cogito

terör günlerinde felsefe

jürgen habermas ve jacques derrida ile diyaloglar

Hazırlayan: Giovanna Borradori

Çeviren: Emre Barca

YKY

TERÖR GÜNLERİNDE FELSEFE
Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar

Jürgen Habermas 18 Haziran 1929'da doğdu. 1961 yılında Marburg'da doçent oldu. 1961-1964 yılları arasında Heidelberg'de felsefe dersleri verdi. 1964 yılında Frankfurt am Main Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji profesörü oldu. 1971-1981 yıllarında Starnberg'deki, bilim-teknik dünyasının yaşam koşullarını araştıran Max Planck Enstitüsü'nün müdürlüğünü yaptı. 1981'de Berkeley Üniversitesi'nde konuk profesör olarak bulundu. 1982 yılında Frankfurt am Main Üniversitesi'ne profesör olarak geri döndü. 1994 yılında buradan emekli oldu ve Northwestern Üniversitesi'nde konuk profesör olarak seminerler verdi.

Başlıca Yapıtları: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü"); *Erk enntn is und Interesse* (1968, "Bilgi ve İlgi"); *Technik und Wissensch aft als 'Ideologie'* (1968, "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim); *Zur Logik der Sozialwissensch aften* (1970, "Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine"); *Theorie der Gesellsch aft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemf orschung* (Niklas Luhmann'la birlikte, 1971, "Toplum Kuramı ya da Sosyal Teknoloji. Sistem Araştırması Neye Yarar"); *Zur Rek onstruktion des historisch en Materialismus* (1976, "Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine"); *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, "İletişimsel Eylem Kuramı"); *Der philosoph isch e Disk urs der Moderne* (1985, "Modernin Felsefi Söylemi"); *Die nachholende Revolution* (1990, "Ark adan Yetişen Devrim"); *Faktizität und Geltung* (1992, "Olgular ve Normlar").

Jacques Derrida 1930'da Cezayir'de doğdu. Ecole Normale Supérieure ve Harvard Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Sorbonne, Ecole Normale Supérieure, Johns Hopkins, Yale ve California Üniversitelerinde ders verdi. Paris'te Collège International de Philosophie'nin kurulmasında önemli bir rol oynadı. 2004 yılında öldü.

Başlıca yapıtları: *Le Voix et le phénomène* (1967; Söz ve Fenomen), *De la grammatologie* (1967; Gramatoloji Üzerine), *L'Ecriture et la différence* (1967; Yazı ve Ayrım), *Marges de la philosophie* (1972; Felsefenin Kıyıları), *La Vérité en peinture* (1978; Resimde Doğruluk), *Du Droit a la philosophie* (1990; Felsefe Hakkı Üzerine), *Spectres de Marx* (1993; Marx'ın Hayaletleri), *Apories* (1996; Açmazlar)

Giovanna Borradori Vassar College'de felsefe doçenti olarak görev yapan Borradori'nin uzmanlık alanı yirminci yüzyıl Kıta felsefesi.

The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre and Kuhn (University of Chicago Press, 1994) başlıklı kitabı altı dile çevrildi. Çağdaş İtalyan felsefesi üzerine yayımlanan ilk İngilizce antoloji olan *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy*'nin (Northwestern University Press, 1989) editörlüğünü yaptı.

Emre Barca 1981 yılında doğdu. Çeşitli dergiler ve yayınevleri için çeviriler yaptı, ulusal dergi ve gazetelerde yazılar yayımladı. Halen, Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı'nda öğrenci.

Terör Günlerinde Felsefe

Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar

HAZIRLAYAN:
GIOVANNA BORRADORI

ÇEVİREN:
EMRE BARCA

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları – 2673
Cogito – 163

Terör Günlerinde Felsefe
Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar
Özgün adı: Philosophy in a Time of Terror:
dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida

Hazırlayan: Giovanna Borradori
Çeviren: Emre Barca

Kitap editörü: Şeyda Öztürk
Düzelti: Filiz Özkan

Kapak tasarımı: Nahide Dikel – Elif Rifat

Baskı: Pasifik Ofset
Çobançeşme Mah. Kalender Sok. No: 5 Yenibosna / İstanbul

Çeviriye temel alınan baskı: The University of Chicago Press, 2003
1. baskı: İstanbul, Nisan 2008
ISBN 978-975-08-1401-3

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2003
Sertifika No: 1206-34-003513
© 2003 by The University of Chicago
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.yapikrediyayinlari.com
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr
http://www.yapikredi.com.tr

İÇİNDEKİLER

Teşekkür • 7

Önsöz • 9

Giriş Terörizm ve Aydınlanma'nın Mirası • 17
Köktendincilik ve Terör - Habermas'la Söyleşi • 46
Terörizmin Yeniden İnşası • 67
Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar -
Jacques Derrida'yla Söyleşi • 112
Terörizmin Yapısökümü • 175

Teşekkür

Bu kitabın çağrısına kulak verdikleri için Jürgen Habermas ve Jacques Derrida'ya şükranlarımı sunmak istiyorum. Böylesine muazzam zihinlere sahip kimselerin nasıl insanlar olduklarını hep merak ederek, onların metinleriyle büyüdüm. Bu vesileyle, sadece zihinlerini iş başmdayken görme şansma değil –ki bu hayatımı değiştiren bir deneyimdi– aynı zamanda onları unutulmaz insanlar olarak tanıma şansına sahip oldum: Yaşamlarında pek çok şey tecrübe etmiş ve olağanüstü entelektüel güçleri, derin insani duyarlıklarını gölgede bırakmayan, birbirinden çok farklı, fakat kuşkusuz iki Avrupalı beyefendi.

Çok sevgili dostum ve meslektaşım Michael Murray'a teşekkür etmek istiyorum; onsuz bu kitap bu halini alamaz, hatta belki tamamlanamazdı. Onun desteğinin benim için ne anlama geldiğini ifade edecek kelimeleri bulmakta zorlanıyorum. Bu kitabın tek tek her sayfasını okudu ve eleştirdi, tüm nezaketiyle tasfiyenin her aşamasmda bitip tükenmez felsefi bilgisi ve analitik keskinliğini sergiledi. Ona ne kadar borçlu olduğumu biliyorum ve bunu kalbimde saklayacağım.

Bu projenin oldukça trajik bir doğum tarihi var: 11 Eylül 2001. Bu gün boyunca ve onu takip eden aylarda, kardeşim Pietro Borradori bana karşı çok yakındı, tıpkı hem duygusal hem de profesyonel anlamda beni cesaretlendiren ve bir diplomat olarak, bu projenin benzersiz ve çok faydalı bir katkı olduğu konusunda sürekli bana güven veren dostum Mariangela Zappia-Caillaux gibi. Yine, o en karanlık anlarda yıkılmama izin vermeyen Dr. Alvin Mesnikoff'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Üç harika dostuma minnettarım. Yıllar boyunca bana, felsefi ve insani açıdan esin kaynağı olan Richard J. Bernstein, keskin zekâsı ve amansız mizah/espri yeteneğiyle gülmeye gerçekten ihtiyaç duyduğum zamanlarda beni güldüren James Traub ve tanıdığım en güçlü kadın olan, sevgisini ve inancını asla unutmayacağım Brooke Kroeger.

Kendimi en fazla borçlu hissettiğim insanlar arasında University of Chicago Press'teki editörüm David Brent ve Editori Laterza'dan Giuseppe Laterza var. Onların bu kitaba duydukları güven kadar, incelikleri ve dostlukları da çok değerliydi. University of Chicago Press'ten Maia Melisa Rigas'a, oldukça güç koşullarda yaptığı kusursuz düzeltiden ötürü teşekkür ederim.

Habermas'la söyleşimi çevirirken harika bir iş çıkartan Luis Guzman'a ve Derrida'yla yaptığım konuşmayı İngilizceye çevirileri tam bir sanat eseri olan Michael Naas ve Pascale-Anne Brault'ya çok şey borçluyum.

Bu kitap kişinin bağlı olduğu kurum tarafından desteklenmesi ve takdir edildiğini hissetmesinin ne kadar önemli olduğunu anlamamı sağladı. Vassar College'a ve rektör Francis Ferguson'a, bölüm başkanım Douglas Winblad'a ve bölümün idari sekreteri Kathy Magurno'ya minnettarım. Yine beni cesaretlendiren ve moralimi yüksek tutmamı sağlayan Vassar College'daki öğrencilerime teşekkür etmek istiyorum. Olağanüstü araştırma asistanım Max Shmookler'a, felsefe tutkusu ve bu projeye bağlılığı gerçekten unutulmaz olan Zachary Allen'a özellikle teşekkür ediyorum.

Çocuklarım Gerardo ve Lucia Zampaglione bu kitabın inanılmaz destekçileri oldular. Kitabın benim için çok şey ifade ettiğini anladılar ve evdeki, hayatlarındaki yokluğuma katlandılar. Bunun için onlara teşekkür etmek istiyorum.

Son olarak listenin son, fakat kalbimin ilk sırasındaki eşim, Arturo Zampaglione. 11 Eylül trajedisini ve travmasını el ele yaşamamız gibi, bu kitap onun da kitabı. O gün ve bugüne kadarki her gün, bana hep koşulsuz sevgisini gösterdi.

Önsöz

Felsefe kitapları nadiren, zamanın kesin bir noktasında ya da belirli bir mekânda doğarlar. Kant *Saf Aklın Eleştirisi* üzerinde on bir yıl boyunca çalışmış ve bu döneme "suskun yıllar" adını vermişti. Spinoza yaşamının büyük bir bölümünü, ölümünden sonra yayımlanan *Etika* üzerine çalışmaya vakfetmişti. Sokrates hayatı boyunca tek satır bile yazmadı. Bu kitabın durumu ise farklı, çünkü 11 Eylül 2001 sabahı, New York şehrinde, birkaç saatlik bir sürede tasarlandı.

Ben 11 Eylül olaylarını bizzat yaşadım: Kentin iki ayrı ucundaki okullarında mahsur kalan çocuklarımdan ve İkiz Kuleler'e düzenlenen saldırıyı haber yapmak için hayatı pahasına koşan muhabir kocamdan uzaktaydım. Güzel bir yaz sonu sabahında, tasavvur bile edilemeyecek bir şey aniden gökyüzünde belirip, açıklanamaz bir biçimde kıyamete benzer bir şeye dönüşmüştü. Bütün iletişim bir anda kesildi: Telefon ve internet hatları koptu, toplu taşıma araçları çalışmıyordu, havaalanları ve tren istasyonlarıyla köprüler de kapalıydı. Dünyanın geri kalam gibi, ben de trajedinin boyutunu televizyondan takip ederek idrak ettim; dünyanın geri kalanından farklı olarak, evimden elli blok ötede, çok sayıda insanın doksamncı kattan aşağıya, ölümlerine atladıklarını biliyordum; kimileri el ele tutuşarak, kimiyse tek başına. Dünya Ticaret Merkezi'nin çökmesiyle, olayların ne yönde gelişeceği tamamıyla belirsizleşti: Pentagon alevler içindeydi; Başkan bir uçağm içine yerleştirilmişti, Başkan Yardımcısı ise bir yerde saklanıyordu; Beyaz Saray tahliye edilmişti ve Kongre Binası'ndaki patlama haberi, senatörler ve kongre üyeleri arasmda paniğe yol açmıştı. Kaçırılan dör-

düncü uçağın Pennsylvania'da düştüğü doğrulanana kadar, pek çokları gibi ben de, en kötüsünün henüz gerçekleşmediğine inanmıştım.

Bu olay her birini kişisel olarak farklı derecelerde ilgilendiriyor olsa da, hemen hemen her New Yorklu, yolcu ve yakıtla dolu iki ticari uçağın Manhattan semasındaki en yüksek iki binaya çarptığını öğrendiği sırada ne yaptığını ayrıntısıyla hatırlar. Wall Street avukatları ve taksi şoförleri, tezgâhtarlar ve Broadway aktörleri, kapıcılar ve akademisyenler; hepsinin anlatacak bir hikâyesi vardır. Çocukların bile kendilerine ait özel hikâyeleri var; çoğunlukla güvensizlik, korku ve yalnızlıkla gölgelenen hikâyeler.

Benimki, terör günlerinde bir felsefecinin hikâyesi. Diğer bütün hikâyeler gibi, bu hikâye de anlatıcısının yaşamıyla benzersiz biçimde örülü. Bu nedenle, benim hikâyem kaçınılmaz olarak Avrupa'yla ve Jürgen Habermas ile Jacques Derrida'nın yaşayan en büyük iki sesi olarak kabul edildiği Avrupa felsefe geleneğiyle ilgili. Doğu Yakası'ndaki dairemde sayısız siren sesinden sağır olmuş halde, tek başımayken, yaşamımın o ânın ötesindeki gerçekliğine odaklanmaya çalıştığımı hatırlıyorum. Kaotik şekilde zihnime üşüşen diğer pek çok düşünce arasında, hem Habermas'ın hem de Derrida'nın ayrı ayrı ve farklı mecralar aracılığıyla, bir iki hafta içinde New York'a gelmeyi planladıkları aklıma geldi. Merak ettim: Acaba yine de gelebilecekler mi? Bu trajediyi nasıl anlamlandıracaklar? Onlara bunu sorma şansım olacak mı hiç?

Habermas ve Derrida asli planlarına uyarak New York'a geldiler ve ben de tarihin en yıkıcı terörist saldırısına tepkilerini öğrenme ayrıcalığına sahip oldum. *Terör Günlerinde Felsefe*'nin odağı işte bu. Güncel olaylara yapılan pek çok göndermeye karşın, söyleşilerin esas amacı terör ve terörizme ilişkin en acil soruları felsefi çözümlemeye tabi tutmak. Klasik uluslararası hukuk, bu yeni yerel ve uluslarüstü tehditler karşısında, kullanılamaz hale mi geldi? Kim kime hükmediyor? Küreselleşmeyi, kozmopolitizm ve dünya yurttaşlığı mefhumlarına göre değerlendirmek yararlı mı? Bütün diplomatik stratejiler için can alıcı bir öneme sahip olan politik ve felsefi diyalog mefhu-

mu, evrensel bir iletişim aracı mı? Yoksa diyalog, kimi zaman gerçekten yetersiz kalabilen, kültürel olarak belirlenen bir pratik mi? Son olarak, diyalog hangi koşullar altında uygulanabilir bir seçenek?

11 Eylül saldırılarından sorumlu olan teröristlerin aşikâr ideolojisi moderniteyi ve sekülarizasyonu reddetmektedir. Bu kavramlar ilk olarak Aydınlanma filozofları tarafından dile getirildiğinden, felsefeye bu konuda büyük bir görev düşmektedir, çünkü bu hassas jeopolitik kavşakta felsefenin eşsiz bir katkı sağlayabileceği şüphe götürmez. Giriş makalem "Terörizm ve Aydınlanma'nın Mirası: Habermas ve Derrida"da, bu tezi iki filozofun birbirinden oldukça farklı olan Aydınlanma okumalarından edindiğim bakış açısından savunuyorum. Bu makalede, felsefe ve tarih arasındaki ilişkiyi de ele alıyor ve farklı siyasi yükümlülük modelleri belirliyorum. Bu, okura Habermas ve Derrida'nın beyanlarını daha geniş bir bağlama yerleştirme olanağı sağlayacaktır.

Söyleşiler, Habermas ve Derrida'nın benzersiz düşünme biçimlerini ortaya koymakla kalmayıp, felsefi kuramlarının özünden de yararlanıyor. Her söyleşiye eleştirel bir makale eşlik ediyor. Bu makalelerde amacım, Habermas ve Derrida'nın bu vesileyle terör ve terörizm üzerine geliştirdikleri ana savları vurgulamak ve bu savların düşünürlerin kuramsal çerçevelerinin daha geniş bağlamına nasıl uygun düştüklerini göstermek.

Bu kitap Habermas ve Derrida'nın, benzer bir soru dizisini paralel bir biçimde yanıtlayarak yan yana görünmeyi kabul ettikleri ilk yer. 11 Eylül ve küresel terörizm tehdidi söz konusu olduğu için bunu yapmaktaki gönüllülüklerinden dolayı onlara minnettarım.

11 Eylül'de, Habermas Almanya'nın doğusunda bulunan, uzun yıllardır yaşadığı Stamberg'deki evindeydi. Derrida ise bir konferans serisi için Şanghay, Çin'de bulunuyordu. Haberi, bir arkadaşıyla bir kafede otururken aldı. Bu kitap, onların 11 Eylül hikâyelerini de anlatıyor. Benimle yaptıkları söyleşilerde, 11 Eylül faciasının kötü etkileri henüz geçmeden, her ikisinin de çok sevdiği bir şehir olan New York'ta bulunmanın onlar

için ne anlama geldiğini anlattılar. Her ikisi de şarbon saldırılarının yarattığı korkudan ve yalnızca sokakta yürümekle bile bulaşabilecek duygusal çöküntüden derinden etkilenmişti. Bununla birlikte, onların hikâyesi bir filozofun, düşüncelerinin mimarisini görevlerin en zoruyla sınamasının hikâyesi; bu görev, tekil bir tarihsel olayın değerlendirilmesidir. Beraberinde getirdiği risk ve gerektirdiği devasa özgüven düşünülürse, bunun bir filozof için oldukça kişisel bir hikâyeyi aktarmak olduğu görülür.

Yetişkinlik yaşantılarının en yıkıcı gününü yaşamış olmak, hem Habermas'ın, hem Derrida'nın oldukça özgün tepkiler vermesine neden oldu; bu tepkiler, iki düşünürün fikirlerini şekillendirirken, ilişkilendirirken ve yaratırken kullandığı özgün üslubun yansımaları niteliğinde.

Habermas'ın söyleşisi yoğun, özlü ve zarif bir geleneksel liği var. Oldukça sade bir dil kullanarak, klasik Alman felsefesini ayrıcalıklı kılan muntazam ve berrak adımlarla, düşüncesinin kavramdan kavrama ilerlemesine olanak tanıyor.

Buna karşılık, Derrida'nın söyleşisi, okuru daha uzun ve dolambaçlı bir yola sokuyor; bu yol kâh öngörülmeyen genişlikte manzaralara, kâh dibi görünmeyen derin, dar vadilere açılıyor. İnce dil olgularına karşı duyarlığı, Derrida'nın düşüncesini, ifade edildiği sözcüklerden adeta ayrılmaz kılıyor. Bu söyleşinin büyüsü, Derrida'nın yaratıcılıkla titizliği, dolaylamayla olumlamayı birleştirmekteki benzersiz ustalığını, açık ve yoğun bir tarzda sunmasından ileri geliyor. Bir diğer büyük Fransız filozofu Pascal bu çiftten, felsefenin iki kaydı olarak söz ediyordu: *Esprit de finesse* ve *esprit de géométrie*.

Yaklaşımlarındaki belirgin farklılıklara rağmen, her ikisi de, terörizmin küresel siyaset alanını yakın zamanlı tehlikelere olduğu kadar gelecekteki meydan okumalara da maruz bırakan, anlaşılması güç bir kavram olduğunu kabul ediyorlar. Örneğin, terörizmin hangi temelde politik bir içerik iddiasında bulunabileceği ve dolayısıyla, sıradan suç eyleminden nasıl ayrılabileceği açık değil. Yine, devlet terörizminin olup olamayacağı, terörizmin kesin biçimde savaştan ayrılıp ayrılamayacağı ve son olarak, bir devletin ya da bir devletler koalisyo-

nunun politik varlık göstermeyen bir şeye savaş ilan edip edemeyeceği soruları hâlâ yanıt bekliyor. Bu kavranamazlık, terörizm terimini apaçık bir kavrammışçasına kullanan ABD Dışişleri Bakanlığı ve Batı medyası tarafmdan hemen hep gözden kaçırılıyor.

Habermas terörizmin politik içeriğini, hedeflerinin gerçekçiliğinin bir işlevi olarak yeniden inşa ediyor, böylece terörizm ancak geçmişe dönük olarak politik içerik kazanıyor. Ulusal kurtuluş hareketlerinde, terörist kabul edilen ve büyük olasılıkla teröristlikten hüküm giyen kimselerin olayların aniden yön değiştirmesiyle, yeni siyasi lider olmaları oldukça alışılmış bir şey. 11 Eylül'le birlikte gündeme gelen terörizm türünün siyasal anlamda gerçekçi hedefleri varmış gibi görünmediğinden, Habermas bu terörizmin politik içeriğini yok sayıyor. Bu temelde, terörizme siyasal meşruiyet tanıyan savaş ilanından dolayı oldukça tedirgin. Yine, bilinmeyen bir düşmana sistematik biçimde aşırı-tepki vermek tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu düşündüğü liberal demokrat hükümetlerin meşruiyetlerini kaybetmeleri olasılığından endişe duyuyor. Bu tehlikenin vehameti iki düzeyde de geçerli: Ülke içinde, gündelik hayatın askerileşmesi anayasal devletin işleyişini sekteye uğratıp demokratik katılım imkânlarını kısıtlayabilir; uluslararası alanda ise askeri kaynakların kullanımı aşırı ya da faydasız bir hal alabilir.

Derrida terörizm mefhumunun yapısökümünün, politik anlamda sorumluluk taşıyacak tek eylem tarzı olduğunu ileri sürüyor; çünkü kavramm halk arasında anlamı gayet netmişçesine kullanılışı nihayetinde terörist amaca hizmet ediyor. Böyle bir yapısöküm, *terörizm* teriminin ne anlama geldiğini anlamamızı sağlayan ayrımlar kümesinin sorunlu olduğunu göstermeye dayanır. Derrida'ya göre, savaş, sivillerin ve dolayısıyla terörizm öğelerinin sindirilmesine sebep olmakla kalmaz, ulusal ve uluslararası, yerel ve küresel gibi farklı türden terörizmler arasmda kesin bir ayrım yapılabilmesini de olanaksız kılar. Terörizmin varsayılan özüne herhangi bir nitelik iliştirme olasılığını reddederek, terörizmin sabit bir anlam, gündem ve politik içeriği olduğunu açıkça yadsıyoruz.

Derrida ayrıca terörizm ve küreselleşen iletişim sistemi arasındaki ilişki hakkında dikkatli olmamızı öğütlüyor. Medyanın, 11 Eylül saldırılarından bu yana dünyayı terörizm hakkında imge ve hikâye bombardımanına tuttuğu bir gerçek. Derrida bunun karşısında eleştirel düşünümün gerektiğine inanıyor. Kurbanlar travmatik anının üzerinde durarak, tipik şekilde, güvenlerini tazelemeye çalışıyorlar ki yinelenebilecek olanın etkisine karşı koyabilsinler. 11 Eylül'den sonra, terörün geçmiş bir olaydan çok, gelecekteki bir olasılık olarak görünmesiyle, hepimiz güvenlerimizi tazelemeye zorlandık. Aslında, Derrida medyanın bu travmatik deneyimin etkisini katlamaya bu kadar safça hizmet edebilmesine hayret ediyor. Yine, terörizmin teknoloji ve enformasyon ağlarını istismar etmesi tehdidinin gerçekliğine de şaşırıyor. Tanık olduğumuz onca korkunç şeye rağmen, bir gün geriye bakıp 11 Eylül'ü terör ve bölge [*territory*] arasındaki bağın son örneği, imgelemimize saldırmaya yönelen arkaik bir şiddet sahnesinin son patlak verişi olarak görmemizin olanaksız olmadığını söylüyor. Zira gelecekteki saldırılar, kimyasal ve biyolojik silahlarda ya da sadece büyük dijital iletişim kesintilerinde olabileceği gibi sessiz, görünmez ve bütünüyle tahayyül edilemez olabilir.

Bu yıkıcı tehlikeler karşısında, hem Habermas hem de Derrida gezegenin tümünü kapsayacak bir yanıt bekliyor: Hâlâ on dokuzuncu yüzyıl ulus-devlet modelinde çakılı kalan klasik uluslararası hukuktan, çok-taraflı kuruluşlar ve kıtalararası ittifakların baş politik aktörler haline geldiği yeni bir kozmopolit düzene geçişi içeren bir yanıt.

Pratik anlamda bu geçiş yeni kuruluşların ortaya çıkmasını zorunlu kılabilir. Ancak, ilk adımın mevcut kurumları güçlendirmek, diplomatik erimlerini geliştirmek ve kararlarına saygı göstermek olduğuna kuşku yok. Kuramsal cephede ise, uluslararası aktörlerin yetki kazanması, egemenliğin anlamının eleştirel olarak yeniden değerlendirilmesini gerektiriyor. Bu anlamda, hem Habermas hem de Derrida dünya yurttaşlığı ve kozmopolit hak gibi Aydınlanma ideallerinin değerini kabul ediyor. Kant'm belirttiği gibi, bu, bütün üyelerinin "yeryüzünün

ortak sahipleri olduklarından, topluma kabul edilmeyi isteme" hakkına sahip olduğu, evrensel bir topluluğun devleti.[1] Böyle bir topluluk ortaya çıktığında, dünyanın tek bir bölgesindeki bir hak ihlali her yerde hissedilecektir. Ancak bu koşullar altında, diye yazıyor Kant, "ebedi bir barışa doğru sürekli ilerlediğimizden" emin olarak kendimizle övünebiliriz.[2]

Notlar:

1 Immanuel Kant, *Kant's Political Writings* içinde, "On Perpertual Peace", ed. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet (Cambridge University Press, 1970), s. 106.

2 A.g.y., s. 108.

Giriş

Terörizm ve Aydınlanma'nın Mirası

11 Eylül ve küresel terörizm tartışmasının, Aydınlanma'nın politik ideallerinin eleştirel bir yeniden değerlendirmesini de içerecek biçimde genişletilmesinin gerekli olup olmadığı merak edilebilir. Bu kitabın savı, bunun gerekli olduğu yönünde. Hem 11 Eylül saldırıları hem de bu saldırılara verilen diplomatik ve askeri tepkiler, Aydınlanma projelerinin ve ideallerinin geçerliliğinin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılıyor.

Habermas ve Derrida, uluslararası hukukun ve mevcut çoktaraflı kurumlarm temel yapısını oluşturan hukuki ve siyasal sistemin, birtakım kilit metinleri dayanak alan genel bir entelektüel yönelim olarak kabul edilen Aydınlanma'nın temelini oluşturduğu Batı felsefesi mirası içinde geliştiği konusunda hemfikirler. Eğer bu doğruysa, varolan bu çerçevenin yeterliliğini, tarihsel öncellerine karşı eleştirel anlamda değerlendirecek donanıma, bir filozoftan başka kim sahip olabilir? Buna, terörizme ve teröre karşı savaşın bir satranç oyunu olmadığını ekleyebilirim. Burada önceden belirlenmiş kurallar yok: İlke olarak, yasal ve yasadışı hamleler arasmda hiçbir ayrım olmadığı gibi, en iyi hamlenin hangisi olduğuna karar verirken başvuracağımız bir ana prensip de yok. Adlandırılabilecek taşlar yok. Satranç tahtası ise, Kant'ın "yeryüzünün ortak mülkiyeti" diye tanımladığı şeyle örtüştüğü için, başına buyruk değil. Felsefe, antik Yunan'da doğumundan bu yana, bu türden kavramsal labirentlerin yuvası oldu. İlerlerken yetkinlik alanını da şekillendiren felsefe, bildik referans noktaları yok olmuş gibi göründüğünde bile kendini nasıl yeniden yönlendireceğini diğer

disiplinlerden daha iyi bilmek durumunda. Bu, hem anlaşılması güç terörizm kavramı hem de bu kavramdan çıkarak yayılan terör deneyimi için geçerlidir.

Bu söyleşilerde, Habermas ve Derrida, terörizm mefhumunun temelindeki kavramsal karmaşıklıkla yüzleşmekten isteyerek kaçınan pragmatik yaklaşımın beraberinde getirdiği riskleri açıkça gözler önüne seriyorlar. Bu makalenin son bölümünde, böyle bir uyarıda bulunmalarının nedenlerinden söz edeceğim. Bununla birlikte, okurun Habermas ve Derrida'nın savlarını ancak, felsefenin dünya çapmda öneme sahip tekil bir tarihsel olay karşısında sahip olduğu benzersiz konumu idrak ettiğinde tam anlamıyla değerlendirebileceğine inanıyorum. Bir sonraki kısımda bu sorunu kısaca inceledikten sonra, Habermas ve Derrida'nm katkılarına bir bağlam sağlayacak olan iki farklı siyasal yükümlülük modelinin tanımlanmasına döneceğim. Üçüncü bölümde, yirminci yüzyıl tarihinin sömürgecilik, totalitarizm ve Holokost'u da kapsayan travmalarının hem Habermas'm, hem Derrida'nın felsefeye yaklaşımlarını nasıl şekillendirdiğini tartışacağım. İleri sürdüğüm şey, eğer küresel terörizm yeni milenyumun ilk travmasıysa, felsefenin buna ne ölçüde bulaştığının henüz farkında olmayabileceğidir.

Felsefenin Tarih Hakkında Söyleyeceği Bir Şey Var mı?

Aristoteles'in ünlü savma göre felsefe evrensel ilkeleri, tarih ise tekil olayları konu edindiğinden, "şiir bile tarihten daha felsefidir".[1] Bu sav, poetik tragedya janrıyla ilgilidir. Aristoteles'e göre, *Oresteia*'dan *Antigone*'ye Yunan tragedyalarının hepsinde, temelde rasyonel olan bir özlem sergilenir; bu, kahramanların duygularmı ve içsel çatışmalarını anlama, hatta imkânlar dahilinde açıklama özlemidir. İnsan varoluşunu yönlendiren bir yığın duyguyu rasyonel ve evrensel açıdan anlamlandırmaya çalışan tragedya, felsefeye paralel bir yolda ilerler. Buna karşılık, tarih, evrensel ilkeler etrafında dönmediğinden, felsefi analize kapalı kalır. Aristoteles'in savına uygun biçimde,

Napolyon'un 1812'de beş yüz bin askerini Rusya'yı fethetmeye göndererek dört yüz yetmiş bininin ölümüne sebep olmasını zorunlu kılan açık seçik evrensel hiçbir ilke olmadığından, felsefenin bu konuda söyleyeceği pek bir şey yoktur. Felsefenin, Napolyon'un Rusya seferini anlamaya pek katkıda bulunamaması gibi, 11 Eylül'e dikkate değer herhangi katkıda bulunmayacağı da iddia edilebilirdi; ki, bu yoruma göre, 11 Eylül münferit, olumsal bir olay konumuna sahiptir.

Aristoteles'ten sonra, felsefenin tarihe karşı ilgisizliği, on sekizinci yüzyılın[2] ortalarmda Fransız ve Amerikan devrimleri şimdiki zamanın geçmişten köklü bir kopuş olasılığı barındırabileceğini açığa çıkarana kadar, Batı geleneğine hâkim oldu. Ancak o zamandan sonra felsefe, akla içkin ahlaki ve toplumsal sorumluluklar olup olmadığmı ve bu temelde, felsefenin tarihle daha etkin bir ilişki geliştirmesinin gerekli olup olmadığını sorgulamaya başladı. Kant, muhafazakâr eğilimine karşın, devrimci ruha, bireylere, geçmişin otoritesi de dahil olmak üzere bütün otorite türleri karşısmda bağımsızlık duygusu kazandırdığı için hayranlık besledi. Kant ve diğer Aydınlanma filozofları için, aklın kendini olumlamasının tarihsel bir boyutu olduğu netleşti; çünkü şimdinin nasıl daha iyi bir geleceğe dönüştürülebileceğini sadece akıl gösterebilirdi. Ancak, akıl onlar için, her bireyin sadece insan türüne dahil olmakla sahip olduğu ve gücü tarihin olumsallıklarından bütünüyle bağımsız, zihinsel bir yeti olarak kaldı.

Kant'tan sadece bir kuşak sonra Hegel, aklın tarihe bağımlı olduğunu ilan ederek, felsefeyle tarih arasındaki mesafeyi daraltma yolundaki son adımı attı. Akıl, ona göre, bütün insanların dünyaya gelirken sahip olduğu ve özerk temeller üzerinden doğrulayabilecekleri soyut bir zihinsel yeti değildir; aksine, bireyin kendini topluluğun bir parçası olarak algılaması yoluyla gelişir. Eğer düşünme yeteneği zaman ve kültür tarafmdan kalıcı olarak şekillendiriliyorsa, dünyadaki yerimizi ve doğamızı ancak tarih çalışması açığa çıkartabilir. Hegel'in bakış açısına göre, akıl tarihe bağımlı olduğundan, Aristotelesçi hüküm tersine çevrilmek durumundadır: Felsefe bir kenara, tarihten daha felsefi hiçbir şey yoktur.

Tarih ve felsefe arasındaki ilişki, sorumluluk ve özgürlüğün anlamı üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Aklın tarihi önceleđiği düşünülürse, tercihleri kendine özgü istencinden ve bireysel ihtiyaçlarından kaynaklanan rasyonel birey için, kendini özerk bir birim olarak deneyimleyebileceği bir alan mevcuttur. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında liberal gelenek bu bireysel özerklik fikrini, "rahat bırakıldığımda, engellenmediğimde özgürüm ve dilediğim gibi tercihte bulunabilirim"[3] anlayışını savunan negatif özgürlük mefhumuna dönüştürdü. Hegel'in ve Marx ve Freud da dahil olmak üzere Hegel'in takipçilerinin yanıtı, bunun aldatıcı bir kavrayış olduğu yönündeydi, çünkü bu kavrayış görünenin altını araştırmıyor ve bireylerin neden o tercihlerde bulunduklarını sorgulamıyordu. Bu tercihler kişinin ekonomik, kültürel, eğitsel, psikolojik, dinsel, teknolojik her türden kaynağa ulaşma derecesiyle sınırlandığı için, insanların başkalarının müdahalesi olmadan, kendi tercihlerini yapmaları için serbest bırakılabilecekleri fikri onları özgür kılmaz, tersine onları kendi çağlarının hâkim güçlerinin merhametine terk eder.

Tarihten daha felsefi bir şey olmadığına inanmak, gerçek özgürlüğün, bireysel tercihlerin dışsal güçlerle sürekli ilişki içinde biçimlendiğini fark etmekle başladığı anlamına gelir. Özgürlük bu yüzden, aksi takdirde bizi kontrol altına alacak olan bu güçler karşısında kontrolü ele geçirebilir hale gelme derecemizle ölçülür. Bu bakış açısına göre felsefe, dünyayı ve kendimizi algılayışımızı derinden etkileyen bir olay olarak karşımıza çıkan 11 Eylül'ün anlamı ve önemi konusundaki kamusal tartışmaya katkı sağlayabilir, hatta bunu yapmakla sorumludur.

İki Kamusal Katılım Modeli: Siyasal Aktivizm ve Toplumsal Eleştiri

Yirminci yüzyılda, şimdiki zamanla felsefe arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi, filozofların topluma ve siyasete karşı sorumluluklarını yorumlama biçimleri üzerinde oldukça

önemli bir etki bıraktı. Liberal yaklaşımla ve Hegelci çizgiyle kabaca ilişkilendirilen iki farklı siyasal yükümlülük modeli arasında bir ayrım yapmak istiyorum. Bu iki modele *siyasal aktivizm* ve *toplumsal eleştiri* adını vereceğim. Bu iki modeli sırasıyla, İngiliz filozofu Bertrand Russell ve sonradan ABD'ye göçen Alman filozof Hannah Arendt temsil ediyor. Bu iki figürün de siyasetle ilişkisi, onları kamuya mal olmuş birer entelektüel olma noktasına getirmiştir. Bununla birlikte, ben onların felsefe ve siyaset arasındaki ilişkiyi tamamen zıt kutuplardan ele aldıklarını ileri sürüyorum. Russell siyasal katılımı, felsefenin zaman-dışı hakikati aramakla yükümlü olması temelinde, bir kişisel tercih meselesi olarak görürken; Arendt'e göre, felsefe her zaman tarihe bağımlıdır, dolayısıyla felsefeyle her türden meşguliyet politik bir anlam taşır. Siyasal aktivizmle toplumsal eleştiri arasındaki fark, ki bunun ne olduğunu birazdan açıkça belirteceğim, Habermas ve Derrida'nın 11 Eylül ve küresel terörizme ilişkin katkılarının entelektüel kapsamını açıklığa kavuşturacak.[4]

Mantık, matematik felsefesi ve metafizik alanlarında anıtsal bir felsefi figür olan Russell, uluslararası sahnede faaliyet gösteren siyasal aktivistler arasında en çok öne çıkan isimlerden biriydi. Siyasetle bağlantısı Birinci Dünya Savaşı'ndan Soğuk Savaş'ın son dönemlerine kadar, yirminci yüzyılın bütünü boyunca devam etmiştir. Adanmış bir pasifist olan Russell, 1918 yılında altı ayını hapiste geçirdi. 1920'li ve 30'lu yıllarda cinsel özgürlük, evlilik kurumunun demodeliği ve ilerici eğitim modelleri üzerine tartışma yaratan kitaplar yazdı. 1950 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü aldıktan sonra, Nükleer Silahsızlanma Kampanyası'nın dikkat çeken bir üyesi oldu. Barış araştırmalarına adanmış olan Atlantik Barış Vakfı'nın ve silahsızlanma ve ezilen halkların korunması çalışmalarının yapıldığı Bertrand Russell Barış Vakfı'nın kurulmasını sağladı. 1966'da, Russell'ın çabalarıyla ilk uluslararası savaş suçları mahkemesi kuruldu. Sonradan Russell Mahkemesi adını alan mahkemede ABD Vietnam Savaşı'nda soykırım yapmakla suçlanmıştır. Russell 1970 yılında, doksan iki yaşındayken öldü.

Russell kamusal katılımı belirli güncel sorunlara kişisel katkıda bulunmasının bir sonucu olarak gördüğünden, kamuoyunda bir siyasal aktivist olarak tanındı. Burada sınırlarını belirlemeye çalıştığım anlamıyla siyasal aktivist, müdahil olmasına ve lehte veya aleyhte mücadele etmesine sebep olan şeyle siyasal anlamda ilgilenip ilgilenmeme konusunda özgürce seçim yapabilir. Bu seçeneklerin tümünün geçerli olduğunu varsaymak, özneye toplumsal kısıtlamaların ötesinde, özerk davranma ve düşünme gücünün tanındığı "yaşa ve bırak yaşasın" şeklindeki liberal özgürlük anlayışını onaylamaktır.

Russell'ın siyasal aktivizminin bir koşulu, bireye toplum tarafından bahşedilen negatif özgürlüğün, felsefeye tarih tarafmdan bahşedilmesidir. Russell, bilgiyi deneyime bağlayan ampirizmi, felsefeyi tarihsel baskılardan bağımsız kılan yegâne yönelim olarak görmüştür. "Düşünce biçimiyle demokrasinin kuramsal olarak meşrulaştırılmasını mümkün kılacak tek felsefe ampirizmdir."[5] "Bu kısmen, birbiriyle yakın bağlantılı olan demokrasi ve ampirizmin, olguların kuramın çıkarları adına çarpıtılmasını talep etmediğinden böyledir."[6] Batlamyus'un dünya-merkezli sistemiyle Kopernik'in güneş-merkezli sistemi arasındaki ihtilafı ele alalım. Gözlemlerimiz sayesinde, Batlamyus'un hatalı, Kopernik'in ise haklı olduğunu biliyoruz. Russell'a göre, felsefenin sorumluluğu, "Batılı demokratik dünyanın üniversitelerinde de amaçlandığı haliyle, en azından niyet olarak, bilimde aranan türden bir tarafsızlığı hedefleyen ve yetkililer tarafından istenen, yönetimin işine yarayabilecek sonuçlara ulaşması beklenmeyen bilgi arayışının bir parçasıdır."[7]

Russellcı modelde bir siyasal aktivist için, bir filozofun katkısının özgüllüğü, analitik araçlarını kamuyla paylaşarak kafa karıştırıcı ve çok yönlü sorunları berrak bir biçimde düşünmesine yardımcı olmasında, iyi argümanları kötülerinden ayırmasında ve iyi olanları desteklerken kötü olanlara karşı mücadele etmesinde yatar. Son yıllarda Noam Chomsky'nin, 11 Eylül üzerine kaleme aldığı küçük kitabı[8] da içeren kamusal katılımı, Russellcı siyasal aktivizm geleneği içinde sürmektedir.

Buna karşın, Arendt'in yaşamı ve siyasal angajmanı filozofun kamusal profiline farklı bir tanım kazandırır. Yirminci yüzyılın önde gelen siyaset düşünürlerinden biri olan Arendt, Almanya'da Nazizm'in yükselişini bire bir yaşayıp, bu dönemde Amerika'ya kaçmış ve bir daha Almanya'ya tam olarak yerleşmemiştir. Seküler bir Yahudi ailenin tek çocuğu olan Arendt'in doktora tezi henüz yirmi üç yaşmdayken yayımlanmıştır. 1933 yılında Berlin'de, Reichstag'm yakılmasından sonra, annesiyle birlikte tutuklanıp alıkonulur ve bir haftadan uzun bir süre boyunca polis tarafından sorgulanır. Serbest bırakılır ve Paris'e yerleşmek üzere, Çekoslovakya ve İsviçre üzerinden yurtdışma kaçar. Orada yedi yıl boyunca çocukların Filistin'e gönderilmelerini sağlayan Yahudi kuruluşları için çalışır. İkinci evliliğini, 1940 yılında toplama kampındaki iki aylık tutukluluğundan henüz tahliye olmuş, Alman bir solcu olan Gentile'yle yapar. Ancak, yıl sonu gelmeden, annesiyle birlikte, sonradan kaçacağı, kadmlara mahsus bir "düşman yabancılar" kampma kapatılır. Nihayetinde buradan kaçarak kocasıyla yeniden bir araya gelir ve Lizbon'dan New York'a giden bir gemiye biner. ABD'deyken, Siyonist hareketin Avrupa'dansa Filistin'e odaklanmasına karşı eleştirel bir tutum takınır. Arendt'in savunduğu davalardan biri de, müttefiklerin yanında savaşmak üzere bir Yahudi ordusunun kurulmasıdır. 1933'ten, ABD vatandaşlığına geçtiği 1950'ye kadar, kendisinden "devletsiz bir kişi" olarak söz eder. Çeşitli Amerikan üniversitelerinde ders vermiş ve yazılı basma kamusal bir entelektüel olarak katkıda bulunmuş biri olarak, altmış dokuz yaşında hayata veda eder.

Russell için felsefenin ilk yükümlülüğü zamanın etkisini aşan bir bilgi arayışıyken, Arendt için, tanımları gereği zaman içinde gelişen ve insanlar tarafından oluşturulan yasalara ve kurumlara yöneliktir. Böylesi yasalar, ona göre, sadece özel ve kamusal çıkar arasındaki sınırları değil, yurttaşlar arasındaki ilişkilerin tanımını da işaret eder. Arendt iki önemli kitabı *İnsanlık Durumu* (1944) ve *Totalitarizmin Kaynakları*'nda (1958), insana ait yasa ve kurumlarm aşırı kırılganlığını anlamak için felsefeye duyulan ihtiyacın altım çizer. Bu kırılganlığın, kültürel ve tarihsel bir paradigma olarak modernitenin başlangıcıyla

dramatik biçimde arttığını düşünür. Bu anlamda, onun felsefi sorumluluğu bir modernite eleştirisi, yani modern Avrupa tarihi tarafından düşünceye sunulan özel meselelerin bir değerlendirmesini yapmaktır. Bu eleştiride, totalitarizm kavramı esas mesele olarak öne çıkar.

Kanunsuzluğu teşvik eden zorbalığın aksine, yirminci yüzyıl ortalarının iki totaliter rejimi Stalinizm ve Nazizm kanunsuz değillerdi. Tersine, bu rejimler doğa yasaları (ırksal üstünlüğün biyolojik yasaları) ya da tarih yasaları (sınıf çatışmasının ekonomik yasaları) olarak sunulan değiştirilemez yasaları öne çıkarttılar. Arendt'in okumasına göre, eşi görülmemiş bir baskıyla, bütünleştirici bir seküler ideolojiyi birleştiren totalitarizm, belirgin şekilde *modern* bir siyasal tehlikedir.[9] Toplama kamplarında ve gulaglarda uygulanan "mutlak terör" totaliter yönetimin aracı değil "özüdür".[10] Terörün özü, farklı olduğu düşünülen herkesin fiziksel imhası değil, insanlardaki farklılığın, yani bireyselliklerin ve özerk davranma kapasitelerinin yok edilmesidir. Totaliter rejimler tarafından talep edilen güç tekeli, "ancak kendiliğindenlikten nasibini almamış kuklalarla dolu bir şartlandırılmış refleksler dünyasında elde edilip korunabilir. İnsan, tam da kaynaklarının çok bol olması nedeniyle, ancak hayvan-türünden gelen insanın bir numunesi haline geldiğinde tam anlamıyla egemenlik altına alınabilir."[11]

Arendt'in totalitarizmin belirleyici özü olarak tanımladığı şeyleştirme, sadece toplama kamplarında ve gulaglarda yapılan toplu katliamların kurbanlarıyla sınırlı kalmaz, suçu işleyen kişiler için de geçerlidir. 1961'de *New Yorker* dergisi Arendt'ten, İsrail gizli servisi Mossad tarafından Arjantin'de yakalanan ve daha sonra idam edileceği Kudüs'e duruşma için getirilen, firari Nazi suçlusu Adolf Eichmann'm davası hakkında bir yazı yazmasını istedi. Arendt'in Kudüs'ten yazdığı yazılar, İsrail devletinin kuruluşuyla ve Judah Magnes'in Filistin'de iki uluslu bir demokratik federasyon kurma çabalarının boşa çıkmasıyla kendi kendine koyduğu "Yahudi sorunu" üzerine konuşma yasağını sona erdirdi. Arendt'in sonradan gözden geçirilen ve kitap olarak yayımlanan[12] bu yazıları, Eichmann'm rüzgârın estiği yönde sürüklenen ve işlediği suçlara eleştirel bir gözle

bakamayan hissiz bir kimse olarak betimlenişine odaklanmıştı. Eichmann, o düşüncesiz sıradanlığıyla –klişelerle süslü konuşmaları, görünürde fanatik bir Yahudi nefretine sahip olmayışı ve yasalara uyan bir vatandaş olmakla gurur duymasıyla– Arendt için "kötülüğün sıradanlığının" cisimleşmiş halidir.[13]

Kuşkusuz, Arendt'in felsefenin, halkın katılımı, insanların farklılığı ve eşitlikle güçlenen sağlıklı bir siyasal alanın geliştirilmesi ve korunması ilkesi üzerine kurulduğuna ilişkin inancı, bütüncül teröre verdiği kişisel yanıtının kaçınılmazlığını yansıtır: Bir travmayla, yerinden edilme, kayıp ve sürgünle ortaya çıkan bir yanıttır bu. Ancak, bu, Arendt'in Eski Yunan'dan miras aldığı antik bir yönelimin de işaretidir. Sokrates'ten bu yana felsefe, eylemle kurgu, zamana bağlılık ile zamansızlık, *vita activa* ile *vita contemplativa* arasındaki çözümsüz, fakat üretken gerilimi içinde barındırır.

Felsefe ve Yirminci Yüzyıl Tarihinin Travmaları

Keskin bir farklılık gösteren felsefi yaklaşımlarına karşın, Habermas ve Derrida Arendtçi modeli takip ederler. Russell'dan farklı olarak ve Arendt'e benzer şekilde, siyasal angajmana, felsefi angajmanın bir bütünleyicisi olarak, iptal edilebilir, ertelenebilir veya tümden reddedilebilir bir seçenek olarak bakmazlar. İkisi de felsefeyle, yirminci yüzyıl Avrupa tarihinin travmaları bağlamında karşılaştı ve felsefeyi bu bağlamda benimsediler: Sömürgecilik, totalitarizm ve Holokost. 11 Eylül ve küresel terörizm konusundaki katkıları da bu tarihsel bağlamdan ayrı tutulamaz.

Habermas ve Derrida bir yıl arayla, sırasıyla 1929 ve 1930'da dünyaya geldiler, İkinci Dünya Savaşı sırasında ergenlik çağlarındaydılar. Habermas Üçüncü Reich'ın uğursuz idaresi altındaki Almanya'da yaşarken, Derrida o sıralar Fransa'nın sömürgesi olan Cezayir'de yaşıyordu.

Habermas, arkadaşlarıyla birlikte Nürnberg duruşmaları ve sonradan bir dizi belgesel film sayesinde, Nazilerin gaddarlıklarını öğrendiğinde nasıl derinden sarsıldığını hatırlıyor.

"Manevi ve ahlaki bir yenilenmenin zorunlu ve kaçınılmaz olduğuna inandık."[14] "Kendisiyle hesaplaşılmamış bir geçmişe"[15] sahip bir ülkede ahlaki bir yenilenmenin nasıl başarılacağı meselesi, hem filozof hem de kamusal bir entelektüel olan Habermas'm istisnai bir bağlılık ve tutkuyla peşine düştüğü, yaşam boyu süren bir arayışın nesnesi oldu. Bu ödev öylesine büyük bir öneme sahiptir ki, hiç kimse onun gibi büyük bir yeteneğin, nasıl olup da dünyanın her yanından defalarca akademik teklifler aldığı halde, Almanya'yı terk etmeye ve "Alman sorununu" yaşamının ve düşüncesinin merkezinden çıkarmaya razı olmamasını düşünmeden edemez. Bu, Habermas'm kozmopolit duruşuyla da hiç ters düşmeyecek bir hareket olurdu. Asla vazgeçememiş ve ülkesini terk etmemiş olmasıyla beni her zaman kendine hayran bırakmıştır. Tarihçiler Tartışması [*Historikerstreit*] sırasında oynadığı can alıcı rol, Habermas'm kamusal angajmanının derinliğinin yadsınamaz kanıtıdır.

1980'lerin ortalarında bir grup Alman tarihçi Nazi suçlarının "tekliğini" sorgulamaya başlayarak, yirminci yüzyılın diğer siyasal trajedileriyle aynı kefeye koymayı hedefleyen yenilikçi bir okumanın yolunu açtı. Habermas özellikle "Nasyonal Sosyalizm üzerine literatürde göze çarpan bir eksiklik, gazla zehirleme teknik yöntemi gibi tek bir istisna dışmda, sonradan Naziler tarafından yapılan her şeyin çok önceden, 1920'lerin başında ortaya çıkan kapsamlı bir literatürce tarif edilmiş olduğunun belirtilmemesi ya da kabul edilmek istenmemesidir",[16] diyen ünlü tarihçi Ernst Nolte'a çok öfkelenmişti. Nolte, teknik bir prosedür olan gazla zehirleme dışmda, Holokost'un temelde Stalinist tasfiyeyle, hatta Bolşevik ihtilaliyle eşit düzeyde olduğunu iddia eder.

Bunun üzerine Habermas, Alman geçmişinin normalleştirilmesine karşı çıkan ve Almanya'nın geçmişinin karanlık yanıyla hesaplaşmasının mutlak anlamda gerekliliğini savunan en etkili sözcü haline gelir. Üçüncü Reich'm çökmesinden bu yana, Nazizm'in gerçekliğiyle yüzleşme konusunda "travmatik bir inkârın" ulus çapında işbaşında olduğunu belirtir. Yine bu inkârın tehlikesine dikkat çeker. Kendi kuşağının bakış açısını betimleyerek, şöyle yazar: "İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminde

kişisel suçu deneyimleyemeyecek kadar genç olanların torunları büyüyorlar. Yine de, bellek bununla örtüşür biçimde uzaklaşmış değil", çünkü kişinin öznel bakış açısı ne olursa olsun, çıkış noktası hep aynıdır: "Auschwitz'de açığa çıkan şiddetin imgeleri."[17]

Suç sadece bireysel değildir, sorumluluk da yalnızca kişisel tercihlerde bulunmakla ortaya çıkmaz. Bu Habermas'ın ve Derrida'nın ortak görüşü, çünkü Arendt gibi onlar da Holokost-sonrası filozoflar.

Habermas suç ve sorumluluğun birbirimizle günlük etkileşimimiz bağlamına nasıl sızdığını açıkça dile getiriyor; bir başka Alman filozofu, Ludwig Wittgenstein'ı alıntılayarak bu bağlama bir "yaşam biçimi" adını veriyor.

> Basit bir gerçek var ki, sonraki kuşaklar da *bunun* mümkün olduğu bir yaşam biçimi içinde büyüyorlar. Yaşamımız, Auschwitz'in mümkün olduğu yaşam bağlamıyla rastlantısal koşullar üzerinden değil, özsel anlamda ilişkili. Yaşam biçimimiz ailevi, yerel, siyasal ve entelektüel geleneklerden oluşan, ayrışması zor bir ağ üzerinden –yani bizi biz yapan tarihsel bir çevre üzerinden– anne ve babalarımız, büyükanne ve büyükbabalarımızın yaşam biçimleriyle bağlantılı. Hiçbirimiz bu ortamdan kaçamaz, çünkü hem birey hem de Alman olarak kimliklerimiz, bu ortamla ayrılmaz biçimde iç içe girmiş durumda.[18]

Bununla birlikte, tarihin kurucu rolünü öne çıkarttığı için, Habermas'ın siyasal arenada bireysel katılımın önemini küçümsediği ya da politik kimliğin tarihsel anlamda kurulan gelenek tarafından otomatik olarak verildiğine inandığı varsayılmamalıdır. Tersine Habermas, özellikle Alman ulusal kimliği bağlamında, anayasal yurtseverlik fikrini savunur. Ancak her bir yurttaşın anayasaya özgürce bağlılığı temeline dayanan bir yurtseverlik, ilerici bir ulusal ittifakı güçlendirebilir. Habermas'a göre, Almanların kendilerini, "ulusallık ve kader birliği gibi siyasal-öncesi destekler"[19] dediği şeylere tutunmaksızın, yalnızca cumhuriyet anayasasına sadakat temelinde bir ulus olarak algılamaları esastır.

Derrida, 1942 Ekim'inde, doğduğu ve on dokuz yaşma kadar yaşadığı Cezayir'deki El-Biar yakınlarında eski bir manastırda eğitim veren okulu Lycée de Ben Aknoun'dan atıldığında, bu destekleri doğrudan deneyimlemişti. Okuldan atılmasının nedeni taşkın davranışları değil, Fransa'da ve Cezayir gibi sömürge topraklarında ırka dayalı yasaların uygulanmasıydı. Derrida, kimliği bir değişken sınırlar kümesi olarak görmeye başladı. 1942'de okuldan atılan o çocuğun "biraz siyah, daha çok bir Arap Yahudisi – olan biten hakkında en ufak bir fikri olmayan, ne ailesinin ne de arkadaşlarının kendisine en ufak bir açıklama yapmadığı bir Arap Yahudisi" olduğunu üzüntüyle anımsıyor.[20] Derrida'nın geçmişi, birçok farklı bölgenin sınırlarında varolmanın zorluklarına ışık tutuyor: Yahudilik ve Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam, Avrupa ve Afrika, anavatan Fransa ve sömürgeleri, deniz ve çöl. Bu, Derrida'nın felsefeye sunduğu zorlukların aynısıdır.

Derrida'nın okuldan ihracı sırasında kullanıldığını hatırladığı dil, bu sözlerin çokseslilığine dikkat çeker:

> Ailemde ve Cezayirli Yahudiler arasında, korkuyla, çevreye uyum sağlamak amacıyla, ifadeyi yumuşatmak ve donuklaştırmak için, "sünnet"ten değil de "vaftiz"den, Bar Mitzvah'dan değil de "komünyon"dan söz edilirdi; bu uyum sağlama çabalarının az çok farkında olarak hep acı çektim, kendimi "Katolik" olmayan, yabani, barbar, kaba, "Arap", sünnet edilmiş sünnet, benimsenmiş, gizlice ayinsel bir cinayet işlemekle suçlanıyormuş gibi hissettim.[21]

Derrida için, o dönemden sonra, yaşamı boyunca, her kelime tarihsel ve metinsel bağlantılardan oluşan bir ağ içinde dallanıp budaklanır. Politik çabaları da çoğu kez bu saklı kıtalara ışık tutmayı amaçlar. Dili dönüşsüz biçimde kullandığımız sürece, bu kıtalardan bütünüyle habersiz kalırız. Bu kutsanan cehaletin sorunu, farkında bile olmadığımız sayısız normatif varsayımı, sadece onlara bel bağlayarak yineleyip durmamızdır.

Örnek olarak insanoğlunu ele alalım. Çoğu kimse insanın, insan türünün bir üyesi olduğunu, bunun apaçık bir adlandır-

ma olduğunu varsayar. Sorun şu ki, hem "insan" hem de "tür", bu ifadenin anlambilimsel yelpazesini genişleten ve sonsuz ölçüde karmaşıklaştıran, tarihsel olarak inşa edilmiş labirentlerin içinde dallanıp budaklanan terimlerdir. Bir yandan, insan türü, bütün türlerde olduğu gibi, evrimsel tarih içinde kayıtlıdır: Ne zaman insana dönüştüğümüz sorusunun yanıtı benimsediğimiz sınıflandırma ilkesine göre değişir, ki bu da teoride gerçekte olduğundan farklı olabilir.[22] Diğer yandan, ya bireysel varlık mefhumuna ya da bütün bir türe eşlik eden "insan" sıfatı, bizi "insan"ın ne anlama geldiği sorusuyla karşı karşıya bırakır. Bir insan gibi davranmak anlamına mı gelmektedir? İnsan davranışının sınırlarını nasıl belirleriz? İnsan doğası mefhumuna, onun insanlığına ya da insan-dışılığına gönderme yapmadan, bu soruyu ele almaya bile başlayamayız.

Bu soru, Derrida'nın 1968 olaylarına yanıtında çok önemli bir rol oynamıştır.[23] Derrida'nın bu büyük ideolojik çatışma ve siyasal kargaşa dönemine katkısı, hangi "insan" kavrayışımızın aslında tehlikede olduğunu sorgulamak oldu. Konuyu, Yunan *anthropos* idealiyle ilişkilendirilen hümanist mirası sorgulamaksızın kabul eden Fransız entelektüel sahnesine hâkim olduğunu düşündüğü "antrpolojizmi" sorgulamaya başlayarak ele aldı. Hümanizm, İtalyan Rönesans'mdan Aydınlanma'ya, Derrida'nın "insanın birliği" adını verdiği şeye bağlı kaldı. "İnsan"ı bir kavram olarak bir arada tutan, apaçık ve biricik bir biçimde "insani" olan çabalara duyulan inanç olmasaydı, "insan bilimleri" de olmazdı.

İkinci Dünya Savaşı'nın karanlığında, Jean Paul Sartre gibi varoluşçu filozoflar klasik hümanizmin yeni bir versiyonunu harekete geçirmeyi umdular. Sartre, insanı "insan gerçekliği" bakımından yeniden tanımlamayı önerdi; bu yolla, insan öznenin kendi dünyasmdan ayrı olarak anlaşılamayacağını ifade ediyordu.[24] Özneyle dünya arasındaki bu karşılıklı bağlılık, Sartre'm, ahlaki ve siyasi sorumluluğu öznenin oluşumunda sağlam bir biçimde temellendirmesinin yolunu açtı. İnsan gerçekliğini kişinin kendi dünyasma karşı sorumluluğuna bağlamak, totalitarizmin insanlık dışılığının kaçınılmaz panzehiri olarak görülüyordu.

Ancak, Derrida varoluşçuların, insanın anlamı sorusuna ilk değinenler olsalar da klasik "insanın birliği" idealini aşmayı başaramadıklarını ileri sürdü.[25] "Dönemin söyleminde tarih teması pekâlâ mevcut olsa da, kavramların tarihi üzerine çok az uygulama var. Örneğin, insan kavramının tarihi hiç incelenmemiş. Her şey, sanki 'insan' göstergesinin kökeni, tarihsel, kültürel ya da semantik sınırları yokmuş gibi olup bitiyor."[26] Derrida'nın buradaki görüşü, insan kavramına bir kez tarihsel, kültürel ve dilbilimsel sınırlar tahsis edildiğinde, herhangi bir özcü argümana başvurmanın çok daha zor olacağı yönünde. Tarihsel anlatıların çokluğu, kavramı indirgenemez ikilikler –kadına karşı erkek, insan olmayana karşı insan, hayvana karşı insan, içgüdüye karşı ussallık, doğaya karşı kültür– yoluyla anlama çabalarını boşa çıkaracaktır, ki bu ikilikler, Derrida'nın görüşünce, tehlikeli basitleştirmeler üretir.

Özellikle de, Avrupa'yı totalitarizm ve soykırımdan korumayı amaçlayan hümanist idealin başarısızlığını anlamlandırmak zorunda olan bir kuşak için, Derrida'nın bakış açısı toplumsal eleştiri kavramına bütünüyle yeni bir boyut katar. Habermas için olduğu gibi, Derrida için de yirminci yüzyılın dehşet dolu olaylarının suçu ve sorumluluğu, sadece bu olaylara doğrudan karışanlara yüklenemez. Aynı şekilde, her ikisi için de felsefenin siyasal yükümlülüğü bir kişisel tercih meselesi değildir. Kişi, felsefeyle meşgul olunca, kendiliğinden çağıyla hesaplaşma çabasma girer: Bu bakımdan, politik eylemci olmayan bu iki filozof da, farklı tarzlarda olsa da, toplumsal eleştirmendir. Arendt'e, Habermas'a ve Derrida'ya göre, felsefenin ilk yükümlülüğü, zaman içinde gelişen insan elinden çıkma yasa ve kurumlara karşıdır. Bu inanç onları Holokost-sonrası filozoflar olarak imler. 1930'lu ve 40'lı yılların faciaları ve kişisel sürgün deneyimleri sonrasında, öğretmenlerinin kuşağının içine düştüğü entelektüel bunalıma nasıl olumlu bir yön verileceği, kaçınılmaz olarak, ortak meseleleri olmuştur.

Bir yanda, Habermas cumhuriyet kurumlarının ve demokratik katılımın evrensel değerini, Aydınlanma geleneğiyle bize geçen, verilmiş bir şey olarak kabul eder. Alman geçmişinin normalleştirilmesine karşı çıkarken şöyle der: "Auschwitz'den

sonra, ulusal bilincimiz ancak sorgulanmamış olmayan, aksine eleştirel bir tutumla benimsenmiş olması gereken tarihimizdeki daha iyi geleneklerden doğabilir.[27] Ona göre sorun, Aydınlanma'nın entelektüel bir proje olarak başarısızlığa uğraması değil, tarihe yönelik temel eleştirel tutumunu kaybederek politik barbarlığın önünü açmasıdır. Diğer yanda, Derrida evrenselciliğin, cumhuriyet kurumlarmm ve demokratik katılımın sonsuz adalet arayışları üzerinden ulaşmaya çabaladıkları şey olduğuna inanır. Bu arayış, ancak, cumhuriyet ve demokrasi, kurum ve katılım mefhumlarını mutlaklar olarak değil, geçerliliği zaman içinde evrilen ve dolayısıyla sürekli düzeltilmeye gereksinim duyan yapılar olarak kabul etmeye açık olmamızla gerçekleşebilir.

Küreselleşen Bir Dünyada Aydınlanmanın Mirası

11 Eylül'de İkiz Kuleler'e ve Pentagon'a saldıran teröristlerin aşikâr ideolojisi, felsefi gelenekte Aydınlanma kavramıyla ilişkilendirilen modernitenin ve sekülarizasyonun reddidir. Felsefede Aydınlanma, sadece on sekizinci yüzyıla karşılık gelen bir zaman dilimini değil, Fransız ve Amerikan Devrimlerinin odağını oluşturan demokrasinin onaylanışını ve siyasal iktidarın dini inançtan ayrılışını da ifade eder.

Kant şöyle yazar: "Aydınlanma, insanın kendisinden kaynaklanan toyluğundan kurtulmasıdır. Toyluk, kişinin anlama yetisini bir başkasmm rehberliği olmadan kullanma becerisinin olmamasıdır."[28] Aydınlanma, tutarlı bir inançlar kümesinden çok, geçmişten bir kopuşu işaret eder, ki bu yalnızca bireyin otorite karşısındaki bağımsızlığı temelinde ulaşılır hale gelir. Tam da bu bağımsızlık modernitenin işaretidir. "Şu anda *aydınlanmış* bir çağda yaşayıp yaşamadığımız sorulsaydı, cevap şu olurdu: Hayır, ama pekâlâ bir *aydınlanma* çağında yaşıyoruz."[29]

14 Şubat 1989'da, Kant'm bu sözlerinin yayımlanmasından iki yüz yıldan fazla bir süre sonra, dünya onun haklı olduğunu hatırladı. Gerçekten de, aydınlanmış bir çağda değil, aydınlanmanın devamlı işlenmeye muhtaç bir süreç olduğu bir çağda

yaşadığımıza inanılabilir ancak. O gün, İran İslam Cumhuriyeti'nin mutlak lideri Ayetullah Humeyni devlet radyosunda yaptığı bir konuşmayla, Hindistan doğumlu yazar Salman Rüşdi'ye karşı bir *fetva* veya bir ölüm emri çıkardı: "İslam'a, Hz. Peygamber'e ve Kuran'a karşı olan *Şeytan Ayetleri* kitabının yazarının ve bu kitabın içeriğinden haberdar olarak basımına katkıda bulunan herkesin ölüme mahkûm edildiklerini, dünyadaki tüm şerefli Müslümanlara duyuruyorum."[30] Rüşdi, İngiliz ve İran hükümetlerinin temsilcileri Birleşmiş Milletler'de, hakkındaki ölüm emrini yürürlükten kaldıran bir anlaşmaya imza atana kadar, dokuz yıl boyunca saklanarak, resmi olarak 1998'de biten bir kâbusu yaşamak zorunda kaldı.[31]

Bir filozofun Aydınlanma'nın mirasıyla yüz yüze geldiği yer, işte bu nedenle sadece kuramsal bir konu değildir, hassas politik sonuçları da işaret eder. 1980'lerde yetişen pek çok felsefeci gibi, ben de Habermas'ın ve Derrida'nın Aydınlama'ya dair keskin biçimde zıt görüşler ileri sürdüklerine inanarak büyüdüm: Habermas Aydınlanma'yı savunur, Derrida ise karşı çıkardı. Sonradan, bunun, baş sorumlusu o yılların entelektüel saplantısı –modernizm ve postmodernizm arasındaki çekişme– olan çarpık bir resim olduğunu anlamaya başladım. Habermas'ın modernizmle ve Aydınlanma'nın siyasi değerleriyle özdeşleştirildiği nasıl tartışmasız kabul ediliyorsa, o yıllarda hâkim olan, Derrida'nın Aydınlanma-karşıtı bir düşünür olduğu yönündeki iddia da açıkça yanlıştı.[32]

Habermas, hem modern toplumun başındaki belaları hem de bu belalarm isyanına temel oluşturan ve etki alanlarını ve motivasyonlarını meşrulaştıran entelektüel söylem karşısında felsefeye teşhis işlevi atfeden Eleştirel Kuram[33] geleneğini takip eder. Klinik tıp pratiğinde olduğu gibi, eleştirel kuram için de teşhis spekülatif bir girişim değil, tedavi olasılığına yönelen bir değerlendirmedir. Böylesi bir değerlendirme, felsefeye siyasi sorumluluğun ağır yükünü ve ayrıcalığını verir. Kuramın ve pratiğin karşılıklı ilişkisi Eleştirel Kuram'ın düsturlarından biridir. Odak noktası ise, mevcut insanlık durumunun gelişmesi talebi olarak kabul edilen özgürleşmedir. Habermas bu talebe "modernitenin tamamlanmamış projesi" adım verir. Kant ve

diğer Aydınlanma düşünürleriyle başlayan bu proje, tarihsel ve kültürel özgüllükleri baştan sona kapsadıkları için, geçerlilikleri evrensel olan ilkelere inanmayı gerektirir.

Buna karşılık, Derrida'nın yapısökümünün entelektüel temelleri Nietzsche, Heidegger ve Freud tarafından atılmış olan on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl mirasına çok şey borçludur. Derrida'ya göre, Batı geleneğinin evrensel geçerlilik atfettiği ilkelerin çoğu, hepimizin paylaştığı, hatta arzu ettiği şeyleri kapsamaz. Aksine, bağlamına göre kimilerine fayda sağlayan, kimilerineyse dezavantajlar getiren bir grup standardı dayatır. Ona göre, bu gibi ilkelerin tarihsel ve kültürel sınırlarını belirlemek, Aydınlanma'nın herkes için adalet ve özgürlük talebini benimsemenin önkoşuludur. Ancak, Derrida'nın etik ve siyaset yaklaşımının başka bir boyutu da vardır. Bu boyutu, başkalık ve farklılığa, tanım sınırlarının ötesinde kalmış, dışlanmış ve sessiz olana karşı sorumluluk olarak adlandırır. Ona göre, bu sorumluluk duygusu Aydınlanma'yla ilişkilendirilen evrenselcilik talebini açıkça dile getirmektedir.

Bu kitapta toplanan söyleşiler, okuru Habermas ve Derrida'nın Aydınlanma'ya bağlılıklarının ortak olduğuna ikna edecektir. Yaklaşımlarındaki farklılık, sadece (ilişkilerine yeni bir ışık tuttuğu için) tarihsel açıdan ilginç olmakla kalmaz, şimdiki âna yorum getirebilme konusunda bir tek felsefenin sahip olduğu zenginliğin ve çeşitliliğin de resmidir. Hem Aydınlanma'nın hem de Batı demokrasilerinin öz-temsillerinin kilit bir kavramı olan hoşgörü meselesi de, burada tipik bir örnek teşkil eder.[34]

Derrida hoşgörü mefhumunun belirgin Hıristiyan kalıbına dikkat çeker. Bu doku onu, iddia ettiğinden daha az yansız bir siyasal ve etik kavram haline getirir. Hoşgörü mefhumu dinsel kökeni ve odağıyla, ötekinin eşit bir ortak olarak kabul edilmediği ve ikincil bir konuma itildiği, muhtemelen asimile edildiği ve kesinlikle farklılığı içinde yanlış yorumlandığı paternalistik davranış biçiminin bir kalıntısı haline gelir. "Aslında hoşgörü, öncelikle bir hayırseverlik biçimidir. Dolayısıyla, Yahudilerle Müslümanlar da bu dili benimsemiş gibi görünseler de, Hıristiyan bir hayırseverlik... Hoşgörünün dinsel anlamına ek olarak kavramın biyolojik, genetik ya da organikçi yananlamlarını da

belirtmeliyiz. Fransa'da 'hoşgörü eşiği' deyimi, ötesine geçildiğinde, ulusal bir topluluktan daha fazla yabancıyı, göçmen işçiyi vb hoş karşılamasını istemenin artık uygun olmadığı bir sınırı betimlemek için kullanılır." Derrida'ya göre, hoşgörü mefhumu seküler politikada kullanım için uygun değildir. Kavramın Hıristiyan hayırseverlik anlayışının derinlerinde köklenmiş olmasından kaynaklanan dini iması, her türden evrenselcilik iddiasını iptal eder.[35] Dilin bütün olgularını dikkatle ele alan Derrida, hoşgörünün biyolojik söylem tarafından bütünleşme ve reddetme arasındaki ince çizgiyi belirtmek için kullanılmasının rastlantı olmadığına dikkat çeker. Organ nakillerinde ve ağrı tedavilerinde olduğu gibi, hoşgörü eşiği, hoşgörüyü organizmanın yıkım karşısında kendini dengede tutma mücadelesinin uç sınırı olarak belirtir.

Hoşgörü bu nedenle, Derrida'nın alternatifi olarak önerdiği konukseverliğin karşıtıdır. Açık ki, hoşgörü ve konukseverlik arasındaki ayrım ince bir semantik ayrıntı değildir ve Derrida'nın etik ve siyaset yaklaşımındaki en önemli noktayı işaret eder: Her birimizin ötekine karşı benzersiz yükümlülüğü:

> Oysa, saf ya da koşulsuz konukseverlik böyle bir *davete* bağlı değildir ("Seni davet ediyorum, *evimde* memnuniyetle karşılıyorum, benim dilime, geleneğime, belleğime vb göre, benim toprağımın yasa ve normlarına uyum sağlaman koşuluyla.") Saf ve koşulsuz konukseverlik, konukseverliğin *kendisi*, ne beklenen ne de davet edilen, mutlak anlamda yabancı bir *konuk* olarak, yeni *gelen* olarak ulaşan herkese, tanımlanamaz ve öngörülemez olana, kısacası bütünüyle öteki olana açılır ya da peşinen açıktır.

Derrida'nın hoşgörünün yerine konukseverliği koyması, en önemli Aydınlanma filozofunun, uluslararası ilişkiler bağlamında konukseverlik sorununu ilk ortaya atan Kant'ın kilit bir metninin incelikli bir yeniden yorumudur.[36]

Derrida'yı bir tür postmodernist –göreciliğe meyilli, Aydınlanma karşıtı bir düşünür– olarak yorumlayanlar, hoşgörünün evrensel eriminin yapısökümünü kendi savları lehinde kullanırlar.[37] Oysa, Derrida'ya göre, hoşgörü gibi sözde apaçık

kavramların tarihsel ve kültürel sınırlarını belirlemek Aydınlanma'nın gündemine ihanet etmez, aksine onu geliştirir ve güncelleştirir.[38] Toplumsal eleştiri ve etik sorumluluk, özellikle çağımızın küresel sorunlarına yanıt bulmak için, hatalı şekilde yansız ve hegemonik olma potansiyeli taşıyan olan ideallerin yapısökümünü gerektirir. Yapısöküm, evrensel adalet ve özgürlük talebinin sesini azaltmaz, bu talebi sürekli yeniler.

