

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI

**ÇAĞDAŞ SİYASAL TEORİDE ETİK VE SİYASET İLİŞKİSİ:  
LEVINAS, SCHMITT, BADIOU**

Doktora Tezi

Duygu Türk Karahanoğulları

Ankara-2012

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI

**ÇAĞDAŞ SİYASAL TEORİDE ETİK VE SİYASET İLİŞKİSİ:  
LEVINAS, SCHMITT, BADIOU**

Doktora Tezi

Duygu Türk Karahanoğulları  
Öğrenci No: 05922314

Tez Danışmanı:  
Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları

Ankara-2012

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI

**ÇAĞDAŞ SİYASAL TEORİDE ETİK VE SİYASET İLİŞKİSİ:  
LEVINAS, SCHMITT, BADIOU**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi .....

# İÇİNDEKİLER

<b>GİRİŞ</b>	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>EMMANUEL LEVINAS: ETİĞİN ÖNCELİĞİ</b>	<b>19</b>
I. Tümlük, Ontoloji, Savaş	20
I. 1. Ontolojinin Hükümrân ‘Ben’ Öznesi	22
I. 2. Tümlük ve Siyaset	26
II. Ontolojiye Karşı Etik	29
II. 1. Dil ve Din	31
II. 2. Asimetri	37
II. 3. “Tâbi Olarak Özneleşmek”	45
III. Etikten Devlete	52
III. 1. “Üçüncü Taraf”	52
III. 2. Adalet ve Devlet	55
IV. Etiğin Paradoksu	59
IV. 1. Etiğin İlkselliği ve ‘Şiddeti’	60
IV. 2. “En Yakın” Olan	64
IV. 3. Kötülük	65
IV. 4. Öteki’nin Ayrıcalığı ve Devletler-arası Düzlem	68
V. Felsefe ve Din	70
V. 1. Batı Felsefesi ve ‘Etik’	70
V. 2. Talmud Okumaları	73
V. 3. Siyasal İstisna Olarak Öteki	77
V. 4. Öteki ve Diğerleri	84
VI. Hangi Levinas?	88
VII. Etik Devlet ve Siyasal Özne Problemleri	96

<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>CARL SCHMITT: SİYASAL OLANIN ÖNCELİĞİ</b>	<b>101</b>
I. Carl Schmitt'i Yorumlama Sorunu	103
II. Siyasal Kavramı	109
II. 1. Dost ve Düşman	109
II. 2. Yoğunlaşma Derecesi ve Özerklik	113
II. 3. Devlet ve Egemenlik	119
II. 4. Siyasal Kavramı'ndan Nomos ve Partizan'a	128
III. Siyasalın Kurucu İlkeliği: Anayasa ve Nomos	134
III. 1. Kurucu İktidar ve Anayasa	134
III. 2. Özdeşlik Olarak Demokrasi	143
III. 3. Demokratik Meşruiyet ve Karar	151
III. 4. "Devletin Etiği"	157
IV. Siyasalın Ahlakileşmesi: İç Savaş-Haklı Savaş ve Partizan	164
IV. 1. "Kurucu Tarihsel Olay" ve "Meşruluk Edimi": Nomos	165
IV. 2. İlk Küresel Nomos	170
IV. 3. İç Savaş-Haklı Savaş	179
IV. 4. Siyasal Kavramına Yeni Yorum: Partizan	188
V. Siyasal Birliğin 'Değeri'	192
VI. Alternatif Yaratmayan Bir Karşıtlık: Levinas <i>versus</i> Schmitt	196
VI. 1. İlkellik ve Aşkınılık	197
VI. 2. Öteki Olarak İstisna	200
VI. 3. Ben-Öteki-Üçüncü Taraf	204
VI. 4. Siyasal Özne ve Etik Devlet Problemleri	206
VI. 5. Literatürde Levinas ve Schmitt	208

<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	<b>218</b>
<b>ALAIN BADIOU: SİYASET VE ETİK</b>	<b>218</b>
I. Özgürleştirici Siyasetin Kaybı	221
I. 1. Parlamentarizm ve “Etik İdeolojisi”	222
I. 2. Badiou’nun Levinas Eleştirisi: ‘Mutlak Öteki’	227
I. 3. Çokluk ve Platon	229
II. Badiou’nun Ontolojisi	238
II. 1. Ontoloji Olarak Matematik	238
II. 2. “Durum” ve Boşluk	240
II. 3. Durumun Yeniden Yapılandırılması: Devlet	242
II. 4. Devlet ve Eşitsizlik	246
II. 5. Olaysal Mekan Olarak “Tekil Çokluk”	249
III. Olay	251
III. 1. “Özne” Olarak Paulus	256
III. 2. “Dünyaların Mantıkları”	259
III. 3. Siyasal Olay	261
IV. Badiou ve Schmitt	268
IV. 1. İstisna Olarak Olay	268
IV. 2. “Genel İrade” Olarak Hakikat	272
V. Siyaset ve Etik: <i>Hakikat</i>	280
V. 1. Hakikat: Yeni, Evrensel, İyi	281
V. 2. Kötülük ve Hakikatin Sınırı	286
V. 3. Radikal Kötülük Teması	292
V. 4. Siyasetin ve Etiğin Öznesi	295
VI. Badiou ve Levinas	304
VII. Eşitlik-Özgürlük-Kardeşlik	311
VIII. Kardeşlik, Düşmanlık, Yıkım	314

<b>SONUÇ</b>	<b>327</b>
<b>KAYNAKÇA</b>	<b>338</b>
<b>ÖZET</b>	<b>349</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>350</b>

## GİRİŞ

Bu tez, siyaset ve etik ilişkisini, çağdaş siyasal düşünceyi şekillendiren tartışmalara yön veren üç düşünürden hareketle anlama ve anlamlandırma çabasıdır. Bu çağdaş kuramcılar, Emmanuel Levinas, Carl Schmitt ve Alain Badiou, etik ve siyaseti birlikte veya karşıtlık içinde ilişkilendirmenin üç özgün örneği olarak düşünülmüştür.

Etik ve siyaset, bağımsız birer pratik ve teorik alan olarak derin bir düşünsel birikimin konusu oldukları gibi; aralarındaki ilişki, başlangıcından bu yana siyasal düşüncenin de kurucu temalarından biri olagelmıştır. Öyle ki, siyasal düşüncenin tüm tarihi, bu ilişki -veya ilişkisizlik- merkezinde okunmaya ve değerlendirilmeye açıktır. Bu çalışma, sözü edilen değerlendirmeyi üç çağdaş kuramcıyı ilişkilendirerek yapmayı hedefliyor. Bu üç kuramcı –şüphesiz, kendilerinden önceki yaklaşımlara referanslar içermekle birlikte- kendi özgün tanımlamalarıyla çağdaş siyasal düşünceye esin veren ayrıksı konumlar geliştirmişlerdir. Çalışmanın konusunu oluşturma nedenleri ise, bu özgün konumların etik ve siyaset bağlamında barındırdığı ilgi çekici zıtlık ve paralelliklerdir. Denilebilir ki, bu kuramcılar, geliştirdikleri radikal etik ve siyaset kavramsallaştırmalarıyla, tüm diğer çağdaş yaklaşımların içine yerleştirilebileceği çerçevenin de sınırlarını belirleyen isimlerdir.

Fakat Levinas, Schmitt ve Badiou'nun kuramlarını ne biçimde ilişkilendireceğimize geçmeden önce cevaplamamız gereken bir soru var: Etik ve siyaset ilişkisini ele almak neden önemlidir?

\*

“Siyaset kötülüktür” [*evil*]. Uluslararası ilişkiler disiplini içinde ‘realizm’ olarak adlandırılan bir akımın temsilcisine, Hans Morgenthau’ya ait olan bu sözler, etik ve siyaseti ‘uyumlulaştırmanın’ imkansızlığı vurgusuyla sürer: Siyaset, diğer insanlar



üzerinde iktidar kurmanın, onları ‘araçsallaştırmanın’ alanıdır; oysa ahlaki davranış –Morgenthau, burada Kant’ı ve Marx’ı izlemektedir- her insanın kendi başına bir ‘amaç’ olduğu, hiç kimsenin araçsallaştırılmayacağı kabulüne dayanır. Öyleyse, siyasette ancak ‘daha az kötülüğü seçmenin’ sözü edilebilecektir; ‘siyaset sanatının’ kurallarına uygun davranıldığı ölçüde siyasal etik “kötülük yapmanın etiği”nden başkası olamaz.

Gerçekte, gerekçeleri farklılaşsa da siyasetin ‘kötülük’ ile bir biçimde ilişkilendirilmesi yabancı bir yaklaşım değildir; içinde yaşadığımız dönemin son birkaç on yılını şekillendiren eğilimleri bu gözle düşünmek bile yeterince veri sunar. Dünya genelinde ekonomik, yönetsel, toplumsal düzenlemelerde önemli oranda bir ortaklaşma yaratan neo-liberalizmin siyaseti ‘kirli’ bir oyun olarak işaret eden söylemi, etkisi oranında önemlidir. Teknokratik yönetim kurgusuna dayanan neo-liberalizm, siyaseti ekonominin ‘yasa’sını ihlal etmeye daima meyilli, tikel çıkarların yön verdiği, bu nedenle de ‘kriz’ üreten bir alan olarak kodladı ve bu algının yaygınlaşmasında son derece başarılı oldu. Aslında, neo-liberal söylemin öne sürdüğü gibi ‘tek bir alternatif’ varsa, siyasete de gerek yoktu; siyaset, uygulama reçetesi belli, teknik bir ‘idare’ye yerini bırakabilirdi. Tek bir biçimi olmayan, farklı toplumlarda farklı hegemonik biçimler alan bu kabul, kısa süre içinde, toplumun kendi örgütlenmelerini ‘sorun çözme’ adresi olarak işaret etmekte ortaklaştı. Böylece, ‘siyaset yapma’ya ilişkin olumsuz nitelermelere; aile, topluluk/cemaat, sivil toplum kuruluşları, ‘kendi kendine yardım’ örgütlenmeleri gibi kurumsallıklara yönelik olumsuz bir dil eklendi. Bu tabloda gördüğümüz, bir yandan siyasal söylemlerin teknik bir çerçeveye referansla giderek aynışması, diğer yandan ise siyaset pratiğine ilişkin olumsuz nitelermelerin, toplumsal yaşam içerisinde ‘iyilik yapma’, ‘yardımsever olma’ gibi ahlaki duygu, kabul ve pratiklere dönük olumlama ile tamamlanmasıydı. Bir başka deyişle, toplumsal aktörler ahlaki referanslarla yüklü bir söylem içinde, siyasetin ‘kötü’ ama siyaset dışı oluşumların ‘iyi’ olduğu bir mobilizasyona çağrılmaktaydı.

Siyaseti kendisi dışında ahlaki bir değerlendirmeye tâbi tutmanın, siyasetin gerçekliği karşısında ‘boşuna’ olduğunu söylemek ile siyasetin, ekonominin ‘zorunluluklarına’ tâbi teknik bir uygulama alanı olarak sınırlandırılması gereğini

söylemek, açık ki, farklı siyaset algılarına yaslanan yaklaşımlardır. İlki, siyasetin kendine has kurallarının dışarıdan bakıldığında ancak ‘kötülük’ olarak adlandırılabilceğini ifade ederken, aslında, bunun değıştirilemezliğini, siyasetin başka türlü düşünölemeyeceğini de ima eder. Buradan hareketle, bir kez ‘kötülük’ ürettiğı kabul edilen siyasete ‘olduğı haliyle’ hareket özgürlüğünü de tanımaktan başka bir sonuca varamayız. İkinci yaklaşım da siyaseti ‘olduğı haliyle’ kötüler fakat bu kez, bir başka alanın –ekonominin, idarenin- kuralları altında, bir sapma olarak siyasetten ‘kurtulabileceğimizi’ ima eder; toplumsal aktörler de işte bu kuralların çizdiği çerçeve içinde kalmalı ve yaşamlarını dayanışma kanalları ile desteklemelidirler. Bize göre, farklı gerekçelere dayansa da bu iki ‘siyasetin kötülüğü’ yaklaşımı benzer bir mesajı taşımakla ortaklaşır: Her durumda, sıradan insanların kendi yaşamlarını belirleme, değıştirme, dönüştürme anlamında ‘siyasallaşmalarına’ olanak tanımayan, toplumsal aktörleri siyaset alanının dışında konumlandıran bir siyaset tanımı veri kabul edilmekte ve bu yolla da, yeniden üretilmektedir. Bu noktadan bakıldığında, hem siyasetin kendine has eğilimlerinin değıştirilemez olduğı vurgusu, hem de belirli bir toplumsal-ekonomik kurgunun tek alternatif olduğı kabulü, siyaset yapmanın da bir biçimi olarak düşünölmelidir.

Öte yandan, siyasetin kendine has eğilimlerinin ahlaki bir kötülük taşıdığı kabulünü, pratik siyasetin yine güncel fakat farklı bir görünümüyle karşılaştırmak da gereklidir, zira yirmi birinci yüzyıla ‘şer eksenine karşı insanlığın savaşının ilanı’ ile girilmiştir. Ahlaki nitelemelerin bizzat siyasetin dilini şekillendirdiğı bu olgu, bu kez ‘insanlık’ adına konuşan ve ‘iyiliğın kötülüğe karşı savaşını’ başlatan bir siyaset yapma biçimini örneklendirir. Kuralsız, ‘halkına zulmeden diktatörler’ karşısında, ‘demokratik’ ilkelerin taşıyıcılığını yapma iddiasının bir savaş gerekçesi olarak sunulduğı örnekler bugün hızla çoğalmaktadır. Kuşkusuz, bu örneklerde de siyasetin ahlaki dile ‘araçsal’ biçimde başvurduğı, bir ‘kötülük’ olarak savaşı ürettiğı söylenebilir, fakat tersinden bakıldığında, ahlaki referansın bir savaş gerekçesi olarak kullanılabilir oluşu da yeni sorular doğuracaktır: Hangisi daha ‘kötü’dür örneğın, ahlaki referanslarla şekillenen siyaset mi, yoksa ahlak-dışılığı veri kabul edilen siyaset mi? Ahlaki bir ayırım olarak iyi ve kötü/şer nitelemeleri siyasetten bağımsız içeriklere sahipse, bir savaş gerekçesi olarak işlev görebilmesi,

yalnız siyasetin değil ahlaki olanın da sorgulanmasını gerektirmeyecek midir? Eğer ahlaki nitelgeler, siyasal özneler tarafından her durumda yeniden tanımlanan biçimsel bir nitelik taşıyorsa, siyaseti ahlaki bir değerlendirmeye tâbi tutmak nasıl mümkün olacaktır? Daha önemlisi, siyaset kendi 'iyi ve kötü' ayrımını işaret ederek biçimleniyorsa, bu durumda, siyaseti ahlaki bakışla değerlendirmenin 'boşuna' olduğunu kabul etmek ve siyasete -'kötülük' olarak düşünmenin sağladığı- 'özgürlük' alanını bahşetmek kendi içinde bir paradoks değil midir?

Bu soruları çoğaltmak mümkün olsa da, içinden geçtiğimiz dönemin bir başka 'siyaset yapma biçimine' tanıklık etmemizi de sağladığını söylememiz gerekir. Siyaset alanının dışında bırakılmış, sözlerinin siyasal bir karşılığı olmayan insanlar bugün, tüm dünyada yankısını bulan 'beklenmedik' bir hareketlilik içindedir. Dünyanın çeşitli kentlerinde kararlı kitleler 'yalnızca meydanlarda toplanarak', yönetim değişikliklerine sebep olabilmıştır. Çok çeşitli taleplerle meydanlarda toplananların belirgin ortak noktaları, dikkat çekici biçimde, siyasette söz sahibi olacaklarını beyan etmeleridir. Başka türlü söylenirse, bu kitleler ne siyasetin uzak durulması gereken kirliliği bir alan olarak düşünülmesinin bir örneğini sergilemekte, ne de 'kötülere' karşı 'savaş' ilan etmektedir. Bu sürecin nasıl evrileceği hala süren bir mücadelenin konusudur fakat şimdiden, sıradan insanları siyaset alanının dışında addeden kuramsal kabullerin sınırlılığını göstermiştir. Kuşkusuz bu güncel örnekten de yeni sorular üretilebilir: Kitlelerin siyasallaşması addettiğimiz, örneğin, ahlaki bir isyana karşılık mı düşünölmelidir, yoksa siyaset yapmanın, otoriteye itaati de içeren ahlaki kabullerden bağımsızlaşmış bir biçimini mi göstermektedir?

Bu çalışmanın konusunun etik ve siyaset ilişkisi bağlamında şekillenmesinde, sayısı çoğaltılabilecek olan bu sorular üzerine düşünmek belirleyici olmuştur. Açık ki, pratik olgusal siyasete ilişkin kimi tespitlerden hareketle yönelttiğimiz tüm bu sorulara üretilecek cevaplar siyaset, ahlak ve etik kavramlarına ilişkin net tanımlamaları gerektirir. Fakat, kavramları netleştirme çabasıyla başvurduğumuz siyaset felsefesi / siyasal düşünceler alanı bize bir tanım değil, beraberinde yeni sorular da getiren farklı kuramsal çerçeveler sunmaktadır.

\*

Siyaset pratiğine ilişkin ‘kötülük’ yakıştırmalarının aksine siyasal düşünce, doğduğu andan itibaren, ‘iyi’ yaşamın / toplumun / devletin ‘formülünü üretme’ arayışı ile şekillenmiştir. Diğer bir deyişle, iyi ve doğru olanın ölçütünü bulma, siyasete -içkin veya dışsal, fakat her durumda belirleyici olan- bir ‘sınır’ çizme ihtiyacı, siyasal düşünceye yön verir. Bu arayışın moderniteyle birlikte bir kırılmaya uğradığı genel olarak kabul görse de, içeriğinden bağımsız biçimde herhangi bir amaç da siyasetin “olması gereken” sınırı veya ölçütü olarak formüle edilmeye açıktır. Başka türlü söylersek -siyasete dışsal her tür değer yargısından bağımsız, ‘ahlak-dışı’ bir siyaset tanımının yaratıcıları olarak kabul edilen Machiavelli ve Hobbes da dahil olmak üzere- her düşünürün “olması gereken”e dair bir fikri ve bu anlamda bir “iyi” kabulü vardır. Ne var ki, bu yönüyle “olması gereken” ve “olan” ayrımı, siyasal ‘iyi’nin hangisinden türetildiğine -olan’a içkin mi aşkın mı düşünüldüğüne- ilişkin bir fikir verse de, siyasal ‘iyi’nin içeriğine ilişkin açıklayıcı değildir. Bu iyi’nin dışarıdan bir bakışla ‘kötülük’ olarak nitelenemeyeceğinin bir garantisi de yoktur. Gerçekte, siyasal ‘iyi’ kadar siyaset pratiğinin ‘kötülük’ olarak düşünülüşü de, kaçınılmaz biçimde neye ‘iyi’ ve ‘kötü’ dediğimiz, bizim açımızdan daha önemlisi, neye ‘siyaset’ dediğimiz sorularını doğurur. Yani, etik ve siyaset ilişkisine dair tutum, öncelikle bu iki kavramın nasıl anlamlandırıldığına verilecek cevabı gerektirir –ya da varsayar. Nitekim, etik ve siyaset ilişkisinin siyasal düşünce içindeki seyri, aynı zamanda etiği ve siyaseti tanımlama girişimlerinin tarihidir; dolayısıyla bu kavramların üzerinde uzlaşmış *bir* tanımları yoktur.

Literatürde “etik” kavramı sıklıkla “ahlak felsefesi” olarak tanımlanır. Bu anlamda etik, “olması gereken”i düşünmenin ve üretilen cevapların teorik alanına; “ahlak” ise somut yaşantıdaki toplumsal pratiklere ve değer yargılarına karşılık gelecektir. Ne var ki, bu genel kabul, siyaset felsefesi içinde ortaklaşmış adlandırmalarda karşılık bulmaz. Felsefede ve siyaset felsefesinde etik ve ahlak kavramlarının anlamı ve işlevi verili değildir; aksine, yaklaşımları birbirinden ayırıtıran unsur bu kavramların nasıl tanımlandığında yatar. Ahlakı normatif boyutla ilişkilendirip etiği pratik düzeyde tanımlamak mümkün olduğu gibi, “ahlak” kavramını da kendi

içinde ‘bir toplumsal birimdeki yerleşik ahlaki değer ve pratikler’ (İngilizce “mores”) ile ‘verili olanı aşan ahlaki ilkeler dizgesi’ (“morality”) şeklinde ayrıştırarak kavramsal çerçeveyi çeşitli biçimlerde kurmak olasıdır. Etik ve ahlak kavramlarını ayrıştırmak, bir anlamda siyasal bir müdahale niteliği taşıyabileceği gibi; bu iki kavram aynı anlamda kullanıldığında da siyasetle farklı biçimlerde ilişkilendirilebileceği açıktır. “Olması gereken”, “olan”ı sınırlandıran, baskılayan veya belirleyen “aşkın” bir alanı imleyebileceği gibi, “olan”a olduğu haliyle mahkum olmadığımızı söyleyen, alan açıcı, özgürleştirici bir işlev de üstlenebilir. Bu çeşitliliği belli başlı yaklaşımları anarak örneklendirebiliriz. Aristoteles’in “etiği” –evrenin ve *polis*’in ‘doğal’ uyumu kabulünü paranteze alırsak- pratik eylemlerin her eyleme göre değişen ‘doğru ölçü’sünü tespit etme çabası ve eyleyerek yetkinleşmenin erdemliliğine odaklanır; oysa, modern ahlak felsefesinin en önemli ismi olan Kant’ın “ahlak yasası”, her eylem için başvurulacak biçimsel bir ‘buyruk’ içerir. Spinoza’nın “etiği”, insanın kendi doğasının bilgisine ulaşmasını önerir ve –Deleuze’ü izleyerek söylersek- bir buyruk öne sürmediği ya da (ilahi) bir yargıyı varsaymadığı için, bir “ahlak” da içermez. Oysa Hegel de “etik” kavramına başvurmuştur fakat işaret ettiği, ne yetkinleşme ne de toplumsal yargılardan bağımsızlaşabilme yetisidir. Hegel, Kant’ta eleştirdiği ‘biçimsel’ ahlak yasasının insana ‘tehlikeli bir özgürlük’ bahsettiği tespitiyle, etiği toplumsal pratikleri ve bu pratiklerde cisimleşen değer yargılarını, yükümlülükleri, ödevleri içerecek biçimde tanımlar. Dolayısıyla, siyaset felsefesi açısından, olan-olması gereken ayrımı için söylediğimiz gibi, genel etik-ahlak tanımlamalarının da açıklayıcı olmadığını söylemek durumundayız. Genel bir etik ve ahlak tanımlamasını kabul etmek yerine, her bir kavramın hangi çerçevede ve işlevle tanımlandığını esas almak bir zorunluluktur.

Öte yandan, bu farklı tanım ve kabullere de, kimi zaman siyaseti “sınırlandırma”, kimi zaman yeni bir siyaset biçimi formüle etme amacıyla başvurulabileceği söylenmelidir. Dolayısıyla, farklı etik ve ahlak kavrayışları bir düzeyde ortaklaştırıldığında dahi, bu kez siyaset ile ilişkilendirilme biçimlerinde çeşitlilik doğacaktır. Açık ki, bu çeşitlilik “siyaset” kavramının nasıl ele alındığı sorusundan da bağımsız olmayacaktır. Siyasetin, salt bir yönetim mekanizması olarak sınırlı

biçimde mi, toplumsal ilişkilerin tümüne yayılan bir genişlikte mi kavrandığı; bir ‘uzlaşma sanatı’ olarak mı, uzlaşmaz karşıtlıkların ve çatışmanın alanı olarak mı düşünüldüğü, etik ile kurulacak ilişkiyi de kaçınılmaz biçimde belirleyecektir. Öyle ki, siyaset, Antik düşüncede olduğu gibi, “ortak iyi”nin sağlanması veya ‘doğallaştırılmış’ bir toplumsal uyumun korunması temelinde düşünüldüğünde; etik ve siyaseti, birbiriyle nasıl ilişkilendiklerini soracağımız iki ayrı alan gibi düşünmek bile tartışmalı hale gelecektir. Bu sorgulamayı da, siyasetin öznesini, örneğin yurttaşlar toplamına mı, sınırlı bir gruba mı, yoksa toplumdan ayrılmış – modern- devlete mi karşılık düşündüğümüzden bağımsızlaştırmak olası değildir. Dolayısıyla, etik ve siyasetin ne şekilde ilişkilendirileceği –veya ilişkisiz addedileceği-, farklı etik kavramsallaştırmaları ve siyaset tanımlamaları kadar, siyasal öznenin tarihsel olarak aldığı biçimlerle de şekillenecektir.

Siyasal düşünce, kavramların nasıl anlamlandırılacağı noktasında bizi düşünürlerin bağlamlarına yönlendirse de, genel olarak ‘iyi’ olanı formüle etme arayışını nasıl değerlendirmemiz gerekir? Bu arayış, olgusal düzeyde gözlemlenen ‘sapmalara’ bir cevap üretme, pratik düzeyde ‘kötülük’ üreten siyaseti deyim yerindeyse ‘ehlileştirme’ çabası mıdır? Bizim buna cevabımız, bu çabanın her durumda, başka türlü düşünmeyi olanaksızlaştıran, böylece olan’a olduğu haliyle mahkum olduğumuzu imleyen, dahası dönüştürücü araçlardan da uzak kılındığımız ‘kirli bir oyun’ olarak siyaset kabulünden daha tercih edilir bir tutum olduğu yönündedir. Siyaseti ‘iyi’ kavramı ile ilişkilendirerek düşünmek -‘iyi’ tanımının getireceği tartışma saklı kalmak üzere- siyaseti ‘kötü’ addederek olduğu haliyle bırakmak veya siyaseti bir başka pratikle ikame ederek olanaksızlaştırmaktan daha anlamlı bir çabayı işaret etmektedir.

Kuşkusuz, siyasetin hangi ‘iyi’ye yönelecek bir pratik olarak düşünülmesi gerektiğine dair, siyasal düşüncenin tarihsel seyri içinde üretilmiş cevapları irdelemek, bu bağlamda anlamlı olacaktır. Fakat bu çalışmada, ne siyasal düşünce içinde etik-siyaset ilişkisinin tarihsel anlatısı ile ne de farklı tarihsel bağlamlarda üretilmiş yaklaşımların sınıflandırılmasıyla ilgileniyoruz. Ahlakın uzlaşımına mı değişmeyen ilkelere mi dayandığı; ‘kaynağı’nın insan doğası mı, insana aşkın ilahi bir otorite mi olduğu; iyi-kötü ayrımının akla mı duygulara mı dayandığı; doğru

davranışın sonuçlarına göre mi niyetine göre mi belirlenebilir olduğu ya da bu sonucun haz mı mutluluk mu olduğu gibi ahlak felsefesi içinde çoğaltılabilecek soru ve pozisyonlara da odaklanmıyoruz. Benzer şekilde, çalışmanın bağlamını etik ve siyaset ilişkisi olarak şekillendirmede belirleyici olduğunu söylediğimiz güncel, olgusal siyasal sorun ve tespitlere de doğrudan yer vermiyoruz. Tüm bunların yerine bu çalışmada, birbiriyle ‘ilgisiz’ görünen üç kuramcı arasında, etik-siyaset bağlamında ve tümüyle kuramsal düzlemde bir ilişki kurmayı deniyoruz. Çünkü bu üç kuramcıda güncel olgusal problemleri düşünmek için de gerekli olan teorik çerçeveyi bulduğumuzu ve bu çerçevenin, etik-siyaset bağlamının, deyim yerindeyse kalbinde yatan meseleleri içerdiğini düşünüyoruz. Kısacası, etiğin ve siyasetin “ne” olduğunu, birbiriyle nasıl ilişkilenebileceğini ve bu ilişkiden ne tür sonuçlar çıkarsayabileceğimizi Levinas, Schmitt ve Badiou’nun kuramları zemininde tartışmayı hedefliyoruz.

\*

Etik-siyaset ilişkisini düşünürken ve çeşitli soruları bu bağlamda yöneltirken, kendimizi daha temel bir sorunun karşısında buluruz: Etik ya da siyasetten belirleyici olan hangisidir? Bu, iki alan arasında bir “öncelik” sorunudur ve diğer tüm sorulara üretilen cevapların bir anlamda hareket noktasıdır. İşte bu soruya verilen belki de en radikal ve birbirine zıt iki cevabı, Emmanuel Levinas’ın ve Carl Schmitt’in kuramlarında bulduğumuzu düşünüyoruz.

Levinas etiği, Schmitt ise siyasal ilişkiyi, tüm diğer ilişki biçimlerinden ve kategorilerden bağımsız, özerk bir biçimde tanımlamayı amaç edinir. Her iki kuramcı da diğer tüm alanlardan özerk olarak tanımladıkları etik ya da siyasal olana, yine tüm diğer alanları önceleyecek biçimde, “ilksel” olma niteliği atfeder. Levinas’a göre etik, ontolojiyi de önceleyecek biçimde “ilk ilişki”dir; Schmitt ise siyasal ilişkiyi etik veya başka bir kategori ile ikame edilemeyecek biçimde varoluşun zorunlu, kurucu ögesi addeder. Diğer bir ifadeyle, Levinas etiği ve Schmitt siyaseti, başka alanlara transfer edilemeyecek, başka kategorilerle düşünülemez ve onlara indirgenemeyecek biçimde kavramsallaştırırlar; *etiğe ve siyasete özgü olanı* tanımlarlar ve bu özgün tanımlarda kazandıkları anlamlarıyla

etiği veya siyaseti diğer alanlara *öncelerler*. Bu nedenle, bu tezin etik ve siyaset ilişkisine odaklanan çerçevesi içinde, Levinas ve Schmitt iki karşıt ucu, iki zıt başlangıç noktasını temsil etmektedir; Levinas ve Schmitt'in kuramlarını ele almak, bize “etiğin önceliği” ile “siyasalın önceliği” tezlerinin neleri ifade ettiğinin bilgisini sağlayacaktır.

Bu çalışmada “etiğin önceliği” ve “siyasalın önceliği” tezlerini yorumlama biçimimiz, karşıt uçlardan hareket etmelerinin ötesinde, Levinas'ın etiğinin Schmitt'in siyasal kavramının “tersi” içerikle şekillendiği yönündedir. Fakat öte yandan, etiği ve siyaseti tüm diğer kategorileri önceleyecek biçimde düşünmek, Levinas ve Schmitt'in kuramlarında şematik bir benzerlik doğurmaktadır: Her iki kuramcı da, “öncelik” vurgusunu, hem ilksel olma hem de ‘olan’da tükenmeyen bir aşkınlık taşıma nitelikleriyle temellendirmektedir. Levinas'ta etiğin ve Schmitt'te siyasal kavramının, bu çalışmada “ilksellik” ve “aşkınlık” olarak adlandırılacak olan nitelikleri, aynı zamanda kavramların tanımlayıcı unsurlarıdır. Diğer bir ifadeyle, iki kuramcı da etik ve siyasal olanın belirleyici niteliğini benzer biçimde fakat zıt içeriklerle anlamlandırmaktadır. Belirtmeliyiz ki, Levinas'ta siyasetin, Schmitt'te ise etiğin bir “kuramı” yoktur; bununla birlikte, Levinas siyaseti “ahlakın tam karşıtı”, Schmitt ise ahlakı “siyasal olanı aşan” bir unsur olmakla eleştirir. Dolayısıyla, etiğin önceliği tezinin siyasetle; siyasal olanın önceliği tezinin ahlak ve etikle nasıl ilişkilendiği, bu eleştiriler de izlenerek, çalışmanın seyri içinde bizim çıkarsamaya çalışacağımız noktalardır. Burada ulaştığımız sonuç ise, Levinas ve Schmitt'in kuramları arasında, bu kez paradoksal diyeceğimiz bir benzerliğin doğduğu şeklindedir: Bu kuramcıların çerçevesi içinde, devlet dışı siyaset ya imkan-dışı ya da gayrı-meşru addedilmekte, etik ile siyasetin biraradalığı ancak devlette karşılığını bulacak biçimde düşünülebilmektedir. Bir başka deyişle, birbirine zıt noktalardan hareket ettiğini söylediğimiz iki kuram, farklı kabullere dayanarak aynı problemleri doğurmaktadır. Bu çalışmada, birbiriyle iç içe geçen bu iki problem, “etik devlet problemi” ve “siyasal özne problemi” olarak adlandırılmıştır.

Bize göre, zıt noktalardan hareket etmelerine karşın bu iki yaklaşımın ‘paradoksal’ biçimde benzer problemler doğurması, “öncelik” tezinin getirdiği paralelliklerden



bağımsız değildir. İşte Alain Badiou'nun kuramına, bu bağlamda alternatif üretme kapasitesini sınamak amacıyla başvurduğumuzdur. Badiou'nun kuramında, Levinas ve Schmitt'in her ikisinden de farklılaşacak biçimde, etik ve siyaset birbirini önceleyen alanlar olarak değil, aynı anda 'türetilen' ve ayrıştırılmaz bir ilişkiselliğin bileşenleri olarak düşünülmektedir. Özerk, bağımsız birer alan olarak varsayılanın aksine, her ikisi de bir başka kategoriye tâbi kılınan etik ve siyaset; verili normallığın veya düzenin içinde ortaya çıkan "olay"ın açtığı yeni zeminde, "olay"dan önce varlıklarından söz edilemeyecek biçimde kavramsallaştırılmaktadır. Badiou böylece, etiği de siyaseti de "olay" kavramından ve aynı anda türeterek, aralarında hiyerarşik bir ilişki kurgulamaktan kaçınmakta ve "öncelik" vurgusunu aşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Levinas ve Schmitt'teki ilksellik-aşkınlık döngüsünü, Badiou'nun "olay" kavramı kırmaktadır. Kuramsal çerçevede tespit ettiğimiz bu alternatif, varılan siyasal sonuçlar açısından da söz konusudur: Badiou'da, "devlet", tanım gereği "siyaset-karşıtı"dır; ne siyasetin öznesi ne de etiğin taşıyıcısı olabilir.

Öyleyse bu tezin temel tezi şu şekilde özetlenebilir: "Etiğin önceliği" ve "siyasalın önceliği" tezleri arasındaki karşıtlık bir alternatif yaratmamakta, paradoksal biçimde benzer sonuçlar doğurmaktadır; bu nedenle, etik ve siyaset, aralarında hiyerarşik bir öncelik varsayılmadan düşünülmelidir. Kuşkusuz, öncelik sıralamasından bağımsızlaştırılmış haliyle etik ve siyaset ilişkisinin, bu ilişkiden doğması olası her soru veya sorundan da bağımsızlaşacağı söylenemez. Her etik ve siyaset kavramsallaştırmasının üretebileceği bu tür soru ve sorunlar, yaklaşımları kendi bağlamlarında değerlendirmeyi gerektirir; bizim vardığımız sonuç ise, kazanacağı içeriği önceleyecek biçimde bu ilişkiyi paradoks yaratmadan düşünülebilir kılan bir başlangıç noktasını işaret etmektedir.

Bu tezi temellendirebilmek amacıyla, üç düşünürün kuramlarını ayrı ayrı ele almak ve burada aktardığımız sonuçlara nasıl ulaştığımızı gösterebilmek zorundayız. Dolayısıyla, çalışmanın ana izleğini Levinas, Schmitt ve Badiou'nun temel kavramlarını anlama, kuramlarının etik-siyaset bağlamında neleri ifade ettiğini çıkarsama ve yorumlama çabası ile şekillendiriyoruz. Bu ana izlekte, Levinas ve Schmitt'in kuramlarını inşa ederken etik ve siyaset ilişkisinin iki karşıt ucundan

hareket ettikleri, buna karşılık Badiou'nun kuramında alternatif bir zeminin sunulduğu tespitinden hareket ediyoruz ve çalışmanın temel tezini adım adım inşa etmeye çalışıyoruz. Diğer bir ifadeyle, sözünü ettiğimiz paradoksal benzerliği ve alternatifini, sırasıyla “etiğin önceliği”, “siyasalın önceliği” ve “etik ve siyaset” başlıkları altında çalışmanın tümüne yayılacak biçimde işaret etmeyi hedefliyoruz.

\*

“Öteki, düzenin asıl/ilk [*original*] istisnasıdır.”  
*Emmanuel Levinas, Idealism and Ideology, s. 245.*

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

“[Felsefe] der ki, ‘olayın kendisini düşünmeli’. İstisnayı düşünmeli. (...) [Felsefenin görevi] İstisna olanın, başımıza gelen olayın, o kırılma noktasının değerini açıklığa kavuşturmak[tır].”  
*Alain Badiou, Felsefe ve Güncellik, s.27.*

Çalışmanın tezini temellendirme çabası ile şekillenen ana izleğin yanı sıra iki izleğin daha sözü edilmelidir. Bunlardan ilkinin, bu üç kuramcıyı birarada düşünme çabamızı destekleyecek bir ortaklaşma zemini olarak düşünüyoruz. Diğer bir ifadeyle, bu çalışmanın ikinci izleği, kuramsal ve siyasal tüm farklarına karşılık Levinas, Schmitt ve Badiou'nun yaklaşımlarında bir *ortak eksen* olduğu tespitimize dayanıyor. Bu ortak eksen, her üç kuramcıda da “verili olan” veya “normallik” ile bu normallikten sapan veya verili düzende bir kırılma yaratan “istisnai” unsur arasındaki ilişkiden oluşmaktadır. Bu ilişki, her bir kuramcının kendi adlandırmasıyla, Levinas'ta *ben* ve *Öteki*; Schmitt'te *norm/düzen* ve *istisna*; Badiou'da *durum* ve *olay* kavramları arasındaki ilişkide karşımıza çıkar. Dolayısıyla, Levinas, Schmitt ve Badiou'yu ortaklaştırdığımız eksen, aynı zamanda her birinin temel kavramlarını şekillendiren zemine denk düşmektedir.

Levinas, Schmitt ve Badiou, birbirinden çok farklı kuramsal ve siyasal

geleneklerden gelirler ve teorik üretimlerini birbiriyle ilgisiz görünen çok sayıda alanda sergilerler. Literatürde, değinileceği üzere, bu üçlünün birarada düşünülmesinin bizim rastladığımız bir örneği yoktur; bu yönüyle birbirleriyle ilişkilendirilmeleri şaşırtıcı da addedilebilecektir. Bu nedenle de, bu üç ismin kuramlarında, sözünü ettiğimiz ortak eksenini tespit etmek bizim açımızdan önemlidir. Dolayısıyla, tezin ikinci izleği addettiğimiz “normallik ile istisnailik” arasındaki ortak eksenini, hem bu üçlüyü birlikte düşünmemizi destekleyen hem de bu üçlünün kuramlarındaki tematik çeşitliliği birarada tutan bir eksen olarak öne sürüyoruz. Bu izlekte, bu kez Levinas ve Badiou’yu deyim yerindeyse istisnai olanın ‘lehine’ olacak biçimde aynı kutupta konumlandırıyoruz. Buna karşılık Schmitt’i, istisnai olana tüm ilgisine karşın, normalliğin yeniden inşasını öngören ve bunun siyasal araçlarını formüle eden bir kuramcı olarak düşünüyoruz. Hem Levinas hem Badiou, normallikte bir kopuş veya kırılma olarak düşünülen istisnai olana açıklıktan yanadır; Levinas’ta *Öteki*, Badiou’da ise *olay* ve *olay*’ın açtığı yeni düzleme ait tüm unsurlar istisnai nitelik taşımaktadır. Ne var ki, bu ortak konuma karşın Levinas ve Badiou, istisnailiği olduğu kadar, istisnai olana dayanarak ürettikleri etiğin ve siyasetin içeriğini de tümüyle farklı biçimde anlamlandırmaktadırlar. Bu açıdan, Levinas ve Schmitt için söylediğimiz zıt noktalardan hareket edip paradoksal bir benzerlik taşıma tespitini, tersinden Levinas ve Badiou için düşünmemiz mümkündür: Levinas ve Badiou, şaşırtıcı biçimde benzer bir çerçeveden hareket edip zıt sonuçlara ulaşmaktadırlar.

