü'yü yaratır" fikrinin güncel kaynağı olarak, ilk kez 1970'lerde Fransa'da ortaya çıkan "Yeni Filozoflar" (*Nouveaux Philosophes*) hareketini işaret eder (*Etik*, s. 29).

18. Badiou, *Manifesto for Philosophy*, SUNY, 1999, s. 133-4.

19. Badiou, *Etik*, s. 34, 38.

2. *Badiou'nun Levinas Eleştirisi: "Mutlak Öteki"*

Badiou'ya göre, Levinas her ne kadar fenomenolojik temalarla Öteki'nin önceliğini örneklendirse de, bu fenomenolojik düzlem Levinas'ın etiğinin radikal iddiasını temellendirecek denli güçlü bir zemin sunamaz. Badiou kimi psikanalitik savlara dikkati çeker; *ben*, öteki'nde kendisinin bir yansımasını bulabilir veya öteki'yle, kendisini dışarıdan bir nesne gibi izleyebileceği biçimde ilişki kurabilir. Burada söylenmeye çalışılan, *ben* ile öteki ilişkisinin ilksel biçiminin Levinas'ın varsaydığının aksine bir özdeşleşme ilişkisi olabileceğidir. Yani, öteki'nin önceliği veya öteki'yle karşılaşmanın ilksel biçiminin etik ilişki olduğu iddiası, insanlararası ilişki düzeyinde bir kesinlik olarak öne sürülemez. Dolayısıyla Levinas fenomenolojik örneklerin sınırları içerisinde kaldığı sürece, *ben* ile öteki arasındaki ilişkiyi kendi etik ilişki tarifindeki haliyle "garanti" edemez:

> ... basit öteki fenomeninde hiçbir şey böyle bir garanti içermez. Zira ötekinin görünüşünün sonluluğu benzerlik ya da taklit olarak *kavranabilir* ve böylece bizi Aynı'nın mantığına geri götürebilir. Öteki bana her zaman, en başta onun başkalığına maruz kalındığı varsayımının *ille de* doğru olmasını sağlayamayacak kadar çok benzer. Demek ki öteki fenomeni (onun yüzü) radikal bir başkalığa tanıklık etmelidir ... Bu demektir ki etiğin anlaşılabilir olması için, Öteki'nin bir şekilde, salt sonlu deneyimi aşan *bir başkalık ilkesi tarafından taşınması* gerekir. Levinas bu ilkeye "Bütünüyle Öteki" adını verir ki bu bariz biçimde Tanrı'ya verilen etik addır. Eğer Bütünüyle Öteki'nin dolaysız fenomeni değilse Öteki diye bir şey olamaz. ... Tarife gelmez Tanrı yoksa etik de olamaz.[20]

Fakat Levinas, etiğini temellendirmede "Bütünüyle Öteki" (veya "mutlak Öteki") olarak Tanrı'nın zorunlu varlığını işaret ettiği ölçüde de, felsefeyi teolojiye tabi kılmaktadır. Etik, Tanrı'nın "tarife gelmez otoritesi altında Öteki'yle bağ kuran şey" olarak dine eşitlenmekte ve böylece "kurucu başkalığın yasasına peygamberce itaati benimseyen *düşüncenin yeni adı*" haline gelmektedir. Öte yandan, Levinas'a referansla geliştirilen öteki'ne saygı temelli etik yaklaşımlar, bu dini zemini yok sayıp öteki'ni tanıma, öteki'ne saygı duyma temasını öne çıkarırlar. Oysa bu "yücegönüllülük" etiği, pra-

20. *A.g.y.*, s. 37, vurgular aslında.

tik gerçeklik karşısında güçsüzdür ve teorik olarak, dine referans vermeksizin dayanaksız kalmaktadır. Levinas'ın "felsefeyi azleden" etiği, dindarlık demektir; Levinas'ın çerçevesinden hareket edildiği sürece, Tanrı yoksa etik de imkânsızlaşmaktadır.[21] Nitekim Badiou bir başka metninde, Levinasçı etiği kısaca "Bir'in İki'den son öç alışı" olarak da tabir edecektir.[22] Gerçekten de, "Ulaşılmazı, Ulaşılmaz olarak koyutlamak ve böylece sonsuz bir yorumbilgisinin yolunu açmak, *par excellence* dini konum(dur)"[23] ise, Levinas'ta kavranılamaz, tematikleştirilemez olan Öteki, Badiou'nun "din" tanımına tam olarak uymaktadır. Tüm bunlardan hareketle Badiou, Levinasçı dinsel etik biçiminin radikalliğini taşısın ya da taşımasın "öteki'ni tanımaya dayalı her tür etik hükmün" kesin biçimde reddedilmesi gerektiğini öne sürecektir.[24]

Bu kısa fakat göründüğünden daha yoğun Levinas eleştirisini yeniden dönmek üzere bir tarafa bırakırsak, Badiou'nun eleştirisinin aynı zamanda kendi felsefesinin temel önermelerini de içinde barındırdığını görürüz: Tanrı yoktur ve sonsuz çokluk olarak başkalık *kendinde bir değer taşımaksızın* zaten varlığın kendisidir — yani verili olandır. Felsefenin görevi, kutsal-dışılığı, "düşünebilme" nin zorunlu temeli olarak yeniden olumlamak; varlığı, hakikati ve özneyi, Tanrının ve Tanrı fikrini şu veya bu şekilde imleyen *Bir* kategorisinin reddi zemininde düşünebilmektir. Dolayısıyla Badiou' nun felsefesi, varlığı "Bir-siz çokluk" olarak düşünürken hakikat fikrinden vazgeçmeme ve Tanrının reddinden hareket edip "hakikatler etiği" öne sürme gibi sıradışı bir hedef güder. Bu sıradışı hedef, felsefenin güncel ihtiyacının "çoklukçu Platonculuk"[25] olarak adlandırılmasında da kendisini gösterir.

21. *A.g.y.*, s. 33-37.

22. Badiou, *Aşka Övgü* (Badiou, N. Truong), çev. O. Türkay, Can, 2011, s. 27. Badiou'nun bu ifadesinin bağlamı "aşk"tır; eleştirisi "aşkın 'kendini adama'ya ilişkin bir deneyim, dolayısıyla kendimi ötekinin yararına unuttuğum bir deneyim" olarak düşünülmesine yöneliktir. Badiou, Levinas'ın aşkı "etik bir duygu" olarak yine dini geleneğin içine yerleştirdiğini düşünür.

23. Badiou'dan aktaran Peter Hallward, "İngilizceye Çevirenin Sonsözü", *Etik* içinde, s. 156.

24. Badiou, *Etik*, s. 39.

25. Badiou, *Manifesto for Philosophy*, s. 58, 103.

3. *Çokluk ve Platon*

Badiou çağdaş felsefedeki temel yönelimleri üç grup altında sınıflandırır. İlki, Varlığın anlamını felsefenin amacı olarak düşünen yorumbilgisel yönelimdir. Heidegger ve Gadamer gibi düşünürler tarafından geliştirilen Almanya merkezli bu çizginin temel kavramı yorumdur; yorum, görünen dünyada kapalı olanı anlama çabasıyla "dünyanın şifrelerini çözme"nin aracıdır. İkinci yönelim, Anglo-Sakson dünyada hâkim olan analitik gelenektir. Bu gelenekte, temel uğraş dilin analizidir; anlamda uzlaşmaya olanak tanıyan kuralları tespit etmek ve anlamlı olan ile olmayan ifadeleri ayrıştırmak felsefenin temel amacı haline gelir. Üçüncü yönelim, Fransa'da Derrida, Lyotard gibi isimlerce geliştirilen ve dünya geneline yayılan postmodern çizgidir. Postmodern yönelimde felsefenin amacı, özne, ilerleme, devrim, insanlık, bilim gibi modern kategorilerin ve "tümlük" fikrinin yapıbozumudur [dekonstrüksüyon]. Badiou'ya göre her üç yönelimde de ortak olan, "hakikat" sorununun terki, daha doğru bir ifadeyle "hakikatin reddi" ve yerine anlamlar çoğulluğunun geçirilmesidir. Hakikate ulaşmanın bir felsefi ideal olarak terk edilişinin gerisindeyse iki ortak tema yer tutar: "Son" teması ve "dil"in merkezi konumu. Badiou için, farklı felsefi yönelimleri ortaklaştıran bu kabuller, dünyanın verili gerçekliğiyle "fazlasıyla" uyumludur; "para ve malumat ticaretine tabi" bir dünya, evrensel hakikat yerine anlamın çok-değerliliğine dayanır. Kültürel, dini, milli cemaatlerin çoğulluğu da dil merkezli felsefi yaklaşımı, "cemaat ve bilgi türü kadar farklı sayıda dilin varlığı" gerçeğini takiben, dil çokluğunun tasvirine indirgemektir. Oysa Badiou'ya göre, felsefe verili olanı olduğu haliyle sunmaktan ibaret bir alan değildir. Bu nedenle dilin, düşüncenin "mutlak ufku" olmadığını ve felsefenin temel ilkesinin "evrensel olarak aktarılabilirliği" olduğunu kabul eden, farklı bir felsefe yöntemine gereksinim vardır.[26]

Badiou'nun saydığı üç yönelimden de farklılaşacak bir felsefe yöntemi, öncelikle, hakikati "anlam'a, dolayısıyla dilsel görecelilige tabi kılmamayı ve insanın/felsefenin/öznenin "sonu" temasının

26. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 11-20.

yarattığı karamsarlıktan kopmayı gerektirir. Dünyanın verili haline mesafeli duran, fakat aynı zamanda bu verili hale içkin "dramatik şiddetin" felsefeye bir çağrı yaptığının da farkına varan bir felsefeye ihtiyaç vardır. Bu yeni felsefe, "tekillik, çağdaş rasyonellik ve olay" felsefesi olmak durumundadır:

> Olayın tekilliği ile hakikati rasyonel bir biçimde iç içe geçiren bir felsefeye [ihtiyacımız var]. Rastlantıya, ama aklın yasasına tabi rastlantıya açık bir felsefeye; koşulsuz ama teolojik-olmayan bir yasaya tabi ilkeleri sürdüren bir felsefeye [ihtiyacımız var]. Bu bize yeni bir özne öğretisi önerme imkânı verecektir —ki bence temel hedef budur.[27]

Belirtelim ki Badiou'nun "yeni" felsefesi,[28] felsefe tarihinin belli başlı isimlerinin kuramlarındaki öğelerin bir araya getirildiği özgün bir bileşimdir. Descartes, Spinoza, Kant'ın yanı sıra Hegel ve Platon'u da dahil ettiği rasyonalist çizgi, Badiou'nun felsefesinin temel kaynaklarındandır. Bununla birlikte, tüm bu isimlerin Badiou'nun felsefesinde oynadığı rol sınırlıdır. Zira, her bir düşünüre karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirdiği gibi,[29] kendisini karşısında konumlandırdığı geleneklerin de kuramında gözardı edilemez etkilerinin olduğu açıktır. Farklı geleneklerin birbiriyle uyuşmaz görünen yönlerinin bir araya getirilmesi, Badiou'nun önerdiği yeni felsefeyi "çoklukçu Platonculuk" olarak formülleştirmesinde gözlenebilir.

Badiou'nun Platon'a ilgisi, en temelde evrensel hakikat kabulü ve hakikat ile matematik arasında kurduğu bağa dayanır. Buna göre felsefe, *matheme*'in[30] kutsallaştırılmışanlatıya karşı üstünlüğünün ilanı

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

28. Badiou'ya göre felsefede her "son" iddiası, iddia sahibinin kendi felsefesini "mutlak yeni" olarak ilan etme imasını da taşır. Oysa felsefede "mutlak bir dönüm noktası" imkân dışıdır; çünkü felsefe hakikat üretmez, sadece "yaratıcı tekrar"dır. Bu nedenle filozoflar arası benzerlikler kaçınılmazdır, "son" temasının tekrarı dahi bunun bir örneği olarak görülebilir (Badiou, "Philosophy as Creative Repetition", www.lacan.com/badrepeat.html).

29. Badiou, Hegel'i Bir fikrini "norm" haline dönüştürmekle; Spinoza'yı ise olay'ı dışlayan "kapalı bir ontoloji" inşa etmekle eleştirir (Badiou, "Hegel and the Whole" ve "Spinoza's Closed Ontology", *Theoretical Writings*, haz. R. Brassier, A. Toscano, Continuum, 2007, s. 94, 229).

30. *Matheme* kavramını, düşüncenin matematiksel ifadeler yoluyla formülasyonu anlamında ilk kez Lacan kullanır. Badiou, Lacan'ın psikanaliziyle kendi felsefesi arasındaki yakınlığı da işaret edercesine, felsefe ile psikanalizin ortak arzu-

ile başlamıştır; yani, Platon'un anlatının kutsallığına denk düşen şiire karşı derin şüphesi ve şiir yerine matematik temelli bir pedagoji benimsemesi felsefeyi de başlatan müdahaledir.[31] Böylelikle matematik; batıl inanç ve cahillikten kopuşun, mitin hâkimiyetinin kesintiye uğratılışının ve tamamen seküler bir düşünüşün ilk zemini olmuştur.[32] Badiou'nun Platon'da gördüğü, sanı veya kanı (*doxa*) karşısında hakikati felsefenin temel yönelimi olarak yerleştirmesi ve çokluğu düşünmeyi mümkün kılan matematiği işaret etmesidir. O halde Platon'dan çıkarsamamız gereken fikir, otoriter bir aristokrasi savunusu değil; hakikatin evrenselliğine ulaşmanın herkese açık, yani gerçek anlamda demokratik olduğu fikridir. Badiou'nun bu ilginç Platon yorumu, matematiksel düşüncenin, kişisel ve toplumsal otoriteden bağımsız, ispata dayanan evrensel yapısına yaslanır. Buna göre, kişisel dehaya dayalı şiirin tersine matematik, bir fikrin karşısında herkesi eşitlemekte ve değerini yalnızca bu fikrin içeriğinden, içeriğin gücünden türetmektedir; matematikte fikir, belagat yeteneğinden ve söyleyenin konumundan bağımsız olarak, otoritesini yalnızca kendi gücünden kazanabilmektedir.[33] Tüm bunlarla birlikte, Badiou bizzat Platon'un mitler de formüle etmiş olduğunu yadsımaz. Daha önemlisi, nihai olarak Platon çokluğa karşı Bir'i varlığın hakikati olarak benimsemekle maluldür ki bu nedenle de olduğu gibi değil "çoklukçu" yaklaşım temelinde benimsenmelidir.

Badiou'nun sınıflandırdığı felsefi yönelimler Platon'a nasıl yaklaştıkları zemininde düşünülürse, ortak noktaları *anti-Platonculuk* olarak yeniden adlandırılabilir. Buna göre, anti-Platoncu felsefe "şiirin aurası"na tabi durumdadır, matematik felsefeden dışlanmış ve matematiğin sunduğu seküler zeminin reddiyle birlikte felsefe dinden ayırt edilemez olmuştur.[34] Bu noktayı, Badiou'nun "son" tema-

---

sunun *matheme* olduğunu söyler (Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 52-53). Açık ki Badiou'nun düşüncesinde Lacan etkisi bununla sınırlı değildir. Burada ise, matematik ya da *matheme* üzerindeki ısrarın, Badiou ile eleştirdiği çizgiler arasında önemli bir fark yarattığına dikkat etmeliyiz: "Ulaşılamaz" olan üzerine geliştirilen "sonsuz yorumbilgisi"nin karşısına, düşüncenin matematiksel semboller aracılığıyla "tümüyle aktarılabilir" oluşu konmaktadır.

31. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 57.

32. Badiou, "Philosophy and Mathematics: Infinity and the End of Romanticism" *Theoretical Writings* içinde, s. 22-23.

33. Badiou, "Plato, our Dear Plato!", *Angelaki* II/3, 2006, s. 39-41.

sına yönelttiği eleştiriyle birlikte düşünmeliyiz. Badiou, "sonluluk" fikrini, yalnızca modern öznenin, evrensel hakikatin veya tarihin sonu gibi çeşitli veçheleriyle değil, aynı zamanda genel olarak insanın ölümlülüğünü merkeze alarak geliştirilen felsefi yaklaşımları da içerecek biçimde reddeder. Ona göre, insanın ölümlü olmakla tanımlanması dini bir temadır; oysa insan, "hayvani-insancıllık" eleştirisinde de görüldüğü gibi, ölümsüz-sonsuz hakikat yaratabilme kapasitesi ile tanımlanmalıdır. Matematiğin Badiou'nun felsefesindeki merkezi önemi bu noktada da tespit edilebilir, çünkü matematik, sonsuzu düşünebilmenin yegâne seküler yoludur. İşte, anlamı hakikate tercih eden, sonsuzluğu ancak dini bir çerçeve içinde düşünebilen çağdaş felsefi eğilimler, anti-Platonculukları nedeniyle *modern sofizmi* de vücuda getirmektedirler.

Badiou'ya göre modern sofizm, Platonculuğu ve hakikat arayışını bir tür "ruhsal hastalık" olarak tanımlayan ve kurtuluşun şiirin özgür ruhunda yattığını savunan Nietzsche ile başlatılabilir. Bugün ise ihtiyaç duyulan, Nietzsche'nin saptamasını tersine çevirmektir: Hakikat, bugün "yeni bir fikir"dir ve günümüzdeki anti-Platonculuk "hastalığından" kurtulmanın yolu hakikati yeniden düşünmekten geçer.[35] Badiou'nun eleştirisi bu noktada, hakikat kavramına sahip çıkmasına karşın felsefenin sonunu ilan eden Heidegger'e yönelir. Heidegger, her ne kadar Platon'un *matheme*'i şiire üstün tutuşuyla başlayan "Varlığı unutma" sürecinin tüm felsefi gelenekte baskın olduğunu tespit etse de; "teknoloji hükümranlığı"nı, "Varlık'ı unutmanın kendisini unutmak" olarak düşünmektedir. Dolayısıyla nihai ufku ancak dünyanın yok edilişi olabilecek olan teknolojik nihilizm, Heidegger'e göre yalnız dünyanın, insanın sonunu işaret etmemekte, felsefenin de varlık koşulunun ortadan kalktığını göstermektedir. Felsefe artık, Varlığı düşünen tek alan olan şiiri düşünerek, şiirin sorusunu tekrarlayarak yapılabilir. Badiou'ya göre bu, felsefeyi salt şiire tabi kılmaktır ve bir "yeniden-kutsallaştırma" çağrısı olarak anlaşılmalıdır.[36] Bu noktada Badiou'nun müdahalesi, öncelikle nihilizm ile kutsal-dışılaşma arasında net bir ayrım yapmaya

34. Badiou, "Philosophy and Mathematics", s. 27.

35. Badiou, *Manifesto for Philosophy*, s. 98-101.

36. Heidegger'in "bizi ancak Tanrı kurtarabilir" sözünü Badiou, "nostaljik bir kutsallık arayışı"nın ela göstergesi addeder (*Manifesto for Philosophy*, s. 114).

yöneliktir. "Sermayenin onaylanacak tek yönü" olan ve kutsal sayılan bağların, temsillerin çözülmesi anlamına gelen sekülerleşme, Badiou için düşüncenin ve hakikatin de zorunlu zeminidir. Buna karşılık nihilizmin tanımlayıcı unsuru, hakikati veya hakikatin bilgisini imkânsız addetmektir. Öte yandan çağın teknoloji hükümranlığı olarak adlandırılması gerçekçi olmaktan çok tepkici (veya gerici) bir yaklaşımdır;[37] hakikat kavramını merkeze alan bir felsefe, bu "son" temasına karşı hâlâ imkân dahilindedir. Dolayısıyla felsefenin gerçek sorunu, kutsallık arayışından, Bir fikrinden, şiire tabi olmaktan ve kendi meşruluğuna ilişkin şüphe duymaktan kendisini kurtarma sorunudur. Aslında, felsefe kendisini sorgulayacaksa, bu

37. Tüm bunlarla birlikte, Badiou, "Heidegger'in dehası" olarak nitelediği kimi temel tezleri olumlar. Buna göre Heidegger, "öznelciliğe düşmeden nesnelliği reddetmiş", ontolojiyi "nesne" kategorisinden ayrıştırarak düşünmüş ve hakikat ile bilgi arasındaki fark konusunda net bir tavır sergilemiştir. Badiou'nun kendi felsefesinde, bu sayılan öğelerin takipçisi olduğu çok açıktır. Aslında Badiou, Heidegger'in şiirde gördüğü "nesneye bağımlı olmadan düşünme" gücünü de onaylar; felsefeyi şiirle ikame etmesini, kendi çağı için kaçınılmaz addeder. Ne var ki Heidegger, şiir ile *matheme*'i birbirine karşıt addetmekte yanılmaktadır ve üstelik "şairler çağı" sona ermiştir. Badiou'ya göre şiir, artık felsefenin dört koşulundan yalnız biri olarak düşünülebilir (*Manifesto for Philosophy*, s. 70-74). Badiou ile Heidegger ilişkisine dair söylenmesi gerekenlerden biri, belki en önemlisi de Badiou'nun ontolojisinde "olay" kavramının oynadığı merkezi role ilişkindir. Olay kavramı —her ne kadar Badiou "Sartre sonrası felsefede ortak kavram" ifadesiyle Sartre'ı adres olarak gösterse de— literatürde Heidegger'e referansla tartışılmaktadır. Örneğin, Beistegui, Heidegger'de "olay olarak varlık" yaklaşımı ile Badiou'nun kavramı arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte; Badiou'yu Heidegger'deki varlığın kendine özdeş değil, "farklılaşma olarak varlık" biçiminde düşünüldüğünü görmezden gelmekle eleştirmektedir (Miguel de Beistegui, "The Ontological Dispute" *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* içinde, s. 48, 54-58). Jean-Luc Nancy, Badiou'nun kuramında Heidegger'in yaklaşımına paralelliklerin görünenden fazla olduğunu düşünmekle birlikte, Badiou'nun kimi noktalarda Heidegger'i yanlış anladığını da belirtmektedir. İlgi çekici olan, Nancy'nin, Badiou'nun Heidegger'den uzaklaştığı noktalarda Levinas'la benzeştiğini öne sürmesidir — fakat bu nokta açıklanmadan kalan bir değinidir (Nancy, "Philosophy without Conditions", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, haz. P. Hallward, Continuum, 2007, s. 45, 41). Kimi eleştirmenler de Badiou'nun "kendi kuramını geliştirebilmek için Heidegger'i yanlış anlamak zorunda olduğunu" öne sürer (Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory*, Continuum, 2008, s. 89). Benzer fakat daha da canlı bir tartışmanın, Badiou ile Deleuze arasındaki ilişki üzerine yürütüldüğünü de belirtmek gerekir. Ne var ki burada Badiou'nun kuramının özgünlüğünü tartışmak yerine, Badiou'da sunulduğu haliyle etik ve siyaset ilişkisini anlamayı amaçladığımdan, bu literatürün ayrıntısına girmiyorum.

sorgulamanın asıl teması "felsefenin nasıl olup da kutsal-dışılaşmanın yarattığı özgürlüğü ve gücü reddettiği" olmalıdır.[38]

Hakikati reddeden felsefe geleneklerine yöneltilen eleştiri, güncel siyasal atmosferle ilişkilendirilmiş şekliyle Badiou'nun hemen tüm metinlerinde yinelenen bir temadır. Yakın tarihli *Dünyaların Mantıkları: Varlık ve Olay II* metninde ([2006] 2009), farklı düşünsel yaklaşımlar ile hâkim siyasal konjonktür tek bir şiar altında birleştirilir: "Sadece bedenler ve diller vardır". Badiou, bu kabulü *demokratik materyalizm* olarak adlandırır ve karşısına *materyalist diyalektik* tabir ettiği bir başka formülasyonu çıkarır: "Sadece bedenler ve diller vardır, hakikatler hariç/istisna."[39] Belirtelim ki hakikat kavramını felsefenin merkezi teması olarak kabul etmek, felsefenin "hakikatin bilgisine sahip" üstün bir bilgi türü olduğu anlamına gelmez. Badiou'ya göre hakikat, daha doğru bir ifadeyle hakikatler, felsefe dışı alanlarda üretilir; felsefe, üretilen hakikatleri hakikat olarak tanıyan ("hakikatleri yakalayan") ve farklı alanlardaki hakikatlerin bir arada düşünülebilmesini sağlayan düşüncenin alanıdır.[40] Yani felsefe, hakikat üreten alanlar olan *siyaset*, *bilim*, *sanat* ve *aşk*'a bağlı, onlarla koşulludur.[41] Felsefe, değişik dönemlerde, bu alanlardan birine indirgenmiş veya Badiou'nun deyimiyle "dikiş" lenmiştir — örneğin Marksizmde siyaset koşuluna ve "diyalektiğin yasaları" kabulü çerçevesinde de bilim koşuluna indirgenmiştir; Heidegger ile birlikte şiir ile koşullanarak sanat alanı ile sınırlandırılmıştır. Öyleyse Badiou'nun "yeni felsefe" önerisi, hakikat yaratan alanların yalnız biri ile koşullanmaya karşı, alanların tümünü aynı anda kendi koşulları olarak ilan etmek durumundadır.[42] Aynı zamanda bu, felsefenin, hakikatleri bir araya getirerek felsefi Hakikat kategorisini oluşturabilmesi için, varlık koşulları olan bu alanlardan

38. Badiou, *Manifesto for Philosophy*, s. 47-59.

39. Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, çev. A. Toscano, Continuum, 2009, s. 1-4. Hakikatler hariç veya *istisna* ifadesi, ilgili bölümde görüleceği üzere, tesadüfi bir ifade biçimi değildir. Bu ifadenin bir diğer versiyonu da yine Platon'a referansla, bir "idea"ya sahip olmadan yaşamanın anlamsızlığı üzerinedir (*Communist Hypothesis*, s. 67).

40. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 117.

41. Badiou bu dört alanın, Platon'un sistematik olarak incelediği alanlar olduğunu da belirtir (*Manifesto for Philosophy*, s. 123).

42. Badiou, *Manifesto for Philosophy*, s. 61-67.

bir anlamda özerk olmasını da zorunlu kılacaktır. Badiou'nun bu vurguları, aynı zamanda bir "siyaset felsefesi eleştirisi" niteliğindedir.

Badiou'ya göre "siyaset felsefesi", bir anlamda değişmez bir siyaset nosyonu varsayar. Felsefe, siyaseti analiz etme ve "etik normlar" saptama düzeyine, filozof da dahil olmadığı siyaseti belirli bir mesafeden izleyip "yargıda bulunan" ayrıcalıklı konuma yerleştirilir. Badiou'nun "siyaset felsefesi" için özel olarak işaret ettiği isim Hannah Arendt'tir: Arendt, siyaseti hakikatten ayrıştırıp çoğul kanılar zemininde düşünmüş ve bu yönüyle modern sofizmin bir örneğini sunmuştur. Arendt'te siyaset, kamusal alanda özgürce "kanılar" ifade etme edimine özgülenmekte, böylece verili çoğulluğun "doğallığına" indirgenmektedir. Bu durumda çoğulluğu tehdit eden edim de "kötülük" işlevi görecek ve siyaset, nihai olarak, kötülüğe karşı koymak anlamına gelecektir. Badiou'ya göre bu yaklaşım, siyasetin kendisinin bir edim kadar bir "düşünce" de olduğunu görmez; siyasetin hakikat üretme kapasitesini yok sayar. Hakikat siyaset felsefesinin ayrıcalığı kılınırken, siyasetin kendisi, pratikte parlamentarizmde karşılık bulacak şekilde çoğul kanılarla ilişkilendirilir.[43] Öyleyse, yalnız "ötekine dayalı" her tür etik iddianın değil,

43. Belirtmek gerekir ki Arendt'in siyasetin dışında addettiği "hakikat" ile Badiou'nun "hakikat"i farklı tanımlara dayanır. Arendt, olgusal ve rasyonel hakikat ayrımı yapar ve rasyonel hakikati —Badiou'nun eleştirdiği üzere— ahlak felsefesinin alanına özgüler. Öte yandan, "olgusal hakikat"i, siyasal pratikten dışlamakla birlikte, siyasetin ve kanıların karşıtı addetmez; hakikatin karşıtı kanı değil, modern bir olgu olarak "örgütlü manipülasyon"dur. Bu durumda olgusal hakikat, nesnel ve verili gerçekliktir; "değiştirilemeyecek olan"dır. Bu anlama gelen hakikatin reddi Arendt'e göre "sinizme"; hakikatin güvenceledi̇ği "doğruluk" veya gerçeklik duygusunun tümüyle yitimi ise totaliter bir topluma denk düşer. Öyleyse Arendt'te olgusal hakikatin, siyaset için zorunlu bir zemin işlevi gördüğü de söylenmelidir: Hakikatin "değiştirilemeyecek" olgusal gerçekliğe denk düştüğü bu zeminde, "insanın içinde eyleme ve değiştirme özgürlüğünün olduğu" siyasal bir alan da mümkün olacaktır. Siyaset açısından ise hakikat, tanımı gereği "gayrisiyasi ve potansiyel olarak siyaset karşıtı doğadadır"; siyasetin özü tartışma iken, "zorlayıcı" nitelik taşıyan hakikat tartışmayı men eder (Arendt, "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme* içinde, çev. B. S. Şener, İletişim, 2004, s. 290, 299, 314-9). Badiou'da ise, siyasal hakikat —verili gerçekliğin değil— olay'ın düzleminde, olay'dan çıkarsanan bir "aksiyom"a ve kolektif bir üretim sürecine denk düşer. Hakikat, Arendt'in kabulünün aksine Badiou'da "tartışma"yı dışlamaz, aksine tüm sürece içkindir. Badiou'

"etik ideolojisi" ile paralellik taşıyan bu tür bir siyaset felsefesinin de reddi gerekmektedir: "Özgürleştirici siyasetin koşulu altına yerleştirilen felsefe, Arendtçi anlamda "siyaset felsefesi'nden kopuşu gerekli kılar".[44]

Badiou'nun "çoklukçu Platonculuk" olarak adlandırdığı yeni felsefi yönelimin "çokluk" vurgusu, bir yönüyle, "keşfedilmesi" gereken *tek bir* hakikatin değil; siyasette, bilimde, sanatta ve aşkta *üretilen* —ve felsefede birbiriyle uyumlulaştırılan— çoğul hakikatler olduğunu işaret eder. Badiou'da hakikat daima "yeni" olan, "olay"ın ardından üretilen, dolayısıyla bir sürece denk düşen bir kategoridir; verili olanın "bilgi"sini aşar ve kesintiye uğratır. Hakikat evrenseldir; bununla birlikte "özne"ler tarafından üretilir. Özneye dair karar, kararsızlık, sadakat gibi kategorilerden bağımsız düşünülemeyecek olan sürecin içerisinde üretilen hakikat, tüm insanlara eşit mesafede konumlanır — bu anlamda, hakikat ile ilişkili olan "türsel" (*generic*) olarak insanlıktır. Fakat "çoklukçu Platonculuk" çokluğa dayanma niteliğini esas olarak, varlığa ilişkin her tür "Bir"ci fikri reddetmesiyle edinir. Badiou'nun felsefesinde, Bir'in varlığının reddi çok temel bir rol oynar; varlığı "çoklukların çokluğu" olarak düşünmek ontolojisinin önkoşuludur. Dolayısıyla Badiou'nun kendi felsefesinin formülasyonu olarak sunduğu "çoklukçu Platonculuk"; *Bir-siz çokluk* ile olay ve özne temelli *hakikat*'i bir arada düşünmek anlamına gelmektedir. Aslında, Badiou'nun kuramı çerçevesinde bu iki kavramı bir arada düşünmek bir zorunluluk halini de alır; çünkü *"Bir" fikrinin imlediği kapalı evren, "yeni"yi değil ancak "tekrar"ı üretebilmektedir.*

Bu noktada Badiou'nun, radikal Levinas eleştirisine rağmen, aslında Levinas ile benzer bir noktadan hareket ettiğini de söylememiz gerekiyor: Levinas'ta "Başkalığın Aynı'ya tabi kılınması" eleş-

---

ya göre, Arendt'in "hakikatin tartışmayı dışladığı" iddiası, "dogmatik, soyut, despotik" hakikat ile "kanaatlerin özgürlüğü" karşıtlığına dayalı geleneğin bir parçasıdır (Badiou, *Metapolitics*, çev. J. Barker, Verso, 2005, s. 14). Burada iki düşünür arasındaki bir başka ayrımın, Badiou'nun tartışma kadar "siyasal kararı" da hakikat sürecinin asli bileşeni addedişinde yattığı söylenebilir. Öte yandan Badiou için —özgürleştirici— siyasal hakikatin tek dayanağı olan "eşitlik", Arendt'te ancak kanıtlanamaz bir "görüş" niteliği taşır.

44. Badiou, *Metapolitics*, s. 11-24.

tirisi, Badiou'da "çokluğun Bir'e tabi kılınması" biçimine bürünmektedir. Levinas'ın tüm bir felsefe geleneğine yönelttiği "tümlük fikrine dayanma" eleştirisi, Badiou tarafından —bu kez Levinas'ı da dahil ederek— "Bir" eleştirisi şeklinde aynı genellikte ileri sürülmektedir ve Badiou'ya göre de "siyasetin tümlük kategorisinden vazgeçmesi şarttır".[45] Yönelttikleri eleştirilerdeki bu ortaklık, "yeni" olanı düşünme ve verili olanın imkânlarını genişletme çabasında da gözlenebilir; dahası, normallik ve istisnai olan arasındaki ilişki de iki düşünür arasında şematik bir benzerlik kurmamıza zemin sunacaktır. Fakat hem ontolojiye ilişkin kabulleri hem de siyasal hedefleri açısından bambaşka yollardan ilerleyen Levinas ve Badiou, birbirlerinden keskin biçimde ayrışırlar: Badiou'nun hedefi, "radikal biçimde seküler" bir olayı ve hakikati düşünmektir; siyaset bu zeminden türetilerek "olumlanır".

Levinas ve Badiou arasındaki bu şematik benzerlik kadar, Badiou'nun özgün biçimde tanımladığı *çokluk olarak varlık*, *olay*, *özne* ve *hakikat* kategorilerini de anlayabilmek için, şimdi "matematik olarak ontoloji"yi ele almamız gerekiyor.

II. BADIOU'NUN ONTOLOJİSİ

Alain Badiou'nun temel eseri sayılan *Varlık ve Olay* (1988) ontolojisini anlamak için de başvurulacak ana kaynaktır. Badiou'ya göre, varlık olarak varlığı düşünmenin alanı, yani ontoloji matematik, özel olarak da küme teorisidir. *Varlık ve Olay*'da, felsefe tarihine karşı geliştirilen eleştirel yaklaşım ile matematiğin basit ve ileri düzey bilgisine dayanılarak ispatlanan önermeler bir aradadır. Metin, Platon'un *Parmenides* diyaloğundan başlayarak felsefe tarihi boyunca sorulmuş "varlık Bir midir, Çok(luk) mu?" sorgulamasına verilen yanıt temelinde şekillenir. Daha doğru bir ifadeyle, Badiou bu sorunun, küme teorisinin geliştirilmesiyle birlikte yanıtlandığını kabul eder ve *Varlık ve Olay*'da bu yanıtın açılımlarını izler. Öte yandan, "varlık" sorusuna matematiğin verdiği yanıt, "olay" kavramının ontolojik zeminini işaret etmekte fakat matematik veya onto-

45. Badiou, "Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou ile Söyleşi", *Etik* içinde, s.113.

loji, "olay"a ilişkin hiçbir şey söyleyememektir. Bu anlamda, *Varlık ve Olay* "varlık" ile ontolojiyi, "olay" ile ontolojinin sınırını işaret eder.

1. *Ontoloji Olarak Matematik*

Badiou, felsefenin Parmenides'ten Hegel'e ve günümüze uzanan tarihinde —çokluk kavramından hareket eden Spinoza, Deleuze gibi düşünürler de dahil olmak üzere— çokluğun Bir'e tabi kılındığını öne sürer. Bununla birlikte, aynı tarih içinde varlığı Bir fikrine başvurmaksızın düşünme çabalarını da işaret eder; Badiou'nun örneği, Epikuros'tan esinle Lucretius'un boşluk ve ("atomlar" adıyla) çokluğu, varlığın temeli olarak görmesidir.[46] Lucretius, tanrı(lar) fikrini kesin biçimde etkisizleştirmiş ve materyalizmin temel ilkesi olarak "boşluk" kavramını öne çıkarmıştır.[47] Görüleceği üzere, "boşluk" Badiou'nun ontolojisinin de temel kavramıdır.

Badiou'nun hareket noktası "*Bir* yoktur" önermesidir.[48] Varlık, sonsuz ve "tutarsız" çokluktur: *Bir-siz çokluk*. Ontoloji bu sonsuz çokluğu düşünmenin alanıdır; fakat varlığın sonsuz çokluğunu düşünmek, bu çokluğu tutarlılaştırmak da demektir. Yani, saf çokluk üzerine düşünen ontoloji bunu, varlığın tutarsız çokluk hali üzerinde bir "işlem" gerçekleştirmek aracılığıyla yapar. Saf varlığın anlaşılabilir, kavranabilir, sunulabilir (*presented*) olmasını sağlayan bu işlemi Badiou, "bir-olarak-sayma" diye adlandırır. Öyleyse "Bir yoktur" fakat "bir-olarak-sayma" işleminin bir sonucu olarak Birlik veya bir-leştirme kaçınılmazdır. Yani "tutarsız çokluk" olarak varlığı düşünebilmek, onu "tutarlı biçimde sunma" işlemini gerektirir ki aksi halde çokluk olarak varlık düşünülemez olarak kalacaktır. Burada önemli olan nokta, bu sayma işleminin çokluğu Bir'e indirgemeyi gerektirmeksizin, tutarsız çokluğu bir "durum" içinde tutarlılaştırmaktan ibaret olmasıdır. Saf tutarsız çokluğun, bir işlem aracı-

46. Badiou, "The Question of Being Today", *Theoretical Writings* içinde, s. 42-43.

47. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 67.

48. Bu yalnız Tanrının değil, örneğin çokluğu evrenin başlangıcındaki Bir'den türeten "Büyük Patlama" (*Big Bang*) teorisinin de reddidir (Badiou, *Logics of Worlds*, s. 111).

lığıyla anlaşılır hale getirilirken hâlâ çokluk olarak kavranabilmesi ve Bir'den kaçınılabilmesi, o işlemin "tanımlama"ya değil, "aksiyomlara" dayanmasını da zorunlu kılar. İşte tüm bu unsurları içeren matematik, bu nedenle ontolojinin adıdır. Daha doğru bir ifadeyle, matematiksel *küme teorisi*, varlığı Bir'e indirgemeksizin çokluk olarak düşünebilmenin Badiou'ya göre tek yoludur; "küme adı altındaki mesele, varlık meselesidir."[49]

Tanımlarla değil, aksiyomlarla işleyen küme teorisinin[50] birçok aksiyomu Badiou'nun felsefi çıkarımlarına zemin sunar. Öncelikle, "küme" kavramının ayrıcalığı, her bir elemanı kendi başına bir çokluk olarak kavranacak şekilde, *bir araya* getirilmiş bir çokluk olmasına dayanır. "Küme" altında, çokluklar bir-olarak-sayma işlemiyle bir-leştirilir; bununla birlikte, tüm kümeleri kapsayacak, tümleyecek bir kümeden (yani "kümelerin kümesi"nden) söz edilemez. Ne kümenin en küçük değerdeki bileşeni ne de düşünülebilecek en büyük değerdeki kümeler nihai bir noktada sonlandırılabileceğine göre, küme kavramı aynı zamanda "sonsuz"u —seküler biçimde— düşünülebilir kılmaktadır. Kısacası, küme teorisi hem Bir'in varlığın bir niteliği olamayacağını göstermekte hem de tutarlılaştırılamayan çokluklarının sonsuz varlığını işaret etmekte, böylece ayrıksı bir nitelik kazanmaktadır.

2. *"Durum" ve Boşluk*

Bahsi geçen "sayma" işlemiyle yapılandırılmış, tutarlılaştırılmış çokluğa, Badiou "durum" adını verir — ontoloji de bir durumdur. Durum, bir-olarak-sayma işlemiyle tutarlı birliği oluştururken, sayma işlemine tabi tutulan saf çokluğun bir parçası, bir "tutarsızlık hayaleti" olarak durumun bir-leştirici yasasının dışında kalır.[51] Yani, yapılandırılarak tutarlı hale getirilen saf çokluğun, bir anlamda bıraktığı iz, durumun paradoksal bir parçası olarak durumun içinde dahi varlığını korur. Ne var ki durumun içinden bakıldığında bu tu-

49. Badiou, *Being and Event*, çev. O. Feltham, Continuum, [1988] 2007, s. 23-30.

50. Nitekim matematikte "küme" kavramının da bir tanımı yoktur: www.akademikmatematik.com/kelime/kume-teorisi.

51. Badiou, *Being and Event*, s. 55-56.

tarsızlık kavranamaz olarak kalır. Bu kalıntı "boşluk" olarak adlandırılır ve küme teorisinin "boş küme" olarak kavramsallaştırdığı bu boşluktur. Boş küme, kendisine ait hiçbir elemanı olmayan, bu anlamda niteliklendirilemez olan, fakat her kümenin alt-kümesi olarak var olan, evrensel bir kümedir. Dolayısıyla, boşluk veya boş küme yokluk ya da hiçlik demek değildir; bir-olarak-sayma işlemiyle kümeleştirilen veya tutarlı hale getirilen çokluğun, bu küme veya "durum" içinde kavranıp tanımlanamaz özellik gösteren parçasıdır. Öyleyse boşluk, saf, tutarsız çokluğun *durum içindeki* adıdır; durumun gözünden bakıldığında ancak "boşluk" veya "hiçlik" olarak anlaşılabilen —ama varolan— saf ve tutarsız çokluktur. Başka bir ifadeyle, ontolojinin tutarlılaştırarak, yani bir durum içinde bir-leştirerek kavramsallaştırdığı saf çokluk olarak varlık, ontolojik işlemin sonucunda ancak "boşluk"a karşılık gelecek şekilde varlığını sürdürür. Ontoloji, farklı biçimlerde —mevcut olanı sunan bir "durum" olarak, saf çokluğun teorisi olarak veya durum içinde tutarsız çokluğun teorisi olarak— her nasıl düşünülürse düşünülsün; durumun içinde, varlık olarak varlığın nitelendirilemez olarak kalan parçasını, yani boşluğu teorik olarak işaret etmek zorundadır. Kısacası ontoloji, boşluğu, varlığın başlangıcı olarak kabul etmek durumundadır: *Boşluk, ilk çokluktur*. Ontolojinin yapabileceği, boşluğun varolduğunu göstermektir; durum içinde boşluğun kavranabilir bir karşılığı yoktur — bu nedenle basitçe boşluk olarak adlandırılır. Başka türlü söylenirse boşluk, durum içinde sunulmuş/vücuda getirilmiş varlığın sunulamaz/ifade edilemez noktasıdır.[52] Buradan hareketle, varlığın "Bir mi, çok(luk) mu" olduğu sorusuna Badiou'nun verdiği yanıt, "ne Bir ne Çokluk" şeklindedir: Varlık olarak varlığın uygun adı —tutarsız çokluk olarak— "boşluk"tur.[53]

Eğer "dil" de tıpkı matematik gibi, bir "durum" olarak anlaşılabilirse, "boşluk" kavramıyla Badiou'nun dilin kurucu rolüne ilişkin yaklaşımların eleştirisini de hedef aldığı söylenebilir. Çünkü tutarsız çokluk olarak boşluk, dilin sınırları içinde kavramsallaştırılama-

52. "... the unpresentable point of being of any presentation", *Being and Event*, s. 77.

53. Badiou, *Being and Event*, s. 52-59. Badiou'ya göre, bu biçimde tanımlamasalar da, atomlar ile boşluk ilişkisinin bu ontolojik özü Antik Yunan'ın maddeci filozoflarında tespit edilebilir.

yan ama buna rağmen varolandır. Matematiğe atfedilen üstünlüğün bir yönü de —biçimsel ve evrensel bir "dil" oluşu bir tarafa bırakılırsa— boşluğun varlığını ve evrensel ilk çokluk oluşunu, "boş küme" ile gösterebilmesinden, sembolleştirebilmesinden ileri gelir.