Buna karşın, Habermas hem etik hem de hukuki cephede hoşgörüden yanadır. Onun hoşgörü savunusu, anayasal demokrasiyi, özgür ve baskı altında olmayan iletişime ve rasyonel bir örüş birliğinin oluşumuna olanak tanıyan yegâne siyasal durum olarak görmesinden doğar. Bu terimin dinsel bir kökeni olduğunun ve seküler politika tarafından sonradan benimsendiğinin doğru olduğunu söyler. Dahası, hoşgörünün özü itibariyle tek taraflı olduğu da doğrudur: " 'Kabul edilebilir olanla' olmayanı ayıran hoşgörü eşiğinin, mevcut otorite tarafından keyfi bir şekilde saptandığı açıktır." Bununla birlikte, Habermas'a göre, parlamenter demokrasi tarafından sağlanan türden, katılımcı bir politik sistem bağlamında uygulandığında, hoşgörünün tektaraflılığı etkisiz hale gelir. Habermas söyleşimizde Derrida'yı doğrudan yanıtlayarak, bu noktaya açıklık getiriyor:

> Elbette bu örnekte hoşgörü kavramının tümüyle yapısökümüne uğratılmasının nasıl bir tuzağa düştüğü de açıkça görülebiliyor; çünkü demokratik hukuk devleti, tam da bu hoşgörü kavramının paternalist anlamının türetildiği öncülle çelişiyor. Yurttaşlarının eşit haklara sahip olduklarını karşılıklı olarak kabul ettikleri siyasi bir devletin sınırları içinde, hoşgörünün sınırlarını *tek taraflı* olarak saptayabilecek bir otoriteye yer yoktur. Yurttaşların eşit haklara sahip olduğu ve karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıkları bir durumda, hiç kimse hoşgörüyü kendi değer yargılarının perspektifinden sınır çizme ayrıcalığına sahip değildir.

Habermas'm Derrida'ya ve onun hoşgörü mefhumunun yapısökümüne yönelttiği itiraz, oldukça özgül bir siyasal durum için geçerlidir: İşlevsel bir katılımcı demokrasi. Bu durumda, hoşgörünün en güçlü olanın usu olarak uygulanması mümkün

değildir. Ancak, kabul ediyorum ki, küreselleşme, katılımın anlamını ve koşullarını hem ekonomik hem de siyasal anlamda dönüştürmüş gibi görünüyor. Kim neye katılıyor? Gitgide daha fazla küresel katılım alanı açıldığı doğruysa, hoşgörü eşiği neden, özellikle de kamusal foruma katılımcı olarak henüz girmiş olduğu varsayılanlar tarafından geriye çekilmiş görünüyor? Küreselleşmenin evrensel katılımın gerçekliğinden çok yanılsamasını yaygınlaştırdığını kabul etmeli miyiz? Zengin Birinci Dünya, kendini hoşgörülü olarak sunup ve kendi reklamını yaparken dürüst mü? Hoşgörü kavramıyla ilişkimiz nedir?

Habermas, bu meydan okumaları onaylamadığını göstermek için moderniteye başvurur. Ona göre, dinsel hoşgörüsüzlük paradigması, ki köktenciliği onun cisimleşmesi olarak görür, yalnızca modern bir fenomendir. Habermas, Kant gibi, moderniteyi tutarlı bir inançlar kümesindense inanç tutumundaki bir değişim olarak kabul eder. Bir inanç tutumu, neye inandığımızdan çok inanma biçimimizi işaret eder. Bu nedenle, köktendincilik herhangi bir özgül metin ya da dinsel dogmadan çok, inanç tarzıyla ilgilidir. İster İslam, ister Hıristiyanlık, isterse de Hindu köktendinciliğinin inançlarını tartışıyor olalım, asıl sözünü ettiğimiz şey, dinin modern algılanış ve uygulanış tarzına karşı verilen şiddet içeren tepkilerdir. Bu açıdan bakıldığında köktendincilik, dinle ilişkinin modern öncesi biçimine basit bir geri dönüş değildir: Bir fırsattan çok, bir tehdit olarak algılanan moderniteye panikle verilmiş bir yanıttır.

Kuşkusuz, Habermas her dinsel öğretinin dogmatik bir inanç çekirdeğinde temellendiğini kabul ediyor; aksi halde din, imanı gerektirmezdi. Ancak, modernitenin başlangıcıyla birlikte, dinler, çoğulcu bir toplumda varolabilmek için, "öğretilerinin evrensel bağlayıcılığı ve siyaseten kabulü konusunda" geri adım atmak zorunda kaldılar. Modern öncesi inanç tutumundan modern olana geçiş, dünya dinleri için muazzam bir meydan okuma oldu. Bunlar, münhasır hakikat iddiaları, "sınırlarının ötesindeki periferi silikleşen" politik konumlar tarafından desteklenen ve onaylanan dinlerdir. Modernlik, ulusların çoğulluğuna ve toplumsal ve siyasal karmaşıklığın büyümesine sebep oldu, öyle ki mutlak iddiaların tekeli savunulamaz hale gel-

di. "Avrupa'da mezhep ayrılıkları ve toplumun sekülerleşmesi, dini inancı, sınırları bilimsel dünyevi bilgi tarafından çizilmiş ve diğer dinlerle paylaşılan evrensel söylem dünyası içinde artık çok özel olmayan konumu üzerine düşünmeye itti."

Küreselleşme, genelde modernleşmenin suçu olarak görülen ve Habermas'm "geleneksel yaşam tarzlarının şiddet yoluyla sökülüp atılması" olarak tanımladığı şeye dair korkuya eşlik eden savunmacı tepkiye ivme kazandırdı. Habermas küreselleşmenin dünya toplumunu kazananlar, kârlı çıkanlar ve kaybedenler olarak böldüğünü inkâr edemeyeceğimizi söylüyor. Bu anlamda "Batı dünyasının tamamı, kültürel geleneklerinden kopartılmış bir toplumun radikal biçimde hızlandırılmış modernleşme süreçleri sırasında yitirilenler için günah keçisi görevini görüyor." Psikolojik bir düzeyde, bu deneyim aşırı kutuplaşmış bir dünya görüşünün lehine bir durum yaratıyor; bu dünya görüşünde, çeşitli manevi kaynaklar Batı'nın etkisi altındaki sekülerleştirici güce direnmeye yöneliyorlar. Habermas, Batı'nın ahlak-dışılığı ile köktendinciliğin sözde maneviyatı arasındaki bu tehlikeli kutuplaşmayı gidermek için, Batı kültürünün kendini ayrıntılı bir biçimde gözden geçirmesini talep ediyor. Çünkü, liberal Batı demokrasilerinin ihraç ettiği normatif mesaj, tüketiciliğe dairse, köktendincilik karşı konulamaz biçimde ilerleyecek demektir.

Köktendincilik ile terörizm arasındaki ilişkiye, Habermas'm iletişimsel bir patoloji olarak gördüğü şiddet aracılık ediyor. "Şiddet sarmalı, başlangıçta sorunlu bir iletişim sarmalıdır, bu sorunlu iletişim sarmalı kontrolsüz bir karşılıklı güvensizlik sarmalı üzerinden iletişimin tümüyle kopmasma kadar ilerler." Yine de, –eşitsizliğin, ayrımcılığın ve marjinalleşmenin uğrak yeri olan– Batılı toplumlardaki mevcut şiddetle, kültürlerarası şiddet arasındaki fark, ikincisinde "sistematik olarak çarpıtılan bir iletişim sonucunda birbirlerine *yabancılaşmaya*" başlayanların birbirlerini bir topluluğun katılımcı üyeleri olarak görmemeleridir. Uluslararası ilişkilerin hukuki çerçevesi, yeni kanallar açmak yolunda pek fazla bir şey yapmıyor. Çünkü ihtiyaç duyulan, zihniyetin değişmesi; bu da "daha çok ilişkilerin özgürleşmesiyle, baskı ve korkularm hafiflemesiyle

mümkün olur. İletişimsel günlük yaşam pratiklerine güven olgusunun yerleşmesi gerekir. Ancak bundan sonra, medyada, okulda ve ailede geniş ölçüde etkili bir aydınlanma mümkün olur. Bu aydınlanma kendi siyasi kültürünün öncülleri üzerinde de etkili olmalıdır." Kültürler arası şiddete yol açan sistematik iletişim bozukluklarının çaresi, insanlar arasmda köklü bir güven bağmı yeniden kurmaktan geçer. Bu ise, baskı ve korkunun egemenliğinde ortaya çıkamaz. Böyle bir bağ, bireylerin kendilerini birbirleriyle etkileşim içinde buldukları siyasal kültüre bağlı olduğu kadar, maddi koşulların iyileşmesine de bağlıdır. Çünkü içlerinden birinin bile yokluğunda, karşılıklı "bakış açısı kazanma" olanaksız hale gelir.

Habermas'a göre –şeffaf ve manipülatif olmayan iletişim imkânı olarak kabul edilen– us, modernleşmenin, köktendinciliğin ve bu ikisi arasmda cereyan eden terörizmin güçlüklerini tedavi edebilirken, Derrida'ya göre, bu yıkıcı gerilimler tespit edilebilir ve adlandırılabilir, fakat bütünüyle kontrol edilemez ve ele geçirilemezler. Habermas'a göre, patolojik failler modernleşmenin kendine dayattığı hızı ve geleneksel yaşam tarzlarında yol açtığı savunma tepkisini etkiler; Derrida'ya göre, savunmacı tepki modernitenin kendisinden kaynaklanır. Ona göre, terörizm katılımcı demokrasinin idamesini, onun güvencesi olan hukuki sistemi ve dinsel ve seküler boyutlar arasındaki keskin bir ayrım olanağını tehdit eden otoimmün bir bozukluğun semptomudur. Otoimmün koşullar, organizmayı dışsal saldırılardan korumakla yükümlü savunma mekanizmasının ihtiyari intiharını ifade eder. Bu kasvetli çözümlemenin bakış açısından, Derrida'nın tavsiyesi, bir tedavi arayışı içinde yavaşça ve sabırla ilerlemektir.

Derrida'nın söyleşideki tezi, 11 Eylül saldırılarının arkasındaki gibi bir küresel terörizmin otoimmün krizin ilk semptomu değil, son tezahürü olduğu yönünde. Soğuk Savaş boyunca, liberal Batı demokrasileri neredeyse intihar edercesine, gelecekteki düşmanlarını silahlandırdılar ve eğittiler. Hem bakteriyolojik ve kimyasal silahların hem de nükleer teçhizatın yayılmasıyla, Soğuk Savaş sırasında hüküm süren simetrik güç gösterisi zayıfladı. Artık, aslmda otoimmün krizin ileri bir aşamasını

temsil eden, asimetrik bir çatışma gerçekliğiyle karşı karşıyayız. Terör çağında denge olasılığı yok: Gerçek tehdidi, egemen devletlerden çok, hesap edilemez güçlerin oluşturması nedeniyle, sorumluluk kavramı potansiyel anlamda hesaplanamaz hale geliyor. Kim neden, planlamanın hangi aşamasmdan, hangi hukuki kurum karşısında sorumlu?

Soğuk Savaş gibi, küresel terörizmin hayaleti de gelecek anlayışımızı hedef alıyor, çünkü bu bugünümüzle kuracağımız olumlu bir ilişkinin bağımlı olduğu vaadi yok ediyor. Bütün o dehşetiyle 11 Eylül'den bize kalan, en kötüsünü beklemek. İkiz Kuleler'e ve Pentagon'a düzenlenen saldırıların şiddeti, varoluşumuza ve düşüncemize yıllarca, belki de gelecek on yıllar boyunca musallat olacak bir terör cehennemini açığa çıkardı. Saldırılara ad olarak bir tarihin, 11 Eylül'ün seçilmesi, onlara tarihsel önem atfetmeyi amaçlıyor, ki bu hem Batı medyasının hem de teröristlerin çıkarına.

Hem Derrida'ya hem de Habermas'a göre, küreselleşme terörizm karşısında önemli bir rol oynuyor. Habermas'a göre, konu hızlanan modernleşmeye bağlı olarak eşitsizliğin artmasıyken; Derrida'nın, bağlama göre değişen, farklılaştırıcı bir okuması var. Ona göre, küreselleşme eskiden Sovyetler Birliği'nin bir parçası olan çoğu Doğu Avrupa ulusunun hızlı ve görece yumuşak bir süreçle demokratikleşmesini mümkün kıldı. Derrida, bunun iyi bir şey olduğuna inanıyor. "Yakın tarihli demokratikleşme hareketleri televizyona, modellerin, normların, imajların, enformasyon ürünlerinin vb iletişimine çok şey, belki neredeyse her şeyini borçlu." Buna karşılık Derrida, küreselleşmenin çatışma ve savaş dinamikleri üzerindeki etkisi hakkında oldukça endişeli. İki sözde savaş lideri, iki metonimi, "bin Ladin" ile "Bush" arasındaki imajlar ve söylemler savaşı, açığa vurduğu hakikati daha da çabuk gizleyerek ve hakikatin yönünü değiştirerek, açığa vurmanın yerine gizlemeyi geçiren hareketi hızlandırarak, radyo ve televizyon yayınları aracılığıyla, hiç olmadığı kadar çabuk bir hızla ilerliyor. Ancak, küreselleşme adaletsizliği gizlemeyi hedefleyen retorik bir oyundan başka bir şey değil. Derrida'nın görüşünce, küreselleşmenin gerçekleşmekte olduğuna *inanılan*, fakat aslında gerçekleşmediği

İslami kültürlerde olup biten bu. Bu noktada, Derrida küreselleşmeyi sadece eşitsizlik başlığı altma almasıyla değil, modernite ve Aydınlanma sorununa bağlamasıyla da Habermas'a yaklaşıyor.

> Tarihi yeniden dikkatle incelenmesi gereken son birkaç yüzyıl boyunca (bir Aydınlanma Çağının yokluğu, sömürgecilik, emperyalizm vb), birkaç faktör, ritmi nüfus artışıyla orantılı bir marjinalleşme ve yoksullaşma paradoksuyla başlayan, etkilerini bugün hissettiğimiz jeopolitik konuma katkıda bulundu. Bu nüfuslar (az önce özetle anımsattığım tarih yüzünden) sadece bizim "demokrasi" dediğimiz şeye ulaşmaktan mahrum değiller, aynı zamanda, toprağın sözde doğal zenginliklerine de el konulmuş durumda... Bu "doğal" zenginlikler bugün kalan tek sanallaştırılamaz ve yersiz-yurtsuzlaştırılamaz mallar...

İslam dünyasının konumu iki bakımdan kendine hastır: Bir tarafta, tam anlamıyla modern demokrasi deneyimine tarihsel anlamda açık değiller, ki Derrida, Habermas'la birlikte, bir kültürün modernleşmeyle olumlu anlamda yüzleşmesi için bunun zorunlu olduğunu düşünüyor. Diğer yandan, çoğu İslami kültür petrol gibi toprak zenginlikleriyle gelişiyor, ki Derrida bunu, "sanallaştırılamaz ve yersiz-yurtsuzlaştırılamaz" son kaynak olarak betimliyor. Bu durum, İslami bloğu, küreselleşmiş pazarların sebebiyet verdiği ve az sayıda devletin ve uluslararası şirketin hükmettiği vahşi modernleşmeye karşı daha hassas kılıyor.

Habermas'a göre, terörizm, dünya üzerinde patolojik bir hızla yayılan modernleşme travmasının etkisiyken; Derrida terörizmi modern deneyime özgü travmatik bir öğenin semptomu olarak görüyor. Bu modern deneyimin odak noktası, oldukça patolojik olarak, vaat, umut ve kendini-doğrulama şeklinde algılanan gelecek üzerinde. İkisi de, Aydınlanma mirası üzerine karanlık düşünümler: Kendi kendini araştırmayla başlaması gereken, sonsuz bir eleştirel perspektif arayışı.

Notlar:

1 Aristoteles, *Poetics*, giriş yazısı ile çev. Gerald F. Else (University of Michigan Press, 1967), s. 33.

2 Aristoteles tarafından ortaya atılan hâkim görüşün bazı dikkat çekici istisnaları var. Göze çarpan bir örnek, zamandan bağımsız bir yeti olarak kabul edilen akla karşı tarihin ve belleğin üstünlüğünü savunan, on sekizinci yüzyıl İtalyan filozofu Giambattista Vico'dur. Düşüncesinin temelinde, *verum ipsum factum* [hakikat ve yapılan özdeştir] ilkesi bulunmaktadır. Eğer "yapılmış olanla" insan üretimi olguların ve olayların alamn anlıyorsak, Vico'nun onayladığı şey tarihsel bilginin mutlak kesinliği amaçladığı fikridir. Descartes'm rasyonalist bakış açısının tersine, Vico'nun tezi insan bilimlerinin kesin bilgiyi sunabileceği, çünkü tarihsel olaylar gibi toplumların da bizim yaratımımız olduğu yönündedir. Bkz. Giambattista Vico, *The New Science: Unabridged Translation of the Third Edition*, düzeltilmiş baskı, çev. Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fisch (Cornell University Press, 1984).

3 John Stuart Mill'in "Özgürlük Üzerine" makalesi negatif özgürlük ilkesinin bir manifestosudur. "Bu makalenin hedefi oldukça basit bir ilkeyi savunmak... insan türünün, birey ya da topluluk olarak, kendi cinsinden birinin özgürlüğüne müdahale etmeye yetkili olduğu yegâne erek, kendini korumadır. Uygar toplumun herhangi bir üyesi üzerinde, onun istencine rağmen, güç uygulanması, sadece ve sadece diğerlerinin zarar görmesinin önlenmesi amaçlandığında haklıdır. Kişinin ne fiziksel ne de ahlaki çıkarı yeterli bir ruhsattır." John Stuart Mill, *On Liberty* (Norton, 1975), s. 48.

4 Yirminci yüzyıl filozoflarının siyasal yükümlülük modelleri üzerine düşünmeleri istendiğinde, okurların çoğunun aklına Russell ve Arendt'ten ziyade Jean-Paul Sartre gelebilir. Burada odaklandığım noktanın, felsefe ve politika arasındaki ilişkiyi anlamanın iki farklı biçimi arasındaki karşıtlık olduğunun altını çizmeliyim. Bana öyle geliyor ki, bu karşıtlık, bu iki figür yan yana konduğunda en görünür halini alıyor. Ayrıca, Arendt, Habermas ve Derrida'yı bir araya koyduğum zemin, travma olarak tarih deneyimidir. Arendt'in tarihsel travmaya tepki olarak felsefeyi dile getirmesi, Habermas ve Derrida'nm yörüngelerinde ortak olan şey için bir model oluşturuyor.

5 Bertrand Russell, *Philosophy and Politics*, Cambridge University Press, 1947, s. 20.

6 *A.g.e.*, s. 26.

7 *A.g.e.*, s. 8.

8 Noam Chomsky, *9-11* (Seven Stories Press, 2001).

9 Arendt'in totalitarizm anatomisinin burada tartışamayacağım pek çok yönü var. Bunlardan en önemlisi, yirminci yüzyılın ortasındaki totaliter rejimleri, Batılı vatandaşlık kavrayışının ilerici sefaletinin bir sonucu olarak konumlandırdığı betimlemedir. Sembolik anlamda bu, burjuvanın, bedeli ne olursa olsun refah ve iktidar peşindeki açgözlü bireyin, politik yaşamın değerine inanan citoyen karşısındaki zaferi anlamına gelir. Ona göre, ulus-devletlerin sınırlarının dışına taşan, küresel bir fetih peşinde olan on dokuzuncu yüzyıl emperyalizmi, istikrarlı ve kendine-yeten bir kamusal dünyanın korunmasından çok, ulusal, etnik ya da ırksal kimliğin dile getirilmesine odaklanan politik hareketlere yol açmıştır. Bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Allen and Unwin, 1967).

10 "Eğer, bu yüzyılda evinde/yurdunda olma pahasına bu yeryüzünde evimizde/yurdumuzda olmak istiyorsak, totalitarizmin özüyle sonu gelmez bir diyaloga girmeyi denemeliyiz." Hannah Arendt, "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. Jerome Kohn (Harcourt, Brace & Co., 1994) içinde, s. 323.

11 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 457.

12 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil (Viking Pres, 1963).

13 Kitap boyunca sürekli tekrarlanan ilk tez, cezai, ahlaki ve siyasal adaletin bazı insanların belirli davranışlarını kapsadığı yönünde; bu kilit noktanın göz ardı edildiği bir hüküm adalet sağlayamaz. Arendt'in Kudüs'teki davayla ilgili temel suçlamalarından biri, yargıçların çabalarına rağmen, mahkemenin kasıtlı olarak grup çıkarlarını korumak üzere düzenlenmiş olmasıdır; hem yargılanan olaylar hem de savaşın bitiminden sonra on beş yıl süren mahkeme süresince. Arendt mahkeme boyunca Yahudi işbirlikçiliği sorununun gerektiği şekilde ön plana çıkmamış olmasını sorunlu bulur. Yine, ona göre, İsrail hükümeti Yahudi halkının acılarını tüm dünyaya anımsatacak ve nihayetinde hayatta kalan Yahudilere resmi bir duruşma imkânı sağlayacak bir mahkeme istiyordu. Bu mahkemeyi politik bir gündemin yönlendirmesi, ona göre adaletten sapmadır; bunun altında yatan motiflere sıcak bakması önemli değildir. Bu konu üzerine fikir ayrılığı nihayetinde o kadar keskinleşir ki, önde gelen Siyonist Gershom Scholem, insafsızca, Arendt'in Eichmann mahkemesi haberinin "Ahabath İsrail'inden" yani Yahudi halkı sevgisinden yoksun olduğunu ilan eder. Bkz. Seyla Benhabib, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde, "Arendt's Eichmann in Jerusalem" ed. Dana R. Villa (Cambridge University Pres, 2000), s. 65-85. Bu konunun kusursuz biçimde ele alınışı için bkz. Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (MIT Pres, 1996) ve bkz. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton University Press, 1999).

14 Jürgen Habermas, Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas içinde "Ideologies and Society in Post-War World", giriş yazısı ve ed. Peter Dews (Verso, 1986), s. 43.

15 "Hesaplaşılmamış geçmiş" deyişi İkinci Dünya Savaşı sonrası Alman entelektüel tarihi bağlamında ortaya çıktı. Almanların Nazi geçmişini kabullenme girişimlerini betimlemek üzere bulunmuş olan bu deyiş, Alman geçmişinin normalleştirilmesine odaklanan *Historikerstreit* sırasında tekrar öne çıktı. Bkz. Charles S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity* (Harvard University Press, 1988).

16 Ernst Nolte, "Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 Haziran, 1986.

17 Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate* içinde "On the Public Use of History", Richard Wolin'in girişiyle, ed. ve çev. Shierry Weber Nicholsen (MIT Press, 1989), s. 229.

18 Habermas, "On the Public Use of History", s. 233.

19 Bkz. Jürgen Habermas, "Yet Again: German Identity—A Unified Nation of Angry DM-Burghers", *When the Wall Came Down: Reactions to German Unification*, ed. Harold James ve Marla Stone (Routledge, 1992) içinde, s. 86-102.

20 Jacques Derrida, "Circumfession", *Jacques Derrida*, ed. Geoffrey Bennington ve

Jacques Derrida, çev. Geoffrey Bennington, (University of Chicago Pres, 1993) içinde, s. 58.

21 A.g.y., s. 73.

22 Ayrıca, tür kavramının kendisinin, tür için hem tikele (yani, bir bireye) hem de cinse (hayvanlar âlemi) karşıt olarak eidos sözcüğünü kullanan Aristoteles'e kadar giden belli bir tarihi vardır. Bkz. Aristoteles, *The Categories; On Interpretation* içinde "Categories", 2a14, çev. Harold P. Cooke (Harvard University Press, 1973).

23 Derrida'nın bu argüman dizisini geliştirdiği bildiri "The Ends of Man", Ekim 1968'de New York'ta düzenlenen "Philosophy and Anthropology" başlıklı konferansta sunulmuştur. Derrida'nın özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransız felsefesinde hümanizm tartışmasının durumu hakkında yorumda bulunması istenmişti. Derrida yorumunun hemen başında kendi müdahalesinin politik çıkarımlarını dile getirir. "Anımsanacaktır ki, bunlar, Vietnam barışı konuşmalarının başladığı ve Martin Luther King suikastının işlendiği haftalardı. Kısa bir süre sonra, metni daktiloyla temize çekerken, Paris üniversiteleri ilk kez bir rektörün talebiyle, düzen kuvvetleri tarafından işgal edildi ve yakından bildiğiniz ayaklanmada öğrenciler tarafından yeniden işgal edildi... Sadece, bu konuşmayı hazırladığım tarihsel koşulları işaret etmeyi, tarihlendirmeyi ve bilinir kılmayı zorunlu buldum. Bu koşullar bana, pek çok bakımdan, konferansımızın alanına ve sorunsalına aitmiş gibi görünüyor." Jacques Derrida, *The Margins of Philosophy* içinde, "The Ends of Man", çev. Alan Bass (University of Chicago Pres, 1982), s. 113.

24 Bkz. Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, özel kısaltılmış basım, giriş ile çev. Hazel E. Barnes (Citadel Press, 1956), ve *The Emotions: Outline of a Theory*, çev. Bernard Frechtman (Philosophical Library, 1948).

25 Derrida Fransız varoluşçuların Hegel, Husserl ve Heidegger'i içeren Alman geleneğini sahiplenmelerine karşı tamamen eleştireldi; Derrida bu isimlerin insanın özsel birliğine dair antropolojik ideale daha az bağlı olduklarını düşünüyordu. "Hegel, Husserl ve Heidegger'i antropolojik okumaları bir bakıma büyük bir hataydı, belki de en ciddi hatalarıydı. Savaş sonrası Fransız düşüncesini en iyi kavramsal araçlarla donatan da bu okumaydı." Derrida, "The Ends of Man", s. 117.

26 A.g.y., s. 116.

27 Habermas, "On the Public Use of History", s. 234.

28 Immanuel Kant, *Kants's Political Writings* içinde, "An Answer to the Question: 'What's Enlightenment?'" ed. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet (Cambridge University Press, 1970), s. 54.

29 A.g.y., s. 58.

30 Ayetullah Ruhullah Humeyni, *The Rushdie Letters. Freedom to Speak, Freedom to Write* içinde, "Fiction Fact, and Fatwa", radyo anonsu, 14 Şubat 1989, ed. Steve MacDonogh (University of Nebraska Press, 1993), s. 130.

31 Kant, din üzerine bir makalesi yayımlandığında, dinsel önyargıyı ilk elden yaşadı; Prusya Kralı II. Frederick William'ı kızdırmıştı. Öncelinin aksine Yüce II. Frederick William dinsel hoşgörü yanlısı değildi. Salman Rüşdi, yayıncıları ve çevirmenleri de dahil olmak üzere, İran'ın teokratik hükümeti tarafından dünya çapında bir ölüm tehdidi alırken, Kant'tan da resmi olarak bir daha din üzerine

yazmaması istenmişti. "Majestelerinin En Sadık Kulu" olarak, ricayı gönülsüzce kabul etti. Bu niteleme, yalnızca üç yıl sonra gerçekleşen kralın ölümünden sonra, din hakkında yazmaya devam etmesini sağladı. Sonradan, Kral'ın ölümü, diye açıklıyor Kant, sözünden muaf olmasını sağlamıştı, çünkü artık o kralın kulu değildi. Bkz. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* (G. Reimer, 1900), 7:7-10.

32 Christopher Norris, bilim adamlarını, ciddiyet ve özenle düşünülmüş görüşlerle felsefi dağınıklığı birbirine karıştırma tehlikesine karşı uyararak, postmodernizmin heterojenliğini kabul etme gereğini en berrak biçimde ifade etti. Norris'e göre, Jean Baudrillard, Derrida'nın yanlış şekilde itham edildiği Aydınlanma karşıtı kuşağın en önemli temsilcisidir. Norris'in bakış açısına göre, Baudrillard "şu anda ve olumsal olarak 'inanç bakımından iyi olanla', eleştirel ve hakikat arayışındaki bir hareket noktasından bilinebilir olanın sınırlarını eşitler. Elbette bu, pragmatist, temelcilik karşıtı ya da uzlaşım temelli bilgi kuramlarıyla, 'hakikatin' her konumda, ancak mevcut bir 'yorumlayıcı topluluğun' üyeleri arasında geçerli olan bir değerler ya da inançlar sorunu olabileceğini baştan kabul eden kuramlarla geniş ölçüde bir arada ilerler." *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War* (University of Massachusettes Press, 1992), s. 16. Oysa, Derrida'nın yapısökümcü eğilimi referans, geçerlilik ve gerçeklik gibi ilkeleri reddetmez. Bütünüyle onayladığım Norris'in görüşü, Derrida'nın yapıtının erdemlerinden birinin "göndermeye, yönelime, metinsel yetkinliğe, doğru okumaya, yazar ruhsatına vs doğrudan başvuru yüzünden görünmez kılınan etik sorumluluk konularını (epistemolojik sorularla birlikte) diriltmesi" olduğunu belirtir. (s. 18) Bu, Norris'in, Derrida'nın "Aydınlanma eleştirisi itkisini, bu geleneği kendi kurucu kavram ve kategorilerinin radikal bir değerlendirmesine konu ettiğinde bile sürdürdüğü" (s. 17) yönünde önemli bir iddiada bulunmasına olanak tamyan şeydir.

33 "Eleştirel Kuram" terimi ilk olarak Max Horkheimer tarafından, "Traditional and Critical Theory" (Bkz. Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, çev. Matthew J. O'Connell ve diğerleri [Continuum, 1986] s. 188-252) başlıklı bir makalede kullanılmıştır. 1930'da, Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün yöneticisiyken yayımlanan bu makale, aralarında Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse ve Walter Benjamin'in bulunduğu bir grup felsefeci ve toplumsal kuramcı arasında dolaşan görüşleri sunar. Habermas, Frankfurt Okulu olarak tanınacak olan bu düşünür çizgisinin en önemli ikinci kuşak yorumcularından biridir. "Frankfurt Okulu" genel başlığıyla ilişkilendirilen fikirler, hem farklı temsilcileri hem de zaman bakımından homojenlik taşımaz. Ayrıca, Habermas'm felsefi evrimi, temel Frankfurt kuramcılarının konumlarının değerlendirilmesiyle damgalanır. Eleştirel Kuram'm genel yönelimi içindeki ilişkilerin karmaşıklığına ilişkin bir tartışması bu girişin alanını aşıyor. Bu konuyla ilgili literatür oldukça geniş. Habermas'm Frankfurt Okulu'yla ilişkili ilk kuşak eleştirel kuramcılara adadığı iki makaleyi anmakla yetineceğim: Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lecture* içinde, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno", çev. Frederick Lawrence (MIT Press, 1981), s. 106-130 ve *Habermas and Modernity* içinde, "Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity", ed. Richard J. Bernstein (MIT Press, 1985), s. 67-77. Yine, okurun genel bir ilk izlenim edinebileceği bir makale: Albrecht Wellmer, *Habermas and Modernity* içinde, "Reason Utopia, and the Dialectic of Enlightenment", s. 35-66. Son olarak, Habermas'a en

yakın ilk kuşak eleştirel kuramcı Adorno olduğundan, okur belki Romand Coles'un şu harikulade makalesine başvurmak isteyebilir: *The Cambridge Companion to Habermas* içinde, "Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas", ed. Stephen K. White (Cambridge University Press, 1995), s. 19-45.

34 Hoşgörü ya da bazı felsefecilerin tercih ettiği haliyle hoş görme (Bkz. Michael Walzer, *On Toleration* [Yale University Press, 1997]) modern Avrupa tarihine kazınmış politik bir kavramdan ziyade, bir tutum ve bir erdem olarak da tartışılmaktadır. Bkz. *Toleration: An Elusive Virtue*, ed. David Heyd (Princeton University Press, 1996).

35 Söyleşide, Derrida hoşgörünün evrenselliğini reddedişini din nosyonuna kadar genişletiyor; çünkü din, İbrahimî sınırları yüzünden, ayrım gözetilmeksizin bütün dünyada, tüm bağlamlarda kullanılamaz (s. 149-150, 158-161).

36 Derrida'nın hoşgörü ve konukseverlik konuları hakkındaki Kant'la karmaşık ilişkisini, bu makalenin "Hoşgörünün Koşulları" başlıklı bölümünde açıklıyorum.

37 Derrida'ya göre, hoşgörü uygulanabilir bir kurala indirgenemeyecek bir ilkedir. Adil olmayan yasalar olabileceğinden, adaletin hukuk yoluyla tanımlanamaması gibi, hoşgörü de özgül politika tercihleri ya da normlarından ayrı tutulmalıdır. Kant da, Prusyalı Büyük Fredrick'in aydın tutumunu anımsatırken benzer bir konumu ima ediyor gibi: "Prensliği kendisinin altında görmeyen, yani onu görevi olarak düşünen, dini konularda halkına hiçbir şey dayatmayan, onların bütünüyle özgürlüklerine izin veren bir prens, hoşgörülü küstah unvanını bile reddeden bir prens aydındır." Bkz. Kant, "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'" s. 58.

38 Derrida'nın hoşgörü eleştirisi, eleştirel kuramın büyük temsilcilerinden biri olan Herbert Marcuse tarafından "Repressive Tolerance" (1965) başlıklı kısa makalede önceden dile getirilmişti. Derrida'nın hoşgörü mefhumuna ilişkin çekinceleriyle aynı çizgide, Marcuse şöyle yazar: "Bugün hoşgörü olarak ilan edilen ve uygulanan şey, pek çok gerçek tezahüründe baskılama amacına hizmet ediyor." Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Beacon Press, 1965), s. 81. Klasik liberal hoşgörü anlayışına karşı Marcuse "ayrımcı hoşgörü pratiğini..." savunuyor. "Yaşamın öğesi, özgür bir toplumun nişanı olan hoşgörü, asla mevcut iktidarların armağanı olmayacaktır; bu hoşgörü ancak, çoğunluğun tiranlığının hâkim koşulları altında, bu tiranlığı yıkmayı ve özgür ve egemen bir çoğunluğun doğumu için çalışmayı arzulayan radikal azınlıkların sürekli çabalarıyla kazanılabilir; bu azınlıklar, yıkımı ve baskıyı hoş gören davranış kurallarına karşı militanca hoşgörüsüz ve itaatsizdirler." (s. 123)

Köktendincilik ve Terör
Habermas'la Söyleşi

BORRADORI: Şimdi "11 Eylül" olarak adlandırdığımız olayı –kendimizi algıma biçimimizi radikal biçimde değiştiren– "benzeri olmayan bir olay" olarak mı görüyorsunuz siz de?

HABERMAS: İzin verirseniz, başlamadan önce sorularınızı olaydan üç ay sonra yanıtladığımı söyleyeyim.[1] Bu nedenle olayla ilgili kişisel tecrübelerimden bahsetsem iyi olacak. Ekim başmdan itibaren yaklaşık iki ay Manhattan'da kalmıştım. İtiraf etmeliyim ki, 30 yılı aşkın süredir beni büyüleyen "20. yüzyılın başkenti"nde daha önce hiç olmadığı kadar yabancı hissettim kendimi bu kez. Kentin havasını değiştiren sadece, her yerde bayrak dalgalandıran ve oldukça cüretkâr *"United we stand"** yurtseverliği ya da alışılmadık bir dayamşma talebi ve buna bağlı olan sözde Amerikan karşıtlığına karşı duyulan hassasiyet değildi. Amerika'nın yabancılara karşı gösterdiği etkileyici açıklık, onları hevesle ve bazen yaptığının fazlasıyla farkında olarak kabul edişi ve kucaklayışındaki zarafet, bu olağanüstü içtenlikli zihniyet, yerini hafif bir güvensizliğe bırakmış gibiydi. Acaba olayı bizzat yaşamayan bizler de, hiç çekincesiz onların yanında yer alabilir miyiz şimdi? Amerikalı dostlarmda en ufak bir *kuşku* uyandırmama lüksüne sahip olan ben ve benim gibilerin bile eleştiri konusunda ölçülü ve dikkatli olmaları gerekiyordu. Afganistan müdahalesinden bu yana, Avrupalıların siyasi tartışmaları sadece kendi aralarında (ya da sadece İsraillilerle birlikteyken) yaptıklarını fark ettik.

* Birlikte ayaktayız. (ç.n.)

Öte yandan, olayın ne kadar büyük çaplı olduğunu bizzat oraya gittiğimde algıladım. Kelimenin tam anlamıyla ansızın gökten inen bu felaketin yarattığı dehşet –bu sinsi saldırının arkasındaki korkunç zihniyet– ve kentin üzerine çöken boğucu depresif hava, insanın kendi ülkesinde algıladığından çok farklı algılanıyordu burada. Her dost, her meslektaş o gün sabah saat dokuzdan kısa bir süre sonra nerede olduğunu, ne yaptığını çok iyi hatırlıyordu. Yani kısacası sizin sorunuzda da hissedilen o kötü şeylere gebe atmosferi olaym olduğu yerde daha iyi algıladım. Sol kesimde de tarihi bir dönüm noktasının başlangıcında olduğumuz düşüncesi çok yaygın şimdi. ABD hükümeti paranoyak mıydı, yoksa sorumluluk almaktan mı çekindi, doğrusu ben de bilmiyorum. Öyle ya da böyle, yeni terör saldırıları olacağına dair tekrarlanan, ne olduğu belirsiz söylentiler ve *"be alert"** gibi anlamsız çağrılar muğlak bir korkuyu ve belirsiz bir tetikte olma halini –yani tam da teröristlerin hedeflediği şeyi– daha da besledi. New York'lular olabilecek en kötü şeye hazır gibiydiler. Şarbon saldırılarının (hatta Queens'te düşen uçağın)[2] Usame Bin Ladin'in şeytani entrikalarından biri olarak değerlendirilmesi gayet doğaldı.

Bütün bunların ışığında, belli bir şüphecilik eğilimini anlamak mümkün. Uzun vadeli bir öngörü için bu dönemi yaşayan bizlerin şu anda ne hissettiklerinin önemi var mı? 11 Eylül çoğu kimsenin düşündüğü gibi, dünya tarihinde bir dönüm noktası olacaksa, diğer önemli tarihi olaylarla karşılaştırılabilmeli. Böyle bir karşılaştırmaya Pearl Harbour'dan ziyade, 1914 yılının Ağustos'u uygun. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla barışçıl, ve geriye dönüp baktığımızda bir ölçüde olacaklardan bihaber, bir dönemin sona erdiğini görüyoruz. Birinci Dünya Savaşı, sürekli savaş durumu, totaliter baskı, mekanikleşmiş barbarlık ve bürokratik toplu kıyımlar dönemini başlattı. O dönemde bir nevi felaket öngörüsü yaygındı. Manhattan'ın güneyindeki kapitalizm kalelerinin sembolik anlamlarla yüklü yıkılışının böylesi bir dönüm noktası mı olduğunu, yoksa bu felaketin sadece, insanlık dışı ve trajik bir biçimde, karmaşık medeniyetimizin za-

* Tetikte olun. (ç.n.)

ten bildiğimiz zayıf noktalarını mı ortaya koyduğunu ancak gelecekte geriye dönüp bakarak anlayabileceğiz. Söz konusu olayın ne kadar önemli olduğu, Fransız Devrimi gibi aşikâr değilse –Kant hemen "insanoğlunun etik eğilimlerine" işaret eden "tarihi bir sembol" olarak adlandırmıştı Fransız Devrimi'ni– tarihi bir olaym önemini ancak ileride yaratacağı etkiler belirler.

Belki ileride birtakım önemli gelişmeleri 11 Eylül'e bağlayabileceğiz. Ama bugün yazılan sayısız senaryodan hangisinin gelecekte gerçekten hayata geçeceğini bilmiyoruz. ABD hükümetinin terörizme karşı ustaca oluşturduğu pek de sağlam olmayan koalisyon, en iyi ihtimalle klasik uluslararası hukuktan kozmopolit hukuka geçişi sağlayabilir. Petersberg'de toplanan ve Birleşmiş Milletler'in katkılarıyla doğru bir rota çizen Afganistan Konferansı en azmdan umut verici bir işaretti.[3] Ancak, Avrupa hükümetleri 11 Eylül sonrasında tamamen başarısız oldular. Görünen o ki, Avrupalı olarak ulusal çıkarlarından ötesini görmeye ve en azmdan Powell'ı sertlik taraftarlarına karşı desteklemeye muktedir değil bu hükümetler. Bush hükümeti ilkesiz süper güç politikasının bencil rotasını kayıtsızca devam ettirmek ister gibi. Her zamanki gibi, uluslararası bir ceza mahkemesinin devreye girmesine karşı ve hâlâ uluslararası hukuka aykırı olan kendi askeri mahkemelerine güveniyor. Biyolojik Silahlar Anlaşması'nı imzalamayı reddediyor. Anti-Balistik Füze Anlaşmasını tek taraflı feshetti ve anlaşılmaz bir biçimde, 11 Eylül'ün bir füzesavar sistemi kurma planını haklı çıkardığını düşünüyor. Ancak dünyamız artık bir sır olmayan bu tek taraflılık için fazlasıyla karmaşıklaştı. Avrupa bugün üstüne düşen uygarlaştırma rolünü ifa etmek üzere harekete geçmese de bir süper güç olma yolundaki Çin ya da düşüşe geçen Rusya, *pax Americana** şablonuna koşulsuz olarak eklemlenmeye razı olmayacak. Artık Kosova Savaşı'nda bel bağladığımız uluslararası polisiye girişimlerinin yerini savaşlar aldı – son teknolojiyle, ama eski usul yürütülen savaşlar.

Yerle bir edilen Afganistan'daki yoksulluk ve sefalet 30 Yıl Savaşları'nın görüntülerini getiriyor akla. Tabii ki sadece ka-

* Amerikan barışı. (ç.n.)

dınları değil, halkın tümünü vahşice baskı altında tutan Taliban rejimini silahla yok etmek için haklı, normatif anlamda haklı nedenler vardı; bu rejim, Bin Ladin'i teslim etmek gibi meşru bir talebi geri çevirmişti. Ancak göklerde zarifçe süzülerek uçan elektronik kumandalı füzelerin tahrip gücüyle, karadaki kalaşnikofla donanmış sakallı savaşçılar güruhunun arkaik vahşiliği arasındaki orantısızlık, etik açıdan ahlaksız bir görüntü sergiliyor. Ülkenin vahşet dolu sömürgecilik tarihi, keyfi coğrafi bölünmeleri ve büyük güçlerin iktidar oyununda sürekli araçsallaştırılması anımsandığımda, bunu çok daha iyi hissedebiliyor insan. Ancak, Taliban artık tarihe karıştı.

BORRADORI: Evet, konumuz 11 Eylül'le birlikte yeni bir nitelik kazanan terörizm...

HABERMAS: Yeni olan, bu korkunç olayın bizzat kendisiydi. Yani, sadece yakıt dolu uçakları rehinelerle birlikte canlı silahlara dönüştüren intihar saldırılarının yöntemi, hatta kurbanların sayısının çok fazla olması ve yıkımın trajik boyutları değil yeni olan. Yeni olan, vurulan hedeflerin sembolik gücüydü. Saldırganlar Manhattan'ın en yüksek kulelerini yerle bir etmekle kalmayıp, Amerikan ulusunun imgelemindeki bir ikonu da yok ettiler. Bu kulelerin, Manhattan semalarındaki siluetleriyle ve ekonomik iktidarı ve geleceğe yönelik iradeyi çok güçlü biçimde vücuda getirmeleriyle halkın imgeleminde ne kadar önemli bir yere sahip olduğu, ancak olaydan sonra yükselen vatanseverlik dalgası sayesinde ortaya çıktı. Bu yerel olayı küresel bir olaya ve dünya kamuoyunun tamamını donup kalmış izleyicilere dönüştüren kameralar ve medya da yeniydi. 11 Eylül'den kelimenin tam anlamıyla bütün dünyayı ilgilendiren ilk tarihsel olay diye söz etmek mümkün: Çarpma, patlama, binaların yavaş yavaş çökmesi – bunların hepsi normalde olduğu gibi Hollywood değil, korkunç gerçekliğin ta kendisiydi ve kelimenin gerçek anlamıyla dünya kamuoyunun gözleri önünde cereyan etti. Dünya Ticaret Örgütü'nden birkaç metre uzakta, Duane Street'teki evinin terasmda ikinci uçağın üst katlarda infilak ettiğini gören arkadaşım farklı şeyler *deneyimlemişti* belki, ama gördüğü, benim Almanya'da televizyon ekranında *gördüğümden* farklı değildi.

Tek bir olaya dair izlenimler, terörizmin niçin nitelik değiştirdiğini anlatmaya yetmez elbette. Bu bağlamda en önemli husus şu bence: İnsan düşmanının kim olduğunu hiçbir zaman gerçekten bilemez. Usame Bin Ladin'in daha çok temsili bir işlevi var. Ladin'i örneğin İsrail'deki gerillalarla ya da alışıldık teröristlerle karşılaştırdığımızda ortaya çıkıyor bu. Bu insanlar da genelde bir merkeze bağlı olmaksızın, küçük ve özerk birlikler halinde savaşıyor. Bunlarda da askeri birliklerin bütünlüğü ya da küçük saldırı hedeflerini tayin eden örgüt merkezleri mevcut değil. Ama gerillalar, iktidarı ele geçirmek için tamdık bir bölgede deklare edilmiş siyasi hedeflerle savaşırlar. İşte gerillaları, bütün dünyaya yayılmış, gizli servis prensiplerine göre örgütlenmiş, köktendinci niyetlerini beyan etseler de, yıkım ve güvensizlik yaratmanın ötesinde belli bir programı olmayan teröristlerden ayıran bu. "El Kaide" adıyla özdeşleştirilen terörizm, artık, düşmanın belirlenmesine ve riskin ne olduğu üzerine gerçekçi bir tahmin yapılabilmesine imkân vermiyor. Bu kavranamazlık da terörizme yeni bir nitelik kazandırıyor.

Riskin belirsizliği terörizmin doğasında var elbette. Ama Amerikan medyasında en küçük ayrıntısına kadar ele alınan biyolojik ya da kimyasal savaş senaryoları, nükleer terörizmin yöntemleri üzerine yapılan spekülasyonlar, hükümetin en azından riskin boyutlarını tahmin etmekte bile ne kadar yetersiz kaldığını ortaya koymaya yarıyor sadece. İnsanlar neyle karşılaşacaklarını bilmiyor. Oysa İsrail'de bir otobüse binildiğinde, bir büyük mağazaya girildiğinde, diskoteklerde ya da kamuya ait mekânlarda başlarına *bir şey* gelebileceğini –ve bunun *sıklıkla* olduğunu– biliyor. ABD ve Avrupa'da ise, riski belirlemek mümkün değil; riskin biçimi, boyutları ve gerçekleşme ihtimaliyle ilgili gerçekçi tahminler yapılamıyor; yüksek riskli bölgeleri belirlemek de imkânsız.

Bu da, bu tür belirsiz risklere ancak devletin örgütlü gücüyle tepki verebilen tehdit altındaki bir ulusu, gerçekten aşırı tepki vermek gibi utandırıcı bir duruma sokuyor – elbette, gizli servisin sağladığı bilgiler yetersiz olduğu için, tepkilerinin gerçekten aşırı olup olmadığını bilmeden. Böylece devlet, yöntemlerinin uygunsuzluğu ortaya çıktığında küçük düşme tehlike-

siyle karşı karşıya kalıyor – bir taraftan ülke içinde güvenlik önlemlerinin hukuk devletine zarar verecek biçimde askerileşmesi, ülke dışında ise hem ölçüsüz, hem etkisiz askeri-teknolojik süper gücün devreye sokulması. Savunma bakanı Rumsfeld Aralık ayının ortalarında Brüksel'deki Nato Konferansı'nda *tanımlanamayan* terör saldırılarına karşı, niyeti açıkça görülebilen bir uyarıda bulundu: "ABD'de gerçekleştirdikleri yıkıma bakarak, New York'ta veya Londra'da veya Paris'te ya da Berlin'de, nükleer, kimyasal ya da biyolojik silahlarla neler yapabileceklerini bir düşünün."[4] ABD hükümetinin saldırının hemen ardından başlattığı gerekli, ama ancak uzun vadede etkisini gösterecek önlemler ise tümüyle farklı: Ülkeler arasında dünya çapında terörizme karşı bir koalisyon kurulması, şüpheli finans akışlarının ve uluslararası banka bağlantılarının etkin kontrolü, ulusal istihbarat örgütlerinin önemli bilgi akışlarının bir şebekeyle birleştirilmesi ve ilgili polisiye istihbarat bilgilerinin dünya çapında koordine edilmesi.

BORRADORI: Aydınların tarihsel anlamda kendilerine has özellikleri olduğu doğruysa şayet, içinde bulunduğumuz bağlamda üstlerine düşen belirli bir rol var mı?

HABERMAS: Ben böyle düşünmüyorum. Normalde görüşlerini dile getiren yazarlar, düşünürler, dilbilimciler, sosyal bilimciler ve sanatçıların hepsi şimdi de tepki gösterdiler. Her zamanki lehte ve aleyhte görüşler, stilleri ve kamuoyundaki yankıları itibariyle ulusal düzeyde farklılıklar gösteren görüşler curcunası, Kosova Savaşı ve Körfez Savaşı'nda olduğundan pek de farklı değil. Belki Amerikalıların sesleri her zamankinden daha çabuk ve yüksek çıktı; bu sesler giderek hükümete daha bağlı, daha vatansever bir tona büründü. Bu arada, liberal solcular dahi Bush'un politikalarını onaylıyor gibi görünüyorlar. Richard Rotry'nin beyan ettiği duruşu da, eğer doğru yorumluyorsam, çok beklenmedik değil. Öte yandan, Afganistan operasyonunu eleştirenler, operasyonun ne kadar başarılı olacağı yönündeki pragmatik tahminlerinde yanlış öngörülerden yola çıktılar. Çünkü bu kez, antropolojik-tarihsel bilgilerin ötesinde, askeri ve jeopolitik bilgiler de gerekliydi. Aydınların ge-

rekli uzmanlık bilgilerinden giderek yoksun kaldıklarını iddia eden aydın karşıtı önyargıyı benimsemiş değilim. İnsan ekonomist değilse, karmaşık ekonomik ilişkileri değerlendirmekten kaçınır doğal olarak. Ancak görünen o ki, askeri konular söz konusu olduğunda aydınlar da diğer içki masası stratejistlerinden pek farklı davranmıyor.

BORRADORI: Paulskirche konuşmanızda (Frankfurt, Ekim 2001)[5] köktendinciliği neden modern bir olgu olarak tanımladınız?

HABERMAS: Elbette bu, bu terimin nasıl kullanıldığına bağlı. "Köktendinci" sözcüğünün aşağılayıcı bir tınısı var. Bu ifadeyi, genelde kendi inanç ve gerekçelerini, rasyonel olarak kabul edilmeleri imkânsız olsa dahi, siyaseten hayata geçirmekte direnen bir zihniyeti nitelendirmek için kullanıyoruz. Bu özellikle de dini inançlar için geçerli. Köktendinciliği dogmatizmle ve ortodokslukla karıştırmamak gerekir elbette. Her dinsel öğreti dogmatik bir inanç özüne dayanır. Bazen de Papa ya da Roma Katolik Kilisesi gibi, hangi görüşlerin bu dogmadan ya da fanatizmden saptığını belirleyen bir otorite söz konusu. Hakiki inancın hamileri ve temsilcileri, epistemik bir durum olan çoğulcu toplumu görmezden gelir ve hatta öğretilerinin evrensel bağlayıcılığı ve siyaseten kabulü konusunda –şiddete de başvurarak– direnirlerse, bu tür bir fanatizm, köktendinci olur.

"Aksiyal Çağ"da* ortaya çıkan peygamberli din öğretileri, moderniteye kadar, içeriden bakıldığında her şeyi kapsadığı düşünülen antik imparatorlukların bilişsel ufuklarında yayılabildikleri için, dünyevi din sayılıyorlardı. Merkezinden bakıldığında sınırlarının ötesindeki periferi silikleşen bu imparatorlukların "evrenselciliği", dünya dinlerinin dışlayıcı geçerlilik savı için uygun zemini hazırlıyordu. Ancak, modernitenin hızla artan karmaşıklığında tek bir dinin dışlayıcı gerçeklik savını naif bir biçimde devam ettirmek mümkün değil. Avrupa'da

* Karl Jaspers bu kavramla MÖ. 800-200 yılları arasındaki dönemi tanımlar. Bu dönemde 4 ayrı kültür dünyasında –Çin, Hindistan, Doğu, Batı– birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan son derece önemli düşünsel ve teknolojik gelişmeler, insanoğlunun ve tüm uygarlıkların tinsel temellerini oluşturur. (ç.n.)

mezhep ayrılıkları ve toplumun sekülerleşmesi, dini inancı, sınırları bilimsel dünyevi bilgi tarafından çizilmiş ve diğer dinlerle paylaşılan evrensel söylem dünyası içinde artık çok özel olmayan konumu üzerine düşünmeye itti. Ancak, dinin konumunun çifte görelileştiğine dair farkındalık, dini inançların görelileşmesiyle sonuçlanmak zorunda değil elbette. Bir dinin kendine dışarıdan bakmasını sağlayan bu düşünüm başarısının önemli siyasi sonuçları da vardı. İnançlı insanlar artık dini taleplerini kabul ettirmek için şiddete başvurmaktan ve özellikle devlet erkinden vazgeçmek zorunda olduklarını gördüler. Dinsel tolerans ve din ve devlet işlerinin ayrılması, ancak bu bilişsel değişimle mümkün oldu.

İran'daki gibi çağdaş bir rejimin bu ayrıma gitmeyi reddetmesine ya da dinden esinlenen akımların yeniden İslami bir teokrasi kurma çabalarına köktendincilik diyoruz. Ben bu mantalitenin katılığını bilişsel uyumsuzluğun bastırılmasıyla açıklama taraftarıyım. Her şeyi kapsayan bir dünya görüşünün epistemolojik konumu masumiyetini kaybetmişken, yani bilimsel bilginin ve dini çoğulculuğun bilişsel koşullarında, modernite öncesi inanç tutumlarının dışlayıcılığına dönüşün propagandası yapıldığında böyle bir bastırma söz konusudur. Bu tutum bilişsel uyumsuzluklara yol açar çünkü çoğulcu toplumlarm karmaşık yaşam koşullarına normatif olarak sadece –ister Katolik veya Protestan olsun, isterse Müslüman, Yahudi, Hindu, Budist, inançlı ya da inançsız– herkesin aynı ölçüde değerli olduğunu söyleyen *katı* bir evrenselcilik uyum gösterebilir.

BORRADORI: Bugünkü biçimiyle İslami köktendinciliğin Yeni Çağ'daki cadı avı gibi çok daha eski köktendinci akımlar ve pratiklerden farkı nedir?

HABERMAS: Belki de sizin sözünü ettiğiniz iki olguyu birleştiren bir motif var; geleneksel yaşam tarzlarının şiddet yoluyla sökülüp atılması korkusu karşısında gösterilen savunmacı tepki bu. Politik ve ekonomik modernleşme başladığında Avrupa'nın kimi bölgelerinde bu türden korkular baş göstermiş olmalı. Elbette piyasaların, özellikle finans piyasalarının ve doğrudan yatırımların küreselleştiği günümüzde çok farklı bir

noktada bulunuyoruz şimdi. Dünya toplumu, kazanan, çıkarları olan ve kaybeden ülkelere *bölündüğü* için durum çok farklı bugün. ABD, Arap dünyası için kapitalist modernleşmenin itici gücünü oluşturuyor. Gelişmişlik açısından aşılması zor önceliğiyle ve teknoloji, bilim ve siyasi-askeri alanlardaki ezici üstünlüğüyle Arap dünyası için bir taraftan kendi özgüveninin sarsılması anlamına gelirken, diğer taraftan da gizlice hayran olunan bir örnek teşkil ediyor. Batı dünyasının tamamı, kültürel geleneklerinden kopartılmış bir toplumun radikal biçimde hızlandırılmış modernleşme süreçleri sırasında yitirilenler için günah keçisi görevini görüyor. Avrupa'da daha iyi koşullarda en azından *yaratıcı* bir yıkım olarak tecrübe edilebilen bir şey, diğer ülkelerde, alışılagelmiş yaşam biçimlerinin yok oluşunun yarattığı acının nesiller sonra da olsa telafi edilebileceği umudunu vermiyor.

Batı'nın dünya çapında sekülerleştirme gücüne karşı harekete geçen bu savunmacı tepkinin (Batı'nın artık sahip olmadığı bir potansiyel gibi görünen) manevi kaynaklardan besleniyor olmasını psikolojik düzeyde anlamak mümkün. Modernitenin, kendisinden ne kendi üstüne düşünen bir öğrenme süreci ne de din, seküler bilgi ve siyaset arasında bir farklılaştırma sağlamadığı bir inanç yaklaşımına hiddetle, köktendinci bir biçimde yeniden sarılışı makul kılan, bu yaklaşımın Batı'da artık olmayan bir özden besleniyor olması. Materyalist Batı, profillerini büyük dünya dinlerinden birinin şekillendirmesine borçlu olan diğer kültürlerin karşısına, her şeyi eşitleyen bir tüketim kültürünün baştan çıkarıcı ve banalleştirici karşı koyulamazlığıyla çıkıyor. Kabul etmeliyiz ki Batı, insan haklarıyla piyasa serbestisinden başka bir şey kastetmediği ve kendi içinde köktendincilikle içi boşaltılan bir sekülerleşme arasında yeni-muhafazakâr bir işbölümünü hâkim kıldığı sürece, herhangi bir normatif özden yoksun bir biçimde çıkıyor karşımıza.

BORRADORI: Sizce terörizmi nihayetinde felsefi açıdan siyasi bir edim olarak görmek mümkün mü?

HABERMAS: Felakete yol açan uçaklardan ilkini kullanan Hamburg'da yaşayan Mısır doğumlu Atta'nın bu soruya vere-

ceği siyasi bir yanıtı olması gibisinden öznel anlamda siyasi bir edim değil terörizm. Ama günümüzün köktendinciliği, siyasi gerekçeler de içeriyor belli ki. Her halü kârda, bugün karşımıza dinsel fanatizmin farklı tezahürleri olarak çıkan siyasi motifleri göz ardı etmemeliyiz. Bugün 'Cihad'a katılan kimi teröristlerin sadece birkaç yıl önce seküler milliyetçiler olduğu bilgisi de bunu doğruluyor. Bu insanların yaşam öykülerine baktığımızda, ciddi devamlılıklar görüyoruz. Milliyetçi cuntaların yarattığı hayal kırıklığı, bugün dinin, eski siyasi eğilimlere öznel anlamda daha ikna edici yeni bir dil sunuyor olmasına neden olmuş olmalı.

BORRADORI: Terörizm ne anlama geliyor sizin için? Milliyetçi ve küresel terör arasında anlamlı bir ayrım yapmak mümkün mü?

HABERMAS: Filistin terörizminin bir ölçüde modası geçmiş bir tarafı var. Burada söz konusu olan cinayet ve adam öldürme; düşmanın, kadın çocuk ayırt etmeden yok edilmesi. Cana karşı can. Gerilla savaşlarının paramiliter kılığına bürünen terör ise bundan farklı. Gerilla savaşları 20. yüzyılın ikinci yarısında sayısız ulusal kurtuluş hareketinin kullandığı yöntemdi ve bugün Çeçen bağımsızlık savaşım da belirliyor bu yöntem. Buna karşın, 11 Eylül saldırısıyla doruğa ulaşan küresel terör, bu teleolojik eylem pragmatik açıdan mağlup edilmesi olanaksız bir düşmana yöneldiği için, âciz bir başkaldırının anarşist özelliklerini taşıyor. Bu terörün tek etkisi hükümeti ve halkı şoke etmek ve alarma geçirmektir. Ancak teknik açıdan bakıldığında, içinde yaşadığımız karmaşık toplumların huzur ortamlarının bozulmaya yatkınlığının yüksek olması, normal seyirlerin anında sekteye uğratılması için ideal bir olanak sunuyor; bu da küçücük bir çabayla son derece yıkıcı sonuçlara yol açılabileceği anlamına geliyor. Küresel terörizm hem gerçekçi hedeflerin olmamasını hem de karmaşık sistemlerin zaaflarının sinik bir biçimde kötüye kullanımını en uç noktaya götürüyor.

BORRADORI: Terörizmi sıradan suçlardan ve diğer şiddet uygulamalarından ayrı bir yere mi koymak gerekir?

HABERMAS: Hem evet, hem hayır. Etik açıdan, hangi gerekçeyle ve hangi durumda yapılmış olursa olsun, hiçbir terörist eylem mazur görülemez. Hiçbir şey bize kendi hedeflerimiz için başkalarının yaşamlarını ve acılarını 'gözden çıkarma' hakkını vermez. Her ölüm, fazladan bir ölümdür. Ancak tarihsel açıdan bakıldığında terörizm farklı bağlamlarda ceza hâkiminin bakması gereken bir suç gibi görünür. Şahsi bir olaydan farklı olarak kanunun ilgisine mahzar olur ve bir kıskançlık cinayetinden farklı bir analiz gerektirir. Yoksa, bu söyleşiyi yapıyor olmazdık. Siyasi terör ve sıradan suçlar arasındaki fark, eski teröristlerin iktidara geldiği ve ülkelerinin saygın temsilcilerine dönüştükleri rejim değişikliklerinde açıkça ortaya çıkar. Doğaldır ki, bu türden bir siyasi dönüşümün gerçekleşmesini, ancak ve ancak gerçekçi bir biçimde siyasi hedefler takip eden ve işledikleri suçlar için belirgin bir haksızlığın giderilmesi anlamında en azından sonradan geriye dönüp bakıldığında belli ölçüde bir meşruiyet iddia edebilen teröristler umabilir. Ben bugün 11 Eylül'de işlenen bu muazzam suçun açık ve anlaşılabilir bir siyasi eyleme dönüşebileceği tek bir durum dahi hayal edemiyorum.

BORRADORI: Bu edimi bir savaş ilam olarak yorumlamak iyi oldu mu sizce?

HABERMAS: "Savaş" kavramı, bir "Haçlı Seferi"nden söz etmekten daha az yanlış anlaşılmaya müsait ve ahlaki açıdan daha az şüpheli olsa da, Bush'un "terörizme savaş" ilan etme kararını hem normatif hem de pragmatik açıdan büyük bir hata olarak görüyorum. Bush normatif olarak bu suçluları savaştaki düşmanlar konumuna yükseltiyor; pragmatik olarak ise, "savaş" sözcüğünün bildiğimiz anlamı uyarınca, ele geçirilmesi çok zor olan bir şebekeye karşı savaş yürütmek imkânsız.

BORRADORI: Eğer Batı'nın diğer kültürlerle ilişkilerinde daha duyarlı olması ve daha fazla özeleştiri geliştirmesi gerektiği doğruysa, bunu nasıl yapmalı Batı? Siz bu bağlamda, bir "tercüme"den, "ortak bir dil" arayışından söz ediyorsunuz. Ne anlama geliyor bu?

HABERMAS: 11 Eylül'den sonra sık sık, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda geliştirdiğim uzlaşım yönelimli eylem tasarımının bu şiddetli olgu nedeniyle bütünüyle iflas edip etmediği sorusuna maruz kaldım. Tabii ki bizler de OECD ülkelerinin barış ve refah toplumlarında, sosyal eşitsizliğin yarattığı incinme, aşağılayıcı ayrımcılık, yoksullaşma ve marjinalleşme gibi *yapısal* ve biraz da alıştığımız bir şiddetle iç içe yaşıyoruz. Ancak tam da sosyal ilişkilerimizin şiddet, stratejik eylem ve manipülasyonlarla kuşatılmış olduğu için, iki başka noktayı gözden kaçırmamakta da fayda var. Bir taraftan gündelik birlikte-yaşama pratiğimiz arkaplandaki ortak kanaatlerin, kültürel kabullerin ve karşılıklı beklentilerin sağlam temelleri üzerinde duruyor. Burada eylem koordinasyonu, alışılmış dil oyunları üzerinden, karşılıklı ortaya atılmış ve en azından örtük olarak kabul görmüş geçerlilik iddiaları üzerinden yürür – *az ya da çok haklı nedenlerin hüküm sürdüğü bir kamusal alandır bu*. Diğer taraftan, *iletişim bozuklukları* nedeniyle, yanlış anlama ya da anlayışsızlık, samimiyetsizlik ve yanıltmacalar nedeniyle çatışmalar baş gösterir. Bu çatışmaların sonuçları başa çıkılamayacak kadar acı verici olduğunda, terapistin odasmda veya mahkemede biter. Şiddet sarmalı, başlangıçta sorunlu bir iletişim sarmalıdır, bu sorunlu iletişim sarmalı kontrolsüz bir karşılıklı güvensizlik sarmalı üzerinden iletişimin tümüyle kopmasına kadar ilerler. Ancak şiddet, iletişim bozukluklarıyla başladıysa, sorunun ne olduğunu ve patlak verdikten sonra nasıl ortadan kaldırılacağını bilmek mümkündür.

Bu sıradan kavrayış, sizin söz ettiğiniz çatışmalara da uygulanabilir. Ancak, bu bağlamda sorun daha da karmaşık, çünkü farklı uluslar, farklı yaşam biçimleri ve kültürler baştan itibaren birbirlerine mesafelidir, yani birbirlerine yabancıdır. "Yoldaşlar" ya da "akrabalar" gibi –aile içinde ya da gündelik hayatta– sistematik olarak çarpıtılan bir iletişim sonucunda birbirlerine *yabancılaşmaya* başlamazlar. Bunun ötesinde, *uluslararası* ilişkilerde hukukun şiddeti evcilleştirme gücü, nispeten önemsizdir. Ve *kültürlerarası* ilişkilerde –Birleşmiş Milletler'in Viyana İnsan Hakları Konferansı'nda olduğu gibi– en iyi ihtimalle formel uzlaşma çabaları için kurumsal bir çerçeve oluşturur. İnsan haklarının tartışmalı yorumu üzerine birçok düzlem-

de yürütülen kültürlerarası söylem ne kadar önemli olsa da, bu tür resmi yaklaşımların tek başlarına klişelerin oluşum sarmalını kırmaları mümkün değil. Yeni bir anlayışın gelişmesi, daha çok ilişkilerin özgürleşmesiyle, baskı ve korkuların hafiflemesiyle mümkün olur. İletişimsel günlük yaşam pratiklerine güven olgusunun yerleşmesi gerekir. Ancak bundan sonra medyada, okulda ve ailede geniş ölçüde etkili bir aydınlanma mümkün olur. Bu aydınlanma kendi siyasi kültürünün öncülleri üzerinde de etkili olmalıdır.

Bu bağlamda kendimizi başka kültürler karşısında normatif olarak nasıl tanımladığımız da önemli. Batı kendi imajını bu şekilde yenilerken, uygarlaştırıcı bir güç olarak algılanmak için politikalarını nasıl değiştirmesi gerektiğini de öğrenebilir. Sınır tanımayan kapitalizmi siyasi anlamda frenlemeden dünya toplumunda yaşanan korkunç katmanlaşmaya çare bulmak olanaksız. Dünya ekonomisinin ayrımcı gelişme dinamiği en azından yıkıcı sonuçları –burada kastettiğim bir bölgenin ya da kıtanın bütünüyle yoksullaşması ve kötüleşmesi– açısından dengelenebilmeli. Burada söz konusu olan başka kültürlerin ayrımcılığa maruz kalması, küçük düşürülmesi ya da aşağılanması değil sadece. "Kültür Savaşları" teması çoğu zaman sadece Batı'nın (petrol yataklarına ulaşmak ve enerji temininin garantilenmesi gibi) elle tutulur maddi çıkarlarını gizleyen bir paravan görevini üstleniyor.[6]

BORRADORI: Tam da bu nedenle diyalog modelinin kültürler arası alışverişe uygun olup olmadığını sormalıyız o halde. Kültürler arası dayanışmayı hep kendi kavramlarımızla talep etmiyor muyuz?

HABERMAS: Avrupamerkezci önyargılarımıza sürekli yapısökümcü bir şüpheyle yaklaşılması, bir karşı soru sormaya kışkırtıyor bizi: Günlük konuşmalara nüfuz etmiş ve Humboldt'tan bu yana metinlerin yorumlanması pratiğinden metodolojik olarak geliştirilmiş olan yorumbilgisel anlama modeli niçin kendi kültürümüzün, kendi yaşam biçimlerimizin ve geleneğimizin sınırları ötesinde birdenbire iflas etsin ki? Bir yorum her iki tarafın yorumbilgisel ön kavrayışları arasındaki

mesafeyi –kültürel ve zamansal/uzamsal mesafeler kısa ya da uzun, semantik farklılıklar büyük ya da küçük olsun– her durumda kapatabilmeli. Her yorum temelde bir tercümedir. Çok sayıda dünyadan bir tanesini kuran kavramsal bir şema düşüncesinin çelişki olmadan idrak edilemeyeceğini anlamak için Donald Davidson'a başvurmaya gerek bile yok. Başka evrenlerle karşılaştırılması mümkün olmayan, kendi içine kapalı bir anlamlar evreninin istikrarsız bir kavram olduğunu Gadamer'in argümanlarıyla da gösterebiliriz.

Bunun sonucu mutlaka metodik bir etnik merkezcilik olmak zorunda değil. Rorty ve McIntyre, anlamakla ilgili bir asimilasyon modelini savunurlar. Bu modelde radikal yorum, ya kendi ussallık kriterlerine asimile etme ya da tamamen yabancı bir dünya anlayışının ussallığına tabi olma anlamındaki dönüştürme anlamına gelir. Biz sadece bütün dünyayı açımlayan bir dilin neleri dikte ettiğini anlayabilmeliyiz. Bu betimleme, en iyi bir yorumun başlangıcına uyar – taraflara başlangıçtaki varsayımlarının tek taraflı doğasını ve sınırlarını fark ettirdiğinden yorumbilgisel bir çaba gerektiren can sıkıcı bir durum. Bir konuşmada karşı tarafı anlama zorluğuna karşı mücadele eden taraflar adım adım ilerleyerek orijinal perspektiflerini genişletmeli ve diğerininkiyle örtüşmesini sağlamalıdır; çünkü diyalog içinde 'konuşan' ve 'duyan' rollerini üstlenerek zaten her konuşma durumunun şart koştuğu temel bir simetriyi kabul etmiş olurlar. Anadilini konuşan kişi, kişi zamirlerini nasıl kullanması gerektiğini öğrenirken aynı zamanda konuşma esnasında birinci ve ikinci şahıs perspektifleri arasında geçiş yapma yetisini de kazanır. Bu karşılıklı perspektif değiştirme dinamiği içinde, iki tarafın da etnik merkezci olmayan ya da dönüşme öngörmeyen, aksine *özneler arasında paylaşılan* bir yoruma ulaşmasının mümkün olduğu ortak bir anlamlandırma anlayışı tesis edilir.

Bu yorumbilgisel model diğer taraftan, anlaşma, uzlaşma çabalarının niçin sadece *karşılıklı* perspektif değiştirmenin simetrik koşullarında başarıya ulaşma şansı olduğunu da açıklar. İyi niyet ve açık bir şiddetin olmaması yararlıdır ama yeterli değildir. Çarpıtılmamış ve gizil güç ilişkilerinin etkisinde olmayan bir iletişim ortamı olmadıkça, her zaman sonuçlara zorla ulaşıl-

dığından kuşkulanılacaktır. Doğaldır ki, elde edilen anlamlandırmanın seçiminde, ve genişletilme ve düzeltilme gereksiniminde çoğunlukla ortaya çıkan, sınırlı insan zihninin kaçınılmaz yanılabilirliğidir. Ancak bu normal yanılgılar, çoğunlukla yorumların, daha güçlü tarafm zorla kabul ettirdiği kısıtlamalara asimilasyonun silinmemiş izlerine borçlu olduğu o körlük anından ayırt edilemez. Bu bağlamda iletişim her zaman iki anlamlıdır; yani aynı zamanda gizli şiddetin de ifadesidir. Ancak, iletişim bu tanımlamayla varhkbilimsel anlamda açıklandığında, içinde şiddetten "başka hiçbir şey" görmüyorsak, esas noktayı kaçırmış oluruz: Şiddeti, yeni bir biçimde yeniden üretmeden durdurabilmek için gerekli güce sadece uzlaşmayı amaçlamak ve bizim bu amaca yönelmememiz gereklidir.

BORRADORI: Küreselleşme, bizi bir uluslararası hukuk kavramı olan egemenliği yeniden düşünme noktasına getirdi. Sizce bu konuda uluslararası kurumlarm rolü nedir? Aydınlanma'nın temel kavramlarından biri olan dünya vatandaşlığının günümüz koşullarında hâlâ önemli bir rolü var mı?

HABERMAS: Ben Carl Schmitt'in, siyasetin, farklı kolektif kimlikler karşısma kendi kolektif kimliğini koymaktan ibaret olduğunu ileri süren varoluşçu düşüncesini yanlış ve pratikteki sonuçları itibariyle tehlikeli buluyorum. Çünkü dost-düşman ilişkisine varlık-bilimsel yaklaşım, uluslararası hukukun savaşan özneleri arasındaki ilişkinin küresel hukuk bağlamında ele alınmaya çalışılması, her zaman belirli çıkarların evrensellik maskesi ardmda gizlenmesine yaradığı izlenimini veriyor. 20. yüzyılın totaliter rejimlerinin siyasi kitle kıyımlarıyla yarattıkları vahşetle, klasik uluslararası hukukun masum olduğu savının salt bir yalan olduğunu ortaya koyduklarını görmezden gelemeyiz. İşte bu tarihsel nedenle klasik uluslararası hukuktan Kant'ın dünya vatandaşlığı olarak öngördüğü duruma geçiş dönemine girmiş bulunuyoruz uzun zamandır. Bu bir gerçek, ve normatif açıdan bu gelişmenin anlamlı bir alternatifi olduğunu düşünmüyorum. Tabii madalyonun öbür yüzünü de görmek lazım. İkinci Dünya Savaşı sonunda Nürnberg'te ve Tokyo'da kurulan savaş suçları mahkemelerinden, BM'nin kurulu-

şundan ve BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin açıklanışından, Soğuk Savaş'm sona ermesinden sonra etkinleşen insan hakları politikalarından, NATO'nun tartışmalı Kosova müdahalesinden ve son olarak uluslararası terörizme savaş açılmasından bu yana bu geçiş döneminin ikilemleri daha net bir biçimde ortaya çıktı.