Çalışmamızın üçüncü izleği ise, *kardeşlik* ve *düşmanlık* kavramları/olguları arasındaki sorunlu karşılıklılığı, bir başka deyişle, aralarındaki ‘birbirini gerektiren’ ilişkiyi konu edinmektedir. Bize göre, Levinas’ta etik ilişkinin toplumsallaşmasına karşılık gelen “kardeşlik” kavramı ile Schmitt’te siyasal birliğe karşılık gelen kategori olarak “dostluk” kavramı, “düşmanlık” karşısında birbirini ikame edecek biçimde düşünülebilmektedir. Dolayısıyla bu izlekte, “Levinas’ın etik Schmitt’in siyasal kategorilerinin birbirine dönüşebileceği” tespitini öne süreceğiz. Buradaki kastımız, etik kardeşlik ile dostluk kavramları arasındaki geçişkenlik ve kardeşlik ile düşmanlık nosyonlarının birbirini gerektiren karşılıklılığıdır. Bu yargıyı desteklemek için başvurduğumuz Derrida ise bize, bu kez kardeşlik ve düşmanlık

arasında ‘birbirine dönüşebilir’ bir ilişkiyi işaret edecektir. Biz bu vurguyu, hem Levinas’a hem Schmitt’e yöneltilen bir eleştiri olarak anlıyor ve önemsiyoruz. Açık ki bu çalışma açısından, kardeşlik ve düşmanlık ‘sorunları’, etik ve siyasetin biraradalığının yaratabileceği ‘yıkıcı’ sonuçları işaret etmekle önem kazanmaktadır. Kuşkusuz, bu yıkıcı potansiyeli irdelemek için yalnız kuramsal bir inceleme yeterli değildir, fakat aynı zamanda, etik ve siyaseti yıkıcı sonuçlar yaratmadan birarada düşünmenin yollarını aramak, bu anlamda kuramsal önlemler almak da bir gerekliliktir. Bu izlekte, bu temaların Badiou’nun kuramındaki karşılığını da arayacağız ve sözünü ettiğimiz türden kuramsal önlemlerle birlikte sorunlara da işaret etmeye çalışacağız.

\*

Belirtmemiz gerek ki, etik ve ahlak kavramlarının -hem tanım hem de atfedilen işlev anlamında- kullanım çeşitliliğinin yansımaları Levinas, Schmitt ve Badiou’nun kuramlarında da tespit edebilmekteyiz. Schmitt, “siyasalın ahlaklaşması” olarak adlandıracağımız eleştirisinde, ahlaki olanı somut düzenden kopuk her tür normatif değerlendirmeye karşılık olarak kullanmaktadır. Buna karşılık, “etik” somut düzenin içinde şekillenen bir sadakat pratiğidir ki bu, Schmitt’te siyasal kavramının etik ve ahlakla farklı biçimlerde ilişkilendiğini söylememize el verecektir. Schmitt “olması gereken”i soyut ahlaki norma karşılık olarak, etiği ise siyasetle birlikte “olan”ın düzeyinde düşünür. Levinas’ın özgün tanımında ise etik, normatif ve somut pratik ayrımını bulanıklaştıracak biçimde, her tür düzeyi önceleyen ilksel bir “ilişki” ve “buyruk” olarak tanımlanır. Ahlak, Schmitt’te olduğu gibi etiğin ‘karşıtı’ veya olumsuzlanan ‘alternatifi’ değil, etiğin toplumsal düzlemdeki ‘ılımlı’ uzantısıdır. Levinas, etiği hem bir “aşkınlık” düzlemine, hem de somut “yüz yüze” ilişkiye karşılık gelecek biçimde düşünür; burada amaç, etiğin önceliğini, ilkselliğine ve aşkınlığına dayanarak temellendirebilmektir. Etik hem aşkın bir buyruktur, hem de “olması gereken”in etkisiz ve ‘zayıf’ konumuna indirgenemeyecek biçimde zaten ‘olan’dır. Bu açıdan, Levinas’ta etiğin, Schmitt’in ahlak ve etik kavramlarına atfettiği farklı anlamları kapsayacak biçimde formüle edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim, “siyasalın ahlaklaşması” Levinas’ın kuramına yöneltilebilecek bir eleştiri niteliği taşıırken,

Levinas'ın etik kavramsallaştırması da Schmitt'te *siyasalın ahlakileştiği* bir düzeyi tespit etmemize olanak sağlayacaktır. Badiou'da ise, Schmitt'inkine benzer bir ayırım söz konusudur; fakat, Badiou'nun etiğinin temel kavramı olan “sadakat”, somut düzene değil somut düzeni kesintiye uğratan olay'a ve “hakikat”e yöneltilmektedir.

Siyaset kavramının da kazandığı anlam ve işaret ettiği özne, düşünürler arasında bir ayrışmayı işaret eder. Levinas ve Schmitt, karşısında farklı pozisyonlar aldıkları siyasal alanı, aslında benzer biçimde tanımlarlar; her iki kuramcıda da siyasetin öznesi devlettir ve her ikisi de siyaseti ‘savaş’la ilişkilendirerek düşünür - değinildiği üzere bu paralellik, çalışmada öne sürdüğümüz ‘ortak sorunların’ da temelidir. Badiou'da ise, siyaset kavramı yeni bir tanım kazanmaktadır: Eşitlikçi, özgürleştirici edim ve bu yönde gerçekleştirilecek değişim. Bu noktada özellikle, Schmitt'in, siyasal olanı siyasal birliğin ‘iç’ düzeninden dışlamaya dönük kurgusu ile ilgi çekici bir karşıtlık da doğmaktadır. Fakat tüm bu karşıtlık ve benzerlikler ancak metin içinde açıklığa kavuşturulabilir niteliktedir.

\*

Sözünü ettiğimiz çıkarımlara ulaşabilmek için, her bir düşünürün birbiriyle ilgisiz görünen konulardaki üretimlerini de dikkate almamız bir zorunluluktur. Levinas'ta Yahudi geleneği, Schmitt'te anayasa teorisi ya da Amerika'nın ‘keşfi’, Badiou'da ontoloji olarak matematik ve küme teorisi gibi temalara başvurmamız; hem kuramcıların kavramlarını anlayabilmek için hem de birbirleriyle ilişkilendirirken dayanacağımız çıkarımlara varabilmek için, tâli değil zorunludur. Bununla birlikte, bu düşünürlerin her birinin bütüncül bir portresine ulaşmak hedeflenmemiş, etik ve siyaset ilişkisi merkezinde bu düşünürleri birbiriyle ilişkilendirmemize el verecek bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Öte yandan, bu üç düşünür arasındaki ilişkiyi, genel olarak etik ve siyaset ilişkisinin tarihsel seyri içine yerleştirerek, başka düşünürlerle bağlantılar üzerine gidilerek de kurmak denenebilirdi. Örneğin ve özellikle, Kant, Hegel ve Heidegger'in felsefeleri, her üç düşünürün de kuramlarının esin kaynağı veya hedefi olma anlamında ortak bir payda olarak kabul edilip çalışmanın ekseni yapılabilirdi. Tezin sınırlarını zorlamasının yanı sıra

odaklanma problemini de beraberinde getireceği düşünölen bu tür bir yaklaşım tercih edilmedi. Bizim tercihimiz, düşünörlerin kendi kuramlarına, kendi bakış açımızla odaklanmak oldu. Dolayısıyla, Levinas, Schmitt ve Badiou'nun metinleri ana kaynak olarak görölüp burada sunulandan çok daha zengin içerikteki metinlere, etik ve siyaset arasında nasıl bir ilişki kurulduğı sorusu ile yaklaşıldı. Bununla birlikte, özellikle Levinas'ı yorumlama ve Schmitt ile karşılaştırma bağlamında, Derrida'nın yaklaşımına da başvuruldu. Bu 'sınırlı' başvuruya rağmen Derrida, Levinas ve Schmitt arasında "paradoksal benzerlik" saptaması nedeniyle bu çalışmanın temel tezi açısından dolaylı ama önemli bir dayanak noktası addedildi. Öte yandan, etik ve siyaset ilişkisini incelerken değerlendirmeye katılabilecek olan diğler çağdaş kuramcılar, örneğın Rawls ya da Habermas gibi düşünörlere çalışmanın sınırları dışında tutuldu. Kuşkusuz, bu kuramcılar çağdaş siyasal düşünöncenin yöneliminde önemli pay sahibi olmuşlardır; ne var ki, çalışmanın zorunlu sınırları içerisinde, etik ve siyaset ilişkisinin bağlamını belirleyen en radikal pozisyonları ele almak tercih edilmiştir. Yinelemek gerekirse, 'indirgenemez biçimde' etik ve siyasal olanın Levinas ve Schmitt'te sunulan kuramları ile bu pozisyonlara alternatif olarak etiğı ve siyaseti aynı anda düşünömenin Badiou'da sunulan kuramı; etik ve siyaset ilişkisinin alabileceğı uç formölasyonları içermektedir. Bu formölasyonlar, yalnız kuramsal tartışmanın temel çekirdeğini işaret ederek sınırlarını çizmekle kalmamakta; aynı zamanda, olgusal problemlerin de alabileceğı uç biçimlere dair bir fikir sunmakla, bize göre, diğler tüm çağdaş yaklaşımlardan ayrışmaktadır.

Özellikle belirtilmesi gereken bir diğler nokta incelenen düşünörlere, biyografileri zemininde yaklaşımdan bilinçli olarak sakınıldığıdır. Bu çalışmada, Levinas ve Schmitt arasında, teorik pozisyonlarına odaklanarak kurmaya çalıştığımız "alternatif yaratmayan karşıtlık" ilişkisini; biyografik özelliklerinden hareketle akla gelebilecek bir karşılaştırma, karşıtlık veya benzeşme imasından özenle farklılaştırmak gerektiğini düşünöyoruz. Yirminci yüzyılın iki önemli kuramcısı olarak Levinas ve Schmitt'in teorik üretimlerini, yirminci yüzyılın en büyük travması diyebileceğimiz Nasyonal Sosyalist iktidar ve *holocaust* olgularından tümöyle soyutlamanın imkansızlığı açıktır. Aksine, her iki ismin kuramları için de

bu olgusal bağlamın merkezi bir rol oynadığı kesindir. Ne var ki, salt tarihsel bağlama dayanarak iki kuramcı arasında bir karşıtlık veya benzeşme kurmak; hem teorik üretimi tarihsel olgulara indirgemek hem de çok boyutlu tarihsel olguları tek bir düşünürün üretimine indirgemek gibi çift yönlü hatalı bir tutum olacaktır. Bize göre bu kuramcılar, belirli bir tarihsel bağlamda şekillendiği açık olan, bununla birlikte okudukları her başka bağlamda da sonuçlar çıkarmaya elveren genellikte teoriler üretmişlerdir. Tüm bu nedenlerle bu çalışmada, üç kuramcının tarihsel olgular ile ilişkilerine kaçınılmaz biçimde değinilecek, fakat biyografik öykülerinden bilinçli biçimde kopartılarak metinlerin teorik anlamlarına odaklanılacaktır.

Belirtmeli ki, bu üç kuramcının metinleri de basitçe betimlenebilir olmaktan büyük ölçüde uzaktır. Bu çalışmada her bir düşünürü anlatırken yaptığımız aktarımlar, aynı zamanda anlama çabasını ve kaçınılmaz olarak yorumlamayı içermektedir. Bu düşünürlerin her biri, içinde teorik göndermelerin ve hesaplaşmaların bulunduğu, çok katmanlı, dolayısıyla çok anlamlı, kendine özgü dilleri olan metinler üretmiştir. Kuramlarını incelerken, metinlere sadık kalma çabası ile metinleri anlama, anlamak için yorumlama çabası zorunlu olarak iç içe geçmektedir. Dolayısıyla, bu üç kuramcıyı birarada düşünme girişimi, *ortak eksen* iddiası, birbirleriyle ilişkilendirmede başvurduğumuz adlandırmalar ve işaret ettiğimiz sorunlar kadar, kuramcılarının kendilerini aktarımımız da kaçınılmaz biçimde birer yorumdur.

Literatürde, bu üç düşünürü birarada inceleyen bir örneğe rastlamamamıza rağmen, ikili karşılaştırmaların az sayıda da olsa örneği mevcuttur. Ne var ki, bu tür karşılıklı düşünme örneklerinin de genelde ayrıntılandırılmamış değiniler biçiminde olduğunu belirtmeliyiz. Bunun aksine, her bir düşünürün, özellikle de Schmitt'in ve Levinas'ın üzerine geliştirilen literatürde birbirine benzemeyen hatta birbirinin zıttı çok sayıda yoruma rastlanır. Biz bu çalışmada, kuşkusuz ikincil kaynaklara başvurarak ve yorumlardan yararlanarak fakat hiçbir yorumu bütünüyle benimsemeyen, düşünürleri ele alırken ve birbiriyle ilişkilendirirken kendi bakış açımızı geliştirmeyi hedefleyerek ilerledik. Açık ki, bir başka araştırmacı incelenen kuramlardan farklı sonuçlar çıkarsayabilecek, dolayısıyla aralarında kurduğumuz

ilişkiyi de farklı biçimde düşünebilecektir.

\*

Bu temel çerçeve içinde, ilk olarak Levinas'ın etik kuramı “etiğin önceliği” başlığı altında ele alınacak, ikinci bölümde Schmitt'te “siyasalın önceliği” incelenecektir. Levinas bölümü, temel bir kabul üzerine inşa edilmiştir: Levinas'ın etiğinde, siyasete ilişkin yargısı merkezi bir rol oynamaktadır. Etik kuramının kalkış noktası da, içerdiği paradoksal sonuçlar da siyasete ilişkin yaklaşımından bağımsız değildir. Levinas'ın etiğe, ontolojik ve siyasal düzlem karşısında ‘öncelik’ atfını anlayabilmek için, yönelttiği çok katmanlı eleştiriyi anlamamız ve bu eleştiriyle şekillenen etiğin temel niteliklerini incelememiz gerekir. Dolayısıyla, Levinas bölümünün ilk iki alt-bölümünde bunu yapmayı hedefliyoruz; takip eden bölümlerde -Levinas'ın kuramında siyasetin/devletin/hukukun ‘devreye girişine’ karşılık gelen- “üçüncü taraf” nosyonunu ve “adalet” kavramını ele alıyoruz. “Etiğin paradoksu” addettiğimiz başlıkta, farklı yorumları da değerlendirerek Levinasçı etiğin bize göre sorun doğuran ‘belirsizliğini’ açıklamaya çalışıyoruz. Levinas'ın kuramının iki temel kaynağı ile “istisnai” öznesi sonraki başlıkların konusunu oluşturuyor. Bu aşamada, “hangi Levinas?” sorusunu soruyoruz ve tespit ettiğimiz sorunları anlatıyoruz.

Schmitt bölümü ise, Levinas için sonda sorduğumuz soruyla başlıyor. Bunun nedeni, Schmitt'in siyasal kavramının kendisinin Schmitt'i yorumlama sorunundan bağımsız düşünülemeyeceğidir. Burada bir anlatım yöntemi olarak, Schmitt üzerine çalışmamızın sonunda vardığımız fikri, en baştan bir tespit olarak ortaya koymayı seçtik. Dolayısıyla, Schmitt bölümünün tamamı, anlatımı mümkün kılmak için baştan öne sürdüğümüz tespiti adım adım temellendirmekle şekillendirilmiştir. Siyasal birliğin siyasal kavramına içkinliği tespitinden hareket etmek, bu bölümün çerçevesini “anayasa, *nomos*, partizan” kavramları ile çizmemizi de beraberinde getirdi. Schmitt'in siyasal kavramı kadar, “siyasalın ahlaklaşması” tabir ettiğimiz eleştirisinin de ancak bu temel çerçeve içinde anlaşılır hale geldiğini düşünüyoruz.

Bu iki ana bölümü, iki kuramcının karşılaştırılacağı ve ilgili literatüre değinileceği bir alt bölüm izlemektedir. “Alternatif yaratmayan bir karşıtlık” olarak tabir



ettiğimiz Levinas-Schmitt ilişkisine odaklanan bu alt bölüm; iki düşünürü karşılıklı okumanın her birinin kuramına dair kimi noktaları aydınlatıcı bir işlev kazandığını da gösterecek ve aynı zamanda bizi ‘alternatif’ sunma kapasitesini sınavacağımız Badiou bölümüne taşıyacaktır. Badiou’nun kuramı “siyaset ve etik” ana başlığı altında ele alınacak, Levinas ve Schmitt’le yapılacak karşılaştırmalar bu kez bölümün kendi içinde kurgulanacaktır. Çalışmanın bu bölümüne, düşünürün en anlaşılır metinlerinden, Badiou’nun temel pozisyonuna dair genel bir fikir oluşturmak amacıyla aktarımlar yaparak başlıyoruz. Badiou’nun etiği, diğer düşünürler arasında açık bir referans bulunmazken, keskin bir Levinas eleştirisi içerir. Bu görüldüğünden yoğun bir eleştiridir ve ilk bölümde olduğu gibi sonrasında da üzerinde durmamız gerekecektir. Bu başlangıcı, Badiou’nun ontolojik kabullerini, zorunlu olarak -fakat en basit düzeyde- matematik de içerecek biçimde anlamaya, anlatmaya çalıştığımız bölüm izliyor. Böylece, Badiou ile Schmitt arasında da karşılaştırma yapmamıza elveren ve Badiou’nun kuramının, Schmittçi siyasal kavramının temel kabullerini sarsacak, güçlü bir alternatif sunduğunu öne süreceğimiz bir zemini kurmuş olacağız. Badiou’nun en temel kavramlarından “hakikat”i buraya kadar veri aldıktan sonra, ancak bu aşamada ayrıntılandırabileceğiz. Badiou bölümünün sonlarında çalışmanın üçüncü izleğine odaklanacağız.

Çalışmayı, vardığımız sonuçları sıralayarak fakat yeni sorulara da işaret ederek sonlandıracağız.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### EMMANUEL LEVINAS: ETİĞİN ÖNCELİĞİ

Emmanuel Levinas (1906-1995) yirminci yüzyılın en önemli etik kuramcılarında biridir. Günümüzde “öteki” kavramının yaygınlaşmasındaki rolü çok belirgindir. Etiğin veya “öteki’nin filozofu” olarak da anılan Levinas; fenomenolojinin ve özellikle Yahudi düşünce geleneğinin derin izlerini taşıyan, yine de kendisinden önce formüle edilmiş başlıca etik sorulardan ve tanımlardan radikal biçimde farklılaşan bir kavramsallaştırma sunar. Levinasçı etikte, ne temel izlek Antikitenin “mutlu yaşam” arayışıdır ne de özne modern ahlak kuramlarının “özerk, özgür özne”sidir. Levinas tam da varolagelen felsefi, etik kategorilerin ve ahlakiliği daima ikincilleştirdiğini düşündüğü olgusal gerçekliğin radikal eleştirisinden hareket eder. Ahlakın “ilk felsefe” ve etik ilişkisinin “kurucu” bir ilksellik olarak nitelendiği Levinas felsefesi, bu anlamda, betimlediği olgusal gerçekliğe ve düşünce tarihine alternatif bir noktadan hareket eder. Böylece, hem olanı varsayıldığı halinden hem de olması gerekeni düşünülemediğinden farklı biçimde inşa etmeyi dener.

Bu çalışmada, Levinas’ın felsefesine, formüle ettiği etik ilişkisinin siyasal anlamını çıkarsama amacı temelinde yaklaşılabacaktır. Levinas üzerine geliştirilen literatürde, önemli istisnalar olmakla birlikte, Levinasçı etiğin siyaset ile ilişkisi tâli addedilir; siyaset, Levinas’ın kuramına sonradan eklenen zorunlu bir düzlem gibidir. Burada benimseyeceğimiz yaklaşım, Levinas’ın etik kuramının, siyasete atfettiği niteliklerin karşıtı niteliklerle şekillendiği yönündedir. Bir diğer ifadeyle, Levinas’ın kuramında kendisinin betimlediği biçimiyle siyaset ve etik, bir tür *tersine çevirme* ile ilişkilenebilir ve bu nedenle de siyaset tâli olmanın çok ötesinde, merkezi bir rol oynamaktadır. Bu kabulde, öncelikle temel metinleri zemininde Levinas’ın etik kuramını nasıl inşa ettiği incelenmeye çalışılacaktır. İzleyen alt bölümlerde, etiğin önceliği ve üstünlüğünden hareketle nasıl bir siyasal kurgunun doğduğu veya doğabileceği ele alınacaktır. Bu kurgunun doğduğunu

düşündüğümüz problemler sonraki alt başlıkların konusudur.

## I. Tümlük, Ontoloji, Savaş

“Siyasal totalitarizm ontolojik totalitarizme dayanır”<sup>1</sup>

Emmanuel Levinas, iki büyük eserinden biri kabul edilen *Tümlük ve Sonsuzluk: dışsallık üzerine deneme*'ye (*Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, 1961) şu imayla başlar: 'Ahlak' tarafından kandırılıyor olabilir miyiz?<sup>2</sup> Bu ilginç başlangıcın ardında yatan, her yerde ve her an, savaşın daimi ihtimali söz konusu iken ahlaktan bahsetmenin akıl dışı, hatta gülünç bir naiflik olarak algılanacağıdır. Levinas'ın tüm çabasını, ahlaka atfedilen bu naifliği –her şeyin ötesinde ve öncesinde bir etik ilişki betimleyerek- aşma girişimi şeklinde adlandırmamız mümkündür.

Levinas metninin hemen başında, siyaset ile ahlakiliği birbirine zıt biçimde konumlandırır ve siyaseti, bir dizi diğer kavramla birlikte, “savaş” ile ilişkilendirir. Savaş, Levinas için, ahlaki yükümlülükleri askıya alan, ahlaki buyrukların her koşulda geçerli olma iddiasını boşa çıkaran bir “katı gerçeklik”tir. Bu katı gerçeklik, kimsenin arasına mesafe koyamayacağı bir düzen yaratır; dışında kalınamayacak bir belirleyicilik gücü taşır. Savaş, ahlakiliği geçersizleştiren bir olgu ve siyaset de “savaşı öngörme ve ne pahasına olursa olsun kazanma sanatı” olduğundan, siyaset ahlakiliğin tam karşıtıdır. Burada, daimi bir ihtimal olarak savaş, katı gerçeklik olmanın yanı sıra, dışsallığa imkan tanımayarak her şeyi kendisine tâbi kılan bir sistem anlamını da kazanır. Levinas'a göre, her şeyi aynılaştırarak kendisinde eriten “tümlük”, bir fikir ve bir olgu olarak felsefede/varlıkbilimde (ontoloji), siyasette ve savaşta yansımasını bulur. Başka türlü söylersek, dışsallığı yok eden “tümlük”, fikren ontolojide olgusal olarak da

---

<sup>1</sup> Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, (tr.) S.Hand, The Johns Hopkins University Press, [1963] 1990: 206.

<sup>2</sup> Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, (tr.) A.Lingis, Duquesne University Press, [1961] 1991: 21.

siyasette baskın unsurdur. Herakleitos'tan Hegel ve Heidegger'e dek Batı düşüncesi, bu tür bir “tümlük” anlayışına, insanlığın tarihi de savaşın katı gerçekliğine tâbi olagelmıştır. Ahlakı gülünç duruma düşüren de budur. Öyleyse, ahlaki bilinci siyasal aklın “alaycı bakışından” kurtarmanın yolu, savaşa karşı, bu defa *bir kesinlik düzeyinde* barışı temellendirmektir. Zira, felsefe tarihinde barışın gerekliliğini “akla uygun” olarak açıklamak, barışı akıldan türetmek eğilimi ortaya çıkmış olsa da [Levinas, adını anmamakla birlikte özellikle Kant’ı işaret etmektedir], bu tür yaklaşımlar ahlakiliği sağduyuya indirgeyerek, barışı da siyasetten bekleyerek, aslında ahlakiliği ve barışı zayıf bir konuma itmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, barış, tüm çağrışımlarıyla savaşın düzeyinde -yani, ontolojinin ve siyasetin üzerine bina edildiği bir varlık fikri temelinde- düşünülemez; böyle düşünüldüğü sürece ahlak ve barış, siyaset ve savaşın gerçekliği karşısında naif birer “kanı” düzeyinde kalır. Barışı, dolayısıyla ahlakiliği kanıların ötesinde bir kesinlik olarak düşünebilmek için, tümleyici bir sistem yaratan olguların ve fikirlerin ötesine geçmek, onlara baskın gelecek bir başka düzeyi devreye sokmak gerekir.<sup>3</sup>

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

---

<sup>3</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s.21-22. Bu aşamada belirtmemiz gerekir ki, Levinas “etik” ve “ahlak”ı veya ahlakiliği farklı düzlemlere denk gelecek şekilde düşünmektedir. Ahlak, ontolojinin ve siyasetin düzleminde; etik, bu düzlemde “kabuğunu sertleştirir ve ahlak haline gelir” (Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, s. 279). Değınileceğı üzere, etik ise ontolojik düzlemi aşan ve onu önceleyen bir ilksellik ile tanımlanır. Levinas bu nedenle “naif” duruma düşeni de ve siyasetin karşıtını da ahlak olarak işaret eder; çünkü ontolojik düzlemdeki ikincillik, etiğın ilkselliğini değıştirmez. Tersinden söylenirse, siyasetin zıttı olan ahlak ve barışı “bir kesinlik düzeyinde” konumlandırabilmek için, etiğı “tümlük” inşasını önceleyecek-ımkansızlaştıracak bir ilk ilişki gibi betimlemek zorunludur. Ahlak ise ancak etiğın referansla ahlak olabilmektedir. Bu iki nedenle etik, ontolojik düzlemde kopuk, bağlantısız biçimde de düşünülemez. Bir başka deyişle, Levinas’ın kuramının bu aşamada siyasetle karşıtılık içinde işaret ettiğı, yalnız ahlakilik değıl, ahlakın referansı olarak etiktir de.

## I. 1. Ontolojinin Hükümran 'Ben' Öznesi

Levinas için Batı felsefesi bir “egoloji”dir; ben'in kendine yeterli ve özdeş, doğal bir varlık olarak merkezileştirilmesidir.<sup>4</sup> Levinas'ın kullandığı haliyle, “ben” sözcüğü, varlığın salt kendine referansla kurulan, dışsallığı yok eden bir biçimi olarak, tümlük nosyonunun bir düzeyine denk düşecek biçimde düşünülmelidir. Bir başka ifadeyle, “ben”in “kendine yeterli” bir birim olduğu varsayımı, “tümlük” fikri ile bir paralellik doğurduğu ölçüde sorunludur; gerçekte ise “tümlük”, tekil bireyleri de farklılıklarını silerek aynılaştıran, böylece kendi içinde eriten bir sistemdir. ‘Ben’in felsefe geleneğinde edindiği merkezi konum “aynı”lığın kendine yeterliliğini olumladığı ölçüde tümlük fikrinin modeli ve uzantısı işlevi görür. İşte varlığın felsefedeki bu hükümran konumu, bir sonluluk, kapanan bir çember varsayar. Heidegger'de ölüme -sona- doğru giden varlık veya Hegel'de dünya tarihinde tüm hareketini aslında kendi içinde yapan bir idea fikrine karşı Levinas; bilinemez ve kavranamaz oluşuyla, sonluluğu ve hareketin kapanan çemberini kıran bir unsur olarak, “sonsuzluk” fikrini öne çıkarır. Levinas'ın tümlüğü olanaksız kılacak biçimde düşünmenin araçları olarak başvurduğu kavramlardan bir diğeri “eskatoloji”dir. Eskatoloji, Levinas'ın çerçevesinde ‘son’a veya sonluluğa değil, “tarihin ötesine” veya “tümlüğe daima dışsal bir fazlalığa” işaret eder.<sup>5</sup> Öyleyse, Levinas ontolojinin ötesine geçmekle metafiziği, metafizik aşkınlığı işaret etmektedir. Buna göre, Levinas'ın çerçevesinde verili olanın, bu dünyada

---

<sup>4</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 44.

<sup>5</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 22. Eskatoloji kavramı Yunanca “son” anlamına gelen *eschaton* (veya *eschatos*) sözcüğünden gelir; teolojinin ölüme, insanlığın ve dünyanın sonuna ilişkin varsayım ve inançları inceleyen dalıdır. Bununla birlikte, kavramın işaret ettiği “son” farklı anlamlar kazanabilmektedir. Eskatoloji verili durumun sıkıntılarından “kurtuluş” umuduna denk düşebildiği gibi, nihai yargı ve adalet, katastrofik ve şiddetli yokoluş ve/veya ölümlle başlayan yeni bir hayat kurgularını da içerebilmektedir (Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, 1991: 1-2). Levinas'ın başvurduğu şekliyle ise eskatoloji, sonluluktan çok sonsuzluk fikrine dayanır ve tarihe teleolojik bir son/amaç atfetmez: “[Eskatolojik vizyon] tümlük olarak anlaşılan varlığın içinde tarihin sonunu kurgulamaz, varlığın tümlüğü aşan sonsuzluğu ile bir ilişki kurar” (Levinas, *Totality and Infinity*, s.23). Levinas'ın eskatolojiyi, gelecekte ortaya çıkacak bir ‘son’dan çok; verili durumun şimdiki zamanında tümlüğü imkansızlaştıran, böylece şimdinin imkanını genişleten bir ‘açıklık’ olarak düşündüğünü çıkarıyoruz.

olup bitenin, tarihin ve aynı zamanda siyasetin ve savaşın ötesine, ancak metafizik bir “sonsuzluk” fikri ile geçilebilir. İşte etik, verili olana aşkın bir sonsuzluk ile kurulan ilişkinin adıdır.

Levinas, kendi etik felsefesi için sonsuzluk, eskatoloji, aşkınlık gibi kavramsal araçları işaret ederken, felsefe tarihi ile eleştirel bir diyaloga girer. Buna göre, Batı felsefesi, doğuşundan itibaren çeşitliliği “bir”de eriten ontolojik bir düşünce olagelmıştır. Sokrates'ten beri hakikat arayışı, kendi kendine yeterlilik, eksiksizlik kavramlarını ayrıcalıklı ve üstün addetmiştir. Akla veya logos'a atfedilen üstünlük, sabit ve değişmez olarak kavranmasına koşuttur; kendine yeterli bir bütünün “aynı” olarak kalması böylece idealleştirilir. Sokratik yöntem olarak diyalogda dahi, muhatapla konuşma bir yeni bilgi, bir katkı değildir; *ben*'in zaten içinde olan şeyin ortaya çıkarılması, doğurtulmasıdır. Daha genel olarak, felsefi düşünce varlığın özü ve temel ilkesi arayışıyla, aslında farklılıkların ötesinde bir “aynı”lık inşası ve bu “aynı”lığın yüceltilmesidir.<sup>6</sup> Böylece, her tür “başkalık”, başka veya öteki olan her unsur, “aynı”ya tâbi kılınır. Levinas'ın düşüncesinin ana zemini ise, “aynı” ve “başka/öteki” arasında, kapatılamaz bir boşluğu veri olarak kurulacak ilişkidir. “Aynı” varlığın, ontolojinin, siyasetin kategorisi olarak “tümlük” fikrine paralel düşünülür; buna karşılık, “başka” veya “öteki”, bu tümlükte kapatılamaz bir yarıklık oluşturan aşkınlık ve sonsuzluk kavramlarıyla nitelendirilir. Levinas, başka'yı aynı'ya indirgeyen ve tâbi kılan teorik-olgusal alanlar olarak *ontoloji ve siyasetin karşısına*; öteki'nin ben'im üzerimdeki mutlak buyruğunun seslendirildiği alan olarak *etiği* çıkarır.

Levinas'ın kurduğu haliyle ontoloji ile etik arasındaki karşıtlığı nasıl anlamalıyız? Bu bir tür tez ile anti-tez karşıtlığı mıdır? Levinas'a göre, eğer böyle olsaydı, yine bir tümlük inşa etmiş olurduk. Nitekim, Levinas'ın Batı felsefesinin tümlük fikrine eğiliminin “zirvesi”ni Hegel'de bulduğu yönündeki vurgusunu düşünürsek;<sup>7</sup> kurduğu karşıtlığın birbirini nötralize edecek bir senteze ilerleyen uçlar olarak

---

<sup>6</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43-44.

<sup>7</sup> Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, 1985, s. 76.

değil, bir aşkınlık biçiminde anlaşılması gerektiğine dair ısrarını anlayabiliriz.

Teorik düşünce, Levinas için, bir kavrama edimi olarak, incelediği nesneyi iki türlü algılayabilir: Onu tüm başkalığı ile sunabilir ya da onu bütünüyle kavradığı iddiasıyla, bir anlamda nesnesini ele geçirerek, tümlüğün bir parçası olarak kurar. İlk edim, bir anlamda bilinemez, kavranamaz aşkınlıkların varlığını kabul eden metafizik; ikincisi ise felsefede ağırlıklı olarak karşımıza çıkan ontolojidir. Ontolojinin, Levinas'a göre, aşkınlığı reddeden ve her şeyi kapsayan bir tümlük fikrini inşa eden yaklaşımı, teorinin dogmatik yüzüdür. Buna karşılık, metafizikteki aşkınlık fikri; olup bitene, olgusal dünyaya veya ontolojideki 'tam, kendine özdeş ve yeterli' varlık fikrine, belli bir mesafeden bakarak eleştirebilmeyi olanaklı kıldığından, teorinin eleştirel yüzüne denk düşer. Başka türlü söylenirse, metafizik aşkınlık; *ben* öznesine, eylemlerini kendi kendine meşrulaştırma “özgürlüğünü” tanımaz, aksine tam da bu özgürlüğü, öznenin varlığını ve edimlerini sorgular. Dolayısıyla, Levinas için, “aşkınlık” fikrini Hegelci bir “değilleme”den (*negativity*), “ben ile öteki” veya “aynı ile başkası” arasındaki ayrışmayı da Hegelci diyalektiğin tez - anti-tez zıtlığından farklılaştırmak önemlidir.<sup>8</sup> Zira, Levinas'a göre Hegel'in, fenomenolojisinde, tüm bir tarihi (“kendi” ile “başka”sı arasındaki ilişkiyi) üçüncü bir göz gibi dışardan izleyen konumu; aslında bu karşıtlığın radikalliğini yok ederek tarafları bütünleştiren, kısacası yine bir “tümlük” inşa eden bir yaklaşımdır. Yine, Hegelci tarih anlayışında, tarihsel ilerlemenin “değilleme” ile açıklanışı, değilleyen ile değillenenin birarada bir sistem oluşturması nedeniyle “tümlük” düşüncesini yeniden üretir.<sup>9</sup> Levinas'ın amacı, kapanan bir çember gibi bir sistem oluşturan, böylece tüm olgusal gerçekliği kavrayarak açıklayan bir teori değil; tümlük oluşturmayan bir “aynı ile başka” ilişkisini temellendirmektir. Öyleyse, bu iki terim birlikte bir senteze (bir son noktaya, bir tümlüğe) ilerleyen diyalektiğin unsurları olarak düşünülemez; “aynı ile başka”nın ilişkisi, daima, aşkınlıkla kurulan etik bir ilişkidir, bu nedenle de sonlanmaz. Daha sonra değinileceği üzere, tümlük oluşturmayan bir etik ilişki arayışı, aynı zamanda,

---

<sup>8</sup> *Totality and Infinity*, s. 36, 53.

<sup>9</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 40-43.

Levinas'ın bu ilişkiyi asla tatmin edilemez olarak ve tarafları da eşit değil, asimetrik olarak kurgulamasının nedenidir. Diğer bir ifadeyle, “ben ve öteki”, Hegel'in “efendi ve köle” diyalektiğindeki, “tanınma” arzulayan ve bunu da eşit yurttaşlar olarak devletle girdikleri ilişkide bularak tatmin olan taraflardan farklı olarak, sonsuz bir etik ilişkinin eşit olmayan özneleridir. Öyleyse, Levinas'ın etiğinin ontolojiyle ilişkisi bir “sentez”de sonlanmaz. Tüm bunlarla birlikte, etiğe ilişkin tüm kabullerin ontolojiye özgülediği niteliklerin tersi özelliklerden hareket ettiği de açıktır.

Levinas'ın ontoloji, siyaset ve tümlük arasında kurduğu paralellik, ontolojiyi ilk felsefe olarak düşünen Heidegger'e yönelttiği eleştiride belirgin biçimde karşımıza çıkar. Heidegger'in varolanların ötesinde Varlığın kendisini mesele edinmesi, felsefeyi Varlık sorununu unutmakla eleştirmesi, Levinas'a göre, varolanların tüm çeşitliliğini yok sayan, önemsizleştiren düşünüş biçiminin yetkin örneğidir. Bu düşünüş, başka olanı, varlığa aşkın olanı bastırarak Varlığa sınırsız bir güç atfeder. Levinas'a göre ontoloji, bu sayede, yani varlığın ötesinde bir aşkınlığı yok sayıp varlığı kendinden menkul bir özgürlük ile donatması nedeniyle, aynı zamanda *gücün veya iktidarın felsefesidir*. Diğer bir ifadeyle, Levinas için, varlığı önceleyen ontoloji, metafizik bir aşkınlık varsayılmadığı sürece, *her şeyi yapmaya muktedir bir özne* fikrini temellendirmiş ve meşrulaştırmış olur. Dolayısıyla, “ben”i sorgulayan ve sınırlayan bir “öteki” düşünülmediği sürece varlık felsefesi, ben'in yıkıcı özgürlüğü ve etrafındaki her şeyi “kavrayan” bir tümlük inşasından başka bir şey değildir.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Jacques Derrida, Levinas'ın “Heideggerci ontoloji” eleştirisini meşru görmez; buna göre, Heidegger Varlık'ı bir “arkhe” arayışı temelinde düşünmediğinden, “gücün felsefesi olarak ontoloji” veya etiği kendine tâbi kılan ontoloji eleştirisine muhatap tutulamaz. Derrida'ya göre Levinas, etik aşkınlığın olan düzleminde öteki'yle ilişkisine “metafizik” adını vererek aslında Heidegger'i doğrulamaktadır. “Şiddet ve Metafizik” başlıklı metninde, Levinas'ın *Tümlük ve Sonsuzluk*'taki yaklaşımına karşı bu eleştirileri sıralayan Derrida, “varlık düşüncesi” ile şiddet arasında Levinas'ın varsaydığı özdeşliği, ileride değinileceği üzere, Levinas'ın kendi kurgusuna da yöneltir (Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, çev. Z.Direk, *Cogito- Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken* Özel Sayı 47-48, 2006: 129-134, 136).