Küme teorisi, Badiou'nun felsefesindeki diğer temel kavramlar için de dayanak noktasıdır: *Ait olma* ve *dahil olma* arasındaki fark ile *durum* ve *durumun yeniden yapılandırılmış* hali arasındaki ilişkide olduğu gibi.

3. *Durumun Yeniden Yapılandırılması: Devlet*

Küme teorisinin aksiyomlarından biri, her kümenin alt-kümelerinin —ve dolayısıyla, bir kümenin alt-kümelerinden oluşan yeni bir kümenin— olduğudur. Badiou'nun terminolojisi içinde bu, bir durum içinde yapılandırılarak tutarlılaştırılan, bir-olarak-sayma işlemine tabi tutulan her çokluğun, *ikinci kez yapılandırıldığı* biçiminde ifade edilir. Durumun kendisi "yapı" olarak adlandırılırsa, bu ikinci sayma işlemi veya "durumun yeniden yapılandırılmış hali", "üst-yapı" (*metastructure*) olacaktır. Bu ikinci yapı veya üst-yapı; birleştirilerek kümeyi/durumu oluşturan çokluklarının, kendi içlerindeki her olası bileşimlerinin de "birlik" olarak sayılmasıdır.

Badiou, ikinci bir-olarak-sayma işleminin zorunluluğunu, durum içinde bir tutarsızlık unsuru olarak varlığını koruyan "boşluk"a karşı yapıyı, bir anlamda, korumanın gereği olarak düşünür. Bu noktada, ontoloji toplumsal tarihsel gerçekliğin anlatısına dönüşür: Üst-yapının diğer adı, "durumun durumu" veya "durumun hali" (*state of situation*) olarak çevrilebilirse de, açıkça "devlet"i imlemektedir.[54] Daha doğru bir ifadeyle, ikinci sayma işlemi olarak üst-yapı, doğal

54. Badiou'nun ontolojik önermelerini aktarmanın bir zorluğu metnin yoğunluğu ve ileri düzey matematik bilgisine dayanması ise, bir diğeri de tartışmada kullanılan kavramların Türkçeleştirilme meselesidir. Örneğin, Fransızca *présentation* (İngilizce *presentation*) kavramı, hem sunma, sunuş, temsil, görünüş; hem varolma, bulunma, vücuda gelme; hem de şimdi, şimdide olan gibi zamansallık boyutu taşıyan anlamları bir arada barındırır veya ima eder. Badiou'nun, *Varlık ve Olay*'ın hemen başında *presentation* kavramını "mevcudiyet" olarak Türkçeleştirilen *presence* kavramından ayırması (*Being and Event*, s. 27), "mevcudiyet" kavramının "kendine özdeşlik" olarak anlaşılması ile ilintilidir. *Presentation* ile durum içerisinde konumlandırılmış, tutarlılaştırılmış, bir anlamda bir işlemden geçi-

ya da tarihsel her durum için geçerli bir kural olmakla birlikte, Badiou'nun kuramındaki işlevi, tarihsel "küme"lerin anlatısı için hayatidir.[55] Bu türden ontolojik kabullerin siyasal anlamını çıkarsayabilmek için, küme teorisinin en temel önermesini, *ait olma* ve *dahil olma* arasındaki farkı açıklamamız gerekiyor. Bunu, Badiou'nun kuramına zemin sunan temel matematiksel önermeleri, her birinden çıkarsanan siyasal sonuçlarla eşleştirerek yapmayı deneyeceğim.

i) Küme teorisinde, bir küme ile elemanları arasındaki ilişki basitçe "üyelik" veya "aidiyet" (*belonging*) ilişkisidir; kümenin (veya durumun) içindekiler "üye" olarak adlandırılır. Her bir kümeden, bir de "kuvvet kümesi" denilen "alt-kümelerinin kümesi" diyebileceğimiz ikinci bir küme üretilir; bu ikinci küme, her bir elemanı gruplar halinde sayar ve elemanlar arasında ortaya çıkan değişik kombinasyonların her biri "alt-küme" olarak adlandırılır. İkinci ("kuvvet") kümesinin, her bir alt-küme ile ilişkisi bir "kapsama" veya "içerme" (*inclusion*) ilişkisidir. Badiou'nun terminolojisinde, ilk küme "durum/yapı", ikinci küme "üst-yapı" adını alır. Üyeler, bir durum içinde *mevcut* bulunurken (*presented*), üst-yapı içinde *temsil* edilirler (*re-presented*). İlk işlem elemanların sayımı iken, ikinci işlemin birincisine göre "fazlalığı", tek tek üyelerin durum içindeki yalın varoluşlarını *temsile* çevirmek olduğu kadar, üyeleri *gruplandırarak* kapsamasıdır.

Bu ifadelerin toplumsal-siyasal tercümesini şöyle özetleyebiliriz: "Durum"un üyeleri bir mekânda yaşayan "insanlar"dır ve "devlet"in ayırt edici yönü, kayıt altına aldığı yurttaşları sınıflandırması-

---

rilerek sunulan çokluğun varlığı anlatılır; fakat değinildiği üzere "boşluğun" varlığı, kendine özdeşlik anlamında "mevcudiyet"i olanaksız kılar. Bununla birlikte, "sunum" olarak Türkçeleştirmek, sözcüğün varolma, varlık imasını yansıtamadığı gibi, Badiou'nun bir diğer kavramı olan *représentation* (temsil) ile anlamca karışma ihtimali de taşır. Badiou'nun ikinci "sayma işlemi" veya "yapılandırma" addettiği ikinci durum ise, İngilizcede *state of situation* ile Türkçede "durumun hali" ifadeleriyle karşılanmıştır. Bu çalışmada ise, bu ikinci yapılandırma düzeyinin bir diğer adı olan *metastructure* kavramını, anlamı tam olarak karşılamamasına ve yaratacağı çağrışım riskine rağmen "üst-yapı" şeklinde Türkçeleştirmeyi tercih ettim.

55. Devlet, hakikat üreten alanlardan siyaset için durumun ikinci kez yapılandırılmasının adıdır; bilim ve sanat için *üniversite* ve *akademi*, aşk için ise *evlilik* kurumu aynı işlevi görür.

dır. Devlet, yurttaşlarla bireyler olarak değil, onları "vergi mükellefleri, askerler, sosyal güvencesi olanlar, suçlular, ehliyet sahipleri vb."[56] şeklinde gruplandırarak ilişki kurar. Kuşkusuz, Badiou'nun ilgisi gruplar arasındaki güç farkına yöneliktir ki aslında bu "dengesizliğin" belirleyiciliği, Aristoteles'ten beri bilinmektedir: Dengeye dayalı "normal" rejimlerin, zengin ve yoksul kitleler arasındaki "dengesizlik" nedeniyle sürekli olarak "patolojik" rejimlere dönüşme eğilimi tespiti, devlet düzeyinde belirleyici olanın üyeler değil, gruplar olduğunu gösterir. Nitekim Marksist devlet teorisinin meziyeti de bu noktada yatmaktadır: Devlet, bireyler arasındaki veya bireyler ile devlet arasındaki ilişki üzerine değil, kapitalist toplumun (durumun) içinde zaten yapılandırılmış olan sınıflar arasındaki "ayrışma" üzerine kuruludur. Öyleyse, devlet, "bir-leştirme" işlevi görürken, "toplumsal bağ"dan çok, bir çözülmenin veya ilişkisizliğin varlığına dayanmaktadır.[57]

ii) Küme teorisinin temel kurallardan biri, bir kümenin eleman sayısı ile aynı kümenin alt-kümelerinin sayısı arasındaki farka dayanır: Alt-kümelerin sayısı, eleman sayısından daima fazladır. Bu durumda, bir kümenin alt-kümesi olduğu halde elemanı olmamak gibi bir durum mümkündür; alt-küme sayısının eleman sayısını aşması —bu sayısal fazlalık her kümede değişmekle birlikte— matematiksel bir zorunluluktur. Bu durum, verili elemanların arasında farklı bileşimlerin her birinin birer alt-küme olarak gösterilmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla, ilk kümede varolmayan "yeni çokluklar" ortaya çıkar. Öte yandan, boş küme her kümenin alt-kümesi, yani evrensel kümedir.

İkinci sayma işlemine karşılık gelen "devlet", kapalı Bir-lik inşası ve *güvenlik* operasyonudur: Verili durumun üyeleri, olası her şekilde gruplandırılarak üst-yapının kontrolüne tabi tutulur. Aynı zamanda, durumun içinde varlığını sürdüren "tutarsız çokluk" olarak boşluk da ikinci sayma işleminde kapsanır, böylece "kontrol" altına alınır. Öyleyse devlet, sabitlenemeyen bir tutarsızlık noktası olarak "boşluğun" durum için yarattığı "tehlike"ye bir cevap niteli-

56. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, 2003, s. 96.

57. Badiou, *Being and Event*, s. 83-103, 104-7.

ğindedir; diğer bir ifadeyle devlet *boşluk ile baş etmenin aracıdır*.[58] Bu ilk iki nokta, Badiou'nun şu sözlerinde özetlenir:

> Devlet, toplumsal bağ (*bond*) üzerine kurulmaz ama ifade edeceği şey budur; aksine bağ-sızlığa dayanır (*un-binding*) fakat bu da yasakladığı şeydir. Daha açık olmak gerekirse, Devletin ayrı varlığı (*separation of the State*) varolmanın/sunumun (*presentation*) tutarlılığındansa, tutarsızlığın tehlikesinin bir sonucudur.[59]

iii) Kümenin "elemanları" (veya üyeleri) ile "alt-kümeleri" (veya parçaları) arasındaki matematiksel bir zorunluluk olarak bulunan fark, çokluklarının farklı şekillerde "sayıldığını" gösterir. Buna göre, bir çokluk kümenin hem elemanı hem alt-kümesi olabilir ki bu öğeler "normal" terimlerdir; kümenin elemanı olmadığı halde alt-kümesi olan terimler "fazlalık"tır (*excrescence*). "Boş küme"nin her kümenin alt-kümesi, yani evrensel küme oluşu, "var olmayan parça olarak varolmak" gibi paradoksal bir anlam taşır.

"Normal" olan, hem *mevcut bulunan* hem devlet düzeyinde *temsil edilen* gruplara; "fazlalık" ise ancak devletin varlığı ile ortaya çıkan, durumun içinde varolmayan, yani temsil edildiği halde üye olmayan öğeler olarak örneğin askeri, bürokratik, yasal —ve ideolojik— aygıtlara karşılık düşünülebilir. Badiou bu iki terime, *mevcut olduğu halde temsil edilmeyen* öğeleri ifade etmek üzere "tekil" [*singular*] kavramını ekler. İçsel uyum ve istikrar ifade eden "normallik" karşısında tekil öğe, yalnızca tarihsel durumlarda saptanabilecek bir "anormalliği" işaret etmektedir — Badiou'nun "olay" kavramının dayanağı da bu nokta olacaktır. Tarihselliğin ayırt edici özelliği "tekillik"tir; içerisinde en az bir tekil barındıran her durum tarihseldir. Buna karşılık "doğal" durumlar tekillik barındırmaz; doğa, normal veya doğal çokluklarının alanıdır. Tarihsel tekil öğeler her zaman "normalleştirilme" ihtimali taşıdığı halde, doğal normallik tarihselleştirilemez.[60] O halde bir tarihsel durum olarak devlette, daima en az bir öğe "tekil" olacak, yani varolduğu halde temsil edilmeyecektir.[61]

58. *A.g.y.*, s. 73, 81-89, 93-98. 59. *A.g.y.*, s. 109.

60. *A.g.y.*, s. 99-103, 128-30, 176-7.

61. Yalnız bürokratik organlar değil, örneğin "fabrika"nın dönüştüğü "şirket" de bir "fazlalık"tır ve bu işlemde görünmez kılınan "tekil" bir üye üretilir: *İşçi fi-*

iv) Kümelerin eleman sayısı ile alt-kümeleri sayısı arasındaki fark, sonlu sayıda eleman varsa, ölçülebilir. Sonsuz kümeler için ise bu fark sayısal olarak ölçülemez; ancak farklı derecelerdeki sonsuzlardan bahsedilebilir.[62]

Bunun siyasal karşılığı, ikinci sayımda ortaya çıkan "fazlalığa" referansla, "devletin gücünün daima durumun gücünden daha fazla" olduğudur.[63] Bu fazlalık her bir siyasal durumda farklıdır, yani duruma özgüdür. Ne var ki tüm tarihsel durumlar "sonsuz"dur ve Badiou için kritik olan nokta, devletin durumu aşan fazlalığının *varlığı* değil, bu güç farkının *ölçülemez* oluşudur.

4. *Devlet ve Eşitsizlik*

Badiou'nun küme teorisi ontolojisinden devlete dair çıkarsamamız gereken çok sayıda sonuçtan biri; bir "güvenlik işlemi" olarak devletin, duruma içkin "tutarsız çokluğu" kontrol etme işlevi üstlendiği ve bu işlevi ancak durumda varolmayan "fazlalıkları" üreterek yerine getirebildiğidir. Bir başka deyişle, durumun içinde "yok sayılan boşluk", ikinci sayımda bir parça olarak sayılıp kontrol altına alınmakta; buna karşılık durumun içinde varolmayan yeni çokluklar üretilmektedir. Aynı sayım, kapalı Bir-lik ve güvenlik işlemi olarak devletin, *tanım gereği* her üyeyi eşit biçimde sayamayacağını da gösterir. Aynı üye birçok alt-grup altında sınıflandırılabileceği gibi, varolduğu halde hiç sayılmayan "tekil" üyeler de olacaktır:

Sorun insanların devlet tarafından nasıl sayıldığıdır. Eşit mi sayılıyorlar? Bazıları diğerlerinden daha mı az sayılıyor, hatta hiç mi sayılmıyorlar? ... Mesele toplumdaki şeylerin nasıl sayıldığı ya da sayılmadığı meselesi(dir).[64]

Badiou'ya göre Marksist devlet teorisinin gücü devleti gruplar ile ilişkilendirmekse, zayıf yönü, devletin özünün "tutarsız çokluğu" kontrol etmede değil, sınıflar arası ilişkinin antagonistik doğa-

---

gürü (Badiou'dan aktaran Jason Read, "Politics as Subjectification: Rethinking the Figure of the Worker in the Thought of Badiou and Rancière", *Philosophy Today*, 2007, s. 129).

62. Tek bir sonsuzun olmadığı, aralarında derece farkı olduğu bilinen ama ölçülemeyen "sonsuzlar"ın olduğu, yine küme teorisinde gösterilmiştir.

63. Badiou, *Metapolitics*, s. 144. 64. Badiou, *Etik*, s. 102.

sında yattığı fikridir. Bu antagonistik ilişki gereği "bürokratik-askeri mekanizma" olarak örgütlenen devlet, basitçe ortadan kaldırılabilir bir "fazlalık" olarak düşünülür. "Boşluk", duruma ait olduğu halde temsil edilmeyen proletaryaya özgülenirken, burjuvazi de "normal"in karşılığı olur. Bu tablonun doğal sonucu, hem sınıfların ortadan kaldırılışı ile devletin varlığının da gereksizleşeceği fikridir, hem de temsil edilmeyen proletaryanın burjuvaziye karşı, "fazlalığı" ortadan kaldırmak amacıyla —barışçıl veya şiddetli— atağa geçmesi üzerine kurulu bir siyasal programdır. Badiou'ya göre, bu şemanın problemli yönü, devlet ile "fazlalığı" özdeşleştirirken fazlalığın kaçınılmaz olduğunu görememesinden ve tutarsız çokluğun durum içindeki boşluğunu proletaryaya özgülemesinden ileri gelir. Badiou'nun kavramsallaştırdığı haliyle boşluk "ne sunulabilen (*presented*) ne de temsil edilebilen (*represented*)" bir özellik gösterir; bu nedenle "temsil edilmeyen proletarya"ya, yani tekil kavramına, paralel de olsa, indirgenemez. Burada daha önemli bir nokta, Badiou'nun her durumun ikinci sayımını, ontolojik bir zorunluluk olarak kabul edişidir: Bu durumda, "fazlalık" da tıpkı her duruma içkin "boşluk" gibi kaçınılmazdır. İşte devlet, bu nedenle, bir antagonizma temelinde değil, "boşluk ile fazlalığın diyalektiği" olarak düşünülmelidir ki *siyaset* de *aynı diyalektikle farklı bir ilişki* kurarak mümkündür.[65] Badiou'nun kuramında bu "zorunlu fazlalık" kabulünün aynı zamanda "devletin zorunlu olduğu" sonucunu doğurup doğurmadığı tartışmaya açık bir noktadır.[66] Öte yandan, kritik noktanın bu fazlalığın "ölçülemezliği" olduğuna dair Badiou'nun ısrarı, devletin zorunluluğu sonucundan kaçınma çabası olarak düşünülmeye de açıktır. Nitekim "siyasal olay"ın tanımlayıcı unsurlarından biri bu ölçülemez güç farkını "ölçmek" olacaktır.

Devletin, durumun alt-kümeleriyle veya parçalarıyla ilişkisi üzerinden tanımlanışı ise, devlet düzeninin evrenselliğine yönelik bir sorgulamadır. Badiou'ya göre, devletin "yasa"sı daima parçaları (*part*) kontrol etmeye dayalı, dolayısıyla tikel (*particular*) niteliktedir. Aslında, devletin düzeninde olmayan *evrensellik*, ancak devletin sayı-

65. Badiou, *Being and Event*, s. 104-11.

66. Oliver Feltham, "devletin zorunluluğu"nun Badiou'nun ontolojisinin bir sonucu olduğunu ve bunun Badiou'nun siyasal önermeleri için zorluk yarattığını belirtir (Feltham, *Live Theory*, s. 95, 117, 126).

mından "eksiltme" (*subtraction*) ile mümkündür.[67] İleride değinileceği üzere eksiltme kavramı, Badiou'nun —devletin kökenini antagonizmada görmenin doğal sonucu olarak "yıkım"ın (*destruction*) kaçınılmazlığına karşı— geliştirmeye çalıştığı bir siyasal strateji boyutu da taşır.

Bir diğer sonuç, Badiou'nun tekillik ile "olay" kategorisi arasında kurduğu —bir sonraki başlığın konusu olan— paralelliğe ve "doğal olay"ın imkânsızlığı vurgusuna dayanır. Doğal durumlarda yalnızca "olgusal gerçek" (*fact*) söz konusudur; yani, olay ve hakikat kategorileri tarihsel durumlara özgüdür. Bu bize şunu da söyler: Tarihsel bir durum tümüyle doğallaştırılamaz; belirli bir tekil öğenin temsil edilerek "normalleşmesi" ancak yeni bir tekilin ortaya çıkışı anlamına gelecektir. Tarihsel durumların üyelerinin tümünün normalliği, tanım gereği olası değildir. Öyleyse devletin bir "güvenlik" işlemi olarak duruma içkin olan tutarsızlığı kontrol etme işlevi, verili durumun doğallaştırılamazlığını kontrol etmek olarak düşünülmelidir. Başka türlü söylersek, devletin eşitsiz sayımı hem bu sayımın yarattığı düzenin doğal olmadığını ve hem de devletin bir doğallaştırma işlevi üstlendiğini aynı anda imlemektedir.

Devletin, kendisini kontrol etme işlevi ile anlam kazandığı tutarsız çokluk, tarihsel durumların "doğallaştırılamazlığını" işaret ediyorsa,[68] her duruma içkin bu (ontolojik) "boşluk" ile her bir durumun kendisine özgü "tekil" öğeleri arasındaki paralelliğe de dikkat etmeliyiz. Tekil öğe, tarihsel durumun doğal durum olamayacağını ifade eden ayraç niteliği taşır; bu, bir devlet söz konusu olduğunda devletin her üyesinin eşit biçimde temsil edilemeyeceği, öyleyse tümüyle "normal" üyelerden oluşamayacağı anlamına gelir. Öte yandan tekil öğenin, ikinci sayımda ortaya çıkan bir "boşluk" veya "hiçe sayılma" haline denk düşmesi, *durumun içinde de* sayılmayan unsurlar barındırmasıyla ilişkilidir. Bu anlamda, tekil öğe durumun ve devletin eşitsiz sayımının timsalidir. Bir tarihsel durumun verili

67. Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, çev. R. Bassier, Stanford University Press, 2003, s. 81.

68. Aslında Badiou'nun metninde, bu "doğallaşamama" niteliği anlamca açık olmakla birlikte, açıkça ifade edilmez. Yine de bu yoruma, Badiou'nun Rousseau bahsinde sarf ettiği "siyasetin ontolojik boşluğu olarak doğa" ifadesini dayanak gösterebiliriz (*Being and Event*, s. 346).

halinin doğal olamayışı da hiçbir devletin her üyesini eşit olarak sayamayacağını işaret eder. Kısacası, bir durum ve o durumun devletinin karakteristik özelliği, normalleşememek veya doğallaşamamaktır. Öyleyse Badiou'nun ontolojik saptamalarından "devlet" adına çıkarsayabileceğimiz en genel sonuç, devletin tanım gereği "eşitsizlik" durumu olduğudur.

5. *Olaysal Mekân Olarak "Tekil Çokluk"*

Badiou'nun "olaysal mekân" dediği şey, olay'ın ortaya çıktığı tarihsel ve yerel gerçekliğin bir durum içerisindeki karşılığıdır. O halde, olay'ın kendisi değil ama olay'ın ortaya çıktığı "mekân" ontolojinin içerisinde düşünülebilir. İşte bu mekân; doğal, istikrarlı ya da normal olmayan çokluk, yani durumun içerisinde varolan fakat üst-yapıda temsil edilmeyen nitelikteki "tekil" çokluktur. Badiou'nun adlandırmasıyla bu çokluk, "boşluğun kıyısında"dır. Bu aşamada tekillik kategorisi biraz daha açıklık kazanır: Tekil öğe, kendisi durumun içinde sayılsa da onu oluşturan hiçbir öğenin durum tarafından sayılmadığı çokluktur. Yani, tekilliğin üye olduğu halde alt-küme olmama —ya da temsil aşamasında yok sayılma— özelliği, o çokluğun kendisine ait olanların duruma ait sayılmamasının bir sonucudur: "Durumun gözünden bakıldığında bu çokluğun altında *hiçbir şey* vardır". Bu güç ifadelerin somut karşılığına bir örnek, "her üyesi kayıtlı olmayan bir aile"dir. Ailenin kayıt-dışı olan üyesi devletin sayımı açısından basitçe "yok"tur; öyleyse aile, sayılmayan üyesinin gerçekte varlığı nedeniyle, kendisine ait üyeleriyle bir bütün olarak durumun içinde var edilmiyor demektir (*un-presented*).[69] Badiou'nun "Paris Komünü olayı"na ilişkin anlatısında ise, verili durum içinde "yok" olan, Parisli işçilerin "siyasal kapasitesi"dir.[70]

İşte "olay", tekil çokluğun yani "olaysal mekân"ın, "kendi kendini var etmesi" anlamına gelir; daha doğru bir ifadeyle, durumun içinde varolmayan veya sunulmayan çokluk kendi kendisinin varlığını ilan eder. Buradaki kritik nokta, "kendi kendisine ait" bir kümenin matematiksel olarak imkân-dışı oluşudur; yani olay'ın matema-

69. Badiou, *Being and Event*, s. 173-5.
70. Badiou, *Polemics*, s. 275.

tiksel karşılığı olan "kendi kendisinin üyesi olan küme", ontolojinin imkânsız olarak kabul ettiği bir haldir.[71] Burada iki noktayı özellikle vurgulamamız gerekir.

İlk nokta, ontolojinin salt kendinden menkul bir çokluğu "yok" kabul edişinin, aynı zamanda, "her çokluğun kendi dışındaki en az bir öğeye referansla tanımlanabileceği" anlamına geldiğidir. Başka şekilde söylenirse, her kümenin kendisinden farklı olanı, yani başkalığı veya ötekiyi kendinde taşıdığı ontolojik bir kabuldür.[72] Küme teorisi varlığın çokluk olduğunu, her çokluğun "başkalık" —veya "öteki"— barındırdığını, aslında ancak bu sayede bir çokluk olarak kurulduğunu baştan kabul eder. Yani şu temel kabuller Badiou'nun ontolojisine içkindir: Başkalık, çokluğun kurucu öğesidir ve varolan her şey sonsuz olarak çeşitlilik, başkalık gösterir.

İkinci nokta, ontolojiden hareketle bir olay'ın ancak, "varlık olarak varlık *olmayan*" şeklinde adlandırılabileceğidir; yani olay, ontolojinin dışındadır. Badiou'nun kuramında olay, varlık olarak varlığın bilgisiyle nitelendirilemeyen, verili duruma tamamen yeni bir eklentidir. Dolayısıyla ontoloji olay'ı olanaksız ilan ederken kendi sınırını da çizer. Şöyle de denebilir: *Olay, durumun "istisnası"dır.*

Bununla birlikte olay'ı mümkün kılan olaysal mekânın ontolojik niteliği bellidir: Tarihsel durumlara özgü tekil çokluk. Bu, tarihselliğin daima olay'a "açık" olduğu anlamına gelir. Ne var ki olaysal mekân, durumu olay'ın varoluş imkânına açık tutan şeydir; olay'ın ortaya çıkışı hiçbir zaman bir zorunluluk olarak düşünülemez. Yani olay'ın varlığının koşulu olarak olaysal mekân, olay'ın ortaya çıkacağının garantisi değildir. Badiou'ya göre, bir tekil çokluğun olaysal mekân haline gelişi olay'ın gerçekleşmesinden önce tespit de edilemez; daima, olay'ın ardından, geriye dönük olarak olaysal mekânın ne olduğu söylenebilmektedir.[73]

Bu nokta bizi "olay'ın açtığı yeni düzlem" diye tabir edebilece-

71. Badiou, *Being and Event*, s. 184-90.

72. Bu, matematikte "kuruluş aksiyomu" olarak adlandırılır: Boş küme dışındaki her küme, kendisiyle ortak elemanı olmayan veya en az bir farklı elemana sahip olan bir başka kümeyi eleman olarak içerir. Dolayısıyla bir küme kendisinin elemanı olamaz. Bu durumda, her kümenin, kendisinden farklı olanı, yani *başkalığı* veya *öteki*'yi kendisinde taşıması bir zorunluluktur (*Being and Event*, s. 185-7).

73. *A.g.y.*, s. 178-9.

ğimiz aşamaya taşır ve "olay" merkezinde, her biri diğeriyle ilişkili olan yeni bir kavram setiyle karşılaştırır: olay, özne, sadakat, hakikat.[74]

III. OLAY

[Felsefe] der ki, "olayın kendisini düşünmeli". İstisnayı düşünmeli. ... [Felsefenin görevi] İstisna olanın, başımıza gelen olayın, o kırılma noktasının değerini açıklığa kavuşturmak. Ve hayatın sıradan akışı ve toplumsal muhafazakârlığın karşısında direnerek bunu yapmak.[75]

Badiou'nun "olay" kavramı, herhangi bir durumun "normal düzen"inden radikal bir kopuştur; durumun kendini yeniden üreten düzenini, yani *tekrarı*, kesintiye uğratır. Olay, durumun içinden bakıldığında "imkânsız olan"ı gerçekleştiren kurucu bir edimden çok, verili durumun başka türlü de olabileceğine dair yeni ihtimalleri mümkün kılan bir kırılma "ânı"dır. Yani olay yeni bir düzen kurmaz, durumun içinde ortaya çıkar ve verili düzenin "normal" işleyişinde bir kesinti yaratır. Bu kopuş ânı, ortaya çıktığı gibi kaybolur ki bu nedenle, duruma eklenen bir fazlalık gibi "olaysal eklenti" olarak da adlandırılır. Fakat olay'ın asıl etkisi, Badiou'nun değişik biçimlerde adlandırdığı üzere, ortaya çıkıp kayboluşun bıraktığı iz veya yarattığı sonuçlar ile anlaşılır. Nitekim olay'ın imlediği kopuş, yeni bir düzlemin açılma imkânıdır ve Badiou'nun kuramında özneden ve hakikatten, ancak bu yeni düzlemin bileşenleri olarak bahsedilebilir. Öyleyse olay, bu anlamda bir başlangıç noktasıdır.[76]

74. Bahsi geçen kavramların her biri diğeriyle karşılıklı olarak ilişkilendiğinden, aynı zamanda anlatım açısından yeni bir sorunla da karşı karşıyayız — "hakikat"i önce varsayacak sonra açıklamaya çalışacağım.

75. Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, s. 27-28.

76. Badiou'nun hakikat üreten alanlar olarak sıraladığı bilim, sanat, aşk ve siyaset, olay'ın ortaya çıkabileceği alanlardır. Badiou'nun olay örnekleri bu dört alanı da kapsar: "Galileo'nun fiziği yaratması, Einstein'ın görelilik kuramı, Haydn'ın klasik müzik üslubunu, Schönberg'in ise on iki tonlu gamı icat etmesi" veya bir aşk karşılaşması gibi (Badiou, *Etik*, s. 51). Badiou, siyaset dışındaki hakikat üretim süreçlerini bireylere indirgememekle birlikte "aristokratik" ilan eder — ürettikleri hakikat tanım gereği evrensel ve herkese seslenir olmasına rağmen. Siyasetin farkı, ürettiği hakikat kadar, hakikat üretim sürecinin kendisinin de kolektif ve herkese açık oluşudur (Badiou, *Metapolitics*, s. 142).

Olay'ın ortaya çıkışı, önceden kestirilemezlik anlamında bir sürpriz niteliği taşır. Olay, durumun içinde öngörülemezdir ve durumun bilgisiyle izah edilip açıklanamaz. Bunun nedeni olay'ın tanımlayıcı özelliğinde yatar; olay'ın ortaya çıkışı durumun "normal" liğinin dışında, tümüyle "anormal" bir haldir. Bu anormallik, olay'ın basitçe sınıflandırılamaz olmasını beraberinde getirir. Buna göre, olay eğer durumun mevcut bilgisi ile anlaşılır ve açıklanır bir şey ise, bu sadece olan bitenin gerçekte bir olay olmadığı anlamına gelir: Durumun açıklayıcı sınırları dahilinde olan şey durumda bir kopuş yaratamaz. Öte yandan, olay durumla hiçbir biçimde ilişkilenemiyor ise, bu kez "hiçbir şeyin olmadığı" anlamına gelecektir. Dolayısıyla olay'ın basit bir tekrara indirgenmesi veya hiç olmadığına hükmedilmesi ihtimallerine karşı, olay'ın *karar verilemezlik* niteliği Badiou'nun kavramsallaştırması için temel önemdedir:

> Olay'ın duruma görünür aidiyeti gerçekliği ile feshedilmesi ve olay'ın mutlak görünmezliği ile feshedilmesi arasında, olay kavramının tek sunulabilir figürü, olay'ın karar verilemezliğini ortaya koymaktır.[77]

İşte bu noktada, karar verilemez olay'ın açtığı düzleme "karar verici özne" dahil olur. Olay'ın tekrarı kesintiye uğratma niteliği, olay ile kurulacak ilişkinin durumun verili bilgisine dayanamayacağını gösterdiğine göre; karar verilemez olana karar veren öznenin edimi ancak "risk alma" olarak düşünülebilir. Nitekim, Badiou'nun öznenin kararına ilişkin sıklıkla yinelediği referansı, Mallarmé'nin dizesiyle "her düşüncenin bir zar atımı" olduğudur.[78] Özne, ortaya çıkışı olumsal olduğu gibi, varolup olmadığı da karar verilemez olan olay karşısında, bahse girmeye benzer bir *karar* almak durumundadır.

Durumun içinde olay ile ilişkilendirilecek bir kural veya bilginin verili olmayışı, kararın "yasasız bir yasama"[79] olacağı anlamına gelecektir. Badiou'ya göre bu "karar verilemez olana karar verme"

77. Badiou, *Being and Event*, s. 193-4.

78. İlgili referans, Mallarmé'nin "Bir Zar Atımı Asla Ortadan Kaldırmayacak Rastlantıyı" adlı, "her bir düşünce bir zar atımı" dizesiyle biten —burada aktarılamayacak uzunluktaki— şiirinedir (şiiri Türkçeleştiren Ömer Aygün, Stéphane Mallarmé, *Profil* içinde, YKY, 2003).

79. Badiou, *Being and Event*, s. 198.

edimi, *etiğin buyruğu*'dur.[80] Karar edimi ise "müdahale" olarak adlandırılır. Bu kavramın Badiou'nun çerçevesinde ikili bir anlamı olduğunu söylemek mümkündür; müdahale, hem olay'ı olay olarak "tanımak/adlandırmak" hem de olay'a "sadakat" geliştirmek boyutlarını içerir. Demek ki müdahale, olay'a ilişkin alınan kararla "özne"yi yaratan sürecin başlangıç ânıdır. Diğer bir ifadeyle, siyasal-etik özneden bahsedebilmenin koşulu, olay ile kurulan tanıma/adlandırma ve sadakat ilişkisidir. Olay'ı olay olarak tanımak, bu "ortaya çıktığı gibi kaybolan" ânı adlandırarak sabitlemek demektir. Böylece özne, adlandırdığı olay'a sadakat geliştirir ve olay'ın sonuçlarını takip etme/üretme anlamında, süreklilik gösteren bir icat veya yaratım sürecine dahil olur. Görüleceği üzere, tüm bu süreç aynı zamanda "hakikat prosedürü" (süreci) olarak da adlandırılır ki aslında, "durumun içinde özne yoktur; hakikat süreci özneye sebep olur".[81] Öyleyse Badiou'nun olay düzlemindeki kavramları arasında dikkat çekici bir "döngü" söz konusudur: Öznenin kararı olay'ın hakikat sürecine kaynaklık etmesini sağlamakta, fakat hakikat sürecinden önce özneden söz edilememektedir. Badiou, öznenin kararını "durum ile olaysal eklentisinin perspektifinden ilişki kurma kararı" olarak da nitelendirir. O halde sormamız gerekir: Öznenin kararından önce bir olay *var mıdır*, yoksa özne olay'ın kurucu unsuru mudur?

Bu soru iki düzeyde —olay'ın varlığı ve öznenin kararı noktalarında— bir *ex nihilo* varsayımı sorununu da ima eder. Belirtelim ki Badiou kuramını, hem olayın hem öznenin *ex nihilo* karakter kazanmasından özenle ayrıştırmaya çalışır. Olay kavramında bu çaba, "karar verilemezlik" vurgusu ile gösteriliyorken, karar noktasındaki sorun "olay çevrimi" temasıyla aşılmaya çalışılır. Fakat bu çabalar, bu defa "yenilik" vurgusunu sorunlu hale getirecektir.

Diyebiliriz ki bir olay'ın verili durumdan mutlak olarak ayrıştırılarak düşünülmesi, olay'ı "mucize" gibi sunmaktan farksızdır. Bu, Badiou'nun özenle sakındığı ilahi çağrışımlar yaratmanın yanı sıra, veya tam da bu nedenle, olay'ı imkânsız kılacaktır. Olay ile durum arasında mutlak ayrışma varsaymak, olay'a *ex nihilo* yani yoktan varolan bir nitelik atfetmek ise; olay'ın duruma aidiyetini mutlak

80. *A.g.y.*, s. 197.

81. Badiou, *Communist Hypothesis*, s. 242-4; *Etik*, s. 50-53; *Sonsuz Düşünce*, s. 30-35.

addetmek de olay'ı durumun içinde zaten potansiyel olarak varolan, dolayısıyla öngörülebilir olan sıradan bir değişime indirgemek olacaktır. Bu durumda olay'ın "tekrar"dan farklılaşan bir niteliğinden söz etmek olanaksızlaşacaktır. Badiou'nun kuramı çerçevesinde, her iki durumun da olay'ın imkânsızlaşması anlamına geleceği açıktır. Olay, "yenilik" boyutunu kaybettiği anda olay olmaktan çıkar. Bu nedenle, olay'a ilişkin "karar verilemezlik" önemli bir vurgudur ki karar verilemez olana karar verme edimi, Badiou'nun "olay"ını özneye ve bu sayede siyasete ve etiğe bağlamaktadır.

Badiou, öznenin kararına "kurucu" bir rol atfederken, bir yandan da bu kararı, tekil çokluğun kendini var edişi olarak olay ânı ile koşullar. Olay'dan önce "sadece bireyler vardır"; fakat karar, olay'ın olup olmadığına ilişkin değil, olay'ın "duruma ilişkin" olduğuna dairdir. Bir başka deyişle, olay'ın somut biçimde ortaya çıkışı öznenin kararının bir anlamda yapısal koşuludur — karar olay'ı doğurmaz. Fakat olay'ın durumun içindeki araçlarla değerlendirilemez oluşu, bir "şey"in olay olduğuna neye göre karar verileceği sorununu, yani bu kez kararın *ex nihilo* niteliği sorununu doğurur ve *olay çevrimi* temasıyla aşılmaya çalışılan zorluk budur. Buna göre, her müdahale verili durumun "yasasından" bir ayrışmayı gerektirir. Fakat bu zaten olay'ın tanımlayıcı unsurudur; dolayısıyla, olay ile müdahaleyi birbirinden farklılaştırabilmemizi sağlamaz. Bu aynılaşmanın çemberini kırmak, müdahaleyi daha önceki olayların sonuçları ile ilişkilendirmeyi gerektirir. Öyleyse müdahale önceki olay'ın sonuçlarına duyulan bağlılığın bir uzantısı olarak ortaya çıkar ve böylece iki olay'ı birbirine bağlar. Badiou'ya göre, bu şekilde anlaşıldığı sürece müdahale, "mutlak yenilik" varsayımını aşacaktır. Mutlak yenilik fikri veya olay'ı mutlak bir başlangıç noktası olarak düşünmek, her tür müdahaleyi, "kendi kendini meşrulaştıran", kendine referansla otorite inşa eden bir edim biçiminde kavrar. Badiou, "spekülatif solculuk" olarak adlandırdığı bu mutlakçı kurgunun bir orijin veya başlangıç noktası varsayımına karşı, *olay çevrimi* kavramıyla zaman unsurunu öne çıkarır: Müdahale, *olay'ı ilahi bir ilksellik gibi* yücelten değil, önceki olayların sonuçlarını takip etme kararlılığı gösteren öznenin müdahalesidir. Badiou'nun kararın tek kurucu unsuru olarak işaret ettiği "zamanın disiplini" bu noktada önemlidir; böylece özne, önceki olayların sonuçlarına *sadakat* gösteren *mili-*

tan bir figür olarak tanımlanır.[82] Öyleyse, "yasasız bir yasama" olan karar, mutlak bir başlangıç ânına değil, öznenin —içinde bulunduğu durumun kendi özgün koşulları altında— olay'ı tanıması ve sadakatin araçlarını yeniden icat etmesi gerekliliğine işaret eder.

Bu çerçevede, Badiou'nun kuramında "sadakat" kavramının ilk işlevinin, olay'ın ve müdahalenin mutlak yeniliğini ve kararın *ex nihilo* niteliğini bozacak biçimde zamansallığı devreye sokmak olduğu söylenebilir. Fakat aynı anda, bu şekilde anlaşıldığı haliyle "sadakat", bu kez olay'ın yeniliğini göreli hale getiren de bir rol oynamış olacaktır. Yine de burada unutulmaması gereken nokta, olay'ın verili durum içinde ortaya çıkmadan önce, durumun içinden bakıldığında düşünülemez, gerçekleşemez olduğudur; olay, durumun verili bilgisi içinde basitçe "imkânsız" olandır. Sadakat kavramının görelileştirici etkisine rağmen, olay bu tanımı sayesinde *duruma göre* yeniliğini korur. Öte yandan sadakat, öznenin önceki olaylarla kurduğu ilişkinin ve yeni olan olay'ı tanımanın bir unsurudur; "olay'ı tanımayanlar" için geçerli olmadığı gibi, üst-yapının da niteliği olamaz. Badiou için, sadakatin tanımlayıcı özelliği —içeriği her bir olay'ın kendi tarihsel özelliğine bağlı olmak üzere— *durumu ikiye bölen bir iddia* taşımasıdır. Bu nedenle sadakat, üst-yapının muadili olma gibi bir özellik de gösterir: Devletin birleştirici işlevine karşı, "içerme ilişkisi için başka türlü bir meşruiyet" iddiasıyla, durum içinde "ikinci bir durum" inşa eder. Yani sadakat, üst-yapının karşısında alternatif bir kurumsallık yaratır.

Bir diğer önemli nokta da Badiou'nun özneyi "olayı gerçekleştirenler"e özdeş olarak düşünmeyişidir; sadakat, olay ile kurulan doğrudan ilişkiden bağımsız olabilir. Aslında Badiou'ya göre, olay'ın içerisindekiler için sadakat, devlet-benzeri kurumsallaşmaya dönüşme potansiyeli, daha doğrusu "riski" taşır. Olay'a, olay'ın yerelliğinden uzakta sadakat geliştirmek mümkündür ve bu mekânsal uzaklık, kurumsallığı devlet-benzeri yapılanmadan da koruyacaktır.[83]

Belirtmek gerekir ki burada sözü edilen sorunlar ve bu sorunları aşma çabası, Badiou'nun kuramında süreklilik gösterir. Badiou'nun, olay ve müdahale kavramlarını "mucize"den ayrıştırmaya çalışmasına karşılık "militan özne figürü" olarak Aziz Paulus'u seçişiyle

82. Badiou, *Being and Event*, s. 201-11. 83. *A.g.y.*, s. 232-8.

birlikte, olay'ın *ex nihilo* karakteri üzerine yeni sorular da doğacaktır. Öte yandan, olay'ın ortaya çıkışı ile tanınması/adlandırılması arasındaki ikilik, Badiou'nun "birden fazla olay varsaymak" anlamına geleceği özeleştirisi ile birlikte, *Dünyaların Mantıkları: Varlık ve Olay II*'de [(2006) 2009] değiştirilecek ve "adlandırma" nosyonu terk edilecektir.

1. *"Özne" Olarak Paulus*

Varlık ve Olay'da Badiou, "olay doktrininin tüm parametreleri"nin Hıristiyanlıkta mevcut olduğunu öne sürer. Buna göre, Hıristiyanlığın "olay"ı, Tanrının oğlu olarak İsa'nın çarmıha gerilişi; olay'ın ortaya çıktığı üst-yapı Roma iktidarı ve olay'ın "müdahale"cileri havarilerdir. Havarilerin müdahalesi, "olay çevrimi"nin örneği olarak, "ilk günah"ı referans alır; ilk günah ile İsa'nın ölerek kefaret ödemesi arasında kurulan bağlantı Hıristiyanlığın temelidir. Olay'a sadakatin kurumsal biçimi de "kilise"ye karşılık düşer; kilise ile "insanlık tarihinde evrensellik iddiasında bulunan ilk kurum" oluşturulmuştur.[84]

Varlık ve Olay'daki bu şema, Badiou'nun Aziz Paulus üzerine kitabında değiştirilir ve ayrıntılandırılır. Badiou Paulus'u dini bir figür olarak değil, bir özne modeli olarak, olay'a sadakatin militan taşıyıcısı olarak inceler: Paulus, "olay'dan önce varolmayan bir Hristiyan özne" inşa etmiştir. Buradaki "olay", İsa'nın çarmıha gerilişi değil, "dirilişi"dir. Paulus bu olay'ı, "eskiyi yürürlükten kaldıran" bir yenilik olarak sabitler; yani, verili olan durumun "yasa"sının, olay'la birlikte geçersizleştiğini ilan eder. Olay, eskiye dair tüm ayrımlara kayıtsız kalacak biçimde herkese seslenen yeni bir düzlem açmıştır. Paulus olay'ı ilan ederek olay'a sadakati, yani hakikat sürecini başlatır; bu süreç, hakikatin bir "zihin aydınlanması" ânı olarak düşünülemeyeceğini gösterir.[85] Badiou'ya göre Paulus, hakikatin verili yapının yasasına tabi olamayacağını ve hakikatin verili tikel kimliklerden bağımsızlığını örneklendirerek, hakikati her tür cemaatçi/

84. *A.g.y.*, s. 212-3.