Bir taraftan, devletler arasındaki doğa durumunu taarruz savaşlarını etkili bir biçimde cezalandırarak yok eden, soykırım ve insanlığa yönelik suçları bütünüyle suç olarak kabul eden ve insan hakları ihlallerini cezalandıran bir dünya ulusları topluluğu düşüncesi, Birleşmiş Milletler'de ve organlarında bir ölçüde kurumsal bir yapı kazandı. Lahey Adalet Divanı, Miloseviç'i, bir eski devlet başkanını yargılıyor. Büyük Britanya'nın en yüksek hâkimlerinin, Pinochet gibi cani bir eski diktatörün ülkesine iadesini engellemelerine ramak kalmıştı. Bugün uluslararası bir ceza mahkemesi kurulma aşamasmda. Egemen bir devletin içişlerine karışmama ilkesi delindi. Güvenlik Konseyi'nin kararıyla, Irak hükümetinin kendi hava sahasını serbestçe kullanma yetkisi elinden alındı. Mavi Bereliler Kabil'de Taliban sonrası hükümetin güvenliğini sağlıyor. İç savaşın eşiğinden dönen Makedonya, AB'nin baskısıyla Arnavut azınlığın taleplerini kabul etti.

BM bir taraftan da bir kâğıttan kaplandan başka bir şey değil çoğu zaman. Büyük güçlerin işbirliği yapmaya gönüllü olmasına tabi. Güvenlik Konseyi uluslararası topluluğun beyan ettiği prensipleri, 1989 yılındaki olaylardan sonra bile, ancak oldukça seçici bir biçimde dikkate alabiliyor. Srebrenitsa'da yaşanan trajedinin de gösterdiği gibi, BM askeri birlikleri verilen teminatları yerine getiremiyor. Güvenlik Konseyi'nin karar verme yetkisi, Kosova Savaşı'nda olduğu gibi bloke edildiğinde ve yerine NATO gibi temsil yetkisi olmayan bölgesel bir birlik harekete geçtiğinde, uluslararası topluluğun meşru ama zayıf otoritesiyle, askeri gücü olan, ancak kendi çıkarlarını gözeten ulus devletlerin arasmdaki o çok tehlikeli güç uçurumu ortaya çıkıyor.

Gereklilik ve yetkinlik, hukuk ve güç arasındaki tutarsızlık, hem BM'nin güvenilirliğine hem de –geçerli nedenlerle de

olsa– iktidarı yasadışı yollarla ele geçiren ve böylece bir polis baskını olarak haklı görülebilecek bir eylemi bir savaş eylemine dönüştüren başına buyruk devletlerin müdahale pratiklerine kuşkuyla yaklaşılmasına neden oluyor. Çünkü o zaman bu sözde polis baskınını en sıradan savaştan ayırt etmek mümkün olmuyor. Tipik güç politikaları, bölgesel ittifakların dikkate alınması ve kozmopolit bir hukuk sistemi girişimlerinden oluşan bu belirsiz karışıklık durumu, sadece BM içindeki Güney ve Kuzey, Doğu ve Batı arasındaki çıkar karşıtlıklarını güçlendirmekle kalmıyor; bir taraftan da süper gücün kendi hareket özgürlüğünü kısıtlayan her türlü normatif engele karşı duyduğu güvensizliği artırıyor. Böylece Batı cephesinde Anglosakson ülkelerle Kıta Avrupası ülkeleri arasında fikir ayrılıkları oluşuyor. İlki uluslararası ilişkilerdeki "gerçekçi okuldan" esinleniyor, diğerleri ise verdikleri kararları, uluslararası hukukun ulusötesi bir hukuk düzenine dönüşümünün desteklenmesi ve hızlandırılması gibi normatif bir açıdan da meşrulaştırıyor.

Kosova Savaşı'nda ve hatta Afganistan politikalarında koyulan hedefler açısından benzer farklılıklar belirginleşmişti. Nispeten daha gerçekçi ve daha normatif hedefler arasındaki bu gerilim, ancak AB, Nafta ve ASEAN[7] gibi kıtalararası sistemlerin, ulusötesi kararlar almak ve örgütlerin, konferansların ve pratikteki eylemlerin daha yoğun bir ulusötesi ağ içinde bulunmaları için sorumluluk almak üzere harekete geçme yetisine sahip aktörlere dönüşmesiyle son bulabilir. BM, ancak herhangi bir siyasi çerçevenin önüne geçen piyasalar karşısında siyasi bir karşı güç oluşturabilecek bu türden *küresel oyuncularla*, hoşgörülü ve soylu programların ve politikaların uygulanmasına zemin oluşturacak bir altyapıya kavuşabilir.

BORRADORI: Siyaset ve etik üzerine yazılarınızda savunduğunuz evrenselcilik birçok kişiyi büyüledi, birçoğu tarafından da eleştirildi. Bu evrenselciliğin, örneğin hoşgörüyle ne alakası var? Hoşgörü paternalist bir kavram değil mi, yerine "misafirperverlik" kavramını koymak daha iyi olmaz mı?

HABERMAS: Hoşgörü kavramı, tarihsel kullanımında bu türden bir yan anlama da sahip olmuştur. Örneğin, Nantes Fer-

manı'nı ele alalım. Fransız kralı bu fermanla Hügonotlara, yani bir dini azınlığa, kralın otoritesini ve Katoliklik'in egemenliğini sorgulamamak koşuluyla, dini inançlarını açıkça ifade etme ve dini vecibelerini yerine getirme iznini vermişti. Hoşgörü yüzyıllarca bu paternalist anlamıyla uygulandı. Burada paternalist unsur, egemen hükümdarın ya da çoğunluğun kültürünün kendi rızalarıyla azınlığın norm dışı davranışlarına "hoşgörüyle yaklaşacağı" yolundaki tek taraflı beyan. Bu bağlamda hoşgörü bir yüke tahammül etme eylemi, acıma veya iyilik yapma öğelerini içerir. Hoş görülen azınlığın "tolerans eşiğini" aşmaması koşuluyla, bir taraf diğer tarafın "normal" olandan belli ölçüde sapmasına tek şartla izin verir. Bu otoriter müsamaha anlayışı" (Rainer Forst) haklı olarak eleştirilmiştir. Çünkü varolan otoritenin hoşgörü eşiğini –yani "kabul edilebilir" olanı olmayandan ayıran sınırı– keyfi olarak saptadığı aşikârdır. Bu durumda, hoşgörünün belli bir yerde sona erdiği ve sadece bu sınırlar içinde uygulanan hoşgörünün içinde bir hoşgörüsüzlük özü taşıdığı izlenimi doğar. Sanırım sorunuzun altında yatan düşünce bu.

Örneğin bugün bu paradoksa "militan demokrasi" anlayışında rastlıyoruz. Bu demokrasi anlayışına göre demokratik yurttaş hakları, demokrasi düşmanı eylemlerin başladığı noktada son bulur. Özgürlük düşmanlarına özgürlük olmaz. Elbette bu örnekte hoşgörü kavramının tümüyle yapısöküme uğratılmasının nasıl bir tuzağa düştüğü de açıkça görülebiliyor; çünkü demokratik hukuk devleti, tam da bu hoşgörü kavramının paternalist anlamının türetildiği öncülle çelişiyor. Yurttaşlarının eşit haklara sahip olduklarını karşılıklı olarak kabul ettikleri siyasi bir devletin sınırları içinde, hoşgörünün sınırlarını *tek taraflı* olarak saptayabilecek bir otoriteye yer yoktur. Yurttaşların eşit haklara sahip olduğu ve karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıkları bir durumda, hiç kimse hoşgörüye kendi değer yargılarının perspektifinden sınır çizme ayrıcalığına sahip değildir. Doğaldır ki, farklı ve kabul edilmeyen düşüncelere karşılıklı olarak hoşgörü göstermek, insanın çok değer vermediği farklı yaşam biçimlerine hoşgörüyle yaklaşması, paylaşılan değerler çerçevesinde bir sınır çizmeyi gerektirir. Ancak demokratik bir

devlet söz konusu olduğunda bütün bunlar adalet prensipleri olarak zaten anayasada yer alır. Anayasanın normları ve ilkeleri üzerinde görüş ayrılıklarının olması da son derece doğaldır. Burada benim için önemli olan, bu ilkelerin ve normların düşünümsellikleri; işte bu noktada evrenselcilik sorunu çıkıyor karşımıza.

Anayasanın kendi içinde, anayasanın yorumuyla ilgili tartışmalarda başvurulacak kurum ve prosedürler belirlenmiştir, münferit olaylarda (bugün İslami radikalizmde olduğu gibi) toplumun tahrik edilmesinin 'anayasal çerçeveyi' aştığını gösteren sınırın nereden geçtiği de açıkça belirtilmiştir. İlginç bir biçimde, bütün bu prosedürlerin, bu pratiklerin ve kurumların içinde normatif içeriği bağlayıcılık özelliği kazanan anayasa, tüm bu prosedürlerden, pratiklerden ve kurumlardan daha ileri düzeydedir. Anayasa sivil itaatsizliği hoş görürken, düşünümsel olarak kendi sınırlarının olası ihlallerinin koşullarını bile kapsayacak biçimde esneyebilir. Demokratik bir anayasa bütün yasal yollar tükendiğinde de, meşru olarak oluşmuş karar ve yargılara karşı mücadele veren muhaliflerin direnişlerini hoş görür. Ancak bunun koşulu, kuralları ihlal eden bu direnişin anayasa metnine ve anayasanın ruhuna uygun olarak savunulması ve bu mücadelenin, çoğunluğa kararlarını tekrar gözden geçirmek üzere, şiddet içermeyen bir çağrı özelliği veren araçlarla yapılmasıdır. Her yurttaşın eşit haklara sahip olması gerektiğini savunan demokrasi projesi bu yoldan, bugün çoğunluğun gözünde demokrasi düşmanı olan, ancak yarın demokrasinin gerçek dostu olarak görülmeleri mümkün olan bu azınlıkların direnişinden beslenir.

Sizin sorunuza dönecek olursak: "Militan bir demokraside" hoşgörünün düşünsel anlamda kendi sınırlarını aşması, ancak liberal bir düzenin yasal ve etik temellerinin evrenselliğiyle mümkündür. Çünkü "evrenselci", kelimenin dar anlamıyla, eşit saygı ve birbirini karşılıklı dikkate alma anlamında karşılıklı bir tanımayı gerektiren mantıklı bir etiğin eşitlikçi bireyciliğiyle aynı şeydir. Kapsayıcı, yani herkese açık etik bir cemaate üyelik, sadece dayanışma ve ayrımcı olmayan bir kapsama vaat etmekle kalmaz, aynı zamanda herkesin birey olma ve farklı ol-

ma hakkını eşit biçimde koruma anlamına da gelir. Bu düşüncelerden esinlenen söylemler diğer bütün söylemlerden iki önemli özellikle ayrılır.

Bir yandan, hukukun ve etiğin evrenselci söylemlerinin, sinsi bir meşruiyet adına kötüye kullanılabilir olması. Çünkü makul evrenselciliğin ışıltılı yüzünün arkasında belirli çıkarların gizleniyor olması mümkündür. Carl Schmitt'in –eşitlikçi bireysellik standartlarında ısrar etme anlamındaki– "hümanizmi" "canavarlık"la aynı kaba koyan hıncı da, genç Marx'm itham ettiği bu ideolojik işleve dayanır. Ancak Schmitt gibi faşistlerin gözünden kaçan ve Marx'ın hiçbir zaman yok saymadığı şey, bu söylemlerin diğer özelliği, yani onları kendi kendini düzelten öğrenme süreçlerinin aracına dönüştüren öz-imleme özelliğidir. Evrenselci kriterlerin tek taraflı ve seçici bir biçimde uygulanmasına yönelttiğimiz her eleştirinin bu kriterleri önceden varsayması zorunlu olduğu gibi, evrenselci söylemlerin ideolojik olarak gerçekleri örtbas eden kullanımının yapıbozumcu ifşası da bu söylemlerin kendilerinin ödünç verdiği eleştirel noktaları önceden varsayar. Etik ve hukuki evrenselcilik, kusurlu uygulamaları ancak bu evrenselciliğin kendi standartlarıyla eleştirilebildiği için özdüşünümlü bir biçimde kapalıdır.

BORRADORI: Son bir soru: Kahramanlık kavramı sizin için bir şey ifade ediyor mu?

HABERMAS: 11 Eylül'de başkalarının kurtarılması için kendi yaşamlarını gözlerini kırpmadan tehlikeye atan New York'lu itfaiyecilerin cesaretleri, disiplinleri ve özverileri karşısında ancak hayranlık duyulabilir. Ama niçin "kahraman" adı verilmesi gerekiyor onlara? Belki bu sözcüğün Amerikan İngilizcesinde Almancadakinden farklı çağrışımları vardır. Bence "kahramanların" onurlandırıldığı her yerde, buna kimin niçin ihtiyaç duyduğu sorusunu sormak lazım. Brecht'in uyarısını bu zararsız anlamda da anlamak mümkün: "Kahramanlara ihtiyacı olan bir ülkenin vay haline!"

Notlar:

1 Bu söyleşi Aralık 2001'de, 11 Eylül saldırılarından üç ay sonra gerçekleşmiştir.

2 12 Kasım 2001'de, 11 Eylül saldırılarından sadece iki ay bir gün sonra, ticari bir uçak New York kentinin Queens bölgesine düştü; 260 kişi uçakta, 5 kişi ise yerde hayatını kaybetti. Bu düşüşün başka bir terörist saldırının sonucu olduğu korkusuyla şehirde hayat tamamen durdu. New York'a olaydan sonra gelen Habermas, o anı bizzat yaşadı.

3 Habermas burada Kasım 2001'de Bonn, Almanya'da gerçekleşen barış konuşmalarına göndermede bulunuyor. Görüşmeler çoğunlukla Tacikler, Özbekler ve Azeriler'den oluşan Kuzey İttifakı ile Roma, Kıbrıs, Peşaver grupları olarak bilinen Peştun hâkimiyetindeki üç etnik sürgün hizbin siyasi liderlerini bir araya getirmişti. Roma grubu, bir kukla lider olarak geri dönüşü Kuzey İttifakı tarafından reddedilen eski kralın müttefiklerini temsil ediyordu.

4 Bkz. *Süddeutsche Zeitung*, 19 Aralık 2001.

5 Bu, Habermas'ın Ekim 2001'de, Paulskirche, Frankfurt'ta aldığı, Alman Yayıncılar ve Kitapçılar Birliği Barış Ödülü'nü kabul konuşmasıdır. Konuşmanın konusu biyoteknoloji olacaktı. Ne var ki, kabul konuşmasını 11 Eylül saldırılarından bir ay sonra yaptığından, konuşmasını, "örgütlü bilim" ve "örgütlü din" dediği şeyler arasındaki rekabeti ele alan daha geniş konuyla çerçeveledi: "Bir taraf obskürantizmden ve bilime karşı atacı kuşkunun dirilmesinden korkuyorsa, diğeri de bilimci inancı ahlaksallığın altını oyan kaba bir doğalcılığın gelişimiyle suçluyor. Ancak, 11 Eylül'den sonra, seküler toplum ve din arasındaki gerilim tamamen farklı bir şekilde patlak verdi." *Süddeutsche Zeitung*, 15 Ekim 2001.

6 Habermas, Samuel Huntington'ın 1993'te *Foreign Affairs*'te yayımlanan "The Clash Of Civilizations?" makalesiyle başlayan tartışmayı işaret ediyor. Huntington'ın savı, dünya siyasetinin kültürel çizgiler boyunca yeniden şekillendiği yönünde, öyle ki, geleceğin çatışmaları ekonomik ya da politik motifler yüzünden değil, farklı kültürel değerler adına çıkacaktır. İslam, Batı ve Asya "kültürleri" Huntington'ın en çok endişelendiği kültürlermiş gibi görünüyor. Bkz. Samuel P. Huntington vd. *The Clash of Civilizations? The Debate* (Foreign Affairs, 1993); *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, ed. Peter L. Berger ve Samuel P. Huntington (Oxford University Press, 2002).

7 ASEAN: Güneydoğu Asya Ülkeleri Birliği.

Terörizmin Yeniden İnşası

Habermas'ın düşüncesi kırk yılı aşkın bir süredir, görünürde başa çıkılamaz olan sorunların çözümünün demokrasi ve onun en iyi biçimine kavuşmasına yönelik kamusal mücadele olduğu fikrine odaklanmıştır. Demokrasi, yapısal geliştirilebilirliğiyle, bireysel ve toplumsal özgürleşmenin hem aracı hem de amacıdır. On sekizinci yüzyılda, Kant özgürleşmeyi, bireylere kendi akıllarını kullanmaları için özgüven sağlayan, medeni olgunlaşma süreci olarak tanımladı. Böylesi bir olgunluk, siyasal yapısı anayasal demokrasi olan bir toplulukta, eşit ve özgür katılımın önkoşuludur. Ne var ki, Kant, Prusya Kralı Büyük Frederik'in hüküm sürdüğü ve liberal demokrasinin siyasal bir hayalden fazlası olmadığı bir dönemde yaşarken, Habermas, demokrasinin yalnızca bir gerçeklik olmakla kalmadığı, aynı zamanda coşkulu biçimde benimsendiği, İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında büyüdü. Bu, özgürleşmenin, "[özgürleşmedeki] kendini anlama süreçleri özerkliğin artışıyla bağlantılı olduğu için, özdeneyimin oldukça özel bir türü" olduğunu vurgulamasına da sebep oldu.[1] Bir başka deyişle, demokrasinin bireylerde harekete geçirdiği türden bir özgürleşme, onları kendilik bilgisi ve özgürlük arasındaki karşılıklı bağlılığı bizzat deneyimlemeye yöneltir. Kişi kendini söylemsel olarak, konuşma ve diyalog yoluyla, ne kadar sınarsa, o kadar özgür düşünebilir ve davranabilir.

Kendini bilme çabası felsefenin en eski uğraşları arasındadır. Delfi'deki tapmağın girişinin üstünde, en rasyonel tanrı Apollon'a ithafen, "Kendini bil" yazar. Ancak, Habermas'a göre, kendilik bilgisi oldukça özgül bir sahaya, Kant tarafmdan ilan edilen siyasi modernite projesinin iki önemli dayanağı

olan eylem özgürlüğünün ve yargı özerkliğinin geliştirilmesine yöneltilmelidir. Bu kendilik bilgisi anlayışı, Habermas'ın felsefesinde *Knowledge and Human Interests*'ten [*Erkenntnis und Interesse*, (1962)] itibaren süregelen bir temadır. Bu kitapta, Habermas toplumsal kuramı psikanalizle karşılaştırır. Bu, Habermas'ın, bireysel özerkliği doğa tarafından insan öznelere bahşedilmiş bir şey olarak görmediğinin altını çizer. Aksine, bunu kişilerarası alışverişin bir işlevi olarak görür. Bir hastanın terapistiyle diyalogu, manipüle eden ya da istismar eden bir diyalog değil, insanın öz-düşünüm ve kendilik bilgisi potansiyelini ortaya çıkarmayı amaçlayan bir diyalogdur. Bununla birlikte, psikanalizle toplumsal kuram arasındaki karşılaştırma sadece yöntembilimsel yapılar ve temel kavramlar düzeyinde geçerli olur. Çünkü Habermas, toplumu, toplum kuramcısını hastayla terapist arasındaki ilişkiye benzer bir asimetriyle meşgul eden, üniter bir konu olarak tasarlamaz. Ona göre, özerklik her zaman, demokratik katılım kavramının içinde yer etmiş, konuşanlar arasındaki temel simetrinin ya da eşitliğin bir işlevi olmuştur.

Habermas 1970'lerin sonlarından itibaren, özerklik ve katılım konularını günlük iletişim pratiği içerisinde ele almaya başladı. Görkemli yapıtı *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın (1981) yayımlanmasından beri, özerk failler olarak kim olduğumuzu, ötekilerle temel ilişkilerimizden öğrendiğimizi varsaydı. Bu ilişkiler arasında en temel olanı ise, dil yoluyla iletişim kurma edimidir. Bu nedenle, Habermas iletişimin esasının karşılıklı anlama olduğu görüşündedir; ancak, anlama bütünüyle denetlenmeyen, yani yalanın, gizemlileştirmenin ve manipülasyonun egemen olduğu bir bağlamda gerçekleşemez. İletişimin başarılı olması için, hem anlatanın, hem dinleyenin gerçeği söylemeye ve söylediğini tam olarak ifade etmeye ilişkin yükümlülüğü olması gerekir. Bu, iletişimi konuşanlar arasmda özgürce başarılmış bir görüş birliğinin oluşumuna olanak tamyan rasyonel bir eylem olarak kurar. Böylesi bir görüş birliği, demokratik müzakereyi tesis eden tartışmanın açık uçlu doğasıyla yapısal bakımdan benzeştir.

> Aslında gayet basit: Söylediğimizi gerçekten inanarak söylediğimizde, onun doğru, haklı ya da gerçek olduğu iddiasını ileri süreriz. Bu iddiayla birlikte, günlük yaşamlarımıza küçük de olsa bir parça ideallik girer. Çünkü, bunun gibi geçerlilik iddiaları, nihayetinde ancak tartışımsal olarak sağlanabilir. Aynı zamanda, biliyoruz ki, yeni deneyimler ve bilgiler ışığında, bize bugün geçerli görünen savların yarın yanlış oldukları kanıtlanabilir.[2]

"Geçerli" ile ister gerçeği, ister doğruyu, isterse hakikiyi kastedeyim, söylediğim şeyin geçerli olduğu iddiası Habermas'ın "günlük yaşamlarımıza" girdiğini ifade ettiği "bir parça ideallik-tir". Kişilerin doğruyu söylememeye karar vermeleri ve bilginin politik, ticari ya da kişisel nedenlerle çarpıtılmış bir biçimde yayılması olanaklı olsa da, herkes her zaman manipüle edici davranamaz. Öyle olsaydı, gerçeği söylemenin zıddı olarak tanımlanan yalan söyleme kategorisi kaybolur, geleneğin benimsenmesi imkânsız hale gelir ve nihayetinde iletişim gerçekleşmezdi.

Habermas'a göre, ötekilerle ne kadar etkin iletişim kurar, birbirimizi ve ötekileri anlama konusunda ne kadar gelişirsek günlük yaşamımıza o kadar çok ideallik parçası sızar. Bu, daha özerk ve işlevsel bireyler, daha olgun ve özgürleşmiş failler ve sonuçta daha rasyonel vatandaşlar olmamıza olanak tanır. Özgürleşme günlük iletişimsel pratiğe yeniden yerleştirildiğinde, olağan dışı deneyim niteliğini –Kant'ın imgelemindeki haliyle, tekil tarihsel olay niteliğini– kaybeder. Habermas temel anlamda bunu, bir anlatandan bir dinleyene yönelen, manipüle edici ve gizemlileştirici olmayan her söz edimine yapışık bir geçerlilik iddiası olarak yeniden şekillendirir.

Felsefenin amacı, iletişimi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde, sadece olanaklı değil, aynı zamanda etkili ve verimli kılan koşulların *yeniden inşasını* sağlamaktır. Bu koşulların yeniden inşası felsefeye, şimdiki zamanı ve onun iletişimde çarpıtılmasını değerlendirebileceği keskin bir eleştirel araç sunar. Görevi, iyi yönetilen ve adil bir toplumun gereklerini tasarlamak olan klasik siyaset felsefesinin aksine, Habermas'ın yaklaşımı, felsefeye toplumun bozukluklarını iletişim bozuklukları tabirince teşhis etme olanağı sağlar.

Terörizm bir iletişim bozukluğu mudur? Eğer öyleyse, tek bir kültür, ulus ya da dinin sınırları içinde kalan yerel iletişim düzeyinde mi yoksa küresel iletişim düzeyinde mi ortaya çıkıyor? İster yerel, ister küresel, isterse de ikisi birden olsun, bunun sorumlusu kim?

Habermas'la yaptığım söyleşi bu can alıcı sorular etrafında dönüyor. Bu söyleşide, işlenmiş en canavarca ve en devasa terörist eylem olan 11 Eylül saldırıları Habermas'm felsefi çerçevesinden ele alınarak yorumlanıyor. Genel olarak, bu söyleşi bir vaka incelemesi yapısına sahip: Bu özgül olayın çözümlemesi, küresel terörizmi, tehlikeli kavranamazlığından kurtarmaya yardımcı olan bir biçimde yorumlamaya olanak tanıyor. Makalemin amacı, Habermas'ın ileri sürdüğü savları ele alarak felsefesinin daha geniş bağlamına yerleştirmek. Bu savların onun felsefi projesiyle nasıl uyuştuğunu anlamak, okurun, Habermas'ın terörizm hakkındaki yargılarına ulaşırken katettiği yolda yürümesine yardımcı olacak. Aynı zamanda, özellikle Habermas'm kuramına hâkim olmayanlar için, kolaylıkla gözden kaçırılabilecek birtakım imalara ışık tutacak.

11 Eylül: İlk Tarihsel Dünya Olayı

Habermas gibi yüksek vasıflı bir zihnin Soğuk Savaş'ın bitişiyle sağlanan kesin güvenlik duygusunu güçlü biçimde etkisiz hale getiren bir olayı okumasını ve yorumlamasını sağlamak büyük bir ayrıcalık. Habermas, İkiz Kuleler'i ve Washington D.C.'deki Pentagon'un bir kısmını tahrip eden, yolcu dolu bir uçağı Pennsylvania'nm batısına düşüren terörist saldırılardan sonraki haftalarda, rastlantı eseri New York'taydı. Felaketin sonuçlarını doğrudan deneyimlemesi Habermas'a, New Yorkluların 11 Eylül'de yaşadıkları duygusal yıkımın derecesi üzerine bütünüyle farklı bir bakış açısı kazandırdı.

Söyleşimiz Habermas'm olgu ile temsil, birinci şahıs bakış açısıyla üçüncü şahıs bakış açısı arasındaki indirgenemez uçurumu kabul etmesiyle başladı. Samimiyetle, bu uçurumun duygusal yoğunluğunun, kendisi için, ancak New York'a vardıktan

sonra hissedilir hale geldiğini itiraf ediyor. Konuşma yoluyla ifade edilebilenin sınırsız yararlarının katı bir savunucusu olan Habermas bile, baş gösteren trajediyi evinin çatısından izleyen bir arkadaşının hikâyesini aktarırken, dile getirilemez olanın gücünü teslim ediyor. Almanya'da, televizyon ekranında gördüğü görüntüler, çarpıcı ve sarsıcı oldukları kadar, "son dakika haberleri" formatında verilmiş ve bir üçüncü şahıs perspektifine imkân tanımışlardı. Oysa, benim gibi New Yorklular varoluşsal ve duyumsal bir kaosa terk edilmişti: Manhattan'ı haftalar boyunca kaplayan sadece inatçı bir koku değil, aynı zamanda tiz siren sesleriydi; genelde gürültü kirliliği içinde kaybolan, boş gökyüzünün –şehrin üstünde çaprazlama kesişen dumandan ve motor gürültüsünden oluşan o muazzam kubbenin– bıraktığı sessizliği sürekli delen siren sesleri.

Ancak, Habermas'm belirttiği gibi, 11 Eylül'de dünyanın dört bir yanındaki insanların ulaştıkları kadar çok gerçeklik, daha önce kimseye bir TV ekranından sunulmamıştı. 11 Eylül sahnesi haber yapılmak için düzenlenmiş ya da üretilmiş değil; bu da, Habermas'ın sözleriyle, onu "bütün dünyayı ilgilendiren ilk tarihsel olay"[3] kılıyor.

> 11 Eylül'den kelimenin tam anlamıyla bütün dünyayı ilgilendiren ilk tarihsel olay diye söz etmek mümkün: Çarpma, patlama, binaların yavaş yavaş çökmesi – bunların hepsi normalde olduğu gibi Hollywood değil, korkunç gerçekliğin ta kendisiydi ve kelimenin gerçek anlamıyla dünya kamuoyunun gözleri önünde cereyan etti.

Habermas'ın 11 Eylül'ün benzersizliğini kabulü, Körfez Savaşı'na verdiği tepkiyle karşılaştırıldığında daha da açıklık kazanıyor. Habermas bu olayda da, etkin bir sözcü olmuştu. Körfez Savaşının patlak verdiği Ocak 1991'de, bütün dünya bu savaşın "sahneye konulan" bir oyun gibi sunulması karşısında şaşkına dönmüştü: Habermas daha sonra bunun, "elektronik bir programla kaydedilmiş görüntülerin çıldırtıcı biçimde tekrar tekrar gösterildiği video oyunlarına benzetilmesine"[4] yol açtığını yazacaktı. Bununla birlikte, "biz dış gözlemciler, gerçekliğin –aslında, savaşın savaşla ilgili olan boyutunun– büyük bir

kısmının gizli tutulduğunun farkındaydık, ki bu farkındalık kendi hayal gücümüzü harekete geçirmiş olabilir. TV ekranındaki o siyah sansür bantı, kişinin hayal gücünü harekete geçiriyor."[5] Körfez Savaşı'nda kamuoyuna, gerçekte olan bitenin çok küçük bir kısmı hazır görüntüler biçiminde gösterildi. 1991 yılında, küresel kamuoyuna sadece bir medya yorumunun verilişiyle "Her savaşta verilen ilk zayiat gerçekliktir" eski deyişinin geçerliliği kanıtlandı; 2001'de ise, aynı küresel kamuoyu "evrensel bir tanık" haline geldi. Habermas'a göre, tam da bu olgu 11 Eylül'ü "bütün dünyayı ilgilendiren ilk tarihsel olay" yapıyor.

Habermas 11 Eylül'ün iletişim tarzı açısından mutlak benzersizliğinin altını çizerken, göreli önemi hakkındaki kararı tarihin vermesini tercih ediyor. 11 Eylül'ün "dünya çapında etkili diğer olaylarla karşılaştırılıp karşılaştırılmayacağına" tarihin karar vermesi gerektiğini söylüyor. Peki tarih nasıl karara varacak? Habermas'a göre bu sorunun yanıtı, ilk kez başka bir Alman filozofu, Hans Georg Gadamer tarafından kuramlaştırılan "etkin tarih" [*Wirkungsgeschichte*] kavramında yatıyor. Gadamer, etkin tarih kavramıyla, geçmiş bir olayı yorumlayan kişinin değerlendirmelerinin, kendi şimdisinin etkileriyle koşullanmış olduğunu işaret eder. Daima tarihin içinde oluşumuz nedeniyle, tarihsel bilginin herhangi bir nesnelliğe sahip olması imkânsızdır. Buna karşın, tarihsel yargılar, Gadamer'in "ufukların kaynaşması"[6] adını verdiği, geçmişle şimdi arasındaki tuhaf etkileşime dayanır.

Pek çok siyaset yorumcusunun aksine, Habermas, 11 Eylül'ün, 1943'te Japon ordusu tarafından ABD donanmasına düzenlenen sürpriz saldırıdan çok, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcı olan 1914 Ağustos'una benzer olduğunu öne sürer. Onun okumasına göre, 11 Eylül, tam da 1914 gibi, sadece Doğu ve Batı değil, belki de daha tedirgin edici biçimde, ABD ve Avrupa arasındaki ilişkiler bakımından da belirgin bir istikrarsızlık döneminin başlangıcını işaret etmektedir. ABD'nin teröризme verdiği karşılık, yabancılara karşı temel bir güvensizlik ve aynı zamanda, başta Avrupa Birliği olmak üzere, siyasal ortaklarından koşulsuz destek beklentisi yarattı. Bu iki tutum, yabancılara karşı güvensizlik ve siyasal ortaklardan koşulsuz des-

tek beklentisi, Habermas'ın, diyalogun ve rasyonel uslamlamanın hükmettiğini düşündüğü siyasal ve etik alanlara yaklaşımının dokusuyla çatışıyor.

Rasyonel uslamlamayı adaletin temel koşulu olarak vurgulamak, Habermas'ın felsefi yaklaşımının merkezi temasıdır. Bu, İkinci Dünya Savaşı sonrasında bir Alman entelektüeli olmanın muazzam zorluğundan kaynaklanır. "Baş edilemez bir geçmişin" fiziksel ve kültürel anlamda harap ettiği bir ülkede büyümek, Habermas'ın bir Alman ve bir Avrupa vatandaşı olmanın sorumluluğunu tamamıyla yüklenmesine yol açtı. Avrupa "en güçlü yönlerinden birini, yani öz-eleştiri potansiyelini, kendini dönüştürme gücünü, kendini ötekiler, yabancılar, yanlış anlaşılanlar karşısında daha radikal biçimde görelileştirmek için kullanmalıdır. Bu, Avrupa-merkezciliğin karşıtıdır. *Biz*, Avrupa-merkezciliğin üstesinden ancak Avrupa'nın daha iyi ruhu sayesinde gelebiliriz."[7] Habermas'a göre, Avrupa'nın bu ruhu, rasyonel uslamlama olmadan asla destek bulamayacak olan rasyonalist gelenektir. Kant, bu geleneğin eşsiz ustasıdır.

Aslında, Kant'ın Aydınlanma anlayışı, Habermas'ın, ABD'nin 11 Eylül'den sonra müttefiklerinden talep ettiğini düşündüğü koşulsuz destek mefhumuna kesinlikle karşıdır. Kant'a göre, Aydınlanma insanlığın otoriteye körü körüne itaatten kurtuluşunu işaret eder, ki bu kurtuluşa rasyonel olarak kendini olumlama ile ulaşılır. Aydınlanma "kişinin usunu her bakımdan *kamusal olarak* kullanma özgürlüğüdür."[8] Aklın uygulanmasının "kamusal kullanıma" bağlı olduğunu belirtmek, kamusal özgürlük tesis edildiğinde, gittikçe artan aydınlatıcı bir etkisi olacağını ileri sürmek anlamına gelir. Kamusal özgürlük "kişisel" özgürlüğü harekete geçirir; çünkü Kant'a göre, dış koşullar izin verirse her birey "doğal olarak" kendi yargı yetisinin özerkliğini benimser. Özerk yargı yetisi ya da kişisel özgürlük rasyonel bir savın biçimlendirilişidir. Kant'a göre, savlar birbirlerini eşit kabul eden konuşanlar arasındaki alışverişe dayandığından, rasyonel uslamlama, savlar kişinin kendi zihninin mahremiyetinde şekillense bile, usun kamusal kullanımı model alınarak şekillenir.

Eğer, Kant'ın ileri sürdüğü gibi, kişisel özgürlük, özgürlüğün kamusal kullanımına bağlıysa, dinlemeye ve dürüstçe

yanıt vermeye açık bir konuşanın var olmasına da bağlıdır. Habermas'ın yaptığı gibi, Kantçı bakış açısını sürdürmek her koşulsuz destek talebini *de facto* reddetmek anlamına gelir.[9]

Klasik Uluslararası Hukuktan Yeni Dünya Düzenine

ABD yönetiminin, sadece siyasal müttefiklerine değil "uygar dünyaya" da yönelttiği koşulsuz destek çağrısı, Habermas'a göre, 11 Eylül sonrası dönemin ayırt edici özelliklerinden sadece biridir. Bir diğeri ise, küresel terör tehdidinin, klasik uluslararası hukuktan dünya çapında geçerli yeni bir kozmopolit düzene dönüş gerekliliğini hızlandırmasıdır.

En azından otuz yıldır, finansal ve siyasal küreselleşme, bölgesel devlet olarak örgütlenmiş olan ulus-devlet üzerinde baskı kurmaktadır. Bu gelişme, ulus-devlet formunun daha ne kadar dayanacağı ve eninde sonunda onun yerini neyin alacağı sorusunu gündeme getiriyor. Habermas'ın iki Alman cumhuriyetinin 1989'da birleşmesi sırasındaki politik müdahalesi, ulus-devletin kaderine ilişkin tutumunu doğrudan ortaya koyuyor. Habermas'ın, Alman vatandaşlarının kimliklerini geçmişte temellendirmelerinin bir hata olacağı yönündeki beyanında, Kant'ın etkisi görülmektedir. Ona göre, baş edilmez bir geçmişe sahip olsun ya da olmasın, bir ulusun kimliğinin tek meşru politik ifadesi, bütün vatandaşların uzlaşımsal katılımının anayasaya bağlığın kanıtı olduğu "anayasal yurtseverlik"tir. Böylesi bir bağlılık, onun insanların özellikle de karmaşık ve çokkültürlü bir toplumda bir arada yaşamasının koşulu olarak kabul ettiği evrensel haklar fikrine bağlılığı da ifade eder. İki Alman cumhuriyetinin birleşmesine yol açan, Berlin Duvarı'nın yıkılışından birkaç ay sonra Habermas şunları yazar:

> Ulus-devlet hakkındaki dağınık fikirlerden kurtulmaz, ulusallığın ve kader birliğinin siyasal öncesi dayanaklarını lağvetmezsek, uzun zaman önce seçtiğimiz, çok-kültürlü topluma, geniş bölgesel farklılıklara ve güçlü federal ehliyete sahip federal bir devlete ve hepsinden önce, çok sayıda ulusallığı barındıran birleşik bir Avrupa dev-

> letine giden yola yüklerimizden kurtulmuş olarak devam edemeyeceğiz. Ağırlıklı olarak, cumhuriyetçi öz-kavrayış ve anayasal yurtseverlik üzerinde temellenmeyen bir ulusal kimlik, insanların müştereken bir arada varoluşuna dair evrenselci kurallarla çatışır.[10]

Habermas'm, 11 Eylül'deki terörist saldırılardan sonra jeopolitik sahnede karşı karşıya kalınan en acil mesele kabul ettiği, yeni bir dünya düzeni olasılığıyla ilgili görüşlerine yönelmek için, anayasal yurtseverlik mefhumu faydalı bir başlangıç noktasıdır.

Siyasal düşünce, bütün atavizmlerden kurtulmak için, politikanın, ana koşulu birbirimizle konuşurken kastettiğimiz şeyde rasyonel bir uzlaşmaya varmak olan iletişimsel alışverişten başka bir şey olduğu fikrinden vazgeçmelidir. Konuşanlar ve dinleyenler herhangi bir konuda ve özel ya da kamusal, etik ya da politik herhangi bir arenada iletişim kurdukları her seferde, dolaylı olarak bu uzlaşmaya imza atarlar. Siyaset bu nedenle günlük mübadeleye uygun iletişimsel kipten ayırt edilemez. Sıradan konuşmada olduğu gibi siyasette de yalan söyleme, manipülasyon, aldatma ve yanlış anlama hâkim olamaz, çünkü bunlar iletişimi olanaksızlaştırır. Hedefimiz, günlük konuşmada olduğu gibi, siyasetin iletişimsel özünü daha etkin hale getirmek olmalıdır; çünkü böylece, her bir vatandaş toplumuyla yalnızca anayasal kurallar temelinde daha çok özdeşleşir.

Habermas Alman hukuk felsefecisi Carl Schmitt'i, siyaset üzerine yanlış düşünüşün simgesi olarak kabul ediyor. Bu oldukça tartışmalı figüre karşı çıkışı,[11] ona göre Alman ve Avrupa kültürünün milliyetçi politikalarla ve etnik köken ya da "kader birliği" gibi siyasal öncesi değerlerle ilişkili olan yönlerine karşı ne kadar katı olduğunun göstergesidir; Derrida'nın tutumuysa bu kadar net değildir. Habermas, bir Alman vatandaşı olarak, ilk vatandaşlık görevinin, Alman ve Avrupa kültürel miraslarının sadece rasyonel olarak gerekçelendirilebilen yönlerini sürdürmek olduğunu düşünmektedir.

1933'te Nazi Partisi'ne üye olan Schmitt, Üçüncü Reich'm belki de en göze çarpan anayasacısıydı. 1945'te tutuklandıktan sonra öğretim üyeliğinden uzaklaştırıldı ve sürgünde yaşamaya

başladı. Schmitt modern Avrupa tarihinin dinamiğini tetikleyenin, şiddetli çatışmalardan ve entelektüel mücadeleden uzak, tarafsız bir alan arayışı olduğuna inanıyordu. Bu tarih, on altıncı yüzyılda Avrupa'nın güçten düşmesine yol açan din savaşlarına karşı verilen bir tepkiden doğar. Schmitt'e göre, Avrupa'nın başına bela olan sayısız yayılmacı tehdit nedeniyle kıtanın barış arzusu ulaşılmaz hale gelir. 1920'li yıllarda, Weimar Cumhuriyeti esnasında kaleme aldığı erken dönem yazılarından itibaren, saplantılı bir biçimde, Çar'ın 1917'de alaşağı edilmesinden sonra iç savaş yaşanan Sovyet Rusyası'nın genişlemesi üzerine yazar. Onun gözünde, Rusya kendini, daha güçlü bir ordu kurmak için bütün teknolojik fırsatlardan sonuna kadar yararlanmaya adamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yazılarında, saplantısı uluslararası sahnenin diğer devine, Amerika Birleşik Devletleri'ne, yönelir. Schmitt'e göre Avrupa bu tehditler karşısında, uluslararası hukuk yoluyla denge sağlayarak, egemen devlet kavramının ve uygulamasının anavatanı olarak kalmıştır.[12]

Söyleşimizde Habermas, Schmitt'in ana fikrinin, politik alanın hudutlarının, bir kolektif kimliğin kendini bir diğerine kabul ettirmesiyle belirlenmesi olduğunu ileri sürüyor: Schmitt'e göre egemen bir devlet yurttaşlık haklarının öz-belirleniminde değil, tek bir etnik milliyetin diğerleri karşısındaki biricikliği üzerinde temellenir. Politik olanı bu şekilde tanımlamak, Habermas'a göre, dost-düşman ilişkisini "ontolojikleştirmek" ve siyasetin esası ya da özü haline getirmek anlamına gelir. Schmitt uluslararası hukukun daha güçlü aktörlerin yayılmacı çıkarlarının hizmetinde olabileceği şüphesini tam da bu öncülle ilişkili olarak geliştirmiştir. Habermas bu akıl yürütme silsilesini, sadece politikayı siyasal öncesi değer ve varsayımlara dayandırdığından değil, uluslararası hukuku, ulusal siyasal aktörler arasındaki olumsal bir arabuluculuğa indirgeyerek, içsel meşruiyetini önemsizleştirdiğinden dolayı da reddeder.

20. yüzyılın totaliter rejimlerinin siyasi kitle kıyımlarıyla yarattıkları vahşetle, klasik uluslararası hukukun masum olduğu savının salt bir yalan olduğunu ortaya koyduklarını görmezden gelemeyiz.

Schmitt'in konumu Habermas'ın aşikâr bir olgu saydığı şeyi, yani, uluslararası hukukun eşit ortaklar arasında, zorlama olmaksızın başarılan bir uzlaşma olduğunu ve barındırdığı tehlikelere karşın maskelerinden arındırılması gerektiğini, tanımaz.

Habermas Avrupa'nın milliyetçiliğin üstesinden gelişini sivil olgunluğun ve sağduyunun bir göstergesi olarak takdir ediyor. Bununla birlikte, Avrupa Birliği'nde bile, uluslararası hukukun yeni bir kozmopolit açıdan kavranması olasılığı, ancak ulus-devletler ana sahneden ayrıldıktan sonra ortaya çıkacaktır. Bu ileride gerçekleşeceği için, başka "kıta düzeyinde ittifaklar" uluslararası sahnede önemli politik aktörler haline gelebilirler. ASEAN ve NAFTA halihazırda mevcut iki örnektir.

Kant iki yüzyılı aşkın bir süre önce, klasik uluslararası hukukun yeni bir dünya düzenine dönüşme olasılığını öngörmüştü. Kant, dikkat çekici bir siyasi sezgiyle, sadece anayasal cumhuriyet devletlerinin bu düzenin bir parçası olabileceklerini belirtmişti, çünkü "Her ulus, kendi güvenliği için, diğerlerinden birlikte bir anayasa oluşturmalarını talep edebilir ve etmelidir – sivil anayasaya benzeyen, herkesin haklarının korunacağı bir anayasa. Bu, bir *uluslar federasyonu* kurmak anlamına gelecektir."[13] Kant'ın fikri, sivil toplumun uluslararası toplulukla uyuşmasını gerektirir. Bu uyum, Schmitt'in dost-düşman şemasıyla tanımladığı, uluslar arasındaki doğa durumunu otomatik olarak ortadan kaldıracaktır.

Kant'ın dünya vatandaşlığı tasavvurunda, uluslar arasındaki düşmanlığın yerini konukseverlik duygusu alır. "Konukseverlikle anlatılmak istenen, bir yabancının bir başka memlekete girdiğinde, düşmanca bir tutumla karşılanmama hakkıdır."[14] Konukseverlik kavramının hayırseverlikle değil, hukukla ilgili olduğunu belirterek başlayan Kant, konukseverliğin anlamını tanımlamaya devam eder. Yabancı, *konuk hakkı* iddia edemez, çünkü bu, ev sahibiyle dost olmayı gerektirir. Oysa konuk yabancısı olduğu toprağa *girip çıkma hakkı* iddia edebilir, "çünkü bütün insanlar yeryüzünün ortak sahipleri olduklarından, ötekilerin toplumuna kabul edilmeyi isteme hakkına sahiptirler. Dünya küre biçiminde olduğundan, insanlar onun üzerinde sonsuz biçimde dağılamazlar, fa-

kat bir arada yaşamaya hoşgörüyle yaklaşmak zorundadırlar."[15] İnsanlar, ancak yeryüzünün ortak sahipleri olmaları dolayısıyla, "dünyanın herhangi bir yerinde yapılan bir haksızlığın her yerde hissedilmesi"[16] ilkesine göre tasarlanan evrensel ve kozmopolit bir topluluğun üyeleri haline gelirler. Bu, bütün insanlara "dünya vatandaşı" statüsü verecektir.

Hem Habermas hem de Derrida kozmopolitizm yorumlarında Kant'a çok şey borçludur. Ancak, Derrida Kant'ın konukseverlik mefhumunu dost-düşman ilişkisine bir alternatif olarak genişletirken, Habermas doğa durumunun anayasal cumhuriyet devletleri arasındaki karşılıklı saygı temelinde ortadan kaldırılması üzerinde durur. Habermas'a göre, uluslararası bir ceza mahkemesinin kurulması kozmopolitizme giden yolda atılacak ilk adımdır. Bir sonraki adım ise, yabancı devletlerin içişlerine müdahale etmeme ilkesinin aşılmasıdır. Bunun iki örneği, Körfez Savaşı'ndan sonra, Irak'ın kendi hava sahasını kullanmaması yönündeki BM ambargosu ve Büyük Britanya'da ev hapsinde tutulan Şilili diktatör Augusto Pinochet'nin iadesinin yarattığı ihtilaftır.[17]

Bununla birlikte, Habermas şu anda kozmopolitizme tam bir geçişe engel teşkil eden şeyin sadece kuramsal değil, aynı zamanda pratik bir mesele olduğuna inanıyor, çünkü uluslararası toplumun kararlarına saygı duyulması gerekiyor. 1995 yılında Hollandalı Birleşmiş Milletler barış gücü askerlerinin koruması altındaki Bosna şehri Srebrenitsa'da gerçekleşen katliam, Habermas'ın "uluslararası topluluğunun meşru ama zayıf otoritesiyle, askeri gücü olan, ancak kendi çıkarlarını gözeten ulus-devletlerin arasındaki o çok tehlikeli güç uçurumuna" dair endişesinin bir örneğidir. Ne yazık ki, ulusal ve uluslararası otoriteler arasındaki bu güç farkı, herhangi bir askeri müdahalenin meşruiyetini zayıflatmak ve polis operasyonlarının savaşa dönüştürülmesi gibi tehditler barındırıyor. Habermas'ın ABD yönetiminin terörizme karşı savaş ilan etmesine yönelik eleştirisi iki yönlü: Bu savaş bir yandan terörizmin siyasi taleplerini tanıyor, öte yandan da ulus-devletler arasındaki dost-düşman ilişkisini –tam da, Schmitt'in uluslararası hukukun temeli olarak tanımladığı şeyi– tekrar uygulamaya koyuyor.

Terörizm ve Kamusal Alan

Habermas'ın terörizm tartışmasının merkezinde milliyetçilik sorunu yer alıyor. Habermas, bugünün kutsal savaşçılarının dünün seküler milliyetçileri olduğunu söylüyor. İran, Irak, Suudi Arabistan ve hatta belki Pakistan gibi milliyetçi otoriter rejimlerin yarattığı hayal kırıklığı, dini herhangi bir politik motivasyondan "öznel açıdan daha ikna edici" hale getirdi.

Bununla birlikte, nesnel açıdan, ancak siyasal anlamda gerçekçi hedefleri varsa, terörizme siyasal içerik bahşedilebilir; aksi takdirde, sıradan bir suç eyleminden farklı olmaz. Terörizmin hedeflerini gerçekleştirip gerçekleştirmediğine ancak gelecekte karar verilebileceğinden, terörizm retrospektif bir adlandırmadır. Habermas'a göre, terörizmin politik kapsamını hedeflerini başarmasıyla ilişkilendirmek, en azmdan üç tür terörizm arasında ayrım yapma imkânı sunuyor: Ayrım gözetmeyen gerilla mücadelesi, paramiliter gerilla mücadelesi ve küresel terörizm.[18] Cinayetlerin genelde intihar eylemcileri tarafından gerçekleştirildiği Filistin kökenli terörizm, ilkine örnek verilebilir. Paramiliter gerilla mücadelesi modeli ulusal kurtuluş hareketlerine özgüdür ve devletin kurulmasıyla geçmişe dönük olarak meşrulaşır. Üçüncüsü olan küresel terörizmin ise karmaşık sistemlerin hassaslığını istismar etmekten başka siyasal açıdan gerçekçi bir hedefi varmış gibi görünmüyor. Bu anlamda, küresel terörizm ileride siyasal iddialarıyla tanınma şansı en düşük olan terörizm türüdür.

Küresel teröristlerin çokuluslu ağlarının tersine, hem ayrım gözetmeyen hem de paramiliter terörist eylem modelleri, Habermas'ın "partizan" adını verdiği ve onları belirli bölgelere bağlayan bir profili paylaşıyor. Oysa, küresel terörizmin yeniliğini demokratik yönetimlerin meşruiyetini azaltmakla ilişkili olan büyük, yıkıcı potansiyeli kadar, kapalılık ve elle tutulamazlık da temsil ediyor. 11 Eylül'den sonra ABD'nin ve küresel terörizm tehdidi altındaki her ulusun aşırı tepki verme riski, Habermas'a göre, paradoksal ve trajik bir yananlam taşıyor: Küresel terörizm, gerçekçi siyasal hedefler göstermemesine

karşın, devletin otoritesini gayri meşrulaştırma yönündeki en önemli siyasal hedefe ulaşıyor.

Habermas kariyerinin başlangıcından beri, kamusal alan çalışmalarıyla ayrılmaz biçimde ilişkili gördüğü meşruiyet sorununa hayli ilgi gösterdi. *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde (1962), demokratik rejimlerde kamusal alanın siyasal karar oluşumunda oynadığı kilit rolü çözümler.

Burada da Kant, Habermas'm çıkış noktasıdır. Habermas, demokrasinin belirleyici kurumu olarak kamusal alan görüşünü Kant'tan alır, ki bu görüş olmaksızın hiçbir anayasal cumhuriyetçilik kuramı yaşamını sürüdüremez. Sadece bireylerin etkin biçimde dahil oldukları bir kamusal alan, gerçek bir demokratik mübadelenin yolunu açabilir. Habermas, kamusal alanı, tartışanların niteliklerindense rasyonel tartışma etrafında inşa edilen bir şey olarak sunduğundan, Kant'a hayranlık duyarken, kamusal alanın dinamiklerini elitist ve bir ölçüde burjuva bir biçimde tanımlayışına karşı eleştirel bir tutum takınır. Habermas'a göre, Kant'm kamusal alan tanımlaması, katılımı, ağırlıklı olarak eğitimli, müreffeh ve erkek olan üstsınıfın bir ayrıcalığı olarak kavrayan burjuva ideolojisinin bir ifadesidir.[19]

Habermas böylece modern Batı demokrasilerinde kamusal alanın gelişiminin eleştirel ve tarihsel bir yeniden inşasına girişir. Kant'tan sonra, kitle iletişiminin ortaya çıkışı köklü değişimi açıkça temsil etmektedir. Bu bir yandan kamusal alanın gitgide genişlemesi ve katılımın daha da geniş bir vatandaşlar yelpazesini kapsayacak biçimde genişlemesi gibi olumlu bir etkiye sahipti. Diğer yandansa, katılımın niceliksel artışı, niteliğinde bir azalmaya delalet ediyordu. Birkaç faktör buna katkıda bulundu: Enformasyonun işlenme ve kamusal alan içinde dolaşma hızı, Kant'm kamusal alanı tartışırken aklında olan iletişim modeline, yani akademik mübadeleye ayak uydurmayı zorlaştırdı. Akademik mübadelede, tartışmadaki katılımcılara düşünmeleri ve argümanlarını formüle etmeleri için yeterince vakit verilirken, kitle iletişimindeki hız, enformasyonu alandan çok, seçen ve yayanın çıkarınadır. Habermas, veriyi hemen düşünme ve değerlendirme baskısının politik bir anlamı olduğunu ileri sürüyor; çünkü bu baskı, aktörlerin her birinin savunduğu

fikirlerden çok, kişiliklerine dayanan bir siyaset deneyimini kolaylaştırır.[20] Kişisel özelliklerin dramatik bir biçimde paketlenişini paranteze almanın zorluğu, hedefi kitle kültürünün tüketicileri arasında oybirliği yaratmak olan halkla ilişkiler endüstrisinin gücünden kaynaklanır. Habermas'a göre, kitle tüketimi ve onun ideolojisi olan tüketimcilik, rasyonel-eleştirel görüş birliğini susturmakla kalmaz, aynı zamanda kendini kamusal alandaki en savunmasız katılımcılara –zenginlik düzeyleri eğitim düzeylerinden yüksek olanlara– dayatır.

Bu tür bir çözümleme, hem tarihsel hem de sosyolojik güçlü arkaplanı bakımından ve kitle kültürünün negatif etkileriyle ilgilenmesi nedeniyle, Eleştirel Kuram'm[21] temel kuramsal yönelimiyle uyum içindedir. Habermas, Eleştirel Kuram'ın erken dönemiyle geç kapitalizmin politik ve toplumsal işleyişine dair şu tanımı paylaşır: Daha fazla insan daha tutarlı bir biçimde bilgilendiriliyor, bu da onlara kamusal alana katılmaları için ek fırsatlar yaratıyor. Ancak Habermas, bu yayılmanın çoğu kez, genel nüfusun bütün katmanları tarafından özgürce elde edilmediği aksine onlara zorla ve manipülatif olarak kabul ettirildiği inancını da paylaşıyor. Çelişkili bir biçimde, daha fazla enformasyon çeşitli demokratik işlevlerin körelmesine neden olur. Çokuluslu şirketler ve dizginlenemeyen serbest piyasa tarafından ustalıkla yönetilen kitle kültürü kendi demokratik katılım kurallarını, yani, kamu yararma hizmet eden evrensel kurallardansa, kişisel çıkarlara hizmet eden faydacı kuralları dayatır.

1930'ların başlarında, Eleştirel Kuramcılar hâlâ bu sorunun Aydınlanma idealleriyle Marksizm'in birleşiminden oluşan maddi bir çözümü olduğunu umuyorlardı: Kapitalizmin kökten devrilmesi değil, geniş yönetim katılımlı sosyalist demokrasiye dönüş. Ancak, aynı Eleştirel Kuramcılar uzun ve acı dolu bir sürgünden sonra Almanya'ya geri döndüklerinde hem kuramsal hem de somut değişim olanaklarına köklü bir karamsarlıkla yaklaşır hale geldiler. Özellikle Adorno, kültürel homojenleşmeden ve tüketimin boğucu salgınından tek kurtuluşun sanat ve müzik deneyiminde bulunduğunu öne sürdü.[22] Oysa, yeni Federal Almanya Cumhuriyeti'nin sorumlu bir vatandaşı

ve kamusal entelektüeli olan Habermas'a göre, bu karamsarlık asla bir çözüm olmadı. Habermas'm sunduğu çözümün ilk adımı kamusal alanın meşruiyetini tartışmaya açmaktır; bu, aynı zamanda düşünürün Eleştirel Kuram'ın yeni gündemi için belirlediği sınırdır.

Habermas'ın çıkış noktası, geç-kapitalist veya sanayileşme sonrası kitle demokrasilerimizin "normatif özalgıları uyarınca, liberal anayasal devletin ilkelerini, ancak siyasi işlevlerini yerine getiren bir kamusal alanın gereklerini ciddiye aldıkları sürece sürdürebilecekleri"[23] yönündeki inanışıdır. Fakat kamunun, tam da onu idare eden ve denetleyen kitle iletişimi aracılığıyla eleştirel bir süreci harekete geçirmesi nasıl mümkün olabilir? Adorno gibi, kuramın toplumsal ve siyasal yönlerinden el çekip sanatın ütopyacı boyutuna sığınmaktan sakınmak istiyorsak, elimizde yalnızca iki çözüm yolu vardır: Ya kapitalist eğilimin Marksist anlamda tersyüz olmasını ummak, ki bu, komünist devletlerin[24] başarıya ulaşmayan vaatleri yüzünden gittikçe daha az çekici hale geliyor ya da kamusal alan kavramını yeni bir temelde formüle etmek. İkinci strateji, Habermas'ın, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın (1981) yayımlanışıyla tam olgunluğuna ulaşmış olan stratejisidir.

Habermas'ın, hem şiddet hem de küresel terörizmi iletişim bozukluğu olarak yorumlayışını ve bu sorunlara için öngördüğü çözümü anlamak için, kamusal alan kavramının izini iletişimsel eylem kuramıyla ilişkilendirerek sürüşünü takip etmek gerekiyor.

Günlük Konuşmanın Demokrasisi

Kant'ın savunduğu kamusal alan modeli, on sekizinci yüzyıl sonları toplumunun maddi koşullarında köklenir; bu, ilhak edilmemiş, küreselleşmemiş, siyasal ve ekonomik düzeyler arasındaki oldukça net sınırlarla nitelenen bir toplumdur. Habermas'ın okumasına göre, bu koşullar Kant'ın kamusal alan kavrayışını "monolojik" sınırlarla kısıtlar. Monolojizm, bireyin kamusal alandaki katılımının, önceden oluşmuş fikirlerini ve ah-

laki kararlarını *paylaşmasıyla* sınırlı olduğu fikridir. Monolojik bakış açısında, ahlaki akıl yürütme, kişinin kendisiyle (ya da hayali bir dinleyiciyle) yaptığı varsayımsal konuşma olarak tanımlanır.

Habermas monolojizm mefhumuyla, Kantçı etik ve siyasetteki iki koşut öğenin altını çizmek ister. Birincisi, kategorik emrin münferit doğasıdır: Kişinin, kendi eylemlerinin, herhangi bir kültürde, tarihin herhangi bir zamanında insanlığın geri kalanının eylemde bulunurken gözeteceği bir ilkeye dayanıp dayanmadığını sorguladığı zihinsel deneyim.[25] İkincisi ise, Kantçı bireysel özerklik kavrayışında, öznelliğin özneler-arasılık karşısındaki önceliğidir: Bu öncelik, özerkliğin insanların rasyonel iletişimsel alışverişlerinin ürünü değil –ki bu Habermas'm inancıdır– onlar için doğal, verili bir şey olduğunu varsayar.

Habermas, iletişimi Kant'tan daha derin bir düzeyde, fikirlerin ve ahlaki kararlarm özneler-arası diyalog *yoluyla* şekillendiği bir düzeyde kavramaya girişir. İletişimi bu daha derin düzeyde kavramak, monolojizmin özne-merkezli paradigmasından köklü bir kopuşu içerir. Monolojik modelde, konuşan birey, özneler-arası iletişimden önce mevcutken, Habermas'a göre, özneler-arası iletişim konuşan bireyin olanaklılığının koşuludur. Bu anlamda, konuşan müstakil bir fail değil, konuşanlar topluluğunun iş gören bir birimidir. Habermas bu yeni yaklaşıma "evrensel edimbilim"[26] adını verir. Habermas'm konuşan bireyle üyesi olduğu topluluk arasındaki karşılıklı bağlılığı kurmasına olanak tanıyan sav şudur: Yalıtılmış bir birey kendi özel kullanımı için kurallar, en azından anlamlı bir biçimde uyacağı kurallar koyamaz.[27] Hem söz edimi hem de çeşitli iletişim tarzları kurallara bağlı olduğundan, kullanıcıların çoğulluğuna da dayanırlar. Bunun sonucunda, bireysel dil kullanımı bir kullanıcılar topluluğunu önceden gerektirir.

İletişim sürecinin gerektirdiği dilbilimsel "yetkinlik", hem doğal dillerin dilbilgisi kurallarını hem de Habermas'm her söz ediminin özünde var olduğunu düşündüğü bir görüş birliği yönelimini kapsar.[28] Bu sava göre, bir şeyler söylediğimde, örtük olarak kendimi onu savunmaya elverişli hale getiririm: Bu, Habermas'm bir söz ediminin "evrensel geçerlilik iddiası" adı-

nı verdiği şeydir. Her söz edimi, kendine itiraz edildiğinde, konuşanın onu haklı çıkarmasını ya da tartışımsal olarak sağlamasını zorunlu kılar. Habermas'a göre, konuşmanın yapısına bir tür geçerlilik savı içrektir; bu, Habermas'ı rasyonelliğin, iletişimin erimini olduğu gibi yapısını da sağladığı sonucuna götüren bir öncüldür. Habermas'm can alıcı savı, birbirimizle her iletişim kurduğumuzda, en iyi savın kazanacağı, özgürce yürütülmüş bir diyalog üzerinden uzlaşım olasılığına otomatik olarak kendimizi adadığımız yönündedir.[29] Anlaşmazlıklarla ya da hiç olmazsa, farklı kanaatler çokluğuyla karşı karşıya kaldığımızda, her zaman gelecekteki bir çözümün peşine düşmemizin sebebi budur. İletişimsel eylem, Habermas'm günlük alışverişimizin yapısına yerleşmiş rasyonellik kalıntısına verdiği isimdir.

İletişimsel eylemde bireyler diğer katılımcılarla konuşarak yargılara ulaşır, ki bu katılımcılar da söz konusu yargılardan etkileneceklerdir. Katılımcılar arasındaki bu dinamik, iletişimsel eylemi temel anlamda özgürleştirici kılar, çünkü anlaşmazlıkları tartışma yoluyla çözme gereğini onaylar. Ayrıca, iletişimsel eylem, usun, tamamıyla gelişmesini kolaylaştıracak maddi koşulları elde etme çabasındaki sistematik çıkarı ifade ettiği için özgürleştiricidir. Habermas'ın etkili biçimde yazdığı gibi, iletişimsel eylem "baskılanmamış her anlama edimiyle, her dayanışma içinde bir arada yaşama, başarılı bireyleşme ve özgürlüğü koruma anıyla yenilenir. İletişimsel us tarihte, öç alan bir kuvvet olarak iş görür."[30]

Kantçı etiğin monolojik sesi birinci ve ikinci tekil şahısta ("ben" ve "sen") iş görürken, iletişimsel eylemin diyalojik sesi birinci çoğul şahısta ("biz") konuşur. Bu "biz", ahlaki ilkelerin soyutlamayla oyalanmamasını, tersine, somut bireysel gereksinimlerden ve toplumsal anlamda yerleşik yükümlülüklerden doğmasını mümkün kılar. İletişimsel eylem "gündelik hayatın iletişimsel pratiği içinde yerleşik bulunan rasyonellik potansiyelini"[31] açığa çıkartmaya yeltendiği ölçüde, yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya doğru işler.

Habermas'a göre, somut ve tikel olana vurgunun her konuma göreli bir değer vermeye kaymaması önemlidir. Ona gö-

re, rasyonellik bir kişisel tercih meselesi değildir. Richard Rorty ve yeni pragmatist yaklaşımın diğer savunucularının aksine, Habermas bir inancın evrensel geçerliliğini kurmak için hiçbir ölçüt olmadığı, dolayısıyla inancımın ilkece, başka bir inanç kadar geçerli olduğu fikrine bütünüyle karşıdır. Ona göre, bir tutumu benimsemek, bu tutumun, rasyonel savlar ışığında daha iyisi karşıma çıkana kadar en kullanışlı görünen geçerli bir tutum *olduğu* anlamına gelir. Eğer bir konum bu anlamda geçerliyse, sadece benim için değil, tartışmaya dürüstçe katılan herkes için geçerlidir. Habermas'ın etik ve siyasal kuramda "evrenselciliği" savunması, kamusal uzlaşım gibi bireysel inancın da rasyonel anlamda haklı çıkarılma olanağından kaynaklanır.

Evrenselcilik bilgi ve kanaat arasındaki klasik Sokratesçi ayrıma dayanır; bilgi hakikatte kurulurken, kanaat geçici, öznel değerlendirmenin bir sonucudur. Bilgi ve kanaat, nesnel anlayış ve öznel değerlendirme arasındaki farkı doğrulamak, geçici, faydacı anlaşmaları gerçek uzlaşmadan ayıran şeyi aydınlatma amacına hizmet eder. Eğer hepimiz faydacı anlaşmalar yapmaya razı olsaydık, Habermas'a göre, hakiki iletişimle aldatma amaçlı iletişim arasındaki sınırları belirlemek güçleşirdi. Kimin kimi manipüle ettiğini, kimin doğru kimin yalan söylediğini bildirmek, temelde imkânsız olurdu.

Rasyonel olarak gerekçelendirilmiş fikir birliğinin olabilirliği, politik açıdan büyük öneme sahiptir. Çünkü o olmadan, felsefe eleştirel yönünü kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda, ya siyasal öncesi değerlere ya da öznel merhamet duygularının kısa süreliliğine göre şekillenen bir dayanışma tanımına açık kapı bırakılır. Habermas'a göre, dayanışma ve toplumsal bağ, bütün önermelerimizin içindeki geçerlilik savının farkına vardığımızda güçlenebilecek olan iletişimin yapısal bir işlevidir. Birbirimizle anlamlı tartışmalara girdiğimiz sürece, böylesi iddiaları haklı çıkarma yükümlülüğümüz bizi sistematik olarak, manipülasyon ve çarpıtmanın etkisi altında olmayan herkes için açık seçik olan rasyonel çözümler aramaya sevk edecektir. Çıkar ittifakları veya faydacı uzlaşmalardansa, sürekli ve rasyonel olarak geçerlilik kazanmış uzlaşmanın oluşmasma, bu tür çözümler olanak tanıyacaktır.[32]

Her kamusal alan tartışması ötekilere olan ilgimizin doğası ya da siyasal katılımımızın erimi hakkındadır. Diğerlerine karşı ilgimiz ya da topluluğun esenliğine bağlılık duygumuz yoksa, kamusal alan yoktur. İletişimsel eylem kuramı, ahlaki normların soyut geçerlilik düzeyini (inançların bir tercih ya da eğilim değil, rasyonel akıl yürütmeye dayanan bir geçerlilik meselesi olması gerektiği düşüncesi) varoluşun somut, etten kemikten boyutuyla birleştirmenin bir yolunu kurduğunu iddia eder. Eğer Habermas haklıysa, bireysel özerklikle toplumsal bağın uzlaştırılması konusundaki klasik sorun temelden çözülmüş olur. Yine, ötekilere yönelik ilgi ve motivasyonun, herhangi bir zamanda vazgeçilebilecek bir yönelimin sonucundan ziyade kişinin esası olduğunu ifade etmek, demokratik sürece ve toplumsal adalet yükümlülüğüne bağlılığı pekiştirir, bu politik deneyimlere öz düşünümü ve kendini dönüştürme vaadini aşılar.

Bu iletişim kavrayışı, kamusal alan mefhumunu önemli ölçüde değiştirir. Katılımcıların önceden formüle edilmiş konumlarını tartıştıkları arena olan kamusal alan, bireyin ve onun ahlaki ilkeleriyle inançlarının, dost konuşanlar topluluğuna yanıt olarak doğduğu diyalojik çatı haline gelir. Kant'ın kategorik emri, kişinin, insanlığın geri kalanının da gözeteceği ilkeyi tanımlama arayışına girdiği, kendisiyle (veya hayali bir dinleyiciyle) tek başına konuşması sahnesiyle resmedilirken, iletişimsel eylem ilkesi çok sayıda konuşmacının, savın akla yatkınlığına göre mutabakata vardığı veya varamadığı bir foruma karşılık gelir. Habermas en ikna edici sav üzerinde mutabakata varma veya varmama özgürlüğünü, hem rasyonelliğin resmi niteliği hem de demokrasinin kurucu ilkesi olarak tanımlar.

Habermas bu özgürlüğün, iletişimin halkla ilişkiler sektörünün görüş birliği üretiminden, konuşanın dinleyene dayattığı her çeşit güç oyununa kadar çok çeşitli faktörlerce çarpıtıldığı gerçek dünyada var olmayan bir kuramsal modeli tanımladığının farkındadır. Her halü kârda, onun "ideal konuşma durumu" dediği şeyi, düzenleyici bir ilke ve davranışlarımıza rehber haline getiren, o şeyin soyutluğudur.[33]

Bozulmuş İletişim Olarak Şiddet

Habermas'ın savına göre, küresel terörizmin gerçekçi bir siyasal hedefi yoksa, sıradan bir suç eylemi, kanunsuz şiddet olarak sınıflandırılabilir. Bu sav, şu soruları doğurur: Şiddet nedir? Şiddet neden ortaya çıkar? Şiddeti durdurmanın bir yolu var mı? Habermas şiddetin her toplumda var olduğunu teslim ediyor:

> Bizler de OECD ülkelerinin barış ve refah toplumlarmda, sosyal eşitsizliğin yarattığı incinme, aşağılayıcı ayrımcılık, yoksullaşma ve marjinalleşme gibi *yapısal* ve biraz da alıştığımız bir şiddetle iç içe yaşıyoruz.

Habermas'ın şiddetin demokratik toplumlarda patlak vermeyeceğini düşünmesinin nedeni, iletişimsel eylem kuramından kaynaklanır.

> [G]ündelik birlikte-yaşama pratiğimiz arka plandaki ortak kanaatlerin, kültürel kabullerin ve karşılıklı beklentilerin sağlam temelleri üzerinde duruyor. Burada eylem koordinasyonu, alışılmış dil oyunları üzerinden, karşılıklı ortaya atılmış ve en azmdan örtük olarak kabul görmüş geçerlilik iddiaları üzerinden yürür – *az ya da çok haklı nedenlerin hüküm sürdüğü bir kamusal alandır bu.*

Günlük yaşamımız, diyor Habermas, birbirimizi anlamamıza olanak tanıyan iletişimsel pratikler üzerinden yapılanmıştır. Sadece konuşma edimiyle, manipüle etme adına değil iletişim adma, hepimizin sadakatle kullandığı birtakım dilbilgisi kuralları üzerinde zımnen de olsa mutabakat sağlamış oluruz. Habermas'm işaret ettiği nokta, kültürün, toplumun ve içinde iş gördüğümüz topluluğun kuralları üzerine zımnen mutabık olduğumuzdur. Bu kurallar, onun "arka plandaki ortak kanaatlerin, kültürel kabullerin ve karşılıklı beklentilerin sağlam temelleri" olarak tanımladığı şeylerdir. Ortak arka plan, kendimizi ötekinin yerine koyma olanağı sağlar, Habermas bunu *"karşılıklı* perspektif değiştirmenin simetrik koşulları" olarak dile geti-

rir. Fakat karşılıklı perspektif değiştirme bazı nedenlerle gerçekleşemezse, konuşmacı ve dinleyici birbirine yabancılaşır ve geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak sağlanmasına karşı kayıtsız hale gelirler. Bu, iletişimde bozulmanın, yanlış anlama ya da aldatmanın başlamasıdır, ki bunun en aşırı türü terörizmdir.

Söyleşimizde öne çıkan esas savlardan biri, terörizmin kendi yıkıcı uyarıcılarını besleyen iletişimsel bir patoloji olduğu yönündeydi. Habermas şöyle diyor: "Şiddet sarmalı, başlangıçta sorunlu bir iletişim sarmalıdır, bu sorunlu iletişim sarmalı kontrolsüz bir karşılıklı güvensizlik sarmalı üzerinden iletişimin tümüyle kopmasına kadar ilerler." Liberal Batı demokrasilerinde, iletişimdeki kopmaları kolaylaştıran yerleşik mecralar mevcut. Bireysel düzeyde, psikoterapi kişinin içsel suskunluk anlarını iyileştirmesine yardım ediyor. Öznelerarası kamusal arenada ise, bütün tartışma yollarını tüketen bireyler arasındaki uzlaşmazlıklar hukuki davalarla çözümleniyor. Küreselleşme, iletişimsel şiddetin sarmallaşan hareketini körüklüyor; dünyadaki iletişimi yoğunlaştırarak eşitsiz dağılımı teşvik ediyor ve dünyanın kazananlar, kârlı çıkanlar ve kaybedenler olarak bölünmesine neden oluyor. Bu zorlu durum karşılıklı perspektif almayı gitgide daha zor hale geliyor. Sorumluluk, açıkça daha güçlü ulusların omzuna biniyor. Habermas'ın, liberal Batı demokrasilerini iletişim kanallarını yeniden kurmak üzere göreve çağırmasının nedeni bu; çünkü, diyalogun çöküşünün temel nedeni, dizginsiz kapitalizm ve dünya toplumunun katı biçimde katmanlaşması.