## I. 2. Tümlük ve Siyaset

‘Güç felsefesi’ olarak ontoloji, aşkınlığı yok sayıp her şeyi kavranabilir, adlandırılabilir, sahip olunabilir addetmesiyle, farklılığı aynı'ya indirger -veya, ben'den mutlak biçimde farklı olan öteki'ni, ben'in kavramlarına indirger. Levinas'a göre, bu, hükümlan konumdaki özneye her şeyi yapabilme gücü veya özgürlüğü atfetmekle, aynı zamanda, bastırılan, farklılığı yok edilen öteki'ne karşı bir *adaletsizlik* anlamına da gelir. Aşkın bir Öteki'nin sınırlayıcı gücünden bağımsızlaştırılmış bir özne, tanım gereği, salt kendine borçlu olduğu varlığını korumak, sürdürmek adına ötekine karşı sınırsız bir özgürlük sahibi olacaktır. Örneğin, Spinoza'nın *conatus essendi* (varlığını sürdürme çabası veya ‘varlıkta sebat’) kavramında Levinas'ın gördüğü, kendi varlığını başka her şeyin üzerinde görmenin meşrulaştırılışıdır. İşte ontoloji ve siyaset, böyle bir varlık fikrinde temellendiği için varlığın özgürlüğünü ve varlığını koruma hakkını, ötekine karşı sorumluluklarından üstün tutacaktır. Oysa, ötekine karşı sorumluluk “adalet”in temelidir. Batı felsefesi, özgürlüğü adalete öncelemekle, aynı zamanda bir adaletsizlik felsefesi konumundadır. Ötekiyle ilişkinin, anonim bir iktidar altında, yani devlet iktidarı altında kurgulandığı durumlarda da, Hegel'de görüldüğü gibi, ben ile öteki, kişisel olmayan bir düzenin tümleştirici etkisi altında, aynılaştırma şiddetine maruz kalırlar.<sup>11</sup> Bu noktada, özerk, özgür, muktedir öznenin vasıfları, devletin kendisinde cisimleşmektedir; yani, varlığını sürdürmek adına her edimi meşru addedilen, kişileri temsil etme iddiasıyla kendi iktidarında eriten, gayri-şahsi bir evrensellik nosyonunda. Levinas'a göre bu, adaleti varlığını sürdürme özgürlüğüne tâbi kılan düşüncenin somuttaki karşılığıdır: Tüm yurttaşlarını temsil etmesi anlamında evrensel ve anonim olan modern *Devlet*, yani savaşın ve şiddetin düzeni.

“İlk felsefe olarak ontoloji bir güç/iktidar felsefesidir. İfadesini Devlette ve tümlüğün şiddetsizliğinde [*non-violence*] bulur; bu şiddetsizliğin barındığı ve Devletin tiranlığında görünür olan şiddete karşı kendini korumaksızın. Hakikat, ki kişileri uzlaştırmalıdır, burada anonim olarak varolur. Evrensellik

---

<sup>11</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 45-47, 87.

kendini gayri şahsi olarak sunar, ki bu başka türde bir insaniyetsizliktir/insanlık dışıdır.”<sup>12</sup>

Öyleyse Levinas, *ontoloji, varlık, ben, aynı* ile *siyaset, devlet, savaş* gibi kavramlar arasında dikkat çekici bir paralellik kurmakta, “*tümlük*” nosyonuna, bu kavram ve düzeylerin bir nevi ortak keseni gibi başvurmakta ve eleştirisini de tüm bu katmanları birden düşünerek çokanlamlı biçimde yöneltmektedir. Bir yandan, felsefenin dünyayı anlamlandırma, adlandırma, kavrama çabası *ile* tümlük inşasını, ontoloji *ile* aynı’nın başka’ı soğurmasını özdeşleştirmektedir. Öte yandan da felsefi düşüncede tespit ettiği bu “aynılaşmayı”, olgusal düzeyde siyasetin -devlet ve savaş ile karakterize olan- “tümlük” inşasına paralel olarak düşünmektedir. Levinas’ın metinlerinde *tümlük* kavramının hemen her kullanımında, hem ontolojinin kategorisi olarak varlık düşüncesine, hem felsefe geleneği içerisinde özneye atfedilen niteliklere ve hem de tarihsel anlamda siyasal bir varlık olarak insanın yapıp ettiklerine göndermeler tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla, Levinas’ın, yerine etik özneyi geçirmeyi denediği ‘ontolojinin hükümlan ben öznesi’ni; Aydınlanma’nın her şeyi kavrayıp açıklayabilir kapasitedeki bilen öznesi, liberal bireyin sahip olduklarını varlığının uzantısı addeden mülkiyet sahibi öznesi, Kant’ın özerk-özgür öznesi, Hegel’in doğayı dönüştüren öznesi, Spinoza’nın varlığını sürdürmekte direnen öznesi vb. olarak düşünmek mümkündür. Levinas’a göre bu yaklaşımların varsaydığı ‘kendinin efendisi’ özne, kolayca, ‘ötekinin efendisi’ne dönüşebilmekte veya bunu mümkün kılan teorik kabulleri meşrulaştırmaktadır. Öyleyse bu özne, sadece kavramsal olarak değil olgusal düzeyde de ‘öteki’ni yok eden’ tarihsel bir öznedir.

“Tümlük eleştirim, aslında, henüz unutmadığımız bir siyasal deneyimin ardından ortaya çıktı”.<sup>13</sup>

Denilebilir ki, Levinas öteki’nin efendisi olarak hükümlan öznenin tarihsel düzlemdeki ‘uç’ karşılığını, *holocaust*’u gerçekleştiren öznedeki görmektedir. Levinas’ın bahsettiği ve onu felsefe ile siyasetteki totaliterliği bir arada düşünmeye

---

<sup>12</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 46.

<sup>13</sup> Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 78-79

iten, Nasyonel Sosyalist iktidarın yaşattığı “dehşet” deneyimidir. Erken tarihli bir metninde irdelediği üzere, Levinas için Hitlerizm veya ırkçılık, “varlığı bedenine indirgemek”tir. İnsanın, “kendi hakikatini seçeceği fikirler dünyası” ile doğal, kendiliğinden olan bedensel özellikleri arasında bir açığı kalmamakta, “kendi olmak” insanın inşa edeceği bir şey olmaktan çıkmaktadır. Böylece, insan verili özelliklerine mahkum olmakta, “bedenine zincirlenmektedir”. Oysa, Levinas'ın daha sonra kavramsallaştıracağı üzere, insan olmanın anlamı, zincirlendiği varlıktan, *ben*'den kaçış ve varlığı aşkınlığa açışta yatar. Tam da bu nedenle, aşkınlığı yok eden ‘Hitlerizm’ veya ırkçılık, “insanın insanlığına karşıt”tır.<sup>14</sup> Levinas'ın bu metinde ‘Hitlerizm’ ile Batı düşüncesi arasında önemseydiği mesafe, *holocaust* deneyiminden sonra, bir anlamda Batı düşüncesinin Avrupa'da Nazi deneyimini meşrulaştırdığı veya onu mümkün kılan teorik öncülleri sunduğu kabulüyle,<sup>15</sup> daha toptancı bir eleştireliliğe evrilecektir.<sup>16</sup> Nitekim, *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta, *siyaset*, *savaş* ve *devlet* kavramları, aralarında zorunlu diyebileceğimiz bir ilişki varsayılarak, birbirinden ayrıştırılmaz veya birbirine dönüşebilir biçimde kullanılmaktadır. Dahası, bu iç içe geçme, ontolojinin “ilk felsefe” olarak kabulünün de kaçınılmaz bir sonucu gibi sunulmaktadır.

---

<sup>14</sup> Levinas, “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce” [1934] *Sonsuza Tanıklık* içinde, 2002, s.45-49

<sup>15</sup> Levinas'ın büyük hayranlık beslediği Heidegger'i, sonrasında başlıca muarız olarak görmesi de Nazi deneyimini öngördüğü ve deneyimlediği süreçten bağımsız değildir: “Benim için Heidegger, yüzyılın en büyük filozofudur, belki bin yılın en büyük filozoflarından biridir; fakat bundan büyük üzüntü de duyarım çünkü onun 1933'te ne olduğunu asla unutamam, her ne kadar kısa bir süre için öyle olmuş olsa da” (“Philosophy, Justice and Love”, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous* içinde, s. 116). Levinas'ın Heidegger'e yönelik eleştirisinin, kendi felsefesinde önemli bir rol oynadığını ifade eden örnekleri çoğaltmak mümkündür. Levinas, Heidegger'i, ontolojiyi önceleyip varlığı yücelten felsefenin en iyi örneklerinden biri olması nedeniyle “radikal karşıtı” olarak düşünmekte (*Totality and Infinity*, s. 89), ve yalnız Nazi iktidarı ile girdiği ilişki nedeniyle değil, tüm olanlardan sonra dahi *holocaust* hakkında sessiz kalarak yaşananları onaylıyor gibi görünmesinden dolayı da “unutamamaktadır” (“Dehşeti Onaylar Gibi” [1987], *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 89).

<sup>16</sup> Bununla birlikte, Levinas'ın Batı felsefesi ve Avrupa uygarlığı ile ilişkisi daha karmaşık ve değişkendir. Genel olarak Levinas'ın tutumu, Batı felsefesinin Yahudi geleneği ile “tamamlanması”, hatta “düzeltmesi” gerektiği şeklindedir. Bu noktanın, Levinas'ta Yahudi geleneğini ve Avrupa uygarlığını üstün tutmaya evrildiğine ilerleyen başlıklarda değinilecek.

Bu çalışmanın çerçevesi içinde önemli olan nokta, Levinas'ın siyaset kavrayışının, Nasyonel Sosyalizm deneyiminin gölgesi altında şekilleniyor oluşudur; etik üzerine tüm çabasının, böylesi bir siyaseti meşru kılabilcek teorik-felsefi dayanakları temelden sarsacak bir perspektif geliştirme amacı ile şekillendiğini düşünmek mümkündür. Bu tespitten hareketle, çalışmanın Levinas'a yönelik yorumuna yön verecek olan iki sonuca ulaşıyoruz. İlk nokta siyasetin Levinas'ın etik kuramında oynadığı role ilişkindir: Levinas'ın etiğinde siyaset, literatürde çoğunlukla varsayıldığı gibi tâli bir unsur olmanın çok ötesinde, hem tümleştirici eğilimin pratik karşılığı olarak hem de aşılması hedeflenen teorik-pratik ufuk olarak merkezi bir temadır. İkinci çıkarım, Levinas'ın etik kuramındaki radikalliğin, siyasete ilişkin kabullerini şekillendiren (siyasal) deneyimin radikalliğine paralel olduğudur. Levinas'ın etikte karşıtını inşa ettiğini düşündüğümüz tablo, *holocaust* dehşetini yaratmış 'uç' bir siyasettir; tersinden söylersek, Levinas'ın etiği, aşmayı hedeflediği siyasal gerçekliğe koşut bir 'aşırılık' taşır.

## II. Ontolojiye Karşı Etik

Levinas'ın çerçevesinde, çizdiği 'ontolojik' tabloyu aşabilmek; varlığı önceleyen, aslında varlığın bizzat kurucusu, aynı anda da sınırlayıcısı olan bir aşkınlığı işaret etmekle mümkündür. Varlığa aşkın olanı düşünmek, kavramsallaştırılamaz olanı düşünmektir; aşkınlık ve sonsuzluk, bir nesne düşünülür gibi düşünülemez. Sonsuzluk düşüncesi, ele geçirilemez ve varlığın düzenine indirgenemez bir fikirdir.<sup>17</sup> Levinas, bu aşkınlık unsurunu, her ne kadar çoğunluğu ontolojik düşüncenin egemenliği altında ise de yine felsefe geleneği içinde ortaya çıkmış istisnalar olan, Platon'un "varlığın ötesinde İyi" ideası ve Descartes'ın "sonsuzluk fikri" ile örnekler.<sup>18</sup> Sonsuz veya İyi, varlığı aşan, dolayısıyla da "tümlük" fikrini

---

<sup>17</sup> Belirtilmeli ki, Levinas'ı "anlatmanın" bir zorluğu yazarın çokanlamlı göndermeleri ise, bir diğeri de, tam da söylediğinin içeriği nedeniyle, dilinin tanımlamalardan uzak oluşunda yatar. Levinas, okuyucusunu varlığın kapasitesini aşan bir sonsuzluk fikrini düşünmeye davet ederken, özdeşlik fikrini sorgularken veya hakikati kavrama iddiasındaki özneyi eleştirirken, bu amaçlarla tutarlı biçimde, kavramları tanımlamaktan çok tarif etmekte, onlara "yaklaşmayı" denemektedir.

<sup>18</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 25, 48, 80, 103, 196-197, 211-212, 218, 292.

ve eğilimini sınırlayan, tümlükçe içerilemez olarak kalan bir açıklık sağlar; varlığın kapasitesinin ötesini imler. Bu nedenle de ontolojinin ötesine geçen ve onu önceleyen bir alan olarak metafizik aşkınlık, varlığın özgürlüğünün sınırınıdır. Hem özerk öznenin kendinden menkul özgürlüğü hem de devletin aynılaştırıcı şiddeti ve varlığını koruma adına savaşıma özgürlüğü; metafizik aşkınlığın karşısında bir sınırla karşılaşır. Metafizik, ontolojiyi önceler ve böylece, ahlak “ilk felsefe” olarak ontolojinin yerini alır.<sup>19</sup> Zira, aşkınlık ile kurulan ilişki, etik ilişkidir. Fakat, aşkınlıkla ilişki kurmak ne anlama gelir? Dahası, sonsuzluk fikrinin varlığa aşkın oluşundan, metafiziğin ontolojiyi öncelemesi sonucuna nasıl ulaşılmaktadır?

Açık ki Levinas, etiği ontolojiye tâbi konumundan, ahlakiliği siyaset karşısındaki naif etkisizliğinden kurtarmaya çalışmaktadır. Etiği aşkınlık fikrinde temellendirirken aynı zamanda, ontolojinin öncesine yerleştirmekte, böylece etiğe “güçlü” bir konum kazandırmayı amaçlamaktadır. Etik eğer, kendi kendine yeten bir varlık düşüncesini sarsan bir müdahale olacaksa, ontolojiyi öncelemek zorundadır; aksi, ontolojik düzen içerisinde etiğe yer açma çabasıdır. Levinas'ın baştan reddettiği bu pozisyon, varlığını koruma özgürlüğü mutlak olan bir öznenin adaleti, ilkesi savaş olan siyasetten de barışı umut etmek gibi nafile bir beklentiye denk düşer. Levinas etiği, özgürlük ile adalet, savaş ile barış ikilikleri arasındaki hiyerarşiyi tersine çevirecek biçimde tanımlayacaktır. Fakat bu teorik çaba, yirminci yüzyıldaki insan deneyimini “insanın sefaletini, kötülüğün/ahlaksızlığın insana baskın gelişini, insan ile insani olmayan arasındaki farkın silinişini, bu

---

<sup>19</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 304. Ontolojiyi öncelemek “etik”in niteliğidir, yine de “ilk felsefe” bu metinde “ahlak” [*morality*] olarak adlandırılır; çünkü, Levinas'ta etik, felsefenin kanıta dayalı, kavramsallaştırıcı yapısından ve evrenselleştirici dilinden, tanım gereği ayrışır. Ontolojiyle ilişkisinde olduğu gibi, etik felsefenin düzlemini de önceleyecek biçimde konumlandırılır. Bununla birlikte, Levinas'ın daha geç tarihli metinlerinde “İlk felsefe bir etikdir” ifadesine (*Ethics and Infinity: Conversations with P. Nemo*, 1982, s. 77) de “İlk Felsefe olarak Etik” (1984) başlıklı bir metnine de rastlanmaktadır. Bu farklılaşmanın iki nedeninin olabileceğini düşünüyoruz. İlki, Levinas'ın etiğin ilkselliğini ontolojik düzleme bir karşıtlık olarak konumlandırışından, daha sonra, ontolojik düzenin ‘içinde’ etik olanı düşünmeye geçişi diyebileceğimiz kuramsal yönelimle ilişkilidir. İkinci olarak, Levinas'ın kuramının ikili kökeninden bahsedilebilir. Levinas, etiğin ve felsefenin kaynaklarını zaman zaman farklılaştırır, kimi zaman ortaklaştırır. Yani, etiğin her felsefeyi önceleyen biçimde bir ilk ilişki olarak tanımlı baki kalmakla birlikte, Levinas'ın etik düşüncesinin ‘kaynağını’ bir felsefe olarak işaret etmesine de rastlanır. Bu konuya, Yunan felsefesi ve Ahit ikiliği bağlamında tekrar dönmemiz gerekecektir.

hayvanilik halini” şüpheyeye yer bırakmayacak biçimde kanıtlamışken,<sup>20</sup> etiğin önceliğini temellendirmeye yeterli midir? Levinas bu açmazı, metafizik aşkınlık ile olgusal gerçekliğin kesiştiği iki araca başvurarak aşmaya çalışır: Dil ve din.

## **II. 1. Dil ve Din**

Levinas'ın “eskatoloji”ye başvurması, savaşla biçimlenmiş insanlık tarihi içinde, bir o kadar eski olan barış fikrine, bir yol gösterici, ulaşılmaya çalışılacak bir hedef olarak yer açma girişimidir. Eskatoloji, ölümden sonrasını, varlığın hem sonunu hem bilinemez sonsuzluğa varışını, ve hem de “ilahi yargı”yı imlemesi nedeniyle, varlık fikrinin bütünlüğünü, kapalılığını, kendine yeterliliğini ve hükümlerliğini şüpheyeye düşürür. Açık ki, eskatoloji kavramının Levinas'ça devreye sokulması, tümlük fikrini, varlığın özgürlüğünün meşrulaştırılışını sarsmaya yönelik bir müdahaledir. Fakat bu müdahale, eskatolojik düşüncüyü, felsefenin objektif hakikat arayışı karşısında bir kanı konumunda ikincilleştirerek gerçekleştirilemez; diğer taraftan eskatolojik iddialar felsefi bir hakikat gibi de temellendirilip kanıtlanamaz.<sup>21</sup> Kısacası, olgusal yaşamdan eskatolojik bir barış fikrini ispatlayacak kanıtlar türetilemez; savaşın katı gerçekliği karşımızda durmaktadır. Yapılabilecek olan, tümlük iddiasının gerçekliğini sarsmak, her tür olgusal gerçekliğin kökeninde “öteki”nin, aşkın olanın izini saptamaktır. Bu nedenle de Levinas'ın eskatoloji kavramına başvuruşu, nihai bir son fikrine gönderme yapmaktan çok, şimdi burada olmakta olanı kendi alternatifine açmak, sonsuzluk fikrini devreye sokmak işlevini taşır.<sup>22</sup>

Kendine yeterli varlığın kapalılığını, bütünlüğünü kırmaya yönelik tespitlerden biri, anlamın dil'siz düşünülemez olacak olmasıdır. Varlığın, kendini düşünmesi dahil, her

---

<sup>20</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 35.

<sup>21</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 24-25.

<sup>22</sup> *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta “barış ancak eskatoloji ile mümkün” diyen Levinas, daha sonra bir söyleşide kavrama yönelik şüphesini dile getirir. İtirazı, eskatoloji kavramının “son” fikrine dayalı teleolojik bir ima taşıdığı ölçüde, başkalığı aynı'da eritmek anlamına geleceği noktasındadır: *Fenomenolojiden Etiğe*, s. 279. Ne var ki, *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta sahip çıkılan kavram, zaten bu itiraza konu olamayacak biçimde kullanılmaktadır.

tür anlamlandırma, adlandırma, düşünme edimi dilin içerisinde gerçekleşir. Dil ise her şeyden önce konuşmadır, “söyleme”dir; daima bir muhatap varsayar. Öyleyse, muhatabım olarak bir başkası anlam dünyamın temeli, kurucusudur. Dil, dile getirilen şeyin içeriğinden önce bir söyleme, yönelme edimidir; insan konuşarak, ne söylediğinden bağımsız biçimde, bir diğerine yönelir. Kısacası, konuşmanın içeriğinden önce gelen bu *başkasıyla* konuşma, ona yönelme edimi, tüm anlamın dolayısıyla hakikatin temelidir. Hakikat, ben'in kendi kendine ulaşacağı bir şey değildir; ötekiyle ilişkide üretilir.<sup>23</sup> Öyleyse, varlığın kendi bütünlüğü iddiasını, hakikati düşünebilme kapasitesini önceleyen biçimde bir ötekiyle karşılaşma, başkasına yönelme söz konusudur. Levinas, ötekiyle karşılaşmayı ve ilişki kurmayı etik ilişki olarak betimleyerek, hakikati üreten alanın ontoloji değil, etik olduğunu işaret etmektedir. Böylelikle, varlığın kendisine dair bilinci dahil her tür anlamlandırma çabasını, ötekini muhatap alma olarak tanımladığı etikte temellendirir. Zira, dilin bu kurucu rolü, ilk olarak şunu anlamamı sağlar: Özgürlüğüm sınırsız değil, çünkü bu dünyada yalnız değilim.<sup>24</sup>

Kendine yeterli, özerk ve özgür öznenin, başkasıyla muhatap olmadan dilsiz, anlamsız, bilinçsiz kalacak olmasına dair saptama, konuşmanın eşitler arası bir diyalog olduğu anlamına gelmez. Levinas'a göre, konuşan öncelikle ötekidir; öteki bana yönelir, ona cevap vermemle etik ilişki başlar.<sup>25</sup> Öteki daima aşkın pozisyondadır, eşitlik değildir; bana bir “efendi” gibi üstün bir konumdan seslenir.<sup>26</sup> Dolayısıyla, *etik asimetric bir ilişkidir*. Ötekinin aşkınlığı onu kavrayamayacağım anlamına gelir; etik düzeyde ötekine dair hiçbir gücüm yoktur. Öteki, *istisnai* olandır; ne teorik anlamda aynılaştırarak onun aşkınlığını tüketmem mümkündür, ne de fiziksel olarak onun varlığını yok etmem. Etik ilişkide öteki,

---

<sup>23</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 295.

<sup>24</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 66, 71, 97-101.

<sup>25</sup> Burada ötekinin seslenişine “cevap vermek” [*response*] ile ötekiden “sorumlu olmak” [*responsible*] bir ve aynı şey gibidir.

<sup>26</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 101.

öldürmemin imkansız olduğu muhatabıdır.<sup>27</sup> Açık ki, Levinas'ın öteki ile etik ilişkiyi “öldürmenin imkansızlığı” ile tanımlaması, siyasal ilişkideki daimi savaş ihtimalinin, dolayısıyla ötekini öldürme olasılığının tam karşıtı olarak karşımıza çıkar. Siyasetin öznesinin, varlığını korumak adına ötekini öldürmeyi meşru kılmasına karşılık, Levinas ötekiyle kurulan ilk ilişkinin asimetrik ve öldürmeyi yasaklayan bir etik ilişki olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla, özgür ve muktedir varlığın ötekine karşı hükümlüğü; yerini, tüm bunları önceleyecek biçimde, bilincini ötekine borçlu olan ve öteki karşısında ikincilleşen etik özneye bırakmaktadır.

Levinas'ın çerçevesinde, ben ile Öteki'ni, bir tümlük oluşturmayacak biçimde ilişkilendirebilmek, Öteki'ni “indirgenemez başkalığı” ile düşünmekten geçer. Öteki, aşkınlığı sayesinde kavramlarla “temsil” edemeyeceğim, içeriklendiremeyeceğim, sahip olamayacağım bir başkalık olarak kalır; ben'in kapasitesini, gücünü aşar. Bu nedenle de “öteki” daima aşkın bir “Öteki”dir. Bununla birlikte, Levinas'ın Öteki ile ben arasında tarif ettiği ilişki, bir ikilik taşır. Öteki ile karşılaşmada, “yüz yüze” gelmede, Öteki hem efendi konumundadır, hem de “yoksul, dul ve yetim, güçsüz”, veya “sürgün, yabancı, proleter”, hatta “zavallı”. Aşkınlığı sayesinde ben'in efendisi, yabancılığı nedeniyle ben'in elini uzatmasına muhtaç, adalet dileyen bir fukaradır.<sup>28</sup> Fakat Öteki, tüm zavallılığına karşın, “Tanrıya benzer”; ben'in tüm inisiyatifini önceleyen (anlam ve hakikat ötekiyle konuşmadan üretildiğine göre) “aklı” da aşan bir üstünlüğe sahiptir.<sup>29</sup> Bana yönelerek, kendini sunarak bir çağrıda bulunur. Bu çağrı, adalet isteği ve ben'i sorumluluğa çağrıdır. Ötekine bir yanıt vermek, Levinas'a göre zorunludur; çünkü *ben*, cevap verme edimiyle kurulur. Fakat bu cevap iki türlü olabilir: Öteki'ni yok etmek veya Öteki'nden sorumlu olmak.<sup>30</sup> Levinas'ın “tarihin en banal olayı” dediği

---

<sup>27</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 87.

<sup>28</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 75-76, 87, 213, 215.

<sup>29</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 293, 219.

<sup>30</sup> Burada Levinas aslında “tek bir cevap” olasıdır demeye getirmektedir, zira öteki'ne cevap vermek ve öteki'nden sorumlu olmak [*response* ve *responsibility*] birbirine içkindir.



cinayet veya yok etme, olgusal bir gerçeklik iken kurucu gerçeklik değildir: İnsan, muhatabını öldürseydi, toplumsallık mümkün olamazdı. İlk “olay” bir öldürme değildir; Öteki'nin öldürmeyi yasaklayan çağrısına etik sorumluluk üstlenerek cevap vermektir. Dolayısıyla, savaş aslında barışı varsayar.<sup>31</sup> Dahası, öldürme eylemi Öteki'ni yok ettiği anda, aslında, üzerindeki iktidarı da sona erdirir, zira Öteki yine ele geçirilememiş olur, aşkınlığı sürer.<sup>32</sup> Her durumda, Metafizik aşkınlık, ontolojiyi önceler,<sup>33</sup> sonsuzluk fikri varlığın içinde, sonsuzla kurulan ilişki varlığın, bir anlamda, başlangıcındadır. Dilin, anlamın ve hakikatin zemini olması gibi, dolayısıyla hakikate dair her fikrin temelinde Öteki'ni muhatap alıyor olmanın yatışı gibi; insan toplumsallığının da temelinde Öteki'yle girdiğim etik ilişki yatar. Öyleyse, ontolojinin tümlük iddiası “imkansızdır”,<sup>34</sup> zira, tarihi başlatan Öteki'nin aşkınlığıdır. Bu sayede, Levinas ontolojinin öncesine metafiziği yerleştirir, ve bu nedenle ilk felsefe ontoloji değildir. *Etiğin ilkselliği* ontolojik düzlemde tükenmeyen bir *aşkılık* taşır.

Tüm bunlarla birlikte, etiğin “öldürmeyeceksin” çağrısı, ontolojik bir zorunluluk değil, etik bir imkansızlıktır. Levinas, bu nedenle, Öteki'ni özgürlüğümü mutlak olarak sınırlandıran bir dışsallık olarak kurmaz. Etiğin buyruğunu, “sınırlama”dan çok bir “sorgulama” olarak düşünür; Öteki'nin yüzü, bakışı veya seslenişi beni sınırlamaktan çok, sorgulayan bir unsurdur. Ahlakilik de bu nedenle, özgürlüğümü sorgulamamla başlar;<sup>35</sup> Öteki'ni öldürme özgürlüğümü, dolayısıyla özerk özneyi sorguladığım an ahlakilik söz konusu olur:

---

Diğer ihtimal, “çağrıya cevap vermemek” anlamına gelir; öteki “yok” sayılır veya “yok” edilir. İkisi arasındaki fark, Levinas'ın çerçevesinde talileştir: Bana muhtaç olan yoksula elimi uzatmaz da onu yok sayarsam, onu öldürmüş olurum.

<sup>31</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 198, 199.

<sup>32</sup> Levinas, “Is Ontology Fundamental?”, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous* içinde, s. 9.

<sup>33</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 201, 291, 304.

<sup>34</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 40, 47, 58, 294.

<sup>35</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 38, 84, 85, 197.

“Öteki’ne yaklaşmak, özgürlüğümü sorgulamaktır; yaşayan bir varlık olarak kendiliğindenliği [my spontaneity], şeylere el koyuşumu, ‘devindirici kuvvet’ [moving force] özgürlüğünü, şimdi’deki bu her şeye, cinayete bile, izin verilen ataklığı [impetuosity] sorgulamaktır. ‘Öldürmeyeceksin’, ki Öteki’nin üretildiği yüz’ü betimler, özgürlüğümü yargıya tâbi kılar.”<sup>36</sup>

Levinas'ın çerçevesinde, etik imkansızlığın ontolojik bir zorunluluk olmayışı, tersine çevrilen ontoloji-etik hiyerarşisini yeniden ontoloji lehine kurmak demek değildir. Etik çağrı, yani Öteki'nin bana seslenişi ve öldürmenin “yasaklanması” hala varlığa aşkın, onu önceleyen bir ilk edimdir; ben'in etik ilişkinin buyruğunu yerine getirmeyişi etiğin ilkselliğini değiştiremez. Öte yandan, Levinas'ın sadece buyruk düzeyinde etik çağrının değil, kurulan etik ilişkinin de önceliğini kabul ettiği açıktır. Etik ilişki, bir anlamda insan toplumsallığını mümkün kılan bir başlangıçtır. İnsanın özgürlüğü de dahil olmak üzere her tür varoluş biçimini önceleyen bir üstünlük taşır. Ne var ki, bu ilksel ilişki sürekli olarak yeniden üretilmesi gereken bir “sorumluluk” çağrısıdır aynı zamanda. Diğer bir ifadeyle, Levinas'ın çerçevesinde, etiğin “öldürmeyeceksin” çağrısı sürekli olarak cevap verilmesi gereken, dolayısıyla toplumsallık içinde üstlenilmesi gereken bir sorumluluk anlamına gelir. Toplumsallık ise metafiziğin değil, ontolojinin ve siyasetin alanıdır. Bu anlamda, ahlakilik; metafizik etiğin ontolojik düzeydeki karşılığıdır. Dolayısıyla, bir toplum içinde etiğin önceliğine dayalı ahlaki davranış, sahip olduğumu sandığım sınırsız özgürlüğümü sürekli olarak sorgulamam, Öteki'ni göz ardı etmemem anlamına gelir. İşte bir toplumsallığın, ben ile Öteki arasındaki etik ilişki ile şekillenmesini, Levinas “din” olarak adlandırır.

Belirtilmeli ki Levinas'ta “din”in iki düzeyde anlamlandırıldığını düşünmemiz mümkündür. Bir düzeyde din, salt ben ile Öteki arasındaki asimetric etik ilişkidir: “Ben ile Öteki arasında tümlük yaratmadan kurulan başa din diyeceğiz.”<sup>37</sup> Bu yönüyle din, Levinas'ın adalet kavramından ayrıştırılamaz: *Adalet*, Öteki'yle yüz yüze konuşmada, Öteki'nin üstünlüğünü ve “efendi” oluşunu kabul ederek kurulan

---

<sup>36</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 303.

<sup>37</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 40; “Is Ontology Fundamental?”, s. 7-8.

etik ilişkidir.<sup>38</sup> Dinin bu yüz yüze ilişkiyi aşan ikinci düzeyi ise, tümlüğe dönüşmeyen bir toplumsallığı işaret eder: “Tümleştirmeye karşıtlık içinde [Tanrılı topluma] din diyoruz.”<sup>39</sup> Din kavramı, bu yönüyle de Levinas’ın kardeşlik nosyonuna denk düşmektedir: *Kardeşlik*, ‘tüm üçüncülerin birbirine öteki olduğu’ bir sosyal ilişkiye karşılık gelmekte, böylece hem yüz yüze ilişkinin etik niteliğini, hem de “Öteki’nin tüm diğer ötekilerle dayanışma içinde olduğu” bir “toplumsal düzeni” aynı anda imlemektedir.<sup>40</sup>

Denilebilir ki Levinas, dilin yapısında etik ilişkinin ilkselliğini tespit etmekte ve etiğin olanağını “konuşma”da görmektedir; bu olanağın toplumsallaşmasını ise adalet ve kardeşlik kavramlarını kapsayacak biçimde din olarak adlandırmaktadır. Açık ki, Levinas’ın, etiği insan ilişkilerinde zaten karşılığı olan dil ve din gibi kategorilerle ilişkilendirmesi, etiğin imkanının olan’a ‘içkin’ olduğunu işaret etmeye yöneliktir: ‘Tümlükten başka türlü’ bir sosyallik mümkündür, nitekim sosyallığı yaratan “ilk ilişki” zaten böyledir. Öte yandan, Levinas aynı kategorileri Öteki’nin “indirgenemez başkalığı”na dayandırarak yeniden tanımlamaktadır; tümlük yaratmayacak bir sosyallik ancak bu aşkınlık unsuru veri alınarak düşünülebilir. Diğer bir ifadeyle, Levinas’ta dil ve din, hem içkinleştirilemez bir aşkınlığı hem de sosyal ilişkide etiğin mümkünliğini işaret edecek biçimde betimlenir. Dil ve dini, aşkınlık ile olgusal gerçekliğin “kesişimi” addetmemizin nedeni budur. Nitekim, Levinas dilde, hem somut sosyal ilişkinin kuruluşunu hem de Öteki’nin seslenişinin aşkınlığını birarada düşünür. Benzer şekilde, dinin “Tanrılı toplum”a karşılık gelişi, somut sosyal düzlem ile aşkın Tanrı’yı biraraya getirmektedir. Böylece, kavramın aşkınlık boyutu sosyalliğe yansıtılmakta ve “tümlük yaratmayan bir çoğulluk” düşünülebilmektedir. Ne var ki, aynı anda bu çerçeveye ilişkin sorular doğmaktadır: Dilde, seslenişin veya “söyleme”nin, “söylenen”in içeriğini ve ben’in cevabını öncelemesi ve böylece anlamın, bilincin, hakikatin kökeni oluşu ile Öteki’nin ben karşısındakini asimetric üstünlüğü

---

<sup>38</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 71-72.

<sup>39</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 104.

<sup>40</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 279-280.

arasındaki bağlantı nedir? Bir başka deyişle, dilin yapısı Levinas'ın etik ilişki kavramının tanımlayıcı niteliği olan Öteki'nin üstünlüğünü zorunlu olarak işaret eder mi?

## **II. 2. Asimetri**

Levinas, “ben” öznesini, adeta dünyanın tanrısı gibi sınırsız özgürlük sahibi olduğu hükümlan konumundan aşağıya etmeyi hedeflerken, teorik düzeyde bu, ben'in imlediği tümlük fikrinin temeline kapsanamaz bir aşkınlığı yerleştirmekle gerçekleştirilir: Hükümlan olduğu sanılan özne, dilini Öteki'ne borçludur. Fakat Öteki'nin vazgeçilmez varlığı, kaçınılmaz “çoğulluğu” işaret etmekle birlikte, etik ilişkinin “asimetri” koşulunu zorunlu olarak sağlamaz. Oysa, tümlük fikrini olanaksızlaştırmak, yalnız çoğul varoluşu gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda bu çoğulluğu da bir bütünlük olarak düşünülemez kılmayı gerektirir. Bir başka deyişle, tümlüğü imkansız kılacak başkalık, ancak indirgenemez olarak, sonsuz bir başkalık veya “radikal başkalık” olarak düşünülürse mümkündür. Bu ise, Öteki ile ben'in eşit taraflar olarak kurgulanamaması demektir; çünkü eşitlik, Öteki'nin ben'in kavramları ile anlaşılır kılınabileceği bir “aynılık” imler. Bu nedenle, asimetri etik ilişkinin vazgeçilmez koşuludur. Asimetri, öncelikle etik ilişkide karşılıklılığın olmayışı anlamını taşır: Ben'in sorumluluğu tek taraflıdır, Öteki'nden karşılık bekleyemez. Fakat, asimetrinin bu anlamı daha temel bir vurgudan türetilir; Öteki, ben'e ‘yukarıdan’ seslenir. Bu anlamda Öteki –tüm ‘yoksulluğuna’ rağmen- ben'in gücünü ‘paralize eden’ aşkın bir üstünlüktür.

Bize göre, bu koşul Levinas'ın kuramında ancak, tanrısallık fikrinin insan olarak öteki'ne yansıtılması ile sağlanabilmektedir. Bir başka deyişle dil, ancak, öteki tanrısallık bir radikal başkalık ile donatılıp ben üzerindeki üstünlüğü veri kabul edildiği ölçüde etik ilişkinin imkanı olarak işaret edilebilir. Bu anlamda, Levinas'ın “Tanrılı toplum” dediği din, öteki'nin başkalığını bir asimetri olarak işaret eden tanrısallık fikrini içermekle, etik ilişkinin yalnız imkanı değil, koşulu da olma niteliği taşımaktadır. Daha doğru bir ifadeyle, din mutlak Öteki olarak Tanrı fikrini veri aldığı ölçüde etik ilişkiyi mümkün kılmaktadır. Öyleyse, Tanrı fikri Levinas'ın etiğinin kurucu bir unsurudur; insan olarak öteki'nin etik ilişkideki asimetric

üstünlüğü, ancak radikal başkalık olarak Tanrı fikriyle analogi kurularak düşünülebilmektedir.<sup>41</sup>

“Öteki, Tanrı'nın vücut bulması/cisimleşmesi değildir, fakat yüzü -ki Öteki, yüzünde cisimsizleşir- Tanrı'nın kendini açığa vurduğu yüksekliğin /yüceliğin görünür oluşudur.”<sup>42</sup>

Nitekim, Levinas'ın metni “yaratıcı Öteki” fikrine göndermelerle yüklüdür. Ne var ki Levinas'ın tümlük fikri karşısındaki mücadelesi, “ilahi bir tümlük” fikrini de reddetmeyi gerektirir. Daha önemlisi, Levinas'ın tüm çabası aşkınlığı insanlar arası ilişkilerin içinde ‘kurucu’ bir nitelikte konumlandırabilmektir. Başka türlü söylersek, Levinas kuramının merkezi teması olan “aşkınlığı”, tümlüğü kırarak “radikal başkalığı” işaret edebilmek için Tanrı fikrine başvurur; fakat bu başvuru hem ilahi bir tümlük fikrini yaratmayacak hem de etik ilişkiyi toplumsal düzeyde garanti edecek bir rol oynamalıdır. Bu amaçla, “yaratılış” fikrini sahiplenir, fakat kendi deyimiyle “metafizik ateizm”i de zorunlu görür. Bu kavramlar, “ben” öznesinin, ilginç bir bileşimle, “ateist ve yaratılmış” olarak ifade edilmesinde karşılığını bulur.