85. Badiou, *St. Paul: The Foundation of Universalism*, çev. R. Bassier, Stanford University Press, 2003, s. 4-5, 9, 14-15.

toplulukçu algıdan uzaklaştırmıştır. Paulus, "ne Yunan ne Yahudi, ne köle ne özgür, ne erkek ne kadın" diyerek herkese çağrı yapar. Dahil olmaya çağırdığı hakikat süreci böylece, hiçbir verili kimliğin ayrıcalıklı kılınmadığı, "herkese açık" olan bir süreç niteliği kazanır.

Paulus'un genel usulü şu şekildedir: Bir olay gerçekleşmişse ve hakikat onun duyurulması ve bu duyuruya sadık kalınması ise iki sonuç bunun ardından gelecektir. İlki, bu hakikat olaysal olduğundan, veya olmakta olanın düzenine ait olduğundan, tekildir. [Hakikat] ne yapısaldır, ne aksiyomatiktir ne de yasaldır. Hiçbir genelleme bunu [hakikati] açıklayamaz ve olay'ın ardından gelen özneyi yapılandıramaz. Bu nedenle, hakikatin yasası diye bir şey yoktur. İkinci olarak, hakikat açıklanarak tescil edildiğinden, özünde öznel bir şeydir ve daha evvelinde yaratılmış hiçbir altküme onu destekleyemez; cemaate ait olan ya da tarihsel olarak kurulmuş olan hiçbir şey bu hakikat sürecine kendi özünü ödünç veremez. Hakikat, her bir cemaat altkümesine göre diyagonaldir [çaprazlama keser]. Ne herhangi bir kimlikten otorite devşirir ne de bir kimlik yaratır (açık ki en hassas nokta budur). Herhangi bir aidiyet koşulu getirmeksizin, sınırsızca herkese sunulur veya herkese seslenir.[86]

Paulus olay'ı kanıtlama çabası içine girmez, yeni Hıristiyan öznenin tek aracı "iman etmek"tir. Badiou'ya göre bu, herhangi bir ispat içermeyen iddianın, iddia edeninkinden başka bir güce dayanmadığını gösterir. Bu nedenle de Paulus'tan çıkarsanması gereken şey, bir inancın "militan özne"yi yaratma ve "şimdi"yi dönüştürmedeki kapasitesidir.[87] Öte yandan, Badiou'nun gözünde Paulus'u "evrenselliğin kuruluşu"nda kilit figür yapan, hakikate sadakat ile tanımlanan özne kavrayışıdır. Bu, tikel farklılıklara kayıtsız ve ancak olaysal hakikat zemininde tanımlanabilen bir öznedir. Paulus, hakikat sürecine dahil olan öznenin, durumun yasasından koparak (veya "eksilerek") ve dayanaksız bir yasa işlevi gören hakikate bağlanarak varolabileceğinin örneğidir. Badiou'ya göre Paulus örneği, *farklılıklara kayıtsız olan evrenselliğin* farklılıkları tolere ettiğini de gösterir.[88]

86. *A.g.y.*, s. 14. 87. *A.g.y.*, s. 49, 53, 30.

88. *A.g.y.*, s. 86, 98-99. Paulus'un "farklılıkları tolere eden" yaklaşımı, öğretisini yayarken yerleşik gelenek ve kanılarla "tartışmama" gibi pragmatik bir özellik gösterir. Badiou bunu, "inanç açısından herkesin eşitliği" vurgusuna rağmen

Ne var ki Paulus'un "olay"ının tümüyle mitsel bir diriliş temasına dayanması bir tarafa, olay'a sadakat sürecinin "iman etme" ile şekillenmesi de Badiou'nun "radikal seküler" kuramına ilişkin sorunlar doğurur. Badiou "militan özne"nin olaysal hakikate, dini bir inanç duyar gibi bağlanmasını mı önermektedir? Dahası, Paulus örneğinde "hakikat" neye denk düşmekte ve Badiou'nun hakikat yaratan bilim-sanat-siyaset-aşk usullerinden hangisine karşılık gelmektedir? Nitekim, her ne kadar Badiou kendi "sadakat" kavramının dogmatik inançtan farklı olduğunu özellikle belirtmiş olsa da,[89] Paulus örneğinden yola çıkarak kendisine yöneltilen, dini de hakikat üreten bir süreç gibi düşündüğü eleştirisini engelleyemez.[90] Yine de, Paulus'un "olay"ının mitsel özelliğinin ve kendi kuramı açısından "hakikat üreten" bir özellik gösteremeyeceğinin farkındadır. Bu nedenle, Paulus'un "yarattığı kırılmanın" evrensel —yani, hakikat— üretmediğini fakat "evrenselliğin koşullarını örneklediğini" belirtme gereği duyar.[91]

2. *"Dünyaların Mantıkları"*

Badiou'nun deyimiyle ontoloji olarak matematik, "çoklukların yerelleştirilmesi" (*localisation*) ile ilgilenmez, ortaya çıkışlarına/görünüşlerine (*appearing*), "orada-olma" (*being-there*) nosyonuna kayıtsızdır. Bu dışarıda bırakılan unsurlarla ilgilenen "mantık'tır.[92] Ba-

---

birtakım ödünlerin de verilmiş olmasına bağlar ve Paulus'un, sorunu "dengeleme tekniği" ile aşmaya çalıştığını belirtir. Paulus, örneğin kadın ve erkek arasında "eşitsizlik yaratan bir kuralı" tersiyle dengelemeye çalışır; "erkek kadından değil, kadın erkekten yapıldı" ifadesine, "erkeği de kadın doğurur" ifadesini ekler, yani ifadeyi simetriği ile tamamlar (s.104-6).

89. Badiou, *Being and Event*, s. 252.

90. Daniel Bensaid, olay kavramına yönelttiği "mucizevari" olma eleştirisini, Paulus referanslarıyla da birleştirir ve Badiou'nun olay'ı "kutsallaştırdığını" öne sürer ("Alain Badiou and the Miracle of the Event", s. 97). Simon Critchley ise, dinin "beşinci bir koşul" olarak hakikat üreten diğer koşullara eklenmesi gerektiği fikrindedir ("On Alain Badiou", *Theory and Event* 3/4, 2000). Cirtchley bir başka metinde Badiou'yu "dini dogmatik bir biçimde dışarıda bırakma çabası" içinde olduğu gerekçesiyle eleştirecek; öte yandan, Badiou'nun etik öznesinin "yapısal olarak Hıristiyan sayılabileceğini" söyleyecektir (Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 58, 61).

91. Badiou, *St. Paul: The Foundation of Universalism*, s. 107-8.

diou, *Varlık ve Olay*'daki ontolojik bakışın eksikliğini, Dün*yaların Mantıkları* ile tamamlama iddiasındadır. Bu çerçevede "yeni olanı düşünmek" amacıyla olay, özne, sadakat ve hakikat kavramlarına dayanarak geliştirdiği kuramını, genel hatlarıyla korumakla birlikte, kimi noktalarda da dönüştürmüştür. Bu alt bölümde, oldukça yoğun ve zor bir metin olan *Dünyaların Mantıkları*'nı kapsamlı biçimde değerlendirme iddiası taşımadan, olay ve özne kavramları açısından yarattığı farklara kısaca göz atmayı amaçlıyorum.

Badiou, *Varlık ve Olay*'daki "durum" kavramına karşılık *Dünyaların Mantıkları*'nda "dünya" sözcüğünü kullanır. Bir dünya, tıpkı durumda olduğu gibi, içerdiklerini konumlandırır, yani "yerelleştirir". Durumun içinde konumlandırılmış olan durumun üyeleri, bu kez dünyadaki "nesneler"dir. Bir çokluğun ortaya çıkışı/görünüşü, nesne olması anlamına gelir. Mantık, bir dünya içindeki nesnelerin arasındaki "ilişkisel ağlar"ın yasasıdır; bu anlamda her dünya kendi "mantığına" göre şekillenir. Bir nesnenin dünya içinde nasıl konumlanacağını belirleyen ve her dünyanın kendisine özgü olan kural "transandantal" olarak adlandırılır.[93] Bu çerçevede bir olay, bir çokluğun bu transandantal'den bağımsızlaşıp kendi kendisini ortaya çıkarması/görünür kılması ile mümkün olur. Badiou, bu kendi değerini kendisi belirleyen çokluğa, henüz olay değil, "site" (*site*)[94] adını verir. Böylece, *Varlık ve Olay*'da bir çokluğun kendisini görünür kılması ile öznenin onu olay olarak adlandırması biçimindeki iki ayrı noktanın varlığı —iki ayrı olay'ı varsaymak anlamına geleceği gerekçesiyle— yeniden gözden geçirilmekte ve "adlandırma" nosyonu terk edilmektedir.

Dünyaların Mantıkları'nda "tekillik" de, bir çokluğun kendi kendisini ortaya çıkarmasının koşuluna değil, sonucuna verilen addır. Bu nokta, Badiou'nun "olay olmayan değişimleri" de açıklama amacının bir parçası olarak düşünülebilir. Nitekim, *Varlık ve Olay*'daki yaklaşımına atfen "gerici yeniliklerin ortaya çıkışını açıklayamama" özeleştirisinin[95] de işaret ettiği gibi, durumun yasasındaki her

92. Badiou, *Logics of Worlds*, s. 590, 587.

93. *A.g.y.*, s. 99, 155, 173, 193, 220, 223.

94. Daha önce "olaysal mekân" (*evental site*) olarak çevirdiğim çokluktan ayırt etmek için "site" olarak bırakıyorum.

95. Badiou, "İngilizce Basıma Önsöz", *Etik* içinde, s. 14.

değişiklik bir kopuş, her kopuş ise durumun içinde "yok sayılan" ın kendisini var etmesi anlamına gelmeyebilmektedir. Bu amaçla Badiou, verili durumun —veya bir "dünya"nın— yasasını —veya transandantalını— değişikliğe uğratmayan oluşumları "dönüşüm" (*modification*) olarak adlandırır ve "site"den ayırır. Bu durumda, "dönüşüm" durum içinde zaten verili olan tikel özelliklere, kimliklere referansla ortaya çıkar. Site ise, Badiou'nun "gerçek değişim" dediği şeye denk düşer. Fakat "gerçek değişim" de kendi içinde, "olgu" ve "tekillik" olarak farklılaşır. İşte "tekillik" bu kez, daha önce "minimum varoluş" gösteren unsurun "maksimum varoluş" göstermesi olarak tanımlanır; burada "maksimum", diğer unsurlarla eşit veya daha fazla yoğunluğa —ya da değere— sahip olmak anlamına gelmektedir. "Olgu" ise, basitçe, bunu sağlamayandır. Verili durumda "yok sayılan" (varoluşu minimum olan) öğenin kendisini (maksimum yoğunlukta) ortaya çıkarması anlamına gelen tekillik de ikiye ayrılır ve yarattığı sonuçlara bağlı olarak "zayıf" ve "güçlü" tekillik olarak ayrıştırılır. İşte olay, *Dünyaların Mantıkları*'nda, *güçlü tekilliğin adı* olmaktadır.[96]

Badiou böylece, durum ile olay arasındaki "katı zıtlık" eleştirilerine de cevap üretir biçimde ara halleri içerecek bir formülasyon üretmiş, bununla birlikte olay'ın bir kopuş olma özelliğini de korumuş olur. Bu çerçevede "özne" hâlâ, duruma içkin dönüşüm-olgu gibi farklılaşmaların değil, gerçek yenilik olarak olay'ın koşulladığı bir kategoridir: Durumun yasasından olaysal bir kopuş söz konusu olmadığı sürece, özneden değil "nesne"den söz edilebilir. Bununla birlikte, öznenin kavramsallaştırmasında da bir değişiklik gözlenir. Badiou, şimdiye dek özneyi olay'a sadakat gösterme, yani hakikat sürecine dahil olmakla sınırlarken, şimdi, olay'a farklı yaklaşımların her birini farklı özne figürleri olarak adlandırmaktadır.

Buna göre bir olay'ın sonuçları ile kurulan ilişki, "katılma", "inkâr" veya "gizleme" biçimlerini alabilir. Badiou, olay'ın sonuçlarını üretmeyi, yani hakikat sürecine katılmayı yine "sadakat gösteren özne" olarak niteler. Sonuçların inkârı, "tepkisel özne"ye; sonuçların bulanıklaştırılması ise "karanlık (*obscure*) özne"ye denk düşer. Badiou, "karanlık özne" figürünü, hakikatin üretim sürecini ortadan

96. Badiou, *Logics of Worlds*, s. 359-61, 363-74.

kaldırmaya dönük olarak doğrudan "bedenleri" hedef alan bir yok edicilik ile özdeşleştirir. Aynı olay ile farklı ilişkiler geliştiren öznelere, "yenileme" veya "diriltme" (*resurrection*) adıyla bir unsur daha eklenir. Daha önce *olay çevrimi* kavramıyla işaret edilen bu unsur, eski olaylarla ilişki kurarak yeni olaylara odaklanmak şeklinde özetlenebilir.[97]

3. *Siyasal Olay*

Badiou'nun *Dünyaların Mantıkları*'nda yeniden formüle ettiği kavramlara dayanarak incelediği "siyasal olay" örneği, *Paris Komünü*'dür. Komün olayı'nın "site"si olarak, daha sonra Komün'ün ilk günü sayılacak olan 18 Mart 1871 tarihini işaret eder; 18 Mart, nesnenin site'ye dönüşmesidir. Verili durum veya dünya, "1871 Baharı'nın Paris'i"dir. Durumun yasasında "proleterlere ve halka ait yönetim ihtimali, tümüyle ve basitçe varolmayandır". Bu yönetsel kapasite halkın kendisi tarafından da varsayılmamışken (*Varlık ve Olay*'daki terminolojiyle söylersek, durumun içinde varlık gösteremezken) 18 Mart, öngörülemez biçimde, halkın kendisini siyasal otorite olarak kuruşunun tarihi olur. Böylece, yok hükmündeki bir unsur olarak "proletaryanın siyasal kapasitesi", maksimum yoğunlukta kendisini var ederek —seçim düzenleyen, kamusal hizmetleri sağlayan, kenti koruyan— bir siyasal otorite haline kendi kendisini dönüştürür. Bu, yalnızca durumun içinde bir grubun kendisini görünür kılması değil, görünür kılarken durumun da yasasını (yani, *o dünyanın transandantalini*) değiştirmesidir. Badiou'ya göre, her olay bir "yıkım" içerir; değeri "hiç" olanın "her şey"e dönüşmesi, durumdaki unsurların "sayımını" değiştirdiği gibi yeni bir unsuru da "yok sayar". Komün olayı'nda yıkıma uğrayan şey, "işçilerin ve halkın siyasal itaatkârlıkları"dır; "kapasitesizlik"leridir. Durumun yasasındaki bu *dönüşüm ile birlikte yeni "hiçe sayılan" unsur ise, hâkim grup ve siyasetçilerin —kendileri değil ama— hâkimiyetleridir.*[98]

97. *A.g.y.*, s. 452-4, 54-62, 72. Badiou'nun "diriltme" edimine örneği, "Spartaküs olayı"nın, 1794'te Haiti Devrimi'nde "siyah Spartaküs" ve 1919'da Almanya'da "Spartakistler" grubuyla yeniden diriltilmesidir (s. 64).

98. *A.g.y.*, s. 363-6, 379, 395-6.

Badiou'nun bu anlatısının siyasal olay'a ilişkin iki temel sonuç ürettiği söylenebilir. İlki, siyasal olay'ın "şeylerin normal düzeni" nden kendisini eksilten niteliği ile kendi sınırlı zaman dilimini aşan boyutta sonuçlar yaratabilme kapasitesi arasında öngörülen paralelliktir. Sözü edilen "eksiltme", verili durumun (veya dünyanın) yasasına (veya transandantaline) tabiyetten bir anlamda çıkış olarak düşünülebilir; nitekim Badiou bunu "kendine tahsis edilmiş yerden çıkmak" olarak ifade eder.[99] Düzenin yasasından kendini eksiltme boyutu taşımayan farklı örnekler, olay'ın yarattığı ve zaman sınırını aşan sadakati de doğuramayacaktır.[100] Öyleyse, olay'ın kendi bağlamında kurulu düzenin —eksiltme yoluyla— yıkımını yaratan sonucu, aynı zamanda, o bağlamı aşan bir sadakat süreci doğurma kapasitesinin de koşuludur. Nitekim, güçlü tekillik olarak olay'ın, sonuçları zayıf kalan kırılmalar olan diğer tekilliklerden ayrılan niteliği, şöyle genelleştirilir:

> ... eğer, olaysal bir sonucun biçiminde, *hiçbir şeye değer olan* [değersiz olan] *bütüne eşit hale gelirse*, o zaman görünüşler alanı içinde verili, kurulu olan yıkılmış olur.[101]

Yani "hiçbir şey iken her şey olma", durumun yasasını değiştiren siyasal olay'ın bir anlamda formülasyonudur. Nitekim "çok nadir" yaşanan siyasal olay'ın diğer örnekleri olan Fransız Devrimi, Kültür Devrimi ve Mayıs '68'de de bu temanın izi sürülür. Badiou, siyasal olay örneklerinin her birini, yarattıkları etkinin farklı boyutlarına odaklanarak inceler. Örneğin, Fransız Devrimi (Badiou'nun kastı 1789 değil, Cumhuriyet'in ilanı ile başlayıp Jakoben iktidarın düşürülüşü ile sonlanan 1792-94 arasındaki dönemdir) daha çok Thermidor darbesinin[102] anlamı üzerinden, Kültür Devrimi ise siya-

99. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 48.

100. Paris Komünü bağlamında bunun örneği, "4 Eylül 1870"tir: İmparatorluğun feshi ve Üçüncü Cumhuriyetin kuruluşu. Badiou, bu tarihte Paris'te belediye binasının işgal edilmesine dikkati çeker. Bu anlamda, 4 Eylül'ün bağlamı da aktörleri de Komün'ünkinden farklı değildir; Fransa ile Prusya arasındaki savaş sürmektedir ve eylemin aktörleri emekçi kitlelerdir. Ne var ki 4 Eylül "zayıf bir tekillik" olarak kalır, çünkü "Avrupa devletlerinin genel gelişimine bağlanmıştır." Buna karşı Komün, "güçlü tekillik"tir çünkü durumun içinde "varolmayan bir unsuru var kılmak" sonucunu doğurmuştur ve bu sayede siyasete hâlâ esin kaynağı olabilmektedir (Badiou, *Polemics*, s. 284-6).

101. Badiou, *Polemics*, s. 288, vurgu eklendi.

sal özne açısından çıkarılacak dersler zemininde tartışılır. Bu noktaları, Badiou'nun siyasal olay anlatısından çıkan ikinci temel sonuca işaret ederek ele alalım.

Bu ikinci sonucu, "devletin olay'a tepkisi" başlığı altında düşünmemiz mümkündür. Olay'ın durumun içinde kavranılamaz oluşu hatırlanırsa, bu tepkinin ilk aşaması olay'ın öncelikle bir "muamma" (*enigma*) olarak algılanışı olacaktır. Badiou'ya göre her devlet, adeta bir kural gibi, olay'da "yabancı bir el"in —"yabancı ajitatör, terörist, sapkın profesör" vb.— tespit edildiği iddiasına başvurur ve bu oldukça anlamlıdır. Çünkü ne şekilde tabir edilirse edilsin, gerçekte işaret edilen "boşluğun", deyim yerindeyse itirafıdır:

> Devlet aktörlerinin söylediklerine inanıp inanmamaları önemli değildir, önemli olan ifadenin zorunluluğudur. Çünkü bu metafor, gerçekte boşluğun kendisidir: varolmayan [*unpresented*] bir şey *iş başındadır* — dışsal bir nedeni işaret ederken devletin nihai olarak ilan ettiği şey budur. Devlet boşluğun içkinliğinin görünür oluşunu, suçun aşkınlığı [referansıyla] bloke eder.[103]

Suça referansın aynı zamanda siyasal bir olay'ı kriminalize etmeye dönük olduğunu —Schmitt'in terminolojisi içinde düşünürsek, olan bitenin "politika"ya değil, "polis"in polisiye tedbirlerine konu edilmek isteneceğini— bir tarafa bırakırsak, bu aynı zamanda devletin "ölçülemez fazlalığı"nın devreye girdiği aşamadır. Her durumun bir ikinci sayma işlemine tabi olduğuna ilişkin ontolojik tezle tutarlı biçimde, Badiou'nun "Devletin gücü daima durumun gücünden fazladır" kabulünde üst-yapının fazlalığını değil, bu fazlalığın ölçülemez olma niteliğini sorun addettiğini hatırlayalım. Bu fazlalık, her tekil siyasal durumda farklıdır. İşte, bu değişken ve ölçülemez güç farkını; tekil, özgün bir siyasal olay "ölçer". Badiou'

102. "Thermidor darbesi", devrimcilerin Cumhuriyet'in ilanı (1792) ile başlattıkları yeni takvime göre ikinci yılın 9 Thermidor'unda (27 Temmuz 1794) gerçekleşen ve Jakoben iktidarı deviren darbedir. Cumhuriyet'in meclisi olan *Konvansiyon*'un —Jakobenleri fazla radikal ve fazla merkeziyetçi bulan— istikrarlı bir düzen yanlısı üyelerince gerçekleştirilen "9 Thermidor", Robespierre ve Saint-Just gibi Jakoben önderlerin öldürülmesi ile sonuçlanır. Böylece Fransız Devrimi'nin "radikal dönemi" sona erer ki bir süre sonra Cumhuriyet de yerini Napoleon Bonaparte'ın imparatorluğuna bırakacaktır (Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge, 2006, s. 270-84).

103. Badiou, *Being and Event*, s. 208, vurgu aslında.

nun kurgusunda bunun nedeni, siyasetin tanımlayıcı doğasına gönderme yapar: Siyaset kolektif olmaklığıyla, bir anlamda, üst-yapının kolektifleri düzenleyici işleviyle aynı düzlemde işler. Yani siyaset, tanım gereği, içerdiklerini gruplar halinde temsil eden ve böylece durumun bütünüyle ilgilenen devletin alanında işler, yani bu alana müdahale niteliği taşır. Fakat devletle aynı düzlemde olan siyaset süreci devletin tersi yönde işler. Devletin fazlalığının ölçülemezliği, durumun içindekiler için bir tabiyet, esaret anlamına gelir. İşte belirsiz bir güç fazlalığının, durumun içindekiler için yarattığı "esaret", bir ölçü atfedilerek kırıldığı, belirli hale getirildiği içindir ki siyasal olay, Badiou'nun çerçevesinde, tanımı gereği "özgürleştirici" olur.[104] Aynı nedenle de *her gerçek siyasal olay*, devletin gücünü kullanarak bastırma tepkisiyle karşılanır. Siyasal olay'ın perspektifinden bu, devletin ölçülemez dolayısıyla sabitlenemez fazlalılığının, ölçülebilir ve sabitlenebilir hale gelmesidir:

> Ampirik olarak bu şu anlama gelir; her nerede gerçekten siyasal bir olay varsa, orada Devlet kendini açığa vurur. Gücünün fazlalığını, baskıcı boyutunu açığa vurur. Fakat aynı zamanda, bu genelde görünmez olan fazlalık için bir ölçüyü de dışa vurmuş olur. Çünkü Devletin normal işleyişinde gücünün ölçüsüz, değişken, tayin edilemez olarak kalması hayati önemdedir. Siyasal olay tüm bunlara, Devletin fazla gücüne görünür bir ölçü tayin ederek, bir son verir.[105]

Şöyle de söyleyebiliriz: Devletin kökenine, durumun boşluğuna üretilen bir cevap olma işlevinin yerleştirildiği hatırlanırsa, Badiou için bu boşluğu yeniden devreye sokmak demek olan "her gerçek siyasal olay", devleti de "fazlalığını" açığa vurmaya zorlayacaktır. Bu noktada Badiou'nun devlet ile siyasetin ortak zeminini "boşluk ile fazlalığın diyalektiği" olarak işaret edişi de açıklığa kavuşur: Devlet, durumun içindeki boşluğu denetim altına alma amacından kaynaklanır ve bir "fazlalık" üretir, buna karşılık siyaset —durumun yasasından "eksiltme" yoluyla— boşluğu yeniden görünür kılar, ki bu da devletin "fazlalığını" açığa vurmasına neden olur. Bu bağlam-

104. "İnsanlar bu tayin edilemez belirsiz [fazlalık] tarafından rehin tutulur. Siyaset bu belirsizliği kesintiye uğratır. Devletçi güç için bir ölçü ortaya koyar. Siyasetin 'özgürlük' olması bu anlama gelir" (Badiou, *Metapolitics*, s. 145).

105. Badiou, *Metapolitics*, s. 145.

da fazlalık, devletin şiddet edimidir; nitekim, siyasal olay örneğini izleyerek söylersek, Komün şiddetle yok edilmiştir.

Bu anlatıdan çıkan, siyasetin devletten ayrıksı, devlete mesafeli ve aynı zamanda devletin düzleminde —bir anlamda ona rakip olarak— işleyen kolektif bir edim olduğudur. Boşluk, eksiltme ve fazlalık kavramlarının ilişkisi, siyasetin devletin ediminin tersi yönde ama aynı düzlemi paylaşarak işlediğini gösterir. Devletin "normal" düzeninde, kendisine tayin edilen yeri terk eden, durumun yasasından "eksilen" bir tekillik, devletin sayım işleminin, şeyleri konumlandırıp sabitleyişinin tersi bir edim anlamına gelir; yani normallik, normalliğin yasasından eksilerek ihlal edilir. Açık ki bu eksiltme aynı zamanda durumun "yok" saydığının kendini görünür kılması, var etmesi anlamında —durumun veya devletin gözünde— yeni bir fazlalık yaratmak anlamına da gelecektir. Fakat siyasetin yarattığı bu eksiltme veya fazlalık, Badiou'nun çerçevesinde daima durumun "boşluğunu açığa vurma" koşuluna bağlıdır. Diğer bir deyişle, durumun yasasındaki kopuşun, durum içinde zaten "normal" addedilenin daha güçlü biçimde ifade edilişine dayanarak da gerçekleşme ihtimali vardır ki Badiou'nun "gerici dönüşüm"ün "durumun boşluğuna değil, doluluğuna" referans verdiği yönündeki vurgusu bu anlama gelir. Badiou bunu "kötülük" sorunu altında tartışacaktır. Bu konunun devletin olay'a karşı tepkisi bağlamında bizi şimdilik ilgilendiren yönü, *normal olanın durum içinde pekiştirilmesinin* ancak, olay'ın açığa vurduğu boşluğa karşı devletin başvurabileceği bir araç olabileceğidir.

Kuşkusuz bu araca, olay'ın ardından normale geri dönüşü destekleyen veya geçmiş normalliği olumlayan her tür düşünsel çaba tarafından da başvurulur. Badiou'nun yeniden devletleştirme (veya "durumsallaştırma" diye çevirebileceğimiz *statification*) sürecini inşa eden düşünceye verdiği genel ad "Thermidorcu"dur. Olay'a sadakat, "durumu olay'ın perspektifinden düşünmek" iken, Thermidorculuk, basitçe "durumun yasasına göre" değerlendirmekle —bu anlamda olay'ı değersizleştirmekle— karakterize olur. Badiou'ya göre bu, bir özgün siyasal periyodu, o dönemin iddialarını ve önermelerini birbirlerinden ayrıştırarak düşünülemez kılmak anlamına gelir ve tipik olarak siyaseti şiddetle özdeşleştirmek, teröre indirgemek şeklinde işler.[106] İşte, "şiddet hareketlerine karşı ahlakçı vaaz"

veya siyasetin düşünülemez kılınmasıyla birlikte ortaya çıkan "insancıllık telkini, etik ve "insan hakları" üzerine [fazladan atfedilen] liberal-demokratik değer (*premium*)" Badiou'ya göre, bu Thermidorcu düşüncenin sonucudur.[107]

Badiou'nun, terörün tek başına değil, siyasal ilkesi ile birlikte düşünülmesi gerektiğine ilişkin vurgusu, kuramında siyasal düzeyde şiddetin nasıl ele alındığı konusunda tek başına açıklayıcı değildir. Denilebilir ki Badiou'nun çerçevesinde "şiddet" öncelikli olarak devletin olay'a karşı başvurduğu bir bastırma operasyonu olarak anlaşılır; buna karşılık siyasal olay'ın "şiddet" ile ilgisi olumsal kabul edilir. Siyasal olay'ın bir "yıkım"dan çok "eksiltme" olarak düşünülmesi de şiddeti öncelikli olarak devlete özgülemeye, devletin olay'a tepkisi bağlamında ele almaya olanak tanır. Kuşkusuz, siyasal olay durumun içinde bir "yıkım" anlamına gelir; fakat Badiou bu yıkımı genelde soyut düzlemde, durumun yasasının —eksiltme edimi sonucunda— yıkıma uğratılması zemininde tartışır. Badiou'nun siyasal olay'ın açtığı zeminde, olay'a sadakatle geliştirilen siyasetin siyasal şiddetle ilgisini düşündüğü durumlar da, daha çok sadakat kurumsallıklarının "devletleştiği" yönündeki vurgular ile şekillenir. Badiou'ya göre, Mayıs '68'in ve Kültür Devrimi'nin yarattığı hakikate sadakat,[108] siyasetin öznesinin artık bir "parti" formunu alama-

106. *A.g.y.*, s. 132-6. Badiou'nun kavramı türettiği örnek, Jakoben dönemin "erdem *ve* terör" ilkesini salt teröre indirgeyen, Jakoben iktidara son veren Thermidor döneminin terörünü ise görünmez kılan Fransız Devrimi değerlendirmeleridir. Gerçekte, Thermidor darbesinin "teröre son verdiği" iddiasının aksine, terör sürmüş fakat "erdem" ilkesinin yerini "çıkar" almıştır. Badiou, terörle özdeşleştirildiği sürece Jakobenizmin, siyasal olarak düşünülemez kılındığına dikkati çeker: "İzole edilerek düşünüldüğünde terör siyasal-altı bir veri olur, siyasal olarak düşünülemez" (*Metapolitics*, s. 138). Badiou'nun verdiği bir diğer "Thermidorcu düşünce" örneği, Mayıs '68 sonrasında Fransa'daki düşünsel atmosferdendir: "Yeni Filozoflar", kendilerinin de aktif katılımcısı oldukları Mayıs '68'i, kendi iç dinamizmini yok sayarak ve siyasal önermeleri gerçek içeriklerinden koparark düşünmüşler, daha doğrusu düşünülemez kılmışlardır (*Metapolitics*, s. 135).

107. *A.g.y.*, s. 138.

108. Badiou'ya göre "hâlâ '68'in çağdaşlarıyız", çünkü özgürleştirici siyasetin yeni araçlarının arayışı anlamında '68'de sorulan "zor sorular" hâlâ güncelliğini korumaktadır. Badiou Mayıs '68'in, hem çokkatmanlı hem de "iki yüz yıldır adına devrim denilen radikal dönüşüm düşüncesi"nin örnek bir olayı olduğunu düşünür. Buna göre, öğrencilerin isyanının, işçi eylemlerinin ve genel olarak ahlaki kabullere yönelik bir değiştirme arzusunun "yeni türde bir kolektif hareket" biçimini al-

yacağı anlamına gelir. Ne var ki kolektif bir beden olarak siyasal öznenin alacağı biçim hâlâ bir araştırma konusudur ve buradaki soru, yeni bir "biz" öznesinin nasıl düşünülmesi gerektiğidir. Badiou'nun siyasal öznesi, hakikat sürecinin hem taşıyıcısı hem üreticisidir; bu anlamda hakikat sürecinin öncesinde bir özneden bahsedilemeyeceği gibi öznenin üretiminden bağımsız bir hakikatten de söz edilemez. Buraya kadar varsaydığımız çokboyutlu hakikat kavramını ayrıntılandırmadan önce, siyasal olay ve devlet ilişkisini bu kez Carl Schmitt ile karşılaştırmalı olarak ele almalıyız.

IV. BADIOU VE SCHMITT

Badiou'nun kuramının şimdiye dek ele aldığımız kadarı, Schmitt ile karşılaştırma yapmak için yeterli zemini de sunuyor. Açık ki Badiou'nun parlamentarizm, "etik ideolojisi", savaşın ahlaki iddialarla meşrulaştırılması gibi güncel siyasal olgulara ilişkin eleştirileri, Schmitt'in öngörülerini doğrular ve destekler niteliktedir. Fakat bu bölümde, bu tür paralellikleri talileştiren daha belirgin bir ayrışmayı ele almayı hedefliyorum. Karşılaştırmayı öncelikle "boşluk" ve "te-

---

dığı farklı '68'lerden söz edilebilir; fakat Badiou'nun ilgisi '68'in "siyaset nedir?" sorusunu merkeze alan boyutuna yöneliktir. Bu açıdan bakınca '68 daha geniş bir dönemin adı olur ve iki temel itiraz ile şekillendiği söylenebilir: hem temsili demokrasinin hem de sol örgütlenmenin parti ve sendika gibi klasik biçimlerinin radikal eleştirisi. Badiou'ya göre, bu sorgulama zemininde yeni bir siyaset arayışı, "herkes yerini bilmeli" diyebileceğimiz—ve Badiou'nun kuramında daima devletin edimine denk düşen konumlandırma, konumları doğallaştırma mantığıyla—[devletçi] mantıkla şekillenen verili kurumsallıkların reddidir. Bu nedenle de Badiou, Mayıs '68'i kendisinden daha geniş bir dönemle, özellikle Kültür Devrimi'yle ilişkilendirir: Kültür Devrimi, bir devrim sonrası oluşturulan parti-devlet modeline karşı "devrimi yeniden başlatma arzusu"dur; "feci bir başarısızlık" ile sonuçlansa da çıkarılacak ders, "devrimci kitle hareketine ya da sınıf temsili mantığına dayalı örgütlenme"nin ve "militarize parti paradigmasının" terk edilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla Badiou'ya göre birbiriyle ilişkili bu iki olay'ın sonucu "özgürleştirici siyasetin parti modeline son vermesi" ve partisiz siyasetin biçimlerini düşünme zorunluluğudur. Oysa "seçimler aldatmacadır" diyen Mayıs '68 yeni bir seçimle sonlandırılmış; parti bürokrasisini hedefine koyan Kültür Devrimi ise parti-devlete yenilmiştir. Badiou, bu nedenle her iki olay'ın da perspektifine sadakati hâlâ güncel ve vazgeçilmez addetmektedir (Badiou, *The Communist Hypothesis*, s. 43-62, 277-8; *Polemics*, s. 293-321).

kil" kavramları zemininde ve ortak Rousseau referansı temelinde yapabileceğimizi düşünüyorum. Sonra, bu başlıklarda varılan yargıları, her iki kuramcının kimi temel kavramları arasındaki olası benzeşmeleri hesaba katarak yeniden gözden geçirmeyi deneyeceğim.

1. *İstisna Olarak Olay*

Eğer bir toplumda sosyal bir Hiç'in var olması mümkünse, sosyal düzenin var olmadığı, bu yolla kanıtlanmış olur. *Böylesi bir boşluk içeren bir düzen var olamaz.*[109]

[Ontolojimin temel fikri şudur] Devletin sayma iktidarıyla men etmeye çalıştığı şey durumun boşluğudur ki olay daima onu [boşluğu] açığa çıkarır.[110]

Badiou'nun tüm ontolojisini, Schmitt'in sözünü ettiği "sosyal bir Hiç" olarak boşluğu kanıtlama çabası şeklinde okumak mümkündür. Fakat Badiou'da boşluğun ontolojik varlığı, düzeni değil, düzenin *doğallığını imkânsızlaştıran* nitelik taşır. Boşluk düzene içkindir ve düzen, boşluğu kontrol altına alma işleviyle düzen adını kazanır. Schmitt'te düzen, "somut düzen"in içerdiği (toprak ve mülkiyet gibi) farklılaşmalarla birlikte, siyasal birliğin "homojenliği" altında *doğallaştırılır*. Öyleyse boşluk kavramının Badiou'nun ontolojisinde oynadığı işlev, gerçekten de "Schmitt'in veri aldığı haliyle düzenin" var olmadığını kanıtlamaya dönüktür.

Bu "kanıtlama"nın iki boyutunun olduğunu düşünüyorum. İlki, her duruma içkin ontolojik boşluk kavramıdır. Badiou'nun anlatımından bu boşluğun birkaç noktayı birden imlediğini çıkarsamak mümkündür. Tarihsel ve doğal durumlar arasında gözettiği farkın, tarihsel her durumda en az bir "tekil" öğenin varlığını zorunlu kıldığı hatırlanırsa; var olan ile temsil edilen arasındaki "mesafe" anlamında tekil öğenin varlığı, hiçbir tarihsel durumun "doğal" olamayacağını anlatır. Doğal olamama, her tarihsel durumun ontolojik boşluğunun ifade ettiği şeydir. Bir anlamda, bir-olarak-sayma işlemi ile tutarlı hale getirilen çokluk, *tutarsız çokluğun istikrarsızlaştı-*

109. Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 91-92, vurgu eklendi; *Crisis of Parliamentary Democracy*, s. 62, 172.

110. Badiou, *Metapolitics*, s. 119.

rıcılığını, durumun içinde bir boşluk olarak taşır. Bu her durumun içerdiği boşluk, her tarihsel durumun kendi özgünlüğünde cisimleşen tekil öğelerin yarattığı boşluk ile aynı değil fakat paraleldir. Badiou, bu nedenle de tekili "boşluğun kıyısında" addeder. Olay ile ortaya çıkan, tekil olanın durumun içinde kendi kendini var eden edimi anlamında, durumun içinde yok sayılanın varlığıdır. Fakat Badiou'nun çerçevesinde, yok sayılanın kendini var kılışı, ancak durumun tümünü ilgilendiren tarihsel duruma içkin boşlukla ilişkileniyorsa, siyasetin hakikat üretme kapasitesini de tetikleyebilmektedir. Bu noktada, "boşluk" yeni bir anlam da kazanır.

Bu ikinci boyut, yine tekil olanın niteliğine paralel biçimde, olay'ın "türsel" (*generic*) boyutudur. Bir olayın boşlukla ilişkilenmesini, olay'ın, tutarsız çokluğun (yani bir durumun sayımına maruz kalmamış ve dolayısıyla herhangi bir hiyerarşi içermeyen varlık-olarak-varlığın) "türsel"liğini yeniden gündeme sokması olarak yorumlamak mümkündür. Bu nokta, bana kalırsa, Badiou'nun "hakikatin tanım gereği evrensel olduğu" yönündeki kabulünün de dayandığı zemindir. Olay, hem durumun doğal olmadığını hem de evrensel bir zemini aynı anda işaret eden andır.

Durumun içinde kendisinin hiçbir niteliği sayılmadığı için temsil de edilmeyen tekil öğe, tam da hiçbir "tikel" niteliği durum ile ilişkilenmediğinden, kendisini durumda var eden tek şey olan "orada bulunma" haliyle, aslında, "evrensel" bir nitelik taşır. Bir başka deyişle, durumda yok sayılarak sayımdan "eksiltilen" tekil öğe, bu kez, durumun —onu yok sayan— yasasından kendisini "eksilterek" görünür olur; ve bunu sadece, herkese ait olan bir niteliği, *orada var olmayı* açığa vurarak yapar. Badiou, burada yalnızca eksiltmenin, sayımın yasasından çıkışın özgürleştiriciliğini değil, aynı zamanda bir eşitlik edimini görür. Bu olay, siyasal öznenin bir eşitlik aksiyomu olarak sabitleyeceği ve sadakat geliştireceği andır. Kuşkusuz, bu kavramsallaştırmaya çeşitli kereler başvurulmuştur: Marx'ın "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayanlar" tabiri, Badiou'nun da referansıdır.

"Tekil" kavramı (*Dünyaların Mantıkları*'ndaki terminolojiyi izleyerek söylersek, belirli bir "dünya"da "minimum varoluş" gösteren öğe) böylece, Schmitt ve Badiou'nun kuramlarında "varolma ve temsil" veya "durum ve devlet" ikilikleri arasında ilgi çekici bir pa-

ralelliği ve ayrışmayı da yorumlamamıza zemin sunar. Hatırlanacağı üzere, Schmitt "özdeşlik" ve "temsil" (*represent*) ilkelerini ayrıştırıyor, özdeşliği "halkın dolayımsız varlığına" (*present*) karşılık kullanıyordu. Bu dolayımsız varoluş —Schmitt'in Rousseau'ya referansıyla— "temsil edilemez" olmakla karakterize ediliyor ve halkın kendi kendisine özdeşliğini işaret ediyordu. Schmitt bu özdeşliği, "tözsel eşitlik" olarak da tabir etmiş, demokrasiyi tözsel eşitlikle tanımlayarak bu tözün, kendi tarihsel döneminde en yoğun ifadesini "ulusal türdeşlikte" bulduğunu öne sürmüştü. Dikkati çeken, Schmitt'in "temsil"i, özdeşlik ilkesinin *yanı sıra* varolacak ayrı ve zorunlu bir aşkınlık ilkesi olarak işaret edişiydi. Badiou'nun durumun içinde varolma (*present*) ile temsil (*represent*) düzeyi arasında gözettiği mesafe düşünülürse, denilebilir ki, Schmitt zaten bu iki alanı birbirinden türetmeyerek bu mesafenin siyasal anlamını baştan geçersizleştirmiştir. Yani Badiou'nun ontolojik ve siyasal tezlerinin onca önem atfettiği "varolma ama temsil edilmeme" durumu, Schmitt'te zaten bir bütün olarak halkın tanımlayıcı özelliğidir. Öyleyse, Badiou'nun kuramında "tekil" kavramı salt üst-yapıda temsil edilmemeye karşılık gelecek biçimde anlaşılırsa, Schmitt'in bu boşluğu en başından siyasal olarak değersizleştirdiği söylenebilecektir. Ne var ki Badiou'nun kavramı, durumun içinde varolmasına karşın "kendisine ait hiçbir öğenin duruma ait sayılmayışı" vurgusunu içerir ve boşluğu (üst-yapıdaki temsil boşluğunu önceleyecek biçimde) *durumun kendisinin içine yerleştirir*. Yani Badiou "tekil" kavramıyla, yalnızca "temsil"in bütünselliğini değil, Schmitt'in varsaydığı "özdeşlik" ilkesini de geçersiz kılmaktadır. Yineleyerek söylersek, Badiou'da olay'ın açığa vurduğu "boşluk", bir düzen içeren herhangi bir durumu değil ama Schmitt'in veri aldığı haliyle "düzeni" ve bu düzenin doğallıkla sahip olduğu meşruluğu imkânsızlaştırmaktadır. Schmitt'in "onay" ile sınırlayarak pasifleştirdiği "halk"ın yerini de, hakikat yaratma kapasitesi ile eşitlenen aktif özneler almaktadır.

Öyleyse, Badiou boşluk kavramı ile hem Schmittçi "düzen" kavramını geçersizleştirir, hem de tanım gereği başat özelliği eşitlikçi ve özgürleştirici olması olan, evrenselci bir siyaset kavramına zemin hazırlar. Badiou'nun kuramının siyasete ve aynı zamanda etiğe sunduğu bu zemin; Schmitt'teki gibi düzene değil, olay'a "sadakat geliş-

tirmek", bir başka deyişle, verili durumla "istisna olarak olay"ın perspektifinden ilişki kurmak demektir.