Küreselleşmenin iletişimsel bir patoloji olarak yorumlanabileceği düşüncesi, medeniyetler çatışması tartışmasıyla kesişir.[34] Köktenci bir İslamcı grup tarafından Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlenen ilk terörist saldırının gerçekleştiği 1993'te, siyasetbilimci Samuel Huntington tarafından başlatılan bu tartışmanın merkezinde, dünya siyasetinin önemli bir kaymaya uğradığı yönündeki sav vardır. Bu kayma, çatışmaların doğasındaki köklü bir değişim tarafından belirleniyor; Huntington'a göre, bu çatışmalar gitgide ideolojik farklılıklar ve ekonomik eşitsizlikten çok, dinsel ve kültürel motiflere bağlı olacak. Huntington'ın okumasına göre, bugünün çatışmalarının itici gücü, bireysel iktidar ve para hırsına rağmen, kültürdür. Huntington

İslam medeniyetini, yirmi birinci yüzyılın muhtemelen birincil zorluğu olarak tanımlıyor.

Habermas, Huntington'ın bu varsayımına karşı çıkıyor. Küreselleşmenin sebep olduğu iletişimsel hastalığın nedeni, kültürel değil ekonomiktir. Hastalığı iyileştirmek için, Batılı koalisyonun iki cephede çarpışması gerekir. Bir yandan, kendi temsili üzerine çalışmalıdır: Bu, gelişmekte olan ülkelerin, Batılı ulusların dış politikalarını mali genişleme peşinde, emperyalist bir cephe olarak algılamasını durdurmak açısmdan önemlidir. Diğer yandan, bu demokrasilerin yapmak zorunda oldukları şey bir pazarlama stratejisine indirgenemez; çünkü, Batılı tüketiciliğin dünya nüfusunun en dezavantajlı katmanlarınm ortaşmda bir mayın gibi patlıyor oluşu da üzücü bir olgudur. Bu tüketici infilak, diye öne sürer Habermas, manevi tepkiyi açığa çıkartır, ki çoğu kimse bunu sessizliğe ve boyun eğmeye tek alternatif olarak görür.

Habermas, iletişimsel eylem kuramını sistematik bir biçimde ortaya koymaya başladığı 1970'lerin sonlarından itibaren, kamusal alanı "yaşam dünyası" üzerinden ele almaya başlar. Edmund Husserl'le başlayan görüngübilimsel gelenek tarafından icat edilen yaşam dünyası mefhumu, yorumlama-öncesi ve düşünüm-öncesi bir arka plana işaret eder; günlük yaşamımız bu arka plan önünde açılır. Doğal karşılanan gündelik toplumsal faaliyetlerin bütününü içerir, ama aynı zamanda, geleneğin ve yerleşik düşünme ve eyleme tarzlarmm iletişimdeki rolünü işaret eder.

Kamusal alandan yaşam dünyası mefhumuna geçiş, Habermas'ın kuramsal gelişiminde önemli bir kavramsal değişime işaret eder. "Yaşam"a yapılan gönderme, Habermas'ın öznenin konuşanlar topluluğundaki yerinin somutluğuna ve nihai özgüllüğüne bağlılığını vurgular. "Dünya" kavramıysa, kamusallığı, kamusal alan mefhumunun başlangıçta ilişkilendirildiği on sekizinci yüzyıl Avrupa toplumu modelinden bağımsızlaştırır. Böylesi bir mefhum, toplumu bir bütünlük, özel ve kamusal bölgelere düzenli biçimde bölünmüş bir toplam olarak algılar: bu bütünlük içinde, bireyler demokratik müzakere sürecine, kuşatıcı bir örgütlenmenin üyeleriymişçesine katılırlar. Bu önerme, der

Habermas, tartışmacı diyalog akışının siyasi olmayan kuvvetler –dinsel köktencilikten bütün fanatizm çeşitlerine, piyasadan devlet yönetimine– tarafından sistematik olarak tehdit edildiği çağdaş toplumun karmaşasını tanımlamaya uygun değildir. Bu kuvvetleri, siyasileştirerek köklü şekilde değiştirmeyi ummak, Marx'ın ideoloji eleştirisinin başlıca yanılsamasıdır, ki Habermas bunun, küresel sanayi sonrası toplumun karmaşıklığıyla baş edemeyecek kadar bütünleyici bir model olduğunu düşünür.

İletişimsel Eylem Kuramı'nın (1981) yayımlanışı, Habermas'ın yeni bir araştırma çerçevesine yöneldiğini işaret eder; hem J.L. Austin ve John Searle'in gündelik dil okuluna özellikle odaklanan analitik felsefeden hem de sosyal bilimlerden bir dizi kaynağı bir araya getiren bir araştırma çerçevesidir bu. Noam Chomsky'nin genel dilbilimsel yaklaşımı, Jean Piaget ve Lawrence Kohlberg'in psikolojik ve ahlaki gelişme kuramları ve Talcott Parsons ve George Herbert Mead'in özenle işlediği toplumsal çözümleme modeli bu yeni çerçeve üzerinde derin etkiler bırakmıştır.

Bu yeni kaynaklar, Habermas'ın, sanayi sonrası toplumların, her biri farklı kurallar ve gelişim modelleri tarafından yönetilen, iki katmanlı bir gövdede düzenlendiğine dair inancına farklı yollardan katkıda bulunur.

> O zamandan beri ekonomi ve devlet aygıtını, artık sistemsel dirençleri tahrip olmaksızın ve dolayısıyla işlevsellikleri zedelenmeksizin kendi içlerinden demokratik doğrultuda yeniden şekillendirilemeyecek, yani bir siyasal bütünleşme tarzına uyarlanamayacak, sistemce entegre edilmiş eylem alanları olarak görüyorum. Devlet sosyalizminin iflası bunu tasdik etmiştir. Radikal demokratikleştirmenin hareket istikametini belirleyen şey, artık daha çok, ilkesel olarak ayakta tutulan "güçler ayrımı" içindeki kuvvetlerin kaydırılmasıdır. Burada yapılması gereken devlet erkleri arasında değil, toplumsal entegrasyonun değişik kaynakları arasında yeni bir denge kurulmasıdır. Hedef artık kapitalist doğrultuda özerkleşmiş iktisadi sistemin ve bürokratik olarak özerkleşmiş egemenlik sisteminin "ilgası" değil, sistemin emredici kiplerinin yaşam dünyası alanlarına dönük sömürgeleştirici tecavüzlerine set çekilmesidir.[35]

Habermas bu pasajda iki ekonomik, toplumsal ve bilişsel sahanın indirgenemezliğinin altını çizer. İlki, bütünleşmemiş, katılımcı olmayan bir kalkınma modeli olan sistemdir; hem devlet aygıtı hem de ekonomi, bu türden kendi kendine yaşayan sistemler olarak iş görürler. Kendini kalıcı kılan veya sınırlarını koruyan sistem kavramı, Habermas'ın Niklas Luhmann'la sosyolojideki sistem kuramı yaklaşımının anlamı ve değeri üzerine giriştiği yoğun tartışmanın bir ürünüdür.[36] Sisteme paralel ama indirgenemez olan, yaşam dünyasıdır; yaşam dünyası "vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarını" ifade eder.[37] Bu iki alan, iki eylem türü arasındaki zıtlığa işaret eder: Sistem stratejik eylemle, yaşam dünyası da iletişimsel eylemin alanıyla örtüşür.[38]

Habermas stratejik eylemle iletişimsel eylem arasmdaki karşıtlığı ve bu karşıtlıkla ilişkilendirilen, sistem ile yaşam dünyası arasındaki farkı, sistem buyruklarının tecavüzü adını verdiği şey karşısında, odağı yaşam dünyasının esenliği olan, yeni bir toplumsal hareketler dizisini yorumlamak için analitik çatı olarak kullanır. Çevrecilik, sivil hakları, barışçılık ve son yıllardaki küreselleşme karşıtı hareket gibi toplumsal hareketler buna örnek olarak gösterilebilir. Habermas'a göre, bütün bu hareketler yeni tarihsel vakalardır, çünkü stratejik, pratik bir alana dahil olan bireysel şikâyetler etrafında birleşmez, aksine özgür söylem ve iletişimsel eylem ilkeleri etrafında oluşurlar. Bu, hem devlet erkinden bir pay almaya karşı ilgisiz olmalarıyla hem de kendi kimliklerine ilişkin sürekli tartışmalarıyla kanıtlanır.[39]

Sistem ve yaşam dünyası alanları eğer gerçekten ayrışıksa, mesele yaşam dünyasını belli çıkarların baskısı altmda ezilmekten korumaktır. Habermas'a göre, gerçek tehdit, sistemin yaşam dünyasını sömürgeleştirme eğilimli olmasıdır. Eğer bu saldırı başarılı olsaydı, demokratik kurumlarda somutlaşan özgürleştirici rasyonellik potansiyelinin yerini, dogmatik, ekonomik ve bürokratik makineler alırdı. Siyasi olmayan buyrukların yaygınlaşan etkisine, ancak yaşam dünyasındaki iletişim koşullarını düşünüm yoluyla benimseyerek ve pratikte doğrulayarak direnebiliriz.

İletişimsel modele yapılan vurgu, Habermas'ın eleştiri kavramım yeni ifade ediş biçimi açısmdan da anlamlıdır. Klasik Eleştirel Kuram'da ve Marksizm'de eleştirinin amacı, kapitalizme özgü olan toplumsal adaletsizliğin ürettiği çelişkileri açık kılmakken, Habermas'a göre eleştirinin işlevi, iletişimsel rasyonelliği ve onun özdüşünüm ve kendini smama potansiyelini doğrulamaktır. Rasyonellik soyut bir işlev değil, günlük iletişimsel pratiğin kavramsal temeli olursa, eleştiri de konuşanlar arasında bozulmamış ve özgür bir tartışma temelinde bir görüş birliği oluşturma çabası haline gelir. Böylece eleştiri, rasyonel görüş birliğinin oluşumuna olanak tanıyan kavramsal ve pratik süreçlerin sorgulanması haline gelir.

İletişimsel eyleme yönelimi, Habermas'ın tarihsel ve sosyolojik temelli çözümlemelerden, kurumsal süreçler ve tartışmacı yapıların araştırılmasına maddi koşullardan daha fazla önem verilen, daha formel bir yaklaşıma kaymasına neden olmuştur.

Geçerlilik iddialarım sağlarken kullandığımız savlar, Habermas'ın "söylem" adını verdiği şeyin birimleridir. Söylem mefhumu, dili, konuşana ve sözcenin bağlamım belirleyen bütün değişkenler de dahil olmak üzere konuşanın uzay-zamansal konumuna referansla çözümleyen Emile Benveniste[40] gibi etnodilbilimciler tarafından geliştirilmiştir. Habermas "söylem" terimini, etik ve siyaset felsefesine iletişimsel yaklaşımının temel unsuru haline getirdi. Son dönem kitaplarından olan *Olgular ve Normlar Arasında*'dan (2000) itibaren, söylemi, hukuk kuramını da kapsamak üzere genişletmektedir. Söylem, verili bir normda inancın askıya alınmasını gerektirir ve böylece geçerliliğinin sınanacağı prosedürü işaret eder. Geçerliliği rasyonel (söylemsel) akıl yürütme aracılığıyla onaylandıktan sonra, norm sadece onu kabul etmek durumunda olan birey ya da tartışmaya dahil olan rasyonel konuşmacılar için değil, aynı zamanda ihtimal dahilindeki her tartışmaya dahil olan bütün olası konuşmacılar için geçerlidir. Etiğe söylem temelli bir yaklaşım ideali, normları ve pratikleri, onlara tabi olan kimseler tarafından bütünüyle kabul edilen ahlaki bir topluluktur. Bu ortaklık, dayatma ve manipülasyonun ortadan kaldırıldığı, tümü özgür ve eşit ortakların uzlaşımını temel alan bir toplum oluşturur.

Etikte ve siyaset felsefesinde söylemsel yaklaşım, belirli normların ve ilkelerin normatif içeriği üzerine tartışmadan çok, hangi normların söylemsel olarak sağlanabileceğini belirlemeye ve bu sağlamanın gerektirdiği rasyonel prosedür türlerine daha çok odaklanır. Habermas'ın Eleştirel Kuram'm *locus classicus*'una, modernitenin yazgısı ve kavramına ilişkin yorumunun arka planında yeni şekillenen söylemsel yönelimi bulunur. Habermas'a göre modernite, iletişimsel rasyonelliğe uygun bir düşünme ve davranma biçiminin adıdır. Habermas'ın moderniteyi ele alışını daha ayrıntılı tartışmak, dinsel köktenciliği benzersiz bir modern bozulma olarak görmesinin öncüllerini netleştirir; ki bu anlayış küresel terörizm okumasının da özünde yer alır. Yine, modernitenin entelektüel mirasının nasıl ele alınacağına ilişkin tartışma da, Habermas'ın Derrida'ya yanıtının eksenini oluşturuyor. Bu yanıtı, Habermas ve Derrida'nın, üçüncü bir filozofu, Walter Benjamin'i okumalarını ele alarak aktaracağım. Benjamin, Derrida ve Habermas arasında, hem Eleştirel Kuram'a hem yapısökümeye keskin bir bakış atan iki başlı Janus olarak durur.

Köktenciliğin Demir Kafesi

Habermas'ın, Aydınlanma'nın siyasal meşruiyetinin mirası olarak koyutlanan modernite kavramına ilgisi, akıl hocaları olan Adorno ve Horkheimer'den kaynaklanmaktadır. Eleştirel kuram en başından itibaren Aydınlanma'nın baskıya ve din gibi tek taraflı otoritelere karşı haklı ve zorunlu bir haykırış olduğunu savunur. Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde, bu soylu amaç Adorno ve Horkheimer de dahil olmak üzere, çoğu Alman entelektüelin Aydınlanma'nın kendini yok eden zorlamaları olarak yorumladığı şeyle uzlaşabilir görünmüyordu: Nasıl olmuştu da, Kant'tan sonra iki yüzyıl boyunca Aydınlanma düşüncesinde ve toplumunda serpilerek herkes tarafından paylaşılan vatandaş sorumluluğu bilinci, iki dünya savaşını ve totaliter rejimlerin yükselişini önleyememişti? Üçüncü milenyumun başlangıcıyla açığa çıkan küresel terörizm tehdidi, kolaylıkla, bu karanlık şüpheyi destekleyen bir kanıt olarak kullanılabilir.

Bombalanan Alman şehirlerinin ve darmadağın olmuş Alman kültürünün kalıntıları arasında, Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma kültürünün kendi kendine zarar veren tohumlar taşıdığı görüşünde olan toplumbilimci Weber'in çalışmalarına döner.[41] Weber'in savı, Aydınlanma'nın yönettiği bilgi sekülerleşmesinin geleneksel yaşam biçimlerinin temellerini aşındıran "dünyanın büyüsünün bozulmasını" ateşlediği ihtimali etrafında dönüyor. Böyle bir büyü bozma, insan özneyi yalnız bırakır: bütün kozmik ahenk ideallerinden mahrum kalındığında, dünya, faydacı amaçlar için kullanılacak dışsal bir nesne olarak algılanır hale gelir. Büyü bozma böylece, Weber'in *Zweckrationalitat* [araçsal rasyonellik] olarak adlandırdığı ve amaç-araç bağlantısının indirgeyici nedensel ilişkisini kapsayan, araçsal rasyonellik kavrayışının boy attığı zemin olur. Akıl, bu yolla anlaşıldığında, denetimin saf ve basit bir terfisini temsil eder – insan türünün dünyayı, tekil bireyin ise ötekileri denetimi.

Totalitarizmin tarifsiz vahşetini bizzat yaşadıktan sonra, pek çok Alman entelektüeli ve Eleştirel Kuramcı, tarihin, Weber'in korkularının en kötüsünü nihai biçimde doğruladığına ikna oldular. Adorno ve Horkheimer'in 1947'de, ABD'deki on yıllık sürgünden Almanya'ya döndüklerinde yayımladıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Weber'in haklı olduğuna dair inançlarının kusursuz bir ifadesiydi.

Adorno genç Habermas'ı en fazla etkileyen isimdi. Bununla birlikte, onlarınki karmaşık bir ilişkidir: Habermas hocasının nihilizminin ve karamsarlığının üstesinden gelmeye çalışırken, bunu Adorno'nun kendi araçlarını kullanarak yapıyordu.

> Adorno'yu yeniden okumak, bana şeyleşme kuramını sistematik olarak ... Weberci anlamda bir rasyonelleşme kuramı olarak ele alma cesareti verdi. Daha o dönemde bile asıl meselem, modernite kuramıydı, aklın tarihte –biçimi bozularak– gerçekleşmesi bakımından modernite patolojisi üzerine bir kuramdı.[42]

Habermas, en başından beri olumlu ve yapıcı bir modernite kuramı arayışındaydı. Pasajda sözü edilen "modernite patolojisi", modernitede patolojik izler olduğu ya da modernitenin kendi-

sinin hastalık olduğu şeklinde okunabilir. Habermas, modernitede sağlıklı bütünden ayrılabilir patolojik izler olduğu yönündeki birinci tutumu kabul ediyor.

Weber'in rasyonelleşme kuramını şeyleşme kuramıyla bağlantılı olarak okumak, Habermas'm bu yönde attığı ilk adımdır. Şeyleşme, kapitalist üretim modelinin toplumsal ilişkilerin biçimini bozma ve hatta tümüyle biçimsizleştirme tarzını işaret eder. Marksist teşhise göre kapitalizm, işçi sınıfının omuzlarına, işgücünü herhangi bir mala indirgeyen yabancılaşmanın dayanılmaz yükünü yükler. Bu sava göre, kapitalist modernitede, işçi sınıfının yaşamı kârı yükseltmenin bir aracı olarak algılanır. Bu mekanizma işçinin kendi emeğinin anlamını benimsemesini engeller. Ama, yabancılaşma işçinin faaliyetinin bir sonucuysa, çevresiyle özerk bir ilişkiden de mahrum demektir. İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında Habermas, Weber'in modernitenin yıkıcı türden bir rasyonelleşme uyguladığı yönündeki kuramıyla Marksist şeyleşme kuramını birleştirir. Rasyonelleşme ve şeyleşmenin bu birleşimi tam olarak modernitenin patolojik izidir.

Weber'in karanlık senaryosunun merkezinde demir kafes figürü bulunur, faydacı ya da araçsal rasyonelliğin gelişigüzel büyümesiyle ortaya çıkan etkili bürokratik körlüğün hapishanesi. Habermas'm, ekonominin ve yönetsel aygıtın kendini besleyen "sistemler" olarak tanımlandığı, karmaşık toplumların iki katmanlı gelişme modeli anlayışı, açıkça Weber'den mirastır. Habermas, Weber'in izinde, kişisel olmayan ekonomik güçlerin ve bürokratik olarak örgütlenen yönetim süreçlerinin büyüyen gücünün yarattığı tehdidin farkındadır. Bununla birlikte, Weber'den farklı olarak, toplumsal rasyonelleşmenin teknoloji ve hesaplama, örgütlenme ve yönetimin büyüyen gücüyle eşanlamlı olduğunu ve aklın zaferinin, özgürlüğün önündeki bir şans olmaktan çok, bir engel olduğunu düşünmez. Tersine, Habermas "modernite söylemi" olarak yeniden adlandırdığı Aydınlanma'nın politik gündemini koşulsuz onaylar. Bugünün karmaşık sanayileşme sonrası toplumlarının kendilerini, Aydınlanma'nın tamamlamadan bıraktığı bu söylemi tamamlamaya adamaları gerekmektedir.

Habermas'ın, Weber'in modernite hakkındaki karamsarlığını eleştirisi, dinsel köktenciliğin yorumlanışmda eşsiz bir kılavuz görevi görür. Weber'in araçsal rasyonellik ve sekülerleşmenin etkilerine ilişkin negatif tanımlaması, ürkütücü şekilde, Batı kültürünün geleneksel yaşam formlarının kökünü kazıdığı yönündeki dinsel fundamentalist anlayışla örtüşür. Köktencilik, Weber'in, böylesi bir kökünü kazımanın, kültürleri homojenleştirerek ve tek tek üyeleri cemaatlerinden uzaklaştırarak, manevi ve ahlaki kimlik imkânını yok etme eğiliminde olduğu yönündeki tezini tekrarlar. Habermas'a göre, köktencilik tam da moderniteye ve modernleşmeye karşıtlığı yüzünden ayrıksı ve benzersiz bir modern fenomendir.

Her dinin dogmatik bir inanç çekirdeği içerdiğini belirten Habermas'a göre, her dinin ortodoks ya da geçerli ve ortodoks-olmayan ya da geçersiz dogma yorumları arasmda ayrım yapmaya yetkili bir otoriteye ihtiyaç duymasının nedeni de budur. Ancak, yaptığımız söyleşide belirttiği gibi, "Hakiki inancm hamileri ve temsilcileri, epistemik bir durum olan çoğulcu toplumu görmezden gelir ve hatta öğretilerinin evrensel bağlayıcılığı ve siyaseten kabulü konusunda –şiddete de başvurarak– direnirlerse, bu tür bir fanatizm, köktenci olur." Modernite, dini basitçe yaşamm manevi boyutuna hapsedip kamusal alanın politik yönetiminden uzaklaştırmaz; çoğulcu bir toplumdaki konumunu bilişsel düzeyde benimsemesini zorunlu kılar. Başka bir deyişle, din, kendi dogmatik özünü görelileştirmeden, diğer dinler karşısmda kendi konumunu görelileştirme gibi bir zorluğu göğüslemek zorundadır. Bu, Habermas'm dinin modernite içindeki "epistemik konumu" dediği şeydir.

Batı Hıristiyanlığı'nm Katolik ve Protestan mezheplerine ayrılmasına neden olan Reformasyondan beri, din Avrupa'da, dört yüzyıl boyunca bu türden bir konuma karşı koydu. Kişinin kendisini ötekilerinin gözünden görmesi, modernitenin dinden talep ettiği şeydir. Bu durumda, Öteki, farklı dinsel inançları, bilimsel bilgiyi ve politik kurumları içeren, rekabet içinde bir ötekiler çoğulluğudur. Köktencilik bu zorluklar yığınının reddidir, ki Habermas bunu, "çatışan bilişsel uyumsuzlukların baskılanması" ve "modern öncesi inanç tutumlarının

önceliğine" geri dönüş olarak tanımlar. Bir inanç tutumu neye inandığımızdan çok inanma biçimimizi işaret eder. Köktencilik belirli bir metin ya da dinsel dogmadan çok, inanç tarzıyla ilişkilidir. "Bu nedenle", diye ekler, "çoğulcu toplumlarm karmaşık yaşam koşullarma normatif olarak sadece –ister Katolik veya Protestan olsun, isterse Müslüman, Yahudi, Hindu, Budist, inançlı ya da inançsız– herkesin aynı ölçüde değerli olduğunu söyleyen *katı* bir evrenselcilik uyum gösterebilir." Bu evrenselcilik "katıdır", çünkü dinin ötekilerle ve kendi inancıyla ilişki kurma biçimiyle ilgilidir. Saf bir evrenselcilik, Habermas'ın hoşgörü mefhumunu savunurken üzerine bastığı zemindir.

Hoşgörü, modern çoğulcu toplumlarm talep ettiği katı evrenselciliğin baskısını tanımlar. Söyleşimizde, Habermas Fransa kralı IV. Henry'nin "Hügonotlara, yani bir dini azınlığa, kralın otoritesini ve Katoliklik'in egemenliğini sorgulamamak koşuluyla, dini inançlarını açıkça ifade etme ve dini vecibelerini yerine getirme iznini" verdiği Nantes Fermanı'nı (1598) hatırlattı. Protestan azınlık böylece, Katolik çoğunluk karşısında, herhangi bir siyasal iktidar ya da husumet iddiasmdan vazgeçmesi koşuluyla "hoş görüldü." Habermas, bu koşulların, ötekinin kabulünün bir "merhamet eylemi" karakterine sahip olduğu paternalistik koşullar olduğunun kuşkusuz farkında.

Bu paternalistik karakter, Derrida'nm hoşgörü kavramını reddetmesinin nedeniyken, Habermas'ı –aynı zamanda, demokrasinin kültürel anlamda özgül, bu yüzden de evrensel anlamda daha iyi olmayan bir yönetim biçimi olduğu anlayışına karşı kullandığı bir argüman temelinde– hoşgörüyü savunmaktan alıkoymaz. Söyleşimizde bunu kısa ve özlü şekilde aşağıdaki sözlerle dile getiriyor:

> Yurttaşlarının eşit haklara sahip olduklarını karşılıklı olarak kabul ettikleri siyasi bir devletin sınırları içinde, hoşgörünün sınırlarını *tek taraflı* olarak saptayabilecek bir otoriteye yer yoktur. Yurttaşların eşit haklara sahip olduğu ve karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıkları bir durumda, hiç kimse hoşgörüyü kendi değer yargılarının perspektifinden sınır çizme ayrıcalığına sahip değildir.

Habermas'a göre, hoşgörü, demokratik bir topluluk bağlamında uygulandığında savunulabilir. Vatandaşların birbirlerine eşit haklar tanıdıkları, kimsenin neyin hoş görülmesi gerektiğini tayin etme ayrıcalığına sahip olmadığı bir bağlamda. IV. Henry Protestanlara hoşgörü gösterilmesi gerektiğini tek taraflı biçimde ilan ederken, modern Batı demokrasilerinde, hoşgörü diyalojik bir profil gerektirir. Hoş görülen şey tek taraflı ya da *monolojik* biçimde saptanmamış, *diyalojik olarak*, vatandaşlar arasındaki rasyonel mübadele aracılığıyla elde edilmiştir.

Liberal bir demokraside, hoşgörünün gerektirdiği tek ortak standart –dindar bir kişinin bir Tanrıtanımaz'ı hoş görme koşulu– anayasaya bağlılıktır. Anayasa, Habermas'a göre, normları ve uygulamaları üyeleri tarafından bütünüyle kabul edilen ahlaki bir toplum idealinin politik olarak cisimleşmesidir. Anayasaya bağlılık, bu nedenle, her biri özgür ve eşit olan tarafların anlaşmasının, dayatma ve manipülasyondan bağımsız olarak başarıldığı bir topluma karşı sadakat anlamına gelir. Habermas'm açıklamasına göre, cumhuriyetçi demokratik bir devletin anayasası, söylemsel onaylamanın kusursuz örneğidir. Bu söylemsel öğe, anayasanın yorumuna ilişkin çatışmalar durumuyla örneklenebilir, zira "Anayasanın kendi içinde, anayasanın yorumuyla ilgili tartışmalarda başvurulacak kurum ve prosedürler belirlenmiştir; münferit olaylarda (bugün İslami radikalizmde olduğu gibi) toplumun tahrik edilmesinin 'anayasal çerçeveyi' aştığını gösteren sınırın nereden geçtiği de açıkça belirtilmiştir." Herkesin üzerinde anlaşmış olduğu prosedürler mevcut olduğu sürece, çatışmaları rasyonel biçimde dile getirme ihtimali de mevcuttur. Bu ihtimal iki eşzamanlı yükümlülük içerir: Birincisi, anlatanın hakikati söyleme ve onu, geçerlilik iddialarını tartışımsal olarak sağlayarak savunma yükümlülüğü; diğeri ise, dinleyenin ya kabul etme ya da daha iyi bir savla ona karşı çıkma yükümlülüğüdür. Eğer bu iki yükümlülük yerine getirilirse, anayasaya bağlı olmak bile, bütün iştirak eden aktörlerin sürekli revizyonuna tabi olur.

Sivil itaatsizlik konusu, Habermas'm anayasanm söylemsel yapısına ve öz düşünüm potansiyeline verdiği değer açısından özellikle ilginçtir. Söyleşide anayasanın "sivil itaatsizliği hoş

görürken, düşünümsel olarak kendi sınırlarının olası ihlallerinin koşullarını bile kapsayacak biçimde" esneyebildiğinin altını çizdi. Bu, anayasanın, muhalifin artık ona itaat etmemeye karar verdiği en radikal konum için bile tedbirleri olduğu anlamına gelir. Bu tedbirler, muhalifin direnişinin belli prosedürlere göre gerçekleşeceğini buyurur. Çoğunluğun kendi kararlarma karşı eleştirel olmasına olanak tanıyan, bu anayasal prosedürlerdir. Bu koşullarla formüle edilen demokratik proje, azınlıkların direncini keser, azınlığın belli bir zamanda çoğunluğun iradesine karşı düşmanlığı, gelecekte çoğunluğun kendini algılamasını yenileyebilir.

Habermas'a göre, haklar bireylerin doğal olarak sahip olduğu nitelikler değil, temelini karşılıklı tanımada bulan ilişkilerdir.

> Haklar, *kavramsal düzeyde*, karşılıklı tahakkümle birbirlerine engel olan atomistik ve yabancılaşmış bireylere atıfta bulunmaz. Tersine, haklar, hukuki düzenin öğeleri olarak, karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkili hak ve görevleri dahilinde, birbirlerini hukuk temelinde özgür ve eşit ortaklar olarak tanıyan özneler arasındaki işbirliğini gerektirir. Bu karşılıklı tanıma, dava konusu edilebilir hakların kaynaklandığı hukuki düzenin esasıdır. Bu anlamda, "öznel" haklar "nesnel" hukukla aynı kökenden çıkar.[43]

Bireyler, ortak yaşamlarını hukuka göre düzenlemeyi kabul ettiklerinde, birbirlerine de haklar tanırlar. Liberal demokrasilerde, hukuk soyut normlardan oluşan, içsel olarak tutarlı bir sistem değildir ve öyle yorumlanmamalıdır; aksine, hukuki organlar daha ziyade öznel özgürlükle alakalıdır ve öyle kabul edilmelidir. Habermas'ın politika ve hukuk kuramına son dönemde yaptığı katkılarda özellikle vurgulanan bu inanç, herkese bahşedilebilir olan en fazla özgürlüğü güvence altma alan Kantçı ilkedir.

Tamamlanmamış Modernite Projesi

Modernite, Habermas'a göre, siyasal rasyonellik vaadinin simgesidir. Habermas'a göre, sorun bu vaadin yerine getirilmemiş olmasıdır. Bu yerine getirilmemiş vaadi ifade edişi, Habermas'ı, Aydınlanma rasyonelliğini moderniteye öz-yıkım virüsünü bulaştırmaktan sorumlu tutan –Weber, Adorno ve Horkheimer'i içeren– Alman düşünürler geleneğinden keskin biçimde ayırır.

Habermas'm gözünde, Aydınlanma rasyonelliğinin eleştirisiyle ilişkilendirilen ve postmodernizm etiketi etrafında gevşekçe gruplanan Fransız düşünürleri, bu konumu radikalleştirir ve bizi faşizm tehdidine karşı daha kırılgan hale getiren, temelde irrasyonalist bir iddiaya ortak olurlar. Karmaşık sanayileşme sonrası toplumlarda, faşizm, yaşam dünyasının dizginlenmeyen küresel piyasalar ve vahşi teknolojik yayılmanın –bunlara dinsel köktenciliği de ekleyebiliriz– sistemli baskıları tarafından sömürgeleştirilmesine karşılık gelir. Habermas, rasyonellik, Aydınlanma'nın temel ilkeleriyle uyum içinde olan, merkezi ve evrensel bir politik araç olarak kabul edilmeden bu sömürgeleştirmeye karşı durulamayacağını düşünür.

Habermas negatif modernite yorumlarına karşı, modernitenin ahlaki ilerleme yarattığı tezini ileri sürer. Böylesi bir ilerleme sosyalleşme sürecinin, geleneğe herhangi bir başvuru olmaksızın, savlayıcı gerekçelendirmeyi zorunlu kılan bir normlar sistemi tarafından yapılandırılması gerektiğinin farkındahğına dayanır. Tam da yaşam dünyası yapısal olarak tehdit altında olduğu için, bu farkındalık, toplumu, geçmişe borçlu olduğunu hissetmeden kimliğini inşa etmesi için özgürleştiren olumlu ve yapıcı çaba olarak ortaya çıkar. Habermas'm, 1990'da Almanya'nın yeniden birleşmesini takiben beyan ettiği gibi, ulusal kimlik geçmiş gelenekler ya da bir ortak kader mefhumu üzerine inşa edilemez. Modernitenin ahlaki ilerleyişi için, totaliter risklerden uzak durmak isteyen bir ulusun, sadece ve sadece kendi kuralları ve normlarına karşı özgürce ve rasyonel yollardan edinilmiş sadakate güvenmesi gerektiğinin görülmüş olması gerekir. Batı modernitesinin hüneri, kabul edilebilir siyasal

normlar sahasını dinsel ya da mitsel parametrelerden arındırmanın yararlarını göstermiş olmasıdır. Habermas'ın postkonvansiyonel ahlak adını verdiği şey, geçerlilik iddialarını öznelerarası bir ortamda sınamanın rasyonel prosedürlerine dayanır.

Habermas'm, modernite düşünümünü, geleneğe karşı ve rasyonelliğin kendisini demokratik bir ortamda olumlama formuyla ilişkili olarak geliştirmesiyle birlikte, modernitenin tarihsel bir deneyimin mi, yoksa bütün zaman ve mekânlar için geçerli olan formel bir gereklilikler kümesinin mi karakterine sahip olduğu sorusu ortaya çıktı. Eğer Habermas'm yaptığı gibi, modernitenin gündemi, katı bir biçimde, ahlaki ilerlemenin biricik taşıyıcısı olarak evrenselleştirilmek isteniyorsa, bu, can alıcı bir sorudur. Belirli bir tarihsel anda ortaya çıktığı varsayılan modernite ile herhangi bir zaman ve mekânda ortaya çıkabilecek bir süreç olarak algılanan modernleşme arasındaki ayrımın ayrıntılarını sınıflandırmak, Habermas'm modern bir görüngü olarak dinsel köktencilik görüşünü anlamaya yardımcı olur. Fakat Habermas'm "modern"le kastettiği tam olarak nedir? Köktencilik modernite ya da modernleşmeye karşı panik içinde verilen bir tepki midir? Bu son bölümde, bu ayrımın tarihsel temellerini yeniden yorumlamak ve Habermas'ın Hegel'in izinden giderek, orta bir yol buluşunu göstermek istiyorum. Habermas *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde, Weber'i, tarihsel bir devir olarak modernite yorumunun güçlü bir savunucusu olarak tartışır. Weber'e göre, modernite Avrupa'nın tarihsel ve kültürel bağlamında güçlü biçimde köklenmiştir; çünkü Avrupa dinsel dünya görüşlerinin seküler bir kültüre ilk çevrildiği bölgedir. Bu öncül, onun, Avrupa dışında "bilimsel, sanatsal, politik ya da ekonomik gelişmenin ... Garp'a özgü rasyonelleşme yoluna neden girilmediğini"[44] sorgulamasına yol açar. Weber'in yanıtı, modernite mefhumuyla Batı rasyonalizminin entelektüel yönelimi arasında zorunlu bir bağ olduğu yönündedir.

Habermas, diğer toplumbilimcilerin, modern toplumlarm sekülerleşmesine, kendiliğindenliklerini ve canlılıklarını kaybederek, öz-düşünümsel ve kendilerini sorgular hale gelen geleneklerin bir tür içsel "yaşlanmasının" yol açtığı yönünde ben-

zer görüşler öne sürdüğünü belirtiyor.[45] Bu modellerde, rasyonellik, özgül anlamda Batılı olarak algılanmaz ya da ona insanları baskıcı koşullardan kurtarma gibi bir rol yüklenmez.

Üçüncü bir grup sosyal bilimci, moderniteyi tarihsel anlamda özgül bir deneyim olarak yorumlamak yerine, birtakım koşulları yerine getirmesi gereken genel bir toplumsal gelişme şeması olarak görür: Kaynakların seferber edilmesi, üretkenliğin tesis edilmesi, merkezileşmiş politik iktidarların oluşturulması, ulusal kimliğin yükselişi, evrensel bir eğitim sistemi talebi, değerler ve normların sekülerleşmesi, kentli yaşama biçimlerinin olumlanması. Bu genel şemanın tanımlayıcı terimi, evrimsel bir toplumsal dinamik olarak ortaya çıkan modernleşmedir.

Habermas'ın modernite anlayışı, bütün bu yorumlardan öğeleri bir araya getirmekle kalmaz, bu mefhumun felsefi tartışmasını başlatan düşünür Georg Wilhem Friedrich Hegel tarafından önerilen bakış açısını da gözden geçirir:

> Modernite kendi bilincinin farkına vardığında, kendine güvenini tazeleme ihtiyacı doğar, ki Hegel bunu, felsefeye duyulan ihtiyaç olarak görür. Felsefenin *kendi* zamanını –ona göre bu, modern çağ demektir– düşüncede kavrama göreviyle karşı karşıya olduğunu düşünür. Hegel felsefenin kendini kavrayışını, modernitenin felsefi kavramından bağımsız olarak anlama olanağı olmadığına kanaat getimiştir.[46]

Hegel'e göre, modernitenin tarihsel bir işlevi vardır, ama tarihsel bir devre özgü değildir. Modern zaman, bir bireyin ve bir topluluğun kendilerine ve eylemlerine dair tarihsel bir bilinç geliştirdikleri dönemdir: Tarihteki yerlerine ve onu değiştirme potansiyellerine dair farkındalık. Her modern özne, kutsal bir kitap ya da gelenek tarafından emredilenden bağımsız biçimde, "*kendi* zamanını kavrama göreviyle" karşı karşıyadır. Felsefe, hem Hegel hem de Habermas için benzersiz şekilde özgürleştirici olan bu tarihsel bilincin doğuşunun adıdır, çünkü şimdiki zamanı eleştirel olarak benimseme olanağını gözler önüne serer. Şimdiki zamanın geleceğe açılan bir kapı olarak kabul edildiği her seferde, modernite yenilenir. Habermas'ın da be-

yan ettiği gibi, modern çağ "kendi normatifliğini kendinden yaratmak zorundadır." "Modernite kendini, herhangi bir kaçış ihtimali olmaksızın kendi başına bırakılmış görür."[47]

Habermas, Hegel gibi, gerçek bir demokratik toplumun, normlarına, ister geçmiş ister gelenek isterse de dinsel ortodoksi olsun, dışsal bir otoriteden bağımsız olarak bağlı olmak zorunda olduğunu düşünür. Bu, modernitenin indirgenemez şekilde Avrupa tarihi ve kültürünün rotası tarafmdan belirlenen, tarihsel olarak sınırlı bir fenomen olmadığı, aksine *tarihte* belli bir noktada herhangi bir vatandaşlar topluluğu tarafından bile isteye onaylanan bir proje olduğu anlamına gelir.[48] Köktencilik bu büyük projeye karşı verilen, şiddet içeren bir tepkidir. Modernite bu yüzden, geleneğe karşı eleştirel bir tutum takınma, bireyler ve topluluklar kendi tartışmalarını özgürce ve uzlaşımla sürdürebilsinler diye herhangi bir geleneği eleştirel olarak uyarlama olanağının adıdır.

Habermas'a göre, moderniteden vazgeçmek, onun felsefi sisteminin tam da özü olan özgürlük ve sosyal adalet yükümlülüğünden vazgeçmektir. Bu, onun modernitenin kaderi tartışmasına neden duyarlı olduğunu ve dönemimizin postmodern bir dönem olarak yansıtıldığı her öneriye neden şiddetle karşı çıktığını açıklıyor. 1980'lerden itibaren, moderniteye bağlılığı, çalışmalarını Nietzsche ve Heidegger'den etkilenerek sürdüren postmodern filozofların siyasal sorumsuzluğunu açığa çıkarma görevini üstlenmesine yol açtı. *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nin önsözünde bu konunun onu, saygın Adorno Ödülü'nü aldığı yıl olan 1980'den beri, neredeyse takıntılı şekilde nasıl meşgul ettiğini açıklıyor.[49] O günden beri, diye yazıyor:

> Üzerinde tartışılan ve çok yönlü olan bu tema, benim üstümdeki etkisini de hiçbir zaman yitirmedi. Fransız postyapısalcılığının alımlanışıyla, felsefi yönleri kamusal bilince daha keskin biçimde kazındı. Postyapısalcı akıl eleştirisinin meydan okuması işte bu nedenle, benim burada, modernitenin felsefi söylemini adım adım yeniden yorumlarken edinmeye çalıştığım perspektifi tanımlıyor. Modernite, on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, bu söylemde *felsefi* bir tema konumuna yükseltildi.[50]

Habermas'ın modernite konusuyla yoğun ilişkisi, postmodern yönelimin politik sorumsuzluğu teşvik etme ve tehlikeli bir tepkisel gerici dirilişe dönüşme potansiyeli bulundurmasmdan kaynaklanıyor.[51] Habermas, Derrida da dahil olmak üzere, bu düşünür kuşağını modernitenin politik olarak desteklenmesine saygı göstermemekle suçluyor: Bir evrenselci, hiçbir biçimde görelileştirilemez olan özgürlük ve eşitliği talep eder.

Habermas'm Derrida eleştirisine, Habermas'ın Walter Benjamin'e verdiği yanıtı tartışarak, dolaylı olarak eğileceğim.[52] Habermas'a göre, Benjamin modern ana atfettiği mesihvari anlam bakımından, doğrudan Derrida'nın öncelidir. Habermas'ın Benjamin hakkındaki düşüncesi, sadece Benjamin'le ilgili yargısını Derrida'ya genişletmesi yüzünden değil, Derrida'nın, muhtemelen Habermas'a yanıt olarak, siyaset felsefesi üzerine oldukça önemli metinlerinden biri olan "The Force of Law"'da[53] Benjamin'i kullanması yüzünden de dikkate değerdir. Habermas, Benjamin'in modernite kuramını tartışmaya, kuramm karşısma Fransız şair Charles Baudelaire'i koyarak başlar.

> Baudelaire zaman ve sonsuzluk takımyıldızının özgün sanat yapıtında meydana geldiği fikriyle yetinirken, Benjamin bu temel estetik deneyimi tarihsel ilişkiye geri çevirmek ister. Bu amaçla "Şimdi zaman" (*Jetztzeit*) kavramını ortaya atar, bu kavram mesihvari ya da tamamlanmış zaman parçalarıyla filizlenir. Bir yanda, tarih felsefesi ve evrenselciliğin "ilerlemeye duydukları dik kafalı inançla" tamamlanan homojen ve boş bir zaman fikri; diğer yanda, tarihi müzeye kapattığında ve "olaylar dizisini bir tespihin boncukları gibi anlattığında" tarihselcilik tarafından beslenen tüm standartların yansızlaştırılması.[54]

Baudelaire estetik modernliğin amansız savunucusudur. Ona göre, modern sanat yapıtının kullandığı öncelenmemiş özgürlük, şimdi ile sonsuzluk arasındaki çatışmayı ifade etme fırsatı sunar. Habermas'ın okumasına göre, Benjamin taleplerinde daha da ısrarlıdır. Ona göre, sanat yapıtı otantik modernliği sadece öznel özgürlüğü ve geleneğe karşı koyuşu yüzünden değil,

aynı zamanda mesihvari damardan algılanan, şimdi ile kurduğu verimli bağlantının bir sonucu olarak başarır.

Benjamin'in zihninde, modern felsefe mesihçiliği iki şekilde boğmuştur: Ya tarihe olayların önceden belirlenmiş bir gidişatı olarak bakarak ya da ayrım gözetmeden her şeyi tarihsel kabul ederek ve aynı saygı derecesiyle onu müzeye yerleştirerek. Oysa Benjamin'in yeni bir mesihçilik çağrısı, ne –tarihi, olayların önceden belirlenmiş bir gidişatı olarak görenlerin istediği gibi– öngörülebilir ne de –geçmiş olan her şeye aynı derecede saygı duyanların gördükleri gibi– geçmişine ilgisiz olan bir şimdi çağrısıdır. Şimdinin geleceğin tamamen öngörülemezliğine bir yanıt ve gerçekleşmemiş beklentilerin ufku olarak yorumlanan geçmişin eleştirel bir değerlendirmesi olması gerekir.

> Beklentilerini bize yöneltmiş olan geçmiş devirlerin bu kurtuluş ihtiyacı, hem Yahudi hem de Protestan mistisizmindeki tanıdık bir figürü anımsatıyor: Yaratırken, insanın özgürlüğü lehine, mutlak gücünden vazgeçerek bizi kendisiyle eşit konuma koyan Tanrı'nın yazgısına karşı insanın sorumluluğu.[55]

Benjamin'in –öngörülemeyen bir geleceğe yönelen ve gerçekleşmemiş beklentilere dayanan geçmişin değerine karşı duyarlı olan– şimdiyle anlamlı bir ilişki için temel kabul ettiği iki koşul, bir arada, tarihteki yerimizin mutlak biricikliğini de açığa çıkarır. Benjamin buna mesihçilik adını verir.

Benjamin'in konumuna dikkatli bir bakış, bu konumun, Hegel'in moderniteyi dile getirme biçimiyle –ki bu konumun Habermas'mkine yakın olduğunu göstermiştim– temel anlamda ilişkili olduğunu gösterir. Eğer bu doğruysa, Habermas ve Benjamin arasında Hegelci temelde örtüşme var demektir. Bu kesinkes doğru olsa da, örtüşme alanı sınırlıdır. Hegel modernitenin anlamını, tarihteki konumu bakımından şimdinin mutlak biricikliği doğrultusunda düşünür. Hem Benjamin'e hem de Hegel'e göre, sadece modern devirde, bu biriciklik bireylerin ve toplulukların ellerinde, yetki veren bir silah olarak öne çıkar. Yine de, Hegel geçmişin, tarihin baştan uca yörüngesine

ilişkin sınırlı vizyonundan kuşkuludur ki bu, onun zihninde, ancak modern bakış açısından görünür hale gelir. Oysa, Benjamin geçmişi, modern öznenin hâlâ sorumluluğunu hissettiği gerçekleşmemiş beklentilerin alanı olarak düşünür, çünkü sadece, tam da geçmişten gelen bu çağrı temelinde, gelecek bütünüyle yeni bir şey olarak karşılanabilir. Benjamin ve sonrasında Derrida, ilham için Hegel'e geri dönen Habermas'ın tam anlamıyla bastırdığı, Hegel'in modernitenin önemi üzerine düşünümünün bir ifade biçimini geliştirir. Bu ifade biçimi, söylemsel olarak dile getirilebilen bir geçmiş ile ilgilidir. Habermas'a göre, geleceğin, geçmişten gelen mesihvari bir çağrıya yanıt olarak inşa edilmesi fikrinden daha tehlikeli bir şey yoktur.[56]

Notlar:

1 Jürgen Habermas, *The Past as Future* içinde, "What Theories Can Accomplish", s. 103.

2 A.g.y., s. 102.

3 İletişimsel bir perspektiften bakıldığında, Körfez Savaşı kamuya medya ürünü bir montaj gibi sunuldu; oysa, 11 Eylül gerçek zamanlı olarak anlatı haline geldi ve televizyonda yer aldı. Habermas'm 11 Eylül'ün eşsizliğini belirtmek için kullandığı, bütün dünyayı ilgilendiren ilk tarihsel olay mefhumu, gerçekliğin eşzamanlılığına ve küresel ya da dünya düzeyinde temsile işaret ediyor.

4 Jürgen Habermas, *The Past as Future* içinde, "The Gulf War", Michael Haller'la Söyleşi, ed. ve çev. Max Pensky (Nebraska University Press, 1994), s. 6.

5 A.g.y., s. 7.

6 Hans Georg Gadamer bu etkileşimi "ufukların kaynaşması" olarak tanımlıyor. Bu ifadeyle, bir geleneğe dolaysız ve yalın şekilde, yansız olarak yaklaşmanın ve onu hesaba katmanın olanaksızlığını belirtiyor; zira, şimdi, geçmişe erişimin elverişli olduğu biricik açıdır. Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Garrett Barden ve John Cumming (Seabury Press, 1975).

7 Jürgen Habermas, *The Past as Future* içinde, "Europe's Second Chance", s. 96.

8 Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", s. 55.

9 Aklın "kamusal kullanımının" daha belirgin bir öneme sahip olduğu toplumsal bağlam, Kant'ın bütün politik mübadelelerin ideal modeli olarak belirttiği akademik ortamdır. "Aklın kamusal kullanımıyla, kişinin *bilgili bir insan olarak* aklını, okurlardan oluşan bir kitleye sunmasını kastediyorum. Aklın özel kullanımı ise, kişinin aklını kendisine verilen belli bir *sivil* görev ve vazife için kullanmasıdır." (Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?", s. 55). Kant'ın aynı zamanda "sivil" terimiyle nitelediği özgürlüğün özel kullanımı, bizim genelde "bireysel takdir" olarak adlandırdığımız, hukuk sistemi ve kişinin kendi toplumsal sorumluluk alanındaki koşullar tarafından belirlenen sınırlar

dahilinde bireysel yargısını kullanmasıdır. Kant'a göre, kuramsal anlamda özgür düşünme ve pratik düzeyde özgür eyleme ayrı, fakat yapısal olarak birbirine bağlı işlevlerdir: "Yüksek düzeyde toplumsal özgürlük, bir halkın *düşünce* özgürlüğü açısından avantajmış gibi görünse de, onun önüne aşılmaz engeller de koyar. Buna karşın, daha düşük düzeyde toplumsal özgürlük, düşünce özgürlüğüne kendini son kerteye kadar genişletebileceği bir alan sağlar". (s. 59)

> Yüksek düzeyde toplumsal özgürlük düşünce özgürlüğünü teşvik ediyormuş gibi görünse de, Kant bunun her zaman böyle olmadığı konusunda bizi uyarır. Sivil özgürlük ya da idari takdir, kuralların uygulanmasını zorunlu kılar. Kuralların yokluğunda, kişinin seçimi ya da tutumu, rasyonel uslamlamanın bir sonucu olmaktan çıkıp kişisel bir tercih meselesi haline gelir. Düşünce özgürlüğü ya da daha iyi olan argümanın gücü, bu nedenle ancak demokratik olarak düzenlenmiş, bireylerin kendilerini, uymakla yükümlü oldukları kuralların geçerliliğini tartışmaya yetkili hissettikleri bir ortamda gelişebilir. Yasamanın sınırlamaları yurttaşların akıllarını "kamusal" olarak kullanmalarına izin veriyorsa, bu aydınlanmaya götürür. Böylece, erkekler ve kadınlar "esas yazgısı" "aydınlanmada" olan insan doğasına uygun davranırlar, der Kant. (s. 59)

10 Habermas, "Yet Again: German Identity-A Unified Nation of Angry DM-Burghers", s. 86-102.

11 Görüşlerinin çoğunu açıkça etkileyen Nazilerle politik ilişkisine karşın, Carl Schmitt genç siyaset kuramcıları ve felsefecileri arasında verimli bir tartışmanın konusu olmaya devam ediyor. Örneğin, bkz. Gershon Weiler, *From Absolutism to Totalitarianism: Carl Schmitt on Thomas Hobbes* (Hollowbrook Publishers, 1994); Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss The Hidden Dialogue*, çev. J. Harvey Lomax (University of Chicago Press, 1995) ve *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, çev. Marcus Brainard (University of Chicago Press, 1998); John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge University Press, 1997).

12 Elbette ki, İngiliz sömürgeciliği, bu egemen devlet modelini dünya çapında geliştirmeyi geciktirmiştir, fakat Schmitt'in SSCB ve ABD'ye atfettiği emperyalist eğilimler de tam olarak aynısını yapmıştır. Schmitt'in Avrupa'ya atfettiği role dair bir fikir edinmek için, bkz. John McCormick, European University Institute, Floransa, 1999, 2000'de sunulan makale, "Carl Schmitt's Europe: Cultural, Imperial and Spatial Proposals for European Integration, 1923-1955". Ayrıca bkz. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, 2. bölüm.

13 Immanuel Kant, *Kant's Political Writings* içinde, *Perpetual Peace*, ed. Hans Reiss, çev. H.B. Nisbet (Cambridge University Press, 1970), s. 102.

14 A.g.y., s. 105.

15 A.g.y., s. 106.

16 A.g.y., s. 107.

17 Pinochet bir darbe sonrasında Şili'de iktidarı ele geçirdi. Bu darbede üç binden fazla politik muhalif tutuklandı, sorgulandı, işkence gördü ve öldürüldü; bir milyon Şilili sürgün edildi. Pinochet 1998'de siyasetten çekildi ve kendini "ömür boyu senatör" tayin etti. General, Londra'daki yıllık alışverişi sırasında, ciddi sırt ağrıları geçirince hastaneye yatırıldı. Ameliyattan sonra orada tutuklandı. Lordlar Kamarası, suçları yüzünden mahkemeye çıkarılmak üzere İspan-

ya'ya iadesini tartışırken, sonraki 503 gününü, Londra'nın dışındaki malikânesinde ev hapsinde geçirdi. Eski Başbakan Margaret Thatcher'ın, Falkland Adaları harekâtında Britanya'nın müttefiki olan Pinochet'yi ziyareti eleştirildi. Lordlar Kamarası, insanlık suçlarının yargılanmasına karşı geleneksel olarak devlet başkanlarını koruyan yasal dokunulmazlığını sonradan kaldırsa da, tıbbi nedenlerle generalin Şili'ye dönmesine izin verildi. Santiago'da mahkemeye çıkamayacak kadar hasta sayılmasına karşın, Şili yüksek mahkemesi tarafından dokunulmazlığı kaldırıldı, suçlu ilan edildi ve ev hapsinde tutuldu.

18 Giriş bölümünde de işaret ettiğim üzere bu, Habermas'la Derrida'nın özellikle mutabık olmadığı noktalardan biridir.

19 Kant'ın kamusal alan kavrayışında dikkat çeken bu seçkinci nitelik, tüm politik mübadelelerin ideal modeli olarak akademik ortama duyduğu güvenle uyumludur (Bkz. not 9).

20 Habermas'm uslamlaması, siyasetin gösterileşmesi üzerine geniş çaplı bir tartışmayla kesişiyor. Fransız sosyolog Guy Debord tarafından 1967'de kaleme alınan, bu alandaki klasik bir metin için bkz. *Society of Spectacle* (Black&Red, 1977).

21 Bu durum, bu kitabın, Almanya'da profesör olmak için sunulması gereken doktora-sonrası yeterlilik tezi [*Habilitationschrift*] olarak sunulduğunda, Eleştirel Kuram'ın iki babası Adorno ve Horkheimer tarafından reddedilmesiyle tezat teşkil ediyor. İkisi de kitabı, Aydınlanma düşüncesinin gerektirdiği potansiyel anlamda yıkıcı kuvvetlerin eleştirisi bakımından yetersiz ve baştan aşağı yanlış buldu. Bu anlamda, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* Adorno ve Horkheimer'in o zaman bağlı oldukları İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişimle değil, Eleştirel Kuram'ın "orijinal" kuramsal yönelimiyle aynı çizgidedir. Kitap sonradan Marburg Üniversitesi'nde *Habilitationschrift* olarak kabul edilmiştir.

22 Bkz. Theodor Wiesegrund Adorno, *Aesthetic Theory*, çev. C. Lenhardt, ed. Gretel Adorno ve Rolf Tiedemann (Routledge&Kegan Paul, 1984).

23 Jürgen Habermas, *Habermas and the Public Sphere* içinde, "Further Reflections on the Public Sphere", ed. Craig Calhoun (MIT Press, 1992), s. 441.

24 1968 yılında, ülkelerindeki demokratik kurumların kendilerini büyük ölçüde hayal kırıklığına uğrattığını ifade eden çok sayıda Avrupalı solcu entelektüelin aksine, Habermas'ın bu kurumlara verdiği değer asla azalmamıştır. Habermas'ın 1968 öğrenci hareketine eleştirel yaklaşımı, hareketin yirminci yüzyıl Alman tarihi travmasına yönelme yeteneği ve istekliliğini merkez alır. Inge Marcuse ona öğrenci hareketinin eleştirel anlamda ilk kez faşizmin mirasına karşı durduğunu söylediğinde, Habermas öfkelenir; çünkü "solcu öğrencilerin çoğunda oldukça klişe bir faşizm kanısı hâkimdi. O zaman, devletin organlarının da özgürlüğü korumaya yardımcı olan işlevler gerçekleştirdiği ya da her şeye rağmen, *Bundesrepublik*'in dünyadaki en liberal altı yedi ülkeden biri olduğunu alenen iddia etmek pek kolay değildi. Bu düşüncelerimin hitap edeceği, tarihsel oran anlayışına sahip bir dinleyici kitlesi yoktu." *Autonomy and Solidarity* içinde, "The Role of the Student Movement in Germany", ed. Peter Dews (Verso, 1986), s. 231.

25 Jürgen Habermas, *Communication and Evolution of Society*, önsöz ve girişle çev. Thomas McCarthy (Beacon Press, 1979), s. 93.

26 Bkz. Jürgen Habermas, *Communication and Evolution of Society* içinde, "What Is Universal Pragmatics?" önsöz ve girişle çev. Thomas McCarthy (Beacon Press, 1979), s. 1-68. Bu yaklaşımı geliştirmeye çalışan tek filozof Habermas değildir.

Karl Otto Apel de evrensel edimbilimin başka bir önemli kuramcısıdır. Bkz. Karl Otto Apel, *Understanding and Explanation. A Transcendental Pragmatic Perspective*, çev. Georgia Warnke (MIT Press, 1984). Çok iyi bir evrensel edimbilim araştırması da John P. Thomson'a aittir. *Habermas. Critical Debates* içinde, "Universal Pragmatics", ed. John P. Thomson ve David Held (MIT Press, 1982) s. 116-133.

27 Burada Habermas, Wittgenstein'ın özel dil savını (bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe [Blackwell, 1953], kesim 243-264) takip ediyor. Wittgenstein ve Habermas'm çıkış noktası, kişinin bir kurala anlamlı biçimde uyabilmesi için, o kurala doğru ya da yanlış biçimde uyma yeteneğine sahip olması gerektiği yönünde. "Dilsel bir ifade, bir özne için ancak, kendisiyle birlikte *her ikisi için de geçerli* olan bir kurala uyabilecek bir özne daha olduğunda özdeş bir anlama sahip olabilir. Nasıl herhangi bir kurala kişisel olarak uyulamazsa, monadik olarak yalıtık bir özne de özdeş anlamlı bir ifadeyle işgöremez." Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*, çev. William Mark Hohengarten (MIT Press, 1996), s. 68.

28 Çünkü, "konuşan, bir şey söylemekle, eşzamanlı olarak bir şey yapmış olur; bir tümceyi dillendirmek ne yaptığım esnada, yaptığımı söylediğim şeyi betimler ne de onu yaptığımı ilan eder: Sadece onu dile getirmektedir." Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, s. 62. Ayrıca bkz. J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Harvard University Press, 1962), s. 49.

29 Her zaman daha iyi bir argüman olduğu fikri açıkça, temel bir epistemolojik birliği, yani tüm olası konumların bir ölçü birliğine göre sıralanabileceği tekil bir şemanın varlığını varsayar. Böyle bir birliğin pratikte var olup olmadığı tartışmalıdır. Habermas bunun böyle olduğuna inanarak, kendi söylem etiği görüşünü de kapsayan oldukça bilişsel iddia ortaya atıyor. Habermas, pratik aklın rasyonel temellerde karara varamayacağına inanan, her çeşit ahlaki kuşkucuyu bu temelde reddeder. Habermas'm kabulü, ahlaki sorunların bile, rasyonel ve bilişsel bir yoldan çözülebileceği yönündeyken, özgül "ahlaksallık" fenomenini bilişsellik alamna sindirmeye yönelmez. "Irkçı olmamalısın" ile "Bu kar beyaz" arasmda açık farklılık vardır. Bu yüzden, "ahlaki hakikat" sözcüğü, Habermas'm kendisinin de kabul ettiği içkin güçlükler sunar. Normatif tümceler içinse sadece "daha zayıf" geçerlilik iddialarının sağlanmasını onaylar.

30 Jürgen Habermas, *Habermas: Critical Debates* içinde, "A Reply to My Critics", ed. John B. Thompson ve David Held (Macmillan, 1983), s. 221-227.

31 Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere", s. 442 [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, "1990 Baskısına Önsöz", Çev.: Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, 2007, s. 39]

32 Bu anlamda, Habermas'ın uzlaşı *mefhumu* Richard Rorty gibi yeni pragmatistlerin benimsediğinden keskin şekilde ayrılır. Yeni pragmatistlere göre, uzlaşı, tamı tamına, bir tartışmada iki ya da daha fazla katılımcı ya da bir topluluğun üyeleri tarafından ulaşılan gönüllü bir anlaşma varsayılır. Bkz. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, Cilt 2 içinde, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", (Cambridge University Press, 1991), s. 164-176.

33 Habermas ideal konuşma durumunu, uzlaşmaları salt bir tavizden ya da uyum anlaşmasından keskin biçimde ayrıldığı sürece, söylemsel uslamlamaların sahip olması gereken bir biçimsel özellikler kümesi olarak belirler. İdeal konuşma durumunun dört bağlayıcı koşulu vardır: "Birincisi, her katılımcının konuşmayı

başlatma ve sürdürme konusunda eşit şansa sahip olması gerekir; ikinci olarak, her birinin iddiada, öneride ve açıklamada bulunmak ve gerekçelere karşı çıkmak konusunda eşit şansı olması gerekir. Üçüncüsü, hepsinin isteklerini, duygularını ve niyetlerini ifade etme konusunda, aktörler olarak eşit şansa sahip olması gerekir. Dördüncü olarak ise, konuşanın eylem bağlamında, 'buyurmak ve buyruğa direnmek, söz vermek ve reddetmek, kişinin kendi tavrının sorumluluğunu alması ve ötekilerden sorumluk talep etmesi' noktasında eşit bir şans dağılımı varmış gibi davranması gerekir." Jürgen Habermas, *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag* içinde, "Wahrheitstheorien", ed. Helmut Fahrenbach (Neske, 1973), s. 256; aynı zamanda bkz. Seyla Benhabib, *New German Critique 35* içinde, "The Utopian Dimension in Communicative Ethics", (İlkbahar-Yaz 1985), s. 83-96. Bu yazı sonradan *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, 1985) içinde de yer almıştır. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında, ideal konuşma durumunun dört koşulu, kamusal alanda inançların ve istencin oluşumu bakımından başı çeken parametrelerdir.

34 Bkz. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (Simon and Schuster, 1998).

35 *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 41.

36 Bkz. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, çev. Thomas McCarthy (Beacon Press, 1975). Habermas'm Luhmann'la tartışması *Legitimation Crisis*'in yayımlanışıyla başladı; 1990'larda demokratik meşrulaştırmaya karşı hukuk ve hukuk toplumu vurgusuyla yeniden alevlendi. Bkz. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg (MIT Press, 1996).

37 *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 43.

38 *İletişimsel Eylem Kuramı*, s. 543-551.

39 Jürgen Habermas, "New Social Movements", *Telos* 49 (1981) s. 33-37.

40 Bkz. Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, çev. Mary Elisabeth Meek (University of Miami Press, 1971).

41 Modernitenin öz-yıkıcı bir virüsle aşılandığı hipotezi, yüzyılın sonunda muhafazakâr Alman kültürünün belli bir kesiminin ayrılmaz bir parçasıydı; ancak bu salt Weber'le ilişkilendirilemez. Örneğin, bkz. Oswald Spengler, *The Decline of the West*, çev. Charles F. Atkinson (Knopf, 1926-1928).

42 Jürgen Habermas, "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas", *Telos* 49 (Güz 1981) s. 7.

43 Habermas, *Between Facts and Norms*, s. 117.

44 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Scribner, 1958), s. 25.

45 "Emile Durkheim ve George Herbert Mead rasyonelleşmiş yaşam dünyalarının, yarı-doğal konumlarını yitiren geleneklerin düşünümsel davranışı tarafından karakterize edildiğini gördüler: İletişimsel eylemi dar şekilde sınırlanmış bağlamlardan özgür kılmak üzere eylem normlarının evrenselleşmesi ve değerlerin genelleşmesi ve son olarak, soyut Ben-özdeşliklerin oluşumuna yönelen ve büyüyen çocuğu bireyleşmeye zorlayan toplumsallaşma örnekleri tarafından." Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick G. Lawrence (MIT Press, 1987), s. 2.

46 *A.g.e.*, s. 16.

47 *A.g.e.*, s. 7.

48 Bir kültürün bu tercihi tarihsel bir dayanak olmadan gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği, yanıtlanmamış bir soru olarak kalıyor. Demokratik devrimlere ya da yakın tarihlerinde Aydınlanma benzeri bir uğrakla kıyaslanabilir bir şeye dayanmayan İslami kültürler örneği, –ki bu Derrida'nın da dile getirdiği bir noktadır– belirleyici bir yamt sağlamasa da, ortaya attığım soruyla uyumlu.

49 Habermas'ın "Modernity: An Incomplete Project" (*Postmodern Culture*, ed. Hal Foster [Pluto, 1983], s. 3-15 içinde) başlıklı, bu ödülü kabul konuşması bu kitabın kapsamıyla ilginç ve neredeyse garip bir ilişki içinde: Frankfurt kentinin tam yirmi iki yıl sonra aynı ödülü Derrida'ya vermeye karar vermesinin yanı sıra, Derrida'nın ödülü kabul tarihi, Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a düzenlenen saldırıların sadece on bir gün sonrasına 22 Eylül'e denk geliyor.

50 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, önsöz, s. ix.

51 Bu, sadece Almanca bağlamında kullanılan ve postmodernizmle post yapısalcılığı birleştiren, oldukça kendine özgü bir tanım. Habermas ve Manfred Frank yinelenen eleştirilerden sonra bile, bu tanıma sadık kalmış gibiler. Bkz. Frank, *What Is Neostructuralism?*, Martin Schwab'm girişiyle çev. Sabine Wilke ve Richard Gray (University of Minnesota Press, 1989).

52 Politik düşünürler olarak Habermas'la Derrida arasındaki ilişkinin karmaşıklığını inceleyen az sayıda fakat kusursuz kaynaklar var. Bkz. Christopher Norris, *Derrida: A Critical Reader* içinde, "Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas And Derrida", ed. David Wood (Blackwell, 1992), s. 167-192 ve *Deconstruction and the Unfinished Project of the Modernity* içinde "Deconstruction and the Unfinished Project of the Modernity", (Routledge, 2000), s. 48-74. Politik düşünürler olarak Derrida ve Habermas ilişkisinin düşünceli ve dengeli bir değerlendirmesini sunan bir başka çalışma için bkz. Bill Martin, *Matrix and Line. Derrida and the Possibilities of Postmodern Social Theory* içinde, "What Is at the Heart of Language? Habermas, Davidson and Derrida", (SUNY Press, 19929, s. 65-124 ve *Humanism and Its Aftermath. The Shared Fate of Deconstruction and Politics* içinde, "Transformations of Humanism", (Humanities Press, 1995), s. 47-137, özellikle, s. 47-72. Habermasçı tarafla sıkı şekilde aynı çizgide bulunan, Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (MIT Press, 1991).

53 Benjamin'in, Derrida ve Habermas'ın politik çerçevelerinin birbiriyle ilişkisi bakımından kilit bir figür olduğuna ilişkin genel belirlemem, Beatrice Hannsen'in kusursuz çalışması tarafından destekleniyor. *Critique of Violence Between Poststructuralism and Critical Theory* (Routledge, 2002).

54 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 11. Habermas, Walter Benjamin'den alıntılıyor: *Illuminations* içinde, "Theses on the Philosophy of History", (New York, 1969), s. 263.

55 A.g.y.

56 Derrida söyleşimizde Habermas'ın okumasını doğruluyor: Bu çağrı söylemsel olarak dile getirilemez; fakat, Habermas'ın aksine, Derrida bunun bir erdem olduğunu düşünüyor.

Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar
Jacques Derrida'yla Söyleşi

BORRADORI: 11 Eylül, özellikle de bir dünya savaşma tanık olmamış olanlarda *büyük bir olay*,[1] ömrümüz boyunca tanık olacağımız en önemli tarihsel olaylardan biri olduğu izlenimini bıraktı. Katılıyor musunuz?

DERRIDA: Söylediğiniz gibi, *Le 11 septembre* ya da madem iki dilde konuşma konusunda anlaştık, "September 11th". Bu dil sorununa daha sonra dönmek zorunda kalacağız. Bir de bu adlandırma edimine: Sadece bir tarih olarak adlandırmaya. "11 Eylül" dediğinizde zaten bir alıntı yapıyor olmuyor musunuz? Beni, beş haftadan beri kamusal alanımızı ve özel yaşamlarımızı işgal eden bir tarihi ya da tarihlendirmeyi tırnak içinde anarak konuşmaya davet ediyorsunuz. Bir Fransız deyişiyle söyleyecek olursam bir şeyler *fait date;* bir şeyler bir güne, tarihte bir güne damgasını vuruyor. En çarpıcı olan da bu; bu olayın gerçekten damgasını vuran, gerçekten iz bırakan, tekil ve burada dendiği gibi *unprecedented* [emsalsiz] bir olay olduğunun görünüşte derhal *hissedilmesi.* "Görünüşte derhal" diyorum, çünkü bu "his" aslında göründüğü kadar kendiliğinden değil; büyük ölçüde koşullanmış, fiilen tertip edilmiş olmasa da tesis edilmiş ve her halü kârda medya üzerinden, devasa bir teknik-toplumsal-siyasi makine aracılığıyla dolaşıma sokulmuş bir his. "Tarihte bir güne damgasını vurmak" her durumda "bir şeyin", henüz nasıl tanımlayacağımızı, belirleyeceğimizi, tanıyacağımızı ya da çözümleyeceğimizi bilmediğimiz, fakat bu noktadan itibaren unutulmaz kalmak durumunda olan "bir şeyin" ilk ve son kez geldiğini veya olduğunu önvarsayar: Evrensel bir tak-

vimin, yani *sözde* evrensel bir takvimin –en baştan bunların sadece varsayım ve önvarsayımdan ibaret olduğunu ısrarla belirtmek istiyorum– ortak arşivinden silinemez bir olay. Kaba ve dogmatik veya üzerinde ayrıntılı olarak düşünülmüş, düzenlenmiş, hesaplanmış ve stratejik ya da bunların hepsi. Çünkü bu tarihi işaret eden gösterge, bu yalın edim, bu minimal gösterici, bu tarihlendirmedeki minimalist amaç başka bir şeye de damgasını vuruyor. Yani, belki de bu henüz gerçekleşen "şeyi", bu sözde "olay"ı herhangi bir şekilde adlandırmamıza elverecek kavram ya da anlama sahip değiliz. Örneğin bir "uluslararası terörizm" eylemi, ki buna daha sonra döneceğiz, tartışmaya çalışacağımız şeyin tekilliğini kavramamıza yardım edecek pekin bir kavram değil. "Bir şey" oldu, onun geldiğini görmediğimiz hissine sahibiz ve bu "şey"in yadsınamaz belli sonuçları var. Fakat tam da bu şey, bu "olay"ın anlamı ve yeri, kavramsız bir görü gibi, ufkunda bir genellik barındırmayan ya da hiçbir ufku olmayan bir biriciklik gibi ifade edilemez kalıyor; güçsüzlüğünü teslim eden ve bu nedenle mekanik bir biçimde bir tarih üretmeye ve bu tarihi bir büyü ayini gibi, bir ruh çağırma şiiri, gazetecilere has bir tekrar ya da neden söz ettiğini bilmediğini kabul eden retorik bir nakarat gibi durmadan tekrar etmeye indirgenen bir dilin eriminin dışında kalıyor. Biz de 11 Eylül ya da *le 11 septembre* derken ne dediğimizi, bu yolla neyi adlandırdığımızı aslında bilmiyoruz. Bu adın (11 Eylül, 9/11) kısalığı yalnızca ekonomik ya da retorik gereksinimden kaynaklanmıyor. Bu metonimin –bir ad, bir sayı– kısacık mesajı, anlamadığımızı, hatta farkına bile varmadığımızı, nasıl niteleyeceğimizi henüz bilmediğimizi, neden söz ettiğimizi bilmediğimizi teslim ederek nitelenemez olanı işaret ediyor.

Bu, şu anda bulunduğumuz yerin çok yakınında, tam olarak 11 Eylül tarihinde olanların (hesaplanmış veya iyi hesaplanmış olsun ya da olmasın) ilk ve tartışmasız etkisi: Bu tarihi tekrarlıyoruz, *tekrarlamalıyız,* bu yolla adlandırdığımızın ne olduğunu bilmediğimiz sürece bu daha da zaruri, bir seferde iki şeytanı birden kovmak gibi: Bir taraftan, bu "şey"in kendisini, saldığı korkuyu ve dehşeti büyü yapar gibi yok etmek (çünkü tekrarlama her zaman travmayı etkisiz hale getirmek, zayıflatmak

ve uzaklaştırmak yoluyla bizi korur; daha sonra ele alacağımız televizyonda yayımlanan görüntülerin tekrarı için de geçerlidir bu). Diğer yandan, bu dil edimine ve sözcelemeye olabildiğince yaklaşarak, söz konusu şeyi uygun biçimde adlandırma, niteleme, düşünme ve bu tarihin salt göstergesinin ötesine geçmekteki güçsüzlüğümüzü yadsımak: 11 Eylül'de korkunç bir şey oldu, fakat sonuçta ne olduğunu bilmiyoruz. Çünkü şiddete maruz kalabileceğimiz için ne kadar öfke dolu olsak, ölenlerin sayısına –diğer herkesle beraber, benim gibi– ne kadar içtenlikle üzülsek de hiç kimse olan bitenin sonuçta bundan ibaret olduğuna ikna olmayacak. Buna sonradan döneceğim; şimdilik sadece onun hakkında konuşmaya kendimizi hazırlıyoruz.