Levinas'ın çerçevesinde “yaratılış”, varoluşunu kendi dışına borçlu olmayı, yani tâbi olmayı ve Tanrı'dan “ayrışmış” olmayı, yani bağımsızlığı aynı anda imler. “Ayrışma” nosyonu, insanın Öteki'ne cevap verme sorumluluğunu hem

---

<sup>41</sup> Bu önemsiz bir vurgu değildir. Levinas üzerine geliştirilen literatür, Levinasçı etiğin Tanrı dayanağını ‘görmezden gelme’ eğilimindedir. Bize göre bu konuda en etkili eleştiri Alain Badiou'dan gelir: Levinas için Tanrı yoksa etik de imkansızdır. Kuşkusuz, Levinas'ın amacı insanlar arası düzlemde etiğin imkanını işaret etmektir; ne var ki, Tanrı bu etiğin ‘koşulu’ niteliğindedir. Bu noktayı önemsememiz, çıkarsayacağımız siyasal sonuçlarla da yakından ilintilidir. C. F. Alford, Levinas literatürüne yönelik olarak “post-modern” yorumcuların Levinas'ın kuramından teolojisini ayrıştırdıkları eleştirisini yöneltir. Buna göre, yorumların aksine, sorumluluk “öteki'nin ötekiliğinden gelen” bir şey değildir; ötekine “Tanrı'nın izi”ni taşıdığı için sorumluluk duyulur (Alford, “Levinas and Political Theory”, s. 147). Bize göre, Alford'un dikkat çektiği fark, siyaset düzleminde derin bir ayrıma işaret etmektedir.

<sup>42</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 79. Daha geç tarihli [1982] bir söyleşide Levinas şöyle der: “Öteki ile ilişkimde, Tanrı'nın Sözü'nü duyuyorum. Bu bir metafor değildir; sadece çok önemli [bir nokta] olmakla kalmaz, aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla gerçektir. Öteki Tanrı'dır demiyorum, ama onun Yüz'ünde duyduğum Tanrı'nın Sözü'dür” (“Philosophy, Justice and Love”, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous* içinde, s. 111).

üstlenebilme kapasitesini hem de üstlenme zorunluluğunu işaret edebilmek için hayatidir: Etik özne, “görevden kaçamaz”, ben’in sorumluluğunu üstlenecek bir başkası olmadığı gibi, sorumluluktan kaçmayı, Tanrı’nın bir “parçası” olduğu savıyla meşrulaştıramaz da. Levinas yaratılmışları tanrının bir parçası olarak düşünmeyi, “özgürlüğün keyfilikliğini meşrulaştırmanın” bir aracı addedip karşısına “ayırışma” nosyonunu koyarken, tanrısal aşkınlığı etik sorumluluğu mümkün kılacak biçimde formüle etmektedir.<sup>43</sup> Etik özne, “Tanrının bile” onu sorumluluğu üstlenmekten alıkoyamayacağını bilen öznedir. Levinas bu anlamda ateizmi, etik ilişki için işlevsel görür. İronik biçimde, Levinas’ın çerçevesi, Öteki’nin aşkınlığını kabul etmek ve sorumluluğu üstlenmek için kadir-i mutlak bir Tanrı’nın reddi gerekir derken, aslında, Tanrı’yla ilişki ancak bu şekilde mümkündür fikrini de işaret etmektedir.<sup>44</sup> Nitekim, teolojiden ayırdığı metafiziği, “aşkın olanı insanda karşılamak/buyur etmek [*welcome*]” biçiminde tanımlar; metafizik aşkınlık kendisini Öteki’nde, Öteki insanın “yüz”ünde açığa vurur. İnsanlar arası ilişkilerde anlamlandırılmayan her tür inanç, Levinas’a göre, dinin “ilkel” biçimidir, mitseldir; teoloji, insanlar arası etik ilişkiye dayanmadığı sürece anlamsızdır.<sup>45</sup> Kısacası, Levinas’ın “metafizik” dediği etik ilişkidir ve Tanrı kavramından bağımsızlaşmış bir çerçeveye değil, “Tanrı’yla ilişkinin Öteki’yle ilişkiden ayırıştırılmaz” olduğu kabulüne dayanmaktadır.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Açık ki Levinas’ın “ayırışma”yı [*separation*] karşısına koyduğu “katılma” [*participation*] nosyonu, Spinoza’yı işaret etmektedir. Levinas’ın perspektifinden, Tanrı’dan “pay alma” kurgusunun “içkinlikçi” yaklaşımı, ancak “tümlük” inşası anlamına gelebilir ve etik sorumluluğu imkansız kılar. “Ayrışma” vurgusu, imlediği “aşkınlık” ile içkinlikçiliğin reddine ve “bağımsızlık” ile de kadir-i mutlak bir tanrı anlayışının yarattığı “tümlüğün” reddine aynı anda el verir. Nitekim, Levinas “ayırışma” kavramı ile “Spinozacılığın tam karşıtı” bir yerde konumlandığını beyan edecektir: *Totality and Infinity*, s. 105.

<sup>44</sup> “Ateist olma kapasitesine sahip bir varlık kurmak yaratıcının büyük yüceliğidir” (*Totality and Infinity*, s. 58). “Yaratılış mucizesi yalnızca varlığın yoktan var edilmiş [*creation ex nihilo*] olmasında değil, vahyi almaya, yaratılmış olduğunu öğrenmeye ve kendini sorgulamaya kapasitesi olan bir varlıkta sonuçlanmasında yatar. Yaratılış mucizesi ahlaklı bir varlığın yaratılmasında yatar. Ve bu açıkça ateizm imler, ama aynı zamanda, ateizmin ötesinde, onu [ateizmi] sağlayan özgürlüğün keyfiliklerinden utancı imler.” (*Totality and Infinity*, s. 89)

<sup>45</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 58, 77-79.

<sup>46</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 58, 60, 63, 77-79, 87-88, 198, 222.

Levinas, etik kuramının bir teoloji olmadığı noktasında ısrarlıdır;<sup>47</sup> Varlığa aşkın bir varlık [*being above being*] fikrinin kaynağını teolojide değil, Platon'unun "İyi" [*Good above being*] ideasında işaret eder.<sup>48</sup> Bu noktada, Levinas'ta ikili kurgu diyebileceğimiz çokanlamlılığın altını çizmeliyiz. Levinas'ın kuramsal kaynağı, fenomenoloji ağırlıklı olmak üzere Batı felsefesinin yanı sıra Yahudiliğin kutsal-geleneksel metinleridir. İleride açmak üzere diyebiliriz ki, Levinas'ın, iki alandaki kuramsal çalışmalarını ayrıştırma yönündeki vurgularına karşın, felsefi metinlerinde ürettiği kavramsal çerçeve de bu ikiliği kendi içinde taşır. Nitekim, *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta, insan yüzü ile Tanrı kavramlarının veya yaratılış ile doğurganlık temalarının iç içe geçtiğini, birbirini temellendirir ve destekler biçimde kullanıldığını söylemek mümkündür. Levinas'ın tüm kurgusu, aşkınlığı insanlar arası ilişkinin 'kurucu' unsuru yapmaktır; dolayısıyla, Tanrı fikrine tümüyle işlevsel bir araç olarak başvurduğu söylenebilir. Fakat tersinden bakıldığında, Tanrı fikri olmaksızın, Öteki'nin başkalığı ve üstünlüğü vurgularına dayanan Levinas'ın etiği dayanaksız kalacaktır. Zira "asimetri"nin etik ilişkide oynadığı rol veri alınmakta, daha doğru bir ifadeyle, ancak tektanrıcılığın aşkın Tanrı'sına referansla işaret edilebilmekte ve toplumsal düzeye bu dayanakla yansıtılabilmektedir.

İşte toplumsal düzeyde "asimetri" kavramının kurucu bir unsur olarak rolü, Levinas'ın eşitlik ve özgürlük kavramlarında tespit ettiği 'tümleştirici' etkiyi kırma çabası ile şekillenmektedir. Levinas'ın özgürlük ve eşitlik nosyonlarına şüphesi, daha önce değindiğimiz üzere, çok boyutludur. Ben öznesinin "özgürlüğünden" hareket etmek, Levinas için, teorik kavrama edimi ile nesneleştirilen başkalığın bilgisine 'sahip olmayı' da, varlığını önceleyerek Öteki'ni yok etmeyi meşrulaştırmayı da içerecek biçimde, tümleştirmeye sonuçlanır. "Tek başına özgürlük", Levinas'ın çerçevesinde, ancak "keyfiyet", "egoizm", "aynının emperyalizmi" ve "adaletsizlik" olarak nitelendirilebilir. Bir başka deyişle,

---

<sup>47</sup> Levinas (1962 tarihli) bir söyleşide şöyle der: "Kalkış noktam mutlak biçimde gayri teolojiktir. Bu konuda ısrar ediyorum. Yaptığım şey teoloji değil, felsefedir. (...) Tanrıyı insan ilişkileri ile tanımlayabilirim, tersi geçerli değildir (...) Tanrı hakkında bir şey söylemek zorunda olduğumda, daima insan ilişkilerinden başlayarak olur bu." Levinas, *Basic Philosophical Writings* içinde, s. 29-30.

<sup>48</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 103, 218.

özgürlüğün öncelenmesi, Öteki'nin bastırılışı demektir.<sup>49</sup> İşte bu nedenle, özgürlüğü değil Öteki'ni önceleyen etik ilişkide, Öteki 'kavranamaz' bir aşkınlık ile nitelendirilir ve ben ile Öteki iki eşit muhatap gibi değil, asimetrik olarak konumlandırılır. Öteki'nin "içselleştirilemez" biçimde radikal dışsallığını, başkalığını kabul etmek, ben'in kendinden menkul özgürlüğünü sorgulamayı ve Öteki'yle aynı düzlemde düşünülüp ona eşitlenemeyeceğini söylemektir. Öteki daima, "sonsuz biçimde aşkın ve yabancı" ve "üstten" seslenen bir "efendi" gibi düşünülür. Levinas'ta Öteki'nin "yüz"ü, her tür tikel niteliğin ötesinde olmak anlamında içeriksiz olmakla tanımlanır; yüz, kimin yüzü olduğundan bağımsız biçimde, etik buyruğu ifade eder. Niteliklendirilemeyecek oluşu anlamında, yüz 'çıplaklık'tır. Fakat bu çıplaklık, etiğe çağrının 'yüceliği' yanında, aynı zamanda 'yüz'ün ben karşısındaki kırılmasını da ifade eder: Yüz, ben'den adalet talep eder.<sup>50</sup> Öyleyse, Levinas'ın kurgusunda, Öteki'nin aşkın üstünlüğüne dayalı bu asimetri, etiği hem bir *talep* hem bir *buyruk* olarak işaret etmektedir. Nitekim, Öteki tüm 'tanrısallığına' rağmen, aynı zamanda ben'den talepte bulunan mutlak biçimde 'muhtaç' bir varlıktır.

Levinas'ın Öteki nosyonunda yarattığı bu, 'en güçlü ve en muhtaç', 'en zengin ve en yoksul' ikilikleri; etik ilişkinin kendisinde de aslında çift yönlü bir asimetrinin söz konusu olduğunu gösterir.<sup>51</sup> Ben öznesi, Öteki karşısında hem tâbi hem bağımsızdır; ancak bu şekilde etik ilişkinin tarafı olarak 'cevap verebilir'. Başka türlü söylenirse, yoksul, yetim, yabancı, yoksul ya da evsiz Öteki karşısında etik sorumluluğa tâbi olmak, aynı zamanda, "hayırseverlik, merhamet, inayet" gösterecek bir 'aktifliği' de içermek durumundadır: "Öteki'ni buyur etmek deyimi, aktifliğin ve pasifliğin biraradalığını ifade eder."<sup>52</sup> Fakat Levinas'ın çerçevesinde, muhtaç Öteki ile hayırsever elini Öteki'ne uzatan ben arasındaki asimetrinin, öncelikle Öteki'nin aşkın üstünlüğüne dayandığı unutulmamalıdır. Levinas için ben

---

<sup>49</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 46, 87-88.

<sup>50</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 194.

<sup>51</sup> Peperzak, "Transcendence", *Ethics as First Philosophy* içinde, s. 191.

<sup>52</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 89.



daima Öteki'ne maruz kalan taraftır; etik çağrı Öteki'nden gelir ve ben'in cevabını önceleyen biçimde “gücünü paralize eder”. Öteki, eşit muhatap olarak ‘sen’ değil, ‘Siz’dir ve bu üstünlük “tersine çevrilemez”.<sup>53</sup> Öteki'nin yüz'ü, ‘kırılganlığı’ ve ‘çıplaklığı’ ile, kim olduğundan bağımsız biçimde bir muhtaçlık işlemekle birlikte, cevap verilen öncelikle Öteki'nin aşkın üstünlüğüdür:

“Yüzün bu çıplaklığı yoksulluktur. Öteki'ni tanımak, bir açlığı tanımaktır. Öteki'ni tanımak vermektir. Fakat bu veriş, bir efendiye [*to the master; to the lord*] vermektir; ‘Siz’ olarak, bir yükseklik boyutundan yaklaşan [efendiye].”<sup>54</sup>

Yine de, ben öznesinin bu tâbiyet ilişkisinden geçerek varlığını ve “özgürlüğünü” meşrulaştırmak gibi bir ‘kazanım’ sahibi olduğu da söylenebilir. Levinas, sorumluluğunu devredemeyen, bu görevden kaçamayan, dolayısıyla bir başkası tarafından ikame edilemez olan ben öznesinin konumunu “seçilmiş olmak” ile ifade eder.<sup>55</sup> Ben öznesi, sorumluluk için seçilmiş olduğunu düşündüğü, koşulsuz biçimde Öteki'ni buyur ettiği ölçüde, edimlerinin meşruluğunu da sağlamış olur. Öyleyse, sorumluluğu özgürlüğe önceleyen, Öteki'yle adalet ilişkisi kuran bir ‘ben’, bu sayede meşru bir özgürlüğün sahibi olur.<sup>56</sup> Kısacası, Öteki'nin çağrısı, ben'in etik bir özne olabilmesinin olanağıdır ve ancak etik bir öznenin özgürlüğünden meşru biçimde bahsedilebilir. Levinas'ın çerçevesinden, eşitliğin de etik ilişki veri alındığı sürece, yani tümlüğe dönüşmeksizin doğacağı fikrini çıkarsamamız mümkündür.

“Eşitlik, başkanın/ötekinin aynı'ya buyurduğu [*command*] ve kendisini aynı'ya sorumluluk içinde açığa vurduğu yerde üretilir; aksi takdirde, soyut bir fikir ve sözcükten başka bir şey değildir. [Eşitlik] Yüz'ün buyur edilmesinden [*welcoming*] ayrıştırılmaz, onun bir momentidir.”<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 101.

<sup>54</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 75.

<sup>55</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 293.

<sup>56</sup> “Kendini empoze ederek sunan varlık, özgürlüğümü sınırlamaz, iyiliğimi harekete geçirerek teşvik eder”, Levinas, *Totality and Infinity*, s. 215.

<sup>57</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 214.

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

“(…) Ben ben’dir ve seçilmiş olandır, fakat diğer seçilmiş olanların arasından başka, yani eşitler arasından başka nerede seçilmiş olabilirim? (...) Kardeşlik [*fraternity*] yüz’le olan ilişkide, seçilmiş olmamın ve eşit olmamın -yani öteki tarafından benim üzerimde uygulanan efendiliğin/üstünlüğün- aynı anda sağlanmasıdır.”<sup>58</sup>

Böylece Levinas’ın “etik olanın tüm diğer yapıların dayandığı bir indirgenemez yapı olarak önceliğini kurma”<sup>59</sup> şeklinde ifade ettiği amacı, toplumsal düzeyde karşılığını kardeşlik temasında bulur. Howard Caygill’i izleyerek söylersek, Levinas, eşitlik ve özgürlüğü etik ilişkinin önceliği temelinde yeniden tanımlamakta; etik ilişkinin toplumsallaşması olarak kardeşliği, eşitliğin ve özgürlüğün hem koşulu hem sınırı haline getirmektedir.<sup>60</sup>

Fakat ilgi çekici biçimde, Levinas, asimetri kavramını etik ilişkinin koşulu kılmakla, hem “düşman” nosyonunu zeminsiz bırakmakta hem de “öldürme” edimini daimi ve *zorunlu* bir ihtimal olarak işaret etmektedir. Buna göre, asimetri öncelikle Öteki’nin aşkın üstünlüğü anlamına gelir ve bu yönüyle, Öteki’nin düşman olmayışını sağlayan nitelik taşır:

“Kendini yüz’de sunan varlık bir yükseklik boyutundan, aşkınlık boyutundan gelir, böylece, bana bir engel veya düşman olarak karşıtlık kurmadan, kendisini yabancı olarak sunabilir.”<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 279.

<sup>59</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 79. Levinas’ın amacına yönelik bir diğer ifadesi, başkalık ile “alerjik olmayan” bir ilişkiyi düşünebilmek şeklindedir; bu ilişki, “Ötekini öldürmek olarak gücün/iktidarın, Öteki ile yüzleşerek, öldürmenin imkansızlaşmasına dönüşümü” olarak adalete denk düşer (s.47). Bunu da bir diğer ifadeyle karşılaştırmak, Levinas’ta etiğin, adaletin, kardeşliğin ve dinin birbirinden ayrıtırlamaz biçimde tanımlanıyor oluşunun bir kez daha altını çizmemizi sağlar: “Ölüm korkusu, cinayet işleme korkusuna dönüşüğünde irade/istenç [*will*] Tanrı’nın yargısı altındadır” (s. 244).

<sup>60</sup> Howard Caygill, *Levinas and the Political*, 2002, s. 4, 7, 156.

<sup>61</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 215.

Bize göre bu, Öteki'nin aşkınlığının yarattığı asimetrinin, “düşman”ın imlediği eşitler arası zıtlığa mahal vermemesi anlamına gelir. Tersinden söylenirse, Levinas'ın asimetrik etik ilişki kurgusu; düşmanlığın simetrisini olanaksızlaştıran bir işlev taşımaktadır. Öteki, tüm aşkınlığına rağmen ben üzerinde bir “şiddet” unsuru değildir –aslında, Levinas için bu tam da Öteki'nin aşkınlığı nedeniyle böyledir: Öteki, ben'i “değillemez”, onu sınırlamaz veya şiddet uygulamaz. Öteki'nin ben ile ilişkisi “barış içindedir”; sadece beni sorumluluğa çağırır. Levinas'ın çerçevesinde, Öteki bir iktidar veya güç edimiyle değil, daima, ben'in gücünü aşmasıyla ve bu sayede onu paralize etmesiyle karakterizedir. Bir başka deyişle, “öldürmek” ancak ben'in yapabileceği bir şeydir. Bu nedenle, ben ile Öteki, düşmanlığın karşılıklılık ilişkisinden farklılaşır. Fakat aynı aşkınlık nedeniyle, “Öteki öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır”. Çünkü, Levinas'a göre ‘ben’ ancak kendi gücünü aşan ve kendinden mutlak biçimde bağımsız olanı öldürmek isteyebilir. Zira yüz'ün aşkınlığı, onun, dönüştürebileceğim bir nesne olamayacağı anlamına gelir;<sup>62</sup> ben'in Öteki'ne tâbi olmak ile onu yok etmek dışında bir seçeneği yoktur. Öyleyse Levinas'ta, etiğin “öldürmeyeceksin” buyruğunun ontolojik bir zorunluluk olmayışı, olgusal gerçeklik kadar, Öteki'nin aşkınlığına da dayandırılmaktadır. Bir başka deyişle, Levinas'ın kurgusunda öldürme ihtimali aşkın bir Öteki'nin karşısında ortaya çıktığına göre, bu ihtimal paradoksal olarak etik ilişki ile aynı koşulu paylaşıyor demektir: Öteki'nin aşkınlığı, öldürme ihtimalini doğurduğu ölçüde etiğin imkanını da doğurmaktadır.

Bu kurgunun zorunlu sonucu olarak, “barış” şiddetin olanaksızlaştığı bir hal anlamına gelemeyecektir. Çünkü aşkınlığın reddi, Levinas için, sadece tümlük yaratmak, çoğulluğu ve başkalığı yok etmek anlamına gelir. Çoğulluğun biraradılığı olarak barış, tanım gereği Öteki'nin aşkınlığının ve başkalığının korunmasıdır. Öyleyse, savaş ve şiddet, daimi bir ihtimal olarak barışın içinde varlığını korumak *zorundadır*. Levinas'ın “yalnızca savaşa muktedir varlıklar barışı

---

<sup>62</sup> Levinas, Öteki ile ilişki bir “değilleme ilişkisi değildir” der. Burada, Hegel'in, emeğiyle doğayı dönüştüren öznesine bir gönderme vardır. Hegel'dekinin tersine, Levinas'ta Öteki, aşkınlığı nedeniyle nesneleştirilemez, bir dönüştürme ilişkisine konu olamaz; ancak mutlak biçimde olumsuzlanabilir –yani yok edilebilir: *Totality and Infinity*, s. 198; “Is Ontology Fundamental?”, s. 9.

sağlayabilir” ifadesinin,<sup>63</sup> ancak bu şekilde anlaşılabilirliğini söylemek mümkündür.

### II. 3. “Tâbi Olarak Özneleşmek”

Levinas'ın *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta betimlediği haliyle ben öznesi, “ötekini buyur etme” veya “misafirperverlik” edimi ile etik bir özne niteliği kazanır. Bir başka deyişle, ben öznesi, Öteki'ne evini açan “ev sahibi” gibidir; ben'in ‘arzusu’ ve ‘deneyimleri’ esastır; aktiflik ve pasiflik birarada düşünülür. Öteki'nin kurucu ilkselliğine yönelik tüm vurgusuna rağmen, Levinas daha sonra bu kurguyu “hala ontolojik dili kullanmak” addedecektir.<sup>64</sup> Nitekim, ikinci büyük eseri kabul edilen *Varlıktan Başka Türülü*<sup>65</sup> [1974] kitabında, ben'in Öteki karşısındaki tâbiyeti, deyim yerindeyse, bir tür doz artışına maruz kalır.

*Tümlük ve Sonsuzluk*'ta “yoktan var olma/etme” edimi olarak yaradılıştaki mucize, ateist ve ahlaklı olma potansiyeline sahip varlığın ortaya çıkışı biçiminde betimlenirken;<sup>66</sup> bu defa Levinas'ın vurgusu, ‘yaratılmaya tâbi tutulmuş’ varlığın “mutlak pasifliği” temasına kayar. Benzer biçimde, anlamını Öteki ile ilişkisine borçlu olan, dolayısıyla kendisini kavrayışı daima Öteki'nin varlığıyla öncelenmiş olan “ben”; bu defa, tüm bir tarihin “iz”ini kendisinde taşımak, tüm tarihten sorumlu olmak gibi ağır bir yükün altına sokulur: “Ben, başkaları

---

<sup>63</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 222.

<sup>64</sup> Levinas, “Signature”, *Difficult Freedom* içinde, s. 295.

<sup>65</sup> Kitabın orijinal adı “Autrement qu'être ou au-de là de l'essence”, İngilizce çevirinin tam adı “Otherwise than Being or Beyond Essence”dir. İki farklı Türkçeleştirme önerisine işaret etmeliyiz: Zeynep Direk, kitabı “Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde” biçiminde anar; Elif Çırakman, “essence” kavramının “öz” olarak çevrilemeyeceğine dikkat çeker ve kitabı “Varlıktan Başka ya da Varlığın Ötesinde” şeklinde Türkçeleştirir. Görüldüğü üzere “being” kavramının çevirisi de farklılaşmaktadır (Direk, “Sunuş” *Sonsuza Tanıklık* içinde, 2002, s. 22; Çırakman, “Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, *Doğu-Batı*, 2000, s. 189). Bizse, Türkçeleştirmenin ötesinde, Levinas felsefesinin genel olarak ontoloji ve fenomenoloji ile ilişkisini kapsayan bu kavramsal boyutu tartışmamızın dışında addedip “being” kavramını basitçe “varlık” olarak andık.

<sup>66</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 58, 89.

aracılığıyla/dolayısıyla 'kendimde'yim'.<sup>67</sup> Bu, başkalarının çektiği tüm acılardan ve işledikleri tüm suçlardan sorumlu bir “ben” demektir.<sup>68</sup> Levinas, “egoist özne”nin yerine; sorumluluğu seçme özgürlüğüne sahip olmayan bir özneyi geçirmektedir; sorumluluğum, kendimi sorumlu addetmemin ve aynı zamanda sorumluluğu üstlenmeme ihtimalimin, ötesindedir -tıpkı yaratılmış olmayı seçmiş olamayışım gibi.<sup>69</sup>

Çok katmanlı ifadelerini basitleştirme pahasına söyleyebiliriz ki Levinas, ben öznesinin tanrının onu yaratışındaki mutlak pasifliği ile etik ilişkide öteki karşısındaki durumu arasında bir paralellik kurmaktadır. Levinas bu paralelliği radikal terimlerle ifade eder; kendinden menkul, “kendi için” olan egoist varlığı, “başkası için” olana -varlıktan başka türlü olana- dönüştürmeyi hedefler. Metnin çok katmanlılığının bir yönü budur. Çünkü, yoktan varedilen bir varlık olarak tanrıyla ilişkisinde, ve dil içinde anlamlandırmayı öğrenişini muhatabına borçlu olarak da ötekiyle ilişkisinde, varlık, *zaten, en başından beri* varoluşunda Öteki'nin/ötekinin izini taşır. Dolayısıyla, Levinas için varlık zaten “varlıktan başka türlülüğü” içinde taşıyan, bu nedenle de felsefenin ontolojik tasarımlarını geçersiz kılan bir “varlık”tır. Levinas'ta etik ilişkinin ilkselliğine dönük bu vurgu, verili olanda tükenmeyen, dolayısıyla tümlüğün inşa edilmesine dönük her düzeyde çabayı imkansızlaştıran aşkınlık niteliğine vurguyla biraradadır. Fakat, Levinas ilksellik ve aşkınlık nitelikleriyle karakterize olan etiği, yalnızca verili gerçeklikte ikincil ama bastırılmaz olmakla değil, ‘erteleyici’ ve belirleyici bir unsur olarak da işaret etmeyi amaçlar. Ancak “savaşa muktedir varlıklar barışı sağlayabilir” ise, barış olarak etik, savaşı sürekli olarak ‘engellenen veya erteleyen’ bir işlev taşımaktadır.<sup>70</sup> Tanrısallık, işte bu bağlamda, ben'in Öteki'ni öldürebilme

---

<sup>67</sup> *Otherwise than Being*, s. 112.

<sup>68</sup> Levinas, sıklıkla Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'ine referans verir: “Her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden suçludur ve ben başkalarından daha fazla suçluyum.” (örneğin, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 98).

<sup>69</sup> *Otherwise than Being* s. 100, 104-105.

<sup>70</sup> Levinas'ın çerçevesinde ‘insan olmak’, kendisinin yaşamından önce ötekinin yaşamını düşünmek –yani Öteki'ni öncelemek- demektir. Yaşamı için mücadele etmek, insanın değil

özgürlüğünü alaşağı etmek, tersine çevirebilmek için dayanak haline getirilen bir “güç” kaynağı olarak, bu kez daha güçlü bir vurguyla karşımıza çıkar. Levinas ben'e öteki'yle ilişkisinde, Tanrıya karşı olan mutlak pasiflik haline dönmeyi (aslında “hatırlamayı”) önermektedir. Varlık fikrinin çağrıştırdığı, varlığını korumak için sınırsız özgürlüğe sahip özne; varlığından vazgeçmeyi, varlığını “öteki için varolmak” ile ikame etmeyi bir zıt nokta olarak işaret etmektedir. Bu tür bir kavramsallaştırmanın radikal ucu, Levinas'ın “kefare” terimine başvuruyla da örneklendiği üzere, öteki için kendi varlığını feda etme edimidir. Böyle bir “ben” ise, ancak varlığını “takıntı” derecesinde sorgulayan biri olabilir; “her şeyden, ve herkesten çok, sorumluyum”. “Ben” kendisini daha çok kurcaladıkça sorumluluk duygusu derinleşecektir; egoist özne gibi kendi davranışlarının dışındakine karşı kayıtsız kalmak yerine, kendisini zaman olarak önceleyen her şey de dahil olmak üzere, adeta insanlığın tüm edimlerinden sorumlu addedecektir. Kendini başka herkesin yerine koymak, varlığını salt kendisiyle sınırlamayıp ‘açma’ edimidir. Bu kavramlar, Levinas için daima, bir kayıptan çok bir tür yücelmeyi de imleyen olumlu terimlerdir: Özne olmak, işte bu sonsuz sorumluluğu üstlenmekle, özgürlük ise varlığının sınırlarını aşmakla mümkündür. Ben, Öteki'nden sorumlu olmakla, onun çağrısına *tâbi olmakla* [*subjected*] *özneleşir* [*subject*]. Tüm bunlar ise, öznenin yapıp ettiklerinden, davranışlarından önce pasifliğini gerektirir: Öteki karşısında öldürmekten geri duruş, varlığını sürdürme çabasını askıya almak ve Öteki'ni kavramsallaştırarak kendi kategorilerime indirgememek. Aşknlık karşısında, aşknlığı yok etmemek için mutlak pasiflik halinde kalmanın Levinas için anlamı budur. Mutlak pasiflik nosyonu, bir başka radikal ifadeyle desteklenir: Özne olmak, “rehine” olmaktır. Burada da imlenen, varlığın tüm potansiyelini kullanma gücünü kendi kendine askıya almasıdır. Daha önce ötekine “evsahipliği” (*host*) yapmakla karakterize edilen özne, şimdi karşımıza “rehine” (*hostage*) olarak

---

hayvanın özelliğidir; “insan” ötekinin yaşamı için mücadele eder: “İnsan rasyonel-olmayan hayvandır” (“Paradox of Morality”, s. 172 ). Levinas, uç noktası ötekini yok etmek olan etik dışı davranışı, hayvani olmakla paralel düşünmektedir; hayvanlık, insanlığın, daima tetikte kalarak “erteleyeceği” insanlık-dışı bir parçası gibidir (Totality and Infinity, s. 252, 35). Hayvanlık, bir anlamda etik insanlığın tamamen dışında, bir anlamda da insanlığın, her an ortaya çıkabilecek olan tehditkar bir parçasıdır.

çıkmaktadır.<sup>71</sup>

“[Sorumluluğun] nihai anlamı ben’i *Kendi*’nin [*Self*] mutlak pasifliği içinde düşünmekten geçer –birinin başkası için kendini *ikame* etmesi [*substituting*], onun rehinesi [*hostage*] olması ediminde olduğu gibi; ve bu ikameyle, yalnızca *başka türlü olması* [*being otherwise*] değil, ama *conatus essendi*’den bağımsızlaşarak, varlıktan başka türlü olması [gibi] [*otherwise than being*].”<sup>72</sup>

“Rehine” kavramı -çokanlamlılığını açmayı denersek- ilk olarak, varlığın varlığını Ötekine borçlu olmasını imler. Tanrısal Öteki’nin yanı sıra, tarihsel ötekilerin, tüm insanların ben’in varlığının koşulu olması teması yinelenmektedir. Tanrı ben’i yoktan var etmiş, anne ben’i doğurmuş,<sup>73</sup> geçmiş zamanların insanları ben’de izler bırakmıştır. Varlığını, özgürlüğünü, özerkliğini salt kendisine borçlu olan egoist öznenin tersine, burada tarif edilen “her şeyi öteki’ne borçlu” olan özne etik düzeyde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, etik sorumluluk bu özneye içseldir. Burada bir döngüsellik tespit edilebilir; ‘ben dediğim varlık tüm ötekilerin yaptıklarından oluştuğu için ve benim yaptıklarım da insanlığın tarihini oluşturduğu için sorumluyum’. İşte bu sonsuz ağırlıktaki sorumluluk, her şey üzerinde hak iddia eden, her şeye sahip olan, her şeye gücü yeten özneyi değil; tüm bunları yapma gücünden geri çekilen, bu anlamda aktifleşmeyip pasif kalan etik özneyi doğurur. Levinas, kendi dışındaki dünyaya sahip olan özneyi, sahip olduklarından vazgeçen özneye ikame etmektedir. Aslında, özneleşmek ancak böyle mümkündür; varlık, kendini açmakla, öteki’ne sunmakla, “vermek” ile özne olabilmektedir. Öyleyse, öznenin ötekinin “rehine”si olması, bu büyük borcuna karşılık olarak kendisini

---

<sup>71</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 101, 107, 110, 114-117, 119, 127.

<sup>72</sup> Levinas, “Signature”, *Difficult Freedom* içinde, s. 295.

<sup>73</sup> Her ne kadar Levinas burada bağlantıyı doğurganlık ile annelik arasında kurmuş olsa da kendisi daha çok baba-oğul ilişkisini vurgulamaktadır (Tanrının ‘kardeşlik’ içindeki insanların ‘ortak babası’ olduğuna yönelik vurgusu da buna paralel düşünölmeye açıktır). Burada yine bir çift anlamlılığa değinmekte fayda var. Doğurulan, hayata getirilen olarak (oğul) özne, tersinden bakıldığında ona hayat veren (baba) öznenin kendi varlığını aşarak sürdürmesinin bir yoludur. Bir anlamda oğul, babanın aşkınlığına işaret etmekte, böylece varlığını çoğaltmaktadır. Bu nokta hem Levinas’ın aşkınlığın imkanının varlıkta zaten bulunduğu ilişkin ifadelerinin somut bir örneği, hem de ben’in kendisinden ibaret ve kendisine özdeş olmayışının, öznenin imkanlarını da genişleten bir “olumluluk” taşıdığını anlatması açısından kayda değerdir -*Totality and Infinity*, s. 277; *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 70-71.

sunması anlamına da gelir.<sup>74</sup> Burada “vermek” sözü, aktif bir edimden çok, sahip olduklarından geri çekilme, pasifleşme anlamı kazanmaktadır. Levinas'ın etik öznesi, ötekine şiddet uygulama özgürlüğüne sahip olduğu varsayımından geri adım atan öznedir; varlığından “varolma hakkı”nın imlediği tüm eylemleri “eksilterek” kendini pasifleştirir. Zira, her şeyden sorumlu özne bu ağır sorumluluğa ancak böyle katlanabilir. Levinas, sırf ‘var olduğu için özür dileyen’, ‘var olmaya hakkı olup olmadığını sorgulayan’, suçlu (ve deyim yerindeyse müebbetle mahkum) bir etik özne tarif etmektedir. Levinas'ın öznesinin paradoksu açıktır: Başkalarına karşı şiddet uygulama ediminden geri çekilen etik özne, Öteki karşısında kendi varlığını, fazlasıyla “şiddetli” biçimde sorgulamaktadır:

“Etik düşünceye göre (...) benimkinin önceliği olarak *ben* nefret edilesidir. (...) Başkası karşısındaki inkar edilemez ve kaçınılamaz sorumluluğum beni bireysel bir “ben” yapar. Öyle ki, incinebilir bir başkası yararına -merkezi konumumdan feragat etmek için- kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir “ben” haline gelirim. (...) Etik ben, var olmaya hakkı olup olmadığını soran ve varolduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır. (...) Etik “ben” tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkasının daha önce gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir. Bence öznenin özgürlüğü en yüksek veya ilkesel değer değildir. Bizim beşeri başkaya veya Mutlak başka olarak Tanrı'ya cevabımızın yaderkliği, öznel özgürlüğümüzün özerkliğinden önce gelir. Sorumlu olanın “ben” olduğunu teslim eder etmez, özgürlüğümün başkasına karşı bir yükümlülük tarafından öncelendiğini kabul ederim (...) Etik özgürlük *zor bir özgürlük*'tür, başkası karşısında yükümlü, yaderk bir özgürlüktür. (...) Başkası bizim ontolojik varoluşumuza musallat olur ve ruhu, kulağı kırışte bir uykusuzluk hali içerisinde uyanık tutar. Ontolojik olarak başkasını reddetmekte özgür olsak bile, rahatsız bir vicdanla, daima suçlu olarak kalırız”<sup>75</sup>.

Levinas'ın tarif ettiği haliyle etik özne, ötekine şiddet uygulama özgürlüğüne sahip egoist öznenin tersine, birkaç anlamda birden “gadre uğramışlığı, zulmedilmişliği”

---

<sup>74</sup> Levinas'ın kullandığı bağlamda, ben ile Öteki ilişkisi ‘yakınlaşma’ ilişkisidir. Zira, ben, öteki ile özdeş değildir; başka olanın aynı'ya indirgenemez oluşuna yapılan vurgular hatırlanırsa, ben'in Öteki'yle kuracağı ilişki ancak bir yakınlaşma biçimini alabilir: Tanrısal sonsuzluğu kavramamın imkansızlığına paralel biçimde, Öteki'nin aşkınlığını yok edip onu kendime mal edemem; yapabileceğim ona el uzatarak yakınlaşmak, düşüncemi ve varlığımı aşkın olana açmaktır. Türkçe'de, Arapça kökenli “rehine” sözcüğünün bir anlamı da “yakınlaşma”dır.

<sup>75</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 275-277 –vurgu aslında.



[*persecuted*] de temsil eder. Öncelikle, tanrısal yaratmanın karşısında mutlak pasiflik halindeki özne, özgürlükten tümüyle yoksun olmasıyla, bir tür şiddete uğramışlıkla varolmuştur. Diğer taraftan, ötekiyle karşılaşmasında, varlığının tümlüğünü baştan yok eden sorgulayıcı bir bakışla muhatap olmuştur. Dahası, ötekinin varlığıyla anlam kazanan etik özne, kendi varlığında tüm bir insanlığın şiddetinden sorumlu olduğunu duyumsamıştır. Tüm bunlar şunu söylemeye elverir: Öteki, ben'de bir “zulüm” etkisi uyandırır. Etik özne, kendisinin ve tüm diğerlerinin uğradığı zulmün acısını çeken öznedir.<sup>76</sup> Levinas, işte bu acıda dayanışmanın olanağını görür. Böylece, bir anda, etik özne acı çeken özneye ve acı çeken de etik özneye dönüşmektedir. İlginç bir biçimde, acı çekmek hem doğallaştırılmakta hem insan olabilmenin de özü, koşulu haline getirilmekte; acı çekmek ve zulme uğramışlık bir “değer” statüsüne yükseltilmektedir. Bu yaklaşımın bir adım ötesinde, tarihsel olarak ‘en çok’ zulme uğramış toplum, etik özne adayı olarak ayrıcalıklı kılınacaktır. Levinas'ın *holocaust* ile İsrail devletinin kuruluşunu bu anlamda bağlantılandırarak, İsrail devletine ilişkin öne sürdüğü tartışmalı tezlerin etik temeli bu noktada yatmaktadır.