Badiou'da "olay", yalnız nadiren ortaya çıkmasıyla değil, "normal" düzeni, yasallığı kesintiye uğratmasıyla da "istisnai" nitelik taşır. Olay'ın düzleminin tüm unsurları, durumun kendisinde veri kabul edilen halin istisnasıdır: Olay durumun, özne bireyin, hakikat ise durumun bilgisinin istisnalarıdır. Sadakat kavramı ile anlatılan "durum içinde ikinci bir durum inşası" süreci, normal düzenin içinde yeni bir *meşruiyet* alanı yaratmaya karşılık gelir. Başka türlü söylersek, Badiou'nun sadakat geliştirilecek "olay"ını, devletinkinden farklı ve yeni bir meşruluk kaynağı olarak yorumlamak mümkündür. Bu anlatı ise, Schmitt'in norm ve istisna arasında kurduğu ilişkiyi, bu kez, istisnai olanı, yani olay'ı veri alarak yeniden formüle etmeye denk düşmektedir. "Durumla olay'ın perspektifinden ilişki kurmak", yani devlete alternatif bir sadakat kaynağı geliştirmek, Schmitt'in çerçevesi içinden ancak, "devletin iç düşman ilanı" şeklinde verilecek *meşru* tepkinin gerekçesi olarak —yani, Badiou'nun terminolojisinde, devletin olay karşısında "fazlalığını" açığa vuracağı şiddetli tepkisi olarak— anlaşılabilir.

Denilebilir ki Badiou'nun kuramında meşru addedilen, Schmitt'te olanın tersine, istisnanın kendisidir. Bu "meşruiyet"i, olay'ın basitçe varolduğu halde yok sayılanı açığa vuruşuna, bununla birlikte tikel bir niteliği değil, türsel bir niteliği işaret edişine dayandırmak mümkündür. Fakat Badiou meşruluk kavramına başvurmaz; çünkü "her meşruluk, durumun yasasına, istikrarına bizi geri gönderir"[111] ve "asıl mesele siyaseti meşruluk ile değil, hakikat ile bir araya getirmektedir."[112]

Siyaseti hakikatle bir araya getirmenin bir örneği Rousseau'nun "genel irade" kavramıdır. Rousseau Schmitt'in de demokrasi anlayışı için başvurduğu referans isim olduğundan, Badiou ve Schmitt karşılaştırmamızda bize daha fazla veri sunacaktır.

111. Badiou, *Being and Event*, s. 201. 112. *A.g.y.*, s. 353.

2. *"Genel İrade" Olarak Hakikat*[113]

Badiou'ya göre Rousseau'yu "modern siyaset kavramının kurucusu" yapan, siyaseti yapı içerisinde verili değil, "bir olaydan kaynaklanan bir süreç" olarak düşünmesidir. Rousseau'da ne insan varolduğu haliyle "siyasal hayvan"dır ne de egemenin veya bir devletin olgusal varlığı siyasetin varlığını gösterir. Rousseau için siyaset, "siyasal beden" olarak halkın kendi kendisini var eden "olay"ı, yani "toplumsal anlaşmayı[114] yaratması" ile varolur. Ne var ki siyasal beden, bir kez oluştuğu andan itibaren yok olmaya eğilim gösteren bir zaaf da taşır; Rousseau'da ahlaksızlık, çürüme, yozlaşma gibi anlaşılan bu zaaf, kaçınılmaz bir özellik olarak siyasal bedene içkindir. Toplumsal anlaşmanın bozulmaya yatkın bu kırılganlığı nedeniyle siyaset Rousseau'da "istisnai" bir haldir. Badiou'ya göre siyasetin istisnai olduğu kabulü, Rousseau'yu Hobbes'tan da ayrıştırır. Hobbes'ta savaş halinden çıkışın tek yolu olarak toplumsal anlaşma bir zorunluluktur; oysa Rousseau'da toplumsal anlaşma siyasal bedeni düşünebilmeyi sağlayan geriye dönük bir varsayımdır. Hobbes, olay'ı güce tabi kılmaktadır; Rousseau ise siyaseti "kolektif insanlığı" yaratma edimi olarak görmektedir. Bu sayede Rousseau, zorunluluğun siyaset-dışı bir unsur olduğunu da tespit etmiştir. Siyasal bedenin yaratılması herhangi bir yapısal zorunluluğa dayanmadığı için kırılgan ve bozulmaya eğilimlidir. İşte "genel irade" kavramı, bir olay olarak toplumsal anlaşmaya ve anlaşma ile yaratılan siyasal bedene "sadakat" göstermeye karşılık düşer. Öte yandan, toplumsal anlaşma ile yaratılan aynı zamanda bir ikiliktir: Genel iradenin katılımcı bir parçası olarak egemen-yurttaş *ile* genel iradenin sonucu olan yasaya tabi olan uyruk. Bu anlamda, genel irade halkın kendi kendisiyle ilişkisidir. Rousseau'nun genel iradenin temsil edilemez oluşuna ilişkin vurgusu, onu bugünün parlamentarizmi karşısında radikal bir figür kılar; Rousseau'nun radikalliği, parlamentarizmin siyasal bir karakterinin olmadığını düşünmesinden ileri gelir. Ayrı-

113. Bu alt bölümde, aksi belirtilmedikçe tüm referanslar *Being and Event*, s. 344-54 arasında bulunan "Rousseau" başlıklı bölümedir.

114. Badiou, "sözleşme" (*contract*) yerine "anlaşma" (*pact*) sözcüğünü tercih eder.

ca, iktidarın devredilebilir oluşuna karşılık iradenin devredilemezliği ilkesi, Rousseau'nun devlet ile siyaset arasına koyduğu mesafenin göstergesidir; çünkü olay olarak toplumsal anlaşmaya sadakat göstermek anlamında siyasal bedenin varlığı, yani siyasetin sürekliliği, yine ancak yurttaşlara bağlıdır. Bu şekilde anlaşıldığı haliyle siyasetin taşıyıcısı, yetkilendirilmiş olanlar değil, yurttaşların kolektif varlığıdır. Öyleyse Badiou için Rousseau'nun kurucu rolünün gerisinde, siyaset ile eşitlik ilişkisini işaret etmiş olması yatar:

> Rousseau siyasetin varlığı ile eşitlikçi norm arasındaki özsel modern bağı düşünür. Fakat, normdan bahsetmek tam olarak doğru değildir. Genel iradenin içkin niteliği olarak, eşitlik siyasetin kendisidir, öyle ki, *a contrario*, eşitlikçi olmayan her önerme, her ne olursa olsun, siyaset-karşıtıdır. *Toplumsal Sözleşme*'deki en dikkat çekici şey, siyaset ve eşitlik arasında, olaysal bir kuruluşa ve ayrıştırılamazlık prosedürüne başvurarak, derin bir bağ kurmasıdır. Genel irade, nesnesine kayıtsız olduğu (*indiscerns*) ve onu [nesnesini] bilgi ansiklopedilerinden[115] dışladığı için eşitliğe yetkindir.[116]

Tikel kanı ya da pozisyonları, çıkarları veya taraflılıkları aşan nitelikte "türsel" olmak, hakikatin veya Rousseau'nun çerçevesinde genel iradenin tanımlayıcı özelliğidir:

> Anlaşılması gereken nokta, genel iradenin, sadakat bağının her uygulayıcısı gibi, şu ya da bu önermenin olay-anlaşmasına yakınlığını veya uygunluğunu değerlendirmeye hizmet ettiğidir. Mesele, bir önermenin iyi ya da kötü siyasetten, sol ya da sağdan kaynaklandığını bilme meselesi değil; siyasal olup olmadığıdır. ... Rousseau için siyasal kararın, bir önermenin siyasal olup olmadığına karar vermek anlamına geldiği ve hiçbir şekilde [önermeyi] destekleyip desteklemediğini veya karşı olup olmadığını bilmek demek olmadığı oldukça dikkat çekicidir. Burada, siyaset ile kanaat (*opinion*) arasında radikal bir ayrışma vardır, ki bu ayrışma sayesinde Rousseau; kanılar üzerindeki herhangi bir uzlaşmayla bir diğeri arasında iktidar değişiklikleri olarak değil, militan prosedür olarak siyasetin modern kuramını öngörür/önceden sezer. Bu öncülüğün nihai zemini, siyasetin, halkın hakikatinin dayattığı/takipçisi olduğu türsel prosedür olarak siyasetin, bir ulusun toplumsal veya ideolojik bileşenlerinin bilinebilir idrakıyla ilgisi olamayacağının fark edilmesidir. Olaysal kendine-aidiyet, toplumsal

---

115. Badiou "bilgi ansiklopedisi" tabirini, verili duruma içkin bilgiye karşılık kullanır ve hakikatten ayrıştırır. Bilgi tikeli açıklarken, hakikat türseldir.

116. Badiou, *Being and Event*, s. 347.

sözleşme adı altında, genel iradeyi düzenler, ve bunu yaparken, terimi böylesi bir idraktan/kavrayıştan eksiltir."[117]

Badiou'ya göre, Rousseau'ya totalitarizm eleştirisi yöneltilmesine neden olan "genel iradenin bölünmezliği ve yanılmazlığı" ilkeleri, ancak bu çerçevede anlamını bulur. Siyasal irade ile genel irade aynı anlama gelir; halkın kendi kendisini var etmesi olayıdır ve bu nedenle kendi parçalarına ayrıştırılamaz. Genel iradenin daima kamusal yarar doğurduğu vurgusu ise, dışsal bir ilkeye göre değil, ancak kendisine referansla anlaşıldığında doğrulanır. Buna göre, siyasal irade bir yaratım olarak "kendi kendisinin normudur", yani eşitlik, siyasal iradenin veya genel iradenin hem kendisi hem de tek ölçütüdür. Böylece eşitlikçi olmayan bir önerme siyasal/genel iradenin bir unsuru olamayacağından, ancak tikel "gasp edici" iradeye denk düşebilir. Badiou'nun genel (*general*) irade ile türsel (*generic*) olma özelliği arasında kurduğu paralellik, böylece eşitlikçiliği siyasetin kendisine eşitlemek sonucunu doğurur.

Ne var ki Rousseau'nun yaklaşımı, ilkesel olan ile ampirik gerçeklik arasındaki bağı kurduğu zaman problemler doğurur. Badiou, Rousseau'nun oybirliğinin gözetilmesi gerektiği "önemli" kararlar ile çoğunluğun yeterli olacağı "acil" kararlar arasında gittiği ayrıma dikkat çeker. Bu noktada, başta tanımlayıcı bir özellik olan "tikel olanın bilgisinden bağımsızlık", bu kez koşulların bilgisine, sınıflandırılmasına tabi hale gelmektedir. Badiou'ya göre Rousseau, söz konusu karar hükümet biçimine ilişkin olduğu sürece bu zorluğu aşar; zira bu karar siyasal değil, yönetimseldir. Bu nedenle de genel oyla yapılan seçimde çoğunluğun belirleyici olması, genel irade ilkesine aykırı düşmeyecektir. Fakat söz konusu olan "siyasal karar" olduğunda, yani halkın kendisi söz konusu olduğunda Rousseau, sayısal oranlardan da vazgeçer, "mesele yurdun kurtuluşu olduğunda" ve "yasalar bir engel teşkil ettiğinde, tüm yasaları susturan bir yüce şefi tayin etmeyi" meşru addeder. Böylece, başlangıç noktasında oybirliğini gerektiren genel irade, varlık koşulu tehdit altında olduğu anda, bir'in diktatörlüğünde vücut bulur. Badiou'ya göre bu, "kolektif bedenin egemen otoritesini" askıya almaktır ve Rousseau burada genel irade ile devletin varlığını sürdürmesini özdeşleştir-

117. *A.g.y.*, s. 349.

mektedir: "Diktatörlük, siyasetin varoluş koşulunun sürekliliğini sağladığı ölçüde genel iradenin uygun biçimi" haline gelmektedir. Gerçekte Badiou, genelde Rousseau'ya yöneltilen eleştirileri paylaşmaz; örneğin Rousseau'nun "genel iradeyi, hem sözleşmenin sonucu olarak düşünmesi hem de sözleşmeyi var eden bir edim olarak sözleşme öncesinde varsaymasının", yani toplumsal sözleşmenin kuruluş ânındaki "kurucu bükülme"nin (*constitutive torsion*), kendi kuramının terminolojisiyle "tekil-çokluğun kendi kendine aidiyeti" olarak açıklanabileceğini düşünür. Fakat mesele, diktatörlük ile "genel iradenin lehine genel iradenin ortadan kaldırılması" ve yasaların askıya alınması olduğunda; genel irade ile (yeni) bir olay'ı birbirine karşıt addetmek gibi, Badiou'nun kuramı açısından paradoksal diyebileceğimiz bir durum söz konusudur. "Siyaseti meşruiyet ile değil hakikat ile" bir araya getirme vurgusu; olay'ın tanım gereği bir hakikat sürecini doğurduğu kabulünden kaynaklanır. Buna göre, Rousseau'nun diktatörlüğü tek çıkar yol olarak gördüğü durum "olaya karşı" verili yapıyı veya devleti koruma amacı ile tanımlandığı ölçüde, türsel hakikatten de uzaklaşmış olacaktır. Başka türlü söylenirse, Badiou'nun kuramında siyasal olay tanımı gereği eşitlikçi edimdir; bu durumda, olay'ın varlığı, ancak verili durumdaki eşitsizliğin göstergesi olarak düşünülebilir. Öyleyse, siyaset ile hakikati bir araya getirmek, devletin sürekliliğinin değil, olay'ın perspektifinden bakmayı gerektirir. Rousseau'nun terimiyle genel irade, Badiou'nun terimiyle türsel hakikat, bir devlette vücut bulamaz.

Görüldüğü üzere Badiou'nun Rousseau'da bulduğu, Schmitt gibi toplumsal sözleşmenin homojenliği veri aldığı ve kaçınılmaz olarak eşitsiz olanı dışlayacağı "demokratik" bir edim değil; doğrudan eşitlikçi edimin kendisi olarak "siyaset"tir. Schmitt, sözleşmenin "ulusal türdeşlik" gibi bir eşitlikçi "töze" dayandığını veya bu tözü veri aldığını ileri sürerken, Badiou'ya göre sözleşme, salt eşitliği — yani kendisini— norm alan siyasal âna denk düşmektedir. Schmitt'te "siyasal bir kavram olarak demokrasi", bir siyasal birliğin oluşturulma süreci olarak anlaşılır. Bu süreç özdeşlik ve temsil ilkelerinin biraradalığını zorunlu olarak üretir; yani demokrasinin siyasal kavram oluşu devletin inşasına denk düşmesinden ileri gelir. Badiou'ya göre ise, demokrasinin siyasal bir kavram olması tümüyle tartışmalı bir tezdir ve doğruluğu ancak bir devlet formu olarak anlaşılmadı-

ğı sürece savunulabilir. Nitekim Badiou, Rousseau'nun da hükümet oluşturma kararını genel iradenin evrenselliğinden ayrıştırdığına haklı olarak dikkat çeker: Rousseau, halkın hükümet kurumunu oluşturma kararını bir genel irade edimi olarak görmez. Bu, Rousseau'nun genel iradenin temsil edilemez olduğu ilkesinin bir uzantısıdır; genel irade, halkın bir bütün olarak kendisiyle ilişkisine karşılık düşer. Oysa iktidar —genel iradenin aksine— bir temsil organına devredilebilir — ne var ki temsil yetkisine dair verilen bu karar, genel iradeden ayrıştırılmak zorundadır. Badiou'nun yorumunda, Rousseau bu zorluğa karşılık hükümet oluşturma —yani, temsil mekanizmasını kurma— kararını genel iradenin egemenlik edimine değil, "egemenlikten demokrasiye geçiş" ânına özgülemektedir. Bir başka deyişle, yurttaşlar iktidar devrine veya temsil edilmeye genel irade beyanı olarak değil, "tikel" iradelerinin göstergesi olarak karar verirler. Badiou'ya göre, Rousseau'da bir tür "el çabukluğu" addedilip eleştirilen bu "geçiş", gerçekte siyasetin özüne ilişkin hayati bir vurgu taşımaktadır: Demokrasi tikel iradelere dayalı bir devlet biçimi iken, *eşitlikten başka bir şey olmayan siyaset, devletten bağımsızlaşır.*[118]

Başka şekilde söylenirse, eşitlikçi olmayan her edim anti-siyasaldır ki Badiou'nun kuramında "devlet", tanımı gereği —veya ontolojik olarak— eşitsizliktir, yani siyasetin karşıtıdır. Siyasetin "kendi kendisinin normu olan eşitlikçi edim" olarak anlaşılması bize şunu da söyler: "Eşitliğin" —Schmitt'in ulusal türdeşlik veya homojenlik ile örneklediği— kendisinden başka "tözü" yoktur. O halde, diyebiliriz ki her iki düşünür de Rousseau'yu kendi kuramının süzgecinden geçirerek yorumlamaktadır ve Badiou'ya göre Rousseau, tam da Schmitt'in anladığı biçimde okunmadığı sürece siyaset kavramının mucididir.[119]

118. Badiou, *Metapolitics*, s. 90-92; *Being and Event*, s. 347-8.

119. Badiou ve Schmitt'in Rousseau yorumları üzerine kısa bir değiniye Nina Power'ın makalesinde rastlıyoruz: Power, "Towards an Anthropology of Infinitude: Badiou and the Political Subject", *The Praxis of Alain Badiou* içinde, haz. P. Ashton, A. J. Bartlett, J. Clemens, Re-press, 2006). Power, Rousseau'da "oylama" veya çoğunluk vurgusunun Badiou için bir zorluk yarattığını vurgular; ayrıca Schmitt'in *Siyasal İlahiyat*'ta yönelttiği eleştiriye dikkati çeker: Rousseau, egemeni halkla ve genel iradeyle özdeşleştirirken, egemenlik kavramının "kararcı ve ki-

3. *Karar, İstisna, Sadakat*

Schmitt ve Badiou arasında şimdiye dek işaret ettiğimiz karşıtlığı, her iki kuramcının da temel kabulleri arasında olası benzeşmeleri gözeterek yeniden sorgulamalıyız. Akla ilk gelebilecek olan, her iki kuramcının da "karar" nosyonuna atfettiği roller arasında bir paralellik kurulup kurulamayacağıdır: Schmitt'te "istisna"ya ilişkin egemenlik edimi olarak hem belirsiz bir genişlik taşıyan ve hem de *ex nihilo* karakterinin altı çizilen siyasal "karar" *ile* Badiou'da siyasal öznenin olay'ı (daha sonra terk edilen "adlandırma" edimi ve) sadakat adresi olarak sabitleyen "karar"ı aynı şey midir? Aslında, Badiou'ya bu paralellik üzerinden önemli bir eleştiri yöneltilmiştir ve Badiou'nun cevabı şöyledir:

> Felsefemde kararcılığın hiç olmadığını düşünüyorum. Bu noktada tümüyle bir yanlış okuma söz konusu. Lyotard benim bir mutlak kararcı (*absolute decisionist*) olduğumu söyledi, bir nevi yeni Carl Schmitt. Fakat ben burada bir kafa karışıklığı olduğunu görüyorum, çünkü her şeyden önce, esas mesele olay'dır ve olay, bir kararın sonucu değildir. Zorluk, *Varlık ve Olay*'da, olay'ın adının saf bir karar olduğunu söylememden ileri geliyor ve bunu değiştirmem gerekiyor... Şimdi şöyle düşünüyorum, olay'ın sonuçları vardır, nesnel ve mantıksal sonuçları. Olay'ın etkisi durumun mantığında derin bir dönüşümdür ve bu bir kararın etkisi değildir. *Karar, sadece dönüşüme sadık olmaktır.* Yani, diğer insanlarla [olay'a] sadık olmanın ya da olmamanın mantıksal sonuçlarını tartışabilirsiniz. Durumun içinde ve durumla ilgili sonuçların ne olduğu, bir rasyonel tartışma içerir ve bu, pratiği karar ve kararların teorik kontrolünün bir karışımı olarak düşünebileceğimiz Marksist kavramsallaştırmadan çok farklı değildir.[120]

Nitekim "adlandırma" nosyonunu terkiyle birlikte Badiou'nun olay'ın etkisini bir "kapılma" veya "sürüklenme" olarak tarif ettiği

---

şisel" boyutunu yok etmektedir. Bu vurguyu izleyerek diyebiliriz ki Rousseau bağlamında, esinlendikleri kadar eleştirdikleri unsurlar da Badiou ve Schmitt arasındaki kuramsal ayrışmayı yansıtır cinstendir.

120. Badiou, "Ontology and Politics: An Interview with Alain Badiou", *Infinite Thought* içinde, haz. O. Feltham, J. Clemens, Continuum, 1999, s. 172-3, vurgu eklendi. Aktarılan söyleşide Badiou'nun "değiştirilmesi gerekiyor" dediği "adlandırma terminolojisi", daha önce değinildiği üzere *Dünyaların Mantıkları* metninde terk edilir.

örnekler çoğalır; yani sadakatin ortaya çıkışı öznenin kararını önceleyen biçimde, olay'ın yarattığı etkiye bağlanır. Yine de kararın Badiou'da "hiç olmayan" bir nosyon olduğu söylenemez; sadakatin sürekliliğini sağlamak ve araçlarını geliştirmek, aslında "sürekli" olarak alınacak kararı zorunlu kılar. Fakat bu karar, Badiou'da kolektif bir edimdir ve "rasyonel tartışmayı" dışlamaz. Yani Badiou'nun "kararcılığı", siyasal öznenin olay sonrası şekillenen kolektif bir "beden" olarak düşünülmesinden bağımsız değildir. Siyasal özne, olay' ın aktörlerine eşitlenmez: Evrensel ve sonsuz olan hakikat sürecinin "yerel"leştiği "nokta" olarak siyasal özne, ancak olay'a bağlı olarak gelişen ve daimi bir "icat" ya da "araştırma" edimiyle tanımlanan sürecin aktif unsurudur. Bu yönüyle Badiou'da kararın bağlamı, Schmitt'in kararcılığından farklıdır.

Fakat Schmitt'in *nomos* kavramı zemininde, mekâna "el koyma" edimiyle bir siyasal birliğin *kendi kendini görünür kılmasından* "kurucu *olay*" olarak bahsedişi düşünülürse; kararcılık bağlamında olmadığını varsaydığımız ortaklaşma bu kez *nomos* bağlamında doğmayacak mıdır? Bu sorunun bir boyutuna, Schmitt'in *nomos* kavramıyla siyasal birliğin içte ve dışta kurduğu bir "paylaşım" düzenini anlattığını hatırlayarak cevap verebiliriz: Badiou'nun söylediği ise, tam da bu "pay alma" düzeninin doğallaştırılamayacağı ve siyasetin bu düzenin meşruluğunu, istikrarını sarsan edim olduğudur. Yani, siyaset *nomos*'un pay ettiği "yerlerden" çıkmakla, eksilmekle başlar. Dolayısıyla *nomos* bağlamı, Badiou ve Schmitt arasındaki ortaklaşmayı değil, derin ayrışmayı işaret eder. Badiou'nun kurulu her düzenin eşitsizlikle malul olduğunu işaret eden ontolojisi; Schmitt' in kurulu düzeni, "kurucu olay"ın ilkselliğine dayanarak aşkın bir meşrulukla donatan tablosundan öz olarak farklılaşır.

Yine de kararcılık ve *nomos* bağlamını bir arada düşünmeyi gerektiren bir boyutu daha hesaba katmamız gerekir ki bu, Schmitt'i yorumlama konusunda temel bir tutumla, "istisna" kavramına atfedilecek rolle ilişkilidir. Bu bağlamda yeniden formüle edilirse sorumuz şudur: Schmitt'te, tıpkı kurucu "olay"ın istisnai karakteri gibi, düzenin sürekliliğini tehdit eden istisnai hallere karşı birliğin kendisini koruyacak önlemler alma "kararı" da, normalliği kesintiye uğratan istisnai edimler değil midir? Nitekim düzeni kesintiye uğratarak tehdit eden istisnai haller karşısında Schmitt, "egemen"i, deyim

yerindeyse *simetrik* biçimde istisnai bir güçle donatmaktadır. Yani egemen, gereken hallerde hukuk düzenini askıya alacak karar gücüyle, hukuk düzenine istisnai bir noktada konumlandırılır ve bu egemenliğin tanımlayıcı niteliğidir. Dolayısıyla Schmitt'in "egemen"inin de, normal düzenin istisnasına benzer bir nitelik taşımasına ve düzenin içinde onun simetriği biçimde konumlanmasına referansla, Schmitt'i istisnanın perspektifine yerleştirmemiz mümkündür ve denilebilir ki ilgili literatürde de baskın yönelimlerden biri budur. Öyleyse, Schmitt'in normal düzen ile istisnai olan arasındaki düzlemde, düzenin perspektifinde konumlandığı kabulümüzü bir kez daha —bu defa, Badiou'nun "olay" kavramının imlediği istisnailikten edindiğimiz fikirle— sorgulamamız gerekmektedir.

Bana kalırsa bu sorgulama, Schmitt'in "somut düzen" vurgusunun öneminin bir kez daha altını çizerek ve ancak tespitimizi doğrulayan biçimde cevaplandırılabilir. Schmitt'in "egemen"in konumlandırılışındaki istisnailik dahil tüm kurgusu, yalnızca düzene referansla anlam kazanmaktadır. Kurucu olay olarak siyasal birliğin kökenine yerleştirilen "karar ve somut düzen sarmalı"nın yanı sıra, düzenin sürekliliğini tehdit eden unsurlara karşı alınacak karar da ancak somut, verili düzene referansla meşrulaştırılmaktadır. Nitekim "düzen", Schmitt'in çerçevesinin bir anlamda tutarlılık eksenidir; "düzene karşı" meşruluk iddiasının imkânsızlaştırılması, buna karşılık "düzeni veri" alan egemenlik ediminin ise verili normları askıya aldığında dahi meşru kalabilmesi, Schmitt'in kuramında düzen kavramının merkezi rolünü tespit etmeksizin anlaşılmaz kalmaktadır. Öyle ki Schmitt'te "kurucu olay", ancak kendisini önceleyen somut bir düzene dayanma ve yine somut —ve bu defa yasal— düzeni yaratmış olma kapasitesiyle "kurucu" niteliğini kazanmaktadır; dolayısıyla Badiou'nun düzeni kesintiye uğratan olay kavramının taşıdığı istisnailikten tümüyle farklı bir bağlamda anlamlanır.[121] Tüm

121. Bu çalışmanın sınırlarını aşmakla birlikte belirtelim ki Heidegger'in "olay" (*Ereignis*) kavramını hesaba katmak, bu karşılaştırmayı derinleştirebilir ve yeniden düşünmek için daha fazla veri sunabilir. Bu bağlamda Franco de Sá'nın makalesi ilgi çekicidir; de Sá'ya göre Schmitt'in "düzen" kavramı Heidegger'in "olay"ının niteliklerini taşır, öyle ki "düzen olayı" olarak adlandırılması daha anlamlıdır (de Sá, "The Event of Order in Schmitt's Thought and the Weight of Circumstances", *Telos* 147, 2009).

bu nedenlerle, Schmitt egemenlik edimine sunduğu istisnai hareket alanını tam bir meşruluk ile donattığında bile, kuramını konumlandırmamız gereken yer düzenin ve normalliğin perspektifidir.

Akla gelebilecek bir başka soru, Badiou'nun "sadakat" kavramının, Schmitt'in perspektifinden "siyasalın ahlakileşmesi"ne denk düşüp düşmediğidir. Bana kalırsa, bu soruya da vermemiz gereken yanıt olumsuzdur: Olay, verili-somut düzende kırılma yaratan yeni bir "somut"luktur. Olay'a geliştirilecek sadakatin sürekli olarak yeniden üretilecek olması verili olanın sınırlandırdığı somutluğu açıkça aşacak olsa da, sadakatin dayanağı "soyut bir norm" değil, somut bir olay'ın sabitlenen anlamıdır. Dahası, Badiou'da siyaset "olay yaratmak" anlamına gelmez; siyaset ancak olumsal bir olay'ın açtığı düzlemde söz konusudur. Dolayısıyla Badiou'da olay'a sadakat, siyaset ve etiğin bir araya getirildiği eksen olmakla, Schmitt'in eleştirdiği, siyasetin ahlaki soyut bir norma tabi kılınışı olgusuna denk düşmez. Fakat Badiou'daki sadakat, Schmitt'teki somut düzene veya devlete sadakatten de farklıdır; çünkü olay'ın kendisi bir düzen kurmadığı gibi, sadakat verili olanın dönüştürülmesi anlamında "yeni"yi inşa etme sürecine yönelir.[122]

Badiou ile Schmitt'i düzen ve istisna ilişkisinde aynı şemanın zıt perspektiflerine yerleştirişimizden doğan ve sorulması gereken bir soru daha var: Badiou, Schmitt'in düzen ve istisna arasında kurduğu ilişkide, "perspektif farkı" dışında bir yenilik yaratabilir mi, yoksa benzer sorunları —bu kez "devletin meşruluğu"nun yerini "evrensel hakikat"in alışıyla— yeniden mi üretir? Şöyle de sorabiliriz: İstisnai olay'a sadakat, durumun içinde kaçınılmaz bir ikilik doğuru-

122. Badiou ve Schmitt arasında bir karşılaştırma sunan az sayıda çalışmadan biri Colin Wright'a aittir. Wright, Schmitt'teki "istisna mantığına" alternatif sunan en önemli teorik araçların Badiou'nun kuramında bulunduğunu kabul eder. Alternatif üretme anlamında sonuç benzeşse de bu çalışmadakinden farklı bir karşılaştırma örneği için bkz. Wright "Event of Exception? Disentangling Badiou from Schmitt, or, Towards a Politics of the Void", *Theory & Event*, 11/2, 2008. İki düşünürü bir araya getiren bir diğer çalışma, Artemy Magun'un metnidir. Magun, kimi diğer eleştirilerinin yanı sıra Badiou'nun sadakat kavramını fazla "muhafazakâr" bulur ve "özgürleştirici potansiyeli" Schmitt'in yaklaşımına atfeder. Yazar, ilginç biçimde Schmitt'in "sadakat" kavramından da muhafazakârlığından da söz etmez: Magun, "What is an Orientation in History? Openness and Subjectivity", *Telos* 147, 2009.

yor ve durumu bölüyorsa, bu kez siyasal öznenin gözünde, örneğin sadakat geliştirmeyenleri "düşman"dan ayıran nedir? Bu "zor" sorular, aynı zamanda siyasal şiddet sorununu ve "düşmanlık" kadar "kardeşlik" nosyonunu da ele almayı gerektiren ve Badiou'nun cevap üretmeye çalıştığı temel sorunlardır. Dolayısıyla bu temalara bölümün sonunda yeniden dönmemiz gerekecektir.

Bu bölümü, "durumla istisnanın perspektifinden ilişkilenme" nin Badiou'yu Schmitt'ten ayrıştırırken Levinas ile şaşırtıcı bir paralellik içine soktuğunu tespit ederek kapatalım. Badiou ve Levinas, normal olan ile istisna arasındaki düzlemde Schmitt'in aksine istisnadan yana konumlanmalarıyla ortaklaşırlar. Ne var ki bu benzerlik, aralarındaki ontolojik kabullerden kötülük kavramına uzanan farklara ve hem siyaseti hem etiği kavrayışlarındaki derin ayrışmaya engel oluşturmaz. Bir sonraki bölümde, hem şimdiye dek veri kabul ettiğim "hakikat" kavramını ele alacak, hem de Levinas ve Badiou arasındaki bu derin ayrışmayı işaret edebilmek için Badiou'yu anlatmaya devam edeceğim. Sonrasında, "düşmanlık" ve "kardeşlik" nosyonlarını, Levinas, Schmitt ve Badiou üçlüsünü bir arada yeniden düşünmek üzere ele almaya çalışacağım.

V. SİYASET VE ETİK: *HAKİKAT*

Badiou'nun hakikat kavramı, döngüsel biçimde tanımlanmasından ileri gelen bir zorluk taşır. Hakikat, hem olay'ın açığa vurduğu veya olay'dan çıkarsanan bir varsayıma, hem öznelerin ürettiği bir sürece ve hem de sürecin bir aşamasında durumu dönüştürücü bir güce karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. Yani hakikat, olay sonrası öznenin geliştirdiği sürecin tüm veçhelerini birden kapsar. Fakat Badiou için, hakikat sürecini öznenin yaratıcı, üretici edimleri oluşturursa bile, öznenin hakikati "yarattığı" da söylenemez; daha çok, "hakikat süreci bir özneye *sebep olur*."[123] Badiou hakikati sonsuz bir süreç olarak düşünür; özne bu sürece dahil olarak hakikati mümkün kılmaktadır. Hakikatle bu biçimde ilişkilenmek, "insan-hayvan"ın özneleşmesi ve böylece kendisini "ölümsüz"leştirmesi demektir. Bu anlayış, Badiou'ya göre Antik felsefenin hakikat kavramına da

123. Badiou, *Etik*, s. 52, vurgu aslında.

içkindir: İnsanı ölümlü, sonlu varlığı ile özdeşleştirmek yerine, özneleşme kapasitesi ile ölümsüzleştirmenin zemini hakikattir. Açık ki bu kapasitenin evrenselliği, Antik düşünürler açısından tartışmalı olsa da Badiou için kesindir: "Her insanın ... bu ölümsüzlüğe ulaşmaya *muktedir* olduğunu biliyoruz."[124]

Badiou'nun hakikat kavramının bir tanımına ulaşmak, "özne" ile karşılıklılık ilişkisinin yanı sıra, kavram daha çok negatif niteliklerle ifade edildiği için de zordur. Dahası, Badiou'nun tek veya nihai "bir" hakikat kabulünün olamayacağı açıktır; *hakikatler* her bir olay'a bağlı olarak gelişecek özgün süreçlere denk düşer. Bu nedenle de kavram olarak hakikate, içeriksel değil biçimsel nitelikleri üzerinden yaklaşmamız gerekir.

1. *Hakikat: Yeni, Evrensel, İyi*

Hakikat kavramının tanımlayıcı özelliklerini "yenilik", "evrensel-tekillik" ve "iyi" başlıkları altında toplayabiliriz. Tüm bu niteliklerin temelinde Badiou'nun, hakikati daima olay ile koşullu olarak düşünüşü yatar:

> Hakikat sürecinin başlayabilmesi için bir şeyin olması gerekir. Çoktan orada olan şey bilgi durumudur, bize sadece tekrarı verir. Hakikatin yeniliğini onaylayabilmemiz için, bir *eklenti* olmalıdır. Bu eklenti şansa tabidir. Önceden tahmin edilemez, hesap edilemezdir. Verili olanın ötesindedir (*beyond what is*). Bu [eklenti] olay dediğim şeydir. Bir hakikat yenilik halinde ortaya çıkar, çünkü olaysal bir eklenti tekrarı kesintiye uğratır.[125]

Olay ile koşullu olması, hakikatin "yenilik" niteliğinin altını çizer. Hakikatin varlık koşulu olarak olay durumun istisnası iken, ha-

124. "... özneleşme ölümsüzdür ve insanı insan yapar" (*Etik*, s. 28, vurgu aslında). Badiou'nun temel referansı yine Platon ve "idea" kavramıdır; özneleşme, ölümsüzlük, hakikat sürecinin parçası olma nosyonlarını, "bir idea'ya sahip olma kapasitesi" olarak da ifade eder. Bununla birlikte, örneğin Aristoteles'in "doğru yaşam" veya "yaşanmaya değer yaşam" sorusunu sorması ve "ölümsüzlük" arayışı da aynı çerçeveyi paylaşır (*Communist Hypothesis*, s. 238). Badiou için "doğru yaşam" daima bir hakikatin parçası olmayı gerektirir ki insanı sonlu varlığı yerine sonsuzlukla ilişkilendirerek ölümsüz bir özne kılan da budur (Badiou, "Bodies, Languages, Truths", www.lacan.com/badbodies.htm).

125. Badiou, "The Ethics of Truths: Construction and Potency", *Pli* 12, 2001, s. 250.

kikat de en temelde verili bilginin "istisnası" olmakla nitelenir. Verili duruma ait bilgi toplamını, Badiou "bilgi ansiklopedisi" olarak tabir eder; bir duruma ait her tür veri veya sabitlenmiş bilgi, ansiklopediktir. Hakikat ise bilgiye indirgenemez; bilgi tikeli açıklarken hakikat türseldir. Bu anlamda bilgi, verili olan içinde edinilmiş kanaatlere, tutumlara, fikirlere, yani tikelliklere dairdir ve aynı nedenle de olay'ın karşısında işlevsizdir.

Verili durumun sahip olunan bilgisi (ansiklopedisi) içinde kolayca sınıflandırılabilir olan şeyin olay niteliği taşımamasından ve olay'ın karar verilemezlik niteliğinden hareketle Badiou, hakikatin daima bir "hakikat aksiyomu"na dayandığını öne sürer. Öznenin olay ile kurduğu sadakat ilişkisi, öyleyse, öncelikle bir hakikat "önerme"sine dayanır ve süreci başlatan da budur. Bir "önerme" ile başlayan süreç, aynı zamanda bu varsayımı sürekli olarak "doğrulama"yı da gerektirir. Hakikat, verili bilginin dışında bir yenilik ise, doğrulama da şimdiye dek bilinen araçlarla sağlanamayacak demektir ki bu, öznelerin "bilmedikleri bir şeyi ürettikleri" gibi ilginç bir ima da taşır. Bu nedenle de süreç daimi bir üretme, icat etme, yaratma, araştırma süreci olmakla nitelenir.

> ... bir hakikat, olaysal eklentinin durum içinde izlediği maddi güzergahtır. Yani içkin bir kopuştur. "İçkin"dir, çünkü hakikat başka bir yerde değil durumun içinde ortaya çıkar — bir hakikatler cenneti yoktur. "Kopuş"tur, çünkü hakikat-sürecini teşvik eden şey —olay— durumun egemen diline ve yerleşik bilgilerine göre hiçbir anlam taşımaz. ... Olaylar, durumların indirgenmez tekillikleri, durum içinde "yasa-ötesi" olanlardır. Her sadık hakikat-süreci, bütünüyle icat edilmiş, içkin bir durumdan-kopuştur.[126]

Badiou'ya göre, hem bir yaratma edimi olma anlamında hem de "hakikatin tamamlanamazlığı" anlamında "sonsuz" olan bu süreç, bir noktada "hakikatin tamamlandığı kurgusunu" yaratabilir. Bu kurguya dayanarak verili durumun dönüştürülmesi, yine küme teorisinden edinilen bir kavramla "zorlama" olarak adlandırılır. Zorlamayı, hem yeni bir durumun oluşturulması hem de bilginin dışında olan hakikatin, belirli bir uğrakta bilgiye dönüştürülmesi ve veri haline getirilmesi şeklinde düşünmek mümkündür.[127] Bu anlamda

126. Badiou, *Etik*, s. 52-53.
127. Badiou, "The Ethics of Truths", s. 250-2.

hakikat, başlangıçta verili durumun bilgisinin karşıtı iken, yeni bir durumda "yeni bilgilerin kaynağı" da olur.[128] İşte bir hakikat aksiyomu ile başlayan, araçları sürekli olarak yeniden üretilen ve başlangıçtaki varsayımı belirli bir anda durumun kendisine ve bilgisine dönüşebilir kılan tüm bu süreç, öznenin olay'a sadakat sürecidir. O halde hakikat süreci, aynı zamanda öznenin veya özneleşmenin sürecidir:

> ... olay, özne ve hakikat, hepsi de tek bir olumlama sürecinin veçheleridir: Bir hakikat, bir durum *içinde* cereyan eden ama ona *ait* olmayan bir olayın sonuçlarına gösterdikleri *sadakati* dirençle koruyan özneler sayesinde varlık kazanır. ... Özneler hem bir hakikat *tarafından* taşınırlar — her zaman "sonsuz" olan bir hakikatin "sonlu" noktalarını oluştururlar hem de kelimenin düz anlamıyla onun maddi "dayanağı"dırlar.[129]

Hakikatin diğer temel özelliği "evrensellik"tir; daha doğru bir ifadeyle, Badiou'da hakikat ve evrensel aynı şeydir. Dahası, Badiou'nun kuramında evrensellik aynı anda tekilliği de imler. Bu fikrin ontolojik zemini şimdiye dek ele aldıklarımızdan çıkarsanabilir: Tekillik, herkese ait olan niteliği, tek niteliği olarak taşıyan öğedir; tekil öğe sahip olduğu hiçbir tikel nitelik ile tanımlanmaz. Bu nedenle de tekil olan, bir durumun içinde her tür farklılığın ötesinde, herkese ait olanı yani evrensel olanı işaret eder. Fakat bu, tekilliğin kendi kendini var etmesi anlamında olay ile yaratılan bir evrenselliktir. Tekil ile evrensel olanın bu birlikteliğinin tercümesi, evrensel olarak hakikatin de verili tikel niteliklerden bağımsız olduğu ve "türsel" bir karakter taşıdığıdır.[130] Badiou'ya göre, sonsuz başkalık ve farklılık "zaten olan" bir şeydir; verili durumun karakteridir ve kendinde bir değer taşımaz. Evrensel olan ise tikelliklere karşı kayıtsızdır; aslında evrensellik, ancak tikellikten "eksiltme" yoluyla yakalanabilecek ortak bir zemindir. Bu nedenle her evrensel bir tekilliktir. Bu vurgu bize şunu da söyler: Herkesin doğal bir çeşitlilik

128. Badiou, *Etik*, s. 72.

129. Hallward, "İngilizceye Çevirenin Sonsözü", *Etik* içinde, s. 139, vurgular aslında.

130. Rousseau'nun genel irade ile tikel irade arasında gittiği ayrım, Badiou'da hakikatin türsel oluşu vurgusunu anlamada yardımcıdır. Kısmi ve bireysel çıkarları dikkate almayan, tikelliklere karşı kayıtsız olan genel irade; hakikatin türsel, herkese eşit mesafede ve herkese hitap eden niteliğinin bir örneğidir.

olarak sahip olduğu dilsel, etnik, dinsel, cinsi nitelikler —yani tikel kimlikler— evrensel hakikatin zemini olamaz. Hakikat olarak evrensel, her bir kişiye "türsel insanlığın" üyesi olarak hitap eder. Bu noktada, hakikatin evrenselliğinin, bir tür olarak insanlığın, örneğin, biyolojik alt-yapısının ortaklığı anlamına gelemeyeceği hatırlanmalıdır. Bu tam da Badiou'nun "insan hakları" nosyonunda tespit ettiği, insanı "hayvani alt-yapısına indirgemek" olarak görüp eleştirdiği kabule denk düşer. Badiou'da hakikat, "zaten olan" değil, "yeni" olandır; evrensellik de bir veri değil, olay'la ilişkilenerek yaratılacak bir ortaklıktır. Hakikatin, nesnel bir doğayla doğrudan ilişkisi yoktur. Başka bir deyişle, evrensellik ile —Badiou'da ancak verili durumun bilgisine karşılık düşünülebilecek olan— "nesnellik" aynı şey değildir. Badiou, biyolojik ortaklıktan veya sonsuz çeşitlilikteki kimliklerden bir normun türetilemeyeceği konusunda çok nettir. Türsellik ile tekillik arasında kurduğu bağ, bir üretim olarak düşünülen evrensel hakikati doğallıktan ayırır ve tikelliklere karşı kayıtsız kılar.[131] Evrensel olan, inşa edilecek olan türsel bir çokluğun, yani bir hakikat sürecinin ve onun öznesinin niteliğidir. Bu anlamda, hakikatin "evrensel-tekillik" diyebileceğimiz niteliği; tikelliklere kayıtsızlığı, yalnız hakikatin değil hakikatin öznesinin de koşulu haline getirir. Siyasetin kolektif öznesi, kimliklere kayıtsız bir "türsel çokluk" inşası olmalıdır. Bu nedenle de evrensel olan, olay'la kurulan ilişkinin çokanlamlı bir belirsizlik yerine "tek anlamlı" olduğunu gösterir; edimlerin çoğulluğu, bu edimlerin durum karşısındaki anlamının aynı olmasına engel değildir. Ne var ki bu "tek anlamlı" hakikat, nesne-leştirilemez ve nesnel duruma indirgenemez; belirli bir anda, yeni bir duruma ve durumun bilgisine dönüşebilir olsa bile, durumun "yasa"sına dönüştüğünde artık hakikat olarak da adlandırılamaz. Kısacası, bir hakikat süreci sonlanabilir fakat tamamlanamaz ve bu bize, Badiou'da siyasetin de, siyasetin

131. Badiou'da tikelliğin (*particularity*), verili doğallık kadar, üst-yapının konumlandırdığı alt-kümelerin veya "parça"ların (*part*) niteliklerini taşımak ve yasasına tabi kalmak anlamına geldiği de düşünülebilir. Bunu, içine doğulan topluluğun dilini konuşmanın doğallığı ile o topluluğun "milliyetçiliğini" doğal addetmek arasındaki fark olarak yorumlayabiliriz; bu durumda, türsel hakikate dahil olmak ancak, doğallığa bir değer atfetmeden kayıtsız kalmak *ama* durumun "milliyetçi" yasasından kendini "eksiltmekle" mümkün olacaktır.