Üç haftadır New York'tayım. Bu konu üzerine konuşmamak imkânsız değil yalnızca, özellikle toplum içinde bu tarihe neredeyse daima bir ölçüde kör bir gönderme yapmadan, bu yükümlülüğe teslim olmadan herhangi bir şey hakkında konuşmaya başlamanın aslında *yasak* olduğunu, buna hakkınız olmadığını hissediyorsunuz ya da hissetmeye zorlanıyorsunuz (bu, 11 Eylül sırasında bulunduğum Çin'de, sonradan 22 Eylül'de gittiğim Frankfurt'ta da böyleydi).[2] Ben de genelde bu emre boyun eğdim, kabul ediyorum, bu dostane söyleşiye katılarak da tam anlamıyla aynı şeyi yapıyorum, ama yine de, bu kargaşanın ve en içten merhametin ötesinde, buradan birkaç adım ötede Manhattan'da ya da yine çok uzakta olmayan Washington D.C.'de 11 Eylül tarihinde olan bitene ilişkin sorulara ve bir "düşünceye" (her şeyden önce gerçek bir politik düşünceye) başvurmaya çalışıyorum.

Her zaman, öncelikle bu dil, adlandırma ve tarihlendirme fenomenine, (aynı anda retorik, büyülü ve poetik olan) yineleme zorlantısına, bu zorlantının işaret ettiği, tercüme ettiği veya ele verdiği şeye karşı dikkatli olmak gerektiğine inandım. Amacım, bazılarının alelacele inanmamızı isteyecekleri gibi, kendimizi dilde yalıtmak değildi, tam tersine dilin *ötesinde* tam olarak neyin sürüp gittiğini, tam da dilin ve kavramın sınırlarına dayandıkları yerde, bizi ne hakkında konuştuğumuzu bilmeden, sonsuz kere tekrarlamaya itenin ne olduğunu anlamaktı: "11 Eylül, September 11, *le 11 septembre*, 9/11."

Bu olay adı verilen şeyin ilk etkisi üzerinde düşünmeye başlamak için daha fazla bilmeye, daha fazla zaman harcamaya ve özgürlüğümüze tutunmaya çalışmalıyız. Bu tehditkâr emir [*injunction*] bize nereden geliyor? Bize nasıl zorla dayatılıyor? Bu tehditkâr emri (terörist değilse bile, terörize eden bir emri) veren *kim* ya da *ne?* Ne dediğini, bu yolla neye gönderme yaptığını henüz düşünemesen de "11 Eylül"ü, *"le 11 septembre"*ı adlandır, tekrarla, tekrar adlandır. Size katılıyorum: kuşkusuz bu "şey", "11 Eylül" "bize *büyük bir olay* olduğu izlenimini verdi." Peki bu durumda bir izlenim nedir? Ya bir olay? Özellikle de *"büyük* bir olay"? Sizin sözünüzü –ya da sözlerinizi– kullanmak suretiyle birkaç önlemin altını çizeceğim. Bunu, görünüşte "ampirik" bir tarzda, ama ampirizmin ötesini hedefleyerek yapacağım. Bir 18. yüzyıl ampirisistinin burada tam anlamıyla bir "izlenim" olduğunu söyleyeceği ve bu "izlenim"in İngilizce'de *"büyük olay"* dediğiniz –ki bu bir rastlantı değildir– şeyin izlenimi olduğu inkâr edilemez. İngilizce üzerinde duruyorum, çünkü burada, New York'ta, bu dil ne sizin ne de benim anadilim olmasına rağmen İngilizce konuşuyoruz; ısrarımın bir başka sebebi de bu emrin öncelikle İngilizce'nin hâkim olduğu bir yerden gelmesi. Bunu sadece ABD hedef alındığı, vurulduğu ya da neredeyse iki yüzyıldır –kesin bir tarih vermek gerekirse 1812'den beri[3]– ilk defa kendi topraklarında saldırıya uğradığı için söylemiyorum; bu şiddet olayının hedefi olduğunu hisseden dünya düzenine büyük ölçüde Anglo-Amerikan dili hâkim olduğundan ve bu dil tüm dünyada uluslararası hukuka, diplomatik kuruluşlara, medyaya, en büyük tekno-bilimsel, kapitalist ve askeri güce hükmeden politik söylemle kopmaz şekilde ilişkili olduğundan söylüyorum. Bu pekâlâ söz konusu hegemonyanın enigmatik ve *kritik* özüne ilişkin bir mesele. *Kritik* derken kastettiğim şey bu hegemonyanın hem belirleyici, potansiyel olarak karar verici ve karar alıcı hem de *krizde* olması: Bugün her zamankinden daha savunmasız ve daha fazla tehdit altında olması.

Bu "izlenim", haklı olsun ya da olmasın, kendi içinde bir olaydır, bunu asla unutmayalım; özellikle de, bütünüyle farklı yollardan olsa da, tam anlamıyla küresel bir etki yarattığı için.

"İzlenim" kendisini aynı anda yansıtan, iletişime sokan ve "küreselleştiren" tüm duygulanımlardan, yorumlardan ve retorikten, onu aynı zamanda ve öncelikle biçimlendiren, üreten ve olanaklı kılan şeylerden ayrılamaz. Böylelikle "izlenim" onu üreten "şeyin ta kendisine" benzer. Bu "şey" ona indirgenemese de; dolayısıyla *olayın* kendisi ona indirgenemese de. Olay, (olan ya da meydana gelen) "şey"in kendisinden ve verilen, bırakılan ya da "şey" adı verilen tarafından (hem "kendiliğinden" hem de "denetim altında") oluşturulan izlenimden oluşur. Bu izlenimin, kelimenin her iki anlamıyla "malumatlandırılmış" [*informed*] olduğunu söyleyebiliriz: Hâkim bir sistem ona biçim [*form*] verdi ve bu biçim örgütlü bir enformasyon [*information*] makinesi (dil, iletişim, retorik, imaj, medya ve diğerleri) aracılığıyla dolaşıma sokuldu. Bu enformasyonel aygıt baştan beri politik, teknik ve ekonomiktir. Bu sözde çıplak olgu, bu "izlenim" ile yorum arasında ayrım yapabiliriz ve inanıyorum ki, yapmalıyız (bu görev hem felsefi hem de politiktir). Elbette bu "çıplak" olguyu onun hakkında "enformasyon" üreten sistemden ayırt etmenin neredeyse imkânsız olduğunun farkındayım. Fakat çözümlemeyi mümkün olduğunca ileri götürmek gerekli. İleri teknoloji denen şey yoluyla birkaç saniye içinde dört bin kadar insanın, özellikle de "sivilin" ölümüne sebep olmak, bunu söylemek çok üzücü ama, "büyük bir olay" yaratmak için yeterli değil; bir süredir böyle bu. Dünya savaşlarında (siz bu olayın "bir dünya savaşına tanık olmamış olanlara" daha da önemli göründüğünü belirtmiştiniz) ve sonraki savaşlarda gerçekleşen birçok kitle katliamı örnek gösterilebilir – bunlar "büyük bir olay" olarak kaydedilmeyen, yorumlanmayan, hissedilmeyen, sunulmayan ve sanki birdenbire olup biten katliamlardı. Bu olayların unutulmaz felaketler olduklarına dair bir "izlenim" en azından herkeste oluşmadı.

Niçin böyle olduğunu sormalı ve iki "izlenim"i birbirinden ayırmalıyız. Bir yanda, kurbanlara duyulan merhamet ve katliama duyulan öfke var; kederimiz ve kınamamız sınırsız, koşulsuz, tereddütsüz olmalı; bu hisler bütün simülakrların ve sanallaştırmaların ötesinde yadsınamaz bir "olaya" tepki veriyor, deyim yerindeyse, kalbimizle olayın merkezine giderek tepki

veriyoruz. Diğer yandaysa, bizi bunun "büyük bir olay" olduğuna inandıran yorumlanmış, yorumlayan, malumatla biçimlendirilmiş bir izlenim, koşullu bir değerlendirme var. *Güvence* [*credit*] ve *güvence vermeye* [*accreditation*] ilişkin bir fenomen olan *kanı*, üzerinde konuştuğumuz zorlantılı şişirmenin [*inflation*] yaptığı değerlendirmenin ve tarihlendirmenin temel bir boyutunu oluşturuyor. İzlenimi kanıdan ayırarak, İngiliz ampirizminin diline bir ayrıcalık tanıyormuş gibi yapmayı sürdürüyorum; bu noktada, buna direnmemiz yanlış olur. Bütün felsefi sorular, belki de yeni ve orijinal bir biçimde tekrar açılana kadar açık kalırlar: Bir izlenim nedir? Bir kanı nedir? Fakat özellikle, olay olarak adlandırılmayı hak eden bir olay nedir? Ya "büyük" bir olay, yani bir "olay"dan aslında aktüel bir biçimde daha fazlası olan, her zamankinden daha aktüel bir "olay" nedir? Örneksel veya aşırı [*hyperbolic*] bir biçimde bir olayın özüne, hatta özün ötesinde bir olaya tanıklık eden bir olay nedir? Zira bir öze, bir yasaya veya bir hakikate uyan, aslında olay kavramına uygun olan bir olay, hiç büyük bir olay olabilir mi? Büyük bir olay, bir olayı olay olarak kabul ederken temel aldığımız kavram ya da öz ufkunu altüst edecek kadar öngörülemez ve akıncı olmalı. Mesele olayı düşünmek olduğu sürece, bütün bu "felsefi" soruların açık, hatta belki felsefenin de ötesinde kalmasının sebebi budur.

BORRADORI: "Olay"ı Heideggerci anlamda mı kullanıyorsunuz?

DERRIDA: Kuşkusuz, fakat ilginç bir şekilde, Heidegger'de *Ereignis* düşüncesi sadece kendinin (*eigen*) olanın *kendinin kılınmasına* değil, Heidegger'in *Enteignis* adını verdiği belli bir *kendinin olmaktan çıkarmaya* yöneldiği ölçüde. Bir olaya katlanmak, katlanma veya sınanma sırasında kendini *hem deneyime açan hem de ona direnen şey*, bana öyle geliyor ki, gelenin ya da olanın benimsenemezliği, kendinin kılınamazlığıdır. Olay, gelen ve gelişiyle beni şaşırtacak olan, kavrayışımı şaşırtmaya ve askıya almaya gelendir. Olay her şeyden önce ilk olarak kavramadığım şeydir. Daha doğrusu olay her şeyden önce *kavramamamdır*. Olay *buna, kavramamama* dayanır: *kavramadığım* şeye ve ilkin

kavramamama, kavramadığım gerçeğine: Benim kavrayamayışıma. Bu, burada üzerinde durmak istediğim, hem içsel hem dışsal sınırdır: Bir olaym deneyimlenişi, bizi etkileme şekli bir kendinin kılma hareketini (bir öngörü, bilgi, adlandırma vb ufku temelinde kavrama, tanıma, saptama, betimleme, belirleme, yorumlama) talep etse de, bu kendinin kılma hareketi indirgenemez ve kaçınılmaz olsa da, bir sınırda veya hudutta *tereddüt* etmedikçe olay olarak adlandırılmayı hak eden bir olay yoktur. Ancak ne cephesi olan ne de meydan okunabilecek, katı bir cephe biçimi almadığından kavrayışsızlığın doğrudan toslamadığı bir hudut kaçıp gider, açık, kararsız, belirlenemez kalır. Buradan da kendinin kılınamazlık, öngörülemezlik, mutlak hayret, kavrayamama, yanlış anlama riski, öngörülmemiş olan yenilik, katışıksız tekillik, ufuk yokluğu ortaya çıkar. Olayın bu minimal, fakat çifte ve paradoksal tanımını kabul edecek olsaydık "11 Eylül"ün emsalsiz bir olay teşkil ettiğini doğrulayabilir miydik? Öngörülemez bir olay? Baştan sona tekil bir olay?

Hiçbir şey daha az kesin değil. "Terörist" (oldukça müphem ve politik anlam yüklü bu sözcüğe geri dönmek zorunda kalacağız) denen bu kimselerin Amerikan topraklarına oldukça hassas, görkemli ve son derece sembolik bir bina ya da kuruma saldırı düzenlemelerini öngörmek imkânsız değildi. Oklahoma City'i bir kenara bırakırsak (bu olayda saldırganın Amerika'dan geldiği söylenecektir; oysa bu "11 Eylül" için de geçerli) birkaç yıl önce zaten İkiz Kuleler'e bir bomba saldırısı düzenlenmişti ve bu "terörizm" faaliyetinin zanlıları hâlâ tutuklu olduğundan ve yargılandığından,[4] bu saldırıdan artakalan tortu hâlâ güncel bir olaym etkisi gibi hissediliyordu. Amerikan ulusal toprakları dışında, fakat Amerikan "çıkarları"na karşı aynı türden başka pek çok saldırı oldu. Bu saldırıların yaklaşmakta olduğunu görmesi ve böylesi sürprizleri önlemesi gereken CIA ve FBI'm, Amerikan organizmasına ait bu iki duyarganın dikkat çekici başarısızlıkları söz konusu. ("11 Eylül"ün ifşa ettiği ya da aslında tekrar hatırlattığı Amerikan "ulusal toprakları" ve "Amerikan çıkarları"ndan söz ederken belirteyim ki, sayısız sebep yüzünden bu "şeyler"in, "ulusal topraklar" ve "çıkarlar"ın kesin *sınırlarını* tanımlamakta gerçekten zorlanıyoruz.

Bugün bu sınırlar nerede bitiyor? Bu soruyu yanıtlama yetkisi kimde? Sadece ABD vatandaşları mı? Sadece onların müttefikleri mi? Belki de sorunun temeline –ve bir "olay"m olup olmadığını, nerede ve ne zaman olduğunu *stricto sensu** bilme konusunda çektiğimiz zorluğun nedenlerinden birine– ulaşabileceğimiz nokta budur.)

Yine de bu hipotezi kabul edelim ve yavaşça, sabırla bundan bir "olay" olarak bahsederek ilerleyelim. Üstelik ne zaman bir şeyler olsa, en sıradan günlük deneyimde bile olaya ve onun tekil öngörülemezliğine ait *bir şeyler* bulunur. Her an bir olayı, "başka" olan her şeyi, her doğumu, her ölümü, en mutedil ve en "doğal" olanını bile işaretler. Peki o halde sizden alıntı yaparak, 11 Eylül'ün "büyük bir olay" olduğunu söylemeli miyiz? "Büyük" sözcüğü yüksekliği ve boyutu ifade etse de, burada salt *niceliksel*, kulelerin boyutuna, saldırılan alanın büyüklüğüne ve kurbanlarm sayısına ilişkin bir değerlendirme yapamayız. Elbette biliyorsunuz ki, yerkürenin her tarafmda ölüler aynı şekilde dikkate almmıyor. İkiz Kuleler'in kurbanlarından ötürü duyduğumuz kederi, bu suç karşısında duyduğumuz korkuyu ve öfkeyi hafifletmeden bunu hatırlatmak görevimiz. Böylesi cinayetlerle yaratılan bu şok dalgalarının hiçbir zaman saf bir biçimde doğal ve kendiliğinden olmadığmı hatırlatmak görevimiz. Bu şok dalgaları tarihi, siyaseti ve medyayı vb kapsayan karmaşık bir düzeneğe bağlılar. Psikolojik, politik, siyasi ve askeri bir yanıt ve tepkiden söz ediyor olsak da, hem niceliksel hem de niteliksel olarak besbelli olanı teslim etmeliyiz: Nicelik olarak bununla karşılaştırılabilecek olan katliamlar, hatta sayıca daha büyükleri, Avrupa ya da Amerika dışmda (Kamboçya, Ruanda, Filistin, Irak vb) gerçekleştiğinde, Avrupa için, ABD için, onların medyaları ve kamuoyları için doğrudan veya dolaylı olarak bu kadar yoğun bir karışıklık yaratmıyorlar. Yeni ve "büyük" *görünen* şey, kullanılan silah ya da sivillerle dolu binaları yıkan uçaklar değil. Bunun sayısız örneğini bulmak için, ne yazık ki, İkinci Dünya Savaşı'ndaki bombardımanlara, Hiroşima ve Nagazaki'ye kadar geri dönmeye gerek

* Dar anlamıyla (ç.n.).

yok. En azından bu saldırıların, niceliksel ya da diğer ölçüler açısından "11 Eylül"den aşağı kalır bir yanları olmadığını söyleyebiliriz. ABD de her zaman, hafif bir biçimde ifade edecek olursak, kurbanların tarafında değildi.

Bu yüzden başka açıklamalar aramalıyız –anlamlı ve *niteliksel* açıklamalar. Öncelikle ABD'nin müttefiki olunsun ya da olunmasın, ABD siyasetinde bir hükümetten diğerine, az çok kalıcı ve sürekli olan ne varsa onaylansın ya da onaylanmasın, hiç kimse *Soğuk Savaş'ın sonu* denen şeyden beri "dünya"nın ufkunu belirleyen açık seçik bir olgunun varolduğuna itiraz etmeyecektir (bu şeyi, bu *Soğuk Savaş'ın sonu* denen şeyi birkaç farklı perspektiften yorumlamalıyız; bunu ileride yapacağım, fakat şimdilik "11 Eylül"ün aynı zamanda hâlâ pek çok bakımdan Soğuk Savaş'ın kendisinin uzak bir etkisi olduğunu anımsatınama izin verin; Soğuk Savaş'ın "sonu"ndan önce ABD, şimdi kendi düşmanları haline gelen Sovyetler Birliği'nin düşmanlarına –sadece Afganistan'la sınırlı kalmayarak– eğitim ve silah sağladığından beri). Açık seçik olan şu ki, "Soğuk Savaşın Sonu"ndan beri dünya düzeni denebilecek şey, göreli ve şüpheli istikrarı içinde, büyük oranda Amerikan gücünün sağlamlığına ve güvenilirliğine, *güvence*sine dayanıyor. Her düzeyde: Ekonomik, teknik, askeri düzeyde, medyada ve hatta söylemsel mantık düzeyinde, dünya çapındaki yasal ve diplomatik retoriğe ve dolayısıyla uluslararası hukuka temel oluşturan aksiyomatik düzeyinde, ABD sebebini savunmaktan geri kalmadan bu yasayı çiğnediğinde bile. Bu nedenle, hâkim olan dünya düzeninin hiç olmazsa muhafızlığı "rolünü" oynayan bu süper gücü istikrarsızlaştırmak, ABD'nin düşmanı olarak tanınanların yaşadığı yerler de buna dahil olmak üzere, bütün dünyayı istikrarsızlaştırmak tehlikesini içinde barındırıyor. Şu halde tehdit altında olan nedir? Bu süper güç tarafından az çok güvence altına alınan bu düzene bağlı olan, ABD'nin en kararlı düşmanlarınınkiler de dahil, çok sayıda kuvvet, güç ya da "şey" değil, aynı zamanda *çok daha radikal bir biçimde* (bu noktanın altını çizmek isterim) tam olarak "11 Eylül" gibi şeylerin *kavranılmasına* ve açıklanmasına olanak tanıyan yorumlama sistemi, aksiyomatik, mantık, retorik kav-

ramlar ve değerlendirmeler de tehdit altmda. Dünyanm kamusal alanında yaygın, baskın ve hegemonik bir biçimde *güvenilen söylem*den söz ediyorum. Halihazırdaki sistem (kamuoyu, medya ve politikacıların retoriği ile çeşitli mekanizmalar aracılığıyla kamusal alanda konuşan ya da konuşma yetkisi verilen kimselerin sahip oldukları varsayılan yetkilerinin bir birleşimi) tarafından meşrulaştırılan şey normlardır: Şiddet, saldırganlık, suç, savaş ve terörizm söz dağarcığını kullanarak, savaş ile terörizm, ulusal terörizm ile uluslararası terörizm, devlet terörizmi ile devlet terörizmi olmayan terörizm arasındaki varsayılan farklara başvurarak, egemenliğe, ulusal topraklara vb saygıya ilişkin kurulabilecek anlamlı gibi görünen her cümlenin içine işlemiş normlardır. O halde bu çifte *çarpma* aracılığıyla el sürülen, yaralanan, travmatikleştirilen sadece belli birkaç şey mi? "Ne" veya "kim"? Binalar, stratejik kentsel yapılar, politik, askeri ya da kapitalist gücün sembolleri mi, yoksa çok farklı kökenlerden gelip, uzun süre saldırıya uğramamış bir ulusal toprağın bünyesinde yaşayan çok sayıda insan mı? Hayır *sadece* bunlar değil, belki de özellikle, bütün bunların yanı sıra, kişinin "11 Eylül"ün gelişini görmesine, onu kavramasına, yorumlamasına, tanımlamasına, konuşmasına ve adlandırmasına –bunu yaparken de travmayı etkisizleştirmesine ve bir "yas tutma hali" yoluyla onu kabullenmesine– olanak tanıyan kavramsal, semantik ve hatta denebilir ki yorumbilimsel bir aygıt. Burada öne sürdüğüm şeyin, soyut ve basit bir kavramsal ya da söylemsel etkinlik gibi görünen şeye, bir bilgi sorununa fazlasıyla dayanmış olduğu düşünülebilir. Sanki "11 Eylül"le ilgili olarak asıl korkunç olanın, bu yarada asıl "baki" kalanın onun ne olduğunu *bilmememiz*, bu yüzden de onu nasıl tanımlayacağımızı, tarif edeceğimizi, hatta adlandıracağımızı bilmememiz olduğunu söylemekten memnunmuşum gibi görünebilir. Aslında söylediğim bu. Fakat bu bilmeme ufkunun ya da bilme ufuksuzluğunun (kavrama, tanıma, fark etme, saptama, adlandırma, betimleme, öngörme güçsüzlüğünün) hiç de soyut ve idealist olmadığını göstermek için daha fazla konuşmam gerekecek. Kesinlikle, daha somut bir şekilde konuşmam gerekecek.

Bunu *üç uğrakta*, "Soğuk Savaş", "Soğuk Savaş'm sonu" ya da "terör dengesi" denen şeylere atıfta bulunarak gerçekleştireceğim. Bu üç uğrağın ya da savlar dizisinin hepsi de aym mantığa başvuruyor. Başka bir çalışmamda amansız bir yasa biçiminde sınırsızca genişletmeyi önerdiğim mantığa başvuruyor: Her *otoimmün süreci*[5] düzenleyen mantığa. Bildiğimiz gibi, otoimmün bir süreç canlı bir varlığın *intihar*-benzeri bir tavırla "kendi kendine" kendi savunmasını yıkmaya, "kendi" bağışıklığına *karşı* bağışıklık kazanmaya çalıştığı tuhaf davranıştır.

Birinci uğrak, birinci otoimmünite.
Refleks ve düşünüm. Zihinlerde Soğuk Savaş.

ABD'nin ötesinde bütün dünya bir ihlalden karanlık bir şekilde etkilenmiş olduğunu hissetmekte. Bu ihlal sadece tarihte benzeri olmayan bir ihlal değildir (yaklaşık iki yüz yıldır ABD ulusal topraklarına yapılan ilk saldırı ya da en azmdan iki yüzyıldır süren bir hayal söz konusu), yeni bir *tür* ihlal olarak sunulmaktadır aynı zamanda. Ama hangi *tür*? Bu soruyu yanıtlamadan önce apaçık olanı bir kez daha anımsatmama izin verin: bu ihlal, özellikle de "Soğuk Savaş'm sonu" denen şeyden beri düşmanlarının nazarmda diğer egemen ülkelere egemen olma rolü üstlenmiş bir ülkenin topraklarına yöneliyor. Bu rol, bütün dünya düzeninin muhafızlığını ya da garantörlüğünü üstlenmeyi, ilkece ve son çare olarak genel anlamda güvence sağlamayı, finansal işlemlere olduğu kadar, dillere, yasalara, politik ve diplomatik işlemlere de güvence vermeyi içeriyor. ABD onu yok etmeye çalışanlar da dahil olmak üzere herkesin ihtiyaç duyduğu bu güvenceyi elinde tutuyor. Bunu sadece zenginliğiyle, tekno-bilimsel ve askeri gücüyle değil, bütün anlaşmazlıklarda arabulucu rolü üstlenmesiyle ve Güvenlik Konseyi ve başka pek çok uluslararası kuruluştaki baskın varlığıyla da gösteriyor. Bu kuruluşların ve getirdikleri çözümlerin ne ruhuna ne de kurallarına –kendisini cezadan muaf tutarak– saygı göstermemesine rağmen. ABD dünya önünde hâlâ belli bir kendini sunma ve onaylatma gücünü elinde tutuyor: Gücün ve

hukukun, en büyük gücün ve hukuk söyleminin nihai, varsayılan birliğini temsil ediyor.

Ancak intihar eğilimli otoimmünitenin ilk semptomu şudur: Bu "hukukun gücü"nün kuruluşunun ve temelinin somutlaştığı topraklarm bir saldırıya *maruz kalmış* gibi *görünmesi* ve nesnesi (bu nesne hem tam anlamıyla şiddete maruz kalmış hem de "bir döngü içerisinde"[6] kendi kameralarına) olduğu saldırının, adeta kendi içinden, tek başlarına güçsüz gibi göründükleri halde hileyle ve teknolojik bilgiye başvurarak Amerikan silahlarını, bir Amerikan şehrinde, bir Amerikan hava alanında ele geçirebilenler tarafından yapılmış olması.

ABD'de eylem düzenlemek için oraya göç eden, Amerika tarafından eğitilen ve hazırlanan bu *uçak korsanları*, deyim yerindeyse iki intiharı birleştiriyorlar: Kendi intiharlarmı (bir intihar saldırısı, yani otoimmün bir saldırı karşısında daima savunmasız kalmacaktır; en dehşet verici olan şey de budur) ve onları kabul eden, silahlandıran ve eğitenlerin intiharını. Zira unutmayalım, ABD "bin Ladin" –ki en çarpıcı örnek odur– gibi insanları eğiterek ve her şeyden önce, onlarm ortaya çıkmasına ve bağlılıklarındaki (örneğin ABD Afganistan'da Sovyetler Birliği'ne ya da Rusya'ya karşı yaptığı savaşta, Suudi Arabistan'la ve diğer Müslüman Arap ülkeleriyle ittifak yapmıştır – bu intihar paradokslarının örnekleri sonsuzca çoğaltılabilir) değişimlere yol açan politik-askeri koşulları yaratarak "düşman" kuvvetlerinin önünü açmış ve onları güçlendirmiştir.

Çifte intihar niteliğindeki bu kuvvet olağanüstü bir *ekonomiye göre düzenlenmişti* (azami düzeyde güvenlik, hazırlık, teknik yeterlilik, yıkım gücü ve ödünç alman asgari düzeyde araç!). Halihazırdaki dünya düzeninin tam kalbini, daha doğrusu sembolik başını hedeflemiş, vurmak istemişti. Bu çifte intihar Amerikan gövdesinin hem sembolik temelini hem de işlemesinin temelini teşkil eden iki yere birden, tam baş (*cap, caput, capital, Capitol*) hizasından saldıracaktı. Dünya sermayesinin ekonomik yerine, sermayenin "başı"na (Dünya Ticaret Merkezi bunun ilk örneğidir, zira şu anda dünyanın pek çok yerinde, örneğin Çin'de –aynı adı taşıyan– DTM'ler var) ve Kongre'nin bulunduğu Capitol binasından çok uzak olmayan, Amerikan

sermayesinin stratejik, askeri ve idari mekânı, Amerikan siyasal temsilinin başı olan Pentagon'a saldıracaktı.

Bu noktada Capitol'dan söz ederken aynı "olay"ın *ikinci* veçhesine doğru ilerliyorum; onu "büyük bir olay" kılabilecek olan şeydir bu. Yine söz konusu olan otoimmün bir terördür, bu terör soğuk savaşın ve biraz fazla hızlı bir biçimde onun sonu denen şeyin ve Capitol'dan göründüğü kadarıyla Soğuk Savaş'tan daha kötü olabilecek bir şeyin yarattığı terördür.

İkinci uğrak, İkinci otoimmünite.
Refleks ve düşünüm. Soğuk Savaştan daha kötüsü.

Travmatik bir olay nedir? Öncelikle bu adı hak eden olay "mutlu" bir olay olsa bile içinde travmatize edici bir şeyler vardır. Bir olay tarihin günlük seyrinde bütün deneyimlerin sıradan tekrarı ve beklentisinde her zaman bir yara açar. Travmatik bir olay gerçekleşmiş olanın anısıyla –bilinçdışı anısı bile olsa– damgalanmış bir olay değildir sadece. Bunu söylerken, besbelli olan bir şeye karşı çıkıyor gibi görünüyorum: Yani olay şimdi ve burada mevcudiyete ya da geçmişe, bir kez ve artık olmuş olanın meydana gelmesine inkâr edilemez bir biçimde bağlıdır. Öyleyse onu takip edebilecek tekrar zorlantısı zaten olmuş veya meydana getirilmiş olanı yeniden üretmekten başka bir şey yapmayacaktır. Ancak bu şemayı (söz konusu şema bütünüyle yanlış olmasa bile) karmaşıklaştırmamız gerektiğine inanıyorum; bu şemanın "krono-loji"sini, yani içerir gibi göründüğü zamansallaşma düşüncesini ve düzenini sorgulamalıyız. "11 Eylül"ün nasıl "büyük bir olay" gibi *göründüğünü* kavramak istiyorsak travmanın zamansallaşmasını yeniden düşünmeliyiz. Çünkü yara sadece geçmiş değil, *gelecek* karşısındaki dehşetimiz yüzünden de açık kalır. (Aslında siz de sorunuzda olayı gelecekle ilişkili bir biçimde tanımladınız; "hayatımız boyunca tanık *olacağımız* en önemli tarihsel olaylardan biri" derken bir öngörüde bulunuyordunuz.) Olayın büyük sıkıntısının trajik bağlılaşığı şimdi olmakta olan veya geçmişte olmuş olan şey değildir; olmakla tehdit eden şeyin haberci işaretleridir.

Olayın benimsenemezliğini şimdi ya da geçmiş değil, gelecek belirler. Bu benimsenemezliği geçmiş veya şimdi belirdiğinde de, olay, meydana gelebilecek veya belki de meydana gelecek olanın, şimdiye kadar meydana gelmiş olan her şeyden daha kötü olanın korkunç işaretlerini bedeninde taşımaktadır.

Açıklamama izin verin. Travmadan söz ediyoruz; yani zamansallığı ne şimdi olan şu an'dan ne de geçmiş şimdi'den gelen bir olaydan değil, sunulması mümkün olmayan bir gelecek'ten (*à venir*) gelen bir olaydan bahsediyoruz. Silah yaralar ve bilinçdışı bir yarayı sonsuza dek açık bırakır; bu silah ürkütücüdür, çünkü gel-ecek olandan, gelecekten, gelecek zamanın hikâyesinin (*future anterior*) gramerine bile direnecek kadar radikal bir gelecekten gel-ecektir. Amerikalılara ve onlar aracılığıyla bütün dünyaya şunun söylendiğini hayal edin: Meydana gelen şey, iki kulenin görkemli çöküşü, sadece birkaç saniye içinde binlerce insanın teatral, ama görünmez ölümü çok feci bir şey, korkunç bir suç, ölçüsüz bir acı; fakat hepsi bitti, bir daha olmayacak, asla bunun kadar ya da bundan daha korkunç bir şey olmayacak. Bu durumda yasın görece daha kısa süreceğini sanıyorum. İster üzüntü, ister neşe duyalım, her şey çabucak, sıradan tarihteki normal seyrine dönerdi. Yas çalışmasından bahsedilir ve çoğunlukla yapıldığı gibi o sayfa kapatılabilirdi ve eğer olaylar Amerika ve Avrupa'dan uzak, başka yerlerde meydana geldiyse daha da kolay yapılabilirdi bu. Fakat bu olmadı hiç. Eğer kötülüğün geldiği yer, daha kötüsünün gelme olasılığıysa, en kötü olduğu halde gel-ecek'in tekrarıysa, yas çalışması yapma imkânı bırakmayan bir travma vardır. Travma "olup bitmiş"[7] bir saldırıdan ziyade, *gelecek* tarafından, *gel-ecek* tarafından, daha kötüsünün *geleceği* tehdidi tarafından meydana getirilir. Gerektiği kadar açık söylenmese de –ki bunun haklı gerekçeleri vardır– olan şudur: Bu işaretlerin imledikleri tehdit gelecekte ve daima diğerlerinden daha kötü, hatta "Soğuk Savaş" denen şeyi örgütleyen tehditten bile –ki bunu ilerde açıklayacağız– daha kötü olabilir. Bu da elbette *kimyasal* veya *bakteriyolojik* bir saldırı tehdididir (11 Eylül'ü takip eden haftalarda bunun gerçekten yaşanacağının düşünüldüğünü anımsayın), özellikle de *nükleer* bir saldırı tehdididir. Bundan

çok az bahsedilmiş olsa da, yönetimde ve Kongre'de sorumluluk sahibi olanlar, anayasal devletin, devletin başı olan Washington'a ve Kongre'ye (Pentagon'a, Beyaz Saray ve Kongre binasına) düzenlenecek *nükleer* bir saldırının atlatılmasını sağlayacak gerekli önlemleri aldılar. Kongrenin bazı temsilcileri, benim de burada izleme fırsatı bulduğum, televizyondaki bir tartışma sırasında şunu açıkladılar: Şu andan itibaren, devletin *başları* (başkan, başkan yardımcısı, hükümet ve Kongre üyeleri) eskiden olduğu gibi aynı zamanda ve yerde olmayacaklar, örneğin "Ulusa Sesleniş Konuşması" için bir araya gelmeyecekler. "Büyük olay"ın, yani "11 Eylül"ün geçmişteki bir saldırıdan ibaret olmadığını, hâlâ mevcut ve etkili bir olay olduğunu gösteriyor bu. X travma yaşayacaktı (X kimdir ya da nedir? ABD'nin çok ötesinde, bütün "dünya", her halü kârda bütün "dünya" imkânı travma yaşayacaktı), ama bu travma şimdide ya da geçmiş bir şimdi olacak bir şeyin anısında yaşanmamıştır. Hayır, sunulamaz [*unpresentable*] gelecekten, en âlâ egemen ulus-devletin *başını* bir gün vurabilecek bir saldırının açık tehdidinden dolayı travma yaşamıştır.

Bu tehdit neden "Soğuk Savaş'ın sonu"yla belirtiliyor? Neden "Soğuk Savaş"m kendisinden daha kötü? Müslüman Arap terörist şebekelerinin Soğuk Savaş sırasında teçhiz edilerek ve eğitilerek oluşturulması gibi, bu tehdit *hem* Soğuk Savaş'tan artakalan *hem de* Soğuk Savaş'ın ötesine geçişin kalıntısı olan bir sonucu temsil ediyor. Bir yandan nükleer kapasitenin şimdi artık denetlenemez bir biçimde artması yüzünden bu gücün derecelerini ve biçimlerini ölçmek zordur, tıpkı bu artışm sorumluluğunun sınırlarım çizmenin zor olduğu gibi. Fakat bu konuyu burada daha fazla ele alamayız. Öte yandan, ki bu noktada Soğuk Savaş'tan daha kötü olana değiniyoruz, artık bir terör dengesi olamaz. İki güçlü devlet (ABD ve SSCB) birbirlerinin nükleer gücünü, alınan riskleri karşılıklı ve örgütlü bir biçimde değerlendirerek etkisiz kılma kapasitesine sahip oldukları bir oyun kuramının parçası haline gelmişlerdir; bu yüzden, aralarında bir düello ya da bir kaçınma durumu söz konusu olamaz. Şu andan itibaren nükleer tehdit, topyekûn tehdit artık bir devletten değil, mutlak anlamda öngörülemez ve hesap edilemez

olan anonim güçlerden gelmektedir. Bu mutlak tehdit Soğuk Savaş'ın sonu ve ABD kampının "zaferi"yle örtbas edileceği için; dünya düzenini, bir dünya olanağını, herhangi bir küresel çaba [*mondialisation*] (uluslararası hukuk, bir dünya pazarı, evrensel bir dil vb) olanağını yaşattığı varsayılan şeyi tehdit ettiği için bu *dehşet verici* kendine karşı bağışıklık mantığı, dünyanın ve küresel olanın varlığını tehlikeye atar. Öncülleri ve kaynakları Soğuk Savaş'ın uzun tarihinde bulunan, ama Soğuk Savaş'tan sonsuz derecede daha tehlikeli, korkunç ve dehşet verici gibi görünen bu tehdidin artık hiçbir sınırı yoktur. Aslında bu tehdidin Soğuk Savaş'ın sonunu hızlandırdığı ve doğruladığı yönünde, eşit derecede korkmuş iki düşmanın, en azından görünüşte barışmasma hız verdiği yönünde sayısız işaret var. Bush ve müttefikleri "şer eksenini" suçladıklarında, bir balon olan bu retoriğin dinsel çağrışımlarına, çocuksu aldatmacalarına, cehalete sürükleyen gizemleştirmelerine hem gülmeli hem de onları ifşa etmeliyiz. Ama aslında tehdidi, gölgesi her taraftan yayılan mutlak bir "şer" söz konusudur. Mutlak bir şer, mutlak bir tehdittir bu, çünkü tehlikede olan şey küreselleşme ya da küresel dünya hareketi, yeryüzünde veya başka bir yerde topyekûn yaşamdan başka bir şey değildir.

Fakat işte bu başka bir paradoks. Aslında "terörizmler"in birbirine karşı kullandıkları "terör"ün kökeni bu olsa bile, bu terör olabilecek en kötüsü olsa bile, canlı her varlığın jeopolitik bilinçdışına temas etse ve orada silinmez izler bıraksa bile, "11 Eylül" bu mutlak terörün (bilinçli-bilinçsiz) ilk işareti olduğu için, düşman anonim ve görünmez olduğu için, terörün kaynağı belirlenemediği için, bu terörde bir bireyin ya da devletin yüzü görülemediği için, bir bilinçdışı olayı veya bilinçdışı için bir olay nedir bilmediğimiz için (buna rağmen yine de bu olayı hesaba katmalıyız) benim ve sizin "11 Eylül"den "büyük bir olay" olarak söz ederken kastettiğimiz şey, yani en kötü olan, aynı zamanda tözünü kaybetmiş, geçici, hafif bir şey olarak belirebilir ve böylece, inkâr edilmiş, bastırılmış, hatta unutulmuş, diğer olaylar arasmda bir olay olma konumuna düşmüş gibi görünebilir. Ancak, bu travmanın etkilerini azaltma veya onu etkisiz kılma çabalarının tümü (inkâr etme, bastırma, unutma,

atlatma) umutsuz girişimlerdir. Aştıklarını iddia ettikleri canavarlığın ta kendisini üreten, icat eden ve besleyen bir sürü otoimmün harekettir.

Bu sebeple, unutulmaya asla izin vermeyecek olan şey, bizzat otoimmün olanın sapkın etkisidir. Çünkü artık bastırmanın hem psikanalitik hem de politik anlamda –ister polis, ister asker aracılığıyla veya ekonomik olsun– tam da etkisizleştirmek istediği şeyi ürettiğini, yeniden ürettiğini ve yeniden doğurduğunu biliyoruz.

Üçüncü uğrak, Üçüncü otoimmünite. Refleks ve düşünüm. Bastırmanın Kısırdöngüsü

Bu şer tehdidi karşısında insanlığın savunmasız kaldığı söylenemez. Fakat savunmaların ve iki eş derecede sorunlu sözcükle ifade edilen "terörle savaş"ın[8] bütün biçimlerinin tümüyle ortadan kaldırma iddiasında oldukları kötülüğün sebeplerini kısa veya uzun vadede yeniden doğuracak şekilde işlediğini fark etmeliyiz. İster Irak, ister Afganistan, isterse de Filistin söz konusu olsun, "bombalar" hiçbir zaman, kurbanlarını (asker ve/veya sivil, bu da daha az güvenilir hale gelen başka bir ayrımdır) bizzat veya vekâleten, sonradan meşru misilleme ya da terörizme karşı mücadele olarak sunulması kolay olacak bir şekilde karşılık vermekten alıkoyacak kadar "akıllı" olmayacaklar. Ve bu, sonsuza kadar [*ad infinitum*] böyle devam edecek...

Açıklık adına ve çözümleme öyle gerektirdiği için üç otoimmün terörü birbirinden ayırdım. Fakat gerçekte terörün bu üç kaynağı birbirinden ayrılamaz, birbirini fazlasıyla belirler ve besler. Algısal "gerçeklikte" ve özellikle bilinçdışında –ki bu en az gerçek olan gerçeklik değildir– aynıdırlar aslında.

BORRADORI: 11 Eylül büyük öneme sahip bir olay olsa da olmasa da, felsefeye hangi rolü biçiyorsunuz? Felsefe olan biteni anlamamıza yardımcı olabilir mi?

DERRIDA: Böylesi bir "olay" elbette felsefi bir karşılığı gerektiriyor. Daha doğrusu felsefi söylemin en derinine yerleşmiş

olan kavramsal varsayımları en temel düzeylerinde sorgulayan bir karşılık. Bu "olay"ı betimleyen, adlandıran, kategorize eden kavramlar "dogmatik bir uyku"nun ürünleridir; bizi bu uykudan ancak yeni bir felsefi düşünüm, felsefe *üzerine* bir düşünüm ve özellikle de siyaset felsefesi ve onun mirası üzerine bir düşünüm uyandırabilir. Medyamn ve resmi retoriğin hâkim söylemi, kolayca kabul edilen (ulusal ya da uluslararası) "savaş" ve "terörizm" gibi kavramlara yaslanır.

Bu yüzden örneğin *eleştirel* bir Schmitt okuması oldukça yararlı olurdu. Bir yandan klasik savaşı (köklü Avrupa hukuk geleneğine göre klasik savaş, iki düşman devlet arasında doğrudan ve ilan edilmiş bir karşı karşıya gelmedir) "iç savaş"tan ve "gerilla savaşı"ndan (bu savaşm modern biçimlerinden; Schmitt'in belirttiği gibi, gerilla savaşı on dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır) ayırmakta Schmitt'i olabildiğince takip etmeliyiz. Diğer yandan ise Schmitt'e *karşı*, şimdi boşalan şiddetin "savaş"m sonucu olmadığım teslim etmemiz gerekir (bu nedenle "terörizmle savaş" ifadesi en karışık ifadelerden biridir; bu karışıklığı ve böyle bir retorik suiistimalinin halihazırda hizmet ettiği çıkarları çözümlemek zorundayız). Bush "savaş"tan söz ediyor, fakat aslmda savaş ilan ettiğini ilan ettiği düşmanm kimliğini saptama yeteneğinden yoksun. Afganistan'ın sivil nüfusunun veya ordusunun ABD'nin düşmanı olmadığı tekrar tekrar söyleniyor. Bu noktada "bin Ladin'in" egemen karar verici olduğu varsayılırsa, herkes onun Afgan olmadığını, ülkesinden (aslında, neredeyse istisnasız her "ülke" ve devlet tarafmdan) sürüldüğünü, eğitimini büyük ölçüde ABD'ye borçlu olduğunu ve elbette yalnız olmadığmı biliyor. Ona dolaylı olarak yardım eden devletler, bunu devlet olarak yapmıyorlar. Hiçbir devlet onu alenen desteklemiyor. Terörist şebekelere yataklık eden devletlere gelince, onları da tespit etmek zor. ABD ve Avrupa, Londra ve Berlin de dünyanm tüm "teröristleri" için sığınak, eğitim, yapılanma ya da bilgi toplama yeridir. Hiçbir coğrafya, "toprağa ilişkin" hiçbir belirleme bu yeni aktarım ve saldırı teknolojilerinin yerini tespit etmekte artık işe yaramaz. Kökeni anonim olan ve hiçbir devletle ilişkili olmayan mutlak bir tehdit hakkında az önce söylediklerimi bi-

raz daha genişletecek ve aydınlatacak şekilde çabucak özetlersek, böyle "terörist" saldırıların artık uçaklara, bombalara ya da kamikazelere ihtiyacı yok zaten: Bütün bir ülkenin ya da kıtanın ekonomik, askeri ve politik kaynaklarını felç etmek için stratejik açıdan önemli bir bilgisayar sistemine sızmaları ve onun içine bir virüs ya da başka bir yıkıcı öğeyi sokmaları yeterli. Yeryüzündeki hemen hemen her yerden, çok az maliyetle ve asgari araçla bu yapılmaya kalkışılabilir. Yeryüzü, bölge [*territory*] ve terör arasındaki ilişki değişti ve bunun bilgi yüzünden, yani tekno-bilim yüzünden olduğunu anlamak zorundayız. Savaş ile terörizm arasındaki ayrımı bulanıklaştıran tekno-bilimdir. Bu bakımdan dünyanın bilgisayar ağlarında gelecek için *saklı tutulan* yıkım ve kaotik düzensizlik olanaklarıyla karşılaştırıldığında, "11 Eylül", hayal gücünü vurmayı amaçlayan arkaik şiddet tiyatrosunun hâlâ bir parçasıdır. Yarın, görünmez, sessiz bir şekilde, daha hızlı ve hiç kan dökmeden "büyük bir ulus"un, yeryüzündeki en büyük gücün tüm hayatının (toplumsal, ekonomik, askeri vb) dayandığı bilgisayar ve bilgi ağlarına saldırılarak bunun daha kötüsü bile yapılabilecek. Bir gün şöyle denebilir: "11 Eylül" son savaşın şu eski ("iyi") günleriydi. Her şey hâlâ görünür ve kocaman, devasa olanın düzenindeydi: O ne boyut, o ne yücelik! Daha kötüsü de var. Her türden nano-teknoloji çok daha güçlü, görünmez, denetlenemez ve her yere sessizce sızma yeteneğine sahiptir. Mikropların ve bakterilerin mikrolojik rakipleri onlar. Ancak bilinçdışımız bunun zaten farkında, bunu zaten biliyor, korkutucu olan da bu.

Eğer bu şiddet devletler arasındaki bir savaş değilse, böyle pek çok savaş gibi bir ulus-devlet zemininde iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan ulusal bir ayaklanma ya da kurtuluş hareketini içermedikçe ("bin Ladin" şebekesinin ikincil ya da birincil amaçlarından biri, ABD'nin muğlak müttefiki Suudi Arabistan'ın istikrarını bozmak ve yerine yeni bir yönetim kurmak olsa bile), Schmitt anlamında ne "iç savaş" ne de "gerilla savaşı"dır. Bu noktada "terörizm"den söz etmekte ısrar edilse bile, bu adlandırma artık yeni bir kavramı ve yeni ayrımları içerir.

BORRADORI: Bu ayrımların sağlam şekilde yapılabileceğini düşünüyor musunuz?

DERRIDA: Bu her zamankinden daha zor. Çoğu zaman medya retoriğinin ve siyasal iktidarlarm hizmetkârı olan hâkim dile körü körüne güvenilmeyecekse, "terörizm" özellikle de "uluslararası terörizm" terimlerini çok dikkatli kullanmalıyız. Öncelikle nedir terör? Onu korku, kaygı ve panikten ayıran şey nedir? Az önce 11 Eylül olayının, bilinci ya da bilinçdışını etkileyen travmayla değil, Soğuk Savaş tehdidinden daha tehlikeli, belirsiz bir gelecek tehdidiyle ilişkili olduğu ölçüde "büyük" olduğunu öne sürdüğümde, terörden mi yoksa korku, panik ya da kaygıdan mı söz ediyordum? Örgütlenmiş, kışkırtılmış ve araçsallaştırılmış bir terör nasıl oluyor da *korkudan* farklılaşıyor? Hobbes'tan Schmitt'e, hatta Benjamin'e kadar uzanan gelenek, hukukun ve egemen güç kullanımı yetkisinin koşulunun, politik olanın ve devletin koşulunun korku olduğunu kabul etmez mi? *Leviathan*'da Hobbes sadece "korku"dan değil, "terör"den de söz eder.[9] Benjamin devletin bir şiddet tekelini, tam da tehdit yoluyla kendine mal etmeye nasıl eğilimli olduğundan bahseder ("Critique of Violence).[10] Her terör deneyiminin zorunlu olarak bir terörizmin sonucu olmadığı söylenecektir kuşkusuz. Elbette, "terörizm" sözcüğünün siyasal tarihi, büyük ölçüde Fransız İhtilali sırasındaki Terör Dönemi'ne, yani devlet adma uygulanan ve aslmda yasal bir şiddet tekelini varsayan bir teröre göndermeden türetilmiştir. Peki son zamanlarda hukuki açıdan yapıldığı açıkça görülen terörizm tanımlarında ne buluyoruz? Her durumda, insan hayatına karşı, ulusal ya da uluslararası yasaları çiğneyerek işlenen bir suçtan bahsetmek için hem sivil ve askeri arasmda (terörizmin kurbanlarının sivil oldukları varsayılır) hem de bunlarla siyasi bir amaç (sivil nüfusu terörle korkutarak bir ülkenin politikasını etkilemek ya da değiştirmek) arasmda bir ayrım yapmak gerekir. Öyleyse bu tanımlar "devlet terörizmi"ni dışarıda bırakmıyor. Dünyadaki her terörist, bir devletten gelen, fakat başka isimler alabilen ve kendisini her türden az çok güvenilir haklılaştırmalarla örten sabık bir terörizme karşı kendisini savunmak için bir karşılık verdiğini iddia eder. Örneğin özellikle de devlet terörizmi uy-

guladığından ya da onu teşvik ettiğinden şüphelenilen ABD'ye yöneltilen suçlamaları biliyorsunuz.[11] Ayrıca köklü Avrupa hukuk geleneğine uygun bir biçimde, devletler arasmda ilan edilen savaşlar sırasında bile sık sık terörist aşırılıklar olmuştu. Son iki dünya savaşmm ağır bombalama seferlerinden çok önce de, sivil nüfusa yaygm bir biçimde gözdağı verilirdi. Yüzyıllar boyunca.

Dünya çapındaki resmi politik söylemin bir unsuru haline gelen "uluslararası terörizm" ifadesi hakkında da bir şeyler söylemeli. Bu ifade BM tarafmdan da sayısız resmi kınamada da kullanılır. 11 Eylül'den sonra, BM'de temsil edilen devletlerin ezici çoğunluğu (aslında hepsi de olabilir, kontrol etmem gerek) son birkaç on yılda bir defadan fazla olmak üzere "uluslararası terörizm" denen şeyi kınadılar. BM'nin televizyonda yayınlanan bir oturumu sırasında, Genel Sekreter Kofi Annan geçmişte yaptıkları bazı tartışmaları hatırlatmak zorunda kaldı. Bunun sebebi, "uluslararası terörizm"i kınamaya hazırlanırlarken, bazı devletlerin kavramın açıklığı ve onu tanımlamakta kullanılan ölçütle ilgili kuşkularını ifade etmesiydi. Mefhumların, pek çok can alıcı hukuki mefhum gibi, karanlık, dogmatik ya da eleştiri öncesi kalması, iktidarları, meşru denen iktidarları işlerine geldiğinde onları kullanmaktan alıkoymuyor. Tam tersine, kavram ne kadar karışıksa, fırsatçı bir kullanıma o kadar müsait olur. Alelacele alınmış birkaç kararm ardmdan, "uluslararası terörizm" ve onun kınanması konusunda hiçbir felsefi tartışma yapılmadan, BM'nin ABD'ye, Amerikan yönetiminin "uluslararası terörizm" denen şeye karşı gerekli ve uygun gördüğü *her* aracı kullanarak kendini koruma yetkisi vermesi bu yüzdendir.

Tarihte çok geriye gitmeye ve hatta teröristlerin bir bağlamda (örneğin, Afganistan'da Sovyet işgaline karşı mücadele ederken) özgürlük savaşçısı olarak övülebildiklerini, başka bir bağlamda ise terörist olarak suçlanabildiklerini (ve bugün için onlar, aynı silahları kullanan aynı savaşçılardır) hatırlamaya, ki günümüzde bu sık sık ve haklı olarak hatırlanmaktadır, gerek yok. Cezayir, Kuzey İrlanda, Korsika, İsrail ya da Filistin vakalarında terörizmin "ulusal" mı yoksa "uluslararası" mı ol-

duğu hakkında karar verirken yaşayacağımız sıkıntıyı unutmayalım. 1954'ten 1962'ye kadar süren Cezayir'deki Fransız bastırması sırasmda devlet terörizmi olduğunu kimse inkâr edemez. Cezayir ayaklanmasının uyguladığı terörizm, Cezayir Fransız ulusal topraklarının ayrılmaz bir parçası sayıldığı için uzun bir süre yurtiçi bir fenomen olarak kabul edildi. Dönemin (devlet tarafmdan uygulanan) Fransız terörizmi ise, iç güvenlik adına gerçekleştirilen bir polis operasyonu olarak sunuldu. Fransız Parlamentosu ancak 1990'larda, onlarca yıl sonra, haklarını isteyen "emekli askerler"in maaşlarını ödeyebilmek için geriye dönük olarak bu çatışmaya "savaş" statüsünün (ve dolayısıyla *uluslararası* bir çatışma statüsünün) verilmesini görüştü. Bu yasa neyi ifşa etti? Cezayir'de, tevazuuyla, tamı tamına "olaylar" (bir kez daha, popüler kamuoyunun "şeyi", gerektiği gibi adlandırmadaki yetersizliği) olarak adlandırılan şeyleri nitelemek için daha önce kullandığımız bütün adları değiştirmemiz gerektiğini ve bunu yapabileceğimizi ifşa etti. Silahlı bastırma, iç güvenliği sağlamaya yönelik bir polis operasyonu ve devlet terörizmi böylece, bir anda "savaş" haline geldi. Diğer taraftan, teröristler dünyanın büyük bir kısmında özgürlük savaşçıları ve ulusal bağımsızlık kahramanları olarak görüldü ve görülüyor. Bu, İsrail devletinin kurulması ve tamnmasma yardım eden silahlı grupların terörizmi gibi, ulusal mı yoksa uluslararası mı? Peki günümüzdeki Filistinli farklı terörist gruplar? İrlandalılar? Sovyetler Birliği'ne karşı savaşan Afganlar? Çeçenler? Peki terörizm, meşru bir mücadelede geriye kalan tek çare olarak selamlanmak için hangi noktada artık terörizm olarak suçlanmaz? Peki ya tersi? Bir bölgede ve bir "toplum"un savunma ya da saldırma kapasitesini sağlayan yapıların içinde, ulusal ile uluslararası, polis ile ordu, "barışı koruyan" müdahale ile savaş, terörizm ile savaş, sivil ile asker arasındaki sınır nerede çizilecek? Burada basitçe "toplum" diyorum, çünkü az çok organik ve örgütlü politik bir varlığın ne bir devlet ne de tam olarak devlet olmayan bir varlık olduğu, adeta bir devlet olduğu vakalar söz konusudur: Bugün, Filistin'in ya da Filistin otoritesinin nasıl adlandırıldığına bakın.

Anlambilimsel istikrarsızlık, kavramlar arasındaki sınırlarda bulunan indirgenemez sorun noktaları, tam da sınır kavramındaki karar verilemezlik: Bütün bunlar sadece spekülatif bir bozukluk, kavramsal bir kaos ya da kamusal veya politik dildeki geçici kargaşa bölgesi olarak çözümlenmemeli. Burada kuvvet stratejileri ve ilişkilerini de teslim etmeliyiz. Baskın güç, terminolojiyi ve dolayısıyla belirli bir konuma en uygun düşen yorumu dayatmayı ve böylelikle meşrulaştırmayı, ulusal ya da dünya sahnesinde (bu her zaman bir hukuk sorunu olduğu için) yasallaştırmayı başaran güçtür. Uzun ve karmaşık bir tarihi süreç içinde ABD, Güney Amerika'da mevcut iktidarlara, aslında kendisinin iktidara getirmiş olduğu iktidarlara karşı her örgütlü politik direnişi resmi olarak "terörizm" olarak adlandırma konusunda hükümetler arası bir konsensüs elde etmeyi başardı; "terörizm" adı verilen şeye karşı savaşmak için silahlı bir koalisyonun kurulması talebi bu sayede gündeme getirilebilmiştir. Bu sayede ABD tereddüt etmeden sorumluluğu Güney Amerikalı yönetimlere havale edebildi ve böylece kendisine meşru bir biçimde yapılan bir suçlamadan, şiddet içeren bir biçimde müdahale ettiği suçlamasından kurtulabildi.

Fakat örnekleri çoğaltarak bu doğrultuda devam etmektense, bir kez daha yeniliğin altını çizmekle yetineceğim. Hem, tabii bundan hâlâ söz edilebilirse, hukuki-siyasal olanın yeniden kuruluşunu hem de aynı anda anlambilime, sözcük dağarcığına ve retoriğe ilişkin kavramsal bir mutasyonu acil hale getiren yeniliktir bu. Kimilerinin (ulusal ya da uluslararası) "terörist" faaliyetler, savaş faaliyetleri ya da barışı koruyan müdahaleler olarak teşhis etmeye ve yorumlamaya çalıştığı çok sayıda fenomene bakalım. Bunlar bir toprağı fethetmek, kurtarmak ve bir ulus-devlet kurmak amacını artık gütmüyorlar. Artık kimse bunu amaçlamıyor; ne ABD ya da (müreffeh) "Kuzey" devletleri artık hegemonyalarını sömürgeci ya da emperyal, toprağı işgal etme modeline göre uyguluyor ne de evvelce bu sömürgeciliğe ya da emperyalizme tabi olan ülkeler bunu [bir toprağı fethetmeyi, kurtarmayı veya bir ulus-devlet kurmayı] amaçlıyor. "Terörist/özgürlük savaşçısı" karşıtlığı da geçmişin kategorilerine ait. "Devlet terörizmi" söz konusu olduğunda bile, mesele

artık bir yurt toprağını elde bulundurma meselesi değil, toprağa pek az ihtiyacı olan bir tekno-ekonomik iktidarı ya da politik denetimi koruma meselesidir. Geriye kalan nadir topraklar içinde, yeryüzünün sanallaştırılamaz son yerleri içinde petrol rezervleri kalmış olsa da, boru hattı döşeme hakkı kolaylıkla güvence altına alınabilir. Hegemonyacı ülkelerin tüm tekno-endüstriyel yapılarının şimdilik bu kaynaklara bağlı olduğu doğrudur. Bu yüzden, ne kadar karışık ve üst-belirlenmiş olursa olsun, hakkında konuştuğumuz her şeyin olanağı, tabiri caizse, başka hiçbir yerin yerine geçemeyeceği bu yerlerde, bu yersiz-yurtsuzlaştırılamayacak bölgelerde çakılı kalır. Bu bölgeler hukuken, halen katı uluslararası hukuk geleneği içinde, egemen ulus-devletlere ait olmaya devam eder.

BORRADORI: Önerdiğiniz şey, uluslararası kuruluşlar ve uluslararası hukuk düzeyinde köklü değişiklikler gerektiriyor.

DERRIDA: Böyle bir değişim gerçekleşmek *zorunda*. Fakat hangi ritimle olacağını tahmin etmek olanaksız. Bahsettiğimiz bütün dönüşümlerin, her şeyden önce ritmi –hızlanma zamanı ve zamanın hızlanışı– hesaplanamaz durumda. Bunun iki temel nedeni var. Bu dönüşümler, teknik-bilimsel ilerlemelerdeki hız değişimine bağlı. Örneğin, nanoteknolojinin değerlerimize ve ölçülerimize getirdiği boyut ve ölçek değişimleri. Bu gibi radikal değişiklikler uluslararası hukuk için kesinlikle gerekli, fakat bunlar bir ya da yirmi kuşak sonra gerçekleşebilir. Bunu kim bilebilir ki? Bugün kimin "felsefeci" olarak adlandırılmayı hak ettiğini bilemesem de (belli profesyonel ve organizasyonel kriterleri kolayca kabul etmiyorum), bu sorunlar üzerine sorumlu bir biçimde düşünecek ve kamusal söylemden, dilden ve uluslararası hukuk kuruluşlarından mesul olanlardan sorumluluk almalarını talep edecek kişilere "geleceğin felsefecileri" demek eğilimindeyim. Bir "felsefeci" (aslında "felsefeci-yapısökümcü" demeyi tercih ederim) felsefi mirasımızla, sürekli değiştiği aşikâr olan halen baskın olan hukuki-siyasi sistem arasındaki ilişkiyi çözümleyen ve bu ilişkiden pratik ve etkili sonuçlar çıkaran kimsedir. Bir "felsefeci", "kavrama" ile "gerekçelendirme" arasında ayrım yapmaya yarayacak yeni bir ölçüt

öğretisi arayışında olan kimsedir. Çünkü "savaşa" ve "terörizme" yol açan belli bir olaylar zinciri ya da ilişkiler dizisi, hiçbir biçimde gerekçelendirmeden ve hatta kınayarak ve başka ilişkiler bulmaya girişilerek tanımlanabilir, kavranabilir ve açıklanabilir. Terörizm faaliyetleri (devlet kaynaklı olsun olmasın), onlara neden olan ve hatta meşrulaştıran durum göz ardı edilmek zorunda olmadan, koşulsuz olarak kınanabilir. Örnekler bulmak için, uzun çözümlemeler, esas itibariyle sınırsızca uzun çözümlemeler gerçekleştirmek gerekli. Dolayısıyla, benim burada yaptığım gibi, onu mümkün kılan gerçek ya da iddia edilen koşulları göz ardı etmek zorunda kalmadan, 11 Eylül saldırısı *koşulsuz olarak* kınanabilir. Dünyada, bu saldırıyı örgütlemiş ya da gerekçelendirmeye çalışmış olan herkes, bunu ABD'nin ve müttefik devletlerin terörizmine bir yanıt olarak gördü. Bu, örneğin –bunu sadece bir örnek olarak kullanıyorum– Ortadoğu'da böyle; her ne kadar, Yaser Arafat da "11 Eylül'ü" kınamış ve bin Ladin'in Filistin halkı adına konuşma hakkı olmadığını söylemiş olsa da.

BORRADORI: Savaş ve terörizm arasındaki ayrım sorunluysa ve "devlet terörizmi" diye bir mefhumun varlığını kabul ediyorsak, şu soru baki kalıyor: En terörist olan kim?

DERRIDA: *En* terörist? Bu soru hem elzem hem de yanıtsız kalmaya mahkûm bir soru. Elzem, çünkü temel bir olguyu göz önünde bulunduruyor: Her tür terörizm kendini sürekli daha kötüye giden bir duruma verilen bir yanıt olarak *sunar*. Bu, şu demeye geliyor: "Terörizme son çare olarak başvuruyorum, çünkü diğeri benden daha terörist; ben kendimi savunuyorum, karşı saldırıda bulunuyorum; gerçek terörist, en kötü terörist, kendini bir kurban olarak sunmadan önce, beni diğer karşılık verme araçlarından mahrum eden, ilk saldırandır." Bu şekilde, ABD, İsrail, müreffeh uluslar ve sömürgeci ve emperyalist iktidarlar devlet terörizmi uygulamakla suçlanır ve dolayısıyla, kurban olduklarını söyleyen teröristlerden "daha terörist" olurlar. Şablon oldukça tanıdık, o yüzden üzerinde fazla durmayacağım. Fakat kimi zaman aşırı basitleştirici ve kötüleyici bir tarzda uygulansa da, bunu tam anlamıyla, kolayca değersiz

saymak güç. Ancak, sorduğunuz soru, terörizmde "daha az ya da çok" olma sorusu da salt *niceliksel* bir mantıkla nesnel şekilde çözülemez. Zira, bu soru, formel bir değerlendirme doğuramaz. "Terörist" faaliyetler, (bilinçli ya da bilinçdışı) psişik sonuçlar ve çok fazla, aslında hesaplanamaz sayıda dolambaçlı yoldan geçebilen sembolik ya da semptomatik tepkiler yaratmaya çalışır. (İster bilinçli olarak isterse de bilinçsizce) kışkırtılan duyguların *niteliği* ya da *yoğunluğu*, her zaman, kurbanların sayısıyla ya da zararın boyutuyla orantılı değildir. Medyanın olayı bir gösteri haline getirmediği durumlarda ve kültürlerde, binlerce insanın çok kısa bir zaman diliminde katledilmesi, yüksek düzeyde gelişmiş medya araçlarına sahip olan başka bir ülke, kültür ya da ulus-devlette tek bir bireyin suikasta uğramasından daha az psişik ve politik etki yaratabilir. Peki, terörizm yalnızca ölüm üzerinden mi işlemek zorundadır? Öldürmeden terörize edilemez mi? Öldürmek sadece ölümüne neden olmak anlamına mı gelmek zorunda mıdır? Aynı zamanda "ölüme terk etmek" de değil midir? "Ölüme terk etmek", "başkalarının ölüme terk edildiğini bilmek istememek" –yüz milyonlarca insanın, açlık, AIDS, tıbbi tedavi yokluğu vs yüzünden ölmesi– "az ya da çok" bilinçli ve kasıtlı bir terörist stratejisinin parçası olamaz mı? Belki de, bütün teröristlerin gönüllü, bilinçli, örgütlü, kasıtlı, niyetli olarak planlı oldukları konusunda aceleci şekilde varsayımda bulunuyoruz. Terörün, deyim yerindeyse, sanki kendi başına, bazı aygıtların basit bir sonucu olarak, mevcut güç ilişkileri yüzünden, kendini bundan sorumlu hisseden ya da bunun bilincinde olan hiçbir insan, hiçbir bilinçli özne, hiç kimse, hiçbir "ben" olmadan iş gördüğü tarihsel ve politik "durumlar" var.

Bütün toplumsal ya da ulusal yapılı baskı durumları, doğal olmayan (yani organize ve kurumsal olan) bir terör üretir ve bu teröre bağımlıdır; hiçbir terörist eylem düzenlemeksizin ve hiçbir zaman terörist muamelesi görmeksizin bu terörden fayda sağlayan kimseler vardır. "Terörizm" sözcüğünün bugünkü dar, hatta çok dar anlamı, çeşitli yollardan, öncelikle medyanın teknik-ekonomik iktidarı üzerinden, kamusal alana hâkim olan söylemde dolaşıma girdi. Televizyon olmasaydı, "11 Eylül" na-

sıl bir şey olurdu? Bu soru daha önce de soruldu ve incelendi, bu yüzden burada üzerinde durmayacağım. Fakat, medyada bu olaya azami ölçüde yer vermenin, "11 Eylül"ü gerçekleştiren teröristlerin ve kurbanlar adına "terörizme karşı savaş" ilan etmek isteyenlerin *ortak* çıkarına olduğunu hatırlamalıyız. Bu iki grup arasmda, medya raporları, Descartes'm sağduyu için söylediği gibi, "dünyada en geniş ölçüde paylaşılan şey"di. Gerçek "terör", İkiz Kuleler'in yıkılmasından ya da Pentagon saldırısından, binlerce insanın öldürülmesinden ziyade, bu terörün imgesinin, hedefin kendisi tarafmdan ifşa ve istismar edilmesiydi. Bu hedef için (diyelim, ABD ve dünyada onu destekleyen ve onun müttefiği olan herkes – ki bu, bugünlerde neredeyse herkes) kırılganlığını teşhir etmek, kendini korumayı istediği saldırganlığı mümkün olan en büyük haber haline getirmek kendi *çıkarınaydı* (can düşmanlarıyla paylaştığı bir çıkardı bu). Bu, yine, aynı otoimmün sapkınlık. Belki de, sanal hali kötü bir niyet, kötücül bir ruh ya da bir zarar verme isteği biçimini almayan bir ihtimal, bir risk ya da tehdidi adlandıracak biçimde "yoldan çıkabilirlik" demek daha isabetli olur. Ancak, bu sanallık bile tek başma korkutmak, hatta dehşete düşürmek için yeterli. Bu, terörün ve dolayısıyla, terörizm olarak yapılanmadan bile önce kendini ilan eden terörizmin sökülüp atılamaz köküdür. Amansızca. Sonu gelmez bir biçimde.

Burada, bir hatırlatmada bulunmama izin verin: Medyayla terör arasındaki bu ilişkide, sivil nüfus adı verilen şeyi korkutmayı amaçlayan imgeler ve söylentileri kamusal alan içinde çoğaltarak iş gören bir terörizmde saf biçimde "modern" olan hiçbir şey yok. Radyo ve televizyonda, (aslında görece modern bir olgu olan) örgütlü "propaganda" adı verilen şeyin, son yüzyıldan, Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, "ilan edilen" bir savaşta temel bir rolü olduğu elbette doğru. Bu, "direniş" hareketleri ve bu hareketlerin bastırılması arasmda bir ayrım yapmadığı gibi, "siviller" ve "askerler" arasmda da bir ayrım yapmayan (ister konvansiyonel, ister nükleer) bombardıman seferleriyle el ele ilerledi. Bu nedenle, iki "dünya savaşı" esnasında savaş ve terörizmi birbirinden kesin şekilde ayırmak *zaten* mümkün değildi. Örneğin, genelde de Gaulle'ün "Özgür Fran-

sa'sı" adına, ateşkesten sonra bile "savaşı" sürdüren Fransız Direnişi'nin kahramanlarına bakın. Bu direnişin mensupları, Naziler ve Vichy işbirlikçileri tarafından düzenli olarak "terörist" muamelesi gördü. Nazi propagandasının bir aracı olduğu için, Fransa'nın kurtuluşuyla birlikte suçlamalar kesildi, fakat bunun bütünüyle yanlış olduğunu kim inkâr edebilir?

BORRADORI: 11 Eylül'de neredeydiniz?

DERRIDA: Çin'e yaptığım uzun bir seyahatin son durağında, Şanghay'daydım. Orada gece saatleriydi ve birkaç arkadaşımla birlikte oturduğumuz kafenin sahibi, İkiz Kuleler'e bir uçağın "çarptığını" söylemeye geldi. Aceleyle otelime döndüm; CNN'de yayınlanan ilk televizyon görüntülerinden bunun dünyanın *gözünde* sizin "büyük olay" dediğiniz şey haline geleceğini öngörmek kolaydı – devamında olacaklar, belli bir ölçüde, görünmez ve öngörülemez olsa da. Fakat, olayın ağırlığını ve "dünya çapındaki" etkilerini hissetmek için, daha önce sınanmış birkaç politik tezi sadece harekete geçirmek yeterliydi. Anlatabileceğim kadarıyla, Çin ilk günler boyunca, sanki yerel bir hadiseymiş gibi, olayın önemini sınırlandırmaya çalıştı. Fakat, ABD-Çin ilişkileri (diplomatik gerilimler, çeşitli türden hadiseler) tarafından biçimlenen bu düzenlenmiş yorum, başka zorunluluklar getirerek sonlandı: CNN ve diğer uluslararası medya kuruluşları Çin topraklarına girdi. Çin'in de, ne de olsa, kendine ait bir "Müslüman" sorunu var. Böylece, bir şekilde "anti-terörist" "koalisyona" katılmak zorunlu hale geldi. Deyim yerindeyse, "11 Eylül"e "yatırım yapan" bütün farklı stratejik-diplomatik ya da jeopolitik değişmelerin ardındaki güdüleri ve çıkarları aynı yoldan çözümlemek gerek. (Örneğin, Bush ile Çeçenistan'da kendisine daha serbest bir el verilen Putin arasındaki ilişkilerde ısınma ve artık evrensel bir karşılık gerektiren Filistin terörizminin oldukça yararlı fakat aceleci şekilde uluslararası terörizm olarak tanımlanması. İki durumda da, belli grupların hasımlarını sadece teröristler –gerçekten belli bir ölçüde öyleler– olarak değil, *ancak* teröristler olarak sunmalarında, aslında, aynı mantığı paylaşan ya da aynı şebekenin parçası olan ve kontr-terörizm yoluyla değil, bir "savaş" yani, el-

bette "güzel temiz" bir savaş yoluyla karşı koyulması gerektiği iddia edilen "*uluslararası* teröristler" olarak sunuşlarında gözettikleri bir çıkarları var. "Olgular" açıkça gösteriyor ki, bu ayrımlar incelikten yoksun, sürdürülmesi olanaksız ve belli hedefler için kolayca manipüle edilebiliyor.

BORRADORI: Savaş ve terörizm ayrımının, ayrıca farklı terörizm çeşitleri (ulusal ve uluslararası gibi) arasındaki ayrımın radikal bir yapısökümü, siyasetin stratejik bir anlamda kavranmasını güçleştiriyor. Dünya sahnesindeki aktörler kimler? Bunlardan kaç tanesi mevcut? Burada bütüncül anarşi riski söz konusu değil mi?