“Rehine olarak özne” ifadesinden de anlaşılacağı üzere, Levinas'ın çerçevesinde ben'e atfedilen sorumluluk, yine asimetriktir: Ben, Öteki'nden kendisini feda etmesini bekleyemez. Levinas için ben'in sonsuz sorumluluğunun, başkası tarafından üstlenilemez oluşu da merkezi önemdedir. Zira, aksi, insanların birbirini ikame edebilir “aynı”lıklar olduğunu iddia etmek olacaktır; oysa, her bir kişi tekil ve biriciktir. Buna karşılık, “ben” başka herkesten sorumlu olmakla, diğer herkesi ikame edebilir gibi görünmektedir. Levinas'ın etik öznesi şöyle düşünür: Ben sorumluluğu üstlenmek için seçildim ve bunu başka birine devredemem.<sup>77</sup>

Levinas'ın, radikal biçimde edilgenleştirdiği, kendisini başkası için feda etme, “ölüme benzer bir pasiflik” içinde olma gibi kavramlarla betimlediği etik tablo;

---

<sup>76</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 101, 111, 121, 128.

<sup>77</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 122; “Philosophy, Justice and Love”, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous* içinde, s.108. İkinci referans bir söyleşi metnidir ve Levinas aynı yerde şöyle der: “Öteki'nden sorumlu ben [fikri] için bir sözcük gerekir” –ilk metnin -ilgili bağlamında- bu sözcük “İyi”dir [Good], ikinci metin “Tanrı”yı [God] işaret eder.

ulaşılabilir bir gerçeklik olmaktan çok bir tür ideal işlevi görmektedir. Resmettiği etik, mevcuda getirilecek (“varlık” haline dönüşecek) bir proje değil; verili gerçekliğimizi, ontolojik düzeni sürekli olarak sorgulamak için işaret edilen bir imkandışıdır. Ontolojik olanın içine onu imkansızlaştıran metafizik unsuru yerleştirilişine; özgür ve egoist özneye varlığının başlangıcındaki mutlak pasifliği işaret edişine paralel biçimde, Levinas düzenin içine “anarşik” bir öğeyi yerleştirmektedir.<sup>78</sup> Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Etik, bir düzen inşa edemez; çünkü sorumluluk sonsuzdur. Levinas'ın etik öznesi, başkalarına karşı sorumluluğunu yerine getirerek tatmin olan bir özne değildir. Zira, sorumluluğu kendi zamanını da aşan bir sonsuzluktur, asla tam olarak karşılanamaz. Dolayısıyla, etik Levinas'ta, tamamlanarak bir mevcudiyet halini alamaz; daima, mevcudiyetin dışında kalır. Aslında, Levinas'ın sonsuzluk, aşkınlık, metafizik kavramlarına başvurarak tanımladığı üzere, etik tam da “var kılınamaz, mevcuda getirilemez” bir açıklığın ifadesidir. Etik, varlığın “açık” noktasıdır. Başka türlü söylenirse, etik düzen kuran değil, düzenin tümlüğünü, yeterliliğini inkar eden anarşik öğedir.

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

Fakat, Levinas'ın betimlediği haliyle siyasal öznenin tam tersi özelliklere bürünmüş olan etik özne, ben ile Öteki arasındaki yüzyüze ilişki zemininde tanımlanmıştır. Oysa, dünyada başından beri varolan bir “üçüncü taraf” daha vardır.

---

<sup>78</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 102, 120.

### III. Etikten Devlete

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

#### III. 1. “Üçüncü Taraf”

*Tümlük ve Sonsuzluk*'ta Levinas “üçüncü taraf”tan iki şekilde bahseder. İlki, ben ile Öteki'nin ilişkisine dışardan bakan bir üçüncü gözün imkansızlığına dairdir.<sup>79</sup> Burada Levinas'ın etik ilişkiyi yeni bir tümlük biçiminde inşa edecek bir üst pozisyonu reddetme amacını taşıdığı açıktır. Diğer taraftan, “üçüncü taraf”, ben ile Öteki arasındaki yüzyüze ilişkinin ötesindeki tüm diğer tarafları da ifade eder. Bu anlamıyla üçüncü, “tüm insanlık”tır; Öteki'nin yüzünde duyduğum tüm diğer insanların yoksulluğu ve sorumluluk çağrısıdır.<sup>80</sup> Dolayısıyla “üçüncü taraf” çoğul “ötekiler”dir. Öteki'nin çağrısına sorumluluk üstlenerek cevap vermek “adalet” ise, tüm diğerleri arasında bu ilişkinin karşılığı “kardeşlik”tir.<sup>81</sup> Dolayısıyla, Levinas adalet kavramını etikten ayırıştırır. Fakat Levinas, daha sonra adalet ile etiğin

---

<sup>79</sup> *Totality and Infinity*, s.251.

<sup>80</sup> *Totality and Infinity*, s. 212-213.

<sup>81</sup> Adalet ve kardeşlik kavramlarını bu şekilde, etik ilişkinin iki momenti gibi, ayırıştırarak netleştirme çabamızın sınırlılığını da belirtmeliyiz, çünkü Levinas, “tüm ötekiler”i anlatımına dahil ettiği noktada aynı zamanda şunu söylemektedir: “Üçüncü taraf Öteki'nin gözlerinden bana bakar –dil adalettir” (*Totality and Infinity*, s. 213). Diğer bir ifadeyle, Levinas ben ve Öteki arasındaki yüz yüze ilişki zemininde betimlediği etik ilişkinin, aslında “üçüncü taraf” ile ifadesini bulan tüm diğerlerinden, “tüm insanlıktan” –başından beri- bağımsız olmadığını da söylemektedir. Levinas'ın etiği ben ile Öteki arasında bir “ilk ilişki” olarak betimleyişi, üçüncü tarafın başından beri orada olduğu vurgusu ile geçersizleşmez. Etik “artzamanlı”, üçüncü tarafın imlediği ontolojik düzen “eşzamanlı” olmakla ayırıştırılır (Direk, “Sunuş”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 26, 34). Bu, etiğin şimdiki zamanda vücuda getirilip cisimleştirilemeyecek bir ilişki olarak düşünülmesine paralel olsa da; aynı zamanda, etiğin ontolojik düzende ‘bastırılrsa’ bile tükenmeyecek biçimde, yani verili olana aşkın biçimde düşünülebilmesine de zemin sunan unsurlardan biridir.

özdeşliğini bozar<sup>82</sup> ve “üçüncü taraf”ın rolünü çeşitlendirir. Denilebilir ki, tam bu noktada üçüncü taraf”ın çokanlamlılığı Levinas’ın kuramını da çok katmanlı, karmaşık ve yoruma açık bir yapıya dönüştürür.<sup>83</sup>

Levinas, bir yönüyle üçüncü taraf”ı “çoğul ötekiler” olarak düşünmeyi sürdürür: “Öteki başından beri tüm öteki insanların kardeşidir”. Bu çoğul düzlemde, ben ile Öteki arasındaki uzlaşmaz “asimetri düzeltilir”. Levinas’ın buradaki kastı –devletin hukuk düzeninin imlediği eşitlik değildir- yine “kardeşlik”tir ki dayanağı Tanrı’dır: Tanrı fikri veya inancı sayesinde, “ben” de diğerleri için bir “öteki” olacaktır.<sup>84</sup> Fakat Tanrı’nın gözünde ‘eşitlenen’ düzlem, etik özne için geçerli değildir: Üçüncü taraf, Öteki kadar ‘başka’, ‘biricik’ ve ben’i sorumluluğa çağıran bir yüz’e sahip ise, sonsuz sorumluluk ‘hangi ötekiye’ yöneltilecektir? Bu yönüyle ise, üçüncü taraf”ın bir anlamda Öteki’nin ‘rakibi’ olarak ortaya çıkışı, Öteki ile ben arasındaki ilişkiyi “bozan” bir unsurdur, zira bir “soru”nun doğması bile, etik ilişkinin koşulsuzluğunu ve dolayimsızlığını zedeleyecektir. Levinas işte bu yönüyle üçüncü taraf”ı, basitçe Öteki’nin bir ‘benzeri’ addetmez; ben-Öteki-üçüncü taraf arasında hem bir “mesafe” koyar, hem de Öteki ile üçüncü taraf arasında bir “ihtilaf”ı ima eder. Nitekim, bu “mesafe” ile doğan uzam, Öteki’ni, her nitelikten bağımsız bir Öteki olmaktan da çıkarır ve “komşum” yapar: Öteki, bana “yakın” olan ise, üçüncü taraf ancak Öteki’nin dolayımıyla ilişkilendiğim “yakınımın yakını” olabilir:

“Üçüncü taraf komşudan başkadır, ama aynı zamanda bir başka komşudur, ve aynı zamanda ötekinin bir komşusudur, basitçe dengi [*fellow*] değildir. O zaman, öteki ile üçüncü taraf birbirleri için nedir? Birbirlerine ne yapmışlardır? Aralarında ne geçmiştir? [*What passes before the other?*] Öteki, üçüncü taraf ile ilişkidir; [üçüncü taraf için] tam anlamıyla cevap veremem,

---

<sup>82</sup> Levinas, “The Paradox of Morality: An Interview with Levinas” *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* içinde, 1988, s. 171.

<sup>83</sup> “Levinas’ta ‘üçüncü’nün anlamı belirsizdir çünkü onun bir ayağı etik, bir ayağı da varlık düzleminde yer almaktadır.” Çırakman, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, s. 198.

<sup>84</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 158.

sadece kendi komşum için, her soruyu önceleyecek biçimde [her soru için] cevap verebilirim.”<sup>85</sup>

Denilebilir ki, Levinas burada, kurduğu etik ilişkiden dışladığı “çatışma” unsurunu devreye sokmaktadır. Bir tercih yapma zorunluluğu, ben’in ‘sonsuz’ sorumluluğunu yalnızca bir Öteki’ye sunabileceği kabulünden değil; üçüncü taraf ile Öteki arasında bir ihtilafa karşı ‘taraf’ olma gereğinden de doğmaktadır: “Öteki ile üçüncü arasında ne geçmiştir?” İşte bu soruyla birlikte, her tür nitelikten bağımsız olan -tematize edilemez olan- “yüz” bir içerik edinir. Başka türlü söylenirse, mutlak yabancı olan Öteki, kim ve nasıl olduğundan bağımsız bir biçimde, kendisinden mutlak sorumluluk sahibi olduğum etik ilişkinin Öteki’si iken; artık yaptıklarıyla, nitelikleriyle –veya kimliğiyle- ölçeceğim, içerik sahibi bir ötekiye/komşuya dönüşür.<sup>86</sup> Bu nedenle, bu soru aynı anda bilincin sorusudur; bilinç, öteki ile üçüncüyü kıyaslar, anlamlandırır, hesaplar ve sistematize eder. Tüm bunlar ise, bir ilkenin veya ölçünün arayışını beraberinde getirir. İşte Levinas’a göre, toplumun, siyasetin, devletin, bilimin, felsefenin, kurumların kökeninde bu ilkenin –adalet ilkesinin- arayışı yatar.<sup>87</sup> Nitekim, bu kurguda “adalet” artık Öteki’ne sorumluluk olarak değil; “ölçülemez olanı ölçmek, karşılaştırılmaz olanı karşılaştırmak” zorunluluğu şeklinde tanımlanır.<sup>88</sup> Dolayısıyla, üçüncü taraf’ın varlığı etik ilişkide bir kırılma yaratır ve adaleti, adaletle birlikte ortaya çıkan kurumsallıkları zorunlu kılar. Bir başka deyişle, adalet artık Öteki’yle olan etik ilişkimle sınırlı değildir.

---

<sup>85</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 157.

<sup>86</sup> Robert Bernasconi’ye göre Levinas’ın Öteki kavramından “komşu”ya geçiş “skandal” niteliğindedir, çünkü Levinas erken tarihli bir makalesinde “komşu” kavramının “fazla ortaklık imlediği gerekçesiyle kaçınılması gereken bir kavram olduğunu” söylemiştir. Buna karşılık, Öteki “göz rengi bile fark edilmeyecek” biçimde, kültürel vb niteliklerinden soyutlanarak, salt “yabancı” olarak değerlendirilmiştir. Bernasconi, Levinas’ın “komşu” kavramına sonradan başvurusunu, ‘yabancı olma’yı artık ben öznesine denk düşecek şekilde kurarak meşrulaştırdığını belirtir. Fakat daha önemlisi, “komşu” kavramıyla birlikte Öteki ve üçüncü taraf arasında olup bitenlerin değerlendirilmesi gereken somut nitelikleri gündeme gelmektedir –Bernasconi, burada “bir komşunun diğerine uyguladığı şiddetin” söz konusu olduğunu düşünür: “Strangers and Slaves in Land of Egypt”, s. 246-247.

<sup>87</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 161.

<sup>88</sup> Levinas, “The Paradox of Morality: An Interview with Levinas” , s. 174; *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous*, s. 104; *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 90; *Otherwise than Being*, s. 157-158.

Levinas'ın tâbiyeti mutlaklaştırıp Öteki'ne sorumluluğumu 'her tür soruyu önceleyecek' biçimde yeniden formüle edişi ile adalet kavramı, ancak üçüncü taraf'ın devreye girdiği anda bir gereksinim halini alır. Bu durumda, ben'in sorusu aynı zamanda, Öteki ile üçüncü taraf arasında doğacak bir adaletsizlik halinde, kimden taraf olunacağını sorusudur. Böylece Levinas, adalet arayışının "hukuk" düzeni ve uygulaması ile bağını kurmaktadır:

"Diğerleri/Ötekiler devreye girdiğinde, ki her biri bana dışsaldır, problemler doğar. Hangisi bana en yakındır? Öteki kimdir? Belki aralarında çoktan bir şeyler geçmiştir. Dikkatlice soruşturmamız gerekir. *Yasal adalet gereklidir. Devlete ihtiyaç vardır.*"<sup>89</sup>

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

### **III. 2. Adalet ve Devlet**

Bize göre, ironik olmakla birlikte bu sorunun *bir* cevabı 'evet' olacaktır: Levinas, hukuk düzeninin eşitleyici, anonimleştirici etkisi bağlamında, devleti zorunlu addetmekte, öyleyse etik ilişkinin vazgeçilmez unsuru olan "asimetri"nin 'düzeltilmesi' gerektiğini de kabul etmektedir. Bir yandan etiği adaletin hem koşulu hem ufku kılarak, etiğin 'vücuda getirilemezliğini' işaret ediyorken; aynı zamanda, etik ile siyasetin kesiştiği bir alanı işaret etmekte, aralarında vazgeçilmez bir

---

<sup>89</sup> Levinas, "Ideology and Idealism" *Levinas Reader* içinde, s. 247 –vurgu eklendi.

bağlantı kurmaktadır. “Anarşik bir öge” olarak etik, siyasal düzenin mutlaklığını engelleyen bir işlev taşımaktadır; fakat, tersinden bakıldığında, etik, siyasal “düzenin” zorunluluğu içinde varlığını koruyan bir anarşik öge konumundadır. Levinas, başta karşıtlık içinde kurguladığı iki alanı, bu defa ayrılmaz bir ikili olarak düşünmektedir: Etik ve siyasal düzen, aralarındaki gerilim baki kalsa da, birbirini tamamlayıcı bir ilişki içinde betimlenmektedir.

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

“[Söylediklerimden] aklın ve aklın evrensellik arzusunun küçümsendiği sonucuna varmak zorunlu değildir. Sadece, tanımladığım şekliyle öznel-arası [olanın] gerekliliklerin toplumsal bir rasyoneli zorunlu kıldığı sonucuna varmaya çalışıyorum. Şunu bilmek son derece önemlidir: Terimin varsayılan anlamıyla toplum, insanların birbirleri için yırtıcı/yağmacı [*predator*] oldukları ilkesinin sınırlandırılışının bir sonucu mudur; yoksa tersine, insanların birbirleri için olduğu ilkesinin sınırlandırılışının bir sonucu mudur. Toplumsal olan, kurumları, evrensel biçimleri ve yasalarıyla birlikte, insanlar arasındaki savaşın sonuçlarını sınırlandırmaktan mı, yoksa etik ilişkide insanı insana açan sonsuzluğu sınırlandırmaktan mı doğmuştur?”<sup>90</sup>

Açık ki, Levinas'ın bu vurgusu, devletin kaynağına dair Hobbesçu yaklaşıma bir eleştiridir. Hobbes'ta bir sözleşme ile siyasal toplumun ortaya çıkışı, adaletin de ahlakın da koşuludur. “Herkesin herkese karşı savaşı”nı önlemek, devleti ve egemeni doğuran sözleşmenin amacıdır. Levinas'ın yaklaşımında bu kurgu tamamıyla tersine çevrilmektedir. Devlet adalet arayışından, adalet ise hem Öteki'ne hem üçüncü taraf'a aynı anda sorumlu olamayacağımdan doğar. Sınırlanan şiddet değil, sorumluluğumdur. Hobbes'ta devletin (egemenin) bir sınırı yoktur; oysa Levinas için adaletin zorunlu kıldığı bir devlet, adalet arayışının kendisiyle sınırlıdır.<sup>91</sup>

Bu anlamda Levinas, devletin evrensel ve anonim düzeninin bir tümlük inşası

---

<sup>90</sup> Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 80.

<sup>91</sup> Levinas, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous*, s. 105; *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 80.

olduğu, etikten bağımsız bir siyasetin “tiranlık” anlamına geldiği eleştirisinden,<sup>92</sup> aslında vazgeçmemektedir. Etik ilişki, üçüncü taraf’ın ‘ortaya çıkışı’ını önceleyecek biçimde düşünüldüğü sürece, siyasal düzenin varlığı, etik ilişkinin doğurduğu bir zorunluluk olarak düşünülebilecektir; ve böylece, düzenin kendisinin de “köken”i tarafından sınırlandırılması gereği temellendirilebilecektir. Levinas, bu “köken” sorusunu o denli önemser ki, birçok metninde hemen hemen aynı sözlerle altını çizer. Fakat bu birbirinin benzeri ifadeler arasındaki küçük farklar da oldukça açıklayıcıdır. Aynı ifadeyi yinelemek pahasına dikkat çekmemiz gereken şey, Levinas’ın “öncelik” vurgusuna atfettiği önemi anlamamıza olanak sağlar:

“Şunu bilmek önemsiz değildir (...) eşitlikçi ve adil Devlet (...) –*ki mesele kurma* [founding] *ve her şeyden önce koruma/sürdürme meselesidir*- herkesin herkese savaşından mı yoksa birinin öteki için indirgenemez sorumluluğundan mı doğar (...). Bunu bilmek önemsiz değildir ki böylece savaş, tarihsel zorunluluklar adına iyi vicdanın [*good conscience*] savaşı olarak kurumsallaşmasın (...). Bilincin temeli [*foundation*] adalettir, tersi değil.”<sup>93</sup>

Öyleyse, köken veya öncelik sorusunun önemi ‘kurucu’ addedilen ilkenin ‘kurulu’ düzende varlığını sürdürmesinden ileri gelmektedir.<sup>94</sup> Bu nedenle etiğin ‘kurucu’ ilkselliği vazgeçilmez bir unsurdur. Levinas, etiğin verili düzende tükenmeyen bir aşkınlık taşıdığı vurgusunu bu ilkselliğe referansla temellendirmektedir. Kuşkusuz, bu ilişki tersinden de geçerlidir: Levinas, etiği verili düzende tükenmeyen bir aşkınlık olarak konumlandırmak istediği içindir ki, etik ilksellik niteliği ile karakterize edilir. Her durumda, etiğin ilksel ve aşkın oluşu birarada, birbirinden ayrıştırılamaz biçimde kurgulanmaktadır. Başka türlü ifade edilirse, etiğin devletin düzeninin (ve üçüncü taraf ile simgelenen tüm diğer kurumsallık ve toplumsallık biçimlerinin) kökeni olarak işaret edilişi etiğin ilksel niteliğini; buna karşılık,

---

<sup>92</sup> “Tek başına bırakıldığında siyaset, içinde tiranlığı barındırır; ona kaynaklık eden ben ve Öteki’ni deforme eder, çünkü onları evrensel kurallara göre yargılar, yani gıyaplarında [*absentia*].” *Totality and Infinity*, s. 300.

<sup>93</sup> Levinas, “Peace and Proximity”, *Basic Philosophical Writings* içinde, s. 169 –vurgu eklendi. Hemen hemen aynı ifadeye *Varlıktan Başka Türü*’de de rastlanır: *Otherwise than Being*, s. 159-160

<sup>94</sup> Kurucu unsurun, kurduğu düzende varlığını koruduğuna yönelik vurgu, Carl Schmitt’in “siyasal” kavramının tanımlayıcı unsurudur.



devletin kurulu düzenine indirgenemez oluşu da etiğin aşkın niteliğini ifade etmektedir. Böylece etik, *devletin zorunluluğuna rağmen*, ‘sınırlayıcı köken’ veya ‘kurucu-sınırlayıcı’ diyebileceğimiz bir işlev edinmektedir. Öyle ki, Levinas’ın kurgusunda devletin zorunlu varlığı da etik sorumluluğun bir uzantısı konumundadır, dolayısıyla bu ‘varlık’ etik sorumluluğun daimi olarak ‘dönüştürücü’ etkisine maruz kalmalıdır. İşte Levinas’ın etiğin ilksel ve aşkın olma nitelikleri arasında kurduğu bu döngüsellik, ifadesini “adalet” kavramında bulur.

Adalet, etik vizyon ile siyasal düzenin ilişkisini kuran unsurdur; bu nedenle ne siyasetten ne de öteki için duyulan etik kaygıdan ayırılmazdır. Etik daima adaleti önceler, etik kaygı olmadan adalet arayışı da olamayacaktır.<sup>95</sup> Diğer taraftan, adaletin uygulanması bir karşılaştırmaya dayandığından, etiği sekteye uğratan bir edim içerecektir. Öyleyse, uygulanan adalet hiçbir zaman “son söz” değildir; daima “daha iyi bir adalet”in arayışı sürecektir.<sup>96</sup> Böylece Levinas adaleti, “hukuk”a indirgenemez biçimde etikle ilişkilendirmeyi sürdürmektedir. Etik, hala adaletin koşulu ve ufkudur; aksi, devletin yasası ile adaleti özdeş düşünmek, bu yolla devletin her edimini meşrulaştırmak anlamına gelecektir. Dahası, bu devleti de kendinden menkul bir meşruluk ile donatmak, dolayısıyla Levinas’ın kırmaya çalıştığı içkinlik düzlemini, yani “tümlüğü” yeniden inşa etmek olacaktır. Adalet ‘uygulanması’ devletin hukuk düzeninin alanıyken; ‘daha adil bir adalet’ arayışının sonsuzluğu etik olanın sayesinde. Adalet kavramındaki döngüsellik budur: Etik sorumluluk çoğul insanlar karşısında bir adalet gereği doğurmakta; adalet edimselleşip hukuksallaştığı anda adaletsizliğe dönüşmekte; fakat etik ‘kurucu’ ve aşkın oluşu sayesinde adaletin ufku olmaya devam etmekte, böylece daha adil bir adalet arayışı da sürmektedir. Adalet ihtiyacı, daima etik sorumluluğa dayanır, dolayısıyla ‘daha adil bir adalet’ arayışı etiksiz düşünülemezdir: Bu yönüyle Levinas, hem kurumsallaşmış adalet edimi olarak hukukun etikten kaynaklandığını hem de karşısında herkesi eşitleyen, dolayısıyla tekillikleri yok edip anonimleştiren

---

<sup>95</sup> Adalet, “kendi şiddetine karşı sürekli iyileştirilecek” bir şeydir -ki, bu etik ile mümkündür: Levinas, “The Other, Utopia and Justice” *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous* içinde, s. 229.

<sup>96</sup> “The Paradox of Morality: An Interview with Levinas”, s. 175.

'hukukun adaletsizliğini' aynı anda söylemektedir. Öyleyse, adalet, etik ile hukuk arasında hem zorunlu bir ilişki kurmakta hem de mutlak bir örtüşmeyi imkansız kılmaktadır.

Levinas'ın yarattığı bu döngüsellik, 'hukukun adaletsizliği' olarak tabir ettiğimiz boyutu; evrensel ve eşitleyici hukuk düzeninin, Öteki'ne sonsuz sorumluluk olan etiği kesintiye uğratmasına dayanır. Benim için 'biricik' karakterdeki Öteki, bir başka öteki olarak üçüncü taraf'ın devreye girişiyle, 'ayrıcalığını' yitirir. Fakat hukuk düzeninde yiten bu ayrıcalık, eğer gerçekten yitiriliyorsa, adalet arayışının sürekliliğini sağlayan nedir? Etiğin, adalet uygulamasında tükenmeyecek biçimde adalet arayışını daimi kılabilmesi, yani aşkınlığı, Levinas'ın çerçevesinde, bize göre yeni bir döngü yaratmaktadır: Hukukun eşitlik düzlemi Öteki'nin ayrıcalığını yitirmesi anlamına geliyorsa, etiğin aşkınlığı nasıl korunacaktır; etiğin aşkınlığı korunmak zorundaysa, hukuk düzeni ile birlikte Öteki'nin ayrıcalığı nasıl düşünülecektir?

#### **IV. Etiğin Paradoksu**

Levinas'ta üçüncü taraf'ın ortaya çıkışı ile birlikte adaletin, hukukun, devletin, siyasetin ve tüm diğer kurumsallıkların da ortaya çıktığı şeklindeki kurgu, birçok soru doğurur. Her şeyden önce, hukuk-devlet-siyaset bir ve aynı şey midir? Levinas, evrenselleştiren, eşitleyen, böylece başkılığı aynı'laştıran bir düzlem olarak düşündüğü ontolojik düzlemde, sadece hukuk, devlet ve siyaseti değil, yüz yüze olmayan tüm ilişki biçimlerini, ironik biçimde 'aynılaştırıyor' gibidir. Nitekim, Levinas'ta siyasal düzen olarak devletin dışında bir siyaset anlayışını tespit etmek mümkün değildir ki bize göre kuramının temel sorunlarından biri budur. Öte yandan, Levinas'ın kuramında üçüncü taraf'ın ortaya çıkışıyla birlikte, hemen her kavramda tespit edilebilir bir belirsizlik de doğmaktadır. Dolayısıyla üçüncü taraf'ın dahil olduğu haliyle Levinas'ın kuramı farklı yorumları, hatta bambaşka anlamları mümkün kılmaktadır.

#### IV. 1. Etiğin İkselliği ve ‘Şiddeti’

İlgili literatürde sıklıkla paylaşılan bir yorum, üçüncü taraf’ın dahil olmasıyla Öteki’nin ayrıcalığını yitirdiğini kabul eder ve bu durumu, etik özneyi sonsuz sorumluluktan ‘kurtaran’ bir olumluluk olarak işaret eder.<sup>97</sup> Bu yorumların kaynağı, özellikle Derrida’nın Levinas okumasıdır: Levinas, “açıkça söylemese de” yüz yüze ilişkinin “mutlak dolayımsızlığında” bir şiddet tehdidi görüyor olmalıdır ve üçüncü taraf, ben’i “etik şiddetten koruyacak” biçimde yasal-siyasal sistemi temsil eden bir dolayım unsuru olarak devreye sokulmaktadır.<sup>98</sup> Nitekim bu yorum izlenerek, etik ilişkinin “şiddet” anlamına geldiği ve yasal düzenin “şiddeti sınırlama” işlevi gördüğü kabul edilir. Buna göre, hukukun evrenselliği, tekilliğin indirgenemez başkalığını ‘aynı’ya tâbi kılan bir şiddet edimiyken, hukukun eksikliği de bu kez ‘etiğin şiddeti’ anlamına gelecektir. İşte şiddetin kısıkaçı diyebileceğimiz bu “ikili kısıt”, etik ile siyaset arasındaki ilişkiyi kapatılamaz bir “boşluk” [Derrida’nın tabiriyle “hiatus”], ama iki uç arasında daimi salınımı zorunlu kılan bir boşluk olarak düşünmeyi gerektirmektedir. Zira, bu yorum uyarınca etik de siyaset gibi “tek başına bırakıldığında” bir tiranlık veya şiddet alanıdır. Bu tabloda, Levinas’ın sorumluluğun sonsuz olduğuna dair vurgusu da, karşılanamaz bir ‘yük’ olmaktan çok, vücuda getirilemezliği sayesinde etiğin imkanı olarak görülür. Başka bir deyişle etik, bir düzene dönüştürülemez oluşu sayesinde, düzeni daha adil olma imkanına açık tutan bir işlev görecektir. Paradoksal biçimde, etik imkan-dışı olduğu sürece etik kalabilmektedir. Benzer biçimde, adaletten de bir anlamda uygulanamaz olması sayesinde söz edilebilmektedir.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Oona Eisenstadt’ın ifadesiyle, üçüncü taraf’ın düzeyinde artık “yüz yüzelik, obsesyon, anarşi, zulüm” yoktur; bu düzey “simetri, karşılıklılık, genellik” yani adaletin düzeyidir: Eisenstadt, “Levinas in the Key of the Political”, s. 71.

<sup>98</sup> Derrida, *Aideu to Emmanuel Levinas*, 1999, s. 32-33.

<sup>99</sup> Diana Perpich, “A Singular Justice: Ethics and Politics between Levinas and Derrida”; Drucilla Cornell, “Post-Structuralism, Ethical Relation and the Law”; J. Popke, “Poststructuralist Ethics: Subjectivity, Responsibility and the Space of Community”; Madeleine Fagan, “The Inseparability of Ethics and Politics: Rethinking the Third in Emmanuel Levinas”; Simon Critchley, *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*;

Levinas'ta gerçekten de etik ve dolayısıyla adalet, 'imkan-dışı olarak mümkün' olmaktadır. Ne var ki bize göre bunun nedeni, Levinasçı çerçevede "etiğin şiddeti" değildir. Levinas'ın kuramında içinden çıkılması zor bir paradoks vardır: Etik sorumluluk var olduğu sürece adalet imkanı doğmakta, fakat bu adalet, yine etik sorumluluk var olduğu sürece, deyim yerindeyse, imkan-dışı olarak doğmaktadır. Üçüncü taraf, "çoğul ötekiler" ise, zaten sonsuz addedilen sorumluluk 'genişlemektedir', fakat genişledikçe imkansızlaşan sorumluluk, aynı zamanda adaletin kaynağı, yani imkanıdır. Bu paradoks, öteki kavramının taşıdığı 'üstünlük' ile derinleşir; "çoğul ötekiler", gerçekte, etik ilişkinin tanımlayıcı ögesi olarak Öteki'nin biricik olma karakteri nedeniyle sorumluluk doğurur. Her birine karşı sorumlu olan etik özne, "herkesten çok" sorumlu olmakla, mutlak bir asimetrik tâbiyet ile karakterize olur; öyleyse, gerçekten de bu tâbiyet hukukun adaleti ile 'düzeltilmektedir'. Fakat, hukukun adaleti, "eşitleyici" edimiyle ortaya çıktığı anda da "hukukun adaletsizliği"ni doğurmaktadır; yani, hukukun adaleti kendisi de 'düzeltmesi' gereken bir adaletsizlik olarak doğmaktadır. Öyleyse, "herkesten çok" sorumlu özne, adalet ile ortadan kaybolmamakta, aksine adaletsizliğe karşı zorunlu olarak varlığını sürdürmektedir. Eğer, Levinas'ta etik ilişki veya sonsuz sorumluluk, bir "etik şiddet" ise, bu demektir ki, hukukun ortaya çıkışı bu şiddeti azaltmamakta, aksine artırmaktadır –sorumluluk bu kez hukukun yarattığı adaletsizliği de içerecek biçimde genişlemektedir. Bir başka ifadeyle, bize göre Levinas'ın kuramı, etik şiddet ile hukukun şiddetinin 'ikili kısıtı' altında olmaktan daha derin bir paradoksa sahiptir. Çünkü Öteki'nin "çoğul ötekiler" olarak eşitlenişi ile doğan hukuk, eğer asimetrik yapıyı tümüyle ortadan kaldırıyorsa bu, etiğin

---

David Campell, "The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosophy". Levinas ile Derrida'nın birlikte düşünülmesinden doğduğunu söylediğimiz bu tabloda, burada anılan yorumcular arası önemli farkların olduğunu da belirtmeliyiz. Örneğin Critchley, Levinas'ın etiğinin başından itibaren siyaset yönelimli olduğunu, bu yönüyle Derrida'nın 'dekonstrüksiyon'undaki siyaset boşluğunu dolduracağını düşünür –Critchley, bu pozisyonunu daha sonra kısmen değiştirecektir. Fagan da Levinas'ın kuramının "etik-siyasal" birlikteliğini zaten içerdiği görüşündedir; Levinas'ta "saf etik" yoktur. Campell'a göre ise, Derrida'nın tamamlayıcı rolü, Levinas'ta siyasetin "sorunlu" bir biçim almasını önleyecektir. Cornell ve Popke, Levinas ile Derrida'nın kuramları arasındaki geçişkenliği daha sorunsuz biçimde varsayarken; Perpich ve Campell, Derrida'nın Levinas'ı yorumlayışının, aynı zamanda bir Levinas eleştirisi içerdiğini, dolayısıyla iki kuramcı arasındaki açığı gözetirler.

hukuk düzleminde sona ermesi anlamına gelecektir –ki Levinas’ın başından beri mücadele ettiği tablonun bir parçası budur. Etiğin hukuk düzleminin eşitlikçi yapısında tükenmemesi ise, asimetrik ilişkinin korunmasını gerektirmektedir. Denilebilir ki, bu asimetri ben öznesinin tüm diğer ötekiler karşısındaki asimetrisidir –öyleyse, Levinas’ın radikal biçimde pasifleştirdiği etik öznenin anlamı budur. Başka türlü söylersek, Levinas’ın etiğinin radikal şeması salt devletin düzeltici etkisinin meşruluk zemini olarak düşünülemez. Levinas’ın etiği, devletin zorunluluğunu temellendirerek “ılımlılaştığı” anda, daha da “radikal” bir biçim kazanmakta, etik öznenin mutlak pasifliği, devletin düzeni ile birlikte pekişmektedir. Nitekim Levinas, Öteki’nin ayrıcalığını ‘ılımlılaştırmak’ zorunluluğunu da, adalet gereksiniminin “hiçbir şekilde” etik sorumlulukta “bir derece kaybı” anlamına gelmediğini de söylemektedir. Gerçekte Levinas’ın söylediği, pasif etik öznenin ‘düzeltilecek’ ortadan kalkacağı değil, *çoğullaşacağıdır*; yani, ben öznesinin de başkaları için bir “öteki” olacağıdır:

“Adalet yalnızca, ben –daima ego kavramından kurtulmuş, daima varlığından yoksun ve muhtaç, daima öteki ile karşılıklı-olmayan ilişkide, daima öteki için olan [‘ben’]- diğer ötekiler gibi bir öteki olduğunda kurulabilir.”<sup>100</sup>

Öyleyse, yukarıdaki tablonun Levinasçı etikle uyumsuz yönlerinden biri, Levinas’ın etik ilişkideki ‘daima tâbiyet içindeki’ ben öznesinin varlığında bir sorun görmemesi, aksine adaleti bu öznenin yaygınlaşması ile kurulacak bir ‘simetri’ addetmesidir.<sup>101</sup> Diğer bir ifadeyle, Levinas etik ilişkisinin tâbi öznesinde, ‘önlem alınması gereken’ bir “şiddet” görmez. Bize göre yukarıda çizilen tabloda sorunlu olan bir diğer yön, etik ilişkide bir “şiddet” tespit edildiği anda, Levinas’ta

---

<sup>100</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 160-161.

<sup>101</sup> C. Fred Alford, Levinas’ın adalet kavramını asimetrinin düzeltilmesi olarak düşünen yorumcuları eleştirir: Levinas’ta üçüncü taraf, bir “kurtarıcı” değil, ben öznesinin “kurban edilmeyeceğini garantilerken, aynı zamanda tâbi olacağı yeni bir öteki”dir. Alford’a göre, Levinas’ın öteki’ni “ikame eden” öznesi açısından siyasal düzlem, “öteki’ne sonsuz sorumluluğu” nasıl toplumsallaştıracağı sorusunun doğduğu anlamına gelir: Alford, “Levinas and Political Theory”, s. 157, 163. Elif Çırakman’ın tabiriyle ise, Levinas, toplumsal düzleme de genişlettiği etik yükümlülüğün sınırlarını “özneye hareket edecek yer, hakkını arayacak kapı bırakmayacak” ölçüde genişletmektedir: Çırakman, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel bir Not”, s. 201.

etiğın vazgeçilmez “ilkselliği”nin de görünmez kılınmasıdır. Oysa etiğın ve adalet arayışının, hukuksal düzlemde yitmeysi, yani Levinasçı etiğın temel amacı ancak ilkselliğın kabulü ile temellendirilir. Levinas’ın devletın kökeninde neyin yattığını yineleyerek belirtmesi, bize göre bu ilkselliğın altını bir kez daha çizmektedir. ‘Kurucu’ olanın korunduğı vurgusu, adalet uygulaması olarak hukuku denetleyecek olan unsuru “ilk/başlangıçtaki kişilerarası ilişki”<sup>102</sup> olarak işaret eder. Yani etiğın ‘daha adil bir adalet’ arayışını mümkün kılacak aşkınlığı, Levinasçı çerçevede ‘başlangıca’ referansla temellendirilmektedir. Çizilen tablo ise etiğın “ilkselliğini”, kurucu bir nitelik taşıyışını göz ardı etmektedir. Levinas’ın ben ile Öteki arasında kurduğı etik ilişkiyi “şiddet” addetmek, ancak Levinas’a yöneltilebilecek bir eleştiri niteliğindedir; çünkü Levinas, etiği şiddetten, tam da savaşın meşruluğunu sarsmak amacıyla ayırıştırmaktadır. “Sorumluluk”, tasvir edilışinde dozu gittikçe artan tüm “şiddet”ine rağmen, Levinas’ın kuramında ‘olumlu’ bir kavramdır. Öyle ki, Levinas Öteki’nden sorumluluğı, insan kalmanın da koşulu addedecektir. Kısacası, Levinas etiğın kurucu rolünden vazgeçmez, aksine bundan vazgeçildiğı sürece yukarıdaki tabloda varsayılan etik ‘ufuk’ da zeminsiz kalmaktadır.

Belirtilmeli ki, Levinasçı etik *ile* hukuk-siyaset arasındaki ilişkiyi, “kuran ve kurulan hiyerarşisi olmaksızın düşünmek” Derrida’nın önerisidir.<sup>103</sup> Bize göre ise,

---

<sup>102</sup> Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 90.