"türsel çokluk" inşasının da nihai bir sonunun olamayacağını söyler.[132]

Hakikat kavramının diğer temel özelliği "İyi" kavramına özdeş olmasıdır; demek ki Badiou'da "İyi" de bir olay ile koşulludur. Yani İyi'nin, insanın durum içindeki varlığını sürdürme çabasıyla bir ilgisi yoktur. Bu anlamda "insan-hayvanın "kendi içinde" hiçbir değer yargısı içermediği" kesindir ve İyi, hayatta kalma çabası karşısında kayıtsızdır: "İnsan-hayvanınki de dahil her hayatın, İyi ile Kötü'nün *aşağısında* olduğunu söylememiz gerekir".[133] İyi'den ancak, insan hayatının olağan akışında yaşanan bir kopma ile, yani olay ile açılan ikinci bir düzlem zemininde söz edilebilir.

O halde, hakikat kavramının şimdiye dek altını çizdiğimiz özelliklerine dayanarak diyebiliriz ki İyi; insan öznenin olay'la kurduğu ilişkide öncelikle bir varsayım, bir fikir olarak açığa çıkar ve öznenin sadakat sürecinin kendisi İyi fikrine bağlılık olarak yaşanır. Bu İyi fikri, pratik yaşamı dönüştürebilecek bir güç edinebilir ve durumun normu haline gelebilir. Ne var ki bu, daima sürecin tamamlandığına ilişkin bir "kurgu" niteliğindedir. "Tamamlanamazlık" özelliği nedeniyle, İyi ya da hakikat, tümleştirilemez-sona erdirilemez bir süreçtir; belirli bir anda sadakat sürecinin yarattığı güçle durumun dönüştürülmesini ifade eden "zorlama" ediminin bir sınırı vardır. Aslında Badiou'nun tüm anlatısı, hakikatin veya İyi'nin nihai olarak mevcudiyet bulamayacağı sonsuz bir döngüyü düşündürür. Nitekim, bu sürecin sonlandırıldığına, yani hakikatin tamamlandığına, vücuda getirildiğine yönelik her edim ve iddia, "kötülük" sorununu doğuracaktır.

132. Badiou, "Eight Theses on the Universal", http://www.lacan.com/badeight.htm; Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, s. 37-54. "Evrensel Üzerine Sekiz Tez", kimi farklar da taşımakla birlikte, ilk kaynakta ayrı bir metin, ikincisinde bir konuşmanın parçası olarak yer alır.

133. Badiou "İyi ile Kötü'nün aşağısında" tabiriyle Nietzsche'ye gönderme yapmaktadır: "İnsanlığı yaşam gücünün normuyla değerlendirip onun esasen masum olduğunu, kendi içinde İyi'ye de Kötü'ye de yabancı olduğunu ilan eden Nietzsche şüphesiz haklıdır. Onun yanılgısı, o güçlü Papaz figürünün başını çektiği gölgeli, hayat-söndürücü girişimden kurtulup bu masumiyete geri dönecek bir üstinsanlık hayal etmesidir. Hayır: Hiçbir hayat, hiçbir doğal güç İyi ile Kötü'nün ötesinde olamaz. Bunun yerine, insan-hayvanınki de dahil her hayatın, İyi ile Kötü'nün *aşağısında* olduğunu söylememiz gerekir" (*Etik*, s. 65).

2. *Kötülük ve Hakikatin Sınırı*

Badiou'nun kuramında mutlak olarak Kötü kavramına da, olay'dan bağımsız olarak duruma içkin bir kötülük anlayışına da yer yoktur. Badiou'nun etiği, Kötü'nün varlığından hareket etmez. Ona göre, öncelikle bir kötülük saptayarak, yani Kötü'den başlayarak düşünmek, İyi'yi yalnızca Kötü'den kaçınma olarak kavramayı da beraberinde getirecektir ve bu "etik ideolojisi"nin yaptığı şeydir. Öyleyse Kötü'yü, önce İyi'yi varsayarak düşünmek şarttır:

> Eğer Kötü varsa, onu İyi'den kalkarak kavramamız gerekir. İyi ve dolayısıyla hakikatler hesaba katılmadığında, geriye sadece hayatın acımasız masumiyeti, hem İyi'nin hem de Kötü'nün aşağısında olan masumiyeti kalır. Sonuç olarak, —bu sav ne kadar tuhaf gelirse gelsin— Kötü'nün, hakikatlerin olası bir boyutu olması kesinlikle şarttır. ... Yani: Ancak hakikatler varolduğu için ve bu hakikatlerin özneleri olduğu ölçüde Kötü vardır. Yahut: Kötü, eğer varsa, hakikatin gücünün zapt edilemeyen bir sonucudur.[134]

Badiou'ya göre iki temel ahlak kavramsallaştırmasından söz edilebilir: Rousseau'nun "doğal" ve Kant'ın "biçimsel" ahlakı. Her iki yaklaşım da özneyi veya kötülüğü bir biçimde veri alır. Rousseau'nun "doğal ahlak" yaklaşımı, her insanın vicdanında kötü olarak karşılık bulan —"işkence" gibi— edimlerin varlığını kabul eder; Kant'ın "biçimsel ahlak" yaklaşımı ise, durumun özgün koşullarından bağımsız evrensel bir buyruğa dayanır. Badiou'ya göre doğal ahlak anlayışı zeminsizdir. Kimi edimlerin "kötü" addedilip reddedilişinin doğal değil, tarihsel ve kültürel bir olgu oluşu bir tarafa; öznenin varoluşunu önceleyen bir insan-hayvan için iyi ya da kötü bir doğallıktan söz edilemez. Doğallığıyla özdeşleştirildiği sürece insanda İyi ve Kötü kategorilerinin bir karşılığı yoktur. Öte yandan, evrensel buyruğa dayanan biçimsel ahlak anlayışı özneyi her durumda veri alır. Badiou'nun kuramında özne daima olay ile koşullu olduğu için —özne oluşumunun evrenselliği açık olmakla birlikte— "evrensel bir özne"den söz edilmesine olanak yoktur. Badiou'nun öznesi, evrensel bir buyruğun ve bu buyruğu içeriklendirecek evrensel yasaların takipçisi veya uygulayıcısı değildir; özne her du-

134. Badiou, *Etik*, s. 66.

rumda aynı formüle göre hareket etmez. Dahası, Badiou'nun perspektifinden evrensel bir yasa, evrensel bir "Kötü"nün de işaret edildiği anlamına gelir; yani Badiou için, biçimsel ahlak yaklaşımı, kötünün "apaçıklığı" varsayımına dayanmaktadır. Bu durumda, kötü ya yine doğallaştırılmakta ya da bir uzlaşmanın sonucu olarak işaret edilmektedir. Bu ise, varsayılan "Kötü"nün, öznenin edimlerinin ahlaki olup olmadığını belirlemenin ölçüsü haline gelmesi demektir. Buna karşılık Badiou, hangi edimin "Kötü" olduğunun, olayın düzleminde öznenin değerlendirmesine tabi olduğunu öne sürer: "Kötünün ne olduğunu bildiren öznedir" ve tersi geçerli değildir; yani "ahlaki öznenin ne olduğunu belirleyen doğal bir Kötü fikri yoktur". Öyleyse, genel olarak Kötü diye bir şeyden söz edilemez. Kötü ancak, bir öznenin kendi olay düzlemindeki davranışlarının bir ürünü olarak vardır. Bu durumda, "belirli bir davranış (öldürmek örneğin) belirli bir öznel bağlamda Kötü ve bir başka bağlamda İyi'nin icap ettirdiği bir şey olabilir."[135] Badiou'nun etiği, İyi'yi temel alır ve Kötü'yü, İyi olandan bir sapma olarak düşünmeyi önerir. Kötü, hakikatin veçheleriyle ilişkilendirilerek tanımlanır. Her biri hakikat sürecinin bir özelliğinden sapma olarak düşünülen kötülük biçimleri, "taklit", "ihanet" ve "felaket" olarak adlandırılır.

Kötü'nün alabileceği ilk biçim "hakikatin taklidi"dir. Badiou'ya göre, yeni ve evrensel olan bir hakikati inşa etmek yerine durumun içinde verili olan kimliklerin yüceltilmesine neden olacak her koşuş, bir hakikat taklidi üretir. Taklit, tikel olana, —yani durum içindeki boşluğa değil zaten verili olana ("durumun doluluğuna") ait olan bir kimliğe— hakikat atfetmek anlamına gelir. Bu yönüyle "tikele dayalı kapalı bir küme inşa etme" işlevi üstlenen taklit, topluluğun tikel bir özelliğini tözselleştirir. Fakat bir tikelliğin yüceltilmiş töz olarak inşası ve böylece etrafında yeni bir durum yaratılması, daima, kendisini karşıtına yerleştireceği bir boşluğu da işaret edecektir. Badiou'ya göre bu, diğer "herkes"in basitçe insan-hayvanlığa veya "düpedüz ölüm-için-varlığına indirgenmesi" anlamında "terör"dür. Başka şekilde söylenirse, tikele dayalı kapalı bir kümenin inşa edilmesi için "kümenin etrafını kuşatan her şeyi "boşaltmak'tan

135. Badiou, "On Evil: An Interview with Alain Badiou", www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/on-evil/.

başka bir araç yoktur". Öyleyse hakikat taklidine yönelik sadakatin zorunlu sonucu, savaş ve katliamdır.[136] Badiou'nun "hakikatin taklidi olarak kötülük" örneği Nazizmdir:

> Naziler, "Nasyonal Sosyalist devrim"den bahsederken, büyük modern siyasi olayların (1792 Devrimi ya da 1917'deki Bolşevik Devrimi) gündeme getirdiği —"devrim", "sosyalizm" gibi— adları ödünç alıyorlardı. ... Gelgelelim, böyle adlandırılan olay —bazı biçimsel açılardan adını ve özelliklerini ödünç aldığı olaylara benzese de ve onlar olmasa kendi önerilerini ifade edecek yerleşik bir siyasi dile sahip olamayacaksa da— doluluk ve tözlülüğünü öne çıkaran bir söz dağarcığıyla ayırt edilir.[137]

Bu söz dağarcığı, bir topluluğun "kendi toprak, kan ve ırk" özelliklerini mutlak bir tikellik olarak sabitler ve sadakati bu tikel özelliklere yöneltir. Nazizm, taklidi olduğu siyasi devrimlerin evrenselliğine karşıt biçimde tikelliğin tözselleştirilmesidir. Nazizm gibi, tikelliğe dayalı olaylar (*Dünyaların Mantıkları* terminolojisiyle söylersek —gerici— "dönüşüm"ler), "hakikatlerin soyut evrenselliğini ve sonsuzluğunu, herkese hitap edişini düşman olarak adlandırır". Oysa Badiou'nun hakikat kavramı tam da bu tür tikelliklere kayıtsızlıkla anlam kazanır ve bu nedenle de:

> Kana ve toprağa, ırka, adetlere, topluluğa yapılan her başvuru doğrudan doğruya hakikatlerin hilafına işler ve hakikatler etiğinde işte tam da bu kümeye *düşman* adı verilir.[138]

Badiou'ya göre bu düşmanlık, hakikat taklitçisi bir düşmanlıktan tamamen farklıdır. Hakikatler etiği, hakikatin herkese hitap ettiğini, her sıradan insanın hakikatin öznesi olabileceğini baştan kabul eder. Öyleyse düşmanlık "yargı ve kanaatlere karşı savaş" demektir; kişileri hedef almaz.[139] Bununla birlikte, Badiou'nun "genel bir Kötülük" kavrayışını reddi hatırlanırsa, öldürme dahil herhangi bir edimin de durumun özgünlüğünü aşan bir kötülük adını alamayacağı açıktır.

Badiou'nun Kötülük biçimi olarak andığı ikinci unsur "ihanet" tir ve bir öznenin hakikatten vazgeçmesine karşılık gelir:

136. Badiou, *Etik*, s. 76-81. 137. *A.g.y.*, s. 76-77.
138. *A.g.y.*, s. 79-80, vurgu eklendi.
139. *A.g.y.*, s. 80.

Vazgeçmek daima Kötü'dür. Özgürlükçü siyasetten vazgeçmek, tutkulu bir aşktan vazgeçmek, sanatsal bir yaratımdan vazgeçmek... Kötü, beni zorlayan İyi'ye sadık kalma gücümü kaybettiğim uğraktır. ... Kötü, hakikatin tikel veya bireysel çıkarların baskısıyla kesintiye uğramasıdır.[140]

Badiou'ya göre özne daima bir durum içinde varolduğundan, kanaatlerden tümüyle sıyrılması söz konusu değildir. Hakikate sadakat, öznenin verili durumdan tamamen kopuşu değil, verili durumla olaysal düzlem üzerinden ilişki kurması demektir. Dolayısıyla durumun içindeki özne her zaman "sadakat krizi" yaşayabilir.[141] Badiou sözünü ettiği krizi, "varlıkta sebat" mantığı *ile* hakikate sadakat arasında kalma hali olarak düşünür; ihanet de verili duruma içkin çıkar veya kanaatlerin baskın gelmesinin sonucudur. Badiou'ya göre ihanet, hakikatten vazgeçmekle birlikte, geriye dönük olarak hakikat sürecini bir yanılsama addetmeyi de beraberinde getirecektir.

Bir kötülük biçimi olarak Badiou'nun en sık altını çizdiği üçüncü unsur, hakikatin durumu dönüştürmeye dönük "zorlama" gücüyle ilintili olan "felaket"tir. Kötülüğün bu boyutu, hakikat ile durumun bilgisi arasındaki karşıtlığa dönerek açıklanabilir. Badiou'nun hakikat ile durum veya durumun ansiklopedik bilgisi arasında bir "ilişkisizlik" öngördüğü açıktır. Ne var ki bu ilişkisizlik hakikat süreci için açıklayıcı değildir; zira Badiou, hakikatlerin "kanaatleri başkalaştırdığını" da öne sürmektedir.[142] Karışıklık, Badiou'nun hakikat sürecinin başlangıcındaki, olay'dan çıkarsanan hakikat varsayımı ile hakikat sürecini kavramsal olarak ayrıştırmayışından kaynaklanır. Denilebilir ki Badiou'nun kuramına genel karakterini veren yapısal olan ile öznel olanı iç içe geçirme çabası, hakikat kavramı için de geçerlidir. Hakikatin olayla ilişkisi yapısal bir koşul, bir zorunluluk olarak düşünülebilecekken; hakikat sürecinin bir inşa ve yaratım süreci oluşu da öznel boyuta işaret eder. Bu anlamda olay, durumun bilgisi içinden kavranamaz bir hakikat doğururken, öznenin hakikate sadakat süreci de durumun bilgisini dönüştüren bir et-

140. Badiou, "On Evil: An Interview with Alain Badiou".

141. "Bir âşığın karşılaştığı kriz anlarına, bir araştırmacının cesaretinin kırılmasına, bir militanın gevşemesine, bir sanatçının kısırlığına herkes aşinadır. Ya da birinin bir matematiksel kanıtı anlamayı bir türlü başaramayışına, güzelliği bulanık biçimde sezilen bir şiirin aşılmaz karanlığına vb." (Badiou, *Etik*, s. 81).

142. Badiou, *Etik*, s. 83.

kileşimi kaçınılmaz kılar. Dolayısıyla başlangıçtaki kopuş ânında geçerli olan hakikat-bilgi karşıtlığı, süreç içerisinde hakikatin bilgiyi dönüştürdüğü bir ilişki biçimini alır. Badiou bu nedenle, hakikatlerin "yeni bilgilerin tek kaynağı" olduğunu da söylemektedir. Hakikatin verili durumun bilgisini dönüştürmesi, hakikatin gücü ile doğru orantılıdır. Fakat hakikatin "tamamlanamazlığı", bu gücün de mutlak olamayacağını, bir sınırının olduğunu işaret eder. Badiou'da hakikatin tamamlanamaz, tümleştirilemez oluşu ontolojik bir ilke niteliğindedir; her duruma içkin ontolojik boşluk, her durumun birleştirici yasasının dışında kalan tutarsız bir çokluğu veri kabul eder. Bilgiye dönüşerek durum haline gelen hakikat de bunun dışında düşünülemez. Hakikatin yarattığı yeni durum, yeni bir boşluk anlamına gelecektir; yani hakikat, tanımı gereği kadir-i mutlak olamaz. İşte bu ontolojik ilke, bu noktada etik bir sınıra da dönüşmektedir.

Badiou'ya göre hakikatin "mutlak gücü" varsayımı, yani verili durumun topyekûn dönüştürülebileceğine yönelik eğilim, ancak "felaket" yaratan bir kötülüğün adı olabilir. Başka türlü söylenirse, hakikatin verili durumu her veçhesiyle topyekûn "zorlayarak" mutlak olarak yeni'yi inşa etmesi, kötülüğün "felaket" biçimine karşılık düşer ki Badiou'ya göre siyasal bir problem olarak totaliterliğin kökeni burada yatmaktadır. Hakikatin sınırı her durumda, yeni bir değer kazanamayacak, yeni bir adlandırmaya tabi tutulamayacak olan bir noktanın kalması zorunluluğudur. Badiou bu noktaya "adlandırılamayan" der; bu durumda kötülük, adlandırılamayanı zorlamak, "her şeyin söylenebileceği arzusu" duymak veya "her ne pahasına olursa olsun adlandırmak" eğilimine denk düşer.[143]

> ... cemaat ve topluluk siyasi hakikatin adlandırılamayanlarıdır: Bir cemaati adlandırmaya yönelik her "siyasi" girişim feci bir Kötülük'ün ortaya çıkmasına neden olur. (O aşırı Nazizm örneğinde olduğu kadar, "Fransız" sözcüğünün, tek amacı burada Fransa'da yaşayan bazı insanlara keyfi bir biçimde "yabancılık" atfederek eziyet etmek olan gerici kullanımında da bunu görmek mümkün).[144]

Badiou'nun "siyasetin adlandırılamayanı"na dair ifadesi, dini, etnik vb. kökenin bir hakikat doğuramayacağına ve aksi yönde bir

143. Badiou, "The Ethics of Truths", s. 252-5.
144. Badiou, *Etik*, s. 88-89.

iddianın "hakikatler etiğinin düşmanı" olduğuna ilişkin vurgusundan hareketle yorumlanabilir. Hakikatlerin "zorlama" süreciyle bilgiye dönüşümü, durumun içinde verili kabul edilenin değersizleşmesini veya yok sayılan bir unsurun "normal"leşmesini de beraberinde getirir. Bir anlamda, durumun içinde yeni bir değerin, yeni bir "norm"un ortaya çıkarılması olarak düşünülebilecek olan bu sürecin sınırı, ancak doğal farklılıkların değersizleştirilmemesi şeklinde anlaşılabilir. O halde, bir topluluğun etnik, dilsel, dinsel vb. özellikleri, hakikatin kayıtsız kaldığı alanlar olarak, hakikatin dönüştürücü gücünün de sınırını işaret etmektedir. Bu tür tikellikler, hakikate kaynaklık edecek unsurlar olamayacağı gibi, örneğin "öjeni" gibi bir "iyi-leştirme"ye tabi de tutulamazlar veya yeni "yabancı"ları dışarıda bırakmak adına yeniden tanımlanarak yeni değerlerle özdeşleştirilemezler. Badiou, öznenin "insan-hayvanın topyekûn olumsuzlanması" anlamına gelmediğini söyleyerek bireysel düzlemde hakikatin sınırına işaret ederken; "İyi'nin tutarlılığına tutsak olabilecek bir dünya yoktur" diyerek de hakikatin verili haliyle dünyayı topyekûn dönüştürme gücünün imkândışılığını vurgulamaktadır. Buna göre, dünya daima kanaatlerden, tikel özelliklerden oluşan bir dünya olacaktır; hakikatlerin sınırı, bu anlamda dünyanın daima çeşitli ve çelişik kanaatleri içereceği bilgisi olduğu kadar, tikelliklere kayıtsızlığı da olmalıdır. Tersinden söylenirse, her tür tikel kimlik hakikat ile ilişkisinde eşittir.

Sonuç olarak, Kötülük sorununun tüm veçheleri hakikatin gücünün mutlak olamayacağının altını çizer. Bu sınır, hakikatin negatif özellikleri ile vurgulanır: Hakikat, "karar verilemez" nitelikteki bir olay'a dayanmaktadır; öznenin hakikatle ilişkisi verili bilgisi içinde "kavranamaz/ayrıştırılamaz" (*indiscernible*) olanla kurulan bir ilişkidir; hakikat "tamamlanamaz/ tümleştirilemez" olma özelliği taşımaktadır ve hakikatin gücünün sınırı "adlandırılamayan"dır.[145] Ba-

145. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 35; Badiou, "The Ethics of Truths", s. 253. "Adlandırma terminolojisinin" sonraki çalışmalarda terk edilişi, buradaki "adlandırılamayan" nosyonuna ilişkin soru işareti doğurabilir. Bana kalırsa, hakikatin sınırı olarak "adlandırılamayan" bir öğenin varlığı vurgusu —Badiou'nun önceki çerçevesindeki olay ve olay'ın adlandırılması ikiliğine gönderme yapmakla birlikte— "zorlama"nın sınırı biçiminde tanımlandığından, çerçevenin değişmesiyle geçersiz kılınacak bir unsur değildir. Bu anlamda, "adlandırılamayan" basitçe

diou, hakikatler etiğinin bu nedenle, hakikatin gücüne olduğu kadar güçsüzlüğüne de dayandığını söyler. Tüm bu negatif unsurlarla aslında söylenen, hakikat sürecinin bir *tümlük inşasına* dönüşemeyeceği veya dönüşmemesi gerektiğidir.

3. *Radikal Kötülük Teması*

Badiou'ya göre "radikal Kötülük" kavrayışı —Levinas'ın Mutlak Öteki kavramına paralel biçimde— dinsel bir temadır. Nitekim Badiou'nun bu kavrayışa yönelttiği eleştiriyi de, Levinas'ta işaret ettiğimiz "etik-devlet" probleminin hem önkabullerine hem sonuçlarına yönelik bir eleştiri olarak okumak mümkündür.

Dini bir tema olmakla beraber "radikal Kötülük" kabulünün güncel karşılığı, Badiou'ya göre tek bir tarihsel örneği işaret eder: Avrupa'daki Yahudilerin Naziler tarafından "imha edilişi". Badiou, Yahudilerin yok edilişinin sıradanlaştırılamaz olduğunu kabul etmekle birlikte, radikal Kötülük ile özdeşleştirilmesini paradoksal addeder. Buna göre, radikal Kötülük teması ile hem Yahudilerin yok edilişi, hem Nazilerin kendisi "düşünülemez, dile getirilemez, öncesi ya da sonrası tasarlanamaz" olarak aşkınlaştırılmaktadır. Nazilerin işlediği suç, "taklit edilemez" olmakla nitelendirilirken, aynı zamanda farklı tarihsel örneklerin sürekli kendisiyle kıyaslandığı bir örnek konumundadır. Diğer bir ifadeyle, Nazizmin "radikal Kötülük" olarak düşünülmesi, onu kendisinin ölçülemediği ama diğer her kötülüğün kendisine göre ölçüldüğü bir "ölçüsüz ölçü" olarak sabitlemek anlamına gelir.[146] Bu yaklaşım Nazilerin suçuna ilişkin her tür açıklamayı "meşrulaştırma" edimi olmakla itham eder ve Nazizmin tekilliğini mutlaklaştırır.[147] Badiou'ya göre ise, açıklanamazlığını ilan etmenin aksine Nazizmi "siyasetin suça dayalı türü"

"zorlanamayan" olarak da düşünülebilir; her durumda hakikatin dönüştürücü gücünün bir "tümlük" inşasına dönüşmemesi gereğini ve tikelliklere karşı kayıtsızlığını işaret eder.

146. Badiou, *Etik*, s. 67-70.

147. Bu yaklaşımın bir başka veçhesi holokosttan sonra felsefenin imkânsızlaştığı yönündeki argümanlardır. Başka örnekleri de olmakla birlikte Badiou Labarthe'a referans verir: "Tarih bize felsefe arzusunu yasaklar" (*Manifesto for Philosophy*, s.137).

(*criminal type of politics*) olarak "düşünmek" bir görevdir.[148] Aslında, Yahudilerin imha edildiği olgusunu inkâr eden (*negationism*) veya Nazi misyonunun "yarım kaldığını" kabul eden yeni kuşakların varlığı, tam da Nazizmi bir tür "siyaset" olarak adlandırmayı reddetmenin sonucudur.[149] Oysa "organik kategorileri ve öznel talimatları canice olan siyasi düzenlerin mümkün olduğunu tasavvur etmeyi reddedersek siyaset üzerine sağlıklı düşünmek imkânsızlaşır."[150] Badiou, Nazizm örneği üzerinden bir kez daha, tikelliklere dayalı bir siyasetin, ancak İyi olandan hareketle işaret edilebilir bir Kötülük olduğunun altını çizmektedir. Nazizm, "20. yüzyıl devrimler çağının" Kötülüğüdür; ve tarih-üstü, teolojik bir radikal Kötülük yerine "canice bir ideolojik proje" olarak değerlendirilmelidir. Nazizmin ispat ettiği, *tikelliğe dayalı* bir "yeni insan" yaratma projesinin neden olduğu "caniliktir":

> ... bir devletin ırksal, mitsel veya dini bir noktadan hareketle, veya daha genel olarak, tikelliğe referansla belirlenmesinde daima canice bir şey vardır.[151]

Öte yandan, Nazizmin radikal Kötülük olarak kodlanması, "Yahudi" sözcüğünde de kendi simetriğini yaratmaktadır. Badiou'ya göre, anti-Semitizme tüm diğer ırkçılıklardan ayrıştırarak özsel bir ayrıcalık atfetmek, "ölçüsüz ölçü"nün bu kez "kurban" üzerinden tekrarıdır. Bu bir "kurban ideolojisi" yaratmak demektir; diğerleriyle kıyaslanamaz bir "kurban" olarak sabitlendiği sürece "Yahudi" sözcüğü, bir kimliğe tekil bir değer atfını örnekler. Badiou'nun dikkat çektiği nokta, kurban ideolojisinin kabul edilemez oluşu kadar, İsrail Devleti örneğinde kurban statüsünün kuşaklar boyu taşınışı ve hiçbir edimin bu tikel kimliğe aidiyetin kurban olarak adlandırılmasını değiştiremeyişidir.[152] Keza, tikel bir kimliğe atfedilen değer, bu

148. Badiou, "Nazilerin ne düşündüğü" sorulmazsa, tekrarını engelleyecek bir siyasetin düşünülmesinin de engelleneceğini öne sürer ve Nazizmin bir "düşünce" biçimi olduğunu reddetmenin, *demokrasinin varsayılan masumiyeti ile arasındaki gizli bağı saklamak* demek olduğuna dikkati çeker (Badiou, *The Century*, çev. A. Toscano, Polity Press, 2007, s. 2-4).

149. Badiou, *Polemics*, s. 195-200.

150. Badiou, *Etik*, s. 70.

151. Badiou, *Polemics*, s. 215.

152. *A.g.y.*, s. 160-1. Öyle ki "kuşaklar boyu taşınan" bu kurban statüsünü, ör-

değeri reddedeni "anti-Semitik" ilan etmeyi de içermektedir.[153] Badiou, bu tür bir yaklaşımın, Yahudi sözcüğünü tam da Nazilerin yaptığı gibi "istisnaileştirmek" anlamına geldiğini düşünür. Bu istisnai varoluşun güncel karşılığı, İsrail Devleti'nin sorgulanmasının engellenmesi ve Yahudi sözcüğünün "dokunulmaz" kılınmasının yanı sıra dini ve devletçi bir bağlama hapsedilmesidir. Bunun karşısında, Badiou'ya göre yapılması gereken, sözcüğü özcü ve ırkçı yorumlarından ayıklamak, dini geleneklerle olan bağını koparmak ve devletten bağımsızlaştırmaktır.[154] Badiou'nun istisnai kurban ve radikal Kötülük arasında kurduğu simetrinin, bir kısırdöngü tehdidini de işaret ettiğini söylemek mümkündür. Zira, "İsrail kendisini 'Yahudi Devleti' olarak sunduğu sürece, İsrail Devleti'ne duyulan kinin Yahudilere düşmanlığa dönüşmesi çok kolaydır."[155]

Badiou'nun "Yahudi" sözcüğünün anlamı üzerine vurguları, İsrail-Filistin sorunu özelinde bir anlam taşıdığı kadar,[156] genel olarak siyasete ilişkin yaklaşımını da özetler. Badiou eleştirisini yönelttiği yaklaşımı, "tikel niteliklere dayalı, dini ve devletçi" olmakla nitelendirir. Denilebilir ki her "kötülük", karşıtı olan İyi'den hareketle tanımlandığına göre, burada işaret edilen İyi "siyasal evrenselciliğe, tikelliklerin eşitliğine ve insanların kökenlerine karşı kayıtsızlığa" dayalı bir siyaset pratiğidir.[157] Badiou'nun çerçevesinde böylesi bir siyaset pratiği "ilerici" olmakla nitelenir; ilerici bir siyasetin karşıtı veya engeli her edim ise "gerici"dir.

4. *Siyasetin ve Etiğin Öznesi*

Hakikat süreci ile bu sürecin öznesi arasındaki karşılıklı ilişki düşünülürse, Badiou'nun kuramı yalnızca hakikat kavramını değil, "özne" kavramını da yeniden formüle ederek merkeze yerleştirir. Ba-

---

neğin "baskıcı bir ordu komutanı veya devlet başkanı olmak bile" değiştiremektedir.

153. Nitekim Badiou burada aktarılan yaklaşımı nedeniyle, holokostu "inkârcılık"la ve "anti-Semitizm" yapmakla suçlanmıştır (*Polemics*, s. 253).

154. Badiou, *Polemics*, s. 231-43. 155. *A.g.y.*, s. 204.

156. Badiou'ya göre Avrupa'da Yahudilerin yok edilişi ile "Filistinliler" arasında varsayılan bağ reddedilmelidir: "Holokostun anısı tüm insanlığı ilgilendirir, ama paradoksal olarak Ortadoğu'da unutulmalıdır" (*Polemics*, s. 215).

157. Badiou, *Polemics*, s. 232.

diou'nun öznesi, açık ki liberal bireyde karşılığını bulan özerk özne değildir; fakat önerisinin Althusser'den bu yana etkisizleştirilmiş ve psikanalizden esinlenen post-yapısalcı yaklaşımlarla birlikte "iptal" edilmiş bir özne kavrayışı olmadığı da açıktır. Diyebiliriz ki özgün bir özne teorisi geliştirme çabası Badiou'nun kuramının süreklilik

158. Badiou'nun *Varlık ve Olay*'ı önceleyen en önemli metni *Özne Teorisi* (1982) adını taşır. "Diyalektik" odaklı bu metinde, özne salt siyasal özne, siyasal özne de "siyasal parti" olarak kabul edilir ki sonradan bu pozisyon tümüyle değişecektir. Bu metin aynı zamanda "yıkım" nosyonunu kaçınılmaz addeder; bu kabul de sonradan özeleştiri konusu olacak ve "eksiltme" kavramı öne çıkarılacaktır. *Varlık ve Olay* ile birlikte Badiou'nun kuramı, Peter Hallward'a göre, "Sartre'dan bu yana özne merkezli felsefenin en sağlam, en az naif olan" örneğini sunmuştur (Hallward, "Generic Sovereignty: The Philosophy of Alain Badiou", *Angelaki* 3/3, 1998, s. 105). Christopher Norris, Badiou'nun, "söylem" merkezli teorilerin önerdiği öznellikten keskin bir kopuş yarattığını ve hakikat ile özne kavramlarının "rehabilitasyonu"nu sağladığını düşünür (Norris, *Badiou's Being Event: A Reader's Guide*, Continuum, 2009, s. 276). Badiou'nun en önemli yorumcularından olan Bruno Bosteels ise, *Özne Teorisi*'nin temel önermelerinin Badiou'nun kuramının da özünü oluşturduğunu düşünür. Bosteels, Badiou'da özne kavramını, Althusser'in ve Lacan'ın özne kavramsallaştırmalarıyla karşılaştırarak kapsamlı biçimde inceler (Bosteels, "Alain Badiou's Theory of the Subject: Part I-II", *PLI* 12 ve 13, 2001-2002). Buna göre, Badiou "anksiyete ve cesaret" ile "süperego ve adalet" biçiminde iki eksen çizer; her özne bu eksenlerin bir kombinasyonudur — "anksiyete ve süperego" birlikteliği *yıkım*, "cesaret ve adalet" birlikteliği ise *yeniden inşa* diyebileceğimiz sürecin unsurlarıdır. Bu şemalaştırma, öznenin "yapının çıkmazına tabi oluş"a indirgenemeyeceğini ve psikanalizin öznesinin yalnızca "yarım bir anlatı" olduğunu açıklamaya dönüktür. Daha spesifik olarak Badiou, hem Lacan'ın hem hocası Althusser'in Mayıs '68'de bir "hakikat" göremeyişlerini semptomatik addeder; oysa bu "olay", gerçek bir öznenin varolabildiğini göstermiş, yani yeni bir özne teorisini zorunlu kılmıştır (Bosteels, "Part II", s. 183-5, 173). Bosteels, *Özne Teorisi*'nde sıralanan unsurların, *Dünyaların Mantıkları*'nda bu kez "sadık", "tepkisel", "karanlık" ve "yeniden dirilten" özne adları altında yeniden devreye sokulduğuna da dikkat çeker ("süperego"nun yerini "tek hamlede yeni bir dünya" arzusu olarak "terör" alır). Badiou, her bir unsur veya etkinin [*affect*] öznenin oluşumunda değişik bileşimler halinde pay sahibi olduğunu düşünür: "Anksiyete" süreklilik arzusuna, "cesaret" kopuşun zorunluluğu kabulüne, "adalet" ise "davranışın olumsallığa tabi olduğu", yani her özgün durumun farklı bir denge gerektirdiği anlayışına denk düşer (Bosteels, "Force of NonLaw: Badiou's Theory of Justice", *Cardozo Law Review* 29/5, 2008, s. 1914). Oliver Feltham, Badiou'da öznenin, ilki bu kategorilerin bir sentezi olarak, diğeri "karar verilemez durumda karar verme" edimi olarak iki zeminde tanımlandığına dikkati çeker (Feltham, *Alain Badiou: Live Theory*, s. 75-77). Kısacası, Badiou'nun "özne teorisi" bu çalışmada ele alındığı haliyle sınırlı olmayan, Lacan'ın psikanalizinden oldukça beslenen kompleks bir yapıya sahiptir.

gösteren ana temasıdır. Bununla birlikte Badiou'nun öznesi, eleştirilen özne kavramsallaştırmalarının kimi izlerini de taşır:[158] Özne, verili durumun *birey*'inden kopuşu gerektiren *kararı*, aynı zamanda olay'a sadakat anlamında bir *tabiyeti* ve bu sadakat uyarınca *aktif* bir yaratıcı olmayı aynı anda içerir. Bizi bu çalışmanın sınırları içerisinde özel olarak ilgilendirense şudur: Hakikat üreten bir alan olarak siyaset daima kolektiftir ve bu kolektif içinde yer alanlar, yani siyasallaşanlar aynı zamanda, sürecin etik özneleridir.

Badiou'nun öznesi, olay'ın aktif katılımcılarına denk düşmez; özne, kendi deyimiyle "düşünceye yakalanan" herhangi biri olabilir. Burada olay'ın sonuçlarının herkese açık olduğu kabulü vardır; yani olay'ın takipçisi olmak, önceden verili bir özneyle sınırlanmaz, herkes bu olay'ın sonuçlarının düzlemine yerleşebilir. Olay, durumdaki eşitsizliği alaşağı eden bir eşitlik edimi olarak, hiçe sayılanların siyasal bir kapasiteye sahip oluşunun ispatlandığı bir "an" ise; olay'dan çıkarsanan "hakikat aksiyomu"na da bu ilanın eşitlikçiliği damgasını vuracaktır. Kısacası, hakikat sürecine dahil olmak —tam da olay'ın ve hakikatin tanımı gereği— herkese açıktır ve herkesin kapasitesi dahilindedir. Badiou'ya göre insana özgülenebilecek tek kapasite "düşünmek", yani hakikat üretebilmek kapasitesidir ["düşünce", Badiou'da "teori ile pratiğin ayrılmaz birliği" anlamına gelir[159]]. Siyaset herkese açık, herkesin dahil olabileceği bir "düşünce" olarak olay'ın sonuçlarına odaklanan "militan" bir kuramsal-eylemsel faaliyettir ve bu "düşünce"yi sadakatle taşıyan-yeniden icat eden siyasal özne, Badiou'nun terminolojisinde "militan" adını alır. O halde şöyle özetleyebiliriz: Hakikat üretim süreci olarak siyaset aslen olay sonrasında başlar; olay'dan bir hakikat aksiyomu üretmek, yeni imkânlar araştırmak, yeni araçlar icat etmek ve durumu değiştirmek, olay'ın aktif katılımcılarının değil, olay'ın sonuçları üzerinde "çalışan" aktif siyasal militanların edimidir. Badiou'da siyaset, tanımı gereği öznesi kolektif olan bir süreçtir; öyleyse militan, da-

159. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 45. Badiou'nun hakikat kapasitesine dair radikal eşitlikçi tutum için verdiği örnekler, Jakoben Saint-Just'ün "iyiyi ve kötüyü ayrıştırmada herkesin eşit olduğu"na ilişkin Konvansiyon konuşması ile Kültür Devrimi'nin kitlelerin kendi kendilerini eğitebileceğine, adil-adil olmayan, doğru-yanlış ayrımını kendilerinin öğrenebileceklerine dair şiarıdır (*Metapolitics*, s. 98).

ima kolektif bir siyasal öznenin bir parçası olarak düşünülmelidir. Siyasetin kolektif öznesini oluşturanlar, aynı zamanda olay'a sadakat gösteren etik öznelerdir; bu iki nitelik Badiou'nun kuramında ayrıştırılamaz biçimde iç içe geçirilmiştir. Öyle ki olay'a değil duruma sadakat geliştirdiği söylenebilecek olan "tepkisel" veya "karanlık" özne figürleri de, etikle "kötülük" biçimi altında ilişkilenirler.

Badiou'da etik, tıpkı siyaset gibi olay'a, olay'ın ardından gelişen hakikat sürecine koşulludur. Bu anlamda, genel olarak "Etik diye bir şey yoktur"; yalnızca "bir şeyin etiği"nden, hakikat üreten alanlar olarak "siyasetin, aşkın, bilimin, sanatın etiği"nden söz edilebilir:[160]

"Genelde" etik diye bir şey yoksa, bunun nedeni onu kendisine kalkan edecek soyut bir Özne'nin yokluğudur. Sadece, belli koşulların bir özne *olmaya* —daha doğrusu, bir özne oluşumuna girmeye— çağırdığı belirli türde bir hayvan vardır.[161]

Siyasal bir olay'a sadakatle hakikat sürecine dahil olan özne — hakikat sürecinin tanımlayıcı özelliği uyarınca— birey olarak sahip olduğu tikel niteliklerden bağımsız olacaktır: "Hakikatin öznesi, kendisini her tür cemaatten eksiltir, her bireyleşmeyi yıkar". Bunun anlamı, evrensel hakikatin bireysel ya da komüniteryan herhangi bir önermeyle desteklenemeyecek olmasıdır;[162] yani Badiou tikel kimliksel özelliklerin reddinden değil, bu kimliklere *kayıtsız* bir üst sadakat düzeyinden söz etmektedir. Öte yandan, her etik özne, kuşkusuz, tikel nitelikleriyle birlikte bir "durum"un içinde yaşar ve durumun yasası ile çeliştiği her an, daha önce sözü edilen "sadakat krizi"ni yaşamaya açıktır. Bu tür durumlarda, öznenin "varlıkta sebat" (veya *conatus essendi*) karşısında bireysel varlığını "aşan" hakikat sürecine sadakatini sürekli kılışı, yani "tutarlılık" *hakikatler etiğinin buyruğu*'dur. Badiou'ya göre bu buyruk, özneye "devam et!" çağrısıdır ve hakikatin kendi sapmasına, yani kötülüğe karşı, tetikte olmanın gerekliliği ile tamamlanır. "Taklitlere kanmama, sadakat krizine karşı cesaretli olma ve bütünlük aşırılığına kapılmama",[163] Badiou'nun hakikatler etiğinin, ilkeleri denemese de, uyarılarıdır.

160. Badiou, *Etik*, s. 41. 161. *A.g.y.*, s. 50.
162. Badiou, "Bodies, Languages, Truths", www.lacan.com/badbodies.
163. Badiou. *Etik*, s. 92.