DERRIDA: "Anarşi" sözcüğü, gerçekten safi kaos gibi *görünen* şeyin analizinden ve yorumundan çok çabuk vazgeçmemiz riskini taşıyor. Bu görünüşü açıklamak için elimizden gelen her şeyi yapmalıyız. Bu yeni "bozukluğu" olabildiğince "anlaşılır" kılmak için, mümkün olan her şeyi yapmalıyız. Az önce kabataslak anlattığımız çözümleme bu yönde ilerlemeye çalışıyordu: Ardmda tek bir kamp bırakan, anonim ve silahlı, devlet dışı örgütlenmeler ve sanal nükleer güçlerle karşı karşıya gelen, egemenlik iddiasındaki devletlerin aslında tek bir koalisyonunu bırakan bir "Soğuk Savaş'ın sonu. Bu güçler, silahlar ve patlamalar olmadan, kişilere herhangi bir saldırı olmadan, akıl almaz derecede yıkıcı bilgisayar teknolojilerinden, adı olmayan (ne savaş ne de terörizm) ve artık ulus-devlet adma gerçekleştirilmeyen ve "nedeninin" tanımlanmasının kelimenin tam anlamıyla güç olduğu (teolojik neden, etnik neden, sosyoekonomik neden vb) faaliyetleri gerçekleştirebilecek teknolojilerinden faydalanabilir. Taraflardan hiçbiri egemenliğin mantığını sorgulamıyor (politik egemenlik ya da ulus-devletin egemenliği – birinde az çok sekülerleşmiş diğerinde saf teolojik ve sekülerleşmemiş olsa da, onto-teolojik köken). Ne ulus-devletler ve Güvenlik Konseyi'nde oturan büyük güçler ne de diğer taraf ya da –sayıları tam olarak belirsiz olduğundan– taraflar bunu sorguluyor. Kuşkusuz herkes mevcut uluslararası hukuku işaret edecek (hem kavramsal hem de kurumsal olarak mükemmelleştirilebilir, gözden geçirilebilir ve yeniden şekillenme gereksini-

minde kaldıklarına inandığım kuruluşlar). Ancak bu uluslararası hukuk hiçbir yerde saygı görmüyor. Bir taraf ona saygı duymadığı sürece, diğerleri de artık onu saygın kabul etmiyor ve sıraları geldiğinde ona ihanet etmeye başlıyor. BM'nin çözümlerinden, gerekli saydıkları bütün muafiyetleri almayı alışkanlık haline getirenler sadece ABD ve İsrail değil.

Sorunuzu daha kesin şekilde cevaplamak üzere, en azından düzdeğişmeceyle "bin Ladin" adıyla ilişkilendirilen eylemin tek hedefinin, hatta belki merkezi ve nihai hedefinin ABD olmadığını söylemek istiyorum. Mesele, (karmaşık, yüzlerce yıllık bir tarihten ve dolayısıyla, aynı zamanda, sömürgecilik veya emperyalizm devri sonrasındaki sefalet, baskı ve ideolojik-dinsel aşılamadan kaynaklanan sayısız neden yüzünden, Batı karşıtı değilse bile Amerika karşıtı olan) güçlü bir kamuoyu ile demokratik–olmayan diplomatik, ekonomik ve askeri otoriteyi ABD'yle bağlantılı olarak kurma zorunluluğu arasında yıpranan belirli Arap ülkelerini istikrarsızlaştıracak askeri ve diplomatik bir duruma yol açmak olabilir. Burada listenin ilk sırasında, bir "bin Ladin" (daima bir "kapsamlama" olarak kullandığım bir isim) ya da bir Saddam Hüseyin tarafından temsil edilen her şeyin ayrıcalıklı düşmanı olan Suudi Arabistan geliyor. Ancak, Suudi Arabistan (önemli bir aile ve petrol üreten önemli bir güç), Amerikalı "koruyucu", "müşteri" ve "patronuyla" bağlarını sürdürürken, dünyadaki terörizmin değilse bile, İslami Arap fanatizminin fesat yuvalarını besliyor. Bu, sizin "bütüncül anarşi" dediğiniz, aynı zamanda otoimmün olan, paradoksal durumlardan biri: ABD (demokratik idealin insan haklarının vb kendi tarzmda savunucusu) ile en azından bu modelle örtüşmedikleri söylenebilecek rejimler arasındaki, stratejik petrol ittifaklarındaki manevralar ve değişmeler. Bunun gibi rejimler (eşit oranda ciddi bir Pakistan örneğinden söz etmek gerekli olduğu halde, ben Suudi Arabistan örneğini kullandım), ABD'ye ve en azmdan potansiyel müttefiklerine karşı "uluslararası bir terörizm" örgütleyenlerin de hedefleri ve düşmanları. Bu, birden çok ilişki üçgeni ediyor. Bu çok sayıda üçgen arasındaki ilişkilerle, gerçeği sözde motivasyondan, petrolü dinden, siyaseti ekonomiden ya da askeri stratejiden ayır-

mak zor. Amerikan şeytanına karşı "bin Ladin" tarzı yergi, bu yüzden, imandan çıkma ve inançsızlık, İslam'ın kutsal mekânlarına saldırılması, Mekke yakınında askerlerin bulunması, İsrail'in desteklenmesi ve Müslüman Arap nüfus üzerinde baskı gibi temaları birleştiriyor. Fakat, bu retorik Arap ve Müslüman dünya nüfuslarında ve hatta medyasında yankı bulsa da, (çoğunluğu, insan hakları ve demokrasiyi bin Ladin kadar umursayan) Müslüman Arap devletlerin hükümetleri, "bin Ladin" şebekesine ve onun söylemine, "hükümet" olarak, ilkece düşmanlar. Bu yüzden, "bin Ladin"in onları da istikrarsızlaştırmaya çalıştığı sonucu ortaya konmak durumunda.

BORRADORI: Hangisi teröristlerin standart hedefi; yönetimi ele geçirmeden altüst etmek mi, mevcut durumu istikrarsızlaştırmak mı?

DERRIDA: En yaygın strateji, sadece ilan edilmiş olan baş düşmanı değil, aynı zamanda, bir tür sözde yurtiçi meydan okumayla, daha yakında olanı istikrarsızlaştırmaya dayanıyor. Hatta kimi zaman kendi müttefiklerini istikrarsızlaştırmaya. Bu, aynı otoimmün sürecin bir diğer zorunlu sonucu. Bütün savaşlarda, bütün iç savaşlarda, bütün partizan savaşlarında ya da kurtuluş savaşlarında, kaçınılmaz rekabet, rakip ortakları da en az ilkesel hasım kadar tehlikeli görmeye yol açar. 1954–1962 yılları arasındaki Cezayir Savaşı'nda, farklı kurtuluş güçleri arasında cereyan eden, kimi zaman "kardeş katline" benzeyen şiddet eylemleri, bazen, bu gruplarla Fransız sömürge güçleri arasındaki şiddet kadar aşırı bir hal aldı.

Bu, her şeyin İslam'la ya da bir "dünya" olarak Müslüman Arap "dünyasıyla", en azından homojen bir bütün olarak, ilişkili olduğunu düşünmemek için bir neden daha. Bütün bu bölünmeler, ayrımlar ve ayrımları dikkate almak, zorunlu olarak bir savaş kararı oluşturmaz; bir *dünya* olmayan, *bir* olan bir dünya olmayan bu Müslüman Arap "dünyasında", belli akımların hâkim olmamasını, yani, fanatizme, modern teknik-bilimle donanmış bir obskürantizme, her hukuki-politik ilkenin çiğnenmesine, insan hakları ve demokrasinin sert şekilde önemsenmemesine, yaşama saygısızlığa yol açan akımların hâkim

olmamasını sağlamak için olası her şeyi yapmaya çalışmak da savaş kararı oluşturmaz. İslam denen, "Arap" denen şeye, kendini bu şiddet içeren dogmatizmden kurtarması için yardım etmeliyiz. İster kelimenin dar anlamıyla siyasetten isterse de Kuran'ın yorumundan söz ediyor olalım, *içeride* bu yönde kahramanca savaşanlara yardım etmeliyiz. İslam denen, "Arap" denen şey için bunu yapmalıyız, dediğimde, açıkça Avrupa'ya, Amerika'ya, Afrika'ya ve Asya'ya gelindiğinde bundan daha azını yapmamalıyız, demek istiyorum.

BORRADORI: Az önce, uluslararası kuruluşların temel rolünü ve uluslararası hukuka saygının geliştirilmesi gerektiğini vurguladınız. El-Kaide örgütü ve bin Ladin'le bağlantılı terörizm türünün, uluslararası siyasi ihtiraslara sahip olduğunu düşünüyor musunuz?

DERRIDA: Bana "bin Ladin etkisinin" (silahlar, pratikler, ideoloji, retorik, söylem vb anlamda) "stratejisinde" kabul edilemez görünen şey, sadece vahşet, insan yaşamının önemsenmemesi, hukuka, kadınlara saygısızlık değil, teknik-kapitalist modernitede en kötü olan şeyin dinsel fanatizmin amaçları için kullanılması. Hayır, her şeyin ötesinde, bu gibi eylemlerin ve böyle bir söylemin *geleceksizliğe açıldığı, benim görüşümce, geleceklerinin olmadığı* bir gerçek. Eğer kamusal alanın ve dünya hukuki-politik sahnesinin, "dünyanın" kendisinin mükemmelleştirilebilirliğine inanç duymamız gerekiyorsa, bana öyle geliyor ki, bu taraftan umulacak *iyi bir şey* yok. Örtük de olsa önerilen şey, bütün kapitalist ve modern teknik-bilimsel kuvvetlerin, kendisi dogmatik olan, Vahid'in İslami açımlanışının yorumlanması için hizmete sokulması yönünde. Oldukça zahmetli biçimde, "siyaset", "demokrasi", "uluslararası hukuk" biçimlerinde ve dinsel olmayan egemenlik biçiminde sekülerleşen hiçbir şeyin (yine egemenliğin değerinin bütünüyle sekülerleşebildiğini ve teolojiden armdırabildiğini varsayan, benim şüpheyle yaklaştığım bir varsayım), bunların hiçbirinin "bin Ladin" söyleminde herhangi bir yeri yokmuş gibi görünüyor. Şiddetin bu adsız açığa çıkarılışında, eğer iki taraftan birini tercih etmek, ikili bir durumdan birini seçmek zorunda kalsaydım, bunu ya-

pacak olmamın sebebi bu olurdu. Amerikalı, aslında Avrupalı, politik tutum hakkında, "uluslararası anti-terörist" koalisyon hakkında oldukça güçlü şüphelerim olmasma rağmen, tüm *de facto* ihanetlere, demokrasinin, uluslararası hukukun ve tam da bu "koalisyona" mensup olan devletlerin kurduğu ve belli bir noktaya kadar desteklediği uluslararası kuruluşların yaşama geçirilmesindeki kusurlara rağmen, ilkece, hukuktan dolayı, "siyasal olan", demokrasi, uluslararası hukuk, uluslararası kuruluşlar vb "adına" mükemmelleştirilebilirliğe açık bir perspektif bırakan kampın tarafında yer alırdım. Bu "adına" hâlâ sadece bir iddia ve saf şifahi bir yükümlülük olsa da... En alaycı şekliyle bile, böylesi bir iddia, içinde yenilmez bir vaadin yankılanmasına izin verir. En azmdan bu *dünyaya yönelik*, "bin Ladin"den gelen, böyle bir vaat duymuyorum.

BORRADORI: Umutlarınızı uluslararası hukukun otoritesine bağlamış gibisiniz.

DERRIDA: Evet. İlk olarak, kusurlu olabilseler de, bu uluslararası kuruluşlara müzakerelerinde ve çözümlerinde, üyeleri olan ve onların sözleşmelerine imza atan egemen devletler tarafından saygı gösterilmesi gerek. Biraz önce, belli "Batılı" devletlerin bu yükümlülüklere ilişkin ciddi kusurlarından söz ettim. Bu gibi kusurlar, en az iki dizi nedenden kaynaklanıyor. Birincisi, bu kusurlar, hukuk sistemlerinin ve dolayısıyla, onları kurumsallaştıran sözleşmelerin ve anlaşmaların, tam da aksiyom ve ilke yapılarıyla bağlantılılar. Bence düşünüm (onun "yapısökümcü" bir türü demeyi tercih ederim) bu nedenle, bu aksiyomları ve ilkeleri, küçümsemeden ya da onlara zarar vermeden sorgulamalı ve onları yeniden kurmalı, sonsuz şekilde arıtmalı ve evrenselleştirmeli, böylesi bir çalışmanın karşılaşması zorunlu olan kuramsal güçlükler yüzünden yılgınlığa düşmeden.

İkinci olarak ise, bunun gibi kusurlar, ABD ve (ABD tarafından desteklenen) İsrail gibi güçlü devletler söz konusu olduğunda herhangi bir caydırıcı yaptırıma tabi olmuyorlar. Birleşmiş Milletler'in böylesi yaptırımlar için ne gücü ne de gerekli araçları var. Bu kuruluşların mevcut konumlarındaki bu yaygın kusurların etkin şekilde yaptırıma tabi tutulması ve aslmda,

baştan, yeni bir örgüt tarafından sindirilmesini sağlamak için mümkün her şeyin yapılması (çetin ve zorunlu, çok uzun vadeli bir görev) bu nedenle gerekli. Bu şu anlama gelecektir; (aynı anda yapısı ve sözleşmesi değiştirilen –burada özellikle Güvenlik Konseyi'ni düşünüyorum) BM gibi bir kuruluş, etkin bir müdahele gücü düzenleme konusunda işe koyulmak ve dolayısıyla, karar alma konusunda, güçlerine ve çıkarlarına göre hukuku çiğneyen, zengin ve güçlü, gerçek ya da sanal anlamda hegemonik, ulus-devletlere dayanmak zorunda. Kimi zaman gayet kinik biçimde.

Burada taslağını çizdiğim ufkun, kendilerine ait özerk kuvvetleri olan uluslararası bir hukuk kuruluşu ve uluslararası bir adalet mahkemesinin ne kadar ütopik göründüğünün farkındayım. Hukukun etikte, siyasette ya da herhangi bir başka şeyde son söz sahibi olduğunu kabul etmesem de, (Kant'm gayet iyi biçimde açıkladığı gibi, tam da hukuk kavramının zorunlu kıldığı) bu kuvvet ve hukuk birliği sadece *ütopik* değil, aynı zamanda (ulus-devlet egemenliğinin ötesinde, aslında –temelleri onto-teolojik yapısöküme uğratılması gereken– demokratik egemenliğin ötesinde, devletle zorunlu olarak ilişkili olmasa da, kuruluşunda etkin, yeni bir özerk, güç sahibi mutlak hukuk ve evrensel egemenlik figürünü yeniden oluşturacağımızı ima ettiğinden dolayı) *aporetik* olsa da, bütün kararlarımıza hâkim olması gerekenin, bu olanaksız ve aslında, bilginin, bilimin ve bilincin bakış açısından karar verilemez olan şeyin olanaklılığına duyulan inanç olduğuna inanmayı sürdürüyorum.[12]

BORRADORI: Bu terörist saldırının, bir anlamda, ABD'nin kendi toprakları üzerindeki egemenlik ilkesine bir saldırı olduğu, yine, ABD'nin Batı dünyasındaki aynı anda siyasal, ekonomik ve kültürel bakımdan egemen rolüne karşı bir saldırı olduğu söylenebilir. Bu iki saldırı, Batı modernitesi tarafmdan geliştirildiği şekliyle egemenlik kavramını istikrarsızlaştırdı mı?

DERRIDA: "Teröristler" olarak adlandırılan kimseler, bu bağlamda "ötekiler", "Batılılar" olarak bizlerin hiç anlayamayacağı mutlak ötekiler değiller. Onların, genelde ve uzun süre çeşitli Batılı yollardan, Batılı bir dünyanın kendisi tarafmdan top-

landığını, eğitildiğini hatta silahlandırıldığını unutmamalıyız, ki, hem eski hem de güncel tarihiyle "terörizm" sözcüğünü, tekniklerini ve "politikasını" Batı dünyası icat etmiştir. Sonra, bu terörizmden sorumlu tutmaya eğilimli olduğumuz tüm "bütünlükler"i ya da "grupları" bölmeli ya da hiç olmazsa ayırt etmeliyiz. Terörizmin sorumluları, genel olarak Araplar, İslam ya da İslami Arap Ortadoğu değildir. Bu grupların her biri heterojen ve gerilimler, çatışmalar ve temel çelişkilerle, aslında, bizim özyıkıcı, yarı-intiharvari, otoimmün süreçler dediğimiz şeylerle dolu. Aynısı "Batı" için de geçerli. Benim gözümde, gelecek için çok önemli olan, ki buna ileride döneceğim, ABD (ya da daha dürüstçe, Amerikan toplumuna haksızlık olmaması için, ABD'ye *hâkim olan* ve hatta onu *yöneten* şey diyelim) ve belli bir Avrupa arasındaki, aslında belli bir noktaya kadar olan ve belli sınırlar içindeki bir ayrım. Tam da, tartıştığımız sorunlarla ilişkili olan bir ayrım. Zira, ABD çevresinde henüz oluşan "koalisyon" kırılgan ve heterojen halde. Koalisyon sadece Batılı değil; savaşsız "savaşın" bu cephesiz "cephesi" her ülkenin terörizmi kınadığı, az çok gönüllü olarak terörizmle savaşmakta anlaştığı Doğu'ya, Uzakdoğu'ya (sonunda Çin de kendi tarzınca, koalisyona katıldı) ya da Ortadoğu'ya karşı Batı'yı kışkırtıyor. Kimileri bunu yalnızca retorikle, kimileri ise askeri ve lojistik destek sağlayarak yapıyor. Avrupalı uluslar ve NATO'ya gelince, onların "koalisyon" denen şeye karşı yükümlülükleri oldukça karmaşık halde, bir ülkeden diğerine değişiyor ve kamuoyu, Amerikan girişimleri tarafmdan ikna edilmekten uzak. İttifaklardaki bu değişmeler, Putin'in Rusya'sıyla, Bush'un ABD'si arasındaki ilişkilerin ılımlılaşması, Çin'in aynı mücadeleye en azından kısmen destek vermesi jeopolitik manzarayı karmaşıklaştırıyorsa da değiştiriyor ve harekete geçmek için bütün bu anlaşmalara ihtiyaç duyan Amerika'nın konumunu güçlendiriyor.

Bütün bu değişiklikleri takip eden ve bana en fazla umut veren şey, yeni bir Avrupa figürü ile ABD arasındaki potansiyel ayrılık. Bunu herhangi bir Avrupa-merkezcilik yapmadan söylüyorum. *Yeni* bir Avrupa figüründen söz etmemin sebebi bu. Kendi belleğinden vazgeçmeden, belleğine vazgeçilmez bir kaynak olarak yaslanan Avrupa, tartışmakta olduğumuz uluslarara-

sı hukukun geleceğine en temel katkıda bulunabilecektir.[13] Umuyorum ki, "Avrupa'da" bu görevi yerine getirebilecek "felsefeciler" olacak (burada tırnak işareti kullanıyorum, çünkü Avrupa geleneğinin bu "felsefecileri" profesyonel felsefeciler olmak zorunda değil, hukukçular, politikacılar, vatandaşlar, hatta Avrupa vatandaşı olmayanları da sayıyorum, çünkü, "Avrupa'da" bir devletin topraklarında yaşamadan, bir zamanlar önemsedikleri uzaklık ve toprağı önemsemeden, aslında kendileri çok uzakta bulunsa da "Avrupalı", "Avrupa'da" olabilecekler). Fakat, tırnak içinde olsa bile, bu "Avrupa" adını kullanmakta direniyorum, çünkü gel-ecek olan dönüşümün gerektirdiği uzun ve sabırlı yapısökümde, Avrupa'nın Aydınlanma (*Lumiéres, Aufklärung, Illuminismo*) çağında siyasal olanla teolojik olan ya da daha ziyade dinsel olan arasında başlattığı ilişki, hâlâ pürüzlü, gerçekleşmemiş, göreli ve karmaşık olsa da, dinsel öğreti bakımından (din ya da iman bakımından değil, dinsel öğretinin politik olan üzerindeki otoritesi bakımından, dediğime dikkat edin)[14] Avrupa'nın politik uzamında mutlak anlamda orijinal izler bıraktı. Bunun gibi izler ne Arap dünyasında ne Müslüman dünyada, ne Uzakdoğu'da, ne de –işte en duyarlı nokta burası ki– Amerikan politik kültürünün ilkelerini değil, baskın gerçekliğini yöneten Amerikan demokrasisinde bulunabilir izler. Bu son nokta karmaşık ve tuzaklı. Zira, böylesi bir felsefi "yapısöküm", "ABD" dediğimiz şeye karşı değil, bugün kesin bir Amerikan hegemonyasını oluşturan şeye karşı işlemek zorunda; ABD'nin kendi tarihindeki bazı şeylere ve aynı zamanda, sözünü ettiğim az ya da çok, tamamlanmamış Aydınlanma'nın şu garip Avrupa'sı ile ilişkili bir şeylere hâkim olan ve bu şeyleri marjinalleştiren bir hegemonyaya karşı işlemek zorunda.

BORRADORI: Dinin bu bağlamda nasıl bir rolü var?

DERRIDA: Tuhaf, savaşsız bir "savaş" hakkında konuşuyoruz. Sıklıkla, en azından yüzeyde, güçlü, dinsel bir özdeşliğe sahip iki grup arasındaki bir çatışma biçimini alıyor. Bir tarafta, hâlâ yargı sisteminde ölüm cezası olan ve kilise ile devlet arasındaki ilkesel ayrılığa rağmen, resmi politik söyleminde ve politik liderlerinin söyleminde İncil'e temel (ve esasen Hıristiyan)

bir gönderme bulunan, dünyadaki tek büyük Avrupa-tarzı "demokratik" iktidar: "Tanrı Amerika'yı korusun", "şer işleyenlere" ya da "şer eksenine" gönderme ve "sonsuz adalete" yönelen (sonradan geri alınan) ilk haykırış pek çok işaretten sadece birkaç tanesi. Karşılarında, diğer tarafta ise, her ne kadar bu, İslam'ı temsil etmese ve tüm Müslümanlar bununla özdeş olmaktan uzak olsa da, kendini İslami, İslami aşırıcı ya da köktenci olarak tanımlayan bir "düşman". Aslında, dünyadaki tüm Hıristiyanlar ABD'nin temelde Hıristiyan olan inanç öğretileriyle özdeşleşmiyorlar. Aşırı basitleştiriyorum, fakat böyle bir aşırı basitleştirme, inanıyorum ki, hiç olmazsa durumun bütününün genel hatlarını veriyor. Dolayısıyla, her ikisi de tuhaf şekilde, "İbrahimi" bir vahiy diyeceğim şeyle aynı soydan ya da ortak bölgeden doğan iki politik teoloji arasmda bir çatışma var. Bütün bu "savaşların" en azından düzdeğişmeceli olarak merkezinde, (dinsel, aslında etnik-dinsel otoriteyle göbek bağını koparmayan ve karmaşık şekilde olsa da ABD tarafından güçlü biçimde desteklenen başka bir "demokrasi" olan) İsrail devletiyle (anayasasını hazırlarken, İslam'ı resmi devlet dini olarak ilan etmekten henüz vazgeçmeyen ve karmaşık ve genelde yoldan çıkmış şekilde olsa da Müslüman Arap devletler tarafından güçlü biçimde desteklenen) sanal bir Filistin Devleti arasındaki çatışma olması da oldukça anlamlı. "Avrupa'da ya da Avrupa'nın belli bir modern geleneğinde, hâlâ yolunu bulmaya çalışan bir yapısöküm pahasma, başka bir söylem ya da başka bir politika, bu çifte teolojik-politik programın dışında bir yol olacağını ummak istiyorum. "11 Eylül" –bu ada yüklenen anlam ne olursa olsun– bu yüzden hem bir işaret hem de bir bedel, elbette kurbanların kurtuluşunu ya da dirilişini sağlamayacak fakat bu süreçte önemli bir aşama olan çok yüksek bir bedel olurdu.

BORRADORI: Öyleyse, Avrupa'ya önemli bir rol biçiyorsunuz...

DERRIDA: Bunu umuyorum, fakat görmüyorum. Olgularda, herhangi bir kesinliğe ya da bilgiye yol açacak bir şey görmüyorum. Yalnızca yorumlanacak birkaç işaret. Eğer alınacak

sorumluluklar ve verilecek kararlar, bu adları hak eden sorumluluklar ve kararlar varsa, bilginin ötesinde, bir risk ve bir inanç eylemi çağına aitler. Zira, *bildiğimin* ve yapmam *gerektiğini bildiğimin* sınırları içinde, *bildiğim* için karar veriyorsam, sadece öngörülebilir bir program konuşlandırıyorum ve bu durumda karar, sorumluluk ve olay söz konusu değildir. "Avrupa" konusunda yeltendiğim şeye gelince, belirli bir gecenin ortasında ve belli sayıda işaretten yola çıkarak birkaç soru ortaya atıyorum, diyelim. Yorumluyorum, iddia ediyorum, umuyorum. Eğer "Avrupa" ile başlayan özel adlarm etrafına çok sayıda, temkinli tırnak işareti koyuyorsam, bunun nedeni, hiçbir şeyden emin olmamamdır. Özellikle sadece Avrupa ya da varolduğu ya da kendisini *de facto* öyle ilan ettiği şekilde, Avrupa toplumu hakkında değil. Bu, böyle bir mesafeden *Politics of Friendship*'de *gel-ecek demokrasi* bağlamında uzun uzadıya ele aldığım "belki" üzerine düşünme meselesi.

BORRADORI: Mevcut durumu içinde Avrupa'yla devam edelim. Avrupa'nın politik işlevi ve gerçekten sözünü geçirme olasılığı hakkında ne düşünüyorsunuz?

DERRIDA: Şu anda, Alman ve Fransız hükümetleri ürkekçe ABD'nin aceleciliğini ya da ateşliliğini yavaşlatmaya ya da yatıştırmaya çalışıyorlar, en azmdan "terörizme karşı savaşın" alabileceği belli formlar bakımından. Fakat burada Avrupa'dan gelen seslere çok az kulak veriliyor. Büyük televizyonların yayınları, sadece Amerika'nın yanındaki İngiltere'nin ve Tony Blair'in koşulsuz ve ateşli desteğinden söz ediyor. Bana öyle geliyor ki, orijinal bir sesin duyulması için, Fransa daha fazlasını ve daha iyisini yapmalı. Fakat, Fransa, nükleer silahları ve Güvenlik Konseyi'nde bir oyu olsa daküçük bir ülke. Avrupa özerk müdahaleler, Avrupa'da harekete geçirilecek, hesaplanacak, tartışılacak ve müzakere edilecek müdahaleler gerçekleştirebilecek birleşmiş bir askeri kuvvete sahip olmadığı sürece, mevcut durumun temel öncülleri değişmeyecek ve az önce bahsettiğim dönüşüme (yeni bir uluslararası hukuk, yeni uluslararası kuruluşların hizmetinde olan yeni bir uluslararası kuvvet, yeni bir egemenlik kavramı ve yeni, somut bir egemenlik

figürüne ve elbette gelecek olan her şey için bulunacak bütün adlara) daha fazla yaklaşamayacağız.

Önemlerine her zamankinden daha fazla inanıyor olsam da, hukuki alana, uluslararası hukuka ve kuruluşlarına çok büyük bir ayrıcalık bahşetmek istemiyorum. Bugün büyük öneme sahip olan uluslararası kuruluşlar arasmda, sadece BM değil, yalnızca iki ismi anmak gerekirse, Uluslararası Para Fonu ve G8 de var. Örneğin, yakın zamanda Cenova'da[15] ne olduğunu hatırlayın. Kimileri, abartılı fakat aynı zamanda akla yatkın şekilde, bugün küreselleşmeye karşı seferber hale gelen kuvvetler ile uluslararası terörizm (iki sözcükle "11 Eylül") arasında, ortak bir neden, kasıtlı bir komplo olmasa bile, *de facto* bir ittifak ya da gizli bir anlaşma olduğunu söyledi. Çelişkileri de hesaba katmak zorunda olan bütün gerekli (hem kavramsal hem de pratik) ayrımları, yani, üzerinde durduğum otoimmün üst-belirlenimleri buraya getirmek için devasa çaba gerekli. Görünüşte biyolojik, genetik ya da zoolojik kaynaklarına rağmen, bu çelişkilerin tümü, görebildiğiniz gibi, saf ve yalın canlı varlığın ötesinde olanı ilgilendirir. Bunun tek nedeni de yaşamda ölümü taşımalarıdır.

BORRADORI: Uluslararası egemenlik sorunu bana aşırı derecede karmaşık görünüyor. Uluslararası örgütlerin ve uluslararası hukukun rolü en aşırı uca çekildiğinde, yine bir devlet modeli, bir meta-devlet, bir meta-hukuk olmayacak mı elimizde?

DERRIDA: Bu büyük bir sorun, kuşkusuz. Burada tartışılması gereken başlıca referanslar, bana göre, Kant ve Hannah Arendt. Bu düşünürlerin ikisi de uluslararası hukuku talep ettiler, ancak aynı zamanda bir süper-devlet ya da dünya yönetimi hipotezini dışarıda bıraktılar, aslında reddettiler. Bu, bugün olduğu gibi, az çok geçici egemenlik krizlerini atlatıp sonunda bir dünya devleti oluşturmakla ilgili değil. Devlet-siz-leştirmenin bu mutlak anlamda yeni ve eşi görülmemiş formu, Kant'ın ve Arendt'in azimle formülleştirdiklerinin ötesinde, nihai bir sığınmanın, bir egemenliğin (ya da, bu "egemenlik" terimi hâlâ çok kaçamaklı, hâlâ çok teolojik-politik olduğu için, daha ziya-

de ve daha yalın şekilde: Bir kuvvet ya da iktidar, bir *-krasi*), sadece hukukla değil, adaletle de birleşen bir *-krasi*'nin gelecek, yeni figürünü düşünmemize olanak tanıyor. "Gel-ecek demokrasi (*la démocratie a venir*)" tümcesiyle ortaya koymayı arzu ettiğim şey bu.

"Gel-ecek demokrasi" bir gün "mevcut" olacak olan, gelecekteki bir demokrasiyi kastetmiyor. Demokrasi asla şimdiki zamanda varolmayacak; o sunulabilir, Kantçı anlamda regülatif bir ide değil. Fakat, vaadini demokrasinin yazdığı bir *olanaksız* var – daima bir tehlikeye dönüştürülme riskini taşıyan ve taşımak zorunda olan bir vaat. Olanaksız olan var ve olanaksız olan *demos*'un *aporia*'sı yüzünden olanaksız kalıyor. Demos *bir taraftan* herhangi birinin, herhangi bir "özne-olma" durumu karşısındaki hesap edilemez tekilliği, vatandaşlığın ötesinde, her "devletin" ötesinde, yani her "halkın" ötesinde ve hatta canlı bir varlığın bir canlı "insan" olarak tanımlandığı mevcut durumun ötesinde, toplumsal bağın saygı duyulması gereken bir sır tarafından olası çözülmesi, *öte yandan da* rasyonel hesaplamanın evrenselliği, vatandaşlarm yasa karşısındaki eşitliği, sözleşme olsun ya da olmasın bir arada yaşamaktır. *Var* olan bu olanaksız, çözülemez kalır. Kendimizi bize doğru gelene ya da olana açmamız kadar indirgenemezdir. Açan, kendini açan, bizi zamana, başımıza gelecek olana açan, gelene ya da olana, olaya açan, bu maruz olmadır (arzu, açıklık, fakat aynı zamanda korku). Bizi, dilerseniz, tarihe açan, teleolojik bir ufuktan, aslında her ufuktan bütünüyle farklı düşünülmesi gereken bir tarihe. "Varolan olanaksız" dediğimde, her türlü yoldan (örneğin armağan, bağışlama, konukseverlik vb soruları etrafında) sorgulayarak, "olanaklılık", "iktidar", "olanaksızlık" vb kavramların mirasım yapısöküme uğratmaya çalışarak düşünmeye çalıştığım "olanaklı-olanaksız" rejimini işaret ediyorum. Fakat bunu burada daha fazla geliştiremem.[16]

Biraz aceleyle, "politik rejimler" (ki ben "demokrasinin" son noktada "politik bir rejimi" işaret ettiğine inanmıyorum), kategorisi altında sıraladığım bütün adlar arasında, miras alınmış demokrasi kavramı sorgulanma, kendini sorgulama, kendini eleştirme ve belirsiz biçimde geliştirme olanağını hoş kar-

şılayan tek rejim. Eğer hâlâ bir rejimin adı olsaydı, kendi mükemmelleştirilebilirliğini ve dolayısıyla kendi tarihselliğini gerektiren tek rejimin adı olurdu – ve olabildiğince sorumlu bir tarzda, aporia'yayla ya da bu rejimin kararlaştırıldığı temelin –temeli olmayan bir temel– karar verilemezliğiyle uyumlu bir rejim. Bunun gibi formülleştirmelerin çapraşık kaldığının farkındayım, fakat demokrasi gel-ecek aklın bir şeyiyse, bu akıl, bana öyle geliyor ki, kendisini ancak bu yarı-gölgede sunabilir. Ancak, burada da daha şimdiden işlenemeyecek durumda olan pek çok yükümlülük duyabiliyorum.

BORRADORI: Küreselleşme kavramıyla ilgili görüşünüz nedir? Küreselleşme ve kozmopolitlik arasındaki ilişki nedir?

DERRIDA: Küreselleşmeye ya da başka bir yerde açıkladığım nedenlerle, Fransızca'da *mondialisation*'la işaret etmeyi tercih ettiğim şeye gelince, "11 Eylül" şiddeti bir kez daha, bir dizi çelişkiye tanık olmuş gibi görünüyor.[17] Aslında, çelişki kalmaya mahkûm çelişkiler; çünkü, bana öyle geliyor ki, bir kez daha, etkilerine sürekli tanık olduğumuz, otoimmün çaresizlikle ilgili *aporia*'lar bunlar. *İlkin*, küreselleşme, gerçekleştiği iddia edildiği yerlerde gerçekleşmiyor. *İkinci olarak*, aslında gerçekleşmeden gerçekleştiği her yerde, hem çok iyi hem de çok kötü etkileri oluyor. Bu iki noktayı aydınlatmaya çalışalım.

1. *Küreselleşme gerçekleşmiyor*: Bu sözde küreselleşme çağında, küreselleşme hakkında konuşmanın ve onun faydalarını kutlamanın birilerinin çıkarına olduğu bir çağda, insan toplumları arasındaki eşitsizlikler, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, insanlık tarihinde herhalde hiç bu kadar büyük ve görkemli (görkem gerçekten daha kolay küreselleşebilir olduğundan) olmamıştır. Küreselleşme taraftarı söylem, tele-teknolojiler tarafından olanaklı kılınan şeffaflık, sınırların ve pazarlarm açılması, faaliyet alanlarının artması ve fırsat eşitliğinin üzerinde dursa da, insanlık tarihinde hiçbir zaman bu kadar eşitsizlik, bu kadar yetersiz beslenme, ekolojik felaket ve bu kadar aşırı salgın vakası olmamıştır (örneğin, Afrika'daki AIDS'i ve ölmelerine izin verdiğimiz ve dolayısıyla öldürdüğümüz milyonlarca insanı düşünün!). Teknolojik eşitsizliklere gelince, insanlığın

yüzde beşinden azının internete girdiğini düşünün, oysa 1999'da Amerikan hane halkının yarısı internete girmişti bile. Sunucuların çoğununun İngilizce olduğunu düşünün. Tam şu anda, "işin sonu" çığırtkanlığı yapılırken, görülmemiş sayıda insan, iş koşulları yüzünden baskı altında ya da tersine, arzuladığı işi bulamıyor.[18] Sadece belli ülkeler ve bu ülkelerde sadece belli sınıflar, küreselleşmeden tam olarak faydalanıyor. Müreffeh kuzey ülkeleri, sermayeyi elinde tutuyor ve ekonomik karar araçlarını (G8, IMF, Dünya Bankası vb) denetliyor. "11 Eylül" saldırısının örgütlü düzenleyicilerinin kendileri, bu sözde küreselleşmeden (kapitalist güç, telekomünikasyon, ileri teknoloji, sınırların açık olması vb) faydalananlar arasında olsalar da, bu küreselleşme çağında yalnızca ötekilerin saldırgan zenginlik manzarasına tanıklık edecek (bugün, asla yansız olmayan bir araç, televizyon) fakir araçlara sahip olan, küreselleşme mahkûmları adına, tüm dışlanmış ya da reddedilmiş, mahrum bırakılmış, yol kenarına terk edilmiş olanlar adına hareket ettiklerini (büyük etkilerine rağmen, kuşkusuz haksız şekilde) iddia ediyorlar.

İslami kültürlere ve nüfuslara bu bağlamda özel bir yer ayrılmalı. Tarihi yeniden dikkatle incelenmesi gereken son birkaç yüzyıl boyunca (bir Aydınlanma Çağı'nın yokluğu, sömürgecilik, emperyalizm vb), birkaç faktör, ritmi nüfus artışıyla orantılı bir marjinalleşme ve yoksullaşına paradoksuyla başlayan, etkilerini bugün hissettiğimiz jeopolitik konuma katkıda bulundu. Bu nüfuslar (az önce özetle anımsattığım tarih yüzünden) sadece bizim "demokrasi" dediğimiz şeye ulaşmaktan mahrum değiller, aynı zamanda, toprağın sözde doğal zenginliklerine de el konulmuş durumda; örneğin, Suudi Arabistan'daki petrol ya da Irak'ta, hatta Cezayir'deki, Güney Afrika'daki altın ve diğer yerlerdeki pek çok doğal kaynak. Aynı anda, sahipler, yani satıcılar ve tüketicilerle müşteriler tarafından, ashında, iki tarafın da az çok gönül rahatlığıyla bağlı kaldığı bu ittifaklar ya da işlemler vasıtasıyla, oyunun doğası tarafından mahrum bırakıldılar. Bu "doğal" zenginlikler bugün kalan tek sanallaştırılamaz ve yersiz-yurtsuzlaştırılamaz mallar; tartıştığımız çoğu fenomenin nedeni onlar. Sözde küreselleşmenin tüm kurbanla-

rıyla (hem sözel hem de barışçıl) diyalog gerçekleşmiyor. En kötü olan şiddete başvuru, bu yüzden, "sağır bir kulağa" verilecek tek "karşılık" olarak sunuluyor. "11 Eylül"den hayli önce, yakın tarihte bunun sayısız örnekleri var. Bu, bir özgürlük mücadelesine girişen bütün terörizmlerin ileri sürdüğü mantık. Mandela, şiddetsiz mücadele yıllarından ve tam bir diyalog reddiyle karşılaştıktan sonra, partisinin silahlanmaya nasıl baş eğdiğini gayet güzel anlatıyor. Sivil, asker ve polis arasındaki ayrım bu yüzden geçerli değil.

Bu bakış açısından, küreselleşme meydana gelmiyor. O bir simülakrum, artan dengesizliği gizleyen retorik bir yapıt ya da silah, yeni bir bulanıklık, lafazan ve aşırı dolayımlı iletişimsizlik, refahın, üretim araçlarının, tele-teknolojilerin ve sofistike askeri silahların heybetli bir birikimi ve bütün bu güçlerin, az sayıda devlet ya da uluslararası şirket tarafından sahiplenilmesi. Bunlar üzerindeki denetim, *aynı anda* daha kolay ve daha zor hale geliyor. Burada benimsenecek olan güç, tam da az sayıda (örneğin, devlet) tarafından denetlenebilir göründüğü anda, uluslararası devlet-dışı yapıların ellerine doğru kaçan ve tam da yoğunlaşma hareketiyle yayılma eğilimi gösteren, (genelde yersiz-yurtsuzlaştırılabilir, sanallaştırılabilir, sermayeleştirilebilir) böyle bir yapıya sahip. (Müreffeh, aşırı sofistike, telekomünikatif, anonim ve suçlanabilir bir devlete ait olmayan) "11 Eylül" türünde bir terörizm, kısmen bu görünür çelişkiden kaynaklanıyor.

2. Ancak, *küreselleşmenin gerçekleştiğine* inanılan her yerde, hem çok iyi hem de çok kötü etkileri oluyor. İyi etkileri: Söylemler, bilgi ve modeller daha iyi ve hızlı aktarılıyor. Böylece demokratikleşme olasılığı yükseliyor. Doğu Avrupa'daki yakın tarihli demokratikleşme hareketleri televizyona, modellerin, normların, imajların, enformasyon ürünlerinin vb iletişimine çok şey, belki neredeyse her şeyini borçlu. Sivil toplum kuruluşlarının sayısı artıyor ve daha iyi biliniyor veya tanınıyorlar. Uluslararası Ceza Mahkemesi kurma çabalarına bakın.

"Kozmopolitlik"ten söz ettiniz – zor bir soru, kuşkusuz. Kozmopolitliğin ilerlemesi, evet. Vatandaşlığa her girişte yaptığımız gibi, bu durumda dünya vatandaşlığına girişi kutlaya-

biliriz. Fakat vatandaşlık bir sınırdır aynı zamanda, ulus-devlete ait bir sınır; ki dünya devletine ilişkin çekincelerimizi az önce ifade ettik. Bu yüzden, eski Grek-Hıristiyan kozmopolit idealin ötesinde (Stoacılar, Saint Paul, Kant), ulus-devletlerin uluslararasılığının ve dolayısıyla vatandaşlığın ötesine genişleyen, evrensel bir ittifakın ya da dayanışmanın gelişini görmemiz gerektiğine inanıyorum. Bu, *Marx'ın Hayaletleri*'nin ve başka metinlerin başlıca temalarından biriydi. Hep aynı *aporia*'ya geri dönüyoruz: Bir yanda, "devlet" biçimi (ulus-devlet egemenliği) tarafından oynanan pozitif ve sağlıklı rol, dolayısıyla belli uluslararası şiddet türlerine (pazar, dünya sermayesinin güçlenmesi, ayrıca "terörist" şiddetin ve silahların artması) karşı koruma sağlamakta demokratik vatandaşlık tarafmdan oynanan rol, diğer yandaysa, egemenliği teolojik bir miras bırakan bir devletin negatif ya da sınırlayıcı etkileri, sınırlarını vatandaşı olmayanlara kapayan, şiddeti tekelleştiren,[19] sınırlarını denetleyen, vatandaşı olmayanları dışlayan ve baskı altında tutan vb bir devlet arasında nasıl karar verilecek? Devlet bir kez daha hem kendini koruyor hem de yıkıyor, hem panzehir hem de zehir. *Pharmakon* bu otoimmün mantığm başka bir adı, eski adı.[20] Teknolojik-bilimsel gelişmelerin (canlı varlıklar üzerinde hâkimiyet, havacılık, yeni enformasyon teknolojileri, e-posta, internet, cep telefonları vb) kitle imha silahlarına, her türden "terörizme" doğru kaçınılmaz sapması işbaşında görülebilir. Söz konusu ilerleme öncelikle hız ve ritimdeki bir ilerleme olduğunda tüm bu sapmalar çok daha çabuk ortaya çıkıyor. İki sözde savaş lideri, iki metonimi, "bin Ladin" ile "Bush" arasındaki imajlar ve söylemler savaşı, açığa vurduğu hakikati daha da çabuk gizleyerek ve hakikatin yönünü değiştirerek, açığa vurmanın yerine gizlemeyi geçiren hareketi hızlandırarak, radyo ve televizyon yayınları aracılığıyla, hiç olmadığı kadar çabuk bir hızla ilerliyor. Bu yüzden, daha kötü *ve* daha iyi; en kötüsü *ve* en iyisi; en kötüsü, öyle görünüyor ki, aynı zamanda en iyisi. Ürkünç olan, ürkütücü, dehşet verici olan bu; yeryüzünde, *terra*'da, bölgelerin içinde ve ötesinde, bütün terörizmlerin nihai kaynağı bu.

BORRADORI: Küreselleşme –ya da *mondialisation* dediğiniz şeyle– hoşgörü arasındaki ilişki nedir?

DERRIDA: Eğer hoşgörü terimi veya teması son zamanlarda geri döndüyse, belki de bu, aşırı-yalın ve karışık bir tarzda "dinsel olanın dönüşü" denen şeye eşlik etmesidir. Burada tartışıyor olduğumuz şiddetin bahsi aslında genelde bölgesel, etnik vb. Din bir mazeret olarak kullanılsın ya da kullanılmasın, "bin Ladin" tarafından açıkça ve kelimesi kelimesine, "Bush" tarafından ise örtülü, gizli, fakat derinden ve esaslı bir tarzda dine ortak şekilde başvuruluyor. O halde hoşgörüsüzlük kavramı kaç yaşmda? Voltaire'in, *Felsefe Sözlüğü*'nde konu hakkındaki maddenin ilk cümlesinde sorduğu gibi, "Hoşgörü nedir?" sorusu hâlâ sorulabilir mi?[21] Bu madde bugün olsa nasıl yazılırdı? Voltaire ya da o olmadan, bu maddeyi kim yazardı?

Eğer Aydınlanma'nın belleğine bağlı kalmamız gerekiyorsa, eğer hoşgörüsüzlüğe karşı mücadelede kullanılan örnek modelleri, mirasımızın bir parçası olan modelleri unutmamamız gerekiyorsa, bugün ve tam olarak bağlılıktan dolayı, hoşgörü kavramını, ona karşı çıkmadan yeniden sorgulamamız gerekmez mi? Bu kavramı tarihsel olarak damgalayan her şeyi hesaba katarak, bugün, kısmen eşi görülmemiş koşullar altında (fakat hangi kısım – bu kaçınılmaz bir soru), belli ortodoksilere koşulsuz olarak saygı göstermeyen kimselere karşı, dünyanın her yanında ortaya çıkan şiddete karşı direnç uyandırmak, bu direnci aydınlatmak ve yönlendirmek yeterli mi? Bu dogmatik eziyetlerin tümü kuşkusuz hoşgörüsüzlük çehresine bürünüyor, fakat bu, onları tanımlamak için yeterli mi? Hoşgörü, yani "insanlığın müştemilatı" (Voltaire), onlara karşı çıkmamız gereken şeyin özü mü?

Bu kez, teknik-bilimin ve ekonomik ya da tele-medya küreselleşmenin derinden dönüştüğü koşullarda olsa da, bu bir kez daha Aydınlanma sorunu, yani belli bir kamusal alanda Akla erişim sorunu, zamanda ve *uzam olarak*, ritimlerde ve boyutlardaki dönüşümdür. Eğer entelektüeller, yazarlar, bilginler, profesörler, sanatçılar, gazeteciler diğer herkesten önce, böyle bir şiddete karşı çıkmıyorlarsa, onların vazgeçişleri aynı anda sorumsuz ve intiharvari olacaktır.

Hoşgörüsüzlük figürlerinin tümü yeni olmadığından (birkaçını saymak gerekirse aforoz, dinden çıkarma, sansürleme, marjinalleştirme, çarpıtma, denetleme, düzenleme, ihraç etme, sürme, hapsetme, rehin alma, ölüm tehditleri, idam ve suikast), tam da kültür, gelenek hareketinden, meşrulaştırma süreçlerinden, genelde toplumlardan ve özelde kilise ve devlet kurumlarından asla ayrı tutulamadıklarmdan, (zihinsel, etik, politik ve hatta belli bir ulus-devletin ya da demokrasinin vatandaş-öznesiyle ilişkili sorumluluklarımızın ötesinde) ilk sorumluluklarımızdan biri, hem bu gibi yinelenmelerin yasalarını ve yeni ya da eşi görülmemiş olanın ortaya çıkışını analiz etmek değil mi? Hamlelerimizi ve direniş eylemlerimizi, ancak bu yeniliği hesaba katarak ayarlayabiliriz. Bunu gerçekleştirmek için hoşgörü kavramının tarihsel bir soy kütüğünü çıkarmak zorundaysak, Avrupa'da ya da başka bir yerde, Voltaire'den Zola'ya, Sartre'a ve pek çoklarına kadar, hoşgörüsüzlüğe karşı verilen tüm takdire şayan mücadeleleri kutlamak, incelemek ve öğretmek zorundaysak, eğer onlardan ilham almak ve dersler çıkarmak zorundaysak, daha az acil olmayan bir görev de, bugün aynı koşullara ya da aynı düsturlara *artık bağlı olmayanı* çözümleme çabasına dayanıyor. Hoşgörü idealinin birkaç yüzyıl önce ilk biçimini aldığı manzarayı bir deprem tamamıyla değiştirdi. Kamusal alanın yapısındaki, demokrasinin, teokrasinin ve onların ayrı ayrı (mevcut durumunda, onu kendisini dönüştürmeye zorlayan ya da çağıran, dolayısıyla, büyük ölçüde onun içine giren) uluslararası hukukla ilişkilerinin yorumundaki, ulus-devlet ve onun egemenliği kavramlarındaki, vatandaşlık kavramındaki, kamusal alanın medya tarafmdan dönüştürülmesindeki –ki bu hem demokrasiye hizmet ediyor hem de onu tehdit ediyor– her değişimi analiz etmemiz gerekiyor.

Direnç eylemlerimiz, inanıyorum ki, aynı anda entelektüel ve politik olmalı. Baskı uygulamak ve hamleler örgütlemek için güçlerimizi birleştirmeliyiz ve bunu uluslararası ölçekte ve yeni usüllere göre yapmalıyız; yine de, her zaman sorumluluğumuzun tam da temellerini, söylemlerini, mirasını ve aksiyomlarını analiz ederek ve tartışarak yapmalıyız bunu. Hoşgörü kavramı bu noktada önemli bir örnek oluşturacaktır.

Felsefe Sözlüğü'ndeki "Hoşgörü" maddesi bir gövde gösterisi, on sekizinci yüzyıl için bir tür mesajdır. Öyle bir tarihsel örnek ve çözümleme bolluğu, bugün üzerine kelime kelime düşünülecek o kadar çok aksiyom ve ilke içerir ki. Ancak bu mesaj beraberinde çok sayıda soruyu da getirir. Bu mirası yorumlarken, bana öyle geliyor ki, son derece ihtiyatlı olmak zorundayız. Hıristiyan havarileri, müritleri ya da Quaker'lardan* farklı bir biçimde ant içerek, her bir tümceye "evet ve hayır", "evet fakat hayır", "evet fakat, bununla birlikte", vb demeye eğilimliyim. "Havariler ve müritler", diye yazıyor Voltaire "evet ve hayır ile ant içerler; Quaker'lar başka hiçbir biçimde ant içmeyecekler." "Hoşgörü" sözcüğü, öncelikle Hıristiyanlar arasındaki ya da Hıristiyanlar ve Hıristiyan-olmayanlar arasındaki dinsel bir savaşla damgalanmıştı. Hoşgörü *Hıristiyan* bir erdemdir, dolayısıyla *Katolik* bir erdem. Hıristiyan, Hıristiyan-olmayanı hoş görmelidir; fakat dahası, Katolik Protestan'ın yaşamasına izin vermelidir. Bugün dinsel iddiaların şiddetin merkezinde olduğunu duyumsadığımızdan (genel bir üslupla, ikircikli ve karışık "savaş" ve "terörizm" sözcüklerinden kaçınmak için, "şiddet" demeyi sürdürdüğüme dikkat edin) bu iyi, eski "hoşgörü" sözcüğüne başvuruyoruz. Müslümanların, Yahudiler ve Hıristiyanlarla yaşamaya, Yahudilerin Müslümanlarla yaşamaya razı oldukları, inananların "imansızları" ya da "inançsızları" (çünkü "bin Ladin", düşmanlarını, en başta Amerikalıları belirtmek için bu sözcüğü kullanılıyor) hoş görmeye razı oldukları sözcüğe. Dolayısıyla barış, hoşgörülü birlikte yaşama olacaktır. ABD'de her şey, düşmanı dinsel yabancı, Müslüman olarak tanımlamamak üzere yapılıyor (ki bu kesinlikle motivasyonlar ne olursa olsun alternatifinden daha iyi). Tekrar ve tekrar şöyle denildi: "Biz İslam'la savaşmıyoruz; üç tek-tanrılı din her zaman hoşgörüyü öğretmiştir." Elbette bunun büyük oranda hatalı olduğunu biliyoruz, fakat çok önemli değil, kesinlikle zıddmdan daha iyi. Bu resmi hoşgörü açıklamaları aynı zamanda bir stratejiye tabi: Amerika ve Avrupa'da çok sayıda, gerçekten gittikçe artan sayıda Müslüman var; bu

* Bir Protestan mezhebi (ç.n.).

yüzden güvenlerini kazanmak, desteklerini garanti altına almak ve onları "terörizmden" ayrı tutmak, düşman kampı bölmek zorunlu. Anlaşılır şekilde, bu, haklı savaşı sürdürmenin bir parçası. Hoşgörü gösterilerini hoşgörüsüzlük gösterilerine açıkça tercih etsem de, "hoşgörü" sözcüğü ve örgütlediği söylem hakkında belli şüphelerim var. Genelde güçlü olan tarafından, her zaman küçümseyici bir ödün olarak kullanılan, dinsel kökleri olan bir söylem...

BORRADORI: Hoşgörüyü bir hayırseverlik biçimi olarak görüyor gibisiniz...

DERRIDA: Aslında hoşgörü, öncelikle bir hayırseverlik biçimidir. Dolayısıyla, Yahudilerle Müslümanlar da bu dili benimsemiş gibi görünseler de, Hıristiyan bir hayırseverlik. Hoşgörü daima "kudretin haklı olduğu" "en güçlü olanın aklı" tarafından gelir; ötekine yüksekteki konumundan, yaşamana izin veriyorum, katlanılmaz değilsin, evimde sana bir yer veriyorum, fakat bunun benim evim olduğunu unutma, diyen egemenliğin ek bir işareti, egemenliğin iyi yüzüdür...

BORRADORI: Hoşgörünün konukseverliğin bir koşulu olduğu iddiasma katılıyor musunuz?

DERRIDA: Hayır. Hoşgörü aslında konukseverliğin karşıtıdır. Ya da en azmdan sınırıdır. Hoşgörülü olduğum için konuksever olduğumu düşünüyorsam, bunun nedeni, karşılamamı kısıtlama, iktidarımı koruma ve "evimin", egemenliğimin, "yapabildiklerimin" (bölgemin, evimin, dilimin, kültürümün, dinimin vb) sınırları üzerindeki kontrolümü sürdürme isteğimdir. Kökenini az önce anımsattığımız hoşgörünün dinsel anlamma ek olarak, onun biyolojik, genetik ya da organikçi yananlamlarını da belirtmeliyiz. Fransa'da "hoşgörü eşiği" deyimi, ötesine geçildiğinde, ulusal bir topluluktan daha fazla yabancıyı, göçmen işçiyi vb hoş karşılamasını istemenin artık uygun olmadığı bir sınırı betimlemek için kullanılır. François Mitterand bir kez bu talihsiz ifadeyi, kendini meşrulaştıran bir uyarı sözü olarak kullanmıştı: Milliyetimizi, dilimizi, kültürümüzü ve âdetlerimizi paylaşmayan, belli bir sayının ötesindeki yabancı ya da göç-

men karşısında, yarı-organik ve önlenemez –kısacası, doğal– bir reddetme fenomeni beklenebilir. O zaman, bu organikçi retoriği ve haklılaştırmaya yeltendiği "doğalcı" politikayı, *Libération* gazetesinde yayımlanan bir makaleyle kınamıştım. Sonradan Mitterand'm kendisinin de talihsiz saydığı bu söylemi geri aldığı doğrudur. Ancak "hoşgörü" sözcüğü, sınırıyla karşılaştı: Yabancı olanı, ötekiyi, yabancı bünyeyi *belli bir noktaya kadar* ve dolayısıyla kısıtlamalar dahilinde kabul ederiz. Hoşgörü koşullu, sakıngan, ihtiyatlı bir konukseverliktir.

BORRADORI: O halde, hoşgörü birilerinin yaşamlarını sürdürmelerine izin vermekle aynı şey midir?

DERRIDA: Aslında öyle, bu yüzden sınırlı bir hoşgörü mutlak bir hoşgörüsüzlüğe kesinlikle tercih edilebilir. Fakat hoşgörü daima, nezaret altmda, cimri ve egemenliğini koruyan, ince elenip sık dokunmuş bir konukseverlik olarak kalıyor. Benim koşullu bir konukseverlik dediğim şey, en iyi durumda, bireyler, aileler, kentler ve devletler tarafından en yaygm biçimde uygulanan konukseverliktir. Ancak ötekinin bizim kurallarımıza, yaşam tarzımıza, hatta dilimize, kültürümüze, siyasal sistemimize vb uyması koşuluyla konukseverlik gösteririz. Bu, en yaygm anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle konukseverliktir; belli koşullarla, ulusal ve uluslararası bir ölçekte –aslında, Kant'm ünlü bir metninde dediği gibi "kozmopolit" ölçekte– düzenlenmiş pratiklere, yasalara ve âdetlere sebep olan bir konukseverlik.[22] Oysa, saf ya da koşulsuz konukseverlik böyle bir *davete* bağlı değildir ("Seni davet ediyorum, *evimde* memnuniyetle karşılıyorum, benim dilime, geleneğime, belleğime vb göre, benim toprağımın yasa ve normlarına uyum sağlaman koşuluyla."). Saf ve koşulsuz konukseverlik, konukseverliğin *kendisi*, ne beklenen ne de davet edilen, mutlak anlamda yabancı bir *konuk* olarak, yeni *gelen* olarak ulaşan herkese, tanımlanamaz ve öngörülemez olana, kısacası bütünüyle öteki olana açılır ya da peşinen açıktır. Buna, *davetten* ziyade bir *ziyaret* konukseverliği derdim. Ziyaret gerçekten çok tehlikeli olabilir, bu olguyu yadsımamalıyız, fakat risksiz bir konukseverlik, belli güvencelerle sağlama alınan bir konukseverlik, bütünüyle baş-

ka olana karşı bir bağışıklık sistemiyle korunan bir konukseverlik, gerçek konukseverlik olur mu? Beni ötekinden koruyan bağışıklığın ertelenmesi ya da durdurulmasının yaşam tehdidinden başka bir şey olamayacağı eninde sonunda doğru olsa da.

Koşulsuz bir konukseverliğin, kuşkusuz, pratik anlamda yaşanması olanaksızdır; hiçbir durumda, tanım olarak örgütlenemez. Ne olursa olsun, kim gelirse gelsin (*ce qui arrive arrive*); bu, sonuçta bu adı hak eden tek olaydır. Bu saf konukseverlik kavramının hukuki ya da politik statüsü olamayacağını pekâlâ kabul ediyorum. Hiçbir devlet onu yasalarma yazamaz. Fakat, en azından bu konukseverlik düşüncesi, konukseverliğin *kendisinin* düşüncesi olmadan, genel anlamda konukseverlik kavramına sahip olmazdık ve koşullu konukseverlik için (ritüelleriyle, hukuki statüsüyle, normlarıyla ulusal ve uluslararası âdetleriyle) hiçbir kural belirleyemezdik. Bu saf konukseverlik düşüncesi olmadan (aynı zamanda, kendi tarzında, bir deneyim olan bir düşünce), öteki, ötekinin başkalığı, yani yaşamlarımıza davet edilmeden giren birilerinin fikrine bile sahip olmazdık. Hatta sevgi ya da bir bütünlüğün ya da "bir aradalığın" parçası olmadan ötekiyle "bir arada yaşama (*vivre ensemble*)" fikrine sahip olmazdık. Ne politik ne de hukuki olan koşulsuz konukseverlik, yine de politik ve hukuki olanm koşuludur. Tam da bu nedenler yüzünden, bir karara bağlı olmadığı sürece, onun etik olup olmadığından emin bile olamam. Peki konukseverlik olmadan "etik" ne olurdu?[23]

Paradoks, *aporia*: Bu iki konukseverlik aynı anda heterojendir ve birbirinden koparılamaz. Heterojen, çünkü birinden öbürüne ancak mutlak bir sıçrayış aracılığıyla geçebiliriz, bilgi ve gücün ötesindeki, normlar ve kuralların ötesinde bir sıçrayış. Politik, hukuki hatta etik olana gelince, koşulsuz konukseverlik aşkındır. Fakat, –işte koparılamazlık da burada– bu konukseverliği etkin kılmadan, somut bir şekilde, *belirli bir şeyler* vermeden, kapıyı açamam, kendimi ötekinin gelişine açamam, ona hiçbir şey sunamam. Dolayısıyla, bu belirleme, koşulsuz olanı yeniden belli koşullara kaydetmek zorunda olacaktır. Yoksa, hiçbir şey vermez. Eğer koşullar (*Bedingungen*) ondan bir şeyin (*Ding*) anlamını çıkartmıyorsa, koşulsuz ya da mutlak (dilerse-

niz, *unbedingt*) kalan, hiçbir şey olma riskini taşır. Politik, hukuki ve etik sorumluluklar, eğer ortaya çıkarlarsa, ancak bu iki konukseverlik, koşulsuz ve koşullu olan arasındaki bu –bir olay gibi, her an biricik olan– etkileşim içinde ortaya çıkarlar.

BORRADORI: Bu iki kutbun aynı anda heterojen ve birbirinden koparılamaz olduklarını düşünmek felsefi açıdan çok zor. Politik söylem bunu nasıl özümseyebilir? Modern kozmopolitlik ideali çözüm olabilecek mi?

DERRIDA: Kozmopolitlik fikri, daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Efeslilere mektup yazan Aziz Paulus'a, Stoacılara ve Kant'a kadar uzanan çok eski bir gelenekten doğuyor. Kant, kısa risalesi *Ebedi Barış*'ta, kozmopolit bir hukuk fikrinden, "yüksekten uçan ya da abartılmış bir kavram olmayan bir dünya vatandaşlığı fikrinden" değil de, bir "dünya cumhuriyeti" (*Weltrepublik*) fikrinden muhtemelen neden vazgeçmek zorunda olduğumuzu açıklıyor.[24] Kozmopolit bir hukuk fikri, tersine, sürekli yaklaşan bir ebedi barışın koşulu olurdu. Ancak, bu geleneğin ruhunu (Birinci Dünya Savaşından beri, çoğu uluslararası kuruluşun yaptığına inandığım gibi) gerçekten işlememiz gerekiyorsa, aynı zamanda, bu kozmopolit idealin formülleştirildiği ontik-teolojik, felsefi ve dinsel söylemler tarafmdan tanımlanma ve belirlenme yollarını sorgulayarak, bu geleneğin sınırlarını kendi zamanımıza göre uyarlamamız da gerekiyor. Bu küçük bir iş değil ve burada bunu tartışmaya başlayacak kadar bile zamanımız yok.[25] "Gel-ecek demokrasi" dediğim şey, kozmopolitliğin, yani dünya vatandaşlığının sınırlarının ötesine geçiyor. Henüz vatandaşlıkla, yani, bir devlette, hukuki "özneler" ya da bir ulus-devletin ya da hatta bir konfederasyonun ya da dünya devletinin yasal üyeleri olma koşullarıyla henüz tanımlanmadıkları yerde, tekil varolanların (herkes) "birlikte yaşamalarına" izin veren şeyle daha benzer. Kısacası, yaygın olarak tanımlandığı şekilde "politik olanın" ötesine geçen bir ittifakı içerirdi (Schmitt'in bize anımsattığı gibi, devlet politik olanın tek formu olmasa da, genelde bir bölgeye bağlı bir ulustaki devlet ya da vatandaş cismi için kullanılan bir işaret etme). Bu, yine de bir depolitizasyona yol açmaz – tam tersine. Ancak baş-

ka bir düşünceyi, "politik" kavramının ve –"kozmosla" aynı şey olmayan– "dünya" kavramının başka bir uygulamaya konuşunu gerektirir. Bütün bunlar bir süre için ulaşılmaz kalacağı için, inanıyorum ki, dünyada vatandaşlık ayrıcalığını genişletmek için her şey yapılmalı. Çok sayıda adam ve kadın, birçok şekilde, vatandaşlıktan mahrum bırakılıyor. Vatandaş unvanları büsbütün reddedilmediğinde bile, sahip çıkabilecekleri "insan hakları ve vatandaş hakları" şiddetle sınırlanıyor.

BORRADORI: Bana öyle geliyor ki, kozmopolitlik kavramının bu yapısökümü devlet fikrinin yapısökümünü de beraberinde getiriyor.

DERRIDA: Klasik anlamda anlaşıldığı şekliyle kozmopolitlik, devlet egemenliğinin bazı biçimlerini, kavranışı teolojik-siyasal ya da seküler (yani, gizli olarak teolojik-politik olsa da, kökünde seküler) olabilecek, bir dünya devleti gibi bir şeyleri ön-gerektirir. Bir yapısökümün mümkün olduğunca etkili olması için, benim görüşümce, devlete doğrudan ve tek yanlı bir üslupla karşı çıkmaması gerekir. Pek çok bağlamda, devlet belli güçlere ve tehlikelere karşı en iyi koruma olabilir. Hakkında konuştuğumuz vatandaşlığı da koruyabilir. Devletle ilişkili olarak alınması gereken sorumluluklar, bu yüzden, bağlama göre değişir; bunu kabul etme konusunda görelilik yoktur. Fakat, nihayetinde, bu zorunlu işlemler, bir gün, artık politik olanın son sözü olmaması gereken devlet biçiminin bir yapısökümünü tıkamamalıdır. Bu "yapısöküm" hareketi, "yapısöküm" hakkında konuşmaya başlamamızı beklemez; uzun zaman önce başlamış ve uzun süre devam edecektir. Zamanda belli bir anda, egemen devleti bir baskılama biçimi almayacak, uzun, bir dizi, hâlâ öngörülemeyen çırpınma ve dönüşümlerden, paylaşılmış ve sınırlı egemenliğin henüz duyulmamış biçimlerinden geçecektir. Paylaşılmış egemenlik fikri, hatta uygulaması, yani egemenliğin sınırlandırılması uzun zamandır kabul edilegeldi. Ancak, böylesi bölünebilir ya da paylaşılmış egemenlik, saf egemenlik kavramıyla çelişiyor. Bodin, Hobbes ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, egemenlik bölünmez olmak ve öyle kalmak zorundadır. Dolayısıyla, egemenliğin yapısökümü zaten başladı

ve sonu yok; zira, özerklik ya da özgürlük değerlerinden ya da iktidar veya güç değerlerinden tümden ve kolayca ne vazgeçebiliriz ne de vazgeçmeliyiz, ki bu değerler hukuk fikrinden ayrılamaz. Koşulsuz *özerklik* (saf bir etiğin, öznenin egemenliğinin, özgürleşme ve özgürlük idealinin vb oluşumu) ile az önce anımsattığım gibi, bu adı hak eden her koşulsuz konukseverliğe, ötekinin öteki olarak her hoş karşılanmasına kendini dayatan *hetero-nomiyi* nasıl uzlaştırmamız gerekir? Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi, karar, eğer varsa, her zaman ötekinin kararıdır.[26] Bir kararın sorumluluğu, eğer ortada bir karar varsa ve yanıtlanması gerekiyorsa, her an, indirgenemez şekilde tekil bir tarzda, hiçbir normatif program ve hiçbir güvenilir bilgi olmadan, özerklik buyruğu ile heteronomi buyruğu, eşit ölçüde buyurgan iki varolan arasındaki etkileşime denk gelir.

BORRADORI: Hoşgörü, konukseverlik ve kozmopolitlik hakkında konuştuk. İnsan hakları sorununu nasıl görüyorsunuz? Hak ve konukseverlik kavramları arasındaki ilişki nedir? Bir hak, bu haktan bir diğeriyle ilişkisinde, yani tam olarak toplumsal bir bağlamda, örgütlü bir toplumda, yararlanan birilerini ön-gerektirir. Hukuki olarak örgütlenen bir topluluğun kavramı olan devlet kavramı, artık politik olanın son sözü değilse, insan hakları idesini nasıl sürdüreceksiniz?

DERRIDA: Aslında bugün, insan hakları ve onların evrenselliği adına devletin egemen otoritesi gittikçe daha sık şekilde sorgulanıyor, uluslararası adalet divanı kuruldu, devlet başkanları ya da askeri liderler kendi devletlerinin hukuki kuruluşlarından uzaklaştırıldıktan sonra yargılanıyor. İnsanlığa karşı işlenen suç ya da savaş suçu kavramı, artık ulusal hukuki kurumlarm ve egemen devletlerin yetki alanına girmiyor. En azından ilke olarak. Bu bakımdan karşılaştığımız devasa sorunları biliyorsunuz.

Her zamankinden daha fazla insan hakları tarafında durmamız gerekiyor (*il faut*). *İnsan haklarına ihtiyacımız var* (*il faut*). Onlara ihtiyaç duyuyoruz ve onlar ihtiyaç içinde, çünkü daima bir yoksunluk, bir eksik, bir kısa düşüş, bir yetersizlik var. İnsan hakları hiçbir zaman yeterli değil. Yalnızca bize doğal ol-

madıklarını hatırlatmaya yetiyorlar. Bir tarihleri var; yeni, karmaşık ve tamamlanmamış bir tarih. Fransız Devrimi'nden ve ilk beyannamelerden İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden beyannameye kadar, insan hakları sürekli zenginleşti, arındırıldı, açıklandı ve tanımlandı (kadın hakları, çocuk hakları, çalışma hakkı, eğitim hakları, "insan hakları ve vatandaş haklarının" ötesinde insan hakları vb.) Bu tarihselliği ve mükemmelleştirilebilirliği en olumlayıcı şekilde hesaba katmak için, burada iş başında olan, insanın insanlığı (hem insan olmayan canlı varlıklar sorusunu hem de "insanlık suçu" gibi yeni kavramlar ve performatiflerin tarihi sorusunu ortaya atan, "insana has olan" ve sonra tam da haklar ya da hukuk (*droit*) kavramı ve hatta tarih kavramı gibi kavramların olanaklı en radikal sorgulamasını asla yasaklamamalıyız.

Çünkü adalet hukukla bitmiyor.[27] Ne de ödevlerle (*devoirs*) bitiyor, ki hâlâ bütünüyle paradoksal bir şekilde, "olması gereken", "olmak zorunda olan" yükümlülük ve borcun ötesine geçmeli. Herhangi bir saf etiğin, hukuk, ödev ve borcun ötesinde başladığını başka bir yerde göstermeye çalışmıştım. Hukukun ötesinde olduğunu anlamak kolay. Ödevin ötesinde olduğu ise neredeyse düşünülemez. Kant'm ne dediğini anımsayın: Ahlaki bir eylem sadece "ödeve göre (*pflichtmassig*)", "ödevden (*eigentlich aus Pflicht*)", "saf ödevden dolayı (*aus reiner Pflicht*)" gerçekleştirilebilir.[28] Bir kez Kant'ı buraya kadar takip ettiğimiz zaman, ki böyle yapmamız gerektiğine kuşku yok, bir sıçrama gerekli. Eğer saf ödevden dolayı eylersem, *öyle yapmam gerektiği için, borçlu olduğum için*, geri ödemem gereken bir borç olduğu için eylersem, o halde, iki sınır her saf etiği ya da saf ahlakı lekeleyecektir. Bir yanda, eylemimi bir bilgiye tabi kılıyorum (yapmam gereken adma, bu saf ödevin ne olduğunu bilmem gerekiyor). Oysa, bilgiye basitçe itaat eden bir eylem, hesap edilebilir bir sonuçtur, bir norm ya da programın konuşlanmasıdır. Bu adları hak eden, hiçbir kararla ya da hiçbir sorumlulukla işi yoktur. Diğer yandan, saf ödevden yola çıkıp eyleyerek kendimi bir borçtan kurtarır ve böylece bir mübadelenin ekonomik çemberini tamamlarım. Bir armağanın, konukseverliğin ya da olayın ta kendisinin aşmak zorunda olduğu bütün-

cülleşme ya da yeniden mal etmeyi hiçbir şekilde aşamam. Bu yüzden ödevin ötesinde, ödevini bilen olmalıyız, yasanın,[29] hoşgörünün, koşullu konukseverliğin, ekonominin vb ötesine geçmeliyiz. Fakat ötesine geçmek, iki düzen arasmda ya da daha ziyade düzenle ötesi arasmda, sorumlu bir etkileşimin güçlüğünden, tüm bu aporia'lardan ve otoimmün bir riskin kaçınılmazlığından dolayı aştığımız şeyin itibarını düşürmek anlamına gelmez.

BORRADORI: Bu ifadeden hoşlanmadığınızı bilsem de, bu düzenleyici (regülatif) bir fikir gibi görünüyor...

DERRIDA: Doğrudur. Fakat şüphelerim doğrudan itirazlar değil. Tam anlamıyla şüpheler. Daha iyi herhangi bir şey olmadığından, buna regülatif bir fikir diyebiliyorsak, regülatif fikir de belki nihai bir şüphe olarak kalır. Her ne kadar böyle bir son başvuru, bir mazeret haline gelme riski taşısa da, belli bir saygınlık barındırır; bir gün ona razı olmayacağıma söz veremem.

Kısaca, *üç tür* şüpheye sahibim. Bir kısmı, bir regülatif fikir nosyonunun yaygın şekilde, sıkı Kantçı bağlamı dışmda oldukça gevşek bir tarzda kullanılmasıyla ilgili. Bu durumda, regülatif fikir *olanaklı* olanm düzeninde kalıyor, ideal bir olanaklı kuşkusuz; sonsuz şekilde ertelenen, fakat sonsuz bir tarihin sonunda olanaklı olanın alanına, sanal ya da potansiyel olanın, fiili ya da potansiyel olanın, birilerinin iktidarı bazı kuramda ulaşılacak "yapabildiklerimin", tüm teolojik amaçlardan bütünüyle bağımsızlaşmayanın içinde olanın alanına düşen şeye katılan.

Az önce olanak-sız ve olanaklarımın düzenine, "yapabildiklerimin" düzenine, teorik, tanımlayıcı, kurucu ve performatif düzenlere yabancı kalması (negatif olmayan bir tarzda) gereken şeyler başlığı altına yerleştirdiğim her şeye (bu sonuncusu, yine de bazı "ben"ler için, olayın saf olaylığını yansızlaştıran konvansiyonlar aracılığıyla garanti altına alınan bir iktidarı ima eder) ilk başta karşı çıkardım. Heteronomiyle, ötekiden gelen bir yasayla, ötekinin –bendeki ötekinin, benden daha büyük ve yaşlı olan bir ötekinin– sorumluluğu ve kararıyla kastettiğim şey bu. Bu olanak-sız, menfi değil. Erişilmez değil ve belirsiz şekilde erteleyebileceğim bir şey değil: O bana bildiriliyor, beni

istila ediyor, beni önceliyor ve *şimdi burada* beni, sanallaştırılamaz bir şekilde, potansiyellikte değil gerçeklikte yakalıyor. Bana yüksekten geliyor, kolayca ufukta beklemeyen, bende huzur bırakmayan ve onu ertelememe izin vermeyecek bir emir biçiminde. Böylesi bir aciliyet *idealleştirilemez*, ötekinin yapabildiği kadarıyla ötekinden daha fazla. Bu olanak-sız, bu yüzden regülatif bir *fikir* ya da *ideal* değildir. O en reddedilemez şekilde *gerçek* olandır. Öteki gibi. Ötekinin indirgenemez ve benimsenemez farklılığı gibi.