<sup>103</sup> Derrida’nın önerisi, post-yapısalcı yaklaşımın “temel” [*foundation*] veya “kurucu unsur” arayışlarını reddetmesine paralel bir “uyarı” niteliği de taşır; zira aksi, etiği siyasetin temeline yerleştirmek böylece yine ontolojinin kurucu unsur arayışına denk düşecek biçimde bir *arkhe*’nin varsayılması anlamına gelecektir. Kısacası, etik siyasetin “ilkesi” veya “temeli” addedildiği anda, aşkınlığını kaybedip bir ontolojik ilkeye dönüşecektir. Bunun yerine, etiği siyasetin “ötesinde” düşünmek gerekir ki Derrida’ya göre Levinas, *Tümlük ve Sonsuzluk*’ta olmasa da *Varlıktan Başka Türülü*’de bunu yapmaktadır. Derrida, etik ile siyaset arasında daima korunacak açının veya boşluğun (*hiatus*), etiği de siyaseti de mümkün kılan şey olduğunu düşünmektedir (Derrida, *Aideu to Emmanuel Levinas*, 20-21, 58-61). Öte yandan, Derrida Levinas’ı “konukseverlik” teması merkezinde yorumlar ki Robert Bernasconi’nin dikkat çektiği üzere, Levinas *Tümlük ve Sonsuzluk*’ta kullandığı bu kavramı *Varlıktan Başka Türülü*’de terk etmiştir: Bernasconi, “Strangers and Slaves in Land of Egypt”, s. 252-254. Diğer bir ifadeyle, Derrida’nın Levinas yorumu, iki temel kitapta değişen pozisyonunun kimi öğelerini, deyim yerindeyse ‘seçmeci’ biçimde biraraya getirmektedir. Bununla birlikte, ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere, bu çalışmada Derrida’nın bir diğer metninde –Levinas’ın adını hiç anmasa da- “kardeşlik”

Levinas'ın kuramı, ontoloji ile etik arasındaki belirleyicilik ilişkisini tersine çevirme amacından bağımsız düşünülememektedir: Etiğin kurucu bir ilksellekle tanımlanışını reddetmek, Öteki'nin aşkınlığını ve dolayısıyla bir bütün olarak Levinasçı etiği reddetmek demektir.

#### **IV. 2. “En Yakın” Olan**

Dolayısıyla Levinas'ta, etiğin adalet uygulamasında tükenmeyişinin dayanağı, adalete kaynaklık eden ilkselliğidir. Bu nedenle etik, devletin hukuk düzeninin “eşitleyici” etkisine maruz kaldığı *halde* varlığını koruyabilmektedir. Bu noktada yeni bir açmazla karşılaşmaktayız. Levinas'ta etiğin ilkselliği demek, Öteki'nin ayrıcalıklı ve üstün konumu da demektir -ama hangisi Öteki, yani “en yakın olan”dır?

“Adalet, hiçbir şekilde, takıntıda bir derece kaybı, öteki-için-olmak'ta bir dejenerasyon, bir azalma, anarşik sorumlulukta bir sınırlama, Sonsuzluğun yüceliğinin nötrleşmesi, başlangıçtaki ikilinin bir üçlü haline gelmesi gibi ampirik nedenlerle ölçümde üretilecek bir dejenerasyon anlamına gelmez. Çokluğun eşzamanlılığı, ikinin artzamanlılığı ile bağlıdır: *Adalet ancak, bir toplumda yakın olanlar ile uzak olanlar arasında hiçbir ayırım olmadığına, fakat aynı zamanda, en yakından vazgeçilmesi imkansız olduğunda adalettir.*”<sup>104</sup>

Levinas'ta ben öznesi, tüm diğer ötekilerden sorumlu, tüm diğerleri karşısında mutlak biçimde pasifleştirilmiş bir özne olduğu sürece bu, ben karşısında tüm ötekileri “aynılaştırmak” demek değil midir? Öyleyse, Levinas'ın, üçüncü taraf'ı bir yönüyle “çoğul ötekiler” addetmesi, fakat bir diğer yönüyle de “Öteki'nin ötekisi” olarak dolayımılması arasındaki farkı yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Levinas, üçüncü taraf ile birlikte ben-Öteki-üçüncü taraf arasında bir uzam yaratır ve “hangisi bana en yakındır?” veya “hangisi komşumdur?” sorusunu sorar. Etiğin paradoksu dediğimiz çok boyutlu ve karmaşık yapının bir diğer katmanı budur: Bu soru, hukuk düzeninin eşitleyici etkisinden sonra anlamını yitirir mi? Eğer hukuk tüm ötekileri –ve aslında ben öznesini de- eşitlik düzleminde biraraya getiriyorsa,

---

teması merkezinde bir Levinas eleştirisi ürettiğini de öne süreceğiz.

<sup>104</sup> Levinas, *Otherwise than Being*, s. 159 –vurgu eklendi.

Levinasçı etiğin ‘adalet sorusu’ da ortadan kalkıyor demektir. Bir başka deyişle, yakın ve uzak olan arasındaki açığı gözetken ‘Öteki’nin hangisi olduğu’ sorusu, adalet uygulamasının “tarafsızlığı” ile cevaplanıyor demektir.<sup>105</sup> Fakat bu tarafsızlık, yani karşılaştırılmaz tekillikleri karşılaştırarak aynılaştırmak, Levinas’ın adalet uygulamasında gördüğü şiddettir –yeniden, etiğe yani Öteki’nin biricikliğine dönülerek düzeltilmesi gereken de budur. Yani, ‘adalet sorusu’ etikten, sonsuz sorumluluktan doğan bir sorudur, adalet *uygulaması* ile ortadan kaldırılamaz. Ne var ki bu şiddet, Öteki’ne şiddet uygulayanı cezalandıran nitelikteyse, “Meşru şiddet yoktur denilemez.”<sup>106</sup> Öyleyse, adalet uygulamasının “meşru bir şiddet” olup olmadığına, herkesten sorumlu etik özne nasıl karar verecektir? Denilebilir ki, etik özne koşulsuz bir biçimde adaletin şiddetine maruz kalan bir insan için adalet talep etmeye devam edecektir –fakat bu, bu kez etiğin başkasına şiddet uygulayandan taraf olması gibi paradoksal bir sonuç doğuracaktır. Bize göre, bu döngüden çıkmanın tek yolu, Levinas’ın yakın ve uzak arasındaki gözettiği ayrımı hesaba katmamızdır: Etik özne “öteki’nin şiddetine maruz kalan bir diğer öteki”nin mağdurluğu yanında, ‘zulmeden’ öteki’ne karşı mesafe koymalıdır. Bir başka deyişle, Levinasçı çerçeveden hareket edildiğinde çoğul ötekiler düzlemini mağdur ve zulmeden biçiminde bölmek kaçınılmazdır; ‘hangisi Öteki’dir’ sorusuna etik öznenin verebileceği tek cevap budur. Etik özne -eğer etik hukukun pozitif kurallarından ibaret olmayacaksa- hukukun adalet uygulamasından bağımsız biçimde bu ayrımı yapmak ve “mağdur Öteki” için adalet talebinde bulunmak durumundadır.

### **IV. 3. Kötülük**

Böylece, Levinas’ın üçüncü taraf’ı, hem bir “başka komşu” olarak hem de Öteki’nin dolayısıyla tanımlamasını anlamlandırmamız mümkündür. Üçüncü

---

<sup>105</sup> Bu ‘cevap’ yakınlık-uzaklık bağlamını geçersizleştirecek biçimde “hukukun tarafsızlığı” mıdır; yoksa adalet uygulamasının “adil olmayanı” veya “suçlu”yu tespiti midir? Levinasçı etik, hukukun kökeni olarak işaret edildiği sürece, suçlunun Öteki’ne zulmeden “kötü”den ayrıştırılması da bize göre problemlidir, hatta olanaksız bir hal almaktadır.

<sup>106</sup> Levinas, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous*, s. 106.



taraf, hukukun eşitleyici düzleminde bir başka komşudur, ne var ki, ben öznesinin perspektifinden Öteki'nin “basitçe dengi değil”, “Öteki'nin komşusu” olarak düşünülmesi de gerekmektedir. Bize göre, bu basit bir vurgu değil, Levinas'ta “kötülük” temasının gerektirdiği bir ayrıştırma müdahalesidir.

Levinas, ben ile Öteki arasındaki ilişkinin bir etik sorumluluk halini almama ihtimalini, “kötülük” (*evil*) olarak adlandırır. Öyleyse, etik ilişkinin betimlenişinden çıkarsayabileceğimiz üzere, ben'in Öteki'ni değil kendisini öncelendiği durumlar “kötülük” halleridir. Bu, Öteki'nin çağrısına cevap vermemeyi de, Öteki'nin aşkınlığını indirgemeyi de, Öteki'ne şiddet uygulamayı veya onu yok etmeyi de içerir. Varlıktan başka türlü olmanın adı etik ise, kötülük, salt varlık olarak kalmak, varlığını sürdürmeyi öncelemektir: “Kötülüğün yasası, varlığın yasasıdır.”<sup>107</sup>

Bir diğer yaklaşım tarzı, kötülüğün “yüz-süz” olduğudur; öyleyse, bu yönüyle kötülük etik ilişkinin tarafı olarak “Öteki”nin bir niteliği olarak düşünülemez. Gerçi Levinas, Öteki'nin ben'de bir “zulüm etkisi” yarattığını da söyler, fakat bu Öteki karşısında tüm insanlığın suçlarını üstleniyor oluşunun travmatik etkisinden ileri gelir. Levinas'ın etik düzleminde Öteki, yalnızca hükümler öznenin varlığını, kendinden menkul özgürlüğünü sorgulayandır; dolayısıyla, Öteki şiddetin müsebbibi değildir, tersine kötülüğün kaynağını -yani varlığın ta kendisini- sorgulamakla, aslında şiddeti ‘paralize eden’ tek unsur Öteki'dir. Kısacası, Levinas kötülüğün, ancak etik olmayan “ben”den veya bir “üçüncü taraf”tan kaynaklanabileceğini, açıkça değil ama dolaylı biçimde, söylemektedir.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> “The Paradox of Morality: An Interview with Levinas”, s. 175; *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous*, s. 114.

<sup>108</sup> David Campell, Levinas'ın “Hangisi en yakındır?” sorusuyla, Öteki ile üçüncü taraf arasında ‘uzamsal’ bir ayırım yaptığına dikkati çeker: Campell, “Deterritorialization of Responsibility”, s. 37. Jason Caro, üçüncü taraf ile birlikte doğan adalet sorusunu, “komşu ile düşmanı ayrıştırmak” olarak yorumlar –“düşman” vurgusuna sonraki başlıklarda değinilecektir: Caro, “Levinas and the Palestinians”, s. 675. Belirtilmeli ki, bu başlıkta yapmaya çalıştığımız gibi Levinas'ta “kötülük” nosyonuna dikkati çekmek, bize göre Caro'nun yorumuna da daha kökensel ve sağlam bir zemin sunabilecektir. Howard Caygill ise, bize göre Levinas'ın pratik siyasete ilişkin yorumlarının teorik kökenine işaret ederek daha önemli bir noktanın altını çizmiştir: Levinas, Öteki'nin üçüncü tarafa kıyasla sahip olduğu üstünlük konusunda ısrarlıdır ve örneğin Öteki'ne karşı, ‘ben’ ile üçüncü taraf

“[Celladın bir Yüz’ü var mıdır?] Tüm bir kötülük sorununu işaret ediyorsunuz. Adalet’ten bahsettiğim anda, kötülüğe karşı mücadele fikrini devreye sokmuş olurum, kendimi kötülüğe karşı direnmeme fikrinden ayırdederim. Eğer, kendini savunma bir sorun ise, ‘cellat’ benim komşumu tehdit eden kişidir ve bu anlamda, şiddeti çağırır ve artık bir Yüz’e sahip değildir.”<sup>109</sup>

Öyleyse Levinas, “komşumu tehdit eden” bir üçüncü taraf’ı, sorumluluk çemberinin dışına yerleştirmektedir; Öteki’ne şiddet uygulayan üçüncü taraf, “yüz”e sahip olmamakla, etik sorumluluğun yöneltileceği bir öteki olmaktan da çıkmaktadır. Bir diğer ifadeyle “meşru şiddet”; cezalandırma yoluyla üçüncü taraf’a yöneltilen şiddet, Öteki’yle olan etik ilişkinin meşrulaştırdığı bir şiddettir.

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

“Benim çalışmalarım üzerine yazılan bir tezin savunmasında, bir SS’in ‘yüz’e sahip olup olmadığı [sorulmuştu]. Çok sarsıcı bir soru, fakat benim görüşüme göre olumlu bir cevabı çağırır [bir soru]. Her defasında acı veren olumlu bir cevap!”<sup>110</sup>

Levinas’ta ben öznesi, ancak Öteki için hak talep edebilen, kendisi için talep ettiği

---

arasında kurulacak bir ittifaktan bahsetmenin olanağı yoktur: Caygill, *Levinas and the Political*, s. 131, 142-143. Yinelemek gerekirse, Derrida’nın Levinas yorumunun bir diğer vurgusu olan “üçüncü taraf’ın Öteki karşısında ikincil olmadığı” savı, bize göre, Levinas’ın kendisiyle uyumlu değildir: Derrida, *Aideu*, s. 110.

<sup>109</sup> Levinas, “Philosophy, Justice and Love”, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous* içinde, s. 105 –vurgu eklendi.

<sup>110</sup> Levinas, “The Other, Utopia and Justice” *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous* içinde, s. 231.

sürece “kötülük” ile anlamlandırılabilen bir öznedir. Levinas'a göre tam da “zulmedenden de sorumlu olma” bilinci, insan olmanın bilincidir ve kaynağını Yahudi bilincinden/vicdanından alır.<sup>111</sup> İşte bu noktada sorumluluk, taşınması zor bir yük olsa da, insanlığın bilincine, yani kötülüğe karşı insan kalmanın ayrıcalığına dönüşür.

#### **IV. 4. Öteki'nin Ayrıcalığı ve Devletler-arası Düzlem**

Bu tablodan, devletin hukuk düzeninin eşitleyici, anonimleştirici etkisinin Öteki'nin ayrıcalığını kaldırdığı fakat etik düzlemde Öteki'nin ayrıcalığının sürdüğü sonucunu çıkarıyoruz. Bize göre, Levinas'ı yorumlamada ‘kırılma noktası’ yaratan unsur da budur. Levinas'ın “Öteki düzenin ilk/asıl istisnasıdır” fikrine dayalı kurgusuna sadık kalındığı ölçüde, ayrıcalıklı bir Öteki'den tümüyle vazgeçmek, etikten vazgeçmek yani hukuk düzeninin içkinlikçi yapısını aşmamak olacaktır –oysa Levinas'ın tüm kurgusu, tümlük karşısında istisna olarak Öteki'ne yer açma amacıyla şekillenmektedir.

Ne var ki, tüm bunları, bir toplum içinde aynı hukuk düzenine ‘maruz kalan’ yurttaşların kendi aralarındaki etik ve hukuk bağlamını veri olarak söyledik. Oysa Levinas'tan çıkarsayabileceğimiz bir başka düzlem daha söz konusudur: Tüm “halkım”ın benim için öteki olduğu, yani devletler-arası, düzlem. Bu da bizi devletin kökenine ilişkin vurguyu, bir kez daha okumak ve yinelemek zorunda bırakır:

“(…) devleti, toplumu, hukuku ve iktidarı gerektiren; insanın komşusuna karşı bir canavar [*beast*] oluşu mu (*homo homini lupus*), yoksa dengimden [*fellow*] sorumlu oluşum mudur, bunu bilmek çok önemlidir. *Siyasal düzen, insanın sorumluluklarını mı tanımlar yoksa sadece canavarlığını mı sınırlar*, bunu bilmek çok önemlidir. Çok önemlidir; sonucu, hepimizin devlet, toplum, yasa uğruna/için [*for the sake of*] varolduğumuz [gerçeği] olsa bile.”<sup>112</sup>

Levinas'ta, neredeyse aynı ifadenin bu denli çoğul anlamlar barındırabilmesi şaşırtıcıdır. Çünkü bu kez, siyasal düzenin “sorumluluk tanımladığı” söylenmekte,

---

<sup>111</sup> *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous*, s. 107.

<sup>112</sup> Levinas, “Ideology and Idealism”, s. 247-248 –vurgu eklendi.

sonuçta devletin aşılabilir varlığı, yani kalıcılığı kabul edilecek olsa dahi –yine, bu kez- “dengim” olandan sorumluluğumun önceliğinin önemine dikkat çekilmektedir. Öyle ki Levinas’ın bu alıntıdaki kurgusu, tümüyle başka bir Levinasçı etik çıkarsamaya dahi el verir. Eğer siyasal düzen sorumluluğumu ‘tanımlayan’ bir işlev üstlenebiliyorsa, Levinasçı çerçevede bunun ancak diğer siyasal düzenler karşısında düşünülebileceği söylenebilecektir. Çünkü açık ki, Levinas’ın kurgusunda bu aşamaya dek, devletin iç hukuku sorumluluğumu ‘tanımlayan’ değil, sadece sınırlandıran nitelikte düşünülmüştür; sorumluluğumu tanımlayan etik ve hukukun koyduğu sınırı tekil bir insan karşısında daima aşar. Fakat, Levinas’ın ötekilerin “halkım” [*my people*] veya “yakınlarım” olarak da düşünülebileceğini söylemesi,<sup>113</sup> siyasal düzenler, yani devletler arası bir ilişkiyi de gözettiğini düşünmemize el vermektedir. Bu durumda, siyasal düzenin ‘sorumluluk tanımlaması’, bir bütün olarak yurttaşların diğer toplumlar ile ilişkisini düzenlemek –yani, ‘komşusunun’ kim olduğunu belirlemek- anlamına da gelebilecektir.<sup>114</sup> Öyleyse, Öteki’nin ayrıcalıklı üstünlüğünü yitirmeyişinin, Öteki’nin ‘kolektif’ biçimde tanımlandığı ve devletler-arası düzlemde karşılık bulduğu bir tabloda neye karşılık geleceğini sorgulamak durumundayız. Bu nokta, Levinas’ın devleti yalnız bir zorunluluk olarak değil, etiğin ‘taşıyıcısı’ olarak da işaret ettiği örneklere odaklandığımızda bize göre daha açık hale gelecektir.

Belirtilmeli ki, Levinas’tan çıkarsadığımız ve “etiğin paradoksu” başlığı altında biraraya getirdiğimiz sorular ve çok anlamlı vurgular; tek bir yorumu doğuran değil, birbirine zıt okumaları aynı oranda mümkün kılan niteliktedir. Başka türlü

---

<sup>113</sup> “(...) Ben tüm sorumluluktan sorumluyum (...) Fakat sadece ben! ‘Yakın ilişkilerim’ veya ‘halkım’ zaten ötekilerdir ve onlar için adalet talep ederim.” Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 99.

<sup>114</sup> Levinas’ın pratik siyasal sorunlara ilişkin -sonraki başlıklarda değinilecek olan- vurgularından hareketle, David Campell benzer bir yorumda bulunur: Levinas “adalet ancak bir toplumda yakın ve uzak ayrımı olmadığında adalettir” diyorsa da, “devletin sınırlarının” sorumluluğu da sınırladığı anlaşılmaktadır. Altını çizmemiz gereken nokta Campell’in, Levinas’ta “sorumluluğun zorunlu olarak sınırlanması” vurgusunu hukuki ilişki düzleminde değil, devletin sınırları ile belirlenecek biçimde anlamlandırmasıdır: Campell, “Deterritorialization of Responsibility”, s. 39. Bize göre, Campell’in yorumuna da dayanak oluşturacak biçimde, Levinas’ın devlet ile sorumluluğun sınırı arasında bu düzeyde varsaydığı koşutluk, teorik zeminini yukarıda kurduğumuz bağlamda bulmaktadır.

söylersek, Levinas'ta 'etiğin paradoksu' addettiğimiz şey, birbirine zıt sonuçlar doğuracak anlamlara aynı ölçüde açık bir kurama dayanıyor oluşudur. İleride yeniden değineceğimiz üzere bu, şu anlama da gelir: Levinas'ta tespit edilen 'sorunlar', literatürde genellikle varsayıldığı gibi tesadüfi birer sapma değil, kuramsal temelleri işaret edilebilecek sorunlardır. Dolayısıyla, Levinas'ı kendi 'sapması'ndan kurtaracak "daha Levinasçı" bir okuma, Levinas'ı Levinas'a karşı savunma benzeri öneriler, bize göre, anlamlı değildir.

## **V. Felsefe ve Din**

Bu aşamada öncelikle, Levinas'ın kuramının iki kaynağını ele almamız bir zorunluluk halini alıyor: Batı felsefesi ve Yahudi geleneği. Levinas bu iki düşünce çizgisi arasında kim zaman zıtlık, kimi zaman tamamlayıcılık ilişkisi varsayar. Varsayılan tamamlayıcılık ilişkisi de kendi içinde hiyerarşik bir sıralamadan muaf değildir. Öte yandan, bu iki gelenek somut pratik düzlemde, bu kez kendi dışındakilere karşı iç içe geçmiş tek bir "uygarlık" gibi de düşünülecektir. Bu değişken ilişkilendirmeyi, farklı yönleriyle ele almaya çalışacağız.

### **V. 1. Batı Felsefesi ve 'Etik'**

Çalışmanın başında ayrıntılandığımız, Levinas'ın 'tümlük' fikri merkezinde yönelttiği çok boyutlu eleştiriyi, bu kez karşısına koyulan etiğin Yahudi düşüncesiyle ilişkisine dikkati çekecek biçimde, kısaca yinelemek durumundayız. Daha önce değinildiği üzere, Levinas'ın ontoloji eleştirisi, bir bütün olarak felsefe geleneğine yöneltilir: Varlığı, kendine yeterli bir tümlük olarak inşa etme eğilimi, felsefi düşüncenin bir anlamda hem varsayımı hem vardığı sonuçtur. Bu tümlük fikri, aşkınlığın reddidir. Levinas'a göre, Batı felsefesinin tarihi de "aşkınlığın yok edilişi" ile karakterizedir. Oysa "etik aşkınlıktır" ve bu aşkınlığı işaret eden "Ahit'in Tanrısıdır".<sup>115</sup> Levinas'ın felsefeye yönelttiği eleştiri kadar, formüle ettiği etik ilişkinin de düşünsel kaynağı, özel olarak Yahudilik geleneğinin Tanrı ve din 'kavramsallaştırması'dır.

---

<sup>115</sup> Levinas, "God and Philosophy", s. 130, 140.

Felsefe, Levinas'a göre, içkinliğin bilgisini üretir.<sup>116</sup> Varlık, kendine özdeş varlık olarak mevcudiyetine, kendiliğine özdeş addedilirken -yani aynı'lığa sabitlenirken- "hakikat" de bu aynılığın "temsil"ine eşitlenir. Öyleyse, "öznellik" ancak bilgisine ulaşılabilir olan "nesnelliğin" rasyonel olarak kavranması ediminden ibarettir. Levinas, Aristoteles'ten Heidegger'e uzandığını düşündüğü "varlığın kendini açığa vuruşu olarak hakikat" şemasının karşısına, öznel deneyim olarak "tanıklığı" koyar. Bu tanıklık, mevcudiyet bulmayan, dolayısıyla "var" kılınamaz ve temsil edilemez olan bir aşkınlıkla kurulan ilişkidir. Bu aşkınlık, "aynı"nın düzlemine indirgenemez olmakla, kanıtlanamayan ancak tanıklık edilebilir olan bir aşkınlıktır. Dolayısıyla, Levinas felsefenin hakikatının karşısına koyduğu, mevcut kılınamayacak olan 'sonsuzluk' ile girilen bu ilişkiyi, "tanıklığın hakikati" olarak adlandırır.<sup>117</sup> Bir başka deyişle, Levinas içkinliğin bilgisi olarak felsefenin, aşkınlığa 'yaklaşma' deneyimini ikincilleştirdiğini, değersizleştirdiğini söylemekte ve buna karşılık nesnel ve kavranabilir olanın, yani mevcudiyetin öncesini, "başlangıç öncesini" [*before origin*] işaret etmektedir. İşte bu 'her şeyin öncesi' ancak 'ben'imle aynı düzlemde olmayan, bana aşkın bir başkalık olarak düşünülebilir ve din, bu aşkınlığı düşünmeyi mümkün kılar.

Felsefenin 'bilgi'si içkinliğin bilgisi olmakla, aynı'lığın, tekrarın yeniden üretimi anlamına da gelir; bu içkinlik düzleminde hiçbir şey "başka, yabancı, aşkın" niteliği taşıyamaz. Bu nedenle "mutlak biçimde yeni" olandan da söz edilemez.<sup>118</sup> Levinas'a göre, aşkınlık, aynılığın sıkıcı döngüsünü kıran unsurdur; Öteki, düzenin imlediği aynılığın istisnasıdır.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> Felsefe, yalnızca bilgi nesnesini mevcudiyetine özdeş kılmakla kalmaz, Levinas'a göre, felsefenin kendisi "içkinliktir"- "God and Philosophy", s. 134.

<sup>117</sup> Levinas, "Truth of Disclosure and Truth of Testimony", s. 99-103.

<sup>118</sup> Levinas, "Transcendence and Intelligibility", s. 151.

<sup>119</sup> İstisna olarak Öteki'nin bu nitelikleri, Alain Badiou'nun "olay" kavramının nitelikleri olarak yeniden karşımıza çıkacaktır. Ne var ki, Levinas Öteki'nin istisnası olduğu 'aynılığı', "çağdaş dünyanın Tanrısız oluşu" ile ilişkilendirir ("Ideology and Idealism", s. 245). Badiou ise, hem düzeni ('durum'u) hem de düzenin istisnası olarak olay'ı; Tanrı'yı ve onun imlediği "Bir" fikrini reddederek düşünecektir.

Bu düzeyde, felsefenin ‘tümlük’ inşa ettiği eleştirilerinin karşısına aşkınlık düşüncesini koyan Levinas, ontolojik düzlemin zorunluluğu vurgusuyla birlikte felsefeyi etiğin tamamlayıcısı olarak düşünecektir. Üçüncü taraf’ın düzleminde, adalet ihtiyacı doğar ki bu evrenselleştirici, eşitleyici düşünceye de ihtiyaç duyulduğu anlamına gelir ve bu düşüncenin karşılığı felsefe veya ‘Yunan felsefesi’dir. Levinas, “adalet hakkında söylediğim her şey Yunan düşüncesinden gelir” der; ne var ki, etik adalet fikrini de önclemiştir, zira adalet arayışını mümkün kılan etikdir.<sup>120</sup> Dolayısıyla, felsefeye “çok şey borçlu” olursa da, felsefeyi önceleyen sonsuzluk ve aşkınlık düzlemi olarak etik *önce gelir*.<sup>121</sup> Felsefe, aynı olanı düşünür ve evrenselleştirir; oysa etik ancak bu aynılığı önceleyen ve mutlaklaşmasını engelleyen bir aşkınlık fikrine dayanılarak düşünülebilmektedir. Levinas’ın aynılaşmayı, tümlüğü kırma çabası, bir kez daha, etiği felsefi düşünceye incelemekte karşılık bulur. Bu noktada, felsefenin kökeni olarak “Yunan felsefesi” veya “Yunanlılar” işaret edilirken, etik de karşılığını “Ahit”te [Bible] bulur: “Etik, [okullarında Yunan düşünürleri okuyan bir insanlığın] beyaz ırkın bir icadı değildir.”<sup>122</sup> Bu ‘önceleme’, hiyerarşik bir üstünlüğü, daha önemlisi ‘tersine çevirmeyi’ de imlemektedir. Levinas, ‘felsefi düşüncenin önemi’ ile onu tersine çevirecek biçimde ‘etiğe tâbi kılmanın önemi’ arasında gidip gelmekte, farklı metinlerde farklı vurgulamalar yapmaktadır. Öte yandan, Levinas felsefe geleneği içinde de etiğin olanağını –Platon’un İyi ideasında ve Descartes’in Sonsuzluk fikrinde- işaret etmekte; dahası, felsefenin “Yahudi-Hristiyan geleneğini de içerdiğini, Yunan düşüncesinden ibaret olmadığını”<sup>123</sup> da söylemektedir. Kısacası, Levinas etiği kimi zaman felsefenin dışına ve öncesine, kimi zaman içine yerleştirmekte; değişmeden kalan, etiğin ontolojik düşünceye önceliği vurgusu olmaktadır.

---

<sup>120</sup> Levinas, “The Paradox of Morality”, s. 174.

<sup>121</sup> “Her şey [Batı felsefesinin] dilinde ifade edilmelidir [diline tercüme edilmelidir]; fakat belki de varlıkların/şeylerin ilk anlamlarının başladığı –anlamın başladığı- yer burası değildir.” -Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 24.

<sup>122</sup> Levinas, “Philosophy, Justice and Love”, s. 109.

<sup>123</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 266.

Levinas'ta tümlüğün, felsefe geleneğine olduğu kadar tarihsel deneyime de karşılık düşünüldüğünü, bu iki düzeyin birbirine paralel addedildiğini biliyoruz. Bu yönüyle de 'Batı' Levinas'ın çerçevesinde farklı anlamlar taşır. Levinas, felsefesi tümlük düşüncesini üretmiş ve tarihsel deneyimi *holocaust*'u yaşatmış bir Avrupa uygarlığına tüm eleştireliliğine ve mesafesine rağmen; Avrupa'nın 'vicdan azabı'ndan da bahsetmekte, Avrupa'ya karşı yine Avrupa'yı ('Yunanlı olmayan bir tanıklık ile') savunmaktadır.<sup>124</sup>

Bu farklı yaklaşımların, Levinas'ın kuramında, 'tek başına devletin, şiddetin düzeni olmakla özdeşleştirilip reddi'nden, 'etik öncelikli olarak devletin zorunlu varlığını olumlama'ya geçiş düzleminden kopuk olamayacağı belirtilmelidir. Bu noktada, Batı felsefesinin ve Batı uygarlığı olarak Avrupa'nın olumlanması, etiğin önceliği ve Ahit geleneğine vurguyu kendi içinde barındırmaktadır. Etiğin önceliği bir kez kabul edildikten sonra, Avrupa "Ahit mirasının, Yunan mirasını zorunlu olarak gerektirdiği"<sup>125</sup> bir bütünsellik olarak, tek bir 'uygarlık' olarak da nitelendirilebilecektir: "Avrupa nedir? [Avrupa] Ahit ve Yunanlılardır."<sup>126</sup>

## **V. 2. Talmud Okumaları**

Levinas, felsefi metinleri ile eş zamanlı olarak Yahudi geleneği içinden de teorik üretimde bulunmuştur, fakat bu metinleri felsefi üretiminden özenle ayırıştırır. Ortak bir hareket noktasına sahip olsalar da, felsefe metinlerindeki akıl yürütmelerini ve referansları, Yahudi düşüncesiyle ilişkilendirmediğini özellikle belirtir. Literatürde Levinas'ın bu ayrımını izleyerek, kuramını salt felsefi metinlerine dayanarak irdelemek yaygındır; ne var ki, bu tutum eleştiriye açıktır. Bize göre Levinas'ın kuramı -kimi temalarının dini geleneğe açık göndermeler içermesinin ötesinde- etiği düşünürken kaçınılmaz biçimde Tanrı fikrine dayanmakla bu iki üretim alanını ayırmayı anlamsız da kılar. Fakat daha önemlisi, Levinas'ın Yahudi geleneğinde

---

<sup>124</sup> Levinas, "Peace and Proximity", s. 163.

<sup>125</sup> Levinas, "Peace and Proximity", s. 168.

<sup>126</sup> Levinas, "The Bible and the Greeks", *In the Time of Nations* içinde, s. 133



kutsal kitap ‘yorumlamalarını yorumlaması’, yani bu yorumların birleştirildiği ‘Talmud’ metinleri üzerine ürettiği yorumlar, aynı zamanda Levinas’ın siyasal yorumlarıdır. Bu metinlerle birlikte, etik öznenin toplumsal ve siyasal düzlemde neye karşılık geldiği, devletin nasıl anlamlandırıldığı gibi temalar açıklığa kavuşur. Dolayısıyla, bu çalışma açısından sözü edilen metinleri ‘teorik üretimin’ dışında addetmemiz olanaklı değildir.<sup>127</sup>

Nitekim, bu metinler dikkate alındığında Levinas’ın kavramları da, felsefe ve etiğe ilişkin yaklaşımı da açıklık kazanmaktadır. Örneğin Meir’e göre, Levinas Batı düşüncesine ‘unuttuğunu’ yani öteki-için-olma’yı hatırlatarak felsefeyi ‘düzeltmekte’; öte yandan, Yahudi düşüncesini de kendi ‘öteki’sine, yani Yunan mantığına açmaktadır. Yahudilik, Levinas için tümlükte ‘yarık’ oluşturacak biçimde etikdir; Öteki’ni, yabancıyı ‘buyur etmek’tir.<sup>128</sup> Chalier’e göre, Levinas’ın düşüncesi “felsefe ve Yahudilik arasındaki gerilim” ile karakterizedir; Levinas, hem Yahudiliğin ‘biricik’ niteliğini ortaya koymak hem de bunu felsefenin diline sadık kalarak yapmak istemektedir.<sup>129</sup> Herzog, bu gerilimli ikiliğin daha karmaşık bir nitelikte olduğunu teslim eder: Levinas, hem Batı felsefesini kendi içinde bir taraftan tümlük inşası olarak eleştirip öte yandan farklılıklara duyarlı addetmekte; hem de Ahit geleneğini bir yönüyle tikel bir topluluğa özgülerken bir diğer yönüyle evrensel etik ile özdeşleştirmektedir. Herzog’a göre, süreç içinde önce bir çatışma ilişkisi içinde düşünülen felsefe ve Yahudilik, sonra özdeş addedilmiş, sonra yine ayrıştırılmış ama aralarında ihtiyaç ilişkisi kurulmuştur. Herzog, Levinas’ta felsefenin bir dine tâbi kılınışını değil, tersine, Yahudiliğin özgünlüğünün kayboluşunu görür.<sup>130</sup> Putnam da, Levinas’ın “Yahudiliğin kaynak ve temalarını”

---

<sup>127</sup> Belirtmeli ki, bu metinlere dikkatimizi çeken öncelikle Howard Caygill olmuştur. Caygill, *Levinas and the Political* kitabında, Levinas’ın Yahudi geleneği içinden ürettiği yorumlamalarının ‘felsefe’ kitaplarından ayrıştırılmasına karşı çıkar ve Levinas’ın siyasal bakış açısını bu metinlere odaklanarak yorumlar.

<sup>128</sup> Ephraim Meir, “Judaism and Philosophy: Each Other’s Other in Levinas”, s. 348, 357-358.

<sup>129</sup> Chalier, “Philosophy of Levinas and Hebraic Tradition”, s. 3, 5.

<sup>130</sup> Herzog, “Benny Levy versus Levinas on ‘Being Jewish’”, s. 16, 20-24.

kullanmakla birlikte, “Yahudiliği evrenselleştirdiğini” düşünür. Levinas, Öteki’ni teolojinin Tanrı’ya atfettiği özelliklerle nitelemesine karşın, tersinden bakıldığında bu, Tanrı’yı insanlararası etik ilişkisinin bir unsuru kılmak olarak da görülebilecektir. Dolayısıyla, Levinas Tanrı ya da Sonsuz fikrini, etik ilişki dışında anlamsızlaştırmaktadır ki dinin perspektifinden bu ateizm addedilebilecektir.<sup>131</sup> Aronowicz’e göre de, Levinas, Yahudi düşüncesini “modern zamanın diline tercüme etmiştir” ve bu aynı zamanda bir “sekülerizasyon” anlamına da gelmektedir.<sup>132</sup>

Gibbs’in dikkat çektiği üzere, “Levinas teolojik kavramların taşıyabileceği tek anlamı öteki insanlarla ilişkilerimizde bulduğumuz konusunda ısrarlıdır”; kuramını Yahudi geleneğine özgüleyen unsur ise, ‘yüceliğin yakınlığa yansıtılması’, yani tanrısal aşkınlığın insanlar arası etik ilişkide somutlanmasıdır. Gibbs, bu ‘yücelik’ ile ‘yakınlığın’ Levinas’ta “kardeşlik” kavramında biraraya getirildiğini düşünür.<sup>133</sup> Gerçekten Levinas, tektanrıcılığı insanların ‘evrensel’ kardeşliği için bir koşul olarak işaret etmekte, “kardeşlik” kavramının toplumsal bir tümlük imlemesinin önlemini de insan öteki’nin indirgenemez tekilliğini vurgulayarak almaktadır.<sup>134</sup> Gibbs’e göre, Levinas Yahudi geleneğine özgü olan bir çerçeve çizmektedir; öyleyse, “radikal etik” Yahudiliğe özgülense de, Yahudiliğe ihtiyaç duymaktadır. Oppenheim, Levinas’ın etiğinin Yahudi düşüncesindeki yerini; Rosenzweig, Buber ve Levinas’ın<sup>135</sup> ana tema ve kavramlarındaki ortaklığa dikkat

---

<sup>131</sup> Putnam, “Levinas and Judaism”, s. 42, 45-46, 53. Putnam, ahlak felsefesinde iki temel yönelim tespit eder. Buna göre, “yasa yapıcılar” dediği filozoflar, ahlaki ve siyasal kuralları ayrıntılandırarak bir ideal kurallar bütünü veya ideal anayasa üretirler. Diğer bir eğilim olarak “mükemmeliyetçiler” ise, tek başına yasalar bütününe yetersiz bulur ve tüm ilkeleri önceleyecek biçimde bir dayanak bulma çabası sergilerler. Putnam, “Yahudi felsefesi” adı altında bir araya getirilen Rosenzweig, Buber, Cohen ve Levinas’ı, bu ikinci gruba yerleştirir: Buna göre, Levinas’ın ‘mükemmeliyetçiliği’, Putnam’ın “temel yükümlülük” [*fundamental obligation*] addettiği -bizim Öteki’ne ilksel tâbiyet olarak düşünebileceğimiz- etik ilişki betimlemesinde yatar.

<sup>132</sup> Aronowicz, “Translator’s Introduction”, s. ix.

<sup>133</sup> Gibbs, “Height and Nearness: Jewish Dimensions of Radical Ethics”, s. 16, 18, 22.

<sup>134</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 214.

<sup>135</sup> Levinas, Rosenzweig’in Hegel’i hedefleyen “tümlük” eleştirisine sıklıkla referans verir.

çekerek işaret eder. Oppenheim'in vurgusu, Ahit'in "komşunu kendin gibi sev" şeklinde çevirisi yaygın kabul gören emrinin, bu üç filozof tarafından anlamca dönüştürülmesine yöneliktir. Buna göre, Yahudilik geleneği içinde kendilik-sevgisini temel almak gereği, kişinin başkasını kendisine eşit göremeyeceği, kendini öncelemek zorunda olduğu gibi çeşitli biçimlerde yorumlanagelmiş bu buyruk; sözü edilen üç düşünür tarafından kabul edilemez bulunur: "Üç düşünür de Ahit'in 'kişi en çok kendisini sever' diyebileceğine inanamaz." Dolayısıyla, Yahudi felsefesinin bu üç önemli ismi de, kendilik-sevgisine dayalı modeli reddetmişler, Tanrı'yla ilişkiyi insanlar arası ilişkiden 'ayrıştırılmaz' olarak düşünmüşlerdir.<sup>136</sup> Oppenheim'in bu tespitleri, Levinas'ta insan Öteki'nin, bir sarmal gibi Tanrısal olan ile insani olanı biraraya getirişini, 'ayrıştırılmazlık' vurgusuyla anlaşılır kılar.