Bu aşamada sormamız gereken soru şu: Etik öznenin sadakat geliştireceği siyasal hakikat, ne tür bir siyasal edime denk düşer? Açık ki Badiou'da siyaset, tanım gereği eşitlikçi ve özgürleştirici olan olay'dan türetilen bir hakikat önermesine dayanır veya dayandığı sürece hakikat üreten bir siyaset niteliği kazanır. Hakikat üreten siyaset, eşitlikçi ve özgürleştirici olmak veya aynı anlama gelmek üzere, tikelliklere kayıtsız, evrenselci ve —zaten bu unsurların toplamı demek olan— İyi fikrine sahip olmak *zorundadır*. Yani Badiou'nun siyaset tanımı, hakikat üreten sürecin tüm niteliklerini, "kötülük" yaratmayacak sınırlılıklarıyla birlikte, zorunlu olarak barındırmalıdır. Bunun somut anlamı, İyi'ye yönelik kolektif bir irade olarak siyasetin, hem önermelerinin hem de kolektif bir beden olarak siyasal öznenin kendisinin, bireyci veya komüniteryan taleplere kayıtsız bir evrenselcilikle şekillenmesi gereğidir. Öyleyse Badiou' da "hakikat üreten siyaset"in aslında tek bir biçimi veya adı vardır: komünizm.[164]

Bu noktada, Badiou'nun tikelliklere kayıtsız bir siyaset pratiği önerisinin, tikel bir kimliği ifade eden her sözcüğün evrenselci bir siyasetten tümüyle dışlanması gerektiği anlamına gelmediğini belirtmeliyiz. Badiou'nun kuramında "farklılıkların" kendiliğinden bir değer taşımadığı açıktır. Bununla birlikte, verili durumda dışlanan

164. Aynı anlama geldiği ölçüde de "demokrasi" diye eklememiz gerekir. Aslında Badiou'da "demokrasi" ile "komünizm" sözcükleri arasında bir gelgit söz konusudur ve bunu, "filozof" ile siyaset pratiği içinde günceli değerlendirip müdahale eden "militan" arasındaki açının bir yansıması olarak görmek de mümkündür. Nitekim demokrasi ve komünizmin aynı anlama geldiğini söyleyen Badiou (örneğin *Sonsuz Düşünce*, s. 88), demokrasi sözcüğünün, "demokrat olmadığından şüphelenilenin patolojik addedildiği" günümüzde, artık bir "otoriter kanı"ya dönüştüğünü de vurgular (*Metapolitics*, s. 78). Badiou'nun demokrasi kavramı üzerine daha ayrıntılı değinileri, demokrasinin ancak bir devlet biçimi olarak düşünülmediği sürece "siyaset"in adı olabileceği önermesiyle şekillenir ve bu konudaki akıl yürütmesi dikkate değerdir (bkz. *Metapolitics*, s. 80-89). Demokrasi yerine komünizm kavramını tercihi ise *Komünist Hipotez*'de netleşir. Diyebiliriz ki Badiou'nun kuramında komünizm "nesnel"leştirilebilir bir düzen olarak anlaşılmaz; daha çok, "doğal" bir düzenin imkânsızlığı nedeniyle siyasetin sürekliliğini işaret eder. Badiou'nun "boşluk" kavramsallaştırması, siyasetin "devletin ilgası" ile "son" bulacağı beklentisini olanaksız kılar. Buradan hareketle, Badiou'da "eşitlik" edimi olarak özgürleştirici siyasetin, ancak kendi kendisinin amacı olabileceği sonucuna varmak mümkündür; *eşitliği amaçlayan eşitlikçi edim* olarak siyaset, her verili "durum"da kendisini yeniden üretecektir.

veya hor görülen grupların kendilerini içinde bulundukları sisteme "entegre etme" çabaları da kendi başına bir olumsuzluk taşımaz. Aslında Badiou bu çabayı "zorunlu" da addeder. Bununla birlikte, "evrenselleştirilebilir tekillik" ile "kimliğe dayalı tikellik" birbirinden ayrıştırılmalıdır.[165] Badiou'nun "ilericilik" atfettiği siyaset biçimi, evrensel bir anlam taşımayan ve verili durumu dönüştürücü olmayan bir entegrasyon çabasına indirgenemez:

> ... bir entegrasyon talebi, yani, mevcut durum içinde kişinin tikelliğine değer verilmesi talebi ... de takdire layık, hatta zorunlu bir şeydir; ama benim görüşümce, doğrudan siyaset hanesine yazılabilecek bir şey değildir. Kendini, daha çok, benim genelde "sendikalizm" adını vereceğim şeyin hanesi —yani, *tikel* taleplerin hanesi— altına yazar. Ben —ortaya koyduğu kategoriler, sloganlar, önermelerle— bir toplumsal hizip ya da topluluğun mevcut düzene entegre olma talebinden ibaret olan şeye değil, bu düzeni bir bütün olarak dönüştürmeyi peyleyen şeye "siyasi" diyorum.[166]

Badiou'nun kuramının geneli düşünüldüğünde, ayrıştırmaya çalıştığı "entegrasyon talebi" ve "siyaset" arasındaki farkı şöyle anlamak mümkündür: Siyaset, eşitlikçi edimdir ve her yapı veya devlet bir "sayma" işlemine dayandığına göre, "eşit olarak sayılma" talebi, verili durumun yasasını dönüştürme girişimidir.[167] Entegrasyon talebi ise, zorunlu olarak evrensel bir dönüşüm gerektirmeden de ifade edilebilir ve karşılık bulabilir. Bununla birlikte, bir grubun tikel niteliğinin onaylanması olarak entegrasyon, tanım gereği tikelliklere kayıtsız olan evrensel-hakikati üretemeyebilir. Bu farkı, Badiou'nun sıkça andığı "Fransa'daki kâğıtsızlar" (*sans-papiers*) veya kaçak göçmenleri düşünerek şöyle örneklendirebiliriz: Kaçak göçmen grubunun, Fransız yurttaşlarıyla ortak noktası, yani durumla tek ba-

165. Badiou, *St.Paul: The Foundation of Universalism*, s. 11.

166. Badiou, "Siyaset ve Felsefe", *Etik* içinde, s. 108.

167. "Son yirmi yıldır, siyasi alandan her türlü işçi figürünü çıkarmaya yönelik sistematik bir kampanya yapıldığını iddia ediyoruz. 'Göçmen' bu kampanyanın belli bir ânında kullanılmaya başlanan bir sözcük. ... 'İşçi' kategorisi yerine sistematik olarak 'göçmen' kategorisi, onun yerine de 'gizli' yani yasadışı yabancı kategorisi ikame edildi. Önce işçiler, sonra göçmenler, son olarak da yasadışı yabancılar. ... Siyasette, işçi figürünü adam yerine mi yoksa hiçe mi saydığımızı sormak temel önem taşır. Hiçe saymak demek, sermayeden başka hiçbir şeyi saymıyoruz demektir. Sayılan borsanın düzeyi, euro, mali yatırımlar, rekabet vs.dir; işçi figürü hiçe sayılır" (Badiou, *Etik* s. 102-3).

ğı, Fransa'da yaşıyor olmaktır ve bu Fransa'daki herkesi kapsayan tek ortak özelliktir.[168] Buradan üretilecek evrensel ve eşitlikçi bir siyaset, bir yerde yaşayan/bulunan herkesin oralı olduğu kabulüne dayanmalıdır.[169] Ancak bu haliyle eşitlikçi ve evrensel bir çokluktan söz edilebilir ve göçmenin Afrikalı, Müslüman veya siyah oluşuna kayıtsız bir siyasal formül üretilebilir. Bu formül, durumun içindeki tüm diğer tikelliklere olduğu gibi, "hiçe sayılanların" kimliklerine de aynı ölçüde kayıtsızdır ve böylece herkese seslenen evrensel bir hakikati dile getirme niteliğine sahiptir.

Kuşkusuz Badiou, "orada bulunma" halinin kendisini değil; bu iddiayı dile getiren olay'ı, olay'ın açığa vurduğu üzere herkesin siyasal kapasiteye sahip oluşunu, bu olay'dan çıkarsanan hakikat sürecine herkesin dahil olabilme evrenselliğini —yani düşünme ve eyleme kapasitesindeki evrenselliği— önemser. Bu nedenle, durumun içinde sayılmayan şey özgün bir durumda her neye denk düşerse düşsün, Badiou'nun ilgisinin aslında "siyasal kapasitenin evrensel olduğu" fikrinin yok sayılmasına yönelik olduğunu söylemek

168. Açık ki bu, ortak özelliğin genel kabul görmesini beraberinde getirmez. "Evrensel"in daima inşa edilen bir "hakikat" oluşu, *mümkün olduğunu ama verili olmadığını* anlatır; bu inşa, siyasal mücadelenin konusudur: "... mesela Fransa'daki kaçak işçiler; bu ülkeye mi, yoksa Fransa'ya mı aittirler? Buradan mıdırlar? 'Kuşkusuz evet, çünkü burada çalışıp yaşamaktadırlar'. Ya da: 'Hayır, sonuç olarak onların Fransız olduğunu kanıtlayan evrakları yoktur.' *Clandestin* [gizli, saklı, illegal] kelimesi, değerin belirsizliğini, ya da diğer bir deyişle, değerin değersizliğini betimler. Öyle insanlar vardır ki, hem buradadır, ama hem de buradan değildir. Bu insanlar burada oluşlarının (emek) değerinin değersizliğine; değerin yok-değerine muhtemelen maruz kalacakları için sınır dışı edilebilir insanlardır" (Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, s. 45).

169. Buradaki "olay", Afrikalı kaçak göçmenlerin Paris'teki "Saint Bernard kilisesini işgal etme eylemi"dir. Hallward'ın sözleriyle, "1996 yazında, yüzlerce Afrikalı göçmen birkaç ay boyunca Saint Bernard kilisesini işgal ederek resmen "*clandestins*" [gizli] olarak nitelenmelerini dolaysız bir biçimde çürütmüş oldular." Bu olay'ın ardından, Badiou'nun da üyesi bulunduğu *L'Organisation Politique* gibi birçok grup bir kampanya düzenler: "Bu kampanya boyunca kaydı olmayan göçmenlerin militan öznel mevcudiyetleri —bir şekilde 'yabancı' ya da 'görünmez' olmadıkları, olağanüstü baskı gören olağan işçiler olarak *burada* bulundukları vurgulandı." Badiou'nun üyesi olduğu örgüt bu olay'ı "güçlü bir kendi kendini kurma ilkesinin kanıtı" addeder. Hallward'a göre, olay'ın ardından gelişen sürecin, "bazı insanlara 'dezavantajlı' ya da dışlanmış oldukları için değer veren dindarca retorikle hiçbir alakası yoktur" (Hallward, "Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou'yla Söyleşi", *Etik* içinde, s. 99).

mümkündür. Nitekim, türsel bir kapasite olarak "hakikat üretme kapasitesi"nin nihai siyasal anlamı, eşitsizlikçi durumu eşitlikçi bir edim ve fikirle dönüştürme sürecine dahil olabilme kapasitesidir. Badiou'nun matematiksel diliyle siyasetin "fonksiyonu", devletle araya konulan mesafe olarak "özgürlük" ve 1'in üretilmesi olarak da "eşitlik"tir; burada "1", herkesi evrensel olarak bir saymanın, "eşitlik ve aynılığın" ifadesidir:[170]

> Aynı, olan (yani farklılıkların sonsuz çokluğu) değil, *olacak olan*'dır. ... *Farklılıklara karşı kayıtsız* olan tek şey, bir hakikattir. ... bir hakikat *herkes için aynıdır*. Herkes için koyutlanması gereken şey, "ölümsüz oluşumuz" dediğimiz şey, hem çok hem de önemsiz olan farklılıkların mantığı içinde kalarak anlaşılamaz. Bu şey, hakikat kapasitemizdir — *bir hakikatin kendi "aynılığına" davet ettiği o "aynı"* olma kapasitemizdir.[171]

Badiou'ya göre "aynılık", evrenselcilik siyaseti ile "yaratılır". Denilebilir ki, bir toplumda "hiçe sayılanlar", tam da kimlik özellikleri göz önünde bulundurulduğu için, yani Arap, Yahudi, Müslüman oldukları için ırkçılığa maruz kalabilirler. Badiou'nun ontolojik-siyasal önermelerinin bütününü göz önüne alarak söylersek; durumun yasası "ırkçılık" ise, bu aslında ırkçılığa maruz kalanların tam da sadece kimlikleri ile "sayıldıklarını" gösterir. Öyleyse bu yasayı gerçekten "yıkım"a uğratacak olan şey, kimliklerinin tanınması mücadelesinden çok, sayılmayan veya hiçe sayılan "ortaklıkları", evrensel olanı zemin alan bir hareket olacaktır. "Aynı"nın yaratılması, ancak bu şekilde yorumlanabilir. Burada "aynı" olan şey, yalnızca aynı mekânda bulunmak değil, aynı mekânda bulunan herkesin düşünme ve eylem kapasitesindeki, hakikat üretme kapasitesindeki eşitliğidir. Bir kez daha söylersek, siyasal olarak herkes İyi'yi —yani herkesin eşitliğini— düşünme ve üretme sürecinde eşit biçimde yer alma kapasitesine sahiptir. Badiou'nun kuramındaki döngüsellik ilgi çekicidir: Yaratılan aynı'lık zaten varsayılan olmak durumundadır, tersinden söylenirse, aynı'yı yaratma süreci —"tamamlanamazlık" ilkesi gereği sonlanamayacak biçimde— varsaydığını yaratma çabasıdır:

> Siyasal eşitlik arzuladığımız veya planladığımız şey değildir; şimdi ve burada, ânın sıcaklığında, olduğunu beyan ettiğimiz şeydir, olması gereken

170. *Metapolitics*, 140-52. 171. *Etik*, s. 41.

bir şey değil. ... Çünkü eşitlik, hareketin bir amacı [*objective*] değildir, [hareketin] aksiyomudur. Hakikate bağlanan hiçbir siyaset yoktur ki siyasal hakikat için evrensel bir kapasiteyi onaylamasın/olumlamasın — bu onaylama/olumlama ne ispat edilebilir ne de garanti edilebilir [olsa da].[172]

Böylece, Levinas'ta "aynı"nın öteki'ni indirgemek anlamına geldiği veya öteki'ni yok etmeye dönüşeceği yönündeki temel tezin karşısına Badiou, evrenselcilik içermeyen farklılığın "yok edici" potansiyelini çıkarmaktadır:

Aynı'nın üretimi olarak kavranan evrenselciliğe karşı, son zamanlarda, [aynılığın] sembolünü veya zirve noktasını, ölüm kamplarında bulduğu söylendi, [yani] herkesin ölümün kıyısındaki bedene indirgenmiş olarak diğer herkese eşit olduğu yerde. Bu "argüman" hilelidir.[173]

---

172. Badiou, *Metapolitics*, s. 98-99. Bu ve benzeri vurgularda, Badiou ile Jacques Rancière'in yaklaşımları arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Her iki düşünür de siyaseti "eşitlik"ten hareketle tanımlar; eşitliğin baştan "varsayıldığı" bir siyasallaşma süreci öngörür; bu biçimde tanımlanan siyaseti durumun/devletin veya Rancière'in tabiriyle *polis*'in karşısına yerleştirir; durumu/devleti veya *polis*'i de benzer biçimde "sayma", "pay alma" veya "parçası olma" kavramsallaştırmaları odağında değerlendirir. Aralarındaki benzerlik, Badiou'nun *Metapolitics*'te Rancière'i yakışıksız bir dille anmasına da neden olur. Bununla birlikte, iki düşünür arasında açık farklar da vardır; Rancière, Badiou gibi bir ontoloji üretmez; hakikat kavramına yer vermez ve belki en önemlisi, siyaseti "militan" bir faaliyet olarak düşünmez. Badiou ve Rancière arasındaki ilişkiye odaklanan isimlerden Nina Power, eşitliğin her iki düşünürdeki merkezi konumuna rağmen farklı anlamlandırıldığına ve bunun bir "strateji" farkı yarattığına dikkati çeker: Rancière, Badiou gibi "örgütlü" bir eşitlikçi siyaset pratiği öngörmez. Jason Read, —her ikisi de Althusser'in önce öğrencisi sonra eleştirmeni olmuş— Badiou ve Rancière'in siyaseti "özneleşme" süreci olarak kavramada ortaklaşmalarına rağmen; Badiou'nun hakikat sürecine dahil olma ile "ölümsüzlük" kapasitesi arasında kurduğu ilişkinin, Rancière'in gözünden ancak yeni bir hiyerarşi addedilebileceğini söyler. Yani, Badiou'nun hem hakikat üzerindeki ısrarı hem "militan" siyaseti, Rancière için bir tür otoritenin olumlanması anlamına gelecektir. İki düşünürü sanat ve estetik mevzuları temelinde karşılaştıran Devin Zane Shaw ise ilgi çekici bir argüman öne sürer: Rancière'in "estetik" bahsinde Badiou'ya yönelttiği eleştiri, "Levinas benzerliği" iması taşımaktadır, oysa sanat "olayı" ile "Öteki'nin buyruğu" arasında bir bağ kurulamaz. Shaw'a göre hem Badiou'nun hem Rancière'in Levinas'a olan mesafesi açıktır (Power, "Which Equality? Badiou and Rancière in Light of Feuerbach", *Parallax* 15/3, 2009; Read, "Politics as Subjectification", *Philosophy Today* 51, 2007; Shaw, "Inaesthetics and Truth: The Debate Between Badiou and Rancière", *Filozofski Vestnik* XXVIII/2, 2007; ayrıca bkz. Nick Hewlett, *Badiou, Balibar, Rancière*, Continuum, 2007).

173. Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, s. 109.

Badiou'ya göre "hile", öncelikle, ölüm kamplarında en basit farkların bile "ölüm ile yaşam arasındaki mutlak fark'a dönüştürüldüğünün görmezden gelinmesinde yatar. Daha genel olarak ise, ölüm kampları, Nazilerin kendilerini "mutlak olarak farklı" ve üstün bir ırk olarak sunmalarından ayrıştırılamaz. Badiou'ya göre, burada yok edilen şey, herkesin evrenselliğin bir parçası olma kapasitesindeki "aynı"lığıdır.[174]

Bu noktada, önümüzde izlenebilecek iki yol açılıyor: İlki, "aynı" olma kapasitesine dayalı bir siyasetin, hem siyasal öznenin kendi içinde hem de "hakikatler etiğinin düşmanı" karşısında neye karşılık geleceğini sorgulamak. İkinci yol ise, Levinas ve Badiou arasındaki çarpıcı bir benzerliği ve aynı oranda çarpıcı bir zıtlığı ele almak. İkincisinden başlayacağım.

VI. BADIOU VE LEVINAS

Denilebilir ki Badiou'nun ve Levinas'ın kuramları, verili olanı olduğundan "başka türlü" düşünmeye yönelik iki farklı öneridir. Schmitt'in düzenin gözünden istisnai olanı değerlendiren tutumu karşısında, hem Badiou hem Levinas normallikte bir kopuş veya kırılma olarak düşünülen istisnaya açıklıktan yana konumlanır. Bu düzeyde Badiou ve Levinas, istisnai olanın perspektifinde, deyim yerindeyse, aynı saftadır. Verili olanın "imkânını" genişletme çabası, her iki düşünürü de "tümlük" fikrinin karşısına "sonsuz" fikrini koymaya sevk eder. Açık ki bu "sonsuz", Badiou'da varlığın kendisidir; tutarsız çokluk olarak varlık, herhangi bir durumu olay'a yani yeni imkânlara açık hale getirir. Levinas'ta ise "sonsuz", varlığın sınırlarını aşmakla tanımlanır ve insan öteki'yle dolayımlı biçimde, nihai olarak Tanrı'yı işaret eder.

Fakat iki düşünür arasında, kalkış noktalarındaki ortaklığın yanı sıra, istisnai olana atfettikleri nitelikler açısından da şaşırtıcı bir benzerlik göze çarpmaktadır. Badiou'da "olay ile durum" arasındaki ilişki, Levinas'ta "ben ve Öteki" arasındaki ilişkiyle aynı şemayı paylaşır: Olay ya da Öteki, durum ya da aynı'nın tekrarını veya tüm-

174. *A.g.y.*, s. 109-10.

lüğünü kesintiye uğratıp kıran unsurdur. Levinas'ta tümlüğün (aynı'lığın, varlığın veya *ben* öznesinin) kendine özdeş ve dışsallığa imkân tanımayan kapalılığını aşmanın yolu olarak aşkın, kavranamaz ve aynılaştırılamaz Öteki fikri; Badiou'da durum'un "tekrar" eden süreğenliğini kesintiye uğratan olay kavramı, "yeni" olmakla nitelendirilir. Hatta Levinas, öteki'nin yüzü'nden "birincil/temel (*fundamental*) olay" olarak da bahseder.[175]

Levinas'ta Öteki'nin yeniliği mutlaklaştırılır: "Mutlak biçimde yeni olan, Öteki'dir";[176] Badiou'da "mutlak"lığından söz edilemeyecek olsa da, olay durum karşısında, hakikat bilgi karşısında "yeni" olandır. Her iki düşünür de yeni olarak Öteki'nin veya olay'ın, aynı'nın veya durumun kavramları ile açıklanıp kavranamayacağını vurgular. Diğer bir ifadeyle, Levinas'ta "kavranamazlık" Öteki'nin aynı'ya olan aşkınlığının zorunlu ve tanımlayıcı bir niteliğidir; Badiou için de olay'ın yeni olma niteliği, durumun verili bilgisi ile tümüyle açıklanıp sınıflandırılamaz oluşuna bağlıdır. Bununla birlikte, yenilik Badiou'da olay'ın, başlattığı hakikat sürecinin içinde normalleşmesi ve bilgisi üretilerek duruma içkinleşmesi ile görelileşir. Yani, olay ve onu takip eden hakikat süreci yeni bir durumun inşasına evrildikçe, bilgisine sahip olunarak kavranan yenilik "norm"alleşir. Levinas ise Öteki'nin kavranılmasını, bilgisine sahip olunmasını, Öteki'nin nesneleştirilmesi ve aynı'nın kavramlarına tabi kılınması addeder; böylece, Öteki Öteki olma niteliğini kaybedecektir. Dolayısıyla Levinas'ta Öteki'nin yenilik niteliğinin Badiou'ya kıyasla daha belirgin, daha vurgulu olduğu düşünülebilir. Öte yandan, Levinas için bu yenilik ile karşılaşmanın bir zemini olan "dil", Badiou için sadece "tekrar"ın alanıdır yani bir hakikat üretmez.

Her iki kuramcı için de olay ya da Öteki ile ilişki, bir "karşılaşma" ânına dayanır; olay'a ya da Öteki'ne "yakalanılır". Levinas'ta Öteki'nin karşısında *ben*'in tabiyeti kadar belirgin olmasa da, Badiou'da da olay karşısında bir "tabiyet" söz konusudur: "Bir hakikat öznesinin oluşumuna girmek, ancak *başınıza gelen* bir şey olabilir."[177] Badiou'nun olay'la karşılaşmadan bir "pasiflik" hali veya

175. Levinas, "Paradox of Morality", s. 168.
176. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 219.
177. Badiou, *Etik*, s. 59.

"olay'a kendini koşulsuzca bırakmak" olarak söz ettiği de tespit edilebilir.[178]

Her iki kuramcı için de "özne"den durum/aynı içinde söz edilemez; özne, istisnai olan olay/Öteki ile kurulan ilişkiden türer. Olay/Öteki'yle karşılaşma dışında "birey" kendi başına bir değer taşımaz, bir anlamda, "özne" kategorisinin "aşağısında" ve değersiz addedilir. Kuşkusuz Badiou, "insan hayvan"ı iyinin ve kötünün "aşağısında" tabir ederek, değersiz olduğunu değil herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulamayacağını söylemektedir. Yine de insanın "ölümsüzlüğü" veya değer kazanışı, özneleşme sürecine dahil olarak bireysel varlığını aşmasına bağlıdır: "İnsanı insan yapan" Badiou'ya göre, özneleşme sürecidir. Levinas'ta "insanın bedenine indirgenmesi" aynı zamanda "varlığa zincirlenmesi" demektir. Her durumda, Olay'ın veya Öteki'nin düzleminden bakıldığında, kendine özdeşliği ve yeterliliği imleyen "birey" bir eksiklikle maluldür. Bireyin özneleşmesi, ancak onu birey yapan özelliklerin aşılması hatta yadsınması ile gerçekleşir. Levinas'ta özne ancak Öteki'ne tabi olarak özneleşir ve Badiou'nun öznesi kendisini olay'a "bağlayarak", bu sadakat bağını koruyarak özne olur. Nihayet, bu sadakatin terk edilmesi bir "kötülük" olarak işaret edilir; Badiou da Levinas da *varlıkta sebat*'ı veya verili düzenin konformunu tercih etmeyi kötülük addeder. Açık ki olay'a veya Öteki'ne sadakatte bunun tersi geçerlidir. Levinas'ta Öteki'ne tabiyetin bir sınırı yoktur; Badiou'da ise ancak hakikatin sınırından bir kesinlik olarak bahsedilebilir.[179]

178. Genelleştirilebilirliği tartışmalı olsa da, Badiou olay karşısında "mutlak bir başka yere bağımlılık ve sürüklenmeyle varlığı(mızı) değiştiren bir tür ontolojik pasiflik"ten de söz eder. Bu ifadesinin bağlamı, Mayıs '68 olay'ı karşısında kendi deneyimidir (Badiou, *Yüzyıl*, çev. I. Ergüden, Sel, 2011, s. 136-7. Badiou'da —özellikle aşk bağlamında kolayca örneklendirilebilir olan— bir "sürüklenme" halinden söz etmek mümkündür, fakat bir aşk karşılaşması olay'ına da sadakat, "rastlantıdan yazgıya geçiş" olarak ifade edilir. Bir anlamda, "aşk ilanı", tümüyle rastlantı olan karşılaşmadan "zorunlu görülecek kadar sağlam bir oluşuma geçiş" anlamında bir kararlılığı içerir (Badiou, *Aşka Övgü*, s. 41-42). Yani, olay karşısında "pasiflik" ile sadakat "kararlılığı" daima bir aradadır. O nedenle, "ontolojik pasiflik" vurgusuyla Badiou'nun, "kararcılık" eleştirisine karşı bir önlem aldığı da söylenebilir.

179. Bir söyleşide Badiou'ya, "'Devam et' buyruğunu, Levinas'ta Öteki'nin yüzünün buyruğundan daha az mistik kılan şey nedir?" sorusu yöneltilir. Badiou'nun cevabı, bir buyruğun yalnızca somut durumda geçerli olabileceği, dolayı-

Hakikat kavramının, Badiou'nun felsefesi için oynadığı merkezi rolle karşılaştırılırsa, Levinas'ta çok öne çıkan bir tema olduğu söylenemez. Bununla birlikte, her iki yaklaşımda da hakikat nosyonunun, verili olanın nesnel bilgisi ile değil, verili olanı kesintiye uğratan Öteki/olay ile kurulan ilişkinin içinde gerçekleşen bir "üretim" olarak düşünülmesi dikkat çekicidir. Levinas hakikati, Öteki ile kurulan ilişkinin doğruluğuna yani etik oluşuna karşılık düşünür.[180] Badiou'da etik, öznenin hakikatle kurduğu sadakat ilişkisi iken, yani hakikat etiği mümkün kılan koşul iken; Levinas'ta etik —tüm diğer kavramların olduğu gibi— hakikatin de koşuludur. Hakikat ile etik arasındaki bu tersinden ilişkilenmenin bir uzantısı olarak, Badiou'da sadakatin, Levinas'taki gibi içeriğini belirleyen bir doğruluk formülü de yoktur. Sadakatin biçimi ve yolları, inşa ve icat edilen bir üretim süreci olarak düşünülür. Öte yandan, "adalet"in Levinas'ta önce etik ilişkiye özdeş olarak, sonra üçüncü taraf'ın açtığı düzlemde ortaya çıkan bir kavram olarak oynadığı merkezi role karşılık; Badiou'da adalet, "eşitlikçi siyasal düsturun felsefedeki adı" şeklinde tanımlanır[181] ve bu yönüyle eşitlikçi siyasete bağlı, ikincil bir rol oynar. Yine de adalet, özneleşme sürecinin temel eksenlerinden biri olarak da karşımıza çıkar ve kavramın bu yönüyle önemli bir bağlama yerleştiği açıktır.

Kuşkusuz Badiou'nun Levinas'a mesafesi açıktır; yalnızca "etik ideolojisi" bağlamında açıkça ifade ettiklerini değil, "mutlak kötülük teması" başlığı altında değinilen yaklaşımını da bir Levinas

sıyla tekil bir hakikat prosedürü içinde sözünün edilebileceğidir. Bu haliyle somutlanan buyruk, Badiou'ya göre yalnız Levinas'tan değil Kant'ın "genel kategori" düzeyindeki buyruğundan da farklıdır. Süreci önceleyen bir özneden bahsedilemez ve özne yoksa, etik sorusu da doğamayacaktır; dolayısıyla Badiou'nun etik buyruk kavramında, kendi deyimiyle "her şey gayet rasyoneldir" (Badiou, *Polemics*, s. 210).

180. Levinas *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta hakikat kavramını etik ilişki ile özdeşleştirir ("mutlak olarak öteki ile olan ilişki, yani hakikat", s. 29), aynı anlama gelmek üzere adalet ile koşullar ("hakikat öteki ile ilişkimin, yani adaletin üzerine kurulur", s. 99). Daha genel olarak yaklaşımı, hakikatin —"açığa çıkma" olarak kurgulandığı Heideggerci anlayışa karşı— Öteki ile ilişkiden ayrıştırılamazlığını vurgulamaya dönüktür ("Hakikatin kökenine konuşmayı koymak, açığa çıkmanın hakikatin ilk edimi olduğu tezini ... terk etmektir", s. 99). Yani hakikat, "benim edimim değildir, kendi içselliğimden hakikati türetememem" (s. 295).

181. Badiou, *Metapolitics*, s. 99.

eleştirisi olarak okumak mümkündür. Öte yandan, Levinas'ın kuramının tümlük eleştirisinden hareket ettiği ve içkinlikçi yaklaşımdan kopma çabasıyla şekillendiği düşünülürse, Badiou'nun Levinas'ın etiğinde "Bir"in hâkimiyetinden söz etmesi şaşırtıcıdır. Öyle ki Levinas'ın kuramında Tanrı, Badiou'nun öne sürdüğü gibi Bir'in "zaferi" olarak değil, tersine, aynı'nın içkinliğini kırmanın tek yolu olarak düşünülür. Kuramında çok işlevli bir rol oynayan "metafizik ateizm" kavramına başvurması ve Spinoza'dan çıkarsanabilecek olan tümtanrıcılıktan kendisini ısrarla farklılaştırması da bu minvaldedir. Yine de görmek gerekir ki Badiou haklıdır: Levinas Bir fikrinden vazgeçmez; önerisi, "Varlık ile Bir'i *ayrıştırmak*"tır.[182] Böylece tektanrıcılığı sahiplenerek hem mutlak Öteki olarak tek Tanrı fikrini hem de "tümlük yaratmayan çokluk"u bir arada düşünmeye çalışır. Diğer bir ifadeyle, Levinas *Bir'i değil, bir-liği reddeder*; aşkın bir Öteki, kaynaşmanın (*communion*) ve aynı'nın tümlüğünü engelleyen unsur işlevi görür.[183]

Öyleyse, hem "varlık" hem de "Tanrı" kavramları Levinas ve Badiou için farklı anlamlar taşır: Levinas için tek başına varlık düşüncesi "tümlük" inşa eder, Badiou için ise varlık "sonsuz ve tutarsız çokluk" veya çoklukların çokluğudur ve bu çokluk, düşüncede yalnızca tutarlılaştırılır. Levinas Tanrı'yı "mutlak Öteki" olarak, tümlüğü kıran aşkın unsur olarak düşünür; Badiou için ise, tersine, tümlük veya Bir-lik Tanrı fikrine dayanır. Dolayısıyla ontoloji iki düşünür için bambaşka anlamlara gelir. Levinas ontolojiyi tümlük inşa eden, başkalığı soğuran bir "egoloji" addederken, Badiou'nun "matematik olarak ontoloji" kavrayışı, çokluğu çokluk olarak düşünebilmeyi sağlayan zemindir. Badiou ontolojiyi etik bir değerlendirmeye tabi tutmaz; etik, hakikat süreçleriyle girilen ilişkinin alanındadır ve hakikat süreçleri gibi olay ve özne de ontolojinin kavrama

182. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 275, vurgu eklendi.

183. Levinas'ın "yaratılış" teması üzerine vurgusunu hatırlayalım: Yaratılış, "ayrışma"nın kapanamaz ve mutlak bir boşluk ürettiğini "en iyi ifade eden terimdir"; yaratılmış olanları bir "tür" olarak bir araya getirip aralarında bağımlılık ilişkisi kurarken, öte yandan varoluşunu kendi dışına, dışsallığa borçlu olan, bu nedenle de birbirini "tümleyemeyen" tekillerin sosyalliğini düşünebilmeyi sağlar. Yani Levinas için, ayrışmış olmak ile tabi olmak nosyonları bir araya getirildiğinde, çokluk tümlüğe dönüştürülmeksizin düşünülebilecektir.

sınırlarının dışında ortaya çıkar. Levinas'a göre ise ontoloji bir "güç" ve "adaletsizlik" felsefesidir ve bu nedenle de etik ile ontoloji ilişkisindeki hiyerarşi, etik lehine tersine çevrilmelidir. Levinas'ta ontoloji, Öteki'nin pratik olgusal düzlemde de bastırılışını veya yok edilişini meşrulaştıran düşünsel zemini sunmakla itham edildiğinden dolayıdır ki, Öteki'nin önceliğini, üstünlüğünü düşünmeye elveren etiğin "ilksellik" ile nitelendirilmesi gerekir. Kısaca, Levinas beraberinde birçok sorun doğuracak biçimde "tersine çevrilmesi gereken" bir tablo çizer; Badiou'da ise benzer bir hiyerarşik kurgu yoktur. Hakikat üreten yalnız olay'ın düzlemidir; ontoloji ise, "bir-olarak-sayma" işlemi sayesinde, tutarlı biçimde "düşünebilme"nin koşuludur. Ontoloji, tutarlılık yaratan işlemiyle, bilinemez, kavranılamaz olanın düşünülebilmesini, kavranabilmesini sağlar. Böylece, matematik olarak ontoloji, "Ulaşılmazı Ulaşılmaz olarak koyutlayan ve sonsuz bir yorumbilgisinin yolunu açan" *din*'den kesin olarak ayrışır ve sonsuzu seküler biçimde düşünebilmeyi olanaklı kılar. Kısacası, Levinas *Bir'i değil bir-liği reddederken* Badiou'nun "*par excellence* dini konum" addettiği tutumu örnekler; ilkine benzeterek söylersek, Badiou *bir-olarak-saymayı değil, Bir'i* reddetmektedir.[184]

184. Levinas üzerine literatürün önemli isimlerinden Sean Hand, *Emmanuel Levinas* adlı kitabının "Levinas'ın diğer düşünürler üzerindeki etkisi" temalı son bölümünde, Badiou'yu da anar. Fakat Hand, "Devrimci Levinas: Alain Badiou" başlığını koyduğu bu kısa bölümde, Badiou'nun "Levinas'ın çalışmasına dayanarak çok farklı bir etik ve siyaset" ürettiğini söylemekle yetinir; iki düşünür arasında bir karşılaştırma yapmaz. Bu kısa metnin tamamı, Badiou'nun Levinas eleştirisini çürütmeyi amaçlamaktadır. Buna göre, Badiou "kendi amacına hizmet edecek biçimde Levinas'ı yanlış sunar", ve yanlış resmettiği Levinasçı etiği "küstahça devirir"; "etik ideoloji" tabiriyle "istisnailik talep eden siyasal pozisyonları" suçlar, ne var ki bu tür pozisyonlar üzerinden Levinas'ı suçlaması ancak Badiou'nun kendisinin siyasal tavrıyla açıklanabilir — Hand'egöre Badiou'nun siyasal tavrı, şiddeti araçsallaştıran, Maoist, anti-demokratik, elitist vb.dir (Hand, *Emmanuel Levinas*, s. 115-7). Hand, tüm bu nitelikleri taşımasına karşın Badiou'nun, Levinas'ı nasıl "devrimcileştirdiği"ni açıklamaz. Bana kalırsa, Badiou'nun Levinas eleştirisi tutarlıdır; ne var ki Badiou Levinasçı etiğin "sosyal" yüzüyle ve "tümlük yaratmayan çokluk"u düşünme amacıyla ilgilenmez. Levinas'ta aşkın Bir'in, etik ilişki için işlevsel bir kullanımının da olduğunu gözardı eder ve fakat Levinas'ın, Bir fikrine vazgeçilmez bir konum atfettiğini doğru biçimde saptar. Dahası, Badiou'nun "radikal kötülük" temasına yönelttiği eleştiri, insanın "kurban"laştırılması ve "etik ideoloji" üzerine tespitleri bu boşluğu doldurur nitelikte-

Tüm bu benzerlik ve farklılaşmaları doğuran zemin olarak "durum ve olay" ile "ben ve Öteki" arasındaki paralellik, bana kalırsa dikkat çekici fakat yalnızca "şematik" niteliktedir. Badiou ve Levinas'ın kuramları içerik olarak çok farklı kabullerle şekillenir ve siyasal anlamları da tümüyle farklıdır.[185] Bu farkı, Badiou'nun yönelttiği eleştirilerden olduğu kadar "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" kavramları üzerinden de izleyebileceğimizi düşünüyorum.

VII. EŞİTLİK-ÖZGÜRLÜK-KARDEŞLİK

Levinas'ta etik ilişki zemininde özgürlük, ancak doğru davranma özgürlüğü olarak düşünülebilir; *ben*'in özgürlüğü yalnızca Öteki'nin önceliğine tabiyet veri alınarak söz konusudur. Eşitlik ise yerini etik ilişkideki asimetriye bırakır ki bu asimetri Levinas'ın kuramı için temel önemdedir. Öte yandan, Levinas etik ilişkinin toplumsallaşmasını "kardeşlik" olarak adlandırır ve Caygill'in söylediği üzere, "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" şeklindeki cumhuriyetçi sloganı kardeşlik vurgusunu öne çıkararak yeniden formüle eder. Ne var ki bu yeni formülasyon, Levinas'ın etik kardeşlik kavrayışının niteliği nedeniyle, kardeşlik temasının ilk ikisi üzerindeki üstünlüğünü öne sürmekten öte, eşitlik ve özgürlüğün bir anlamda "eşitsizlik" ve "tabiyet" olarak tersine çevrilmesi anlamına gelir. Levinas özgürlüğü

---

dir. Öte yandan, Badiou'nun Levinas'ı "yanlış sunduğu" eleştirisi, Hand'in kendi metniyle de çelişmektedir; çünkü Hand yine aynı kitapta, siyasetin Levinas'ın çalışmalarının tam kalbinde durduğunu tespit etmekte ve "siyasal bir vizyonu" olan Talmud okumaları "ciddiye alınırsa Levinas bilgimizi kökten değiştirir" de demektedir (*a.g.y.*, s. 94, 80).

185. Bu nedenle de, Simon Critchley'in Badiou ve Levinas'ı bir araya getirme denemesi, her iki düşünürü de kuramlarının özünden uzaklaştırma sorunuyla maluldur. Aslında, Critchley tam olarak "bir araya getirme" çabasında bulunmaz; daha çok, Levinas, Badiou ve bir teolog olan K. E. Logstrup'un yaklaşımlarından seçtiği kimi temaları (Badiou'nun "sadakat" kavramı, Logstrup'un "karşılanamaz etik talep" teması ve Levinas'ın "etik talebin gerçekleştirilemezliğinin özneliğin içsel parçası olduğu" fikrini), bir "etik öznelik teorisi geliştirmek" amacıyla birleştirir. Dolayısıyla Critchley, Badiou ve Levinas arasında ayrıntılı bir karşılaştırma sunmaz, iki kuramcının "uzlaşmaz" yönleriyle ilgilenmez; fakat böylece Badiou ve Levinas'ın kuramlarının kolayca uyumlulaştırılabileceği gibi gerçekçi olmayan bir izlenim uyandırmış olur (Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*).

de eşitliği de tek başlarına derin bir şüphe ile karşılamakta, aslında kardeşlik ile koşullanmadıkları sürece her iki ilkeyi de "tehdit" olarak algılamaktadır. Bu güçlü tehdit algısı, Levinas'ın etik ilişkiyi öncelikle eşitsiz bir zeminde gerçekleşen ve doğrudan "*ben*'in özgürlüğünün sorgulanması" anlamına gelen bir ilişki olarak betimlemesinde izlenebilir. Kısacası, Levinas'ta siyasal eşitlik ve özgürlük ilkeleri, yerini etik tabiyet ve asimetriye bırakmakta, böylece etiğe dayalı ilke olarak kardeşlik, siyasetin öncesine bir koşul olarak yerleştirilmektedir. Tüm bunlar, Badiou'nun çerçevesinin tümüyle zıddı bir tabloya denk düşer.

Badiou'nun "siyasetin aksiyomu" dediği şeyi yeniden düşünelim: Siyaset, özgürleştirici bir eşitlik edimi olarak olay'la koşulludur; bu anlamda, her olay'ın özgünlüğünden çıkarsanacak hakikat aksiyomu çeşitlilik gösterecek olsa da, siyasetin hakikati ancak eşitlikçi ve özgürlükçü bir kabule dayandırılabilir. Bu kabule sadakat ile şekillenen süreç de, varsayılan hakikati inşa etmek için başvurulacak araçlar da doğal olarak aksiyomun karakteri ile belirlenecektir. Yani "eşitlik ve özgürlük", siyasal hakikat sürecinin ana eksenidir. Başka türlü söylenirse, bir "gelecek ideali" olmaktan önce, eylemin şimdiyi belirleyen ilkesi olarak "eşitlik ve özgürlük", Badiou'da siyasetin tanımlayıcı niteliğidir. İşte bu, Levinas'ın gözünden ancak bir tümlük inşası veya aynı'nın hükümranlığı addedilebilir. Nitekim, Badiou'da hakikat üreten bir siyasetin bir diğer tanımlayıcı niteliği olan "evrensellik", Levinas'ın perspektifinden öncelikle, özgün farklılıkları bastıran, başkalığı aynılaştırarak soğuran "insani olmayan" bir düzene denk düşer. Adalet kavramının değişen düzlemi ile birlikte, Levinas'ta evrensellik "hukuk" düzenine karşılık olarak, etik ilişki için sorunlu fakat bu kez zorunlu addedilerek düşünülür. Hukukun evrensellik iddiasının karakteristik özelliği, hem etik ilişkide kaçınılmaz bir kesintiye neden olması hem de kökeninde etiğin yattığı bir adalet arayışına bağlı olmasıdır. Bu düzeyde Levinas için evrensellik, siyasetle değil hukukla bir arada düşünülür ki varlığı zorunlu olmasına karşın anlamının olumlu olduğu tartışmalıdır.

Levinas'ta evrensel olanın net bir biçimde olumlu anlam kazandığı tek bağlam, etiğin önceliğinin veri alındığı tektanrıcılık ve özellikle de etiğin önceliği ilkesini cisimleştirdiği savıyla Yahudiliktir. Bu tema merkezinde, Levinas kardeşlik ilkesi ile tektanrıcılık

arasında sıkı bir bağ kurar ve dini "seçilmiş toplum" kurgusundan siyasal bir istisna da türetir. Bir başka ifadeyle, hukuk düzeniyle özdeşleştirilen evrensellik, bu kez, siyasal bağlamda fakat yalnızca tikel bir kimlik ile etik arasında kurulan ayrıcalıklı ilişkiye özgülenerek karşımıza çıkar. Badiou'nun perspektifinden, herhangi bir etnik-dini topluluğun siyasetin hakikat üreten öznesi olamayacağı, hatta ancak siyasal bir kötülüğe zemin sunabileceği açıktır. Etik, verili bir kimlikten türetilemeyeceği gibi istisnai bir topluluğun veya devletin niteliği de olamaz. Badiou'da siyasetin de etiğin de, tikellikten bağımsızlığı ve bir devlette cisimleşemeyeceği tezi, tüm kuramına karakterini veren temel kabuldür. Aynı şekilde, tekillik ve evrensellik de birbirinden ayrıştırılamaz biçimde bir arada düşünülür. Kısacası, Badiou'nun perspektifinden Levinas'ta Yahudilikle içkin bir bağı varsayılan evrensellik, ancak tikel bir kimliğin üstünlüğü olarak adlandırılabilir; Levinas, tikel bir kimlik ile evrensellik arasında istisnai bir bağ kurarken, Badiou'nun eleştirisini haklılaştırmaktadır.

Fakat Badiou'da net bir formülasyonunu bulduğumuz eleştirileri tekrarlamadan yeni bir soru sormalıyız: Badiou'da eşitlik ve özgürlük siyasetin tanımına denk düşüyorsa, "kardeşlik" için ne söylenebilir? "Kardeşlik" sorusu, Badiou'nun kuramının türlü veçheleri düşünülerek çeşitli şekillerde formüle edilebilir: Badiou'da hakikatin bir sınırının olduğu açıktır, fakat "sadakat"in bir sınırı var mıdır? Siyasetin aksiyomu "aynı"lığın yaratılması ise, bu aynılığın "tümlüğe" dönüşmesinden nasıl kaçınılacaktır? Sadakat ve aynılık temaları ekseninde, her tür tikelliğe kayıtsız ve aynı zamanda bireyi daima aşan "siyasetin kolektif öznesi" nasıl düşünülecektir? Aslında kardeşlik teması eksenindeki tüm bu sorular, aynı zamanda bir kardeşlik "sorunu"nu imlemektedir ve Badiou'nun eşitlik ve özgürlük ilkelerine ilişkin net tavrının, kardeşlik ilkesi söz konusu olduğunda yerini sürekli bir sorgulamaya bıraktığını tespit etmek mümkündür. Başka şekilde söylersek, Badiou'da "kardeşlik" halen süren bir arayışa denk düşer. Nitekim Badiou hem "kardeşlik" temasının belirsizliğini işaret etmekte, hem de "iyiye yönelik kolektif iradenin" totaliter addedilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Bu aşamada, Badiou ile Schmitt'i de yeniden karşılıklı düşünmemizi gerektiren bir noktadayız, çünkü Badiou'nun "kardeşlik"

üzerine düşündüğü anlarda, aynı zamanda, temel kuramsal metinlerinde rastlamadığımız netlikte bir "düşmanlık" nosyonu da kendisini göstermektedir.

VIII. KARDEŞLİK, DÜŞMANLIK, YIKIM

Düşman siyasetin özünün bir parçasıdır. Her gerçek siyaset kendi gerçek düşmanını saptar.