O halde, ikinci olarak, karar verilecek ya da (fiiliyatta) yapılacak şeyin sorumluluğu bir normun ya da kuralın izlenmesine, uygulanmasına ya da gerçekleştirilmesine bağlı olamaz. Belirlenebilir bir kural olduğu zaman, ne yapılması gerektiğini bilirim ve bu bilgi yasayı emrettikçe, eylem hesap edilebilir bir sonuç olarak bilgiyi takip eder: Kişi hangi yolu alacağını *bilir*, artık tereddüt etmez; o halde karar artık hiçbir şeye karar vermez, basit şekilde makinelere atfedilen otomatizmle konuşlandırılır. Artık adalete ya da (ister hukuki, ister politik, isterse de etik olsun) sorumluluğa hiçbir yer yoktur.

Son olarak, üçüncü noktada, eğer bu kez, (kurucu kullanımlarının tersine) Kant'ın idelerin *regülatif* kullanımına verdiği katı anlama dönersek, bu konu üzerine bir şeyler söylemek için, özellikle de, bunun gibi terimleri kullanmak için, tüm Kantçı mimari ve eleştirinin altına imza atmak zorunda kalacağız. Bunu burada herhangi bir ciddiyetle yapamam, hatta buna karar bile veremem. Kant'ın "aklın çıkarına olan şu ayrımlar"[30] dediği şeyi sorgulamakla başlamak zorunda kalacağız, *hayali* (*focus imaginarius*, –akıl değil– anlama yetisinin kurallarını gösteren tüm çizgilerin yöneldiği ve yaklaştığı nokta, dolayısıyla onların belirsiz şekilde *yakınlaştıkları* nokta), bizi zorunlu olarak aldatması gerekmeyen zorunlu bir *yanılsama*, belirsiz şekilde evrensellik kurallarına ve özellikle de "*-mış gibi*"nin (*als ob*) kaçınılmaz kullanımına yönelen bir yaklaşım ya da yakınlaşma (*zu nahern*) figürü.[31] Burada bunu ele alamayız, fakat bu regülatif ide fikrini kaba bir şekilde kullanırken nasıl sakıngan olduğumu tahmin edebilirsiniz. Dünya ve dünya çapındaki hareketler hakkında çokça konuştuğumuz için, tam da dünya idesi-

nin, Kant için *regülatif bir ide* olarak[32] kaldığım, ikinci olarak da, deyiş yerindeyse, kendileri egemenliğin iki formu olan iki öteki arasında kaldığım unutmayalım: Ruh ya da düşünen doğa olarak "kendim" (*Ich selbst*) ve Tanrı.

Akıldan ya da belli bir "akıl çıkarından" vazgeçmeden, gelecek ve gel-ecek demokrasi hakkında konuşurken "regülatif ide" ifadesini kullanmakta tereddüt etmemin birkaç nedeni bu.

BORRADORI: Bu bakımdan, Kierkegaard'ı takip ediyorsunuz.

DERRIDA: Kuşkusuz, her zaman olduğu gibi. Fakat zorunlu olarak Hıristiyan olmayan bir Kierkagaard, ki bunu düşünmenin ne kadar zor olduğunu tahmin edebilirsiniz. Başka bir yerde, bu konuda kendimi açıklamaya çalışmıştım.[33] Her zaman, Kant'm *"-mış gibi"*lerine başvururmuş gibi yaparım (hiçbir zaman tam olarak başaramasam da) ya da sanki Kierkagaard kendi Hıristiyanlığı bir yana, düşünmeme yardım *ediyormuş gibi* yaparım, sanki sonuçta o Hıristiyan olmadığını bilmek *istemiyormuş gibi* ya da Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğini bildiğini kabul etmeyi inkâr ediyormuş gibi. (Sonuçta, buna inanmaktan kendimi tam olarak alamıyorum, aslında kendimi genel anlamda inanmaktan, yani normalde "inanmak" denen şeye inanmaktan alamıyorum.)

Fakat böylesi bir söyleşiyi olanaksız kılan, başarılamaz olması kuralını ortaya çıkaran, daima *–mış gibi yapmamızı* emreden türden bir yasadır: Sözde-kendiliğinden bir tonda hakkında konuştuğumuz her şey *sanki* önceden başka bir yerde, ötekiler tarafından ya da bizim tarafımızdan, önceden basılmış yazılarla ve daha gelişmiş argümanlarla ele alınmamış gibi. Görebileceğiniz gibi, her an, aynı anda anlaşmamızı hem onurlandırıyor hem de bozuyormuş gibi yapmam gerektiğine inanıyorum.

Notlar:

1 Orijinali İngilizce (ç.n.).

2 Derrida, Adorno Ödülü'nü kabul ettiği 22 Eylül 2001'de Frankfurt'ta yaptığı konuşmayı işaret ediyor. Bkz. *Fichus: Discours de Francfort* (Editions Galilée, 2002).

3 Japonların 7 Aralık 1941'de Pearl Harbor'a yaptıkları saldırı, ABD'nin kıta topraklarında gerçekleşmemişti. Hawai ABD toprağı [*territory*] olduğu halde, saldırının teknik bir biçimde konuşursak, ABD'nin "ulusal toprağına" [*national territory*] yapılmış bir saldırı olmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeble 11 Eylül'ün 1812 Savaşı'ndan beri ABD ulusal topraklarına yapılan ilk saldırı olduğu söylenebilir.

4 Aslında bazı mimarların İkiz Kuleler üstüne düşünümleri 11 Eylül 2001'den birkaç yıl önce (uyarı niteliğinde, yazgısal, hayaletimsi, bilinçdışının taşma kazınmış) "terörist" bir saldırı ihtimalini çoktan hesaba katmıştı. Terry Smith, dikkate değer (ve henüz yayımlanmamış) makalesi "Target Architecture: Destination and Spectacle before and after 9-11"de bir "travma mimarisi"nden söz eder ve Joseph B. Juhas'm Yamasaki üzerine yazdığı bir yorum yazısından (*Contemporary Architects*, 3. baskı, ed. Muriel Emanuel (St. James Press, 1994)) alıntı yapar. Joseph B. Juhas'm metni 1994 yılına ait! "DTM (Dünya Ticaret Merkezi) Beyaz Kent'e açılan Fildişi Kapılarımız olmuştur... En azından uzaktan bakıldığında DTM hâlâ parıldasa da, şu anda Ortadoğu terörizminin hedefi olma talihsiz rolüyle tümden gölgelenmiş durumda." Dahası: "Elbette, açık sistemlerin bastırılması temelindeki bir "istikrar" felaketle son bulmak *zorunda olan* bir dramın öğesi haline gelir. Alegorik anlamda, DTM'nin ikiz, çifte hayaletimsi o muazzam varlığı, felaket gününde hayaletlerin dirilen ölüler gibi uyanıp ayağa kalkmayacağı bir mezarı sergiliyor; daha ziyade Golemlerin ve Zombilerin uyanıp ayağa kalkacağı kehanetinde bulunan bir mezar taşı gibi."

DTM'nin ortaya koyduğu (kentsel, teknik, politik, estetik) mimari sorunları hesaba katmasak da, en azından şunu teslim etmeliyiz: uyandırdığı duygu, aslında duygulanım, esinlediği sevgi (örneğin çifte hayaleti on yılı aşkın bir süredir benim belleğimi istila eden bir sevgi) en azmdan bilinçdışı korkunç bir kırılganlık hissini, bu iki devasa dikey gövdenin hain ya da sevecen saldırganlığa karşı büyüleyici savunmasızlığını dışarıda tutamaz. İnsan bu iki kuleyi, onların peşinen yaralanmış olduğunu önceden görmeden nasıl görebilir? Muğlak bir dehşetin içinde, yıkılışlarını hayal etmeden? Yani, Dünyanın küreselleşmesinin (*mondialisation*) üzücü, idealleştiren anısını taşıdığı için hiç olmadığı kadar unutulmaz bir film, film arşivi, yüce ortadan kaldırma.

Zorunlu pek çok çözümlemeye ek olarak, kafalarında ve uçaklarında, bu çifte kuleyi yaralamaya ve yıkmaya karar veren ve bunu eyleme geçirenlerin –hem bilinçli hem de bilinçdışı– fantezilerini yeniden inşa etmemiz gerekmez mi? Arkaik ve hep çocuksu, ürkütücü bir biçimde çocukça olan bu eril fanteziler sadece bilim kurgu türünden değil, aslında bütün bir tekno-sinematografik kültür tarafından beslenmişti. Açık ki bu, 11 Eylül saldırılarını bir "sanat yapıtı" kılmaya yetmez, tam tersine; bu ucuz provokasyonla bir orijinallik yoksunluğuna sahip çıkmak için Stockhausen gibi çok kötü bir zevke sahip olmak gerek –J.D. (Jacques Derrida)

5 Örneğin, *Religion* içinde, "İman ve Bilgi: Yalnızca Aklın Sınırlarındaki Dinin İki Kaynağı", çev. Samuel Weber, ed. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo (Stanford University Press, 1998). "Bilim ile dini her zaman birbirine bağlayacak olan *salim olanın otoimmünitesinin ürkütücü*, fakat kaçınılmaz mantığı"nı çözümlerken anla-

mı ya da kökeni ilkin doğal adlı verilen yaşam ya da saf ve yalın yaşamla, salt "zoolojik", "biyolojik", ya da "genetik" olanla sınırlı gibi görünen bir otoimmünite figürünü *genel anlamda* yaşama genişletmeyi önerdim:

Bağışıklığın sözlükçe kaynakları otoritelerini özellikle biyoloji alanında geliştirmiştir. Bağışıklık reaksiyonu, yabancı antijenlere karşı antikorlar üreterek bedenin *ayniyetini* [*indemn-ity*] korur. Bizi burada özellikle ilgilendiren otoimmünleşme sürecine gelince, bilindiği kadarıyla ve kısaca, canlı bir organizmanın kendi bağışıklık sistemini tahrip ederek öz-korumasına karşı kendi kendisini koruması anlamına gelir. Bu antikorlar fenomeni nasıl geniş bir patoloji bölgesine yayılıyor ve bazı organ nakillerinde organın kabulünü kolaylaştırmaya ve dışlama mekanizmalarını sınırlandırmaya yönelik bağışıklık-kırıcıların *olumlu* işlevlerine giderek daha fazla başvuruluyorsa, biz de kendimizi bir tür *otoimmünite* genel mantığından söz etmekte yetkili göreceğiz. Bu mantık bugün bize, hem iman ile bilgi, din ile bilim arasındaki ilişkileri hem de genel olarak kaynakların ikiliğini düşünmek için vazgeçilemez gibi görünüyor. (s. 27)

Yukarıda, bir hipotezi ileri sürmek için "ürkütücü" sözcüğünün altını çizdim. Burada terörizm ve dolayısıyla terörden söz ettiğimiz şunu belirteceğim: Mutlak terörün indirgenemez kaynağı, tanım gereği kendini en kötü tehdit karşısında en savunmasız bulan kaynak, "içeriden" gelen, en kötü "dışarısı"nın "benim" içimde ya da benimle yaşadığı bölgeden gelen tehdit olacaktır. Kırılganlığım bu yüzden, tanım ve yapı gereği, durum gereği sınırsızdır. Dolayısıyla terör de sınırsızdır. Terör her zaman, en azından kısmen "içeriden"dir ya da her zaman o hale gelir. Terörizm her zaman, ulusal olmasa da "yerel" [*domestic*] bir şeylere sahiptir. En kötü, en etkili "terörizm" dışarıdan ya da "uluslararası" göründüğü zaman bile, *yurda* bir iç tehdidi sokar ya da bir iç tehdidi hatırlatır; yani düşmanın *da her zaman*, ihlal ve terörize ettiği sistemin içinde yaşadığını hatırlatır.

6 "Döngü" [*loop*] figürü en azından *üç nedenle* burada kendini gösteriyor:

1. Yeniden üreten yeniden iletim, yaym "döngüleri" adını verdiğimiz şey, bir "canlı yayın"ın aynı televizyon görüntülerinin (örneğin iki kulenin yarılması ve ardından yıkılışının) tüm dünyada, ekranlarda durmaksızın yayınlanması ve tekrar yayınlanmasıdır; bu yineleme zorlantısı bu gerçekliğin etkisini hem onaylıyor hem de nötrleştiriyor; korkutucu, korkmuş, dehşet verici bir acı, itiraf edilemez bir keyif alışla [*jouissance*], yani belli bir mesafeden işlediği sürece, gerçekliği nötrleştiren ve dolayısıyla uzakta tutan itiraf edilemez, denetlenemez, bastırılamaz bir keyif alışla bağlanıyor.
2. Döngü hem başkası tarafından dehşete düşürülen hem de burada görmekten hoşlandığımız şeyler olduğunu keşfetmekten dehşete düşen ve bizi kendimizi dehşetimizi sapkınlıkla yatıştırırken bulmaktan dehşete düşen bu acı dolu hoşlanmanın, bu doruğun dairesel ve narsisistik aynasallığına işaret ediyor.
3. Son olarak döngü, kendisini inkârında itiraf eden, kendisine şahitlik ederek kendinden iğrenen, kendi şahadetiyle kendinden geçen, *tanıksız* "intiharlardan" (korsanlar ve "kayıp" cesetler) artakalana tanıklık eden bir intiharın kısır döngüsüdür –J.D.

7 Bu travmanın kötülüğü *saldırganlığın bitmemiş olmasıyla* ilgilidir. Bitmedi ve sona ermedi; ilk sonuç bu. Olayın haberinin televizyonlarda verilme şeklinden esinlenmiş olabilecek tüm düşünümlerle ilgili olarak, gerçekte tartışılmamış olduğunu düşündüğüm aşağıdaki noktayı belirtmek istiyorum. Tam ve sürekli olarak

erişilebilir, her an bir döngü biçiminde yeniden üretilebilir bir arşiv oluşturarak kendimizde, olayın "bittiği" yönünde rahatlatıcı bir his uyandırıyoruz. Geçti, çünkü arşivlendi ve herkes arşivi ziyaret edebilir! Arşiv, arşiv etkisi güven tazeliyor (Mesele kapandı! Her şey kayıt altında! Her şey kaydedildi) ve ardından kayıtları anıtsallaştırmak için her şeyi yapıyoruz ve böylece ölünün ölü olduğuna dair güvenimizi tazeliyoruz; bir daha olmayacak, çünkü çoktan oldu. En kötüsünün gerçekleşmediğine, henüz gerçekleşmediğine ilişkin karşı konulmaz önseziyi bu sayede yadsıyoruz. İkiz Kulelerin çöküşü sırasında polisler ve itfaiyeciler arasında geçen tüm konuşmaların San Francisco'daki amatör bir radyo operatörü tarafından yapılan kayıtları, yakın zamanda bu yüzden görsel arşive eklendi. Arşivlenmekten kurtulan tek tanıklıklar kurbanlara ait; ölülere ya da cesetlere değil, (az sayıdaki) kayıplara ait. Kayıp, tanımı gereği, gelecek gibi, tıpkı hayaletlerin en dik kafalısı gibi yas tutmaya direnir. Arşivin kaybı, hortlak, hayalet; işte gelecek budur (J.D.).

8 Orijinalde İngilizce (ç.n.).

9 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Giriş ve ed. C.B. Macpherson (Penguin, 1968), 11:27.

10 Bkz. Walter Benjamin, *Reflections* içinde, "Critique of Violence", çev. Edmund Jephcott (Schoken Books, 1978), s. 277-300.

11 Örneğin bkz. Noam Chomsky, *9-11* (New York: Seven Stories Press, 2001), s. 43-54. Bu sayfalar "11 Eylül" kurbanlarının sayısı ile diğer görece yakın tarihli "devlet terörizmi" saldırılarının kurbanlarının sayısına ilişkin bazı ilginç karşılaştırmalı istatistiksel bilgilere yer veriyor.

> Terörizmin Amerikan kuruluşları tarafından yapılan resmi tanımları, terörizm faaliyetlerinin (bireysel ya da toplu, ulusal ya da uluslararası, devlet terörizmi ya da devletle ilişkisiz terörizm) *kökeninin* ya da *failinin statüsünü* kesinlikle tanımlamıyor. Dolayısıyla fail, bir birey, bir grup, bir bireyler grubu ya da bir devlet olabilir. Amerikan yönetimi, terörizmi değil, "terörist faaliyet" dediği şeyi şöyle tanımlıyor:
>
> İşlendiği yerin yasalarına göre kanunsuz olan (ABD'de işlenirse, ABD'nin ya da herhangi bir eyaletin yasaları altında kanunsuz olan) ve aşağıdakilerden herhangi birini içeren bir faaliyet: 1. Herhangi bir taşıma aracının (hava taşıtı, gemi ya da taşıt) kaçırılması ya da sabote edilmesi [başka bir deyişle, terörizm araç hırsızlığıyla başlıyor; metnin kastettiği şeyin bu olmaması kavramın karışık olduğunu düşünmeye yol açıyor]. 2. Başka bir bireyi kaçırmak ya da alıkoymak, ölümle ya da yaralamayla tehdit etmek ya da alıkoymayı sürdürmek. Kaçırılan ya da alıkonulan kişiyi serbest bırakmak için üçüncü bir kişiyi (bir devlet kuruluşu da dahil olmak üzere) bir şey yapmaya zorlayan veya herhangi bir faaliyetten alıkoyan açık ya da örtük bir koşul öne sürmek. 3. Uluslararası koruma altında (Birleşik Devletler Yasası, madde 18, 1116 (b)(4)'te tanımlanan) bir kişiye ya da böyle bir kişinin özgürlüğüne şiddet içeren bir saldırıda bulunmak. 4. Suikast düzenlemek. 5. Doğrudan ya da dolaysız olarak bir ya da daha fazla bireyin güvenliğini tehlikeye atmak ya da mülke ciddi hasar vermek maksadıyla (a) biyolojik bir madde, kimyasal bir madde ya da nükleer bir silah ya da cihaz, yahut (b) patlayıcı ya da ateşli silah (salt kişisel mali kazanç için olmamak kaydıyla) kullanmak. 6. Yukarıda sayılanların herhangi biriyle tehdit etmek, herhangi birine kalkışmak ya da planlamak. (Chomsky'den alıntı, s. 123-124)
>
> (Nükleer silahları da içeren ve benim az önceki savımı destekleyen) Bu ya-

sal "tanım" pratik olarak herhangi bir suçu, herhangi bir "suikastı" kapsayacak kadar geniş. Dolayısıyla da hiç pekin değil. Terörist olmayan bir suç ile terörist olan bir suç, ulusal terörizm ile uluslararası terörizm, bir savaş faaliyeti ile bir terörizm faaliyeti, asker ya da sivil arasındaki fark görülemiyor. "Salt kişisel mali kazanç için olmamak kaydıyla" kısıtlaması, terörizmi silahlı soygun, banka soygunu ya da çete faaliyetlerinden ayrı tutuyor gibi görünse de, bu da, "mülke ciddi hasar vermeyi" amaçlayan herhangi bir şeyi terörist olarak tanımlamasıyla çelişiyor.

Birleşik Devletler Yasası Kongre ve İdari Haberleri (98. toplantı, 2. oturum, 19 Ekim 1984, cilt 2, böl. 3077, 98 STAT.2707 [West,1994]) tarafından verilen tanım daha kısa olmakla beraber, önemli bir fark hariç, temel olarak aynı: "Sivil" bir nüfusun sindirilmesi ya da baskı altına alınması maksatlı ya da sindirme ve baskı yoluyla bir hükümetin politikasını değiştirmek maksatlı şiddet eylemlerinden söz ediyor. "Sivil" nüfus aynı zamanda FBI tarafından yapılan tanımda da anılıyor. Uluslararası boyuttan ise CIA ve Dışişleri ile Savunma Bakanlıklarının yayımladığı tanımlarda açıkça söz ediliyor (J.D.).

12 Burada "ütopya" ve "aporia" sözcüklerine iliştirdiğim anlam, tekrar okumada, *Der Spiegel*'de yayımlanan bir söyleşideki, ironik ve biraz neşeli bir Heidegger yorumunu aklıma getirdi: "Bizi artık sadece bir Tanrı kurtarabilir". (*Philosophy Today 20* içinde, "Only a God Can Save Us", çev. Maria P. Alter and John D. Caputo, no. 4 [Kış, 1976], s. 267-284)

"Gel-ecek tanrı" adının, mutlak adaleti mutlak hukukla, dolayısıyla da, bütün egemenlikler ve bütün hukuklar gibi, mutlak bir kuvvetle, mutlak bir koruyucu/kurtarıcı [saving] kuvvetle uzlaştıracak olan mutlak bir egemenlik formuna uygun olabileceğini kim inkâr edebilir? Benim yukarıda "bu olanaksız şeyin olanaklılığma dair bir inançtan" söz ederek az önce başvurduğum ihtimal dışı kurum, her zaman, "gel-ecek" Tanrı olarak adlandırılabilecektir. Bu "inanç", benim başka bir yerde (örneğin, *Specters of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning* ve *New International*'da [Routledge, 1984] ve daha birçok yerde) "Mesihçi olmayan Mesihsellik" olarak işaret ettiğim evrensel yapıya yabancı değildir. Elbette, böylesi hayal ürünü bir yorum Heidegger'i şok ederdi. Bu kesinlikle onun "kastettiği" şey değil. Söylemimin ironisini, hukuki ve teknolojik kategorilerde, yani "teknolojik durum" kategorisinde bütünüyle karşı çıktığı her şeyin semptomu olarak görürdü (ve bana göre, haksız olurdu). Aynı söyleşide, daha fazla yorum olmaksızın, tartışmaya hiçbir mahal bırakmaksızın, katı ve açık şekilde, aslında kısa bir "evet"le yanıtladı gazetecinin aşağıdaki sorusunu: "Belli ki, ve bunu zaten daha önce de belirtmiştiniz, mutlak teknolojik duruma zemin hazırlayan ya da zaten hazırlamış olan bir dünya hareketi tasavvur ediyorsunuz, öyle mi? –Evet" (s. 277).

Benim *iman, Mesihsellik, gel-ecek demokrasi*, adaletiyle güçlü, *egemenlik kurmadan egemen* olan *adil bir uluslararası kuruluşa* dair savunulamaz vaat terimleri altında sözünü ettiğim şeylerin, "mutlak teknolojik bir duruma" hiçbir biçimde benzemediğini söylemeye gerek yok (J.D.).

13 Bu temayı geliştirmek için birkaç metni işaret etmeme izin verin: *Of Spirit: Heidegger and Question*, çev. Geoffrey Bennigton ve Rachel Bowlby (University of

Chicago Press, 1991); *The Other Heading*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (Indiana University Press, 1992); *On the Name* içinde, "Khora", çev. Ian McLeod, ed. Thomas Dutoit (Stanford University Press, 1995), s. 87-127 ve "Faith and Knowledge." (J.D.).

14 Bu sözcüğün buradaki kullanımından daha gelişmiş ve arı bir kullanımı için, bir kez daha "İman ve Bilgi" başlıklı makaleme referans vermeme izin verin.

15 Derrida burada 20-22 Temmuz 2001'de, Cenova'da gerçekleşen G8 toplantısını işaret ediyor. Toplantıya katılan ülkeler İtalya, Kanada, Fransa, Almanya, Japonya, Rusya, Birleşik Krallık ve ABD idi. Zirve yoksulluğun azaltılması ve çevrenin korunması konularını tartışmak üzere toplanmıştı. Küreselleşme karşıtı hareket, binalara, arabalara ve dükkanlara büyük hasar verilen şiddetli protestolar düzenlendi. Kimi ciddi şekilde olmak üzere, çok sayıda protestocu yaralandı ve bir kişi öldü.

16 Örneğin bkz. *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001* içinde, "As If It Were Possible, 'Within Such Limits,'" ed. ve çev. Elizabeth Rottenberg (Stanford University Press, 2002), s. 343-370; *Papier Machine: Le ruban de machine à écrire et autres réponses* (Galilée, 2001); *Without Alibi* içinde, "The University Without Condition", ed. ve çev. Peggy Kamuf (Stanford University Press, 2002), s. 202-237 (J.D.).

17 "The University Without Condition"da Derrida şöyle yazıyor: "Ne küre ne de kozmos olan dünyaya *–monde, Welt, mundus–* göndermeyi sürdürmek için, *'küreselleşme'* ya da *Globalisierung* yerine Fransızca *mondialisation* sözcüğünü kullanıyorum." (s. 23) Bu ve başka metinlerde Derrida'nın dile getirdiği çekincelere rağmen, burada *mondialisation*, tartışma İngilizce konuşan dünyada ve hatta ötesinde ortak olarak adlandırıldığı şekliyle bazen "küreselleşme" olarak çevrildi (ç.n.).

18 Bkz. "The University Without Condition" ve Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, (G. P. Putnam's Sons, 1995) (J.D.).

19 Bkz. Walter Benjamin, "Critique of Violence" ve Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority,'" çev. Mary Quintance, *Cardozo Law Review* 11, sayı 5-6 (1990) 920-1045 (J.D.).

20 Bkz. *Dissemination* içinde, "Plato's Pharmacy", (University of Chicago Press, 1981), s. 61-171 (J.D.).

21 Voltaire, *The Philosophical Dictionary*, "Tolerance" [Hoşgörü], (E.R. Dumont, 1901), s. 100-112.

22 Bkz. Jacques Derrida ve Anne Dufourmantelle, *Of Hospitality*, çev. Rachel Bowlby (Stanford University Press, 2000) ve Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, çev. Mark Dooley ve Michael Hughes (Routledge, 2001) (J.D.).

23 Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas (Stanford University Press, 1999) (J.D.).

24 "...keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts." Immanuel Kant, *Perpertual Peace*, çev. Lewis White Beck (Bobbs-Merrill Co., 1957), s. 20-23 (J.D.).

25 Bkz. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* ve kardeşlik teması üzerine, kısmen, *Politics of Friendship*, çev. George Collins (Verso, 1997) (J.D.).

26 Derrida, *Politics of Friendship* (J.D.).

27 Bkz. Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" (J.D.).
28 Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* içinde, 1. kitap, 3. bölüm, "Of the Drives of Pure Practical Reason", çev. Lewis White Beck (Macmillan Publishing Co., 1993), özl. s. 84-85 (J.D.).
29 Bu cümlede Derrida üç kez tekrar edilen Fransızca *devoir* sözcüğüyle oynuyor. "Il faut donc devoir au-dela du devoir, aller au-dela du droit...".
30 "... aklın çıkarına olan farklar... [ein verschiedenes Interesse der Vernunft]", Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, "Appendix to the Transcendental Dialectic: The Regulative Employment of the Ideas of Pure Reason", çev. Norman Kemp Smith (St. Martin's Press, 1965), s. 547 (J.D.).
31 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 533. Kant'ın tüm düşüncesinde *als ob*'un kesin ve bilmecemsi rol oynadığını biliyoruz; fakat bu özellikle regülatif ide için geçerli. Kant'tan alıntılar...
Yukarıda bir "çekinceyi", "itirazdan" ayırarak işaret ettiğim yönde devem etmek için, Kant'ın "-mış gibi'lerine" sanki hiçbir itirazım yok*muş gibi* yapma eğiliminde olduğumu söyleyeceğim. Kant'taki "-mış gibi" zor sorununu konu edindiğim, Bkz. "The University Without Condition" (J.D.).
32 Kant'tan alıntı.
33 Bkz. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, çev. David Wills (University of Chicago Press, 1995), s. 8 (J.D.).

Terörizmin Yapısökümü

Habermas neredeyse sadece toplumsal felsefe ve siyaset felsefesi alanlarında çalışırken, Derrida edebiyat felsefesinden dilbilime, tarih felsefesinden etiğe ve politikaya bir dizi felsefi alana katkıda bulundu. Derrida etik ve siyaset üzerine düşüncelerini, ilk felsefi çalışmalarından aşağı yukarı yirmi yıl kadar sonra, 1980'lerde kaleme almaya başladığı çok sayıda yazısmda ifade etti. Bu nedenle, Derrida'nın bu konulara, etik ve siyaset üzerine tartışmaları kariyerlerinin ancak ikinci yarısında önem kazanan Locke, Kant, Spinoza ve Hegel gibi, geç döneminde yöneldiğine inanılır. Fakat bu bütünüyle doğru bir izlenim değildir, çünkü Derrida, yazmaya başladığı andan itibaren örtük biçimde de olsa etik ve siyaset üzerine düşünmüş bir felsefecidir. Bu alanlara katkısının ancak düşüncelerini daha açık ve sistematik bir tarzda sunmaya başlamasıyla anlaşılabilmesinin nedeni, Derrida'nın en erken dönemlerinden itibaren bu disiplinlerin genel görünümünü, tanınmayacak hale getirecek kadar dönüştürmüş olmasıdır. Derrida'nın bu dönüşüme verdiği ad, "yapısöküm"dür.

Yapısöküm bir "yapı" olarak tanımlanan herhangi bir söylemi parçalarına ayırarak sökmeye çabalar.[1] Felsefe kavramsal bir şema dahilinde yapılanan fikirler, inançlar ve değerlerle ilgili olduğundan,[2] yapısökümüne uğratılan, bunların verili bir şemada bir arada tutulma biçimleridir. Yapısöküm, genel bir yöntemden veya analitik prosedürden farklı olarak, her bir yapının yapısal önceliklerini istikrarsızlaştırmayı amaçlayan, fazlasıyla özgün bir müdahale türüdür. Derrida'nın, sözgelimi sağlamlaştırmaktansa istikrarsızlaştırmayı hedeflemesinin ne-

deni, felsefi yapıların düşünülmeden keskin sınırlarla ayrılmış karşıtlıklara ve indirgenemez kavramsal çiftlere dayanıyormuş gibi görülmesidir; birkaç örnek vermek gerekirse: Manevi ve maddi, evrensel ve tikel, sonsuz ve ölümlü, eril ve dişil. Bu çiftler, ikili bir zorluk içerirler: Bir yandan, aşırı katılıklarının bir sonucu olarak, kendi karşıtlık ilişkilerine muntazaman uymayan her şeyi marjinalleştirme, hatta bastırma eğilimindedirler; öte yandan, bu karşıtlıklar hiyerarşik bir düzeni dayatırlar. Örneğin, sonradan Hıristiyan düşüncesi tarafmdan uyarlanan Platonik çerçevede, hakikat ve iyilik, bu karşıtlığın maddi, tikel, geçici ve dişil tarafının kurban edilmesi pahasına, manevi, tümel, sonsuz ve eril tarafıyla örtüşür.

Yapısöküm ilkin, ister din, ister metafizik, isterse de etik ya da politik kuram olsun, genelde bir ya da daha fazla indirgenemez karşıtlıktan yararlanan verili bir kuramsal alanm kavramsal yapısını tanımlamaya çalışır. İkinci olarak, bu karşıtlıkların hiyerarşik düzenine dikkat çeker. Üçüncü olarak, alta itilen –bu örneğe göre, maddi, tikel, geçici ve dişil– terimlerin, gerekçelendirilerek üste –manevi, tümel, sonsuz ve eril olanın yerine– çıkartılabileceğini göstererek, bu düzeni tersyüz ya da altüst eder. Tersyüz etme, hiyerarşik düzenlemenin, çiftlere özgü özelliklerinin bir betimlemesinden çok, belirli stratejik ve ideolojik tercihleri yansıttığını ifşa ederken, dördüncü ve son hamlede her bir çift için üçüncü bir terim üretilir; bu da yükü taşıyan orijinal yapının tanınmasını güçleştirir. Eğer ilk iki hamlede verili bir kavramsal yapının betimlenmesine uğraşılıyorsa, son iki hamle onu deforme etmeyi, yeniden biçimlendirmeyi ve sonuçta dönüştürmeyi amaçlar. Yapısöküm çalışması, en küçük ayrıntısına kadar nesnesinin özgüllüğüne uyarlandığından, Derrida bu çalışmaya "müdahale" demeyi tercih eder.

Klasik felsefi yapılar yapısökümün baskısı altında, barok cephelere benzer bir hal alır: Artık çizgisel değillerdir; üst üste binmiş şablonlar ve sonu gelmeyen bir perspektif oyunu sonucunda, çarpık, deforme ve içeriden karmaşıklaştırılmış bir görünüme sahip olurlar. Sonuçta, tanınmayacak hale gelene kadar dönüştürülmüşlerdir; orijinal motifleri sınırlarına kadar esnemiş, muhtemelen sınırlarının dışma da taşmıştır. Derrida'ya

göre, felsefenin sınırlarını deneyimlemek düşünme biçimimizi olumlu anlamda değiştirir. Sınırların kabulü, düşünceyi dogmatizmden ve aşırı kendine güvenden korur, düşünceye sağlıklı bir sistematik tamamlanmamışlık ve şüphe duygusu aşılar. Sokrates de Atinalı dostlarını, düşüncelerinin sınırlarını göstererek öfkelendirirdi: Bilginler, retorikçiler, şairler, komutanlar ve hatta kendini filozof ilan edenler, onunla kurdukları diyaloglar sırasında birdenbire karşılarına çıkan ikilemler, paradokslar ve kavramsal çıkmazlar yüzünden tutukluk yaşarlardı. Sokrates'i diğerlerinden ayıran felsefeye adanmışlığı, onun bu sınırlarla karşılaşmaya, bu karşılaşma anında etrafa yayılan zorluk ve yönelimsizlik, risk ve sürpriz hislerine ne kadar önem verdiğini gösterir. Yapısöküm, düşüncenin sınırlarını sınamaya dair bu insani ve insani olmayan gelenekte Sokrates'i takip eder.

Derrida bu kitaptaki söyleşimizde, politik bir kategori olarak terörizmi olduğu kadar, psikolojik ve metafizik bir durum olarak terör temasını da ele alıyor. Derrida, yine Sokratik bir manevrayla, ilk başta düpedüz kafamı karıştıran, bir dizi kavramsal çıkmazı gözler önüne serdi. Bu makaledeki amacım, Derrida'nın düşüncesinin orijinalliğine kaynaklık eden bu belirgin kavramsal çıkmazların ya da *aporia*'larm yaratıcı yönlerini açığa çıkarmak. Bu diyalog, onun eşsiz düşünce tarzının kusursuz bir örneği niteliğinde; bilginliğin ve coşkunluğun, kavramsal özen ve dilbilimsel dehanın, varoluşsal derinlik ve entelektüel görgülülüğün, zamanın ötesinde ve içinde olmanın büyüleyici bir karışımı.

Derrida'nın etik ve politika yaklaşımını, söyleşimizde sürekli üstünde durulan fakat asla tam olarak yüzeye çıkmayan bir temanın öncülüğünde ele alarak başlamak istiyorum. Bu tema, savaş suçları, soykırım ve terörizmi kapsayan sorular açısından hem kuramsal hem de pratik olarak can alıcı öneme sahip olan bağışlama kavramı. Derrida'da bağışlama kavramını derinlemesine incelemek, onun 11 Eylül saldırıları ve küresel terörizm üzerine yorumda bulunurken izlediğine benzer bir yolu aydınlatarak, okura iş başındaki yapısökümün açık bir örneğini sunacak. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, Derri-

da bağışlamayı, "bağışlanamaz olanı bağışlamak" gibi olanaksız bir görev olarak tanımlıyor. Ona göre bağışlamanın hiçbir yasal ya da ahlaki sınıra indirgenememesinin, sadece ortaya çıktığı mekân ve zamanda değerlendirilmesinin nedeni bu.

Derrida'nın bağışlama üzerine düşünüşü bana sınırların ve sınırların kurduğu içerme ve dışarıda bırakma ilişkilerinin yanı sıra, bu ikisinin yapısökümdeki önemlerini inceleme fırsatını da verecek. Derrida'nın 11 Eylül'ün adlandırılamaz bir olay olduğu yönündeki yorumunu anlamak açısmdan temel teşkil eden sınırların rolünü bundan sonra açıklayacağım. Ardmdan, terörizmin otoimmün bir krizin semptomu olduğu yönündeki yorumunu inceleyeceğim. Derrida bu krizin nedenini, dinle küresel bilgi ağı arasındaki mutsuz birlikteliğe ve kısmen de, Soğuk Savaş'ın karmaşık mirasına bağlıyor.

Söyleşinin çarpıcı bir ânı, Derrida'nın Habermas'tan keskin biçimde ayrıldığı hoşgörü eleştirisi. Derrida'nın hoşgörünün yetersizliği hakkındaki görüşleri, onun Kant'la ve Aydınlanma felsefesiyle ilişkisinin bazı kilit öğelerini tanımlamama olanak tanıyacak. Göstereceğim gibi, Derrida Kant'a, hoşgörünün yansız bir ahlaki talepten başka bir şey olmadığını öne sürerek karşı çıkıyor. Ancak, hoşgörüyü konukseverliğe dönüştürerek Kant'ı aşma girişiminde tam da Kant'm sunduğu araçları ödünç alıyor.

Derrida'nın, her terörizm değerlendirmesinin temelinde yer alan bir kavram olan şiddetin doğası hakkındaki düşüncelerini tartışarak makaleyi sonlandıracağım. Şiddet tartışması bizi, günümüz siyasetinin can alıcı meselelerinden sekülarizme yönlendirecek. Derrida, 11 Eylül sonrası jeopolitik senaryonun, teolojiye bulanmış iki siyasi varlık içerdiğine inanıyor: ABD ve bizzat ilan ettiği düşmanları. Bu durum, Derrida'ya göre eldeki en sekülerleşmiş politik muhatap olan Avrupa için yeni olanaklar sunuyor. Derrida, her ne kadar unutulmaz olsa da tükenmiş olduğunu düşündüğü alternatifler olan Avrupamerkezcilik ve Avrupamerkezcilik karşıtlığı dışmda, üçüncü bir yolu işaret ediyor. Bu yol, mevcut haliyle Avrupa Topluluğu'nu değil, henüz yerine getirilmemiş olan bir Avrupa vaadinin hatırasını içeriyor: Herkes için demokrasi ve özgürleşme. Habermas gibi,

Derrida için de bu, Aydınlanma'nın ölmediği anlamına geliyor. Bununla birlikte Derrida, terörizme karşı etkili olabilmek için, "bu çağın Aydınlanması için, bizim zamanımız olan *bugün*'ün Aydınlanması için" çalışmanın gerekliliğini vurguluyor.[3]

Yapısöküme Uğratılan Bağışlama

Derrida bizi, iç savaşlar sırasında ortaya çıkan ihanetlerden, sivillerin teröristlerce katledilmesine tarihin kanlı travmaları ışığında, bağışlama mefhumu üzerine ayrıntılı ve özenli düşünüme davet ediyor. Sözünü ettiği özen ise, bu kavramın soyut bir varlık olarak değil, somut tarihsel ve kültürel bağlamlarda kullanıldığı haliyle incelenmesi gerektiğini işaret ediyor.

> Geçen savaştan bu yana ve geçtiğimiz birkaç yıl içinde hızlı bir biçimde jeopolitik sahnede çoğaltılan bütün nedamet, itiraf, bağışlama ya da özür sahnelerinde, yalnızca bireylerin değil, aynı zamanda bütün toplulukların, mesleki örgütlerin, dini hiyerarşi temsilcilerinin, egemenlerin ve devlet başkanlarının da 'bağışlanma' talebinde bulunduğu görülüyor. Bunu, toplumların başat dininin dili olmayan (örneğin, Japonya ya da Kore'nin durumunda olduğu gibi), ancak, çoktan hukukun, politikanın, ekonominin ya da diplomasinin evrensel dili haline gelmiş olan İbrahimi bir dilde yapıyorlar.[4]

İbrahim'in soyundan gelen kadir-i mutlak bir Tanrı'nın varlığı olmadan, bağışlamaya ilişkin iki temel soruya yanıt bulunamaz: Bağışlanmayı talep eden şey ve kişi. Sadece iki farklı dinsel inanç yapısını anmak gerekirse, Antik Yunan çoktanrıcılığında ya da Amerikan yerli animizminde bağışlama önemli bir yer işgal etmez. Yunan tanrıları insan kibrinden ya da kötü yargıdan ötürü sinirlendiklerinde, bireyleri, şehirlerin tamamını ve hatta suçlunun neslini acımasızca yok ederler. Şaman figürünün bireyden ya da cemaatten pişmanlık ya da günah çıkarma eylemleri talep etmediği Amerikan animizminin merkezinde, uygunsuz davranışın düzeltilmesinden çok, doğayla derinden hissedilen bir bağ bulunur.

Bağışlama nerede ortaya çıkarsa çıksın, Derrida'nın "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ı bir araya getirmek için"[5] İbrahimi miras olarak tanımladığı, belirli bir dinsel mirasa aittir. Yirminci yüzyılın sonundaki jeopolitik durumun dikkat çekici yanı, Batı tektanrıcılığının İbrahimi köklerinden coğrafi ve kültürel açıdan çok uzak olan bağlamların, bu kökleri, uluslararası profillerini onunla uyum içinde şekillendirecek kadar özümsemiş olmalarıdır. İkinci Dünya Savaşı sırasında binlerce kadının seks kölesi haline getirilmesi nedeniyle Güney Kore'den alenen özür dileyen Japonya buna örnektir.

Derrida'nın ilk yapısökümcü hamlesi, bağışlamayı kefaret olanağına bağlayan İbrahimi kökeni, bağışlamanın anlamı içinde konumlandırmasıdır. Bu onu bir anda, çok sayıda karşıt çifti gözler önüne sermeye iter: Sonlu ve sonsuz, içkin ve aşkın, ölümlü ve ölümsüz, onarılabilir ve onarılamaz, telafi edilebilir ve edilemez, olanaklı ve olanaksız. Bu karşıt çiftleri meydana çıkarmak, Derrida'nın ikinci hamlesidir. Üçüncü yapısökümcü hamle, bu çiftlerin hiyerarşik olarak düzenlendiğini göstermeye dayanır. Cezanın hesaplanabilir olması için, sonlu, içkin ve zamansal olarak sınırlanmış olması gerekir; aynı biçimde bağışlama, telafi edilebilir ve onarılabilir vakalarda sınırlı olarak bahşedilir. Bağışlama ancak bu koşullar altında mağfiretin, uzlaşmanın, kefaretin ve telafinin temeli haline gelir. Dördüncü ve son hamle ise, bağışlamanın ancak onarılabilir olana uygulanmasına izin veren İbrahimi düsturun bir paradoks üzerine kurulduğunu ileri sürerek çiftlerin işlerliğini bozmaktır. Eğer bağışlama telafi edilebilir olanı bağışlıyorsa, sözünü ettiğimiz şey gerçekten bağışlama mıdır? Eğer değilse, bağışlanamaz olanı bağışlayabilir miyiz?

İbrahimi anlamda bağışlama, Derrida'nın bağışlamanın jeopolitiği olarak belirlediği Batılı siyaset söylemini önemli ölçüde etkilemiştir. Derrida bu bağlamda Fransa Devlet Başkanı Jacques Chirac'ın işbirlikçi Vichy Cumhuriyeti yönetiminin işlediği antisemitik suçlar hakkında yaptığı bir açıklamayı alıntılar: "Fransa o gün onarılamayacak bir şey yapmıştır." Çok sayıda Holokost kuramcısı, Chirac'ın duruşunu onaylar: Eğer bir suça denk hiçbir ceza bulunamıyorsa, o suç bağışlanamaz kalır.[6] Ho-

lokost'un bunun en mükemmel örneği olduğu aşikâr. Derrida, cezalandırma ve bağışlama arasındaki simetriye ve bu simetrinin temelindeki ikili kavramsal yapıya tamamen karşı çıkar.

> Eğer "Bağışlanmayı dileyen seni, değişmen ve artık aynı olmaman koşuluyla bağışlıyorum" dersem, bağışlar mıyım? Neyi bağışlarım? Ve kimi? ... Bir şey, bir suç, bir hata, bir yanlışlık, yani suçlanan kişiyi tüketmeyen ve sınırdaki suçluyla karışmayan ve bu yüzden suçlunun kendisine indirgenemez olarak kaldığı bir eylem ya da bir an mı bağışlanır? Ya da daha çok, zarar, hata am ve öte yandan sorumlu ya da kusurlu sayılan kişi arasındaki sınırı artık mutlak biçimde çizmeyen *birisi* mi bağışlanır? Ve ikinci durumda ('kimi' sorusu), kurbanın ya da bir mutlak tanığın, Tanrı'nın, örneğin, karşılığında bağışlanmaya hak kazanmak için ötekini (kişi) bağışlamayı buyuran bir Tanrı'nın bağışlaması mı istenir?[7]

Bağışlamayı nasıl ele alacağız? Söz konusu olan ister suçlu kişinin eylemi, ister suçlu failin kendisi olsun, Derrida sahih biçimde bağışlanabilecek olanın aslında sadece bağışlanamaz olan olduğuna inanır. Ona göre, bağışlama hem kötü niyeti (kim) hem de kötü eylemi (ne) tam olarak oldukları şey için bağışlar: Kötü oldukları için. Bu kötülük, kefareti ödenemediği ölçüde, gelecekte kendini yineleyecektir. "Kötülük", diye yazar Derrida, "dönüşüm olmaksızın, iyileştirme olmaksızın, nedamet olmaksızın ya da vaat olmaksızın" kendini tekrar edebilir.[8]

Bağışlamanın iki türü bu yolla ayırt edilebilir. İlk tür olan "koşullu bağışlama"nın koşulu cezanın hesaplanabilirliğidir. Bu tür bağışlama genelde, suçlu tarafın, bağışlanmasını gerektiren şeyi bir daha asla yapmamayı vaat ettiği bir pişmanlık eylemini takip eder. İkinci tür bağışlama "koşulsuz" olarak adlandırılır, çünkü bağışlanamaz olam, herhangi bir koşul öne sürmeden bağışlamaktan ibarettir. Peki, koşulsuz bağışlama gerçekten var olabilir mi? Bağışlanamayacak olanı bağışlamamız mümkün mü?

> [D]üşündüğüm gibi, bağışlamanın çılgınlık olduğunu ve olanaksızlığın bir çılgınlığı olarak kalması gerektiğini söylersem, bu elbette

> onu dışlamak ya da yetkisizleştirmek değildir. Belki de bu, tarihin, politikanın, hukukun olağan sürecine bir devrim gibi yetişen, onu şaşırtan tek şeydir de. Çünkü bu, onun, sıradan biçimde anlaşıldığı gibi, politikanın ya da yasal olanın düzenine karşı heterojen kaldığı anlamına gelir. Sözcüklerin sıradan anlamında, bağışlama üzerinde hiçbir zaman bir politika ya da yasa bulunamaz.[9]

Bağışlamanın koşulsuz türü, hesaplanamaz, ölçülemez ve hatta belki de olanaksız olanın alanına aittir. İlkece, bağışlanamaz olanı bağışlamak imkânsız ya da en azından kavranamaz bir eylemdir. Bu, bağışlama sorununun bütününün mezar kitabesi olarak görülebilir: Ancak kendiyle çelişerek anlamlı olabilen bir kavram. Ancak, Derrida'nın vardığı sonuç bu değildir. Koşulsuz bağışlamanın "delilik" alanına dahil olduğunu pekâlâ teslim etmekle birlikte, beklenmedik bir şey anlamında, bir sürpriz olarak, "tarihin, politikanın ve hukukun olağan seyrini" bozarak "geldiğini" vurgular. Koşulsuz bağışlama deneyimi olmaksızın, hiçbir bağışlama olmaz.

Bağışlama için koşullar belirlendiğinde, orantılı, hesap edilebilir bir ceza, bağışlanan kişiye ya da şeye tekabül eder. Bu anlamda, koşullu bağışlama hukuk ve siyasetle mutabık olur, fakat aynı zamanda bir uzlaşma terapisine de indirgenmiş olur. Bağışlama bunun yerine, Derrida'nın öyle olması gerektiğini düşündüğü gibi, uzlaşmadan uzak tutulursa, koşulsuz hale gelmiş olur. Koşullu ve koşulsuz, bağışlamanın keskin biçimde birbirinden ayrılan, ancak gerekçeli anlamlarıdır. Koşullu bağışlama, hukukun ve siyasetin, pragmatik müzakerelerin ve hesaplanabilir borçlarm düzenine aittir. Bağışlanamaz olanı bağışlama edimi olan koşulsuz bağışlama ise, hukuk ve siyasetle uzlaştırılamaz, çünkü hiçbir pragmatik müzakereye ya da eşit mübadeleye izin vermez.

> Bu deneyim sır olarak kalır. Yasa için, politika için, hatta ahlak için dokunulmaz, erişilmez kalır: mutlak. Ancak politika ötesi ilkeden bir politik ilke, bir politik kural ya da konumlanış oluşturacağım: ayrıca, politikada bu sırra, politik olanı aşan ya da adli alanın içinde olmayan bu sırra, saygı göstermek de zorunludur.[10]

Hepimiz gayet iyi biliyoruz ki, yasal uzlaşma ve gerçek (ve belki de sadece kişisel) bağışlama arasında bir fark var. Yasal kovuşturma talep ettiği halde, kendisine zarar veren suçluyu bağışlamış olan bir kurbanı düşünmek kolay. Aynı şekilde, bir kurbanın aklanma ya da af sürecinden sonra bile asla bağışlamaması oldukça akla yatkın. Bundan, bağışlamanın anlaşılmaz olduğu sonucu çıkıyor: Bağışlamayı basit ya da tek anlamlı bir tanıma indirgeyemiyoruz. Bağışlamanın, koşullu ve koşulsuz düzenler arasındaki salınımı, bağışlamanın tarif edilemezliği gibi, erimi hakkında da bir fikir verir nitelikte.

Derrida, tarih, politika ve hukukun ötesinde bir bölgeyi işaret ederek, iki eşzamanlı hedefe ulaşıyor: Bağışlama kavramının Hıristiyan, Yahudi ve İslami tektanrıcılık mirası tarafından dayatılan sınırlarını gözler önüne seriyor ve bağışlamayı, çoğul yananlamlarını sergilemek için ayrıntılandırırken, aynı zamanda içeriden de dönüştürerek sınırlarının ötesine çekiyor.

Müdahalenin Sınırları

Bir kavramın sınırlarına müdahale etmek, hem kavramı hem de kavramın kaydedildiği ilişkiler ağını yeniden tanımlamak anlamına gelir. Coğrafya, sınırların ve kısıtlamaların bir kavramın tanımında oynadığı rolü açıklamak için iyi bir örnek olabilir. Coğrafyada, bir çöl ya da bir okyanus gibi siyasal ya da fiziki bir birim, etrafına çizilen sınırlarla imlenir. Bir sınır, bir şeyin bitip bir diğerinin başladığı çizgidir. Felsefenin görevi de, kavramların, kategorilerin, değerlerin olduğu kadar, etik ve politika gibi kuramsal alanların da anlamlarını, coğrafyada olduğu gibi, etraflarındaki sınırları çizerek aydınlatmaktır.[11]

Derrida'nın sınır mefhumu üzerine düşünümü, bir sınırın dışarıda bırakmakla ilgili olduğu kadar özdeşleşmeyle de ilgili olduğu gerçeğine odaklanır. Bu çifte işlevin yananlamları kimi zaman önemsizdir, kimi zaman da değildir. Örneğin, bir yarısı Fransa'da diğer yarısı da İtalya'da olan, Avrupa'nın en yüksek dağı Mont Blanc'ı ele alalım. Fransa'yı ve İtalya'yı ayıran hat iyi niyetli bir uzlaşının ürünüdür; sadece herkes tarafından uz-

laşı *olarak* kabul görmekle kalmayıp, beraberinde önemsiz sonuçlar da getiren bir üründür bu: Kimse kayalarm ya da ot yığınlarının hangi ülkenin sınırlarının içinde ya da dışında kaldığını gerçekte umursamaz. Buna karşın, kimi zaman uzlaşılar bu kadar selim değildir, içerme ve dışarıda bırakmanın neden olabileceği acıya dikkat çekerler. Berlin Duvarı, dışarıda bırakmanın kayalara ya da ot yığınlarına değil, bir anda ailelerinden ve arkadaşlarmdan ayrı bırakılan insanlara uygulanmasının bir örneğidir.

Derrida, geleneksel felsefenin, sınırların olumsallıklarını önemsizleştirerek, onlarm çifte işlevini görmezden gelme eğiliminde olduğu görüşünde. Batılı felsefe geleneği, nihai hakikat ve şaşmaz bilgi arayışıyla, her olumsal sınıra içkin olan potansiyel kararsızlığı inkâr eder. Sınırların olumsallığının ve çifte işlevlerine ilişkin yapısal muğlaklığın bastırılması, siyasi açıdan önemli bir anlama sahip.

Sınırların olumsallığına inanmak, Berlin Duvarı'yla birbirinden ayrılan aile üyeleri için kesinlikle kolay değildi; absürd ve haksız bir ayrılığı yaşamanm tek yolu muhtemelen bunu kabullenmekti. Buna karşın, eski Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin yüksek rütbeli bir memurunun, Ağustos 1961'de, Berlin Duvarı inşa edildiği sırada, bu duvarm tek işlevinin Demir Perde'yi –yani adalet ve adaletsizlik, gelecek ve geçmiş, ilerleme ve gerileme arasında temel ve olumsal olmayan bir ayrım olduğu fikrini– cisimleştirdiğine kesinlikle inandığını düşünün. Berlin Duvarı'nın geleneksel ya da özcü yorumlarından birinin tarafmda yer almak, ona dayanan içerme ve dışarıda bırakma ilişkilerini reddetmek veya örtük olarak onaylamak anlamına geliyordu. Bize belli bir gelenek tarafmdan sunulduğu şekliyle felsefeyle meşgul olmak, kavramsal örgütlenmesinin ardındaki normatif varsayımları –kategorilerini, ayrımlarım, karşıtlıklarını ve etik veya siyaset gibi alanları sınırlayışını– kabul etmemize neden olur. Derrida bu nedenle, onayladığımız ve kendimizi sorumlu kıldığımız şeyleri anlamanın etik ve politik bir aciliyeti olduğunu düşünür.

Ancak, felsefi sorumluluk üstlenmek, bir sınırın içerdiği ya da dışarıda bıraktığı şeyin politik anlamını açığa vurmakla kal-

mayıp, sınırın kuşattığı şeyin özdeşliğini anlama biçimimizi sorgulamaya kadar uzanır. Berlin Duvarı örneği burada yine işimize yarar. Duvar, Doğu Almanyalı memurun zihninde sembolik olarak komünizmin eşitlik ve özgürlük vaadini çevreler. Duvar içinde kalanı –komünizmi– dışarıda kalanı –kapitalizmi– hariç tutarak kurar. Böylece, kendini bağımsız bir bütünlük olarak algılayan iki dünya arasında, karşılıklı bir dışlama ilişkisi söz konusu olur.

Bu özdeşlik kavrayışı, özdeşlikten içsel homojenlik talep eder, ki Derrida bunu geleneksel metafiziğin bir hatası olarak görür. Duvar'ın bir tarafında yozlaşma, adaletsizlik ve burjuva uygarlığı, diğer tarafmda, özgür komünist ütopya var. Bu resimde, bir taraf ötekine karşı tamamen bağışıktır.[12] Oysa, Derrida buna karşı çıkıyor; bir bütünlüğün alenen dışarıda bıraktığı şeyin izleri her zaman sessiz bir şekilde o bütünlüğün içinde barınır. Derrida'nın düşünce tarzının izinden gidip, Duvar'ın her iki tarafında bulunan ayrılmış aile üyelerinin varlığına dikkat çekilerek, bu nokta resmedilebilir; onlar bu izlerin bir örneğini temsil ederler. Bu insanlar nereye aitler? Aile bağlarının, ailenin yeniden birleşmesi politikasını gerekçelendirmek için, ne kadar geriye gitmesi gerekmektedir? Prusya İmparatorluğu'nun büyük anıtları gibi, çoğu Doğu Alman şehrinin yapısı da aynı soruları doğurur: Burjuva bir toplumsal yapının tortulaşmasını ifşa etmezler mi? Ortodoks komünistlerin bile, hem özel hem de kamusal konumlarda birbirleriyle ilişki kurma biçimlerini sessizce etkiliyor olabilirler mi?

Derrida'ya göre, sınırların ve kısıtlamaların doğası üzerine eleştirel düşünüm, özdeşliği homojen ve kendi içine kapalı bir bütünlük olarak ele aldığımız yerleşik düşünme biçimimizi dönüştürür. Berlin Duvarı örneğinin gösterdiği gibi, verili bir kimlik tamamen homojen olamaz, çünkü açıkça dışarıda bıraktığı şeyin izlerini içinde barındırır. Yapısöküm bu izleri araştırır ve içerme ve dışarıda bırakmanın bu hâkim düzenine uymayana söz vermek için bu izleri kullanır. Yapısökümcü müdahaleler, kendi içine kapalı bütünselliklerin bütünlüğünü, onları kendi içsel farklarıyla yüzleştirerek bozar.

Neden "Onu" 11 Eylül Olarak Adlandırıyoruz?

Yapısökümün üzerinde durduğu izler, her şeyden önce dilin içine serpiştirilmiştir. Derrida, 11 Eylül'deki terörist saldırıları yorumlarken, böyle bir olayı bir tarihle adlandırmanın anlamı üzerine düşünüyor. Yeri ve anlamı dile getirilmeyen bir olayı bir tarihle adlandırmanın ne anlama geldiğini soruyor. Tarih, 11 Eylül, tekilliği herhangi bir genelleştirmeyle karşılanamayacak kadar mutlakmışçasına tekrar ve tekrar yineleniyor. Derrida'ya göre, 11 Eylül, kavramı olmayan bir sezgi, cinsi olmayan bir tür gibi.

Derrida'ya göre, "11 Eylül" kalıbını kullanarak, dili malum işaret etme işleviyle kullanmıyor, aksine, dilin ötesinde gerçekleştiği için, adlandırılamaz olanı adlandırmaya zorluyoruz: Terör ve travma.

Travma, Freud'a göre, öznenin alışıldık yanıt mekanizmasının[13] yoğunluğunu karşılayamadığı bir deneyimin etkisidir. Travmatik bir deneyim, dehşet içerir, çünkü hem öngörülemez hem de öznenin kontrolü dışında olan bir tehlikeyi işaret eder. Yineleme travmaya verilen yaygm bir tepkidir. Kurban travmatik durumun herhangi bir parçasını tekrar ederek, geçmişe dönüp ona hâkim olmaya çalışır. Derrida, onu adlandıran şeyin ne olduğunu kendimize hiç sormadan, benzer şekilde, 11 Eylül'ü yinelediğimizi öne sürüyor.

Fakat, onu sanki yatıştırıcı bir mantra ya da ayinsel bir büyülü sözmüş gibi sadece kendi kendimize tekrar etmekle kalmıyor, "büyük bir tekno-sosyo-politik makine aracılığıyla" ardı arkası kesilmez biçimde yinelemeye teşvik ediliyoruz. Terörist saldırıları 11 Eylül olarak vaftiz eden de işte bu makine. Bu teşvikin nedeni, büyük bir olaym meydana geldiği izlenimini güçlendirmek. Bir olayı bir tarihle işaret etmek, otomatik olarak ona tarihsel bir önem kazandırır: Onu abideleştirir. Dünya Ticaret Merkezi'ne ve Pentagon'a düzenlenen terörist saldırıyı "11 Eylül" olarak adlandırmak, saldırıları öngörebilme eksikliğinin sorumluluk duygusunu ve böyle bir eksikliğin kışkırttığı zayıflık duygusunu hafifletiyor.

Derrida bu savı, benim ilk soruda kullandığım iki terimi, "olay" ve "izlenim"i, yapısökümcü müdahaleye tabi tutarak ge-

liştirdi. Bu terimlerin ikisinin de apaçık olmadığı yönünde beni uyardı.

Heidegger'e göre, "olay" mefhumu kendini deneyimlenmeye sunan, fakat bütünüyle kavranmaya ve benimsenmeye de direnen bir şeyi işaret eder.[14] Bir olay bizi, ne olduğunu bütünüyle kavrayacak durumda olmadığımız bir duruma mazur bırakır. Nihai öngörülemezlik, olaym belirleyici özelliklerindendir, çünkü bir şey öngörülemiyorsa tam olarak açıklanamaz da. Bu, olayın yeniden üretilemez, tekil ve bir bakıma başıboş bir şey olarak kalmasına neden olur. Bu temel anlamda, ölüm, bağışlama ve şiir olaydır; beklenmedik şekilde başımıza gelirler.

11 Eylül gerçekten öngörülemez miydi? Derrida'ya göre, hayır. Dünya Ticaret Merkezi'nin 1993'te de saldırıya uğramış olduğunu bana anımsattı. Üstelik, teröristlerin 2001'de gerçekleştirdikleri türden saldırılar, günümüz tekno-sinematik kültürü tarafından daha önceden defalarca ayrıntısıyla canlandırılmıştı. Filmler ve video oyunları, Manhattan şehir merkezindeki iki büyük kulenin tamamen tahrip olup (*éventrement*) çöküşünü (*effondroment*) uzun zaman önce öngörmüşlerdi. Derrida bu gözleme, onların sadece saldırıyı harfiyen görselleştirmediklerini, aynı zamanda bu iki şüphe götürmez fallik nesnenin kolektif hayal gücünde yarattığı sevgi ve nefret, hayranlık ve kıskançlık, yüceltme ve aşağılama gibi duyguları da meydana koyduklarını ekliyor.

Bütün bu nedenlerden ötürü, 11 Eylül bir olay tanımına uymuyor; kurbanların sayısı ya da mekânda meydana gelen tahribatı göz önüne alınca da, *büyük bir olay* olarak da görünmüyor.[15] Derrida, buna rağmen, 11 Eylül'ün büyük bir olay olduğu izleniminin hâlâ sürdüğünü kabul ediyor. İzlenim kavramına daha yakın bir bakış, bu açık çelişkiyi açıklıyor. Batı felsefe geleneğinin söz dağarcığında izlenim mefhumu, bu kavramı düşüncesinin merkezine koyan, on sekizinci yüzyıl ampirist filozofu David Hume'un imzasını taşır. Hume düşüncenin hammaddelerinin, dış dünyanın sinir sistemimizde bıraktığı izler olarak kabul edilen izlenimler olduğuna inanır.[16] Örneğin, eğer bir alevin yakınındaysam, birkaç canlı izlenim edinirim: Alevin rengi, sıcaklığı, şekli ve hareketi. Hu-

me'a göre, ancak bütün bu izlenimleri bir araya getirdikten sonra, alev idesini oluşturabiliriz.

Derrida'ya göre, 11 Eylül'ün kurbanlarda ve olayın şahitlerinde olduğu kadar küresel izleyicilerde de bıraktığı izlenimler iki başlık altında toplanıyor: Katliamlar karşısında duyulan öfke ve saldırıları takıntılı biçimde "büyük bir olay" ilan eden medyanın davul sesleri. "İlk küme", diyor Derrida, "bizi alevin şekli ve sıcaklığı gibi etkiliyor; yitirme ve acı karşısmda duyulan insani merhamet ve sonsuz üzüntü saldırıların kör şiddetine yönelik tiksintiyle birleşiyor." Küresel izleyiciler üzerindeki doğrudan tesirleri yüzünden, bunlar Humecu anlamda otantik etkiler sayılırlar. Buna karşın, ikinci küme, 11 Eylül'ün medyada büyük bir olay olarak inşa edilmesine verdiğimiz yanıtları kuşatıyor. Bunları genel anlamda izlenim olarak adlandırsak da, Humecu bir bakış açısıyla, dolaysızlık gereksinimini karşılamadıklarından, otantik olmayan izlenimler.

Derrida, Hume'un fikirlerin izlenimlerden biçimlendiklerine ilişkin savım takip ederek, iki izlenim kümesinden türeyen iki farklı fikir kümesi arasmda ayrım yapıyor. İlk izlenim kümesi 11 Eylül'ün her bakımdan mutlak anlamda tekil bir olay olduğu fikrinde billurlaştı: Çerçevelenemez, öngörülemez ve son olarak, kavranamaz. Bu fikir, Heidegger tarafından ileri sürülen, özümsenmeye ve anlaşılmaya direnen bir rastlantı olan olay mefhumuyla örtüşüyor. Derrida'ya göre, 11 Eylül'ü bu türden bir olaydan ayıran şey, onun sonuçta sanallaşmaya ve medyanın yeniden üretimine direnmesi. Oysa, medya tarafından küresel izleyiciye dayatılan otantik olmayan izlenimler demeti, 11 Eylül'ün büyük öneme sahip, dünya çapmda bir olay olduğu fikrini oluşturdu. Bunlar stratejik olarak örgütlenen veriler olduğundan, aslında propaganda faaliyetleri olan bu verileri izlenimler olarak görerek yanılıyoruz. Biz, yani küresel izleyiciler, gerçek ve dolaysız izlenimlerle medya yapımı izlenimleri birbirine karıştırma eğilimindeyiz. Derrida deneyimsel olarak bunları muntazaman birbirinden ayrı tutmanın olanaksız olduğunu teslim etse de, ahlaki ödevimizin en azmdan kavramsal olarak onları ayrı tutmak olduğuna inanıyor.

11 Eylül'ü bir nakarat gibi sürekli naklederek, sessiz kal-

ması gereken, insan yaşamının kaybma ve bizi koruması gereken sistemin kırılganlığına dair koşulsuz üzüntüyü kendi kendimize tekrarlıyoruz. Bu sistem paternal bir figürde vücut buluyor: Hem saldırı alanı hem de dünya düzeninin barınağı olan Amerika Birleşik Devletleri. ABD en büyük teknik-bilimsel, kapitalist ve askeri güç rolüyle dünya düzenini, uluslararası hukukun ve diplomasinin meşruiyetini ve medyanın gücünü simgeliyor. "Dünya düzeni", diyor Derrida, "Amerikan iktidarının sağlamlığı, güvenilirliği ve itibarına dayanmaktadır." Süper gücün kırılganlığını açığa çıkarmak, dünya düzeninin kırılganlığını açığa çıkarmaktır.

Travma ve Otoimmünite

Derrida'ya göre, 11 Eylül, onu öngörmesi gereken sistem içinde meydana gelen otoimmün bir krizin semptomu. Otoimmün koşullar, organizmayı dış saldırılardan koruması gereken, tam da savunmaya yönelik mekanizmanın intiharına dayanır. Derrida'nın dikkat çektiği gibi, bu, yaşayan bir organizmanın "kendi savunmasını yok etmeye, 'kendi' bağışıklığına karşı kendini bağışık kılmaya çalıştığı" bir mekanizmadır.

Derrida 11 Eylül'ün bir semptomu olduğu otoimmün krizde üç evre (*temps*) sıralıyor. İlk evre, karada ya da havada olmaktan çok, "kafalarda" süren bir savaş, Soğuk Savaş. Eğer 11 Eylül'e Soğuk Savaş'ın sürekliliği doğrultusunda bakacak olursak, ABD'ye karşı yönelen uçak korsanlarının, Afganistan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgali süresince ABD tarafından eğitildiklerini görmek zor değil. Amerikan silahları ve istihbaratı, Afganistanlı İslamcı savaşçılara 1980'lerin başından beri ciddi bir katkıda bulundu; bu savaşçıların kimileri, Afganistan'ı, şeriatı belki de hiç olmadığı kadar katı ve aşırı biçimde uygulayarak yöneten politik Taliban elitleri haline geldi. "Belki de", diyor Derrida, "11 Eylül, kendi çırpınmaları ve çelişkileri tarafından öldürülen Soğuk Savaş'ın patlayıcı finali olarak yorumlanabilir."

Otoimmün krizin ikinci evresi, Derrida'nın hem tarihsel hem de psikolojik olarak "Soğuk Savaş'tan daha kötü bir şey"

adını verdiği şeydir. Soğuk Savaş iki süper güç arasındaki denge olasılığı ile nitelenirken, terörizmle bir denge kurmak olanaksız; çünkü tehdit bir devletten değil, hesaplanamaz güçlerden ve sorumlulardan geliyor. Nükleer silahların yayılması ve bakteriyolojik ve kimyasal silahların görece elverişliliği, terörizmin işine yarayan bir gerçeklik. George W. Bush'un, terörizmi barındırmakla suçladığı uluslarm tümünün bir "şer eksenim" oluşturduğunu iddia etmesi, ABD'nin terör güçlerinin ele geçirilemezliğini inkârı anlamına geliyor.

Psikolojik olarak, "Soğuk Savaş'tan daha kötü olan", geleceğe doğru yönelen travmanın zamansallığını öne çıkarıyor. Her travmatik deneyim, şimdi kadar geleceği de yaralar. Derrida Fransızca'da gelecek için kullanılan *avenir* sözcüğüyle oynayarak, geleceğe musallat olduğu için tehdidin bir anlamda gelecek (*a venir*) olduğunu iddia ediyor. Travmanın zamansallığına yapılan bu işaret, Derrida'nın, saldırılar için 11 Eylül adının tercih edilmesinin önemini tartışmasının doğrudan tamamlayıcısı. ABD'de Bağımsızlık Günü olarak bilinen, 4 Temmuz ya da dünyanın pek çok yanında olduğu gibi, Avrupa'da da İşçi Bayramı olarak bilinen 1 Mayıs gibi, 11 Eylül saldırıları da abideleştirme etkisine sahip. Bu abideleştirme, *hem* Batı medyasmm *hem de* teröristlerin çıkarına olduğu için, otoimmün reaksiyonu bir kat daha artırıyor.

Otoimmünitenin bu ikinci evresi, başka bir önemli özelliği de açığa çıkarıyor. 11 Eylül tarihi, terörist saldırıları abideleştirerek, onların bittiğini de ilan etmiş oluyor. Bunu yaparken, tehdidin geleceğe yönelikliğini, daha kötüsünün gel-ecek olma ihtimalini yadsıyor. Derrida'ya göre, kitlesel medya haberleri, saldırıların 11 Eylül olarak adlandırılmasıyla uyum içindeydi. "Trajedi hâlâ baş gösterirken", diyor Derrida, "ona 11 Eylül demek, bitmiş olduğu yanılsamasını ifşa ediyor."

Otoimmün krizin üçüncü ve son evresi, Derrida'nın "bastırma kısır döngüsü" dediği şeydir. Bu, üçü arasmda en intiharvari olanıdır, çünkü Batılı koalisyonun terörizme savaş ilan ederek kendine karşı nasıl savaş açtığını betimler.

Otoimmünite kavramının bir işlevi de, klasik dost-düşman karşıtlığı arasmda üçüncü bir terim olarak iş görmesidir. Daha

önce gördüğümüz gibi, üçüncü bir terim tanımlamak, karakteristik olarak indirgenemez çiftlere dayanan geleneksel metafiziksel eğilimi yerinden etmeyi amaçlayan, yapısökümcü bir hamledir. Açık olarak üç evreyle sınırlı kaldığı halde, otoimmünite tartışması örtük olarak, Derrida'nın savaş ve terörizm arasmdaki ayrımı sorgulamaya başlamasıyla sürer.

Sivillerin sindirilmesi yoluyla, savaşlara her zaman terörizm bulaştırılmıştır. Ne var ki, kuramsal düzeyde dahi, bir ayrım çizmek olanaksızdır. Derrida, Alman hukuk bilgini Carl Schmitt'e referansla,[17] terörizm egemen devlet olmayan güçler arasmdaki bir çatışmayken, savaşın sadece iki devlet arasında ilan edilebileceğini farz edelim, diyor. "Terörizm" teriminin siyasal tarihi pekâlâ bu tanımla çelişecektir, çünkü egemen devletler, savaş zamanında olduğu gibi barış zamanmda da, her zaman halklarına ya da başka halklara terör uygularlar. "Terörizm" teriminin şu anki kullanımının kökeni, Robespierre'in Terör Saltanatı'nın kitle infazları yaptığı ve sivilleri tasfiyesi ettiği, Fransız Devrimi'nin son evresidir. Robespierre egemen devlet adına terör uygulamıştı; yine, ilan ettiği hedefi, Fransa'yı bütün iç düşmanlarından temizlemekti; terörizmin bu erken örneği tam olarak, Derrida tarafından kuramsallaştırılan otoimmün öğeyi işaret ediyormuş gibi görünüyor. Bu, teröristlerin, saldırılarını, bir devlet tarafından kendilerine karşı yürütülen önceki terörizm faaliyetlerine bir yanıt olarak sunarak kendilerini haklı çıkardıklarını yadsımayı gerektirmiyor. "Dünyadaki her terörist", diyor Derrida, "bir devletten gelen, fakat başka isimler alabilen ve kendisini her türden az çok güvenilir haklılaştırmalarla örten sabık bir terörizme karşı kendisini savunmak için bir karşılık verdiğini iddia eder."

Meseleyi daha da karmaşıklaştırmak gerekirse, teröristler bir ortamda özgürlük savaşçısı, farklı bir zaman diliminde ise aynı ortamda sıradan suçlular olabilirler. 1980'lerdeki Sovyet işgaline karşı savaşan ve yeni politik liderler haline gelen İslamcı gerillalar buna örnek olabilir. Bir başka örnek ise, Derrida'nın yaşamının ilk on dokuz yılında yurdu olan Cezayir'in yakın tarihidir.