Daha önemlisi bu çerçevenin, Levinas'ın, etiği Yahudilik bilinci merkezinde anlamlandırışına yönelik önemli bir itirazı da barındırdığını çıkarıyoruz: Levinas'ın Yahudiliğin doğal bir parçası gibi "verili" addettiği etik bilinç, yani Öteki'ni öncelemek, geleneğin kendi içinde de "doğal" değildir.<sup>137</sup> Fakat öte yandan, Levinas etiği Yahudi bilincine özgülerken yalnızca gelenek içindeki metinlere dayanmaz; aslında daha çok, tarihsel süreci gözetmektedir.

---

Öte yandan, Martin Buber'i (ve Gabriel Marcel'i) "Öteki ile ilişki temasını ender kalmaktan kurtaran düşünürler" olarak anar. Levinas'ın 'ben ve Öteki' kavramları, Buber'in "ben ve Sen" şemasına benzemekte fakat Levinas Buber'in 'Sen' ile ilişkiyi diyalogun eşit tarafları gibi kurarak fazlasıyla 'yakınlık' imlediğini düşünmektedir. Oysa Levinas'ta Öteki daima 'yücelikten/yükseklikten' veya 'yukarıdan' seslenir: *Totality and Infinity*, s. 68-69, 155.

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

<sup>137</sup> Levinas'ın etik bilinç ile Yahudiliği özdeşleştirmesi nasıl 'doğal', verili bir ilişki değilse, etik bilinci Yahudiliğe özgülemesi de sorundur. Simon Critchley, Levinas'ın etik kuramının-öteki/başkası kavramı, asimetri, karşılıklılığın reddi, etik sorumluluğun/talebin sonsuzluğu gibi- temel öğelerini Hıristiyanlık içerisinden kavramsallaştıran ve Levinas'ın çağdaşı olan bir teologa, Knud Ejler Logstrup'a dikkati çeker: Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 62-64.

### V. 3. Siyasal İstisna Olarak Öteki

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

Tüm bunlar, Levinas'ın etik ilişkideki "öteki"nin siyasal düzlemde karşılığını Yahudilikte bulduğunu söylememize el verir. Burada bir sarmal söz konusudur; Yahudilik etik bilinç ile özdeşleştirilir –yani aslında ideal bir etik ilişkide daima

---

<sup>138</sup> Bu ifadenin bağlamı, Batılı bilen öznenin karşısında, Levinas'ın Ahit'in "bilinmeden kabul edildiğini" çıkarsamasıdır. Levinas burada "karar veren ego"yu önceleyen, dolayısıyla ego'yu aşan bir 'ahit' görmektedir: "Temptation of Temptation", *Talmudic Readings* içinde, s. 42.

<sup>139</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 9.

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

<sup>141</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 263.

<sup>142</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 174, 176.

kendinden önce öteki’ni düşünen ideal bir “ben” öznesine karşılık gelecek biçimde anlamlandırılır. Denilebilir ki, bu bilinçle özdeşleştirilen Yahudilik, ideal etik özneyi tanımladığı içindir ki siyasal düzlemde istisnai bir “öteki” olarak işaret edilir. Başka şekilde söylenirse, Yahudilik için etik ilişki “istisnai ilişki” olduğu ölçüde, Levinas’a göre, Yahudi halkı da istisnaileşmektedir. Bu kurguda önce neyin geldiği sorgulanmaya açıktır; Yahudiliği etik bilinçle özdeşleştirirken Levinas’ın hem Yahudilikten bir etik kuram çıkarsadığı, hem de çıkarsadığı etik kuramla dönüp Yahudilik kavramını yeniden kurduğu açıktır: “Yahudi olan, dünyayı Öteki temelinde, dünyanın anlamını insan toplumu temelinde anlar.”<sup>143</sup> Bu kurguda somut dayanak tarihsel olarak “acı çekmiş, zulme uğramış olmak”tır. Diğer bir ifadeyle, Levinas’ta Yahudi bilincinin ideal bir etik özneyi temsil edişinin dayanağı Yahudi geleneğinin “kitapları” ise, “somut” karşılığı da Yahudiliğin tarihidir. Levinas’ın anlatımıyla, bu tarih “zulmedilmiş” olmanın tarihidir:

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

Levinas’ın bu somut-tarihsel değerlendirmesi, “kurban olmanın ahlaki ayrıcalığı”<sup>145</sup> kabulünü beraberinde getirir. “Ayrıcalık” Levinas’ta, sıkça başvurulan ikiliklerin bir örneğidir: Kurban olmanın, herkesten sorumlu olmak gibi ağır bir yükün altında olmanın, bu anlamda bir “seçilmişliğin” *ayrıcalığı*. Levinas’ın yarattığı döngü, en ‘iyi’ ile en ‘kötü’yü, en ‘yüce’ ile en değersiz olanı biraraya getiren, birarada imleyen bir kurguya dayanmaktadır; böylece “kurban” ayrıcalıklı bir “değer” statüsüne yükseltilebilmekte, bununla birlikte bu ayrıcalık, ancak daha fazla “acı çekmeyi üstlenme” anlamına gelebilmektedir. Levinas “mutlak olarak zulmedilmiş olanı” ayrıcalıklı etik özne olarak işaret etmektedir: Zulmedilen daha

---

<sup>143</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 22.

<sup>144</sup> Levinas, “Judaism and Revolution”, *Talmudic Readings* içinde, s. 114-115 –vurgu eklendi.

<sup>145</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 13.

fazla sorumlulukla yükümlü olmakta ve daha fazla sorumluluk daha çok zulme uğramak anlamına gelmektedir.

Öte yandan, Levinas istisnai etik-acı çeken öznedeki gördüğü evrenselliğin, herkese açık olma boyutu taşıdığını da söyler. Bu, herkesin “seçilmiş olma bilinci” ile etik özne olabileceği anlamına geldiği gibi, “İsrail” sözcüğünün kendisi de kimi zaman “herkes”i kendisine dahil edebilir olmakla tanımlanır.<sup>146</sup> Levinas, tikel bir kimliği evrensellik iddiasıyla donatmakta, bu kimliği ‘herkese açık’ tanımlamayı denerken, bu tikel-dini niteliğin kendisini “hakiki insan olma” statüsüne yükseltmektedir:

“İsrail’i belirli bir etnik grup olarak düşünmek olasıdır, ne var ki bu asıl anlamını unutmak olacaktır; İsrail, Yasa’yı edinmiş ve böylece sorumluluğunun bilincine varmış bir ‘insan doğası’ni ifade etmektedir; insanlığın özbilincine ulaşması demektir bu. (...) ‘öteki insana karşı hiçbir zaman tamamlanamayacak ödevlerin ve içinde hiçbir zaman özgür olunamayacak bir düzenin zor geleneğinin mirasçısı olmak’ demektir. Bu anlamda *hakiki/doğru biçimde insan olan herkes* İsrail kavramına dahildir.”<sup>147</sup>

Levinas, farklı metinlerinde, hem “her ulusun seçilmiş olma adına layık olduğunu”, hem de “İsrail’in istisna ve istisna olmakla evrensel”<sup>148</sup> olduğunu söylemektedir. Levinas’ın ayrıcalık atfını bir tarafa koyarsak, artık etik öznedeki bir topluluğun bütünü olarak bahsedildiğinin<sup>149</sup> altını çizmeliyiz:

“Ulus olma bilinci istisnai kader bilincinde olmayı gerektirir, her ulus seçilmiş olma adına layıktır (...) her ulus herkes için sadece kendisi cevap verebilirmiş gibi davranmalıdır –bu ahlaki egemenliktir, ki siyasal egemenliğin sınırlanması demektir.”<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> Levinas, görebildiğimiz kadarıyla, Yahudilik-İsrail-Yahudi halkı kavramlarını geçişken biçimde kullanmaktadır.

<sup>147</sup> Levinas, “Judaism and Revolution”, *Talmudic Readings* içinde, s. 99-100 –vurgu eklendi.

<sup>148</sup> Levinas, “From Ethics to Exegesis”, *In the Time of Nations* içinde, s. 109.

<sup>149</sup> “Unutulmamalı; ‘benim’ ailem ve ‘benim’ halkım –‘benim’ sıfatına rağmen, benim ‘ötekilerim’dir; yabancılar gibi adalet ve koruma talep ederler! Ötekini sevmek, birinin komşusunu sevmesi. Bana yakın olanlar da benim komşularımdır.” Levinas, “Foreword”, *Beyond the Verse* içinde, s. xx.

<sup>150</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 224.

Kuşkusuz bu alıntı, Levinas'ın İsrail kavramının 'herkese açık tanımlanabilir oluşu' yönündeki vurgusuyla bir gerilim yarattığı gibi, merkezi önem atfedildiğinde bizi Levinas'ın Hegel'le ilişkisini yeniden sorgulamaya da sevk edebilecek niteliktedir. Fakat belirtmeli ki, bu alıntıda "her ulusa" atfı, Levinas'ın çerçevesinde Yahudi bilincinin etik bilinç ile özdeşliği karşısında tali bir nitelik taşır. Kastedilen "ahlaki egemenliğin" özel bağlamı, Yahudiliğin istisnai kaderinin-bilincinin İsrail Devleti'nde karşılığını bulmasıdır.<sup>151</sup> Nitekim, Levinas'ın farklı bir bağlamda, "proletarya"nın ayrıcalıklı siyasal özne olarak düşünülüşüne karşıt olarak formüle ettiği üzere:

"Yahudiler dünyadaki en kırılabilir ve en çok zulmedilmiş olanı işaret eder. Proletaryadan, ki sömürülmüş ama zulme uğramamıştır, daha fazla zulme uğramıştır."<sup>152</sup>

Tam da bu nedenle, Yahudi düşmanlığı Levinas için, tüm mağdurlukların da bir tür özeti gibidir:

---

<sup>151</sup> Bernasconi, Levinas'ın Yahudiliği hem bir tikellik hem evrensellik olarak sunduğunu vurgular. Acı çekmek ve "kurban" olmak sorumluluk düzeyini artırmakta, Yahudiliğin evrensellik kapasitesine sahip olması da buna dayandırılmaktadır. Levinas'ta 'zulmedenden de sorumlu olma' vurgusunun, "Öteki tarafından zulme uğramış olmanın, Öteki'yle dayanışmanın zemini haline gelmesini" bir ima düzeyinde de olsa işaret ettiğine dikkat çeker: Bernasconi, "Only the Persecuted", s.82, 86. Yahudiliğin, bir tikel kimlik olarak, diğer tikel kimlikler reddedilmeden evrensellik düzeyine çıkarılamayacağını da söyleyen Bernasconi, yine de Levinas'ın "her ulusun seçilmiş olması" yönündeki ifadesini önemser ve diğer ifadelerinin karşısına koyar: Bernasconi, "Who is my Neighbor? Who is the Other?", s. 22-25. Annette Aronowicz'in yorumu da dikkate değerdir; buna göre, Yahudilik Levinas için "dünyaya Öteki insandan sorumlu olma zorunluluğunu hatırlatma" gibi özel bir misyona sahiptir. Yahudiliğin ayrıksılığı, 'karşılaştırılmaz tikelliği' ile 'evrensel çağrı'nın bir aradalığıdır; bu nedenle de, Yahudilerin kendi 'miraslarına' dönmeleri tüm dünyanın yararına. Aronowicz'in Levinas'tan çıkarsadığına göre, her ulustan tekil bireyler 'sorumluluk' taşıyabilir fakat, yine de "belirli bir halkın öğretilerinde ve pratiklerinde bunu ifade etmek için seçilmiş olması" vazgeçilmez önemdedir. Levinas bu nedenle Yahudi ritüellerinin hayati olduğunu çeşitli kereler vurgulamıştır. Aronowicz, Levinas'a dayanarak Yahudi geleneğini "insanlık" ve Yahudi olmayı da öteki'nden sorumlu olmak anlamında "insan olmak" şeklinde ifade eder. İlginç bir biçimde, tikel bir kimliğe atfedilen bu üstünlüğün "evrensellik" vurgusuyla derinleşen ayrımcılığında, Aronowicz de Levinas gibi bir sorun görmemektedir: Aronowicz, "Translator's Introduction", s. xiii- xxx.

<sup>152</sup> Levinas, "Judaism and Revolution", *Talmudic Readings* içinde, s. 113.

“Antisemitizm ne basitçe bir çoğunluğun bir azınlığa düşmanlığı, ne sadece yabancı düşmanlığı, ne sıradan bir ırkçılıktır -her ne kadar bu [ırkçılık] kendisinden türeyen bu fenomenlerin nihai rasyoneli olsa da (...). [Antisemitizm] Öteki'nin ruhundaki bilinmeyene karşı duyulan tiksintidir [*repugnance*], onun içsellğine veya -bir organizma içindeki bir örgütlenmeye ya da birliktelik içindeki bir yığılmaya olmanın ötesinde- öteki insanın salt yakınlığına duyulan tiksintidir, [yani] sosyalliğin kendisine.”<sup>153</sup>

Bu “en çok zulme uğrama” ayrıksılığı, Levinas’ın İsrail Devleti’ne yönelik değerlendirmesine ilginç bir boyut kazandırır. Devletin veya Levinas için aynı anlama gelmek üzere siyasetin, tek başına bırakıldığında tümlük inşası veya tiranlık anlamına geldiği düşünülürse; İsrail Devleti’nin kurulması, Levinas’ın çerçevesinden bakıldığında tersten bir duruma denk düşmektedir. Bu defa, etik öğeye denk düşen “Yahudi vicdanı”, veya tarihin tüm acılarını temsil eden “Yahudi halkı” bir *devlet* kurmaktadır. Diğer bir ifadeyle, etik bilinç bu kez devletten *önce* gelmektedir.

Nitekim, Levinas İsrail Devleti’ni, *kurban saflığına sahip, masum, her tür siyasal suçtan azade* bir halkın devletleşmesi ve “etik misyonu hayata geçirme fırsatı” olarak düşünür; böylece, “salt siyasal düşüncenin ötesine giden barış” fikrinin taşıyıcısı olan “peygambervari ahlakı vücuda getirecek” olan bir siyasal düzenin imkanı doğmuştur. İsrail Devleti’nin kurulması aynı zamanda “modern Yahudiliğin tarihindeki en büyük olay”ı, “tüm Tarihin en büyük olaylarından birini” veya “Yahudi halkının nihayet ortaya çıkan başyapıtı”nı temsil eder.<sup>154</sup> Dolayısıyla “devlet”, artık kaçınılmaz bir zorunluluk olmanın ötesinde “adil devlet”in ortaya çıkma ihtimali olarak Levinas’ın çerçevesinde özel bir önem kazanır. Belirtilmeli ki, Levinas’ın İsrail Devleti’nde gördüğü ideal bir son değil, etik misyona sahip çıkabilme potansiyeli taşıyan bir devlettir. Bu potansiyel, Yahudi halkının büyük kitaplarından, dininden kaynaklanır. Levinas’a göre, İsrail’deki gerçek “egemen” dindir; İsrail Devleti de ya bu dini öze sadık kalacak ya da hiç varolmayacaktır.<sup>155</sup> Görüldüğü üzere, Levinas’ta İsrail ve İsrail Devleti bir ve aynı şey değildir; ilki bir

---

<sup>153</sup> “Politics After!”, *Levinas Reader* içinde, s. 279.

<sup>154</sup> Levinas, “Politics After!” s. 283; *Difficult Freedom*, s. 225.

<sup>155</sup> Levinas, “The State of Israel and the Religion of State”, s. 260-262.



tür mesyenizm ikincisi bir gerçekliktir. Fakat, iki unsur birbiriyle iç içedir; mesyenik ideale yönelmek için adalet tesis edecek bir devlet zorunludur;<sup>156</sup> devletin sıradan bir devlete dönüşmemesi için de bu idealin sürekli olarak canlı tutulması şarttır.

Öte yandan, Levinas “devletin içsel çelişkisi”nin de farkındadır; yine Yahudi geleneğine referansla devletin ‘iktidara sahip olanların ilkeleri ne olursa olsun, bazılarını diğerlerine tâbi kılmak’ anlamına geldiğini dolaylı olarak söyler: “Devlete hizmet etmek” baskıya hizmet etmektir. Öyleyse, bu vurguları İsrail Devleti’ni istisnaileştirerek olumlama edimiyle birlikte nasıl düşünmeliyiz? Levinas aynı metinde, tektanrıcılığı devletin karşısına yerleştirir; böylece ‘siyasal tektanrıcılık’ veya ‘tektanrıcı siyaset’ olmak üzere iki biçimde de andığı ve mesyenik ideal ile şekillenen bir alternatif formüle etmeye çalışır. Burada mesyenizm devletin sonunu imlemez; bize göre Levinas’ın çerçevesi içinde bu ancak ‘salt siyasal düşüncenin/düzenin ötesine geçmek’ şeklinde anlam kazanabilecektir. Levinas bu noktada devlet düzeninin ‘riski’ni görmekte, fakat etik ideale sadık kalındığı sürece devleti bir fırsat addedip olumlamaktadır. Bu çerçevede tektanrıcılık, sözü edilen ‘risk’e karşı başvurulmuş tek alternatif olma niteliği kazanmaktadır. Diğer bir deyişle, devletin imlediği ‘içkinlik’ düzlemini mutlaklaştırmaya karşı tektanrıcılık, ‘aşkınlık’ unsuru olarak zorunlu biçimde devreye sokulmakta; zorunluluğun da ötesinde, Levinas’ın çerçevesinde devleti ‘etik’ bir fırsat düzeyine de yükseltmektedir.

Nitekim, “fedakarlık imkanının dönüşü”<sup>157</sup> demek olan İsrail Devleti’nin, mesyenik ideali “unutup” sıradan devletin siyasal düzenine dönüşme riski, bir tür

---

<sup>156</sup> Levinas, artık, devlete sadece ontolojik bir zorunluluk olarak değil, aynı zamanda, Yahudi geleneğince olumlanan yönleriyle de dikkat çekmektedir: “Ahlaki ilkeleri korumak için bir iktidar, iktidarı suistimal etmeyen bir iktidar arayışı” Yahudi geleneğine içseldir. Fakat aynı zamanda devletleşmek, bu ahlaki ilkelerin hayata geçirilmesinde, bu anlamda “devletin ötesine geçme” deneyiminde bir test işlevi görecektir: “İki bin yıldır, İsrail Tarih’e dahil olmadı. Her tür siyasal suçtan masum, saf kurbanın saflığıyla, belki de tek marifeti sabırlı bir dayanıklılık olan bir saflıkla, İsrail monoteistik mesajına son dokunuşları yapacak bir siyaseti ortaya çıkarmaya yeteneksiz hale geldi. Şimdi bu vaat var. 1948’den beri.” Levinas, “The State of Ceaser and the State of David”, s. 269, 277.

<sup>157</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 224.

“asimilasyon” gibi düşünülür. Bu, ahlaki ilkeleri vücuda getirmeye aday bir devletin *reelpolitik'e*, Yahudi vicdanının modern Yahudi yurttaşla asimilasyonudur. Bu tehdit karşısında mesyenik ideale yönelmek, ancak “Yahudi kalmak” ile, Yahudi kimliğinin esas kaynağına, yani kutsal kitaba, Talmudik geleneğe sahip çıkmak ile mümkündür.<sup>158</sup>

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

---

<sup>158</sup> Levinas, “Assimilation and New Culture”, *Levinas Reader* içinde, s. 287. Levinas’a göre “tarihin sonu” fikri için “Hegel’i ve on dokuzuncu yüzyılı beklemeye gerek yok”tur; Talmud’da bu fikir vardır fakat farklı anlamlar taşır. Yahudi düşüncesi gerçekte “tarihin sonu”nu değil, “her *momentte* mümkün olan” bir kurtuluş fikrini içerir. Levinas’a göre Yahudi geleneğinin işaret ettiği Mesih, “tarihi durduracak biri” değil, bizzat “kendi olan herkes”tir; herkesin ızdırabını, acısını üstlenen, dünyanın tüm sorumluluğunu üstlenen “herkes Mesih’tir” çünkü “ben” diyerek özneleşmek Levinas’a göre sorumluluğun alınması, Öteki’nin çağrısına cevap verilmesi ile mümkündür. Mesih bu anlamda “ben” diyen her kişinin erişiminde, kapasitesinde olduğu bir etik özneleşme anına denk düşer: “Mesih Kendimim; Kendim olmak Mesih olmaktır. Ötekilerin ızdırabının verdiği yükten kaçınmama olgusu kendiliği (ipseity) tanımlar. Tüm kişiler Mesih’tir. (...) (somut olarak bu şu anlama gelir) her kişi Mesih-miş gibi davranır.” Levinas, *Difficult Freedom*, s. 89-90.

Belirtmemiz gereken bir nokta daha var. Levinas'ın çerçevesinde devletleşmenin yarattığı 'risk'in bir boyutu ayrıcalığını yitirip sıradanlaşmaksa, diğer boyut bir "ikiyüzlülük" imler: "Hem peygambervari bir hakikat vizyonu iddiası ve hem de dünyanın değerlerine katılmak, pay almak", Levinas'a göre, burjuva ikiyüzlülüğüdür. Levinas'ın kuramının belki de en paradoksal noktası da burada somutlanır: İsrail Devleti'nin varlığı "çözümün getirdiği tehlikeleri de üstlenmesi" sayesinde, onu bu ikiyüzlülükten de azade kılmıştır. Bir sonraki başlıkta değinileceği üzere, Levinas'ın vurgusu, İsrail Devleti'nin "düşmanlarla çevrili" olması, yani "her an yok edilme tehdidi altında" varlığını sürdürüyor olmasına karşılık gelmektedir. Öyleyse, düşmanların varlığı etik bir misyon taşıma iddiasındaki siyasal bir öznenin sürekli yaşamsal tehdit altında oluşuna neden olmakta ve bu tehlikeli varoluş etik iddiaları ikiyüzlülükten korumakta, bir anlamda sahiciliğini garantilemekte, yani aslında etik bilincin etik kalabilmesini de sağlamaktadır.

Levinas'ın kuramı, öteki karşısında kendinden vazgeçme ile tanımlanan bir etikten, kendisine düşmanlık edilmesi sayesinde varlığını meşrulaştıran bir devlet fikrine nasıl gelebilmiştir?

#### **V. 4. Öteki ve Diğerleri**

"Avrupa nedir? [Avrupa] *Ahit ve Yunanlılardır*. Ahit: *Ontolojik bir tersine çevirme mi?* Gerçekliklerin varlıklarında ilksel sebatları, (...) İsrail'de insanlığa duyurulan insanda *tersine çevrildi*. Böylece, varlığa adanmış varlık için, var olmaktan başka hiçbir amacı olmayan varlık için insan, kendi *conatus essendi*'sini kesintiye uğratma ihtimalini de işaret edebilecekti –öteki için, yani 'beni ilgilendirmeyen', 'benim için hiçbir şey' olan öteki için cevap verebilme ihtimalini. 'Öldürmeyeceksin', yani 'Komşunu sev'."<sup>159</sup>

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

---

<sup>159</sup> Levinas, "The Bible and the Greeks", *In the Time of Nations* içinde, s. 133 –vurgu eklendi.

Levinas'a göre, "tüm uygarlıkların eşitliği" iddiası, "mutlak kayıtsızlık"tır.<sup>160</sup> Öyleyse, "büyük uygarlıklar" ile geri kalanlar arasında bir ayırım yapmak esastır. Levinas, "büyük uygarlıkları" tutarlılık düzeyine ve kompleks yapılarına referansla; geri kalan "egzotik" uygarlıkları ise, kalıcılıktan uzak olmakla niteler. Uygarlığı büyük yapan, orijinal olmaları değildir; aksine "egzotik" birbirinden kolayca ayrıştırılabilir nitelik taşıır.<sup>161</sup> Levinas, Batı uygarlığı ile Yahudiliği iç içe geçirdiği için mi bunu söylemektedir, bize göre mümkündür. Nitekim, uygarlıklar arası gözetilen fark, bir anda "insanlık ve diğerleri" arasındaki farka evrilebilmektedir.<sup>162</sup>

"Her ne kadar kamusal olarak ifade etmek tehlikeli bir şey olsa da, sıklıkla söylerim, insanlık Ahit'ten/Kitab-ı Mukaddes'ten ve Yunanlılardan oluşur. Geriye kalanın tümü tercüme edilebilir: geriye kalanın tümü -tüm egzotik [olanlar]- danstır."<sup>163</sup>

Levinas'ın pratik siyasal düzleme ilişkin yorumları Avrupa uygarlığı için bir tehdit algısı altında şekillendiğinde ise, "kutsal tarihimize *yabancı* olan az gelişmiş Afrikalı-Asyalı kitleler"den bahsedebilmekte,<sup>164</sup> "sarı tehlike" addettiği Asyalıları

---

<sup>160</sup> Levinas'ın bu ifadesinin bağlamı, daha doğrusu hedefi Levi-Strauss'un antropoloji çalışmalarıdır. Buna göre, "modern ateizm", Tanrı'nın reddinden önce, tüm uygarlıkların eşitliği kabulüne dayanmaktadır: *Difficult Freedom*, s. 200.

<sup>161</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 52.

<sup>162</sup> Levinas'ın Batı ve Yahudilik arasında da bir öncelik gözettiği açıktır. Bu ilişkide yaşanan gel-gitler, kimi zaman "İsrail'in insanlığa eşit –hatta 'insanlıktan daha iyi'ye eşit- addedilmesinde izlenebilir: "İsrail insanlığa eşittir, fakat insanlık İnsanlık-dışını da içerir, ve İsrail o zaman İsrail'e başvurur/gönderme yapar, Yahudi halkına, diline, Yasasına, dünyasına." *Difficult Freedom*, s. 224.

<sup>163</sup> Levinas'tan aktaran Caygill, s. 211 ve Bernasconi, s. 17. "Exotic" sözcüğü Türkçe'ye çeşitli şekillerde çevrilebilir: Harici, ecnebi, yabancı, tuhaf, yerli olmayan, dışarıdan gelen vb. Levinas, tesadüfi bir vurgu olmadığını gösterecek şekilde bir başka söyleşisinde de aynı ifadeyi yineler: "Daima söylerim –ama alçak sesle, insan hayatındaki tek ciddi şeyleri Ahit ve Yunanlılar sunar; geri kalan her şey danstır (...). Bu ırkçılık değildir [There is no racism intended]." Levinas, "Intention, Event and the Other", *Is It Righteous To Be?* içinde, s. 149.

<sup>164</sup> Levinas, *Difficult Freedom*, s. 160 –vurgu eklendi. Levinas'ın ifadeleri gerçekte daha vahim boyutlara sahiptir: "Sayısız gürhün açgözleri altında, biz, Yahudiler ve Hıristiyanlar, tarihin kıyısına itiliyoruz", (aynı yerde, s. 165). Levinas, bu metinlerin toplandığı kitabına yazdığı önsözde ise "Öteki'nin açlığı kutsaldır, ancak üçüncü tarafın

“Marslı kadar yabancı” bulabilmektedir.<sup>165</sup> Bu aşamada, Levinas'ın 'yoksul, dul, yetim, yabancı' olarak nitelediği ve etik sorumluluğa çağırın ötekinin, *o kadar da yabancı olamayacağı* şeklinde yeni bir paradoksla karşılaşmaktayız. Levinas'ın kimi zaman felsefe ve Ahit geleneğinin bir bileşkesi olarak düşündüğü, kimi zaman da tümüyle dini geleneklere referansla betimlediği, fakat her durumda bir üstünlük atfederek nitelediği ‘Avrupa’, bir anlamda kendi Öteki’sini kendi içinde barındıracak şekilde düşünülmektedir. Bir başka deyişle, Levinas için Avrupa-dışı, etik sorumluluk duyulacak bir Öteki konumuna değil; ‘benim halkım’ veya ‘uygarlığım’ için tehlike doğuran, dolayısıyla Öteki’ni kendisine karşı savunacağım bir üçüncü taraf konumuna denk düşecek şekilde formüle edilmektedir. Bu çerçevede *benim ötekim*’i tehdit eden üçüncü taraf; bir kişi, toplum, devlet hatta başka bir uygarlık anlamına da gelecektir. Dahası, Levinas’ın Avrupa ile ‘insanlık’ arasında kurduğu özdeşlik sayesinde,<sup>166</sup> başka bir uygarlığın insanlık-dışı addedilmesi önünde de bir engel kalmamaktadır.

---

açlığı haklarını kısıtlar” diyecek, “güruh” yerine Üçüncü Dünya ifadesini kullanacak ve “Üçüncü Dünyaya karşı (...) cepheleşim demeyeceğim” ifadesiyle kendisini düzelterek.

<sup>165</sup> Levinas'tan alıntılanan Caygill, s. 183-184. Sean Hand, bu ifadelerde Levinas'ın Asyalıları “yüz-süz” kitleler olarak tarif ederek “gayri-insani”leştirdiğine dikkat çeker. Hand’e göre, Levinas’ın Çin ‘komünizmini’ hedefleyen ifadeleri açık bir düşmanlık içermekle, Levinas’ın kendi kendisine “ihamet” etmesidir: Hand, *Emmanuel Levinas*, 2009; 98-99, 96.

<sup>166</sup> Farklı yorumcular farklı gerekçelerle Levinas’ı Avrupa-merkezcilikle eleştirirler. Örneğin Slovaj Zizek, Levinas'ın Avrupa-merkezci tutumunu ‘ötekini kabule hazır olan öznenin ayrıcalıklı üstünlüğünde’, yani Levinas’ın siyasal yorumlarından önce bizzat etiğinin temel kabulünde tespit eder: Zizek, “A Plea for Ethical Violence”, s. 9. Shannon Bell, Levinas’ın Avrupa-merkezci bakış açısını, “Üçüncü Dünya’yı ve yoksulluk sorununu” gözardı ettiği gerekçesiyle Levinas’ı Avrupa-merkezci bulur: Bell, “Levinas and Alterity Politics”, s. 111. Robert Bernasconi ise, “tümlük” eleştirisi yapan Levinas’ın birçok yerde Batı’yı ayrıcalıklı bir üstünlük atfıyla anmasını eleştirir. Bernasconi, öteki'nin, her tür etnik, dini, kültürel aidiyetinden bağımsız olarak kavranması –yani “yüz’ün soyutluğu”- ile insanlığın Batı’ya özdeşliği ve Yahudiliğin evrenselliği kabullerini birlikte düşünür. Levinas’taki bu vurgular, ırkçılığa sürüklenme tehlikesi taşımaktadır ve bu tehlike, Bernasconi’ye göre, öteki’nin “etnik” aidiyetiyle birlikte düşünülmesi ve kültürel farklılığıyla kabul edilmesi sayesinde aşılabilir: Bernasconi, “Who is My Neighbour? Who is the Other”, s. 14-19. Annette Aronowicz’e göre ise, Levinas’ta Avrupa-merkezci bir bakış açısı tespiti ancak “dar okumayı tercih etmenin” bir sonucu olabilir: Aronowicz, “Translator’s Introduction”, s. xxxii.

Levinas yorumcularınca genellikle göz ardı edilmiş olan bu ifadeler, ancak ve kısmen, Levinas'ın İsrail Devleti ve Filistin ilişkileri bağlamında sarf ettiği sözler literatürde bir 'skandal' yarattığında, geriye dönük olarak dikkati çekebilmiştir.

Levinas'a göre etik ideali, İsrail Devleti'nin, "komşuları" olan diğer halklarla barış içinde, bir "kardeşlik cemaati"nde olduğu gibi yaşamak istemesini, bunu umut etmesini beraberinde getirir. Ne var ki, antisemitizm sürmektedir: Dünyadan hiçbir destek görmeyen ve gidecek başka yeri olmayan İsrail, birbiriyle ittifak halinde olan ulusların arasında kalmış, "düşmanlarla çevrilmiş"tir.<sup>167</sup> Nitekim, komşularıyla barış idealini gerçekleştiremeyiş Sabra ve Şatila'daki kamplarda bir katliam boyutunu aldığı anda, Levinas kendisine sorulan "Filistinliler İsraililerin *ötekisi* değil mi?" sorusunu, "başkalık"ta bir *düşman* olabileceğini söyleyerek cevaplar.<sup>168</sup> İşte düşmanın saldırısına karşı öteki'ni korumak, "etik olarak zorunlu olan siyaset"tir.<sup>169</sup> Ve öteki, "benim komşumdur, soydaşım olmak zorunda değildir, ama olabilir".<sup>170</sup>

Öyleyse, etik idealin (İsrail) sürdürülebilmesi için, devletin (İsrail devleti) varlığını koruması gereklidir. Bu nedenle de, *benim ötekime* saldırıldığı sürece savaş -bu defa etik- bir zorunluluktur. Oysa, daha önce değindiğimiz üzere Levinas'ın İsrail Devleti bağlamındaki yorumlarında "düşmanlarla çevrili olmak" da -etik idealin "ikiyüzlülüğe" dönüşmesini engellemesi sayesinde- devletin etik yöneliminin bir tür 'garantisi' rolündedir. Kaçınılmaz biçimde bu çerçeveden doğan soru şudur: Levinas'ın etik kuramında tersine çevirmeyi hedeflediğini söylediğimiz 'siyaset' tablosu, bu kez *etik bir haklılık ile donatılarak* yeniden üretilmekte değil midir?

---

<sup>167</sup> Levinas, "Politics After", s. 281, 282, 283.

<sup>168</sup> Levinas, "Ethics and Politics", *Levinas Reader* içinde, s. 294.

<sup>169</sup> Levinas, "Ethics and Politics", s. 292.

<sup>170</sup> Levinas, "Ethics and Politics", s. 294.

## VI. Hangi Levinas?

Levinas'ın “başkalıkta bir düşmanın da olabileceğine” yönelik ifadesi, kimi yorumcularca Levinasçı etik açısından bir skandal addedilirken kimi diğerlerince ilgili ifadelerin anlamca açık olmadığı öne sürülür.<sup>171</sup> Levinas'ın “düşman” kavramına başvuruşunun tartışılmayacak kadar açık olduğu teslim edildiğinde de, bu vurguyu bir “sapma” olarak görme eğilimi ağır basmaktadır. Literatürde Levinas'ın önemli yorumcularından sayabileceğimiz Sean Hand örneğin, düşman ifadesini Levinas'ta “saf siyasal”ın ortaya çıkma (‘fişkırma’) anı olarak görmekte, fakat bunun “kendi etiğine sağırlık” anlamına geldiğini, dolayısıyla yine Levinas'ın kendisine dönerek eleştirilmesi gereken ‘ender’ bir an olduğunu öne sürmektedir.<sup>172</sup> Bir diğer önemli yorumcu Robert Bernasconi de Levinas'ın “her zaman Levinasçı olamadığı” fakat Levinas'ı kendisinin de karşısına koymak ve kuramından vazgeçmemek gerektiği fikrindedir.<sup>173</sup> Levinasçı etiğin siyasal yöneliminden bağımsızlaştırılmayacağını ve siyasal yorumlarının da Yahudi geleneği okumaları temelinde anlaşılması gerektiğini öne süren Howard Caygill de Levinas'ta etiğin, söz konusu Filistin meselesi olduğunda “daima siyasal tarafından öncelendiğini”

---

<sup>171</sup> Buna göre, Levinas'ın “komşu ve düşman” ayrımını yapmakla birlikte, Filistinlileri açıkça düşman ilan etmediği (Caro, “Levinas and the Palestinians”, s. 674); sözlerinin tamamının gerçekte İsrail Devleti'ni meşrulaştırma değil, Siyonizme meşruluk temelini unutmaması gerektiğine yönelik bir eleştiri içerdiği (Loumansky, “Levinas, Israel and Call to Justice”, s. 190-191); veya ifadelerinin ‘muhtemelen’ yanlış okunduğu yönünde (Bernasconi, “Strangers and Slaves in Land of Egypt”, s. 258) çeşitli yorumlardan söz edebiliriz.

<sup>172</sup> Hand, *Emmanuel Levinas*, s. 107. Öte yandan Hand, Levinas'ta “saf siyasal” momentin “enderliğinden” bahsederken; Asyalılara ilişkin ifadeleri “Öteki'nin filozofu için acı verici bir utanç” addetmekte, Levinas'ın Çin komünizmine karşı açık “düşmanlığını”, Arap halklarını “homojen” ve negatif atıflarla andığını, Levinas'ın Siyonizm bahsinde “kendi etik testinden kaldığını” da söylemektedir (aynı yerde, s. 96, 98, 103-106). Yani, Levinas'ın hemen tüm siyasal metinlerini kateden bu tutumun “ender” ve rastlantısal olduğuna dönük ifadesi, Hand'in kendisi tarafından doğrulanmamaktadır. Bu noktanın, Sean Hand'in, Badiou'nun Levinas eleştirisini değerlendirişinde de izlerini tespit etmek mümkündür ki ilgili bölümde yeniden değinilecektir.

<sup>173</sup> Bernasconi, “Only the Persecuted”, s. 84; “Who is my Neighbor? Who is the Other?”, s. 25.

tespit eder.<sup>174</sup> Bize göre, bu tartışmada nihai soru, Levinas'ta İsrail Devleti'nin istisnai niteliği merkezinde şekillenen siyasal tutumun ve Asyalılar gibi 'öteki' halklara yönelik ayrımcı ifadelerin 'rastlantısal' bir sapma mı, yoksa kuramına içkin kabullerin bir sonucu mu olduğu sorusudur. Nitekim, açık bir cevap üretmiş olmasa da bu sorunun bir formülasyonuna Fred Alford'da rastlanmaktadır: Levinasçı etiği –siyasete de esin verecek biçimde- önemsemeden önce, Levinas'ı bu sonuçlara yönelten, etiğine içkin bir unsurun var olup olmadığı sorgulanmak zorundadır.<sup>175</sup>

Biz bu sorgulamayı Levinas'ın kuramının birbiriyle zıt okumaları aynı anda mümkün kıldığı yönündeki yorumumuzu yineleyerek yanıtlayabileceğimizi düşünüyoruz. Bize göre, yalnız düşmanlık nosyonunun ortaya çıkışında değil, Levinas'ın hemen tüm kavramlarında ikili bir karakterin var olduğunu düşünmek mümkündür. Levinasçı etiğin, örneğin yüz yüze ilişkide 'ben ve Öteki' arasındaki çift yönlü asimetri; Öteki'nin aynı anda en yüce ve en muhtaç olarak kavramsallaştırılması; Öteki insan ile Tanrı'yı imleyen mutlak biçimde aşkın Öteki ikiliği gibi en temel kabullerinde bu çifte karakter açık biçimde kendisini göstermektedir. Yine, 'ben' öznesinin 'hayırsever' ve 'konuksever ev sahibi' olarak muhtaç Öteki insana el uzatırken mutlak Öteki'ne 'hizmet eden' tâbi bir varlık olarak düşünülmesi; sonrasında ise mutlak biçimde pasifleştirilen ben'in bu kez 'zulmedilmiş, acı çekmiş' olmakla 'ayrıcalıklı' etik özne addedilmesi arasında birkaç düzeyde birden göze çarpan ikilikler de açıktır.