"Kardeşlik" cumhuriyetçilerin sloganındaki üç terimden en anlaşılmaz olanıdır. "Özgürlük" tartışılabilir, ama aşağı yukarı ne olduğu anlaşılır. "Eşitlik" sözcüğüne oldukça sağlam bir tanım verilebilir. Peki ama kardeşlik nedir? Hiç kuşkusuz farklar sorunuyla, farkların siyasal sürecin içinde dostça bir arada bulunmasıyla ilgilidir, ana sınır da düşmanla karşı karşıya gelindiği noktadır.[186]

Kardeşlik ve düşmanlık nosyonlarının siyasal olarak anlamı, Badiou'nun kuramında kuşkusuz "verili" olanın düzleminde değil, olay'ın açtığı siyasal düzlemde aranmalıdır. Yani, ne kardeşlik ne düşmanlık verili kimliklerden türetilebilecek kategorilerdir; yalnızca, siyasal öznenin kendi iç oluşumu ve dışında kalanlarla ilişkisi ekseninde şekillendiği söylenebilir. Bu anlamda, "kardeşliğin sınırı olarak düşman" nosyonunun "siyasetin özünün bir parçası" olarak bu netlikte —"aşk" üzerine bir söyleşi metninde— ilan edilişi her ne kadar şaşırtıcı olsa da, "sadakatin durumu ikiye bölmesi" gibi vurgularda da kendisini hissettiren bu sorundur. Bununla birlikte, "düşman" Badiou'nun sıklıkla başvurduğu bir kavram değildir; tersine, siyasete ilişkin temel metinlerde "düşman"a rastlanmaz. Daha önce aktarılan "kana ve toprağa, ırka, adetlere, topluluğa yapılan her başvuru"yu "hakikatler etiğinin düşmanı" olarak işaret eden ifade, genel ve soyut niteliktedir. Bu anlamda Badiou'nun, düşman kategorisini kişiselleştirerek sabitlememe gayretinde olduğu söylenebilir. Öte yandan, "*gerçek* düşmanı saptamanın" her gerçek siyasetin edimi olarak gösterildiği aynı metinde düşman; "siyasal olarak uzlaşılmaz fark"a denk düşmekte ve "denetlenmesi, sınırlandırılması, asgari düzeye çekilmesi" gereken bir kategori olarak işaret edilmektedir. Badiou'nun "*gerçek* düşmanı saptamak" ile Schmitt'in —kendi

186. Badiou, *Aşka Övgü*, s. 52, 54.

kuramının "belirsiz" düşman nosyonundan ne derece azade olduğu tartışmaya açık olmakla birlikte— "mutlak düşman" kavramına yönelik eleştirisini paylaştığı da fark edilecektir:

> Siyasal sorun nefretin denetim altına alınmasıdır ... Düşmanların var olduğu siyasette, ne şekilde olursa olsun örgütlenmenin rollerinden biri her türlü nefret etkisini denetim altına almak, hatta geçersiz kılmaktır. Bununla kesinlikle "sevgiyi öğütlemektir" demeye çalışmıyorum, siyasal düşman konusunda olabilecek en açık ve en sınırlı tanımı vermektir, bu da çok önemli bir entelektüel sorundur. Yoksa neredeyse bir önceki yüzyılın tümünde olduğu gibi, olabilecek en belirsiz, en geniş tanımı vermek değil.[187]

Badiou için kardeşliğin "sınırı" olan siyasal düşmanı olabildiğince "sınırlandırmak" nasıl önemli bir görevse, kardeşliği bir "tümlük" inşası olarak düşünmemek de aynı derecede önemlidir. Nitekim, "özgürleştirici siyasetin düşmanı" öncelikle kendi içkin eğilimleri olarak saptanır:

> Özgürleştirici bir siyaset için, en çok korkulacak düşman kurulu düzenin elindeki baskı değildir. [Bu düşman] nihilizmin içkinliğidir ve kendi anlamsızlığıyla gelen ölçüsüz kıyıcılıktır.[188]

Yirminci yüzyılı çeşitli veçheleriyle değerlendirmeye giriştiği *Yüzyıl* metninde Badiou'nun, siyasal düzlemde bütün bir yüzyılın merkezine "kardeşlik" sorununu yerleştirdiğini söylemek yanlış olmaz. Badiou, bugüne ilişkin olarak "Fransız Devrimi'nin üç büyük imleyenini —özgürlük, eşitlik, kardeşlik— yüzyıl nasıl yeniden örgütledi?" sorusunu sorar ve eşitliğin "ütopik", kardeşliğin "biz'in despotizmi" olarak nitelendirildiğini, böylece "önemli tek şey özgürlük" tezinin hâkim kılındığını ifade eder. Fakat günümüzün "dayatılan demokrasi" kavrayışında özgürlük, ancak geçen yüzyılın küçümsediği "biçimsel" haliyle var olabilmekte, yani aynı kurallara tabi olma özgürlüğü anlamına gelebilmektedir.[189] Badiou'nun, güncel algıda "kardeşlik" kavramının "biz'in despotizmi"ne eşitlendiği tespitini, "iyiye yönelik kolektif iradenin kötülük ile özdeşleştirilmesi" eleştirisiyle birlikte düşünürsek, "kardeşlik" kavramına ilk bakışta göze çarpmayan bir önem atfettiğini de söylememiz gerekir.

187. *A.g.y.*, s. 58.
188. Badiou, *The Communist Hypothesis*, s. 32.
189. Badiou, *Yüzyıl*, s.110.

Badiou, yirminci yüzyılı "gerçeklik tutkusu", "yeni insan takıntısı", "kesinlik takıntısı", "uzlaşmazlık", "savaş paradigması" gibi çeşitli eğilimlerle niteler. Buna göre yirminci yüzyıl hem bir kopuş hem bir başlangıç olarak deneyimlenmiştir. "Yeni insan takıntısı", yüzyıl boyunca eski insanın yıkımının gerektiğine ilişkin inancı da beraberinde getirmiş ve şiddet, yeni olana odaklandığı ölçüde meşru addedilmiştir. Badiou, bu olguyu *savaş paradigması altında düşünmek* olarak görür; yeni insanı yaratmak için başvurulan şiddet, *nihai barış* adına başvurulması bir zorunluluk halini alan *haklı savaş* biçimini almıştır. Yani "ölümcül aşırılıkçılık", yirminci yüzyılın varlığı tartışılmaz eğilimidir. Bir başka ifade şekli de, yüzyılın "ortak yasası"nın, "sentezsiz bir diyalektik" olduğudur; yüzyıla damgasını vuran, uzlaşmaz karşıtlık olarak antagonizmanın "İki"liği olmuştur.[190] Açık ki Badiou, yirminci yüzyılın faşizmi ile "komünizm" deneyimlerini, "totalitarizm" başlığı altında bir araya getirip eşitlemez; uğruna şiddetin meşrulaştırıldığı yeni insan kurguları, birbirine indirgenemez biçimde farklıdır.[191] Faşizmin "devlet" merkezliliğine karşı komünist idealin devleti ortadan kaldırma perspektifi taşıması arasındaki zıtlık bir yana bırakılırsa; faşizmin yeni insan olarak işaret ettiği aslında eskinin, otantik ve doğal olanın "bozulmuş" halinden kurtarılarak "yeniden ihyası"dır. Faşizmin işaret ettiği "yeni insan" eskiye, asıl ve orijinal olduğu varsayılana dönüş demektir. Komünizm ise henüz var olmayan ve hiç varolmamış olan bir "yeni insan" kavrayışına dayanır; yani "yeni insan", yaratılacak olandır ve faşizmin "ırka, kana, toprağa" dayanan "otantikliğin üretimi olarak yeni" temasından tümüyle farklıdır.[192]

Kuşkusuz Badiou, "yaratılacak olan" yeni insanın, eskinin "yıkımı" anlamında bir şiddet içerdiğini de bu şiddetin "haklı savaş"

190. *A.g.y.*, s. 15, 41-46, 106.

191. Totalitarizm başlığı altında komünizmi kendi karşıtı olan faşizm ile bir araya getirip aynılaştırmak, Badiou'ya göre, özgürlükçü siyasetten vazgeçişte, "daha az kötü" olanda uzlaşmaya dayalı liberal "insan hakları" kavrayışında, yani düzenin sürekliliğini savunan muhafazakâr çizgilerde somutlaşır (*Metapolitics*, s. 70). Belirtelim ki Badiou, totalitarizm kavramının imlediği aynılaşmayı reddeder fakat cevap üretmeye çalıştığı soruların başında komünizm adını benimseyen bir siyasetin "nasıl olup da Devlet kültünü üretebilmiş olduğu" gelir — "yirminci yüzyılın büyük gizemi" budur.

192. Badiou, *Yüzyıl*, s. 76, 66-67.

olarak deneyimlendiğini de kabul eder; reddettiği, bu "ölümcül aşırılıkçılık" deneyiminin, yirminci yüzyılın büyük "arzusu" olan kardeşliğin liberal bireyciliğe terk edilişine gerekçe olarak sunulmasıdır. Yirminci yüzyılın "takıntısı" olarak yeni insan, bir gelecek tahayyülü gibi görünse de, Badiou'ya göre "şimdi'nin bir deneyimi" olarak kardeşlik, "yeni dünyanın dolayısıyla yeni insanın gerçek tezahürüdür".[193] Bu nedenle de, "biz"in nasıl düşünüldüğü, şimdi'nin siyasal öznesinin nasıl biçimlendiğinden bağımsız değildir veya tersinden söylersek, bugünün siyasal öznesi, kardeşlik ilkesinin alacağı biçimle yakından ilişkilidir. O halde, Badiou'nun "kardeşlik" ilkesi üzerine bugün yeniden düşünme çabası, *savaş paradigmasının dışında* bir "biz" öznesini formüle etme çabasıdır.

Buradaki soru aynı zamanda, "savaş paradigması içinde" kaçınılmaz ve uzlaşmaz biçimde bölünen antagonistik "biz"lerin kendi içlerinde Bir'e dönüşmesi sorunudur. Badiou'nun tabiriyle "özne-biz"in "özne-ben" gibi düşünülerek içinde farklılıkların eritildiği bir "vecd hali"ni alma riskine veya "kolektifleri doğallaştırma" eğilimine karşı,[194] "barış zamanında" biz'i düşünmek gerekmektedir. Kaynaşmış bir bütün anlamına gelmeyen bir kardeşlik veya "biz" inşası, Badiou'ya göre yirminci yüzyılın miras bıraktığı temel "soru" dur:

> Biz, Restorasyon'un aktörleriyle birlikte, "mutluluk için yarışan bireyler vardır yalnızca, her aktif kardeşlik kuşkuludur", demeyi reddediyoruz. ... günümüzde çürümemiş herkes; yüzyılın macerasına egemen olmuş, kaynaşmış ve yarı-askeri bir "özne-ben" ideali altında olmayan bir "özne-biz"in, kendisi çözülmeden kendi içkin aykırılığını özgürce taşıyan bir "özne-biz"in nereden çıkabileceğini kendine sormaktadır. *Savaş zamanında değil, barış zamanında "özne-biz" ne demektir?* Destanın kardeşçe "özne-biz'inden beraberliğin uyumsuz "özne-biz'ine, bir "özne-biz" olması gerek-

193. *A.g.y.*, s. 110.

194. Badiou, bu eğilimlerin, "işçi sınıfı" ve "halk" kavramlarında sol karşılıklarını bulduğunu düşünür. Marksizmde "bilimsel olarak meşru bir kardeşlik" varsayımının tespit edilebileceğini öne sürer ve bunu, meşruluğun temsil fikri ile yakın bağı nedeniyle dolaylı biçimde eleştirir. Yine de Badiou'nun yaklaşımı, kaynaşmış bütün tahayyülünü irdeleyip eleştirmekten daha çok, yüzyılın "kardeşlik" arzusunun komünist versiyonunda başka türlü bir olanağın izini sürmekle şekillenir —örneğin, "yoldaşlık" kavramı olumlu anlamda kardeşlik kavrayışının bir örneği olarak işaret edilir.

liliğine asla teslim olmadan, nasıl geçeriz? Benim de varlığım bu sorunun içinde.[195]

Bu sorgulamanın ve arayışın aynı metin içindeki sonucu "beraber" (*together*) sözcüğüne ve "gösteri" edimine işaret eder. Badiou'ya göre kardeşlik, doğallaştırılamaz bir kolektifin "temsil edilemez" biçimde belirişi/ortaya çıkışı/kendini sunarak var etmesi anlamında (kolektif siyasal) "gösteri" şeklinde düşünülebilir. Temsil edilemez çünkü doğal/sürekli/durağan bir kardeşlikten söz edilemez; *"sadece kardeşlik anları vardır"*. Bir "gövde gösteri"si olarak kardeşlik, öyleyse bir edimden ibarettir. Fakat Badiou aynı zamanda, "ayrılmazlık" dediği, o gövdeden kopmama halini de "biz"in özü olarak işaret eder. Buna göre "ayrılmazlık", ki "sadakat"ten farklı görünmemektedir, kaynaşmış ve uyum içindeki bir "biz"den farklı olarak bireyin bütünde eridiği bir hali değil, *eklemlenmeyi* anlatır.[196]

Kardeşliğin, "gösteri"ye yani ortaya çıkarak kendini görünür kılma anlarına özgülenmesi, kolektifin önceden verili bir kimlikle bağını koparmaya dönük bir müdahale olarak düşünülebilir. Böylece kardeşlik, doğallaştırılabilir bir bütünden ayrıştırılır. Aynı müdahale, kardeşliğin "meşru temsilinin" olamayacağını da öne sürmektedir; çünkü temsil, temsil ettiğini durağanlaştırıp sürekli kılmak anlamına gelecektir — ki bu nokta Badiou'yu, kendine özdeş halk öznesinin onaydan ibaret "gösterisi" ile "temsil"i birbirini tamamlar biçimde düşünen Schmitt'ten net olarak ayrıştırır. Öte yandan, bu "gevşek" kolektifliğin hâlâ bir "biz"e denk düşmesi gereği, Badiou'yu "ayrılmazlık" dediği bağı kurmaya sevk etmektedir fakat bu iki unsurun nasıl bir araya getirilebileceği açık değildir. Aynı zamanda Badiou, kardeşlik temasını, yirminci yüzyılın "ölümcül aşırılık" dediği ve yeni uğruna eskinin topyekûn ve nihai olarak "yıkımı"na sürüklenen eğiliminden de ayrıştırma çabası içindedir. Denilebilir ki Badiou'nun "hakikat" kavramsallaştırmasındaki "adlandırılamaz" olarak kalması gereken —yani "zorlama"yla dönüştürülemeyecek olan— noktanın varlığı; "yeniliğin" mutlaklaştırılmasına, yani eskinin topyekûn reddinin getireceği "yıkım"a karşı alınmış teorik bir önlemdir. Ne var ki her "kardeşlik" biz ile *biz-olmayanın*

195. Badiou, *The Century*, s. 96-97; *Yüzyıl*, s. 106, vurgu eklendi.
196. Badiou, *Yüzyıl*, s. 133-4.

ayrışmasını kaçınılmaz biçimde içerir. Badiou, "biz"i kaynaşmış bir bütün olmayan ve savaş halini imlemeyen biçimde düşünmeyi yüzyılın miras bıraktığı soru addederken, aynı şekilde miras kalan "ders"inin de "biz-olmayan"ı mutlak biçimde antagonist bir "karşı biz" olarak kurgulamayı sınırlamak olduğunu söyler:

... kardeşliğin tüm tezahürleri içinde, temel bir İki'miz vardır: "Biz" ve "biz olmayan". Yüzyıl, "biz olmayan'ı düşünmenin iki tarzını karşı karşıya getirir. Ya burada çokbiçimli bir amorfluk, örgütsüz bir gerçeklik görülür. Ya da *bir başka "biz"* görülür; dışsal ve dolayısıyla antagonist bir özne. Bu iki anlayış arasındaki çatışma temeldir ... "biz" dışsal olarak biçimsize (*formless*) gönderme yapıyorsa, onun görevi, bu biçimsizi biçimlendirmektir. Bu durumda, her kardeşlik onun biçimsiz dışsallığının "bilgisi"nin öznel bir momenti haline gelir. ... Tersine, "biz olmayan", antagonistik öznellik olarak, kaçınılmaz biçimde *daima önceden biçimlenmişse*, her kardeşliğin ilk görevi mücadeledir ki bu mücadelenin de hedefi ötekinin yıkımıdır. ... *biçimlendirme (formalization) ile yıkım (destruction) arasındaki çatışmayı biçimlendirme yoluyla çözmek gerekir*. Bu, belki de, yüzyılın bize miras bıraktığı en derin, aynı zamanda en güç derslerden biridir.[197]

Buradan çıkarsanabilecek olan şudur: Badiou'da "kardeşlik" olarak "biz" inşası, bir kurama değil bir arayışa denk düşer. Diyebiliriz ki kardeşlik formülasyonunun bir boyutu, siyasal öznenin kendi içinde bir tümlük inşa etme "felaket"ine karşı önlem alma çabası

197. Badiou, *Yüzyıl*, s. 118-9; *The Century*, s. 109-10, vurgular aslında. Burada Badiou'nun hedefinde, Sartre'ın "tek başkalık düşmanınkidir" perspektifi vardır (Yüzyıl, s. 105-106). Sartre, işçi sınıfı örgütlenmesini "kardeşlik-terör" birlikteliği olarak gördüğü gerekçesiyle Badiou'nun diğer metinlerinde de eleştirilir; zira bu yaklaşım, "aktif bir kolektifliğin ancak antagonizma ve şiddet biçimini alabileceği" gibi sorunlu bir kabulle, bir açmazla maluldür (Badiou, *Pocket Pantheon*, çev. D. Macey, Verso, 2009, s. 30-34). Badiou'nun bu açmazın çözümü olarak işaret ettiği "zor ders"in referansı ise Mao'dur; Mao'nun "antagonist çelişki" dediği uzlaşmaz karşıtlık "yıkım"a, "antagonist olmayan çelişkiler" de "biçimlendirme"ye koşuttur. Dolayısıyla Badiou Mao'da, hem "ölümcül aşırıcılık" olarak nihai-haklı savaş eğilimini, hem de yıkımı sınırlandırma, "biz olmayan"ı "biçimlendirme"ye açık düşünme olanağını aynı anda görmektedir (*Yüzyıl*, s. 43-44). Benzer tavrı, Kültür Devrimi'nin anafikrini onaylarken sebep olduğu şiddeti eleştirmesinde de tespit etmek mümkündür ve kuşkusuz, bu pozisyonun kendisi de eleştiriye açıktır. Badiou'nun Maoculukla ilişkisini ele alan ayrıntılı bir çalışma için bkz. Bruno Bosteels "One Divides into Two", *Badiou and Politics*, Duke University Press, 2011. Bosteels, Badiou'nun, antagonistik karşıtlıklar ve mutlak başlangıç arayışı yerine diyalektik düşüncenin ilişkiselliğine dayandığını, Maoculukla güçlü ama başından itibaren eleştirel bir bağı olduğunu anlatır.

ile şekillenir. Deyim yerindeyse "kardeşlik felaketi"ne karşı önlem alma çabası, siyasal öznenin kendi dışındakilerle "düşmanlık" ilişkisine veya bir bütün olarak durumda yaratılan "yıkım" edimine nasıl yaklaşıldığından da ayrıştırılamaz. Fakat Badiou'da sadakatin, olay'ı, durumun içinde ve durumunkinden farklı bir "meşruluk" kaynağı addedeceği ve bunun kaçınılmaz olarak "durumu böleceği" de açıktır. Öyleyse bu aşamada sormamız gereken şudur: Durumu ikiye bölen siyasal öznenin bu işleminin, yıkıcı ve antagonistik bir düşmanlığa dönüşmemesi mümkün müdür?

Gerçekte Badiou'nun bu soruyu sürekli olarak gözettiği de açıktır. Zira, olay'ın herkese açık bir evrensellik düzlemi açtığı vurgusu da, sadakat gösteren öznenin her "biz-olmayan"ı homojen, antagonistik bir düşman olarak göremeyeceği vurgusu da "yıkım" karşısında alınan önlemlerdir. Sadakat, önceden verili bir doktrine sadakat değildir; daima somut bir olay'a bağlı ve içeriği icat edilen bir süreçtir.[198] Dolayısıyla "doğal" bir öznesi de yoktur; özne olay karşısındaki tutumuna göre şekillenir ve teorik olarak olay'a sadık bir özne olmak herkese açıktır. Dolayısıyla, siyasal öznenin "yıkım" karşısında "biçimlendirme" lehine konumlandırılmasının, Badiou'da kuramsal bir olanağı vardır: Hakikat "herkes için hakikat" ise, herhangi biri bu sürece dahil olabilir. Olay'a "kayıtsız" kalan "biçimsiz" kitlelerin de, hakikat sürecine dahil edilememesi için duruma aşkın bir engelden söz edilemez.[199] Ne var ki bu anlatım, aynı anda başka soruları doğurur. Bu kez "verili değil icat edilecek" ve "doğal olarak sınırlı değil herkese açık" olan bir kardeşlik nosyonunun ürettiği soru şudur: Bu kurgu, bir yandan öznenin antagonistik ediminin katılığını esnetmeye hizmet ederken, öte yandan da tümüyle kendi icadına bağlı bir "kuralsızlık" halini imleyerek yıkım potansiyelini artırmaz mı? Dahası, kendi kendini icat eden bir sadakat biçiminin, potansiyel şiddetini salt kardeşliğin sınırı olarak düşmana değil, kendi içine de yöneltmesinin engelinden söz edilebilir mi?

198. Badiou, *Being and Event*, s. 228, 230-2, 237-8.

199. Şu da eklenebilir: Badiou için, "derin bir düzensizlik" durumunda kendi müdahalesini "saf ve izole" addedecek bir siyasal özneden ancak "en katı devlet düzeni" doğabilir; bir anlamda, durum karşısında kendisini tümüyle dışsal addedecek bir siyasal özne gerçekte sadece "düzen"e hizmet eder (*Being and Event*, s. 231).

Açık ki bu noktada, daha önce Levinas ve Schmitt'te tespit ettiğimiz ve çözümünü göremediğimiz bir sorunla karşı karşıyayız. Badiou'nun bu sorunun bir yönüne ürettiği önemli bir cevap olduğunu söylememiz gerekir: Kardeşlik, doğal bir kimliğe veya verili bir konuma özgülenebilecek bir kategori değildir, "sadece kardeşlik anları vardır". O halde soru, hem bu anları hem de bu anlara sadakatle şekillenecek siyasal özneyi "yıkım"dan alıkoyan bir önlemin olup olmadığıdır. Kuşkusuz, Badiou'da sadakat, ne Schmitt'te olduğu gibi devlete ne de Levinas'ta olduğu gibi öteki'nin yüzünde cisimleşen bir buyruğa yöneltilir; bu anlamda, kurumsal ya da kişiselleştirilmiş bir bağlılık ifade etmez. Fakat tam da bu nedenle, yani Badiou'nun pozisyonu *etnik, dini veya devlet kurumunda cisimleşen sürekliliğin bağından kurtulduğu* içindir ki Hegel'in Fransız Devrimi bağlamında çok önceden formüle ettiği eleştirinin de muhatabıdır. Öyle ki Badiou'nun "yıkım"a karşı "eksiltme" vurgusu da Hegel'in dikkat çektiği probleme bir cevap üretme çabası olarak düşünülebilir. Badiou'ya göre Hegel, gerçek tutkusunun kaçınılmaz biçimde "kuşku" biçimini alacağını ve bunun, sabitlenmeye çalışılan her kavramın sürekli bir "arındırma" işlemine tabi tutulmasını beraberinde getireceğini öngörmüştür.[200] Hegel'in "devrimci terör"e ilişkin tespitleri, Badiou'ya göre yirminci yüzyılın neden aynı zamanda bir "yıkım yüzyılı" olduğunu da açıklar:

> [Hegel'in Fransız Devrimi'nin neden terörist olduğuna ilişkin tezi şöyledir] Devrim mutlak özgürlüğün öznel figürünü temsil eder. Ama mutlak özgürlük, herhangi bir nesnel İyilik temsiline bağlı olmayan bir özgürlüktür. Dolayısıyla ölçütsüz bir özgürlüktür, etkinliğine herhangi bir şeyin asla kanıt olmadığı bir özgürlüktür. Herhangi bir öznenin bu özgürlüğe ihanet etmekte olduğunu düşünmekte her zaman haklı oluruz. Mutlak özgürlüğün özü, kesin olarak, somut deneyimin içinde, ihanet-edilebilir-özgürlük olarak kendini gösterir. Doğru özgürlüğün öznel adı Erdem'dir. Fakat erdemin herkesçe kabul gören ve güvenilir bir ölçütünü öne çıkartmak imkânsızdır. Egemen olanın erdemin tersi olduğunu, bunun da adının "ahlaksızlık, yozlaşma" olduğunu, her şeye bakarak varsayabiliriz. ... Ve yozlaşma, şeylerin "doğal" durumu olduğundan, herkes potansiyel olarak bu mücadelenin hedefidir; bu demektir ki herkes şüphelidir. Demek ki özgürlük,

200. "Arındırma, yüzyılın önemli sloganlarından biridir. Stalin bunu açıkça söylemiştir: "Parti arınarak güçlenir'" (Badiou, *Yüzyıl*, s. 62).

tamamen mantıksal olarak "şüphelilerin yasası" ve kronik arınma şeklinde gerçekleşir.[201]

Her şeyden kuşku duymanın hâkim olduğu anda kesinlik taşıyan tek şey *hiçlik* olacaktır. Badiou, yine Hegel'i izleyerek, "en çok sayıda hain, devrimci devletin doruğunda, özgürlük coşkusunun hiç durmadan ifade bulduğu yerde" tespit edilecektir der; "ölüm, saf özgürlüğün olası tek adıdır."[202]

201. Badiou, *Yüzyıl*, s. 63.

202. Badiou'nun Hegel'in eleştirisini yirminci yüzyıl bağlamında ele alışı, bu çalışmanın sınırları içinde ayrıntılandırılamayacak olsa da, bir değiniyi zorunlu kılıyor: Hegel'in eleştirisinin kuramsal muhatabı olan Kant'ın "ahlak yasası" ile Badiou'nun olay'a sadakat ile şekillenen "hakikatler etiği" arasında ilgi çekici bir paralellikten söz etmek mümkündür. Alenka Zupančič bunu Kant, Lacan, Badiou üçlüsü bağlamında gösterir. Zupančič'in bu bağlantıyı kurduğu noktalardan biri, her üç düşünürde de ahlak yasasının veya etiğin buyruğunun özne için "bilinmeyen" olmasıdır. Kant'ın tek koşulu "evrenselleştirilebilirlik" olan yasası, özneye gerçekte ne yapacağını söylemez — Badiou'nun "sadakat"inin de bir formülü yoktur, özne sadakatin araçlarını kendisi üretecektir. Kant, Hegel'in "mutlak özgürlük" eleştirisinde olduğu gibi, içeriksiz ve somut yaşamın değerlerinden bağımsızlaştırılan ahlak yasasının, "doğru biçimde formüle edilirse" her tür edimi meşrulaştıracağı gerekçesiyle —Zupančič'in ifadesiyle "özünde terör mantığı olmakla"— eleştirilegelmiştir. Bu eleştirinin gerekçesi, yazara göre, Kant'ın "etikte bir Kopernik Devrimi yaratan yeniliği"dir: Kant, İyilik nosyonu ile ahlak yasası arasındaki hiyerarşiyi tersine çevirmiştir. Böylece yasa herhangi bir iyiliği önceden varsaymadan düşünülür; iyilik, "ahlak yasasından *dolayı* eylemde bulunmak" şeklinde eylemin biçimsel özelliğine eşitlenir. Zupančič'e göre, etiğin temelinde "iyi"nin yatmayışı (veya, ne etik ne de etiğe aykırı denebilecek bir "şey"in yatışı) Lacan ve Badiou'da da geçerlidir. Bu "şey" Lacan'da "Gerçek", Badiou'da "olay" dır. İşte "terör", ancak etiğin temelinde yatan fakat etik olmayan bu "şey" bir "yüce İyi" ile eşitlenirse doğacaktır. Zupančič'in Badiou'nun etiğine ilişkin söylediği, "olayla karşılaşmanın gerçekleşmesini zorlamanın" terör anlamına geleceğidir ki Badiou, "olay'ın ne müjdecisi ne de kahramanı vardır" derken bunun önlemini almaktadır (Zupančič, *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*, çev. A. S. Özcan, Epos, 2005, s. 70, 109, 184, 257-61). Oliver Feltham da benzer bir noktaya dikkati çeker: Hakikat sürecinin, sürece dışsal bir "iyi"si yoktur; "iyi" süreç içinde sürekli olarak yeniden adlandırılır (Feltham, *Live Theory*, s. 116). Ne var ki Badiou'nun kuramında "olay çıkarmayı zorlama"nın zaten bir zemini yoktur; dolayısıyla Zupančič'in önemli saptamaları, olay'dan sonraki hakikat sürecine ilişkin bir şey söylememekle, bizi yine başa döndürür. Öte yandan, hakikat sürecine dışsal bir iyi' nin olmadığı yoruma açıktır; zira sürecin olay'a sadakat ile tanımlanması sürecin salt kendine referansla tanımlanmasına engeldir. Denilebilir ki bu noktada, etiğin "içeriği" ile "sınırı" arasında bir ayrıma ihtiyaç vardır. Badiou'nun hakikat sürecinin "felaket" kavramıyla açıklanan açık bir sınırı vardır. Benim anladığım, Ba-

Açık ki Badiou, terörün nihilist şiddetine olduğu kadar; belirli bir siyasal dönemin, siyasal iddiasından ayrıştırılarak salt terör olarak ele alınışına da, o dönemi düşünülemez kıldığı gerekçesiyle karşı çıkar.[203] Badiou'nun güncel siyasal duruma ilişkin olarak "son" temasına olan tepkisi ve nihilist şiddet eleştirisi hatırlanırsa, yok edici bir yıkımın yalnızca "devrimci devlet" ile sınırlı olmadığını düşündüğü de açıktır. Fakat daha önemlisi, Badiou'nun pozisyonu, değişimin ütopik olduğu veya şiddet doğurduğu iddialarına karşı, değişimi bir "olumlama" olarak düşünme çabasıdır. Bu nedenle de değişimin tanımlayıcı öğeleri olarak olay ve olay'a sadakat sürecinin, durum açısından yaratacağı kaçınılmaz "olumsuzlama"yı, bir "eksiltme" edimi olarak formüle etmeye çalışır. Badiou'nun "yıkımın ve arınmanın kör buyruğunu aşabilir" diyerek işaret ettiği "eksiltme", yıkımın tersi veya reddi değildir. Durumdaki değişmenin, eskinin bir anlamda yıkımı olacağına kuşku yoktur. Badiou, her bir siyasal dönemin kendi somut koşullarında kendi araçlarını üreteceği noktasında da nettir ve hiçbir aracı veya edimi aşkın bir kötülükle özdeşleştirmez. Denilebilir ki bu nedenle de Badiou için, olumlu ya da olumsuz, genelleştirilebilir bir yasası olduğu varsayılan her "siyasal (*the political*) ifadesi reddedilmelidir"; sadece birbirine indir-

---

diou'da olay'a koşullu etiğin salt biçimsel olmayıp yine olay'ın tanımlayıcı nitelikleri ile şekillenen bir "içeriği"nin de olduğunu söyleyebileceğimizdir. Badiou'da "iyi", evrensel hakikatin niteliğidir; ne var ki bu evrensellik Kant'ın buyruğunun niteliğinden farklı olarak, siyasal düzlemde eşitlikçi-özgürleştirici addedilen somut bir olay'a dayandırılır. Yani her zaman verili değildir; olay "ânı"nda deneyimlenir ve hakikat aksiyomu olarak sabitlenir. Bu bağlamda, bana kalırsa Badiou, hakikat sürecinin bir "yıkım" değil "eksiltme" biçimini alması gerekliliğinin yanı sıra, sürecin "sabit" bir başlangıç noktasını da işaret ederek Hegel'in eleştirisindeki "mutlak özgürlük" nosyonundan sakınmaya çalışmaktadır. Ne var ki yine Feltham'ın dikkat çektiği gibi, her durumda "tek hamlede değişim" arzusu, Badiou'nun özne kategorilerinden "terör"e denk düşer. Dolayısıyla siyasetin teröre dönüşmesi ihtimal dahilindedir ve ancak, diğer özne kategorilerinin baskın gelişi ile engellenebilir (Feltham, *Live Theory*, s. 78).

203. Badiou'nun "terör" sözcüğünün Fransız Devrimi'nde "devlet iktidarının uygulanışındaki özel bir durumu" ifade ederken, bugün tersi bir anlam kazandığı yönündeki vurgusunu eklemeliyiz. Buna göre, bugün "'terörist", devletlerin şiddet ve/veya silah kullanan her siyasi hasmını, tam da devlet-olmayışlarını göz önünde bulundurarak nitelemek için kullandıkları sözcüktür." Bu nedenle de "terörist" sözcüğü bugün ancak bir "propaganda terimi" işlevi görmektedir; "yansız bir şekilde okunamaz" (Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 99-100).

genemez ve bütünselleştirilemez biçimde "siyasetin çoğul anları"ndan söz edilebilir.[204] Kuşkusuz, Badiou'nun "siyaset anları", son derece genel hatta ontolojik bir "yasa" düzeyinde, durumun eşitsizliği ile olay'ın eşitlikçiliği-özgürlükçülüğü zeminine oturtulmuştur. Dolayısıyla buradaki vurgu, siyasal edimi "zorunlu olarak şiddet içeren" bir görünümden uzaklaştırma çabası olarak okunmalıdır. Badiou'nun kuramı, antagonistik bir cepheleşmenin ima ettiği şiddet ve yıkımı veri kabul etmeyen, daha doğru bir ifadeyle, siyasetin tanımlayıcı doğası addetmeyen bir kavrayıştır. Şöyle de denebilir: Badiou, "terörsüz hakikat olmaz" kabulüne karşı[205] ciddi bir direniş göstermektedir.

> Olay'ın yeniliği için bir şeyleri yıkmak zorunlu olabilir. Fakat bunun yeniliğin zorunlu bir parçası olduğunu düşünmüyorum. Çünkü yeniliği bir yıkım olarak değil bir ilave (*supplementation*) olarak düşünüyorum. [Yenilik] olur, [başa] gelen bir şeydir (*something which happens, something which comes*) ve bu hayati olan noktadır. Yeniliğin oluşumunda bir şeylerin yıkılması mümkündür, ama bu sürecin özü, varlığı, çekirdeği değildir. Ancak bir sonucu olabilir. ... Yaratıcılık bence bir tür olumlamadır, bir tür olumsuzlama değil.[206]

Başka türlü söylenirse, şiddet anlamında yıkım, hakikat sürecinin "zorunlu" bir parçası değildir. Ne var ki hakikate zorunlu biçimde içkin olmayan yıkım, durumun içinde oluşan "tepki"nin neredeyse kaçınılmaz bir sonucudur. Badiou'nun, "her gerçek olay'ın karşısında devletin fazlalığını açığa vuracağı" yönündeki vurgusu hatırlanırsa, kaçınılmaz denebilecek bir şiddeti ancak hakikat sürecine dışsal olarak işaret ettiği söylenebilir. Olay'ın kendisi söz konusu edildiğinde ise Badiou, şiddet anlamında yıkımın olumsal olduğunu kabul eder; dolayısıyla olay ve şiddet arasında ne zorunlu ne de ihtimal dışı olan bir ilişki öngörür:[207]

204. Badiou, *Metapolitics*, s. 23.

205. Bruno Bosteels, "Force of NonLaw: Alain Badiou's Theory of Justice", s. 1915.

206. Badiou, "Ontology and Politics: An Interview with Alain Badiou", s. 176.

207. Badiou'nun, "direniş" örneğinde olumladığı bir şiddetten de söz etmeliyiz. Badiou, 11 Eylül'ün "nihilist şiddet"e karşılık geldiğini ve nihilist şiddete damgasını vuran şeylerin, "ölümün kutsanması, kurbanlara mutlak ilgisizlik, kendini ve ötekileri araca dönüştürmek" olduğunu söyler; fakat en belirgin niteliği "sessizliği"dir. Bunun karşısına, eylemini daima bir şey söylemek için gerçekleş-

Yıkımdan her zaman kaçınamazsınız. Yıkım ve olumlama arasındaki ilişki, bir olay'ın tikelliğinin bir parçasıdır. Siyasal olaylarda bu ilişkinin düşünülmesi ve kontrolü çok zordur. Siyasal olaylarda ve türsel (*generic*) süreçlerde şiddet daima oradadır çünkü birçok insan yenilikten hoşlanmaz. Durumun dönüştürülmesi daima birilerine karşıdır — zenginlere, iktidardakilere. Siyasal hakikatte, bir tarafta yıkım ve şiddet, diğer tarafta olumlama ve ilave arasındaki ilişki karmaşık bir ilişkidir. [*Özne Teorisi*'nde] "Yıkım zorunludur" diye yazarken siyasal hakikat noktası [esastı]. Fakat farklı bir paradigmadan bakarsak yıkım, siyasal olayın sonuçlarının bir tikelliği olarak görünür, hakikat prosedürünün kendisinin içsel karakteristiği olarak değil.[208]

Tüm bunları bir arada düşünerek söylersek; Badiou'da *biz*, *kardeşlik*, *düşmanlık* ve *yıkım* temaları, deyim yerindeyse, süreklilik gösteren bir teorik mücadelenin konusudur. Kaynaşmamış ama çözülmeden bir arada olmayı sürdüren bir "biz" öznesinin inşasını, kendisinin de hâlâ "içinde bulunduğu" soru(n) olarak işaret edilişi düşünülürse, aslında söylenen, bu soruların pratikten soyutlanabilir salt teorik bir cevabının olamayacağıdır. Bir başka deyişle, bu problemlerin bir çözüm "reçetesi" yoktur; her siyasal dönemin kendi özgünlüğünde yeniden formüle edilmeleri gerekir. Badiou'nun kuramında bu, bir tür "erteleme'den çok, siyaseti ve etiği olay ile koşullamasından, yani kuramının özünden kaynaklanan doğal bir sonuçtur. Badiou'nun "felsefesi" hakikat üretmez; siyaset, teori ve eylemin biraradalığı anlamında bir "düşünce" olarak kendi hakikatini üretir — bu anlamda, cevaplanması gereken tüm bu sorular öncelikle felsefenin değil siyaset pratiklerinin alanındadır ve bu pratikler de önceden öngörülemez olay'ların koşulu altındadır. Bununla bir-

---

tiren ve sorumluluğu üstlenen "nihilist olmayan, olumlayıcı, özgürleştirici siyasi şiddet"i koyar. Badiou'nun dayandığı örnek, Alman işgaline karşı Fransız direnişçilerinin şiddet eylemleridir. Bu eylemler, "direniş vardır" demek için yapılmıştır ve şartlar ne olursa olsun şiddete bu anlamda bir "bildiri" eşlik etmiştir: "Şiddet, —şu anlamsız sözcüğü uydurursak— Bildireylem'dir. Günümüzde ise hiç de böyle bir şey değildir. Eylem, tıpkı haydutlarınki gibi, adlandırılmadan, anonim kalmaktadır. Biz bu durumu bir tür faşist nihilizmin şaşmaz işareti olarak görmekteyiz." (Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 113). Yinelersek, Badiou şiddeti olumlama-reddetme genelliğinde ele almaz; şiddet bir durumda "nihilist" bir diğer durumda "özgürleştirici" olabilir.

208. Badiou, "Ontology and Politics: An Interview with Alain Badiou", s. 176-7.

likte, Badiou'nun bu temel sorunlara cevap üretme çabasını, temel kavramların formüle edilişlerinde başından itibaren tespit etmek mümkündür. Badiou'nun kuramı, hareket noktası olarak siyasetin ve etiğin devletten ayrıştırılması ve hakikat süreçlerine katılımın evrensellik, yani herkese açıklık ile tanımlanması sayesinde, bu problemlerin çözümüne yönelik önemli bir zemin sunar. Badiou'da siyasal ve etik özne, tanımı gereği bir devlet olamayacağı gibi, tikel kimliklere veya etnik-dini topluluklara da özgülenemez; aksine, hem tikelliklerden hem de devletin yasasından "eksilerek" şekillenir. Bu açıdan Badiou'nun kuramı, düşmanlık ve yıkımın aldığı somut güncel görünümlere karşı önemli bir itirazın radikal formülasyonunu da üretir. Daha önemlisi, Badiou'nun kuramı bir bütün olarak, "kötülük" varsayımını önceleyecek biçimde, olay'ın başlatacağı değişimin *olumlanmasıdır*; öyle ki siyaset de etik de ancak bu olumlama ile mümkün olabilmektedir.

Sonuç

LEVINAS, SCHMITT VE BADIOU'yu bir arada düşünme girişiminin ana izleği, bu üç düşünürün etik ve siyaset ilişkisi bağlamında aldığı özgün pozisyonları değerlendirmek, bu pozisyonları birbirleriyle ilişkilendirmekti. Bu izlekte söylenen şudur: Levinas ile Schmitt'in sergilediği, sırasıyla etik ve siyasetin "önceliğini" ve bu öncelikten gelen "üstünlüğü" temellendirme çabası, etik veya siyasal ilişkiye kurucu bir ilksellik ve aşkınlık atfını da beraberinde getirir. Etik veya siyasal ilişkiye, sonrasında hiç kaybolmayan bir meşruluk, verili durum üzerinde belirleyici bir üstünlük ve indirgenemezlik niteliklerini kazandıran bu kurgudur. Bu nitelikler, etiği ya da siyaseti bir yandan olan'a içkin olarak işaret ederken, diğer yandan olan'da kazandıkları içeriklerden de bağımsızlaştırır. Böylece, "öncelik" atfedilen alan, sonrasında neye evrildiğinden bağımsız bir biçimde, kendiliğinden bir meşruluk kazanır; etik ve siyasetin bir arada düşünüldüğü düzlemde ise etik haklılık veya siyasal meşruiyetten hangisinin "öncelendiği" arasındaki fark silikleşir. Dolayısıyla, "öncelik" atfının hangisine yöneltildiğinden bağımsız biçimde, etik ve siyasetin aynı düzlemde düşünülmesiyle ortaya çıkan, benzer sorunlardır. Badiou'nun kuramının önemli farkı, Levinas ve Schmitt'in kuramlarında paradoksal biçimde benzerlikler doğuran bu döngüyü "olay" kavramı ile kırmasıdır. Badiou'da etik ve siyaset, "karşıtlık" içinde veya birbirini "sınırlandıran" biçimde ilişkilendirilmeden, verili düzende kırılma yaratan olay kategorisinin açtığı yeni bir düzlemde düşünülür. Etik ve siyaset, öncelikle olay'ın yarattığı kırılmanın ve değişimin "olumlanması" ile mümkündür. Bu kurguda, daima eşitsizlik imleyen "durumun" eşitlikçi-özgürlükçü yönde dönüştürülmesi *siyaset*'tir; bu sürecin sürekliliğini, tutarlılığını ve olay'a uyumunu

sağlayan ise *etik* olana denk düşer. Badiou etik ve siyaset arasında hiyerarşik bir ilişki inşa etmeyi hedeflemez, bu sayede de kuramını "öncelik" vurgusunun beraberinde getirdiği paradoksal sonuçlardan korumuş olur. Yani bu düzeyde, etiğin ve siyasetin önceliği tezlerinin alternatifi Badiou'nun kuramında sunulur. Fakat açık ki öncelik varsayımının yarattığı paradoksları aşmak, ne etik ve siyaseti bir arada düşünmenin belirli bir biçiminin ne de genel olarak Badiou'nun kuramının her tür sorundan azade olduğu anlamına gelir.