> 1954'ten 1962'ye kadar süren Cezayir'deki Fransız bastırması sırasında devlet terörizmi olduğunu kimse inkâr edemez. Cezayir ayaklanmasının uyguladığı terörizm, Cezayir Fransız ulusal topraklarının ayrılmaz bir parçası sayıldığı için uzun bir süre yurtiçi bir fenomen olarak kabul edildi. Dönemin (devlet tarafından uygulanan) Fransız terörizmi ise, iç güvenlik adına gerçekleştirilen bir polis operasyonu olarak sunuldu. Fransız Parlamentosu ancak 1990'larda, onlarca yıl sonra, haklarını isteyen "emekli askerler"in maaşlarını ödeyebilmek için geriye dönük olarak bu çatışmaya "savaş" statüsünün (ve dolayısıyla *uluslararası* bir çatışma statüsünün) verilmesini görüştü.

Derrida'ya göre, savaşla terörizm, devlet terörizmi ve devletdışı terörizm, terörizm ve ulusal kurtuluş hareketleri, ulusal ve uluslararası terörizm arasında, terörizme ilişkin herhangi bir ayrım yapmak olanaksızdır. Ama, terörizme anlamlı bir yüklem iliştirmek bu kadar güçse, bu, terörizmin indirgenemez biçimde tarifsiz ve esrarengiz *olduğu* anlamına gelir. Bu gerçeği kabul etmek zor olsa da, reddetmek daha tehlikelidir.

Politik açıdan, bir kavram ne kadar kaypaksa onu fırsatçı şekilde benimsemek o kadar kolaydır. Derrida terörizmin en güçlü ve yıkıcı kullanımının, tam da, ilgili tarafların onu apaçık bir kavrammış gibi kullanmaları olduğunu belirtmekten çekinmiyor. İlgili taraflar, uluslararası kurumlar kadar, Derrida'nın "tekno-ekonomik medya" dediği şeyi, ABD Dışişleri Bakanlığı'nı ve ulusal hükümetleri de içeriyor. Kuşkusuz, kimse zarar vermek niyetinde olmasa da, bu, sorumluluğu ortadan kaldırmıyor. Bu da, 11 Eylül sonrası küresel sahnedeki politik, ekonomik ve askeri konuşmacıların, dili çok dikkatli şekilde kullanmaları gerektiği anlamına geliyor.

Derrida otoimmünitenin yoldan çıkmış dinamiklerini yenmenin güçlüğü konusunda da endişeli. Terörizme karşı verilen mücadeleye katılan tarafların hiçbiri 11 Eylül hakkında konuşmaktan kendini alabilecek durumda değil, fakat ne kadar konuşurlarsa, statü, görünürlük ve kararlılık duygusu vererek, terörist davaya o kadar yardım ediyorlar. Bu, sivilleri küresel terörizm tehdidinden koruması gereken enformasyonel ve politik sistemlerin, tehlike karşısında gitgide nasıl zayıfladığını gösteriyor.[18]

11 Eylül'le başlayan otoimmün krizin diğer bir yıkıcı veç-

hesi ise, terörist tehdidin gelecek zamanının sürekli hatırlatılması. Daha önce sözünü ettiğim, travmanın özü olarak terör yorumuna göre, travmatik bir deneyimin kurbanları, onunla baş ettikleri yönünde güvenlerini tazelemek için travmayı tekrar tekrar canlandırmaya gereksinim duyarlar. Bu *öz yıkıcı* eğilim medyanın ve siyasi liderlerin elinde *yıkıcı* bir silah haline geliyor. "Amerikan halkına ve dünyaya, olanın elbette tarifsiz bir suç olduğunu, fakat geçtiğini söylediğimizi düşünün", diyor Derrida. Herkes sayfayı çevirmenin ilk adımı olan kendi yas dönemine girerdi. Bütün sorumlu tarafların bu sayfa çevirme eylemini kolaylaştırması ve buna engel olmaktan vazgeçmesi gerekiyor. Terörizmin düşmanlarını, terörizmin müttefikine dönüştüren şeyden kurtulmak acil bir sorumluluk.

Derrida'nın terörizmin geleceği olduğundan korktuğu şey göz önüne alındığında, hem siyasi liderlerin hem de medyanın sorumlu davranması gerekliliği gelecekte artacak: Sanal saldırılar. Derrida'nın yorumuna göre, "tekno-bilim", aynı kökü –Latince *terra* sözcüğünü– paylaşan üç terim olan terör, terörizm ve bölge [*territory*] arasındaki ilişkiyi dönüştürdü. Bu açıdan, Derrida şöyle diyor:

> "11 Eylül", hayal gücünü vurmayı amaçlayan arkaik şiddet tiyatrosunun hâlâ bir parçasıdır. ... Bir gün şöyle denebilir: "11 Eylül" son savaşın şu eski ("iyi") günleriydi. Her şey hâlâ görünür ve kocaman, devasa olanın düzenindeydi: O ne boyut, o ne yücelik!

Derrida'nın en büyük korkusu, terörizmin sanallaşmasının terörizmle savaş, savaşla barış arasındaki ayrımın kalıntılarını da ortadan kaldıracağı. "İki yolcu uçağının gökdelenlere çarpıp onların yıkımına neden olmasından daha kötü senaryolar var", diyor Derrida. Hiç olmazsa, 11 Eylül saldırıları belirli yerlere, belirli zamanlarda düzenlendi. Ne zaman başladıklarını ve ne zaman sona erdiklerini tam olarak biliyoruz. Oysa,

> Her türden nano-teknoloji çok daha güçlü, görünmez, denetlenemez ve her yere sessizce sızma yeteneğine sahiptir. Mikropların ve bakterilerin mikrolojik rakipleri onlar. Ancak bilinçdışımız bunun zaten farkında, bunu zaten biliyor, korkutucu olan da bu.

Dinsel Sorumluluklar

1994 kışı sırasında, 11 Eylül felaketinden 8 yıl kadar önce, Derrida otoimmünleşme mekanizması üzerine düşünmeye başladı. Bu konuya ilgisi, dinsel köktencilik ve küresel terörizmdeki rolü tartışmasını çevreleyen, din kavramı üzerine bir çalışmayla bağlantılı olarak ortaya çıktı.

"'Din' dediğimiz şey için 'ortak' bir Hint-Avrupa terimi"[19] olmadığını keşfeden Fransız dilbilimci Emile Benveniste'in çalışması temelinde, Derrida "dindar veya dindar olmayan herkesin 'din' olarak adlandırmada anlaşmış olacağı, kendi kendine özdeş olan belli bir şey, *bir ve kimliği saptanabilir bir şey*"in[20] her zaman var olmadığını ya da var olmak zorunda olmadığını iddia ediyor.

Din, Derrida'ya göre, sonradan Hıristiyanlık tarafından benimsenen bir antik Roma icadıdır. Derrida'nın dinin Latin kökenleri üzerine incelemesi, sözcüğün antikiteden beri çok sayıda tartışmaya konu olan etimolojisiyle başlıyor. Milattan önce birinci yüzyılda, Cicero *religio*'nun hasat biçmek ya da toplamak anlamına gelen Latince *legere* fiilinin biraz değiştirilmişi olan *relegere*'den geldiğini belirtmişti. Milattan sonra ikinci yüzyılda, Kuzey Afrika'dan gelen ve sonradan Hıristiyan olan Romalı yazar Tertullian bunun yerine, dinin etimolojisinin bağlanmak anlamına gelen *religare* olduğunu ileri sürdü. Ona göre, bu, insanla Tanrı arasındaki yükümlülük ilişkisini, borcu işaret etmeye varıyordu.

Bu etimolojik ikililik ışığında, Derrida Batılı din deneyimine özgü iki ayrı, fakat birbirinden koparılamaz öğe üzerinde durur: Kutsallık ve borçluluk.[21] Sonuçta, Hıristiyanlık'ın yayılmasıyla, din borçluluk ve yükümlülüğe gitgide daha fazla odaklanır hale geldi ve herhangi bir mübadelenin ötesinde ve dışmda bir kutsallık fikrinden giderek uzaklaştı. Derrida'ya göre, bu yeni odak, dine hukuki meseleleri aşılayarak dini hukuki alanla yakından ilgili hale getiriyordu.

Derrida, *religio*'nun soykütüğünü çıkarmaya devam ederek, sözcüğün "re-" öneki içermesinde göze çarpan başka bir veçheyi görür; bir yineleme, özgönderme işareti, "ayrışıma yönelik bir direnç ya da tepki. Mutlak başkalığa."[22] Derrida "re-"

ekinin hem *re-legere* hem de *re-ligare*'de bulunmasını, dinin İbrahimi tanımında, ötekine yönelik gerçek açıklığa direnme eğilimi olduğuna yönelik savının etimolojik kanıtı olarak görür.

Derrida'ya göre, yanlış olarak yansız bir betimleyici terim kabul edilen dinin Latin ve Hıristiyan sınırlarının yapısökümü yeni ve daha uygun bir "dinsel" duyarlılığın kapılarını açabilir. "Bir Hıristiyan, –bu bir musevi ya da müslüman da olabilir– bu sınır konusunda, bu sınırın *varoluşu* veya onun başka bir sınıra, genelgeçer bir sınır figürüne *indirgenebilirliğinin varoluşu* konusunda bir kuşku besleyecek biri mi olacaktır?"[23] Dinin ötekine ulaşıp yükümlülük ve kurtuluş çemberini kırarak gerçek anlamında işlemesini ancak şu an anlaşıldığı haliyle dini yapısökümüne uğratarak sağlayabiliriz. Ötekine bu tekil açılma, koşulsuz bağışlama mefhumuna, bağışlanamaz olanı bağışlama eylemine oldukça yakındır. "Ötekinin gelişi tekil bir olay olarak, ancak hiçbir öncelemenin gelişini görmediği yerde, ötekinin ve ölümün –ve de kökten kötülüğün– her an gafil avlayabileceği yerde aniden ortaya çıkabilir."[24]

Kuşkusuz, Derrida'nın bu karşılaşmaya olan özleminde "mesihçi bir nitelik" var. Ne var ki, kendisinin de uyardığı gibi, mesihin olmaması, mesihten gelen, bir vaat olarak kabul edilen ya da bir yükümlülük olarak yorumlanan, tekrar edilebilir, nihai bir sözün olmaması esastır. Koşulsuz bağışlamada olduğu gibi, bu "mesihçi olmayan mesihsellik"[25] riskler taşıyacaktır; zira, öteki en iyi olabileceği gibi, en kötü de olabilir. Öteki tarafından iyi karşılanabilir ya da öteki tarafından öldürülebiliriz. Ancak, Derrida'ya göre, ötekiyi bu şekilde beklemenin anlamına dair bir fikrimiz olmadan, etik ve politikayı tartışmaya bile başlayamayız.

> Bu mesihsel boyut hiçbir mesihçiliğe bağımlı değildir, hiçbir belirlenmiş vahyi izlemez, özünde hiçbir İbrahim dinine ait değildir... Engellenemez bir adalet arzusu bu beklentiye bağlanmıştır... Hukuktan ayırt ettiğim bu adalet, tekilliklerin evrenselleştirilebilir bir kültürüne, içinde olanaksız çevirinin soyut olanağının hiç olmazsa kendini belli edeceği bir kültüre dair –mesihçiliklerin ötesinde– bir umut beslemeye izin veren tek şeydir. Bu adalet, daha baştan söz vermeye, iman akdine veya her dil ediminin ve her ötekiye hitabın içinde barman imana çağrıya kayıtlıdır.[26]

Derrida'nın elzem gördüğü ötekine açıklık, mensubiyetin bir yükümlülüğü gerçekleştirmeye bağlı olmadığı, tersine, farklılıklar arasındaki yalın ilişki tarafından kurulan dinsel bir topluluğu işaret eder.[27] Derrida bu türden bir topluluğun, dinsel kimliğin temel alacağı ortak bir platform olamayacağını kabul ediyor.

Karşılıklı yükümlülüklerin olmadığı bir toplulukta, sorumluluk kavramı yeni temellerde yeniden kavranmak zorundadır. Derrida burada tekrar etimolojinin rehberliğine başvurur. İki Latince etimolojik kök olan *relegere* ve *religare*'de olduğu gibi, "dindeki" [religion] "-re" ekiyle açığa çıkan, ayrışıma direnç, benzer biçimde "sorumluluk" [responsibility] ve "karşılık" [response] sözcüklerinde de ortaya çıkar. Derrida, ikisinin de, Tertullian'ın "din" kelimesinin kökeni olarak tanımladığı *religare* ya da bağlanmaya yakın anlamda olan ve güvence vermek ya da vaat etmek anlamlarına gelen, Latince *spondeo* fiilinden geldiğine dikkat çekiyor: "*Respondeo, responsum, sungunun karşılığında söz veren,* armağana karşılık güvence veren Tanrı'nın aracıları, rahipleri, özellikle kahinleri için kullanılır; bu, bir kahinin, bir rahibin 'yanıtı'dır."[28]

Derrida'nın okumasmda, bu etimolojik çözümleme, karşılık ve sorumluluğun dinle, kurbanlara karşılık vaatlerin konulduğu ekonomik bir mübadele ilişkisini paylaştığını ifşa eder. Bu, Derrida'nın bağışlama hakkında dile getirdiği şikâyetin aynısıdır; bağışlamanın koşullu formu da sadece cezalandırma yoluyla nicelenebilecek olanı bağışlar. Karşılık ve sorumluluğu sadece ekonomik bir mübadele bağlammda anlamak, ki bu genelde, mübadelenin adil olduğu hukuki güvencesiyle birlikte ilerler, Derrida'nın sorumluluğun özü olduğuna inandığı şeyi ifade etmez: Hesaplanamaz olan karşısındaki sorumluluk.

Din ve sorumluluğun bildik anlamlarını yapısöküme uğratmak, Derrida'nın dinle dijital teknoloji arasındaki mutsuz evlilik olarak betimlediği şey tarafından belirlenen politik bir aciliyete sahiptir. Derrida dinin, dijital veriyollarıyla ittifakı sayesinde kendini küresel olarak olumladığını kabul eder, ancak aynı zamanda, bunun gerilimler ve çelişkilerle dolu bir ittifak olduğundan da emindir. Dinin bütün kurucu bileşenleri –hasa-

dın kutsallığına saygı, Tanrı'ya karşı yükümlülük duygusu ve mutlak hakikat vaadi– dinin, dijital teknolojinin varolma koşulları olan yerinden etme, parçalama ve cisimsizleşmeye karşı aldığı sıkı tedbirleri ifade etmektedir. Küresel enformasyon ağı ve onun teknolojik temeli soyutlama ve çözülme kuvvetlerini temsil ederken, din, yazılı olana ve tecessüme duyulan gereksiniminde demirli kalır. Enformasyon bit'lerin diliyle dolaşıma girerken, ister İngilizce ister Arapça, İspanyolca ya da Japonca olsun, din kendisini insan dilleriyle yayıyor. "Bedene ve dilsel yazıya ayrılmaz biçimde bağlı olan din", diye yazıyor Derrida, "küresel enformasyon sisteminin tahakkümü altında olduğunu, onun tarafmdan boğulduğunu ve gasp edildiğini hissediyor." Bu gasp edilme ve kendine yabancılaşma hissi, din adına süren yeni savaşlarm ilkel tarzını açıklıyor.

> Sahipsizleştiren (mülksüzleştiren) ve cisimsizleştiren makineye karşı, çıplak ele, cinsiyete veya ilksel aletlere, çoğunlukla "kesici aletlere" (ateşsiz silahlara) başvurarak –geri dönerek– intikam almaya girişir. "Katliamlar" ve "vahşetler" –ölülerin artık sayılmadığı "temiz" savaşlarda (şehirler üzerine uzaktan kumandayla gönderilen füzeler, "zeki" misiller, vb) asla kullanılmayan sözcüklerdir bunlar– her çeşitten işkence, kafa kesme ve sakatlamalardır. Burada söz konusu olan, daima ilan edilmiş, çoğunlukla da cinsel bir karşı saldırı olarak itiraf edilmiş bir intikamdır: Tecavüzler, parçalanan cinsel organlar veya koparılan eller, cesetlerin teşhir edilmesi, Fransa'da eskiden mızrağın ucuna geçirilen, koparılmış kafaların bir yerden bir yere yollanması ("doğal dinler"in fallik merasim geçişleri).[29]

Derrida'nın tanımlaması son on yıllarda –alenen ilan edilen veya edilmeyen– savaşlarm çoğuna uyuyor; bunlar arasmda Ruanda'daki soykırım, Bosna ve Kosova çatışmaları, Cezayir'deki iç savaş ve İslam hukukunun İran, Afganistan, Pakistan, Yemen, Sudan ve Suudi Arabistan'daki köktenci yorumları sayılabilir. Bedenin, piyasanın küresel yayılımı ve Batılı kapitalist hegemonyada teşhis edilebilecek olan gaspının intikamını kendinin aldığını gösteriyorlar. Bu, pekâlâ, 11 Eylül saldırılarını bu türden bir uzuv kesme olarak görmenin gerekçesi olabilir.

Çağdaş dinsel savaşların ilkel özelliklerinin ardında, yaşayan varlığın mekanik yeniden üretilebilirliğinin üstünde ve ötesinde yeniden tesisi arzusunun yattığı doğruysa, çoğu kimsenin "dinsel olanın geri dönüşü" olarak dile getirdiği şey, Derrida'ya göre, Romalı *religio* mirasının tele-tekno-bilim olarak nitelediği küresel enformasyon sisteminin yardımı ve tehdidiyle öngörülemeyen yayılışıdır. Derrida'nın küreselleşme için *"mondial*-latinization" (Dünyasalatinleşme) ya da Fransızca *mondialisation* gibi alternatif isimler kullanması, bizim küreselleşme adını verdiğimiz şeyde can alıcı öneme sahip bir öğe olduğuna dikkat çekiyor; bu öğe, dinle, emperyalist biçimde bütün dünyaya ihraç edilen tele-tekno-bilimin mutsuz evliliğidir. Bu perspektiften bakıldığında, küreselleşmeyi düşünürken, dinin Latin ve Hıristiyan etkilere göre yorumlanan belli bir şeklinin de yayıldığını düşünmek zorundayız.

Dinle küresel enformasyon sistemi arasındaki ittifakı niteleyen bütün gerilimlere rağmen, aralarındaki bağın akıl almaz şekilde güçlü olduğuna kuşku yok. Bu bağ, gezegen ölçeğinde böylesi bir yayılıma ulaşmak için, kendini dışsal saldırganlığa karşı koruyan güçlü bir bağışıklık sistemine bel bağlamak zorunda. Ancak, Derrida'nın belirttiği gibi, –kişinin kendi savunmasını özyıkımı olan– otoimmünite olmadan bağışıklık olmaz. Küreselleşme hem bağışıklık gücünü hem de otoimmün bir zayıflığı sergiliyor. Çağımıza damgasını vuran şey budur.

Hoşgörünün Koşulları

Hoşgörü küreselleşmenin kilit kavramlarından biri. Farklı halklar, etnisiteler, gelenekler ve dinsel inançlar arasında konukseverlik ve dostluğa yönelik yansız bir ahlaki ve politik çağrı olarak ortaya atılan hoşgörü, aslında, Derrida'ya göre, normatif bir referans çatısı tarafından derinden damgalanmıştır: Hıristiyanlık.

Modern çağdaki hoşgörü anlayışı, Aydınlanma'nın mirasıdır. Kant hoşgörüyü modern çağın özgürleştirici vaadi olarak görüyordu. Derrida'nın okumasına göre, hoşgörünün sorunlu

imaları, Kant'ın, dini, irrasyonel potansiyelini yansızlaştırmak için aklın sınırları "içinde" yeniden konumlandırma projesiyle başlar. Kant'ın klasik metni *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*[30] bu çabayı sergiler. Derrida'nın bu makaleyi yapısökümcü okuması, Kant'ın dine rasyonel bir gerekçelendirme sağlama çabasının, aklın dinde, özel olarak da Hıristiyanlık'ta kurulması gibi paradoksal bir sonuçla nihayetlendiğini gösterir. Derrida'nın Kant'ın metnine müdahalesini incelemek, Derrida'nın Aydınlanma mirasıyla ilişkisinin erimini göstermekle kalmayacak, küresel terörizmi otoimmün bir kriz olarak okumasının nihilistçe bir duruşu onaylayabileceği şüphesini de giderecek.

Derrida'nın Kant'ın metnine müdahalesi başlıktan başlar. Derrida'nın Kant'ın dini *Salt Aklın Sınırları İçinde* okumasına "İman ve Bilgi" başlıklı makalesinin alt başlığında karşılık verir ve dini salt aklın sınırlarında okur. Dinin (Kant'ın başlığındaki gibi) aklın sınırları *içinde* değil, (Derrida'nın Kant'ın başlığını uyarlayışında yaptığı gibi) sınırlarında ortaya çıktığını söylemek, bu sınırın, içeride ve dışarıda bıraktığının karşılıklı bağlılığını işaret eder. Aynı biçimde, iki ülkenin, sözgelimi Kanada ve ABD'nin coğrafi kimliği bir hududu paylaşmalarına dayanır. Bu sınır, bir ülkeyi içermek diğerini ise dışarıda bırakmak gibi bir çifte işleve sahiptir; akılla din arasındaki sınır çizgisi de, Derrida'ya göre, onları ayrılmaz şekilde birbirine bağlamak gibi benzer bir role sahiptir.

Kant iki tip din arasında ayrım yapar: "Salt ibadet dini", inanan kişiye dua etmeyi ve istemeyi öğretir ve ahlaklı bir yaşam sürdürerek günahlarından kurtulmanın yolunu kendinin bulmasını talep etmez. Diğeri ise "ahlaki dindir", bireyin kendisini kendi ahlaki görüşlerini temel alarak geliştireceğini söyler. Kant bunu, aksiyomatik bir formda şöyle ifade eder: "Herhangi birisi için Tanrı'nın onun kendi kurtuluşu için ne yapmakta olduğunu veya ne yapmış olduğunu bilmesi özsel bir önem taşımaz, ne de gereklidir, fakat kendi kendisinin bu yardıma layık olması için ne yapması gerektiğini bilmek özsel ve gereklidir."[31]

Kant bu iki tip dine uygun iki farklı iman türü betimler: "Dogmatik iman", ilke üzerinden işlemez ve vahiyle bilgi arasındaki ayrımı tanımaz; "düşünümlü iman" için ise, günahsız

yol tarihsel vahye değil, insan rasyonalitesine ve iyi istence dayanır. Düşünümlü iman, ahlaki yükümlülüğümüzü kanıtlamak için, Tanrı inancımızı "askıya almamızı" ve Tanrı yokmuş gibi davranmamızı buyurur. Bu bakımdan felsefi, seküler ve ahlaki sorumluluk terk edilme deneyimine bağlı gibidir. Tanrı'nın ölümü, sessiz ve açıklanamazdır, her Kitabi anlatının ötesindedir.

Kant, bu sınıflandırmadan sonra, Hıristiyanlık'm içinde yegâne ahlaki din arketipini teşhis eder. Onun yorumuna göre, Hıristiyanlık düşünümlü imanı, felç edici mesih beklentisinden özgür kılar: Tarihsel vahiy Hıristiyanlık'ta zaten gerçekleşmiştir, dolayısıyla kendini ıslah süreci inananın, onun karakterinin ve adanmışlığının bireysel gücü temelinde başlayabilir. Derrida'nın sözcükleriyle, bu "güçlü, yalın ve baş döndürücü" sonuç, saf ahlaksallıkla Hıristiyanlık'm birbirinden ayrılamaz olmasını zorunlu kılar. Bu doğruysa, "kategorik buyruğun koşulsuz evrenselliği" de dahil olmak üzere Kantçı ahlak kuramının bütün araçları İncil'le ilişkilidir. "Ahlak yasası, kalplerimizin *derinliklerine Tutku'nun bir anısı gibi kaydedilmiştir.* Bize hitap ettiği vakit, bu yasa Hıristiyan deyimselliğini (idiome) kullanır – ya da susar."[32] Kant'ın hedefi olan dinin sekülerleşmesi süreci bu nedenle, Hıristiyanlık'm özünden, kendini Tanrı'nın ölümü aracılığıyla anlayan dinin özünden ayrılamaz.[33] Kant'm dini ahlakileştirme çabası, Derrida'ya göre, onu ahlakı dinsel bir çabaya dönüştürme gibi paradoksal bir sonuca götürmüştür. Hoşgörü kavramı bu çifte bağm kusursuz örneğidir. Kendini dini açıdan yansız olarak sunar, ancak güçlü bir Hıristiyan bileşen içerir. Hoşgörü meselesi, Derrida'nın savına kanıt olarak hizmet edecek şekilde, neredeyse sadece Hıristiyan tarihi tarafından şekillendirilmiştir. Söyleşimizde anımsattığı gibi:

> "Hoşgörü" sözcüğü, öncelikle Hıristiyanlar arasındaki ya da Hıristiyanlar ve Hıristiyan-olmayanlar arasındaki dinsel bir savaşla damgalanmıştı. Hoşgörü *Hıristiyan* bir erdemdir, dolayısıyla *Katolik* bir erdem. Hıristiyan, Hıristiyan olmayanı hoş görmelidir; fakat dahası, Katolik Protestan'ın yaşamasına izin vermelidir. Bugün dinsel iddiaların şiddetin merkezinde olduğunu duyumsadığımızdan (genel bir üslupla, ikircikli ve karışık "savaş" ve "terörizm" sözcüklerinden kaçınmak için, "şiddet" demeyi sürdürdüğüme dikkat edin) bu

> iyi, eski "hoşgörü" sözcüğüne başvuruyoruz. Müslümanların, Yahudiler ve Hıristiyanlarla yaşamaya, Yahudilerin Müslümanlarla yaşamaya razı oldukları, inananların "imansızları" ya da "inançsızları" (çünkü "bin Ladin", düşmanlarını, en başta Amerikalıları belirtmek için bu sözcüğü kullanıyor) hoş görmeye razı oldukları sözcüğe. Dolayısıyla barış, hoşgörülü birlikte yaşama olacaktır.

Kavramın tarihi, hoşgörünün her zaman "en güçlü olanın aklının" tarafında olduğunu, Habermas'ın da söyleşimizde sözünü ettiği egemen figürüyle sıkı şekilde bağlı olduğunu ifşa eder. Bu açıdan bakıldığında, hoşgörülü olmak dışlanmış hissedenleri daha çok içerilmiş ya da anlaşılmış kılmayacaktır. Batılı ülkelerin 11 Eylül saldırılarından hemen sonra hoşgörüye kendilerini birleştiren ahlaki bir yükümlülük olarak yaslanırken önerdikleri, kesinlikle körelmiş bir ifadedir.

Derrida'ya göre, hoşgörünün tek taraflılığını aşmanın bir yolu yokken, konukseverlik daha esnek bir kavramdır. "Hoşgörülü olduğum için konuksever olduğumu düşünüyorsam, bunun nedeni, karşılamamı kısıtlama, iktidarımı koruma ve 'evimin', egemenliğimin, 'yapabildiklerimin' (bölgemin, evimin, dilimin, kültürümün, dinimin vb) sınırları üzerindeki kontrolümü sürdürme isteğimdir." Hoşgörü "nezaret altında, cimri ve egemenliğini koruyan, ince elenip sık dokunmuş bir konukseverlik olarak kalıyor. Benim koşullu bir konukseverlik dediğim şey, en iyi durumda, bireyler, aileler, kentler ve devletler tarafından en yaygın şekilde uygulanan konukseverliktir."[34]

Konukseverliğin hoşgörüye üstünlüğü, bağışlama gibi, hem koşullu hem de koşulsuz koyutlanmaya açık olmasıdır. Aslında, Derrida'ya göre, hoşgörü koşullu konukseverliktir. Hoşgörülü olmakla, kişi ötekini kendi koşulları altında, dolayısıyla kendi yetkesi, hukuku ve hâkimiyeti altında kabul eder. Derrida bunun yerine, bir anlamda hoşgörüden daha hoşgörülü olan, yeni bir konukseverlik anlayışına umut bağlar. Şaşırtıcı biçimde, Derrida'nın koşulsuz konukseverliği dile getirişi, Kant'ın iki tür hak arasında yaptığı ayrıma dayanır: Davet hakkı ve ziyaret hakkı.

> Saf ve koşulsuz konukseverlik, konukseverliğin *kendisi*, ne beklenen ne de davet edilen, mutlak anlamda yabancı bir *konuk* olarak, yeni

> *gelen* olarak ulaşan herkese, tanımlanamaz ve öngörülemez olana, kısacası bütünüyle öteki olana açılır ya da peşinen açıktır. Buna, *davetten* ziyade bir *ziyaret* konukseverliği derdim. Ziyaret gerçekten çok tehlikeli olabilir, bu olguyu yadsımamalıyız, fakat risksiz bir konukseverlik, belli güvencelerle sağlama alınan bir konukseverlik, bütünüyle başka olana karşı bir bağışıklık sistemiyle korunan bir konukseverlik, gerçek konukseverlik olur mu?

Bağışlamanın koşulsuz bağışlama olmadan anlamsız kalması gibi, gerçek konukseverlik ve ötekine açıklık da koşulsuz konukseverlik olmadan anlamsız kalır.

Aşırı Şiddet

Koşullu konukseverlik ya da hoşgörü, temel anlamda davet hakkıdır ve böylece uluslararası ve kozmopolit anlaşma koşullarını hazırlar. Oysa, koşulsuz konukseverlik ziyaret etme hakkına karşılık gelir. Ötekine karşı herhangi bir sistematik savunma ya da bağışıklığa olanak tanımadığı için, ev sahibini azami riske maruz bırakır. Derrida koşulsuz konukseverliğin politik ya da hukuki bir statüsünün olamayacağını kabul eder. Devletler ona yasalarında yer vermezler, çünkü koşulları olmayan konukseverlik egemen devlet figürüyle uzlaşmaz. Ancak, sadece koşulsuz konukseverlik ya da ziyaret hakkının bakış açısından, kozmopolit hak, hoşgörü, koşullu konukseverlik ve davet hakkının sınırları hakkında eleştirel bir perspektif kazanırız.

Kant "Ebedi Barış" makalesinde bir dünya hükümeti dayanağı olmaksızın kozmopolit hak fikrine geri döner. Uluslararası kurumlar, Birinci Dünya Savaşı'ndan beri, Kant'm bu vizyonuyla uyum içinde iş görmüştür; bu, Habermas'm olduğu kadar Derrida'nın da siyasi temennisidir. Ne var ki, Habermas bunu bir program olarak görürken, Derrida, en iyi şekilde sürekli sınırlarıyla yüzleşmesini sağlayarak peşinden gidilebilecek bir ideal olarak anlar. Çünkü, gördüğümüz gibi, kozmopolitlik sadece koşullu konukseverliği ya da Kant'm davet hakkı dediği şeyi ifade eder.

Derrida'ya göre, demokrasi ideali, kozmopolitlik ve dünya

vatandaşlığının ötesinde, egemenliğin, siyasetin ve yargının ekonomisinin üstünde ve ötesinde yer alır. Kozmopolitlik, Yunanlılardan beri, ilkeler ve yasalarla idare edilen, düzenli bir bütünlük anlamına gelen kozmos olarak görülen bir dünya için geçerlidir. Derrida açık biçimde kozmopolitlik ve dünya vatandaşlığının tarafında yer alsa da, adalet taahüdünün, hukukun ve kozmopolitliğin sınırları içinde tam olarak gerçekleştirilemeyeceğini düşünür. Çünkü adalet, demokrasi gibi, sadece devlet çerçevesi içinde ya da vatandaşlık yükümlülüklerimize uygun davranışlarımızla değil, bir yabancı karşısındaki davranışımızla da ilgilidir.

Derrida'nın siyasetin ve hukukun, kozmopolitlik ve dünya vatandaşlığının *ötesinde* bir yerlerde ikamet eden şeylere de yer bırakılması gerektiği inancının formel bir şemaya sıkı sıkıya bağlı olduğunun altını çizmek istiyorum: Koşullu ve koşulsuz düzenlemeler arasındaki ayrım. Bu dikkat çekici hareketin kavramsal formelliği, hem geleneğin ve kimliğin özcü bir okumasından hem de gerici ve nostaljik uyanışlardan kaçınmasına olanak tanıyor. Siyaset ve hukukun ötesinde olma niteliği, asla özel bir içerik ya da değer aracılığıyla dillendirilemez; ancak, ona siyaset ve hukukun dile getirdiği şeyin olanaklılık koşulu olarak işaret edilebilir.[35]

Bağışlamanın siyasal ve hukuki alanın ellerinde bir uzlaştırma terapisi haline gelmesi ve konukseverliğin kozmopolitliğin elinde basit davet hakkına dönüşmesi gibi, adalet de hukukun elinde, yasanın yalın yürütülebilirliğine indirgenir.

> Uygulanabilirlik, "yürütülebilirlik" bir ilave olarak hukuka eklenebilecek ya da eklenemeyecek, harici ya da ikinci bir olasılık değildir. Tam da *hukuk olarak adalet* (*droit*) kavramında, *droit* haline geldiği şekliyle adalet, "*droit*" olarak hukuk kavramında ima edilen bir kuvvettir (hemen bir adaletin, aslında "hukukun" (*droit*) sınırını aşmayan ya da onunla çelişmeyen, fakat aynı zamanda belki de hukukla ilişkisi olmayan ya da onun dışladığı "*droit*"ya pekâlâ hükmedebileceği, tuhaf bir ilişkiyi sürdüren bir hukuk üzerinde durmak istiyorum). Yürütülebilirlik sözcüğü, kendinde a priori, kavramın analitik yapısı içinde bir "uygulanabilme", kuvvetle uygulanma olasılığını ima etmeyen hukuk diye bir şey olmadığını aklımıza getiriyor.[36]

Aşırı ve eklenti mefhumları, Derrida'nın politika kavrayışında temel teşkil eder ve onun düşünüşüyle Habermas'ınki arasındaki kilit bir farklılığı sergiler. Çünkü bu mefhumlar, siyasetin, kendisinin sınırlarının ötesinde konumlanan bir şeylerin varlığını kabul etmek zorunda olduğunu ima eder. Derrida'ya göre, adalet hukukun ötesinde olandır; aksi takdirde, hukukun yürütülebilirliğine indirgenmiş olur. Hukuk ve adalet iki farklı boyuta aittir. Çünkü hukuk, toplumsal ve politik dinamiklerin ürünüdür, sınırlı, göreli ve tarihsel temellidir. Oysa, adalet toplumsal müzakere ve politik tartışma alanını aşar; bu da onu sonsuz ve mutlak kılar. Adalet, Derrida'ya göre, bitmez tükenmez talebi gibi, siyasetin sınırlarının ötesinde durur.

Derrida'nın bu sonuca nasıl ulaştığına daha yakından bakalım. Derrida'nın hareket noktası, İngilizce *to enforce the law* (yasanın yürütülmesi) ifadesidir. Fransızca *appliquer la loi* deyişinden farklı şekilde, İngilizce "to enforce the law" hukukun doğasma ilişkin kesin bir varsayımı, yani yürütülebilirliğin yetkili kuvvet kullanımının sınırlarını belirlediğini açığa çıkarır. Anayasal bir demokraside hukuk yetki sahibidir, çünkü vatandaşların iradesini temsil eder. Demokratik olmayan bir politik sistem örneğinde ise, yetkilendirme mutlak bir kanun koyucunun ya da kanun koyucu grubun tartışılmaz otoritesine karşılık gelir. Ne var ki, her iki durumda da yürütülebilirlik ve hukuk arasmdaki bağ, yetkili kuvvet olarak hukuk ile yetkisiz kuvvet olarak şiddet arasmdaki ayrıma olanak tanır.

Derrida, dildeki deyimsel unsur üzerinde durarak, Almanca *Gewalt* ismine döner; bu sözcük hem yetkisiz kuvvet anlamında şiddet hem de meşru güç ya da kamu gücü anlamına gelir. Derrida *Gewalt* tarafından sergilenen semantik salınımın kendi başına bir tuhaflık değil, genelde karşıt bir çift olarak yorumlanan yetkili ve yetkisiz kuvvet arasmdaki kavramsal ayrımın yapısal istikrarsızlığına açılan bir pencere olduğu savını ileri sürüyor. Derrida, Benjamin'in genelde "Şiddetin Eleştirisi" olarak çevrilen ve tam da *Gewalt*'ın ikircikliği etrafında dönen zor makalesi "Kritik der Gewalt'm yakından bir okumasıyla savını sürdürür.[37] Yetkili ve yetkisiz kuvvet arasındaki ayrımın açıkça gösterdiği gibi, Benjamin'in yaklaşımı, şiddet değerlendirmesinin

geleneksel olarak kullanımı ve uygulamasına yöneldiği ve onun kendinde ne olduğunu keşfedilmemiş bıraktığı yönündedir.

Gewalt nedir? Bir deprem, bir tsunami ya da başka bir doğa olayı sadece şekil itibariyle şiddettir. Şiddet hukukun, siyasetin ve ahlakın sembolik düzenine ait bir kavramdır. Böyle kabul edildiğinde, Benjamin'e göre, söz konusu ayrım yetkili ve yetkisiz kuvvet arasında değil, yasal sistemin kurucu uğrağına işaret eden "yasa koyucu kuvvet" ile yasanın yürütülebilirliğine karşılık gelen "yasa koruyucu kuvvet" arasındadır. Derrida bu ayrımı Benjamin'den alarak, onun önemsemeden bir kenara bırakmış gibi göründüğü yetkili ve yetkisiz kuvvet arasındaki daha geleneksel ayrımın yapısökümünde kullanır.[38]

Derrida'nın okumasına göre, Benjamin'in yasa koyucu kuvvet olarak adlandırdığı yeni bir hukuk sistemi oluşturma edimi yasal sınırlar içinde gerçekleştirilemez. "Otoritenin kökeni, temeli ya da esası, hukukun konumu, tanımı gereği kendisinden başka bir şeye dayanmaz."[39] Bu ifade, mutlak bir hükümdara, sözgelimi meşhur *L'etat, c'est moi*, sözünü söyleyen XIV. Louis'ye uygulandığında, önemsiz gelebilir. Ne var ki, Derrida'nın çarpıcı perspektifiyle, Thomas Jefferson ve Amerikan parlamenter demokrasisinin kurucu babaları örneği de farklı değildir, çünkü ABD Anayasası'nın ilkeleri bile önsel bir yasal meşruiyetten yoksundur.[40]

> Sağda ya da soldaki tüm devrimci konumlar, tüm devrimci söylemler... gelişimlerinde ya da gel-ecekte, yeni hukukun kuruluşunu ileri sürerek şiddete başvuruyu haklılaştırırlar. Bu gel-ecek hukuk, geçmişe dönük olarak adalet duygusuna aykırı olabilecek şiddeti meşrulaştıracağından, onun gelecekteki önceli onu zaten haklılaştırır. Tüm devletlerin kuruluşu, böylece devrimci diyebileceğimiz bir durum içinde meydana gelir. Yeni bir hukuku başlatır ve bunu hep şiddetle yapar. Her zaman, yani, büyük ya da küçük, eski ya da yeni, hemen yakınımızda ve ya da uzağımızda olsun, devletlerin kuruluşuna eşlik eden gösterişli soykırımlar, ihraçlar, sürgünler olmadığında dahi... Ayrı tutabileceğimizi sandığımız bu anlar korkunç anlardır. Kuruluşlarına nadiren eşlik etmeyen acılar, suçlar, işkenceler yüzünden kuşkusuz, ama daha çok kendilerinde ve tam da şiddetlerinde yorumlanamaz ya da deşifre edilemez oldukları için.[41]

Yeni bir hukuk sisteminin kuruluşu, yasal parametrelerin yokluğunda ortaya çıkar. Bu gerçek, onu tam anlamıyla hukuksuz kılar. Hukuk hem yetkili hem de yetkisiz kuvvet tekelini elinde tuttuğundan, sonuç şudur: En dostane bir yeni yasal düzen başlangıcı bile, yetkili ve yetkisiz kuvvet kullanımı arasındaki ayrımın üstünde ve ötesinde gerçekleşir.

Derrida hukukun temelinin, yasallığın sınırlarına saldırmaktan çok onu *aştığının* altını çizmeye özen gösterir. Bütün devrimci uğrakların temelde yorumlanamaz ve deşifre edilemez olduklarına inanmasının nedeni budur. Yasal düzen ancak geriye dönük biçimde, yani hukuk sistemi kurulduktan ve yürütülebilir olduktan sonra meşrulaşabilir. Bu noktada, Derrida, hukukun ahlaki gerekçelendirilişinin, yani adaletin her zaman *a venir*, gel-ecek olduğunu düşünür. Adaletin indirgenemez istikbali, Derrida'nın on altıncı yüzyıl Fransız filozofu Michel Montaigne'den ödünç aldığı bir ifadeyle, "otoritenin mistik temelidir."

Tüm yasaların kuruluşuna eşlik eden bu tuhaf koşulun kabulü, sadece çeşitli türden kan dökmelerle gerçekleştiği için değil, aynı zamanda kişinin eylemlerini, meşru ve gayri meşru olmayan arasındaki karşıtlığın ötesinde algılamayı olanaklı kıldığı için korkunçtur. Bu eylemler hangi kategoriye girer? Eğer meşru eylem yetkili şiddete, gayri meşru eylem yetkisiz şiddete karşılık geliyorsa, ne meşru ne de gayri meşru olan bir eylem saf şiddete karşılık gelir mi? Derrida bu açmazın çözülebilir olduğuna inanmıyor, fakat şiddetin hukuk düzeninin dışında olmaktan çok içinde olduğunu ifşa ettiği ölçüde, bu açmazın verimli olduğunu düşünüyor.

Bu önermeyle, terörizm kurucu şiddetin kusursuz bir dışavurumuymuş gibi görünür. "Mafya ya da uyuşturucu ticareti geniş ölçeğinde dahi", suç, belli çıkarlar için hukuku çiğner; böylece hukuku temel alan yasal sistem ve devlet temelinden sarsılmaz. Fakat terörizm farklı bir durum yaratır, çünkü onun saldırdığı şey hukukun kurucu uğrağı ve dolayısıyla, devletin meşruiyetidir. Terörizmi terörizm olarak yargılamanın güçlüğü, onun hukuk sistemine karşı bir devrim ya da bir savaş olarak benzer bir mücadeleyi sergilemesindedir. Derrida'nın terörizmle savaş arasındaki ayrımın elle tutulamaz olduğunu ileri sürmesinin nedeni budur.

Terörizmin yargılanmasına ilişkin hukuki soruların yanı sıra, yargılamanın parametreleri bakımından da ahlaki sorunlar söz konusudur. Terörizmin şiddeti aslında ne meşru ne de gayri meşruysa, o halde onu nasıl yargılamamız gerekir? Derrida'nın söyleşimizde dile getirdiği şey de budur.

> Bana "bin Ladin etkisinin" (silahlar, pratikler, ideoloji, retorik, söylem vb anlamda) "stratejisinde" kabul edilemez görünen şey, sadece vahşet, insan yaşamının önemsenmemesi, hukuka, kadınlara saygısızlık değil, teknik-kapitalist modernitede en kötü olan şeyin dinsel fanatizmin amaçları için kullanılması. Hayır, her şeyin ötesinde, bu gibi eylemlerin ve böyle bir söylemin *geleceksizliğe açıldığı, benim görüşümce, geleceklerinin olmadığı* bir gerçek. Eğer kamusal alanın ve dünya hukuki-politik sahnesinin, "dünyanın" kendisinin mükemmelleştirilebilirliğine inanç duymamız gerekiyorsa, bana öyle geliyor ki, bu taraftan umulacak *iyi hiç bir şey* yok.

Terörizmin yoksun olduğu şey, gelecek yönelimi ve şimdinin mükemmelleştirilebilirliğine duyulan ilgidir, ki Derrida bunu bitip tükenmeyen adalet talebiyle tanımlar. Bu anlamda, terörizm sadece adaletten yoksundur.

> Şiddetin bu adsız açığa çıkarılışında, eğer iki taraftan birini tercih etmek, ikili bir durumdan birini seçmek zorunda kalsaydım, bunu yapacak olmamın sebebi bu. Amerikalı, aslında Avrupalı, politik tutum hakkında, "uluslararası anti-terörist" koalisyon hakkında oldukça güçlü çekincelerim olmasına rağmen, tüm *de facto* ihanetlere, demokrasinin, uluslararası hukukun ve tam da bu "koalisyona" mensup olan devletlerin kurduğu ve belli bir noktaya kadar desteklediği uluslararası kuruluşların yaşama geçirilmesindeki kusurlara rağmen, ilkece, hukuktan dolayı, "siyasal olan", demokrasi, uluslararası hukuk, uluslararası kuruluşlar vb adına mükemmelleştirilebilirliğe açık bir perspektif bırakan kampın tarafında yer alırdım.

Derrida'nın adalet görüşü, hukuku tümel, adaleti ise benzersiz şekilde tikel olarak yorumlamasına yol açar. Yasal alan kuralların, normların ve evrensel buyrukların genelliğini varsayarken, adalet bireylerle, onların yaşamlarının ve durumlarının biricikliğiyle ilgilidir. Hukuk evrensellik talebi –kurallar ve buyruk-

lar– etrafında örgütlendiği sürece, olanaklı olanın, sıkça öngörülebilir ve kesinkes hesaplanabilir olanın sahasında işler. Adalet ise, bunun yerine bir dizi olanaksız talep sunar: Mutlak anlamda tekil olanı yargılama, ötekiyle bütün başkalığı içinde ilişki kurma, her kararın sonsuz mükemmelleştirilebilirliği karşısında karara varma. Kısacası, adalet, aslında olanaksız bir deneyim olan *aporia* deneyimini gerektirir. Nitekim, Derrida ısrar eder, "Olanaksız olsa da, bu deneyim olmadan adalet olmaz."[42] Adalet ve hukuk arasındaki boşluğu yaşatmak, ütopyanın olanaksız vaadini açık tutmaya yardımcı olur.

Derrida'nın adalet kavrayışı, ona yakın olan sorumluluk kavramının gözden geçirilmesini zorunlu kılar. Çünkü, eğer adalet hukukun, hesaplanabilir olanın ve evrenselin sınırları içinde kalamıyorsa, sorumluluk –her bireyin kendisine yasa koyması yeteneği olarak tanımlanan– özerk ahlaki failin himayesi altında kavranamaz. Kant tarafından sergilenen bu klasik özerklik kavrayışı, sorumluluğu, ayrık bir meşru düzenin kurucu uğrağı olarak görür. Oysa, Derrida böylesi bir kurucu uğrağın, kurduğu hukuku aştığına inanır. Adaletin hukuku aşmasına benzer şekilde, özgür istencin kendine yasalar koymasını aşan bir sorumluluk kavramı gereklidir. Adalet gibi, radikal anlamda koşulsuz bir sorumluluk da olanaksız bir deneyimdir. Ne var ki, o olmadan, etik ve ahlak olamaz. Sorumlu olmak ötekinin çağrısına karşılık vermektir: Başka bir bireye, başka bir kültüre, başka bir zamana. Böylesi bir karşılık kişiyi "kendinde" ötekiye karşı sorumlu kılar.

> Adil olmak için, örneğin bir yargıcın kararı, sadece hukuk kuralını ya da genel hukuku takip etmemeli, yeniden kuran bir yorumlama edimiyle, sanki hukuktan önce varolan hiçbir şey yokmuş, her bir vakada yargıç hukuku kendisi icat ediyormuş gibi, aynı zamanda onu varsaymalı, onaylamalı, onun değerini doğrulamalıdır... Kısacası, bir kararın adil ve sorumlu olması için, eğer varsa, doğru anda, hem düzenlenmiş hem de düzenlenmemiş olması gereklidir. Hukuku doğrulamalı, aynı zamanda onu yıkmalı ya da her vakada onu yeniden icat edecek, yeniden haklılaştıracak, hiç olmazsa, onu ilkesinin yeni ve özgür doğrulanmasının onayında yeniden icat etmeye yetecek kadar askıya almalıdır.

Avrupalı Vaat

Derrida'ya göre, 11 Eylül'den sonra, uluslararası siyaset ve diplomasi, filozoflarla işbirliği yaparak kazançlı çıkacaktır. Bugünün meselesi, her zamankinden daha çok, uluslararası ilişkilerin dilini değerlendirecek ve yeniden icat edecek eleştirel bir çerçeve geliştirmektir. Felsefe bu kavşakta eşsiz bir rol oynayabilir, çünkü hukuki-siyasi sistem ile onu üreten felsefi miras arasındaki bağları nasıl inceleyeceğini bilmektedir. Sadece bu açık ve örtük bağların oluşturduğu bu karmaşık ağı benimseyerek sistemin dönüşümü gerçekleşir. Bu bağlara ulaşma ayrıcalığıyla felsefe, uluslararası siyasette kullanılan dili değerlendirmeye ve sonuç olarak onu yönetenlerin hesap verebilirliklerine ilişkin soruyu ortaya atmaya yardımcı olabilir.

11 Eylül'den sonra, birtakım büyük ve zor konuların yeniden ele alınması gerekiyor. Derrida'ya göre, bunlardan biri kozmopolitliğin özel *aporia*'sını oluşturan egemenlik: Bir dünya devleti olmadan uluslararası hukukun nasıl kurulacağı konusu. Dünya siyaseti buna bağlıymış gibi görünüyor. Örneğin, terörizme karşı savaş ilan etmenin meşruiyeti tartışmasına egemenlik konusu hükmediyor. Derrida buna "savaşsız bir savaş" diyor. Derrida, Schmitt'in yolunu takip ederek, bir savaşın sadece iki egemen devlet arasmda gerçekleşebileceğini iddia ediyor. Hiçbir devlet resmi olarak terörizme yardım ya da destek sağlamadı. Yine, Londra, Madrid ve Hamburg'da bireylerin sevk edildiği, eğitildiği ve öğretilerin aşılandığı terörist hücrelere ev sahipliği yaptığından, Bush yönetiminin, terörist faaliyeti "barındıran" uluslar olduğu tezinin kanıtlanması güç.

Derrida söyleşimizde egemenlik konusunun uluslararası ilişkileri artık başka bir düzeyde etkilediğini söylüyor: Günümüz siyasetinde sekülerleşme sürecinin tamamlanmamış olması. Derrida'nın görüşü, 11 Eylül'ün iki politik teoloji arasındaki çatışmayı açığa vurduğu yönünde. Bir yanda, ölüm cezasını koruyan ve politik söyleminde İncil'e dayalı Hıristiyan bir etkiyi işleyen yegâne büyük demokratik iktidar var. Diğer yanda ise, bu iktidarın, kendisini İslami olarak tanımlayan düşmanı. Derrida bu iki politik teolojinin aynı İbrahimi kay-

naktan doğmakla kalmadığını, aynı zamanda, en azından sembolik olarak çatışmalarının merkezinde İsrail devleti (bir Yahudi devleti) ve fiili Filistin devleti olduğunu tespit ediyor.

Derrida'ya göre, cephe yaygın şekilde gösterildiği gibi Batı'ya karşı Doğu değil. Daha ziyade, ABD ve Derrida'nın dünya sahnesindeki tek seküler aktör olarak tanımladığı Avrupa arasında. Derrida, her ne kadar en gelişmiş, teolojik olmayan politik kültürlerden biri olarak Avrupa Topluluğu'na güvense de, "Avrupa" adlandırmasıyla, daha ziyade "yeni bir Avrupa figürüne" ya da gel-ecek-Avrupa'ya göndermede bulunuyor.

Derrida'nm gel-ecek-Avrupa üzerine düşünümü 1990'da, İtalyan filozof Gianni Vattimo'nun Avrupa kültürel kimliğine ilişkin sorusuyla başladı. Berlin Duvarı'nm yıkılmasından sadece birkaç ay sonraydı. Aksiyomatik önermelerden kaçınma genel eğilimine rağmen, Derrida bu vesileyle şaşırtıcı şekilde şöyle dedi: "Bir kültürün kendine has özelliği, onun kendi kendine özdeş olmamasıdır."[43] Bu iddia, Derrida'nın heterojenliğin ve farklılığın etik değerine olan inancını doğruluyor. Bu konuya, bu makalenin ikinci bölümünde, Berlin Duvarı da dahil olmak üzere coğrafi sınırların kapsayıcı ve dışarıda bırakıcı işlevini tartışarak değinmiştim. Derrida'ya göre, kimlik içsel farklılaşmayı ya da onun formülleştirmesiyle "kendiyle farklılığı" gerektirir. Gerçekten de, kendiyle ilişki kültürü üretir; fakat ötekiyle ilişkisi olmayan kültür yoktur. Hiçbir kültürün yalnızca tek bir kökeni yoktur. Farklılığı keşfetmek ve başka kültürlerde olduğu gibi, kendi kültürü içinde ötekilere sistematik bir açıklık geliştirmek tam da kültürün doğasındadır.

> *Bir yandan,* Avrupa kültürel kimliği dağılmaya uğrayamaz... bir taşralar mozaiği, kendi içine kapanmış deyimsellikler veya birbirlerine karşı kıskanç ve çevrilemez milliyetçilikler çokluğu halinde dağılmaya uğrayamaz ve uğramamalıdır. Büyük dolaşım yerlerine, en geniş çeviri ve iletişim ağlarına, dolayısıyla medyatizasyona yüz çeviremez ve çevirmemelidir. Ancak, *öte yandan* bu kimlik, Avrupa-aşırı kültür aygıtları aracılığıyla... denetleyen ve tekbiçimleştiren merkeziyetçi bir yetkenin başkentini kabul edemez ve etmemelidir.[44]

Derrida'nın "unutulmaz" fakat "tükenmiş" olmakla nitelediği iki program olan Avrupa-merkezcilik ve karşı Avrupa-merkezciliğin ötesinde, sorumlu olduğumuz kültürel kimlik nedir? Avrupa adı hangi anıyı ve vaadi akla getirmektedir? Kime karşı ve kimin önünde sorumluyuz? Derrida iki tür sorumluluk sıralıyor. Anıya/belleğe karşı ve kendine karşı sorumluluk. Kendine karşı sorumluluk, karar verme sürecine ilişkin kişisel ve koşulsuz bir yükümlülüğün altını çizerken, anıya/belleğe karşı sorumluluk farklılık ve heterojenlik temelinde tarihsel bir kendini anlamayı gerektirir.[45] Avrupa'nın bu belleğine/anısma *karşı* sorumlu olmak için, onu yeniden yaratmak derecesinde dönüştürmemiz gerekir. Bu şekilde, sadece onun adını ya yinelemiş ya da hor görmüş olmayacağız. Bu dönüşüm ancak bir olanaksızlığı, aporia deneyimini kabul edersek gerçekleşecek.

> Bir Avrupa fikrinin, bir Avrupa farkının bekçileri olmamız gerek, *ancak* kendine has kimliği üzerine kapanmamaya ve kendi olmayana doğru, öteki hedefe veya ötekinin hedefine... doğru örnek bir şekilde ilerlemeye dayanan bir Avrupa'nın bekçileri haline gelmemiz gerek.[46]

Başkent nosyonu Derrida'nın Avrupa üzerine yazdığı küçük kitaba verdiği başlıkta ön plana çıkıyor: *Öteki Hedef/Başka Baş*. Bu kitap, Avrupa geçmişinin, Derrida'nın Avrupa'yı başka bir hedefe, başka bir istikamete karşı hem koruyacağını hem de yeniden yönelteceğini umduğu bir geçmişin sorumluluğunu alarak, birleşik bir Avrupa politik vaadine yamt vermeyi hedefliyor. Coğrafi olarak, Avrupa kendisini kıyıdan denize açılan dağlık bir burun, bir çıkıntı, karanm bir uzantısı, Avrasya'nın uç kısmı ve keşifler ve kolonileşmenin kalkış noktası olarak gördü. Fiziki bir başkent, bir ulusun kalbi işlevine sahip bir metropol ihtiyacı oldukça yaşlansa da, "başkent söylemi" hâlâ ayakta. Bu söylem Avrupa kimliği sorunuyla iç içe. Bir başkent tarafından "başı çekilen" ulus-devlet idealinin doğumundan Avrupa kültürü sorumlu. Paris, Berlin, Roma, Brüksel, Amsterdam, Madrid tam da bu anlamdaki başkentler. Başkent sözcüğü Latince baş, *caput* sözcüğünden geliyor, ki bu sözcük, gazete başlığı ya da bir kitabın başlığı, adı gibi başka çeşitli ifadelerde

de ortaya çıkıyor. Avrupa, Derrida'ya göre, kültürün başı/hedefi, tüm kültürlerin örnek hedefi/başıdır.

Avrupa'nın sorumluluğunu almak, geçmişini, şimdisini ve geleceğini oluşturan karmaşıklığa karşılık vermek ve aralarındaki ilişkileri yeniden icat etmek anlamına gelir. Derrida'nın "başkent söylemi" olarak yeniden adlandırdığı egemenlik, listenin ilk sırasında. Avrupa'yı yeniden yaratmak ve aynı zamanda mirasının sorumluluğunu almak için, "hiç mevcut olmamış bir geçmişin belleği" ya da "geleceğin belleği" gibi, paradoksal bileşimlere inanmamız gerekiyor. Yine de, Derrida belleğin eyleminin geçmişle zorunlu olarak bağlantılı olmadığına işaret ediyor. Bellek sadece geçmişi saklamak ve korumakla ilgili değildir, her zaman daha baştan geleceğe dönüktür, "vaade, gelene, ulaşana, yarm olana"[47] dönüktür.

Bu öteki hedef/başka baş Avrupa'nm, şimdiki Avrupa'nın seyahat etmesi gereken yöndür. Aynı zamanda bu, eğer kozmopolitlik 11 Eylül sonrası dünyada politik bir gerçeklik haline gelecekse, acilen gerekli yeni bir egemenlik biçimine doğru bir yöndür. Bu istikamet ne yeni ne de eski, hiç mevcut olmamış bir geçmişin belleğidir. Bu, Aydınlanma vaadinin belleği/anısıdır: Herkes için özgürlük ve eşitlik.

Notlar:

1 Derrida'nın "yapısöküm" terimini tercihi Martin Heidegger'le diyalogundan kaynaklanır. Derrida'nın canlı şekilde anımsadığı gibi, "Bu sözcüğü seçtiğimde ya da o bana kendisini dayattığında ... sanırım *Of Grammatology*'deydi, sonuçlarını Heideggerci *Destruktion* ya da *Abbau* sözcüğüne çevirmek ya da uyarlamak istedim. Her ikisi de, bu bağlamda ontolojinin ya da Batı metafiziğinin temel kavramlarının yapısına ya da geleneksel mimarisine dayanan bir işlemi işaret ediyordu. Fakat, Fransızca'da *destruction* fazla kesin şekilde, Heideggerci yorumdan ya da benim önerdiğim okuma türünden çok Nietzscheci "yıkımı", bir yok etme ya da negatif bir indirgemeyi ima ediyordu." Jacques Derrida, *Derrida and Différance* içinde, "A Letter to a Japanese Friend", ed. David Wood ve Robert Bernasconi (Northwestern University Press, 1988), s. 1.

2 Bkz. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Representation* içinde, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", (Clarendon Press, 1984). Nietzsche, Heidegger ve Derrida tarafından tanımlandığı şekliyle, yapısöküm projesinin Davidson'ın kavramsal şema nosyonuyla bağlantılandırabilmesi olasılığı Rorty tarafından ileri sürüldü. Bkz. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity* içinde, "The Contingency of Language", (Cambridge University Press, 1989), s. 3-22.

3 Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, çev. Pascale-Anne Brault ve Michael B. Naas (Indiana University Press, 1992), s. 79.
4 Jacques Derrida, *Bağışlanma ve Kozmopolitizm* içinde, "Bağışlama Üzerine" çev. Ali Utku, Mukadder Erkan (Birey Yayıncılık, 2005), s. 40.
5 A.g.y., s. 39.
6 Holokost kuramcıları arasındaki bu yönelimin bir örneği olarak, Derrida Vladimir Jankélévitch'den söz ediyor. Bkz. *L'Impresciptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité* (Editions du Seuil, 1986).
7 "Bağışlama Üzerine", s. 49.
8 A.g.y., s. 50.
9 A.g.y., s. 39.
10 "Bağışlama Üzerine", s. 65.
11 Sınır teması felsefede pek çok diğer disipline göre daha merkezi bir yere sahiptir, çünkü kavramsal sınırları çizmek, felsefenin yaptığı şey olmakla kalmaz, onun esas konusudur da. Felsefenin kendi sınırları, Yunanlılardan beri en temel felsefi soru olagelmiştir. Felsefe, iki bin beş yüz yıllık tarihi boyunca, sınırlarını sınamaktan ve gerekçelendirmekten hiç vazgeçmemiş ve bunu her defasında farklı yollardan denemiştir. Felsefenin sürekli kendi alanının sınırlarının tayiniyle ilgilenmesi, bazı filozofları, felsefenin gerçekten "bir şeyi" konu edindiği yolundaki varsayımın doğruluğu hakkında şüpheye düşürmüştür. Bu düşünürlere göre, felsefe bir alan değil, ister maddesel ister kavramsal çeşitli şeylere uygulanabilir bir çözümleme yöntemidir. René Descartes, on yedinci yüzyılda, felsefenin sınırlarının muğlaklığı sorununu bu yolla çözmeyi ummuştur. Descartes felsefeyi, bilgi yapısını sağlam temeller üzerinde ayağa kaldıran bir "inşa" tekniği olarak kabul etti. Elbette, bu onu, güvenli temellerle çürük temeller arasında sınır çizme zorunluluğundan kurtarmıyordu. Descartes'ın bu sonraki adım için bulduğu çözüm, her inanca "yöntemsel şüphe" uygulamaktı, bu da bizi sadece şüphe kaldırmaz olana güvenmeye yönlendirir. Descartes *Meditasyonlar*'da sunduğu türden yöntemsel şüphenin, ayrımı apaçık kılacağına, böylece de bizi şüpheli ve şüphe kaldırmaz inançlar arasına bir sınır çizme yükünden kurtaracağına ikna olmuştu: Düşünüyorum, o halde varım; çünkü ister uyanık, uykuda ve rüyada, isterse de sarhoş ve hayal görüyor olayım, bir tür düşünce içindeyim. Descartes'tan bu yana sürekli belirtildiği üzere, bu sav göründüğünden daha az kesindir. İlk olarak, tam da bu düşünceyle meşgul olduğum sürece varolduğumdan emin olabileceğimden, bu sav tuhaf bir geçiciliğe sahiptir. İkinci olarak, sadece sarsılmaz temeller üzerine inşa edilen türden nesnel bilgi üretimi hâlâ başka bir şeye toslamaktadır: Bilenin, Tanrı'nın varlığını kanıtlama yeteneği.
12 Verdiğim bu örnek, Duvarın iyiyle kötü, adille adaletsiz arasında bir sınır olduğuna inanan dar kafalı Batılıların da aynı önyargıya sahip olabilecekleri gerçeğini dışlamaz.
13 Bkz. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, Gregory Zilboorg'un girişiyle, çev. ve ed. James Strachey, (Norton, 1961).
14 Heidegger kariyeri boyunca olay (*Ereignis*) nosyonunu işlemiştir. Bu nosyon, kendisini sahiplenmemize izin vermeyen bir olay örneği olarak ölümle ilgili olarak ortaya çıkar. Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh (SUNY University Press, 1996), bölüm 2, kısım 1, s. 50-52. Daha sonra, Heidegger olay ve ürün (*Erzeugnis*; bkz. Martin Heidegger, *Pathmarks* içinde, "What Is Metaphysics?"in girişi, ed. William McNeill (Cambridge University Press, 1998), s. 82-96) kavramları arasında bir ayrım yapar ve bu ayrımdan doğan olay nosyonunu, hakiki tarihsel olayların zihniyette ve dünyanın anlaşılmasında bir değişiklik meydana getirme şeklini açıklamak üzere kullanır; olaylar salt rastlantılar olarak dü-

şünülemezler. Bkz. Martin Heidegger, *Identity and Difference*, çev. Joan Stambaugh (Harper & Row, 1974). Olay nosyonu, şiirin, dilin ve hatta düşüncenin özüyle ilişkili olduğu noktada, yaşamının son yirmi yılı süresince Heidegger'in yapıtına hâkim olur. Bkz. Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy: From Enowning*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Indiana University Press, 1999).

15 Kuşkusuz, tümüyle ölçme standardına dayanıyor. New York şehrindeki Dünya Ticaret Merkezi'ne saldırı barış zamanında büyük bir metropol bölgesine düzenlenen en büyük saldırılar arasında yer alıyor.

16 Bkz. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Hackett, 1997), 2. ve 3. bölümler.

17 Hem Derrida hem de Habermas söyleşilerimizde, Üçüncü Reich'la ilişkisi nedeniyle tartışmalı bir figür olan Schmitt'ten söz ettiler. Habermas'ın Schmitt okumasını, Habermas hakkındaki makalem, "Terörizmin Yeniden İnşası'nda", özellikle de, "Klasik Uluslararası Hukuktan Yeni Kozmopolit Düzene" bölümünde açıkladım.

18 Bu sav, terörizmi otoimmün süreçlerle ilişkili olarak tartışmayan, fakat liberal demokrasilerin terörizme karşı savaşlarında maruz oldukları, aşırı tepki ve meşruiyet yitimi sistematik riskini doğrulayan Habermas'a Derrida'yı yakınlaştırıyor.

19 Bkz. Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, ed. Jean Lallot, çev. Elisabeth Palmer (University of Miami Press, 1973).

20 Jacques Derrida, "İman ve Bilgi: Basit Aklın Sınırlarında Dinin İki Kaynağı", çev. Melih Başaran, Toplumbilim, S. 10, 1999 içinde, s. 145.

21 Derrida, bu iki dinsel deneyim öğesi arasındaki bağın hâlâ hayatta olduğunu, genelde bir azize saygı amacıyla, törenlerde heykeller ve kuklalar taşıma Katolik pratiğinde görüyor. "Penisten ayrı olarak ve bedenden bir kez ayrılmış, dikilen, teşhir edilen, fetişleştirilen ve gösterilen kukla" fallik değil mi, diye soruyor. Derrida, "Faith and Knowledge", s. 83. Bu şekilde, Cicero'nun sözcüğün etimolojisine ilişkin çalışma tarafından ileri sürülen dinin pagan boyutu, Tertullian'ın borçluluk yorumuyla bağdaştırılabilir.

22 Derrida, "İman ve Din" s. 74.

23 A.g.y., s. 135.

24 A.g.y., s. 136.

25 Bu ifade, söyleşimiz de dahil, pek çok yerde tekrarlanıyor. Tam bir değerlendirme için, bkz. *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning* ve *the New International*, Bernd Magnus ve Stephen Cullenberg'in girişiyle, çev. Peggy Kamuf, (Routledge, 1994).

26 Derrida, "İman ve Din", s. 137.

27 Derrida Latince *communitas*'tan gelen "topluluk" sözcüğünün, aynı zamanda, Latince *munus* terimi tarafından gösterilen yükümlülük nosyonuna sahip olduğuna işaret ediyor. "Bağışık" da bir istisnayla aynı köke sahip; "topluluğun" aksine, bağışık köken olarak maddi anlamda, yükümlülükten muaf ya da özgür olmak anlamına geliyor. "Bu muafiyet", diyor Derrida, "anayasal ve uluslararası hukuk (parlamenter ya da diplomatik bağışıklık/dokunulmazlık) sahalarına da nakledildi, fakat aynı zamanda Hıristiyan kilise tarihine ve kilise kanunu da ait; mabetlerin bağışıklığı/dokunulmazlığı, orada bulunabilecek barınağın dokulmazlığını da içeriyor (Voltaire "mabetlerin dokunulmazlığına" öfkeyle, "yasaların saygısızlığının" ve "kilisenin hırsının" "iğrenç bir örneği" diyerek saldırmıştı). Kent yasası VIII [Urban VIII] kilisenin bağışıklığının bir toplamını yarattı: Askere ve vergilere karşı... güvenlik soruşturmalarına karşı." Derrida, "Faith and Knowledge", s. 80.

28 Derrida, "İman ve Din", s. 143.

29 A.g.y., s. 153.

30 Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, bir girişle çev. Theodore M. Grene ve Hoyt H. Hudson (Open Court, 1934).
31 Derrida, "İman ve Din", s. 133.
32 A.g.y.
33 Bkz. Gianni Vattimo, *Religion*, Jacques Derrida ve Gianni Vattimo içinde, "The Trace of the Trace", (Stanford University Press, 1996).
34 Konukseverlik teması göçmenler, mülteciler ve sığınma isteyenlere uygulandığı şekliyle kozmopolit haklar konusuyla karşılaştığında, Derrida'nın politik müdahalelerinde merkez sahneyi aldı. 1990'ların ortalarında, bu konu Fransa'da *Sans Sapiers* olarak bilinen bir kamuoyu tartışmasının merkezi haline geldi. Hannah Arendt'e göre, modern azınlıkların tarihi, bir devleti (*Heimatlosen*), yurdu olmayanların, ekonomik ya da politik aciliyetler nedeniyle sınır dışı edilen ya da yerinden edilenlerin tarihiyle çakışır. Bu, zorunlu olarak yabancının ya kendi vatanına dönüşünü ya da doğallaşmasını ima ettiğinden, ya mültecinin kaçtığı egemen ya da ilticayı kabul eden ülke tarafından bahşedilen bir konukseverliğin sınırlarını temsil eder. Bu anlamda, sığınma hakkı hoşgörü kavramının yasal eşdeğeridir.
35 Koşullu ve koşulsuz kayıt çiftini, Kant'ın aşkın savının bir versiyonu olarak yorumlamak mümkündür. Bilginler bu olasılığın, kabul edilecek olursa, Habermas'ın politikayı onun "ötesinde/dışında" temellendirmenin demokrasiyle uzlaşamayacağı yönündeki endişesini ciddi ölçüde ortadan kaldırdığını keşfettiler. Bkz. Rodolphe Gasché, *The Train in the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Harvard University Press, 1986); Richard Rorty, *Yale Journal of Criticism* 2 içinde, "Is Derrida a Transcendental Philosopher?", Sayı 1 (1989), s. 207-217 ve Giovanna Borradori, *Philosophy and Social Criticism* 26 içinde, "Two Versions of Continental Holism", Sayı 4 (2000) s. 1-22.
36 Jacques Derrida, *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority,'" ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson, (Routledge, 1992), s. 5-6.
37 Walter Benjamin, *Selected Writings* 1. cilt, 1913-1926 içinde, "Critique of Violence", ed. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (Harvard University Press, 1996), s. 236-253.
38 Bu formülleştirme Derrida'nın şiddetin temel ve korumacı türlerini yapısökümüne uğratmasını ve karşılıklı olarak birbirlerini kuşattıklarını ya da "farklı şekilde birbirlerine bulaştıklarını" ileri sürmesini yalınlık adına ihmal ediyor. Tüm devletlerin kuruluşu yeni bir hukuku şiddetle başlatır, kendisini doğrulamak için kendisini yürütmesi ve muhafaza etmesi gereken bir şiddet.
39 Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority,'" s. 14.
40 Bkz. Jacques Derrida, "Declarations of Independence", çev. Tom Kenan ve Tom Pepper, *New Political Science 15* (1986), s. 7-15.
41 Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority,'" s. 35.
42 A.g.y., s. 16.
43 Derrida, *Öteki Hedef* (Başka Baş), çev.: Melih Başaran, Bağlam, 2003, s. 14.
44 *A.g.e.*, s. 40.
45 Belleğe/anıya karşı sorumluluk nosyonunu, Habermas'ın Benjamin'in mesihçi perspektifini eleştirisi bağlamında, Habermas hakkındaki makalemin sonunda tartıştım.
46 Derrida, *Öteki Hedef* (Başka Baş), 2003, s. 32.
47 Jacques Derrida, *Points...: Interviews* 1974-1994 içinde, "From Traumatism to Promise", ed. Elisabeth Weber, çev. Peggy Kamuf vd. (Stanford University Press, 1995), s. 383.

Terör Günlerinde Felsefe, 11 Eylül saldırıları sırasında New York'ta bulunan Giovanna Borradori'nin, saldırıdan hemen sonra tasarlayıp, birkaç hafta sonra hayata geçirdiği bir söyleşi projesinin ürünü. New York'ta Jürgen Habermas ve Jacques Derrida'yla ayrı ayrı yapılan söyleşilerde, yirminci yüzyılın en etkili iki filozofu, terör, küreselleşme, iletişim, konukseverlik, hoşgörü mefhumları üzerinden terör ve terörizme ilişkin en acil meseleleri felsefi çözümlemeye tabi tutuyor. Tarihin en yıkıcı olmasa da, en akılda kalan ve sonuçları açısından tarihi şekillendirmeye devam eden terörist saldırılar ve küresel terörizm konulu bu kitap, Habermas ve Derrida'nın benzer bir soru dizisini yanıtlayarak yan yana görünmeyi kabul ettikleri ilk mecra.

"Teröristler" olarak adlandırılan kimseler, bu bağlamda "ötekiler", "Batılılar" olarak bizlerin hiç anlayamayacağı mutlak ötekiler değiller. Onların, uzun süre çeşitli Batılı yollardan, Batılı bir dünyanın kendisi tarafından toplandığını, eğitildiğini hatta silahlandırıldığını unutmamalıyız, ki hem eski hem de güncel tarihiyle "terörizm" sözcüğünü, tekniklerini ve politikasını Batı dünyası icat etmiştir. (J. D.)

Bu bağlamda kendimizi başka kültürler karşısında normatif olarak nasıl tanımladığımız da önemli. Batı kendi imajını bu şekilde yenilerken, uygarlaştırıcı bir güç olarak algılanmak için politikalarını nasıl değiştirmesi gerektiğini de öğrenebilir. Sınır tanımayan kapitalizmi siyasi anlamda frenlemeden dünya toplumunda yaşanan korkunç katmanlaşmaya çare bulmak olanaksız. (J. D.)

ISBN 978-975-08-1401-3
12 YTL
9 789750 814013

KİTAP
SKB 0099107 VHZ