Çalışmanın ikinci izleği, bu üç düşünürü bir araya getiren ortak bir zemini işaret eder: Normallik ile istisnai olan arasındaki ilişki. Bu ilişki, üç düşünürün de temel kavramlarını inşa ettikleri eksendir. Levinas'ta Öteki, *ben*'de ifadesini bulan düzenin istisnasıdır. Schmitt için istisna, kuralın veya düzenin kaçınılmaz tamamlayıcısıdır. Siyasal birliğin kuruluşundaki istisnai moment, birliğin düzenini tehdit eden istisnai bir hal veya birliğin bu olağandışı durumu bertaraf edebilme kapasitesi olarak egemenin istisnai konumu gibi birkaç düzeyde birden karşımıza çıkan istisna; bu düzeylerin tümünde, ancak düzene —daha doğru bir ifadeyle, düzeni kurma ve koruma kapasitesine— referansla anlam kazanır. Badiou'nun ise istisna ile normallik arasındaki ilişkide Levinas'a benzer biçimde istisnai olanın perspektifini tercih ettiği açıktır; fakat bu tercihin ötesinde iki kuramcının pozisyonu derin bir ayrışmayı yansıtır. Levinas için Öteki, *ben*'in varlık düzenini, "normalliğini" sorgulayan ve kırılmaya uğratan, karşısında *ben*'in varlığını sürdürme eğiliminin talileştiği, dolayısıyla kendisine tabi olunan bir istisnadır. Siyasal düzeyde istisna olarak işaret edilense, belirli bir etnik, dini topluluğun "bilinci", "vicdanı", bir adım sonrasında da "devleti"dir. Daha genel olarak Levinas'ın kurgusunda istisnai Öteki, "zulme uğramış" olandır. Levinas kimi zaman farklı gruplar arasında bu ölçüte göre karşılaştırmalara da başvurur ve "en çok zulme uğramış" olmayı tüm diğerlerinden ayrıştırır. Levinas'ın kurgusundaki daha temel bir sorun, acı çekmeyi değer statüsüne yükseltmek, "kurban" olmaktan ayrıcalık türetmektir ki Badiou'nun kuramı, "kurbanlaştırılmış" kişi ya da grupların etiğin ve siyasetin belirleyici teması haline gelişine karşı etkili bir eleştiri formüle eder.

Bu sorunları güncel olgusal düzlemde düşünmeyi deneyelim. Doğrudan Levinas'ın "önerdiği" bir tablo olmanın kuşkusuz ötesin-

de fakat çizdiği çerçeve içinde anlamlandırılabilecek biçimde, mağduriyet teması ile *etik devlet problemi*'nin bileşiminin en keskin örneğini, 11 Eylül sonrası ABD'nin *şer eksenine karşı* "insanlığın meşru savaşını" başlatışında yaşadık. Bugün, benzeri müdahaleler hızla çoğalmaktadır. ABD'nin insanlık değerlerinin taşıyıcısı olarak kendisini ayrıcalıklı bir özne gibi kurması, saldırılan taraf olarak yaşadığı mağduriyetle meşrulaştırılmıştı; bugün Ortadoğu'ya yönelik askeri müdahalelerde ise "zulmedilen halklara yardım eli uzatma" iddiası dillendiriliyor. Kuşkusuz "insani müdahale" kavramını merkeze alan bu tablo, Schmitt'in, uluslararası arenadaki eşitsiz ilişkilerde haklı savaşa dönüş olgusu olarak öngördüğü ve siyasetin ahlakileştirilmesine yönelik itirazlarına konu olan tablodur. Yine de belirtmek gerekir ki "insani müdahale" kavramı, bugün ne biçimde araçsallaştırıldığından hareketle çözülemeyecek kadar çetrefilli bir mevzudur. Nitekim halihazırdaki olgulardan soyutlayıp her tür müdahalenin ilkesel olarak reddinden hareketle düşündüğümüzde, bu kez *etik devlet probleminin* Schmitt'teki karşılığını, "iç düşman ilanı"ndaki tabloyu görürüz — yani, devletin kendi içindeki siyasal oluşumlar karşısında hiçbir edimiyle tüketemediği meşruluğunu. Öte yandan, mağduriyet teması *siyasal özne problemi*'nin bir yönü olarak da güncel olgusal düzlemde çeşitli çağrışımlarla izlenebilir niteliktedir. İnsani müdahale siyasetinde olduğu gibi etik tavrın güçsüze, mağdura yardım etmekle anlamlandırıldığı ve kendi siyaset düzenini yarattığı hayırseverlik örgütlenmelerini bu bağlamda düşünmemiz mümkündür ve eşitliksiz bir kardeşlik idealinin alabileceği toplumsal biçim açısından fikir vericidir. Miriam Ticktin'in çarpıcı örneği ise bize daha fazlasını söyler: Fransa'da, göçmen yasalarının oldukça zorlaştırdığı yasal ikamet iznini alabilmek için "ağır hastalık" halleri bir avantaj haline getirilmiş, kimi "kâğıtsız" lar kendilerine hastalık enjekte etme arayışına girmiştir.[1] Ticktin'in bu uç örnekte özetlendiğini gördüğü şey, mağdur, hasta, işkence görmüş, travma geçirmiş vb. olmanın siyasal hakların yeni öznesinin nitelikleri haline gelişidir. Diyebiliriz ki "zulme uğramış olma" yı bir olgudan öte kimliğinin tanımlayıcı unsuru olarak benimseme

1. Miriam Ticktin, "Where Ethics and Politics Meet: The violence of Humanitarianism in France", *American Ethnologist*, 2006, vol. 33.

eğilimi, haksızlığa uğramış tüm tekil ve kolektif öznelere "sunulan" işlevsel bir seçenek durumundadır. "Vicdanlara seslenmenin" siyaset sahnesine dahil olabilmek için başvurulabilecek neredeyse tek yol haline gelişi de, bunun tercih edilişi de düşündürücüdür. Burada dikkat edilmesi gereken, güçsüz özne tarifinin dışında kalan ve siyasal hak talep eden, bu yönde aktif mücadele yürüten öznelerin, *mağdur değil tehdit* olarak algılanmasına geçiş kolaylığıdır. "Kurbanın" bu rolü ret veya terk edip aktif, talepkâr bir pozisyon benimsemesi, onu "meşru" zeminin dışında addedilmeye de açık hale getirebilecektir. Yani bu çerçevenin içinde kalındığı ölçüde, siyasallaşan, talepte bulunan özneler kolaylıkla marjinalleştirilip kriminalize edilebilir ki bu da bizi yine, Schmitt'teki *siyasal özne probleminin* alanına taşır.

Tablonun bu iki yönünü birlikte düşünerek diyebiliriz ki siyasetin "konusunu" "kurbana" eşitlemek, örneğin, kimsenin "zulme" uğramadığını söyleyemeyeceğimiz tarafların karşı karşıya geldiği durumlarda kimin daha fazla mağdur, daha çok acı çeken taraf olduğu gibi soruların yaratacağı açmazı da beraberinde getirir. Hemen herkesin bir biçimde mağdur olduğu bir dünyada, "hangisi benim ötekim?" sorusuna yine hemen herkesin farklı zeminlerde —örneğin soy birliğini, kültürel yakınlığı, aynı dinin mensubu olmayı veya "yabancıya" karşı duyarlılığı esas alarak— cevap üretebileceğini görmemiz gerekir. Yani, her durumda "taraf tutmak", aynı "mağdur olan ötekine sahip çıkma" diliyle meşrulaştırılabilir; "öteki'ni seçmenin" siyasal kararla olan yakın ilişkisi görünmez kılınırken, karar içeriğinden bağımsız biçimde etik bir haklılıkla donatılabilir.

Badiou'nun "kurban" temasında görünmez kılındığını düşündüğü şey ise, insanın "hakikat" üretebilme, "iyiye yönelik" eylemde bulunabilme kapasitesidir ve "istisna" kavramı, bir anlamda bu kapasitenin açığa çıkışına denk düşer. Yani Levinas'ın aksine, Badiou'da istisna kişisel-metafizik-cemaatsel düzeyle veya devletle özdeşleştirilmeye el vermeyecek biçimde, öncelikle "olay"a karşılık gelir. Olay, daha önce "yok varsayılan"ın kendisini var etmesi, görünür kılmasıdır ve bu anlamda durumun istisnasıdır. Aynı zamanda "hakikat" de istisnai bir karakter taşır: "Hakikatler, olan'a istisna olarak varolur". Hakikat, istisna olduğu kadar evrenseldir de; fakat bu, Levinas'ın istisnai siyasal öznede gördüğü evrensel mesajdan

farklıdır. Badiou'da istisnai olandan evrensellik türetilmez; daha çok, olay evrensel bir kapasiteyi açığa vurduğu ölçüde istisnai bir kırılma yaratmaya —yani "olay" olmaya— da muktedir addedilir. Dahası, Badiou'nun hakikat sürecinin, "yeni normalliği yaratma süreci" olarak ifade edebileceğimiz bir dönüşüme denk düştüğü, yani istisnailiğin "sabit" değil, geçici bir nitelik olduğu da söylenmelidir. Özne, hem istisnai olan olay'a sadakat geliştirme ve hem de istisnai olan hakikati inşa etme sürecinde kilit rol oynar. Bu rol, hakikatin yeterince güçlü bir alternatif düzlem yaratabilmesine elverdiği ölçüde, hakikat bilgiye, istisnai olan ise yeni norma, yeni "durum"a —yani düzene— dönüşecektir. Badiou'nun çerçevesinde bu yeni düzenin de yeni bir istisnai kopuşla birlikte dönüşüm sürecine girecek olması ontolojik kabullerinden çıkarsayabileceğimiz bir zorunluluktur. Yani istisnai olan düzeni dönüştürerek normalleşmekte ve Badiou için istisna ile normallik/düzen arasındaki ilişki, bir anlamda daimi bir çevrime karşılık gelmektedir. Dolayısıyla ne olay ne de hakikat belirli bir gruba özgülenecek veya sabitlenecek niteliktedir.

Badiou'da yalnızca Levinas'a değil Schmitt'e de yöneltilebilecek temel bir eleştirinin formülasyonu mevcuttur: "Boşluk" kavramı ekseninde ördüğü ontolojisi, Schmitt'in veri kabul ettiği ve doğallaştırdığı somut düzeni "istikrarsızlaştıran", doğallığını bozan bir müdahale niteliği taşır. Schmitt'in siyasal kavramını inşa ederkenki pozisyonu, siyasal olanı siyasal birlik içi ilişkilerden men etmeye dönüktür; bu kurguda "iç siyaset" birliği tehdit eden, iç savaş riski yaratan bir unsur olarak olumsuzlanır. Badiou'nun müdahalesi Schmitt'in pozisyonuna tutarlılık kazandıran varsayımları geçersizleştirir; "özdeşlik" kabulünün karşısına her duruma içkin boşluk, eşitsizlik ve doğallaştırılamama vurgularını çıkarır. Bu ontolojik müdahaleyle, siyasal birliğe olduğu haliyle atfedilen meşruluk da sarsılır. Badiou'nun ontolojisinden çıkan, her toplumsal duruma ve her devlete "eşitsizliğin" damgasını vurduğu ve olay'ın bir eşitlik edimi olarak tanımı gereği "meşruluk" taşıdığıdır. Açık ki Badiou meşruluk kavramını duruma referans vermesi gerekçesiyle reddeder ve durumun tikelliğini aşacak biçimde, yeni ve evrensel olma nitelikleriyle anlamlandırdığı "hakikat" kavramını öne sürer. Badiou'nun tüm çabası "İyi" kavramına da karşılık gelen hakikati despotik, tümlük yaratan ve benzeri olumsuz sıfatlardan ayrıştırmaya dönüktür; zira ha-

kikat kavramının olumsuzlanarak reddedilmesi, özgürlükçü ve eşitlikçi siyasetin de reddi anlamına gelecektir. Oysa "değişim" ancak hakikatin işaret ettiği evrensellikten vazgeçmemekle, iyi kavramı etrafında kolektif edimde bulunmakla mümkündür. Bu kurguda eşitlikçilik siyasetin tanımlayıcı unsurudur; "iyi" herkesi kapsayan "evrensellik" ile aynılaştırılır ve böylece yalnızca evrensel-iyi olan edimin siyaset adını alabileceği bir döngüsellik yaratılır. Başka şekilde söylersek, tikel kimliklere, bireyci-komüniteryan taleplere *kayıtsız* bir evrenselcilikle şekillenen, "iyi'ye yönelik kolektif irade ve edim" olarak siyaset, kendisine referansla tanımlanır. Evrensel hakikat karşısında eşitlenmek, aslında, herkesin "düşünme" kapasitesinde, aynı anlama gelmek üzere, "siyaset yapabilme kapasitesinde" eşit olduğunu imler. Yani Badiou bize, basitçe, eşitliğe muktedir olduğumuzu söylemektedir.

Schmitt'in dediği gibi her eşitlik "eşitsizliğe" referansla anlam kazanıyorsa, bunun Badiou'daki karşılığı durumun kendisidir ve olay, durumun eşitsizlikçi yasasının karşısına çıkan bir eşitlik beyanıdır. Fakat olay'a sadakatin ve hakikatin evrensel açıklığı, hakikat sürecinin olgusal düzeyde olası "yıkıcılığını" önlemeye yeterli midir? Bu noktada üçüncü izleğin kavram kümesinin, kardeşlik, düşmanlık ve dostluk kavramları arasındaki "zor" ilişkinin alanındayız. Badiou'nun kuramının kardeşlik ve düşmanlığın birbirini yeniden üreten, birbirine dönüşebilen paradoksal yapısıyla, bunun imlediği "yıkım" veya şiddet temasıyla teorik bir mücadele içinde olduğu, şiddetin en belirgin ve yaygın biçimlerine karşı "önlemler" aldığı açıktır. Bununla birlikte, işaret ettiği kuramsal bir "çözüm" değil, meselenin ancak pratik siyasal düzlemde "düşünülebilir" olduğudur. Ne var ki Badiou'da olay, merkeziliğine rağmen o denli nadirdir ki bu pratiğin "olanağı" da baştan sınırlıdır ve "bir olayımız yoksa" pratikte konu edineceğimiz bir mesele de doğmayacaktır.

Badiou'nun kuramından kuşkusuz bu soruna dair de kimi cevaplar türetilebilir: Olay'a sadakat, mekânsal veya tarihsel olarak olay'a tanıklığı gerektirmez, dolayısıyla "zamanın disiplini" bu sorunu aşacaktır. Fakat bu kez, insanların tanıklık etmedikleri olaylara "yakalanabilmelerini" siyasal bilinçle veya kişisel duyarlılıkla açıklamamız, yani Badiou'nun kuramında karşılığını göremediğimiz bir boyutu varsaymamız gerekir. Üstelik durum ile olay arasındaki kar-

şıtlık, önceki olayların şimdiki durum içinde nasıl düşünüleceği sorusunu beraberinde getirir. Şunu söylemek mümkündür: Hakikat üreten diğer alanların alabileceği farklı biçimlere veya güncellik yitimine karşın, siyasal olay kategorisi gerçekte tek bir biçime, yani eşitlikçi-özgürlükçü siyasete referansla anlamlanır ve bu nedenle güncelliğini yitirmeyen bir evrensellik de taşır. Yine de, olay'ın durumda yarattığı kırılmanın takip edildiği tüm hakikat süreci, tanıklık edilen bir olay'ın yarattığı ve aynı anda herkese çağrı niteliği taşıyan "etki"den kaynaklanır. Yani Badiou'nun kavramları gerçek etkinliklerini, çağdaşı olunan bir olay'ın ortaya çıkışıyla kazanırlar. Nitekim hem bu söyleneni doğrulayan bir örnek hem de Badiou'nun kavramlarının güncel olgusal karşılığı olarak Tahrir "olayı"nı düşünmek mümkündür: İspanya'da, Yunanistan'da, ABD'de, İsrail'de ve başka ülkelerin meydanlarında kendilerini görünür kılan, "hiçbir şey değil, her şey" olduklarını söyleyen insanlar, bir referans olarak Tahrir Meydanı'nı işaret etmişlerdir.[2]

Öte yandan Badiou, durumun kendisindeki eşitsizliğin can yakıcılığına, hatta yıkıcılığına rağmen neden değişmediğiyle, örneğin Tahrir'in neden kimi diğer toplumlarda yankılanmadığıyla ilgilenmez; çünkü çabası verili olanın kendisini nasıl sürdürdüğünü anlamaya değil, "yeni" olanı düşünmeye dönüktür. Fakat bu, içinde yaşadığımız gerçekliğin önemli bir boyutunu paranteze almak anlamına da gelir: Bir yandan durumun yasasını dönüştürmeyen kısmi veya "gerici dönüşüm"ün dinamiklerini anlamada, diğer yandan "ilerici" bir dönüşümün araçlarını sağlamada, hegemonik süreçlerin önemi görünmez kılınır. Badiou'ya sık yöneltilen bir eleştirinin konusu olan durum ve olay arasında kurduğu net karşıtlık, kimi dönüştürücü olanakları baştan reddetme, siyasal araçları kısıtlama gibi bir

2. Badiou'nun *Tarihin Uyanışı* metni, Tahrir'i olanaklar yaratan bir kırılma ânı olarak işaret eder; Meydan'da her tür kimliğin "yakalandığı" ve tümünü aşan türsellik, yaratıcı biçimlerde —ve deyim yerindeyse, kör şiddete başvurmayan bir "yıkıcılıkla"— açığa çıkmıştır. Fakat mesele bu türselliği sürdürecek bir örgütlenme biçimi yaratmaktır; aksi halde "devletin kimliksel kurgularının geri dönmesi kaçınılmazdır." Nitekim Mısır'daki olay "seçim" ile sonlandırılacak ve Libya'nın ilk örneğini oluşturduğu süreç emperyalist müdahaleler serisini başlatacaktır. Bu metin güncel siyasete ilişkin değerlendirme sunmasıyla olduğu kadar, Badiou'nun temel kavramlarını açması ve kavramlara yeni vurgular kazandırmasıyla da oldukça önemlidir: *Tarihin Uyanışı*, çev. M. Erşen, Monokl, 2011.

yan etkiye de sahiptir. Örneğin "insan hakları" nosyonunun hâkim kullanımda kazandığı "kötülük görmeme hakkı" anlamının, "iyi'ye yönelik kolektif edimde bulunma hakkı" yönünde dönüşme potansiyeline Badiou hiç prim vermez ve belirli bir durum içinde eşitlikçiliğin başvurabileceği bir zemin sunma kapasitesini reddeder. Kuşkusuz bu reddedişin kuramında birden fazla gerekçesi vardır, yine de bu, kavramların kazandığı anlamın bir mücadele konusu olduğu gerçeğine ters düşer. Oysa bir durum içinde "imkânsız" görünenin, bir başka durumda "mümkün olan"a dönüştürülebilir oluşu, aslında yine Badiou'nun kuramı gereği varsayılmak zorundadır. Fakat daha önemli bir sorun, bir olay'dan farklı hakikatler çıkarsama veya hakikat sürecini farklı biçimlerde "icat etme" ihtimaline karşı Badiou'nun kuramında bir açıklamanın olmayışıdır. Bir olay'a sadakatle geliştirilecek siyasetin eşitlikçiliğinin ve özgürlükçülüğünün, olay'ın kendi özgün konusunda somutlandığını, "içerik" edindiğini düşünmemiz mümkündür; fakat zaten mesele sadakatin hangi yollarla sürdürüleceğindedir. Bu noktada, farklı yol ve yöntemlerin "hangisi daha hakikidir" sorusuna verilebilecek tek cevap, hakikatin gücüne ve öznelerin yaratıcılığına *güvenmek* gerektiği olabilir. Yani Badiou, olay'ı da olay'a sadakatle inşa edilecek hakikat sürecini de "görünce tanıyacağımıza" fazlasıyla güven duyuyor gibidir.

Bu güvenden de bağımsız olmayan biçimde, bir bütün olarak bakıldığında Badiou'nun kuramı, siyasetin şiddet ve yıkım getiren, "kötülük" üreten bir pratiğe eşitlenişine karşı radikal bir itirazdır. Schmitt'in siyasal olanı uç noktasında savaşı ve öldürmeyi işaret edecek biçimde tanımlayan çerçevesi, "normal" düzenin yeniden üretimi adına siyasetin şiddete evrilmesini doğallaştırır. Schmitt'te ne "normal" düzen, ne siyasal birliğin varlığını koruma hakkı gereğince alacağı istisnai form, ne de uç durumda savaşın ortaya çıkışı insanların kendi yaşamlarının "aktif" özneleri olduğu bir tablo sunar. Aksine, Schmitt'in "siyasal olan"a tüm vurgusu, sıradan insanların siyasal rollerini yok sayan veya gayrimeşru ilan eden bir kurguya dayanır; toplumsal aktörler için Schmitt'in "siyasal" kavramı gerçekte, ironik biçimde, karşıtını, yani depolitizasyonu imler. Levinas, Schmitt'in siyasal tanımını veri aldığı gibi, siyaseti "uç" noktasıyla, savaşla da özdeşleştirir. Siyaset varlığın yasasına tabi, "kötülük" üreten, başkalarını yok eden bir şiddet edimi olmakla tanım-

lanır ve karşısına etiğin "pasif" öznesi konur. Levinas'ın tablosunda da kendi yaşamına dair söz söyleme hakkına yer yoktur; başkalarının mağduriyetini giderme çabası, etik öznenin "aktif" addedilebileceği tek zemindir. Burada, şiddetle özdeş siyaset ve siyasetin mağduruna el uzatma anlamında etik, aynı tablonun birbirini tamamlayan parçaları gibi kısır bir ilişki içindedir. Bu kısırdöngüden, verili olanı dönüştürmeye dönük bir kuramsal araç çıkarsamak bana kalırsa olanak dışıdır: Siyaset "kötülük" üreten, "şiddetli" bir alan olarak kodlandığı sürece, verili olanı dönüştürücü bir pratik olarak siyaseti düşünmek imkânsızlaşır. Badiou'nun müdahalesi bu açıdan hayatidir; bizi, siyasetin "kötülüğünü" veri almadan, aksine olumlayıcı bir pratik olarak yeniden düşünmeye davet eder.

Fakat kardeşlik ve düşmanlık kavramları/olguları arasındaki geçişkenliğin yarattığı sorunun, *iyi'ye yönelik kolektif edimden vazgeçmeden* nasıl aşılacağı hâlâ önümüzde duran bir sorudur. Belki de bu soruyu şöyle formüle etmeliyiz: Eşitliği ve özgürlüğü kardeşliğe tabi kılmayan ve varlığını düşmana borçlu olmayan bir "dostluk olayı"nı, ertelemeksizin düşünmenin yolu nedir?

—

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2004), *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge.

— (2006), *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge.

Alford, C. Fred (2004), "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, cilt 32, no 2.

Arato, Andrew (1995), "Forms of Constitution Making and Theories of Democracy", *Cardozo Law Review* 17.

Arditi, Benjamin (2008), "On the Political: Schmitt Contra Schmitt", *Telos* 142.

Arendt, Hannah (2004), "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. B. S. Şener, İletişim.

Aronowicz, Annette (1990) "Translator's Introduction", *Nine Talmudic Readings* içinde, E. Levinas, Indiana University Press.

Badiou, Alain ([1988] 2007), *Being and Event*, İng. çev. O. Feltham, Continuum.

— ([1989] 1999), *Manifesto for Philosophy*, İng. çev. N. Madarasz, SUNY; Türkçesi: *Felsefe İçin Manifesto*, çev. H. Hünler, N. Tutal, Aralık 2006.

— ([1997] 2003), *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, İng. çev. R. Bassier, Stanford University Press.

— ([1998] 2005), *Metapolitics*, İng. çev. J. Barker, Verso.

— (2000), "Of Life as a Name of Being, or, Deleuze's Vitalist Ontology", *Pli* 10.

— (2001), "On Evil: An Interview with Alain Badiou", www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/on-evil/

— (2001), "The Ethics of Truths: Construction and Potency", *Pli* 12.

— ([2003] 2006), *Sonsuz Düşünce*, çev. I. Ergüden, T. Birkan, Metis.

— (2004), "Eight Theses on the Universal", www.lacan.com/badeight.htm

— (2004), *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. T. Birkan, Metis.

— ([2005] 2007), *The Century*, İng. çev. A. Toscano, Polity Press; Türkçesi: *Yüzyıl*, çev. I. Ergüden, Sel.

— ([2006] 2009), *Logics of Worlds: Being and Event II*, İng. çev. A. Toscano, Continuum.

— (2006), "Bodies, Languages, Truths", www.lacan.com/badbodies

— (2006), "Plato, our Dear Plato!", *Angelaki* cilt II, no 3.

— (2006), *Polemics*, İng. çev. S. Cocoran, Verso.

— (2007), "Philosophy as Creative Repetition", www.lacan.com/badrepeat.html

— (2007), *Theoretical Writings*, R. Brassier (haz.), A.Toscano, Continuum.

— ([2007] 2008), *The Meaning of Sarkozy*, İng. çev. D. Fernbach, Verso.

— (2009), *Felsefe ve Güncellik*, S. Žižek ve A. Badiou içinde, çev. Ö. Aktok, Encore.
— (2009), *Pocket Pantheon: Figures of Postwar Philosophy*, İng. çev. D. Macey, Verso.
— (2010), *The Communist Hypothesis*, İng. çev. D. Macey, S. Corcoran, Verso; Türkçesi: *Komünist Hipotez*, çev. O. Bülbül, Encore, 2011.
— (2011), *Tarihin Uyanışı*, çev. M. Erşen, Monokl.
Badiou, Alain ve Bruno Bosteels (2005), "Can Change be Thought? A Dialogue with Alain Badiou", *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* içinde, G. Riera (haz.), SUNY.
Badiou, Alain ve Nicolas Truong (2011), *Aşka Övgü*, çev. O. Türkay, Can.
Badiou, Alain ve Peter Hallward (2003), "Beyond Formalisation: An Interview", *Angelaki*, 8:2.
Balakrishnan, Gopal (2000), *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso.
Beistegui, Miguel de (2005), "The Ontological Dispute", *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* içinde, G. Riera (haz.), State Un. of New York Press.
Bell, Shannon (2006), "Levinas and Alterity Politics", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, A. Horowitz, G. Horowitz (haz.), University of Toronto Press.
Bendersky, Joseph W. (2004), "Introduction", *On the Three Types of Juristic Thought* içinde, C. Schmitt, İng. çev. J. W. Bendersky, Praeger Publishers.
Bensaid, Daniel (2007), "Alain Badiou and the Miracle of the Event", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, P. Hallward (haz.), Continuum.
Bernasconi, Robert ([1992] 2005), "Who is My Neighbor? Who is the Other?: Questioning the 'The Generoisty of Western Thought' ", *Critical Assessments of Leading Philosophers: Emmanuel Levinas, Ciltume IV: Beyond Levinas* içinde, C. Katz, L. Trout (haz.), Routledge.
— (1995), "'Only the Persecuted..': Language of the Oppressor, Language of the Oppressed", *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophu, Literature and Religion* içinde, A. T. Peperzak (haz.), Routledge.
— (2006), "Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, A. Horowitz, G. Horowitz (haz.), University of Toronto Press.
Bolsinger, Eckard (2001), *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Greenwood Press.
Bosteels, Bruno (2001), "Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism? Part I", *Pli* 12.
— (2002), "Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism? Part II", *Pli* 13.
— (2005), "The Obscure Subject: Sovereignty and Geoopolitics in Carl Schmitt's the Nomos of the Earth", *The South Atlantic Quarterly*, 104: 2.
— (2008), "Force of NonLaw: Alain Badiou's Theory of Justice", *Cardozo Law Review*, 29:5.

Botwinick, Arhey (2005), "Same/Other versus Friend/Enemy: Levinas contra Schmitt", *Telos*, 132.

Brown, Chris (2007), "From Humanized War to Humanitarian Intervention: Carl Schmitt's Critique of the Just War Tradition", *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order* içinde, L. Odysseos, F. Petito (haz.), Routledge.

Burggraeve, Roger (2005), "Violence and Vulnerable Face of the Other", *Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, ciltume IV* içinde, C. Katz, L. Trout (haz.), Routledge.

Campell, David (1999), "The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosopy", *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* içinde, D. Campell, M. J. Shapiro (haz.), University of Minnesota Press.

Caro, Jason (2009), "Levinas and the Palestinians", *Philosophy & Social Criticism*, cilt 35, no. 6, 671-84.

Caygill, Howard (2002), *Levinas and the Political*, Routledge.

Chalier, Catherine (1995), "Philosophy of Levinas and Hebraic Tradition", *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* içinde, A. T. Peperzak (haz.), Routledge.

Ciaramelli, Fabio (1995), "The Riddle of the Pre-Original", *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* içinde, A. T. Peperzak (haz.), Routledge.

Cloke, Paul (2002), "Deliver us from Evil? Prospects for Living Ethically and Acting Politically in Human Geography", *Progress in Human Geography* 26/5.

Cornell, Drucilla, (1988), "Post-Structuralism, The Ethical Relation and the Law", *Cardozo Law Review*, 9.

Cristi, Renato (1983), "The Hegelsche Mitte and Hegel's Monarch", *Political Theory*, cilt 11, no 4.

— (1984), "Hayek and Schmitt on the Rule of Law", *Canadian Journal of Political Science*, cilt 17, no 3.

— (1997), "Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, X/1.

— (1998), *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*, University of Wales Press.

Critchley, Simon (1999), *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinbourgh University Press.

— (2000), "On Alain Badiou", *Theory and Event*, no 3: 4.

— (2004), "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them", *Political Theory*, cilt 32, no. 2, s. 172-85.

— (2010), *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. T. Birkan, Metis.

Çelebi, Aykut (2006), "Sunuş: 'Siyaset Kaderimizdir': Carl Schmitt ve 'Siyasal Kavramı'", *Siyasal Kavramı* içinde, Metis.

— (2008), *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, İmaj.

Çırakman, Elif (2000), "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu-Batı: Hukuk ve Adalet Üzerine*, sayı 13.

Derrida, Jacques (1992), "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority" *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, D. Cornell, M. Rosenfeld, D. G. Carlson (haz.), Routledge.
— (1997), *Politics of Friendship*, İng. çev. G. Collins, Verso.
— (1999), *Aideu to Emmanuel Levinas*, İng. çev. P. A. Brault, M. Naas, Stanford University Press.
— (2006), "Şiddet ve Metafizik", çev. Z. Direk, *Cogito - Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Özel Sayı, 47-48.
Deveci, Cem (2002), "Faşizmin Yorumsanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı", *Liberalizm, Devlet, Hegemonya* içinde, F. Keyman (haz.), Everest.
Direk, Zeynep (2003), "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık* içinde, E. Gökyaran, Z. Direk (haz.), Metis.
Drabinski, J. (2000), "The Possibility of an Ethical Politics: From Peace to Liturgy", *Philosophy Social Criticism*, cilt 26/4.
Dussel, Enrique (2006), "'The Politics' by Levinas: Towards a 'Critical' Political Philosophy", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, A. Horowitz, G. Horowitz (haz.), University of Toronto Press.
Dyzenhaus, David (1999), *Legality and Legitimacy: Schmitt, Kelsen, Heller in Weimar*, Oxford University Press.
— (1999), "Putting the State Back in Credit", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, C. Mouffe (haz.), Verso.
Eisenstadt, Oona (2006), "Levinas in the Key of the Political", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, A. Horowitz, G. Horowitz (haz.), University of Toronto Press.
Fagan, Madeleine (2009), "The Inseparability of Ethics and Politics: Rethinking the Third in Emmanuel Levinas", *Contemporary Political Theory*, cilt 8, no. 1.
Feltham, Oliver (2008), *Alain Badiou: Live Theory*, Continuum.
Gasché, Rudolphe (2004), "The Partisan and the Philosopher", *CR: The New Centennial Review*, 4/3.
Gibbs Robert (1995), "Height and Nearness: Jewish Dimensions of Radical Ethics", *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* içinde, A. T. Peperzak (haz.), Routledge.
Goodson, Alfred C. (2004), "About Schmitt: Partisans and Theory", *CR: The New Centennial Review*, 4/3.
Gottfried, Paul Edward (1990), *Carl Schmitt: Politics and Theory*, Greenwood Press.
Hallward, Peter (1998), "Generic Sovereignty: The Philosophy of Alain Badiou", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 3: 3.
— (2003), *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press.
Hand, Sean (2009), *Emmanuel Levinas*, Routledge.
Herzog, Annabel (2006), "Benny Levy Versus Emmanuel Levinas on 'Being Jewish'", *Modern Judaism*, cilt 26, no 1.
Hirst, Paul (1999), "Carl Schmitt's Decisionism", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, C. Mouffe (haz.), Verso.
Kalyvas, Andreas (1999), "Who is Afraid of Carl Schmitt?", *Philosophy & Social Criticism*, 25/5.

Kennedy, Ellen (2008), "Foreword", *Constitutional Theory* içinde, C. Schmitt, Duke University Press.
Kervegan, Jean-François (1999), "Carl Schmitt and 'World Unity'", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, C. Mouffe (haz.), Verso.
Levinas, Emmanuel ([1961] 1991), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, İng. çev. A. Lingis, Kluwer Academic.
— ([1963] 1990), *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, İng. çev. S. Hand, The Johns Hopkins University Press.
— ([1974] 1998), *Otherwise than Being or Beyond Essence*, İng. çev. A. Lingis, Duquesne University Press.
— (1985), *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, Duquesne University Press.
— (1994), *In the Time of Nations*, İng. çev. M. B. Smith, Athlone Press.
— ([1987] 1993), "The Rights of Man and the Rights of the Other", *Outside the Subject* içinde, Stanford University Press.
— (1988), "The Paradox of Morality: An Interview with Levinas", *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* içinde, R. Bernasconi, D. Wood (haz.), Routledge.
— (1989), *Levinas Reader*, S. Hand (haz.), Blackwell Publishers.
— (1990), *Nine Talmudic Readings*, İng. çev. A. Aronowicz, Indiana Univ. Press.
— (1994), "Foreword", *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures* içinde, E. Levinas, İng. çev. G. D. Mole, Athlone Press.
— (1996), *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, A. T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi (haz.), Indiana University Press.
— (1998), *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, İng. çev. M. B. Smith ve B. Harshav, Columbia University Press.
— (2001), "Intention, Event and the Other", *Is It Rightous To Be?* içinde, E. Levinas, W. Hamacher, D. E. Wellbery (haz.), Stanford University Press.
— (2003), *Sonsuza Tanıklık*, E. Gökyaran, Z. Direk (haz.), Metis.
Loumansky, Amanda (2005), "Levinas, Israel and Call to Justice", *Law and Critique*, no 16.
Lukes, Steven (1998), *Marksizm ve Ahlak*, çev. O. Akınhay, Ayrıntı.
Magun, Artemy (2009), "What is an Orientation in History? Openness and Subjectivity", *Telos* 147.
Marchart, Olivier (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinbourgh University Press.
McCormick, John (1998), "Review: Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English", *Political Theory*, cilt 26.
Meier, Heinrich (1995), *Carl Schmitt & Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, İng. çev. J. H. Lomax, The University of Cambridge Press.
Meir, Ephraim (2010), "Judaism and Philosophy: Each Other's Other in Levinas", *Modern Judaism*, cilt 30, no 3.
Moore Thomas (2010), "The Paradox of the Political: Carl Schmitt's Autonomous Account of Politics", *The Europaen Legacy*, 15/6.
Moreiras, Alberto (2005), "Beyond the Line: On Infinite Decolonization", *American Literary History*.

Mouffe, Chantal (1999), "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, C. Mouffe (haz.), Verso.

Muller, Jerry Z. (1991), "Carl Schmitt, Hans Freyer and the Radical Conservative Critique of Liberal Democracy in Weimar Republic", *History of Political Thought*, cilt XII, no 4.

Müller, Jan-Werner (2003), *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press.

Nancy, Jean-Luc (2007), "Philosophy without Conditions" *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, P. Hallward (haz.), Continuum.

Norris, Cristopher (2009), *Badiou's Being and Event: A Reader's Guide*, Continuum.

Oppenheim, Michael (2007), "Loving the Neighbor: Some Reflections on Narcissism", *Modern Judaism*, cilt 27, no 1.

Pan, David (2008), "Carl Schmitt on Culture and Violence in the Political Decision", *Telos* 142.

Peperzak, Adriaan T. (1995), "Transcendence", *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* içinde, A. T. Peperzak (haz.), Routledge.

Perpich, Diane (2005), "A Singular Justice: Ethics and Politics between Levinas and Derrida", *Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, ciltume IV* içinde, C. Katz, L. Trout (haz.), Routledge.

Popke, Jeffrey E. (2003), "Poststructuralist Ethics: Subjecvtivity, Responsibility and the Space of Community", *Progress in Human Geography* 27 (3).

Power, Nina (2006), "Towards an Anthropology of Infinitude: Badiou and the Political Subject", *The Praxis of Alain Badiou* içinde, P. Ashton, A. J. Bartlett, J. Clemens (haz.), Re-press.

— (2009), "Which Equality? Badiou and Rancière in Light of Feuerbach", *Parallax* 15/3.

Preuss, Ulrich K. (1993), "Constitutional Powermaking for the New Polity: Some Deliberations on the Relations Between Constituent Power and the Constitution", *Cardozo Law Review*, no 14.

— (1999), "Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, C. Mouffe (haz.), Verso.

Putnam, Hilary (2002), "Levinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Levinas* içinde, S. Critchley, R. Bernasconi (haz.), Cambridge Univ. Press.

Read, Jason (2007), "Politics as Subjectification: Rethinking the Figure of the Worker in the Thought of Badiou and Ranciére", *Philosophy Today*, cilt 51.

Sá, Franco de (2009), "The Event of Order in Schmitt's Thought and the Weight of Circumstances", *Telos* 147.

Shaw, Devin Zane (2007), "Inaesthetics and Truth: The Debate Between Badiou and Rancière", *Filozofski Vestnik* XXVIII/2.

Scheuerman, William E. (1993), "The Rule of Law under Siege: Carl Schmitt and the Death of the Weimar Republic", *History of Political Thought*, cilt XIV, no. 2.

— (1996), "Legal Indeterminacy and the Origins of Nazi Legal Thought: The Case of Carl Schmitt", *History of Political Thought*, cilt XVII, no 4.

Scheuerman, William E. (1997), "Reciltutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, cilt X, no 1.

Schlink, Bernard (1996), "Why Carl Schmitt?", *Constellations*, 2/3.

Schmitt, Carl ([1922] 1985), *Political Theology*, İng. çev. G. Schwab, MIT.

— ([1923] 2000), *The Crisis of Parliamentary Democracy*, İng. çev. E. Kennedy, MIT; Türkçesi: *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu, Dost, 2006.

— ([1928] 2008), *Constitutional Theory*, İng. çev. J. Seitzer, Duke University Press.

— ([1930] 1999), "Ethic of State and Pluralistic State", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, C. Mouffe (haz.), Verso.

— ([1932] 2006), *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, Metis.

— ([1932] 2004), *Legality and Legitimacy*, İng. çev. J. Seitzer, Duke University Press.

— ([1934] 2004), *On the Three Types of Juristic Thought*, İng. çev. J. W. Bendersky, Praeger Publishers.

— ([1938] 1996), *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, İng. çev. G. Schwab, E. Hilfstein, Greenwodd Press.

— ([1950] 2006), *The Nomos of the Earth: In the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, İng. çev. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing.

— ([1963] 2007), *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, İng. çev. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing.

— ([1979] 1996), *The Tyranny of Values*, İng. çev. S. Draghici, Plutarch Press.

— (2005), "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", *Devlet Kuramı* içinde, C. B. Akal (haz.), Dost.

— (2005), *Siyasal İlahiyat*, çev. E. Zeybekoğlu, Dost.

Schwab, George (1985), "Introduction", *Political Teology* içinde, C. Schmitt, İng. çev. G. Schwab, MIT.

— (1996), "Introduction", *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* içinde, C. Schmitt, İng. çev. G. Schwab, E. Hilfstein, Greenwood Press.

Shapiro, Michael J. (1999), "The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium", *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* içinde, D. Campell, M. J. Shapiro (haz.), University of Minnesota Press.

Sims, Jesse (2005), "Absolute Adversity: Schmitt, Levinas and the Exceptionality of Killing", *Philosophy Social Criticism*, cilt 31, no 2.

— (2009), "Exceptional Justice, Violent Proximity", *Essays on Levinas and Law: A Mosaic* içinde, D. Manderson (haz.), Palgrave Macmillan.

Slomp, Gabriella (2009), *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, Palgrave Macmillan.

Sluga, Hans (2008), "The Pluralism of the Political: From Schmitt to Arendt", *Telos* 142.

Strauss, Leo ([1932] 1995), "Notes on Carl Schmitt: The Concept of Political", *Carl Schmitt & Leo Strauss: The Hidden Dialogue* içinde, H. Meier, The University of Cambridge Press.

Tahmasebi, Victoria (2006), "Levinas, Nietzsche and Benjamin's Divine Violen-

ce", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, A. Horowitz, G. Horowitz (haz.), University of Toronto Press.
Ticktin, Miriam (2006), "Where Ethics and Politics Meet: The violence of Humanitarianism in France", *American Ethnologist*, cilt 33.
Toscano, Alberto (2008), "Carl Schmitt in Beijing: Partisanship, Geopolitics and the Demolition of the Eurocentric World", *Postcolonial Studies*, cilt 11, no 4.
— (2009), "Partisan Thought", *Historical Materialism*, cilt 17.
Ulmen, Gary L. (2006), "Translator's Introduction", *The Nomos of the Earth: In the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, C. Schmitt, Telos Press Publishing.
— (2007), "Translator's Introduction", *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political* içinde, C. Schmitt, Telos Press Publishing.
Wolin, Richard (1990), "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", *Theory and Society*, cilt 19, no 4.
Wright, Colin (2008), "Event of Exception? Disentangling Badiou from Schmitt, or, Towards a Politics of the Void", *Theory & Event*, 11/2.
Žižek, Slavoj (2004), "A Plea for Ethical Violence", *The Bible and Critical Theory*, cilt 1.
— (2007), "Badiou: Notes from an Ongoing Debate", www.lacan.com.zizou.htm
Zupančič, Alenka (2005), *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*, çev. A. S. Özcan, Epos.

Duygu Türk
Öteki, Düşman, Olay

Türkçe yazılmış, bu denli kapsamlı ve yetkin bir felsefe kitabıyla karşılaşmak her zaman mümkün değil. Günümüzün öndegelen üç düşünürünün eseri üzerinden etik ile siyaset ilişkisini araştıran Duygu Türk kitabını şöyle gerekçelendiriyor:

"Levinas, Schmitt ve Badiou, çağdaş siyasal düşünceye esin veren ayrıksı konumlara sahipler ve her biri, etik ve siyaset ilişkisini düşünmek için önemli kavramsal araçlar sunuyorlar... Etik ve siyaset bağlamında tüm diğer çağdaş yaklaşımların da içine yerleştirilebileceği çerçevenin sınırlarını belirleyen radikal pozisyonları temsil ediyor ve böylece, bağlamın temel meselelerini düşünebilmek, temel ayrışmaları tespit edebilmek için elverişli bir zemin sunuyorlar. Bu yönüyle çalışma, bu birbiriyle 'ilişkisiz' görünen düşünürlerin kuramsal pozisyonlarını ilişkilendirme çabası, üç düşünürü birlikte okuma önerisidir."

Etiğin "ilk felsefe" olduğunda ısrar eden "Öteki'nin filozofu" Levinas ile önceliği "siyasal"a veren ve bu kavramı da "dost-düşman" ayrımı üzerinden tanımlayan Carl Schmitt'in bu öncelikleri koruyabilmek adına girdikleri çıkmazlara işaret eden Türk, Badiou'nun "olay" kavramı etrafında geliştirdiği ontoloji sayesinde bu çıkmazlardan kurtulunabildiğini ileri sürüyor.

Duygu Türk, her biri çok çetrefil yazabilen bu üç filozofun temel düşüncelerini, günümüzün akademik çalışmalarında az rastlanır bir berraklıkla irdelemeyi, ama bunu yaparken kendi meselesini kurarak ve kendi argümantasyon hattına sadık kalarak anlatmayı başarıyor. Felsefi düşüncenin ifade edilmesi, iletilmesi ve tartışılması açısından Türkçenin taşıdığı imkânları göstermesi de çok sevindirici.

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-441-7





Metis Yayınları
www.metiskitap.com