Benzer biçimde, Levinas'ta felsefe-din, Yunan düşüncesi-Yahudi geleneği arasında da farklı türde bir ikiliğin söz konusu olduğu, bu ikiliklerin tarafları arasındaki

---

<sup>174</sup> Caygill, *Levinas and the Political*, s. 189. Bununla birlikte, Caygill İsrail Devleti'nin ayrıcalıklı konumunu Levinas'ın merkezi kaygısı olarak yorumladığından, Levinas'ın ifadelerini şekillendiren ve etiğe baskın gelen siyasal tutumunu 'rastlantısal' addetmez. Caygill'in yorumu, İsrail Devleti bağlamında "düşmanlarımız" tabirine başvuran Levinas'ın etiği ontolojiye tâbi kıldığı şeklindedir (aynı yerde, s. 166). Bizim yorumumuz ise, üçüncü taraf Öteki'ne yapılan kötülüğün kaynağı olarak işaret edildiği sürece, Levinas'ın *etiğin önceliği tezini terk etmeden* de 'düşman'dan söz edebilecek olduğudur.

<sup>175</sup> Alford'un sorusunu biraz değiştirerek bağlamımıza uyarladık: Alford, "Levinas and Political Theory", s. 148, 160.



ilişkinin değişken biçimde kurgulandığı hatırlanacaktır. Levinas'ın aşkınlık ile sosyal bir ilişki olarak din kavrayışı arasında da tamamlayıcı ve çift yönlü bir ilişkiden söz edilmesi gerektiğine, kimi yorumculara referansla yine daha önce değinildi. Levinas'ın 'Öteki' kavramını formüle edişi, tikel bir dini geleneğin etik adıyla 'evrenselleştirilmesi' olarak düşünölmeye yeterli sayıda veri sunar; öte yandan, yalnızca sosyal bir ilişki olarak 'din' değil, tektanrıcılığın aşkın Tanrısı da Levinasçı etiğin 'koşulu' niteliğindedir ve bu yönüyle de, Levinas sosyalliği dinselleştirmektedir. Levinas kimi vurgularıyla Tanrı kavramına işlevsel bir rol attiğini düşündürtmekte, fakat etik ilişkinin –Öteki'nin indirgenemez aşkınlığı, asimetri kriteri, Öteki insan ile Tanrı'nın bir sarmal gibi iç içe geçen nitelikleri, kardeşlik temasının tektanrıcılığa başvurmaksızın düşünölememesi gibi- temel kabulleri, gerçekte bu 'işlevselliği' bir zorunluluğa dönüştürmektedir.<sup>176</sup>

Daha önce vurgulandığı üzere, bize göre Levinas'ın kuramına baskın karakterini veren, etik ilişkideki 'en yüce-en değersiz', 'en güçlü-en zayıf' uçlar arası geçişkenliktir; Levinas'ın kavramları *mutlak biçimde tâbiyet* ile *ayrıcalıklı üstünlük* arasındaki gel-git ile şekillenmekte, kendi zıttına dönüşmekle karakterize olmaktadır. Dolayısıyla, Levinas tikel bir etnik-dini kimliği etik bilinç ile özdeşleştirerek, 'insanlığa' eşitlediğinde, bu ayrıcalıklı kılma paradoksal olarak 'zulmedilmeye açık hale getirme' anlamını da kazanmakta -tersinden söylenirse, 'zulme uğramış olma' ayrıcalıklı kılınmak için yeterli ve gerekli bir ölçüt halini almaktadır. Düşmanlık kavramı da, 'Öteki'ne zulmeden' bir üçüncü taraf olarak düşünöldüğünde, Levinas'ın kuramıyla çelişki doğurmayacak biçimde uyumludur. Bu nedenle, literatürde düşman nosyonunu Levinasçı etikte bir 'çelişki' veya

---

<sup>176</sup> Örneğin Levinas, Tanrı'nın "yokluk derecesinde aşkın" olduğunu da söyler ("God and Philosophy") ve "Auschwitz, bizi Mutlu Son'dan bağımsız olarak ahlak yasasını düşünmeye davet etmektedir" yorumunda bulunur ("The Paradox of Morality: An Interview with Levinas", s. 176). Bu noktada Levinas bize, Tanrının 'ilahi adaletin' varlığının bir garantisi yok; fakat var-mış gibi davranmalıyız, der gibidir. Levinas, her ne kadar Kant'ın özerk öznesini eleştirisinin merkezi unsurlarından biri olarak ele alsın ve çok temel noktalarda Kant'ın ahlak felsefesinden farklılaşsa da; Tanrı kavramının bu yönüyle, Kant'ın *kategorik imperatif*'ine benzer bir işlev edindiğini de söyleyebiliriz. Ne var ki Tanrı kavramının Levinas'ta kazandığı tek anlam bu değildir; etiğin ilkselliğinden dini inançla iç içe geçirilen siyasal istisnailiğe uzanan temel önemdeki vurgular için aşkın Tanrı fikri, 'içeriği belirleyici' bir nitelik de taşımaktadır.

‘sapma’ addetme eğiliminin, bizzat Levinas’ın kuramı tarafından yanlışlandığını öne sürmemiz gerekir. Levinas’ın Öteki ile üçüncü taraf arasında öngördüğü dolayım farkı, ‘kötülük’ sorununun bu dolayımın somutlandığı düzlem oluşu, Öteki’nin yitmeyen ayrıcalığı, Öteki’ni kötülükten koruma-savunmanın etik bir görev olarak anlaşılması gibi vurguları; bize göre, Öteki’nin değil ama üçüncü taraf’ın bir düşman da olabileceği kabulüne teorik zemini zaten sunmaktadır. Öyle ki, ‘düşman’ nosyonunun Levinasçı etikle çeliştiğini değil, ben-Öteki-üçüncü taraf arasında kurulan ilişkinin *bir* uzantısı olduğunu söylemek daha makul, Levinas’ın kuramıyla daha tutarlıdır.

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

Bir önceki başlığın sonunda sorduğumuz soruyu yineleyerek söylersek, bu aşamada ilk elden yanıtlanması gereken; Levinas’ın baştan formüle ettiği –etik ilişkide tersine çevirmeye çalıştığını öne sürdüğümüz- “savaşı öngörmek ve ne pahasına olursa olsun kazanmak” olarak siyaset tanımını yeniden ürettiğini veya “etiğin ontolojik zorunluluklara tâbi olduğunu” söyleyip söyleyemeyeceğimizdir. Dikkat edilirse, Levinas’ta etiğin ontolojik düzleme veya savaşın düzenine ‘teslim’ olduğu kabulü bizi yeniden ‘rastlantısal sapma’ kabulüne yönlendirecektir. Bir başka deyişle, Levinas’ın ‘siyasal tutumu’nun kendi kuramının bütünüyle bir çelişki

yarattığı ve etiğin önceliği savının tutarlılığında bir problemin doğduğunu söylemek *ile* bu gerilimi çelişki addetmemek arasında bir açı söz konusudur. Kuşkusuz, çelişki tespiti Levinasçı etiğin geneli için söylediğimiz ikilikler göz önüne alındığında dayanaksız değildir. Nitekim, Levinas ‘düşman’ı telaffuz ettikten sonra da özel olarak istisnai etik özne göndermesi yerine, daha evrenselci vurgular taşıyan metinler kaleme almayı sürdürmüş, “Öteki insanın haklarını savunmak” temelinde insan hakları nosyonuna sahip çıkmış, siyasal zorunlulukların ötesinde barışı düşünmeyi önemsemiştir.<sup>177</sup> Bize göre, Levinas’ın kuramındaki ikiliklerin yarattığı belirsizlik karakterinin bu noktada da sözü edilebilir; zira, *barış ve insan hakları vurguları*, üçüncü taraf’ın Öteki için tehdit addedildiği noktada, kendi karşıtı ile yani -Öteki’nin hakları için etik bir zorunluluk halini alan- savaş savunusu ile *çelişmemekte, aksine tutarlı görünmektedir*. Levinas’ın Öteki ile üçüncü taraf arasında gözettiği dolayım, bu tutarlılık sorununu aşan, belirleyici bir anlam taşımaktadır.<sup>178</sup> Dolayısıyla, Levinas’ta savaşın etik bir zorunluluk olarak düşünülebilir oluşu, etiğin ontolojiye önceliği temel savını çürüten değil, doğrulayan biçimde de yorumlanmaya açıktır.

Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken, Levinas’ta düşman kavramının kuramında bir sorun yaratmıyor oluşundan öte, düşmana karşı ben ile Öteki arasındaki etik ilişkinin alacağı biçim ve tutumun ‘etik’ bir haklılaştırma ile donatılmış olmasıdır. Bu nedenle de bize göre, Levinas’ın İsrail Devleti’ne ilişkin anlatısı, basitçe Levinas’ın başta reddettiği devletin düzenine teslim oluşu biçiminde yorumlanamaz. Bu düzeyde kalındığında, Levinas’a yöneltilebilecek eleştiri etiğin önceliği ve barışı bir kesinlik düzeyinde temellendirme olarak koyduğu kuramsal hedeflerine ulaşamadığı şeklini alacaktır. Oysa, *istisnai etik öznenin devletleşerek siyasallaşmasına* denk düşen İsrail Devleti, Levinas’ta etiğin önceliğinin ‘vücuda gelmesi’ şeklinde yorumlanmakta ve Levinas tarafından da bu

---

<sup>177</sup> Levinas, “The Rights of Man and the Rights of the Other”, *Outside the Subject* içinde, s. 121-125.

<sup>178</sup> Benzer bir yorumu Caygill farklı bir noktaya referansla yapar: Levinas’ın “yalnızca savaşa muktedir varlıkların barışı sağlayabileceği” yönündeki vurgusu düşünüldüğünde, ‘başkalıkta düşmanın olabileceği’ ifadesi kuramıyla “uyumlu ve tutarlıdır.” Caygill, *Levinas and the Political*, s. 192.

biçimde sunulmaktadır. Diğer bir ifadeyle, istisnai bir nitelik taşıyan İsrail Devleti, Yahudiliğin etik bilinç ile özdeşleştirilmesi sayesinde, Levinas'ın kuramında etik ile devletin biraraya geldiği momente de denk düşmektedir. Bu aynı zamanda, etik ve siyasetin birlikteliğini de imler, çünkü Levinas'ın kuramında siyaset, başından itibaren, aktörü devlet olacak şekilde düşünülmektedir. Bu çalışmada *etik devlet* ve *siyasal özne problemleri* olarak adlandıracağımız bu noktaya gelmeden önce, çizdiğimiz çerçeveye yöneltilebilecek itirazları ele almalıyız. Sorgulamamız gereken noktaları, Levinas'ta devletin anlamı ve etiğin 'vücuda gelmezliği' olmak üzere birbiriyle ilintili iki noktada toplamamız mümkündür.

Devlet kavramı ve olgusu, Levinas için istisnai nitelik taşımadığı ölçüde etik ile doğrudan ilişkilenebilir; hatta genel anlamda devleti, Levinasçı çerçeve içinde 'zorunlu bir kötülük' olarak düşünmek de mümkündür. Bununla birlikte etik sorumluluk, devletin zorunlu varlığını 'önceleyen' biçimde ve adalet arayışı devletin kökeni olacak biçimde düşünüldüğü ölçüde, daha önce değinildiği gibi, devlet 'daha adil olana açıklık' ile de tanımlanabilmektedir. Adalet arayışı -etik kaygıdan, etiğin sonsuz sorumluluğundan kaynaklandığı için- sonsuz bir arayıştır. Bu durumda, Levinas'ın çerçevesi içinde hiçbir devlet ahlakilik mertebesine ulaşamayacak, etiği vücuda getiremeyecek; ancak daha adil, ahlakiliğe daha yakın devlet ile daha uzak devlet ayrımı yapılabilecektir. Buna göre, adaleti ve insan haklarını arzulanır hedefler olarak önüne koyan "liberal devlet", faşist bir devlete kıyasla "daha ahlaklıdır", ideal devlete daha yakındır. Bir devleti "demokratik devlet" yapan şey, daima daha fazla demokrasi için kurumlarını geliştirmesidir: "Siyaset, etikten hareketle daima kontrol edilebilir ve eleştirilebilir olmak durumundadır."<sup>179</sup> Levinas'ın bu vurguları, "mesyenezmin" kuramındaki rolünün de altını çizer niteliktedir. Ahlaki vizyona sahip olmayı mümkün kılan şey, ütopyacıdır.<sup>180</sup> Levinas'ın ütopyacılık, mesyenezim veya "kahince/peygamberce" [*prophetism*] gibi çeşitli biçimlerde ifade ettiği etik idealin hayata geçirilişi olarak "barış" veya "gerçekten adil devlet", tarihin mutlu sonu olarak –hem bir

---

<sup>179</sup> Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 80.

<sup>180</sup> Levinas, "The Paradox of Morality: An Interview with Levinas", s. 178, 175.

imkansızlık hem bir hedef olarak- düşünülebilir. Bununla birlikte, Levinas “ilüzyon içerisinde olmadığını” belirtme ihtiyacı hisseder; aslında, insanlık bu ideale layık olmak istiyorsa, “mesihin vaatleri gerçek olmadan da” etiği anlamlı addedebilmelidir.<sup>181</sup> Bu yönüyle etik, verili düzenin ‘eleştirel ufku’ olarak mevcut kılınmaz bir düzlemdir ve bu, etiğin güçsüzlüğünden çok, verili olana aşkın olma gücünü işaret etmektedir. Daha doğru bir ifadeyle, etik tam da mevcut kılınmadığı için düzende tükenmeyen bir etkinliğe sahip olabilir; verili olan dizgeyi kesintiye uğratan paralel bir düzlem gibi, her durumda etikten bahsedilebilir. Levinas’ın savaşta, hatta Nazi deneyiminde dahi tümlüğün aslında mutlak biçimde inşa edilemediği vurgusu, etiğin hem zaten ‘olan’ hem de olan’da tükenmeyen aşkın niteliğini aynı anda işaret eder. Bu yönüyle Levinas’ın etiği, zayıflık olarak düşünülenin aslında bir olanağı işaret etmek anlamına geldiği fikrine dayanır. Dolayısıyla, güçsüzlükte tersini görme eğilimi biçimindeki kavramsal ikilik etiğin ‘vücuda gelmezliği’ bahsinde de yinelenmektedir. Ne var ki, bu çerçevenin de istisnası olarak Yahudilik ve İsrail Devleti, Levinasçı etiğin ‘düzeni daha adil olan için kesintiye uğratan anarşik bir öge’ olma vasfının, bir devlet tarafından üstlenilecek misyon biçiminde de anlaşılabilirliğini işaret eder.

Levinas, öte yandan, radikal biçimde pasifleştirerek andığı etik öznenin ‘kefarete’, ‘ikame etme’, ‘kendini feda etme’ veya ‘Öteki’nin rehinesi olma’ gibi temalarla çizilen çerçevesinin, “sonlanamaz”, bir anlamda “gerçeklenemez” olduğunu da belirtir. Buna göre “bağlamlarından koparılmaması gereken” bu radikal temalar, etik öznenin “hep geç kaldığı” dolayısıyla “şimdi”de hayata geçirilemeyecek nitelik taşıır.<sup>182</sup> Açık ki bu vurgular, etik sorumluluğun sonsuz oluşundan kaynaklanır, fakat aynı zamanda etiğin öznesinin hiçbir zaman Levinas’ın betimlediği uç biçimi alamayacağı şeklinde yorumlanmaya açıktır. Kuşkusuz, etiğin şimdiki zamanın düzleminde değil, şimdiki kesintiye uğratan bir başka düzlemde işlediği -veya sadece yüz yüze ilişkide karşılık bulduğu- burada çizdiğimiz çerçeveye karşı bir itiraz olarak yöneltilebilir. Nitekim, Levinas’ın

---

<sup>181</sup> Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 113-114.

<sup>182</sup> Levinas, “God and Philosophy”, s. 144.

“öteki” ve “komşu” kavramlarının da birbirinden farklı olduğu, dolayısıyla etiğin üçüncü taraf’ın düzlemine ‘transfer edilemez’ nitelik taşıdığı, siyasal düzlemle kesiştirilerek düşünülemediği de savlanabilir.<sup>183</sup> Bize göre, Levinas’ın kuramından çıkarsanabilecek bu itirazlar, ancak Levinas’ın kendisine yöneltilebilecek eleştiri niteliği taşımaktadır. Levinas, kolektif gruplara denk düşen “yakınlarım” veya “halkım”ı da öteki olarak anmakta, “komşu” ve “öteki” kavramlarını birbirini ikame edecek biçimde sıklıkla kullanmaktadır. Siyasal içerikli metinlerinde ise, istisnai devletin düzeyinde ahlak ve etik arasında gözetilen bir ayırım tespit etmek mümkün görünmemektedir; istisnai devlet, etik misyonunu üstlendiği ölçüde ahlaki bir devlet olarak düşünölmeye açıktır.

Öte yandan, bize göre, radikal etik temaların vücut bulamaz oluşuna vurgu daha az sorunlu veya daha ‘ılımlı’ bir tablo doğurmaz: Zira, deyim yerindeyse, hiçbir zaman ‘kefaret’ini ödeyemeyecek olan etik özne, daimi bir suçluluk hissine, vicdan azabına mahkum edilmektedir.<sup>184</sup> Bununla birlikte, Levinas’ın istisnai etik öznesi, etiğin radikal temalarını tarihsel olarak zaten ‘vücuda getirmiş’ olmakla tanımlandığı için –başka türlü söylenirse, Levinas Yahudilik tarihinin ‘kurban saflığı’ ile karakterize olduğunu düşündüğü için- bir kez daha, etiğin vücuda getirilemez oluşunun istisnasını da işaret etmektedir.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Bu karşı savları öne sürerken, bir taraftan Levinas’ın etiğin ‘artzamanlı’ ontolojik düzlemin ‘eşzamanlı’ olduğu yönündeki vurgusunu, diğer taraftan da adalet kavramının ‘ölçme, tartma’ edimiyle, tüm niteliklerinden soyutlanmış Öteki’yi komşu’ya dönüştürmesi vurgusunu düşünöyoruz.

<sup>184</sup> Levinas kimi zaman etiği, gündelik yaşamdan şaşırtıcı ölçüde basit nezaket kuralları ile de örnekler; bir kapının önünde ‘önce siz buyurun efendim’ demek gibi (*Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, s. 89). Ne var ki, buradaki kasıt etik sorumluluğun yerine getirilmesi değil, etiğin zaten ‘olan’ –yani indirgenemez, yok edilemez- olma gücüne dikkat çekmektir.

<sup>185</sup> Critchley, Levinas’ta “etiğin devlette somutlaşp vücut bulması” ile “devletin meşruiyetini sorgulayan vücut bulmama momenti olarak etik” arasındaki gerilime dikkati çeker; ilkini “sağ Levinasçı” yaklaşım addeder ve ikinci yaklaşımda etiği “siyaseti kesintiye uğratan anarşik bir sarsma” olarak tabir eder –Critchley, “Five Problems in Levinas’s View of Politics”, s. 182-183.

Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, bu çalışmada Levinas'ın istisnai etik öznesinin Yahudilik ve İsrail Devleti oluşu ile özel olarak ilgilenmiyoruz. Bizi ilgilendiren, öncelikle Levinasçı etiğin tikel bir dini-etnik kimliği veya kolektifi ayrıcalıklı addeden ve etik bilinç ile özdeşleştiren yönüdür. Bize göre bu yönüyle Levinas'ın etiği –Levinas'ın bağlamından soyutlanarak- herhangi bir başka dinin, etnik grubun ve bu grubun devletinin bağlamında yeniden üretilebilir konumdadır. Diğer bir ifadeyle, etik bilincin taşıyıcısı olma iddiası başka dini-etnik gruplarca veya ayrıcalıklı meşruluk atfı her bir devletin kendi bağlamında öne sürülebilir niteliktedir. Açık ki Levinas'ın çerçevesinde, istisnai etik özne 'tarihin tüm acılarını üstlenmiş olmak' ile tüm diğerlerinden ayrıştırılır. Bu çalışmada bizi ilgilendiren diğer boyut da budur; Levinas etiğin merkezine “kurban” statüsünü yerleştirmekte, “acı çekme”yi etik bilincin koşulu haline getirmekte, “zulme uğramış olma”yı bir ayrıcalık gibi kurgulamaktadır. İşte bu iki noktayı, İsrail Devleti ve Yahudilik bağlamından soyutlayıp genelleyebileceğimizi ve Levinas'ın kuramından çıkarsadığımız *etik devlet* ve *siyasal özne problemleri* olarak formüle edebileceğimizi düşünüyoruz.

## VII. Etik Devlet ve Siyasal Özne Problemleri

Levinasçı etiğin 'siyasal mesajını'; evrensel biçimde Öteki'ne açıklık, sınırsız ve koşulsuz konukseverlik, 'öteki kültür'lerin eş değerliliği benzeri temalarla nitelendirmek, görüldüğü üzere, Levinas'ın temel vurguları yok sayılmaksızın olası değildir. Bize göre Levinas'ın çerçevesi komüniteryan (cemaatçi/toplulukçu) siyasete yatkın bir zemin sunmaktadır fakat bu, farklı toplulukların eşitlendiği bir tablonun doğduğu anlamına da gelmemektedir.<sup>186</sup> Levinas, Avrupa-merkezcilikle,

---

<sup>186</sup> Simon Critchley, Levinas'ın etiğinin siyasal anlamı üzerine önceleri tümüyle olumlu görüldüğü tutumunu değiştirmiş ve Levinas'ta beş temel problemin var olduğunu öne sürmüştür: Kardeşlik, tektanrıcılık, cinsiyetçilik, aile vurgusu ve İsrail. Buna göre “İsrail”, ilk dört sorunlu temayı biraraya getirmekle “Levinasçı etiğin siyasal kaderini” de işaret etmektedir –Critchley, “Five Problems in Levinas's View of Politics”, s. 173-175.

yoksulluk sorununu göz ardı etmekle,<sup>187</sup> özgürleştirici bir siyaset formüle etmemekle<sup>188</sup> ve cinsiyetçi bir tutum sergilemekle<sup>189</sup> de eleştirilmiştir. Öte yandan, Levinasçı etiğin “liberal kapitalizmin en radikal eleştirisini sunduğu”<sup>190</sup> da, “liberal bireyciliğin liberal gerekçelere dayanmayan savunusunu ürettiği”<sup>191</sup> de savlanmıştır. Levinas'ta siyasetin verili bir kategori olmadığını ama “etik bir siyaset” geliştirmenin zeminini gören yorumcular, bunu “ırkçılığa karşı yabancıya duyarlılık” ve yoksullara yardım elini uzatma anlamında “hayırseverlik” temaları temelinde geliştirmişlerdir.<sup>192</sup> Kuşkusuz, Levinas “hayırseverlik” temasını da merkezileştirir, ne var ki hayırseverliğin neden bir siyaset addedildiği sorusu bir yana, Levinasçı çerçevede bu zaten etik ilişkiye karşılık düşünülebilmektedir.

Bize göre, Levinasçı etiğe yöneltilmesi gereken daha temel bir eleştiri, daha önce değinildiği üzere, dini ve etnik zeminin merkezileştirilmesine vurgu yapmak durumundadır. Levinas'ın etiğinin siyasal anlamı da, etiğin tüm temalarının dini-etnik bir evrenin içinden üretilmiş olmasından bağımsız değildir. Levinas'ın istisnai etik öznesi; tarih boyunca tümlüğün ötekini maruz bıraktığı ‘başkalığını yok etme’ şiddetine uğramış; buna karşılık kendisi devletleşmemiş, dolayısıyla siyasal şiddet üretmemiş olmakla “saf” etik öznedir. Levinas'ın saf etik öznesi tarih boyunca zulmedilmiş olmakla mutlak pasiflik içinde tanımlanırken; bu öznenin siyasallaşması ancak devletleşmekle mümkün görünmekte, devlet inşa ettiği anda da etik misyonun taşıyıcısı olarak evrensel bir fırsat addedilmektedir. Bir başka deyişle, ‘en güçsüz’ olan siyasal düzeni kurduğu anda insanlık adına bir misyon

---

<sup>187</sup> Shannon Bell, “Levinas and Alterity Politics”, s. 111.

<sup>188</sup> Enrique Dussel, “The Politics by Levinas”, s. 80-81.

<sup>189</sup> Michael J. Shapiro, “The Ethics of Encounter”, s. 70.

<sup>190</sup> Victoria Tahmasebi, “Levinas, Nietzsche and Benjamin’s Divine Violence”, s. 187

<sup>191</sup> Fred Alford, “Levinas and Political Theory”, s. 155.

<sup>192</sup> Örneğin, R. Burggraeve, “Violence and Vulnerable Face of the Other” (*Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, volume IV* içinde); P. Cloke “Deliver us from Evil? Prospects for Living Ethically and Acting Politically in Human Geography” (*Progress in Human Geography* 26/5, 2002); J. Drabinski “The Possibility of an Ethical Politics: From Peace to Liturgy” (*Philosophy Social Criticism* 26/4, 2000)



üstlenmekle, evrensel düzeyde istisnai özneye dönüşmektedir. Kuşkusuz, Levinas için etik öznenin ‘kırılgan, zulmedilmeye, yok edilmeye açık’ betimlenmesi esastır. Aslında, Levinas’ın bu kez ‘ben’ öznesinin perspektifinden bakarak Ötekileştirdiği istisnai özne, bu perspektiften “düşmanları” karşısında siyasal bir karşılıklılığa da tâbi tutulamayacak bir nitelik kazanmaktadır. Bir başka deyişle, Levinas’ın perspektifinden istisnai *bir* devlet, diğerlerinin aksine, ‘salt siyasal’ bir düzlemde düşünülemezdir. Bu istisnai devlet düşman tehdidi altında ‘savaşın düzenine’ girmek zorunda kaldığında da, “varlığını sürdürme hakkı” bu kez etik bir zorunluluk olacaktır. Bu noktada, *pasif* etik özne, insanlığın özünün taşıyıcısı olmak vb etik misyonlarla donatılmış aktif siyasal özneye, yani uyruklarını ve aynı anda da insanlığın kendisini koruma adına savaşan devlete *dönüşebilmektedir*. Burada “kendini koruma” gereği duymanın, yani savaşma nedenini gerekçelendirmenin sonsuz sayıda biçim alabileceği gibi açık bir nokta olduğu gibi, istisnai bir devlet kabul edildiği ölçüde, her gerekçe de ‘etik’ çerçevesine sığdırılabilecektir. Bu noktada etik, düzenin dışında bir tür *anarşik* öge olmaktan, düzeni korumanın *nedenine* ve *aracına* evrilmektedir. Dolayısıyla, buradaki sorun Levinas’ın kuramında bu tabloya da “etiğin önceliği” adının verilebileceğidir. Dahası, etik misyonu ve aynı anlama gelmek üzere de devleti korumak için savaşan yurttaşlar arası ilişkiyi, artık, birbirlerine indirgenemez tekil insanların ilişkisi olarak düşünmek olası değildir. Ben, ötekinin hayatını önceleyerek davranmak zorunda olan sorumlu etik özne olduğu sürece, “biz”i, etik kardeşlik içinde kaynaşmış bir ulusal/dini cemaatten ayırdedecek bir şey kalmamaktadır. Tıpkı, insanlığın özünü temsil eden bir “biz”in karşısındaki düşmanı, *insanlık-dışı bir kötüden* ayırebilecek bir şeyin kalmayışı gibi. Etik, etik misyon sahibi bir devletin korunmasını gerektiriyor ise, bu devleti tehdit ettiği iddia edilecek her şey, kolayca, *etik-dışı, insanlık-dışı bir kötülük* olarak adlandırılabilir.

Levinas’ın kuramının radikal öğelerini deyim yerindeyse paranteze almak denendiğinde ve etiğin devlette vücuda gelemezliği teması izlendiğinde de, bu tablo “siyasal özne” sorununa işaret etmektedir. Levinas, siyasal özneyi devlete özgülemektedir. Toplumsal aktörler ise *siyasallaşamamakta*, tanım gereği, ya etik ilişkinin ya da hukuk ilişkisinin tarafları olabilmektedirler. Bu tabloda, siyaset

ancak devletler-arası alanda anlamlandırılabilir.

Yüzyüze ilişkideki etik özne; karşısındaki yoksul, sefil, yardım dileyen, ‘yalvaran’ öteki'ne merhamet eden ve aynı zamanda da onu kendisinden önce düşünendir. *Acınası* bir öteki'nin sorumluluğunu duyarak *acı çeken* etik özne, sahip olduklarından vazgeçerek, elindekini öteki'ne sunarak, öteki'nin talebine tâbi olarak özneleşir -fakat, sonsuz sorumluluğun ızdırabından kurtulamaz. Etik özne, aynı zamanda üçüncü taraf'a karşı öteki'ni korumak, öteki için adalet aramak ile de yükümlüdür. Öyleyse, Levinas'ın etik öznesi öteki için hak talebinde bulunabilir; ne var ki, kendisi için eylemde bulunan kişi etiğin öznesi olamaz. Bu tabloda, yalnızca acı çekmenin ve acımanın yüceltilerek “değer” kazanışının değil, hak talebine dair derin bir kuşkunun da izi vardır. Levinas'ın kurgusunda sırf varolarak haklara sahip olan insan öznesine yer yoktur; aksine, tüm çabası, varolmaktan gelen hakkından vazgeçen, sorumluluğunu haklarına önceleyen bir etik öznenin inşasına dönüktür. Levinas'ın ideal öznesi, kendisi için hak iddiası veya talebinde bulunamayacak fakat öteki için kendisini feda etmekten bile çekinmeyecek olandır. Aslında buradaki varsayım, “ben”im için de hak talebinde bulunup adalet arayacak birilerinin mutlaka varolacağına dayanır. Her durumda, öteki veya bir başkasının öteki'si olarak ben, bir merhamet-tabiyet-üstünlük sarmalından çıkan sonuca göre, ancak 'hakkı aranan kişi' olarak düşünülebilmektedir. Böyle bir kurgunun siyasal anlamı, sadece, başkalarından hakkını tanımalarını bekleyen öznenin *güçsüzlüğünün*, tam karşıtına, yani bir avantaja dönüşmesi değil; aynı zamanda, kendisi için hak talep etme *gücünün* olumsuzlanıp marjinalleştirilmesidir.<sup>193</sup> Bize

---

<sup>193</sup> Belirtilmeli ki, burada tespit edilen kuramsal problemler, Levinas'ın kişisel pozisyonundan bağımsız olarak, kimi güncel olgusal karşılıklarıyla birlikte düşünülmektedir. Örneğin *etik devlet problemi*, güncel siyasetteki “insani müdahale” olgusu ekseninde düşünülebilir. En keskin örneğini ise, ABD'nin kendisine yapılan saldırıyı *insanlığa karşı teröristlerin savaşı* olarak adlandırışında, *şer eksenine karşı demokratik kuvvetlerin meşru savaşı* başlatışında bulur. ABD'nin insanlık değerlerini savunmada kendisini ayrıcalıklı bir özne olarak kurması, saldırılan taraf olarak mağduriyeti ile meşrulaştırılmıştır. Mağduriyet teması, *siyasal özne probleminin* bir yönü olarak, güncel yaşamda çok çeşitli çağrışımlarla izlenebilir. Burada sadece Miriam Ticktin'in “Where Ethics and Politics Meet: The violence of humanitarianism in France” (2006, *American Ethnologist* içinde, vol.33) makalesindeki örneği aktaralım. Fransa'da göçmen yasaları gereğince, oldukça zor tanınan yasal ikamet izni için “ağır hastalık” halleri bir avantaj haline getirilmiş, kimi “kağıtsız”lar kendilerine hastalık enjekte etme arayışına girmiştir.

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

Levinas’ın etik bilincin taşıyıcısı addettiği bir halkın devletleşmesiyle ortaya çıkan “etik devlet”e, Carl Schmitt’in çerçevesinden baktığımızda, bunun ancak, insanlığın *insanlık-dışı olana karşı haklı savaşı* biçimini alabileceğini fark ederiz. Levinas, siyasetin tek başına bir tiranlık anlamına geldiğini söylerken, Schmitt bize Levinas’ın etiğinden hareketle doğabilecek tablonun yarattığı “tehlikeyi” işaret edecektir. Siyasal özne probleminde özetlenen ve Levinas’ın özneyi tâbileştiren; “acı çekmeyi”, “zulme uğramış olmayı” ayrıcalıklı addeden; “kurban” olmayı etik özne olmanın bir anlamda ‘ispatı’ gibi sunan ve hak talebinin tek meşru konusu haline dönüştüren çerçevesini ise, Alain Badiou’nun *etik ideolojisi* eleştirisi ışığında yeniden düşüneceğiz.

---

Ticktin’in bu uç örnekte özetlendiğini gördüğü şey, mağdur, hasta, işkence görmüş, travma geçirmiş vb. olmanın siyasal hakların yeni öznesinin özellikleri haline gelişidir. İnsanı müdahale siyasetinde olduğu gibi, etik tavır güçsüze, mağdura yardım etmekle anlamlandırılmakta ve kendi siyaset düzenini yaratmaktadır. Bunun bir başka yönü olarak, hayırseverlik örgütlenmelerinin, ağlarının güçsüzlere el uzatma “siyasetini” ekleyebiliriz. Burada önemli nokta, güçsüz özne tarifinin dışında kalan ve siyasal hak talep eden, bu yönde aktif mücadele yürüten öznelerin, *mağdur değil tehdit* olarak algılanmasına geçiştir. Bu çerçevenin içinde, siyasallaşan ve talep eden özneler, kolaylıkla “marjinal ve ideolojik” addedilebilir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### CARL SCHMITT: SİYASAL OLANIN ÖNCELİĞİ

Siyaset ve etik ilişkisinin çağdaş siyasal düşüncede aldığı farklı biçimlerin incelenmesine, Emmanuel Levinas'ın etik ilişkiyi önceleyen yaklaşımı ile başlanmış, Levinasçı etik temelinde nasıl bir siyasal tablonun ortaya çıkacağı üzerinde durulmuştu. Bu bölümde ise, siyasal ilişkiyi önceleyen Carl Schmitt'in yaklaşımında etiğin konumuna ilişkin çıkarımlarda bulunmak amaçlanıyor. Böylelikle, siyaset ve etik arasında net bir ayrışma öngören ve kuramlarını inşa ederken iki ayrı uçtan başlayan bu iki düşünürün yaklaşımlarında etik ve siyaset ilişkisinin aldığı biçimlerin karşılaştırmasını yapmak hedefleniyor. Diğer bir ifadeyle, etiğin özerkliğinden hareket eden Levinas'ta siyasetin, siyasal olanın özerkliğinden hareket eden Schmitt'te ise etiğin aldığı biçimlere ilişkin yapılacak çıkarımlar, karşılaştırmanın zeminini oluşturuyor.

Emmanuel Levinas'ın “etik” kuramının; etiğin “olması gereken” alanında tarif edildiği sürece “olan” karşısında ikincilleştiği tespitinden hareket ettiği ve bu ikincil veya tâbi konumun getirdiği etkisizliği aşmayı amaçladığı bir önceki bölümde söylenmişti. Bu amaç, Levinas'ın, etiği hem “olan”a içkin –yani, zaten orada olan ve her tür ilişkiyi önceleyen bir ilk ilişki biçiminde- hem de “olan”da tükenmeyen, “olan”a indirgenemez bir aşkınlık biçiminde tanımlamasına yol açıyordu. Carl Schmitt'in “siyasal” kavramı, bu yönüyle Levinas'ın “etik”ine benzer bir konumdadır. Schmitt de siyasal kavramını, başka alanların kategorilerine indirgenemez biçimde, dolayısıyla “olması gereken”e ilişkin normatif değerlendirmelerden bağımsız olarak tanımlamakta; siyasal olanın kurucu bir ilksellik ve aşkınlık taşıdığı fikrini temellendirmektedir. Her iki yaklaşımda da, etik ile siyasetin geleneksel olarak yerleştirildikleri “olması gereken” ve “olan” alanları arasındaki ayrışma -Levinas'ta etiğin, Schmitt'te ise siyasalın lehine- aşılmaya çalışılır. Bu anlamda, her iki düşünür de “olması gereken”in zayıf konumu üzerinde

uzlaşır, fakat “olan”ı bambaşka resmederler.<sup>194</sup>

Levinas'ın “Öteki'ne tâbiyet” ile anlam kazanan etik ilişki tanımı Schmitt'in “öteki olarak düşman”ı işaret eden siyasal karşıtlığının bir tür antitezi gibidir; Schmitt'in siyasal olana ilişkin tespitleri ise, Levinas'a yöneltildiğinde güçlü bir eleştiri içerir. Levinas'ın, etiği, ontolojinin, siyasetin, savaşın üzerinde ve öncesinde varolan bir ilk ilişki olarak temellendirme çabası; Schmitt'te, bu kez siyasalın etiğe -asında ahlaki olana- tâbi tutuluşuna ilişkin eleştirel tespit olarak karşımıza çıkar. Schmitt, siyasal ilişkinin bir anlamda özerkliğini yitirerek ahlaklaştırılmasının hem somut olarak yarattığı “tehlike”ye dikkat çeker, hem de bu ilişkide aslolanın siyasal olduğunu, bir başka deyişle, indirgenemezliğin siyasal ilişkinin özelliği olduğunu öne sürer.

Tüm bunlarla birlikte, Levinas'ın etiğe, Schmitt'in siyasala atfettiği kurucu rol ve indirgenemezlik özelliği, birbirinin zıttı içeriklerle şekillenen bu iki kuram arasında ilgi çekici benzerlikler doğurmaktadır. Etiğin önceliğini ve siyasalın önceliğini bir üstünlük olarak temellendirme girişimleri, Levinas'ın etiğe ve Schmitt'in siyasal olana atfettiği konum arasında biçimsel bir benzerliğe neden olurken; her iki kuramcının etik ve siyaseti “birarada” düşündüğü durumlar benzer problemleri doğurmaktadır.

Bu karşılaştırmayı yapabilmek için, bu bölümde Schmitt'in siyasal kavramının çok katmanlı ve karmaşık çerçevesini anlamaya çalışacağız. Bu amaçla, I.Bölümde kısaca, Schmitt'in kuramına nasıl yaklaşılabileceği sorusunun yarattığı sorunlara değinilecek ve siyasal kavramının nitelikleri ayrı başlıklar halinde açıklanmaya çalışılacak. Bu bölümden edindiğimiz fikir uyarınca, sonraki bölümde siyasal kavramının kurucu rolü çeşitli boyutlarıyla değerlendirilecek. Son bölümde ise, Schmitt'in siyasal kavramındaki dönüşüm ve “siyasalın ahlaklaşması” (veya

---

<sup>194</sup> Burada “olması gereken” ve “olan” arasındaki ayrım düşünürlerin kuramsal yöntemlerine denk düşmektedir. Teorik zemin olarak, “olması gereken”den değil, “olan”dan hareket edilmesi, bir kuramsal tercihtir. Her iki düşünürün de “olması gereken”e ilişkin bir öngörüsü kuşkusuz vardır ve teorik yaklaşımlarından kesin biçimde ayrıştırılması da mümkün değildir; aksine, kuramları, “olan”ı resmediş biçimlerinden başlayarak, kaçınılmaz biçimde “olan”a bir müdahale özelliği gösterir.

“ahlakileştirilmesi”) olarak tabir edeceğimiz olguya yönelttiği itiraz ele alınacak.

## I. Carl Schmitt'i Yorumlama Sorunu

Carl Schmitt (1888-1985), metinleri çok çeşitli, hatta zıt biçimlerde yorumlanan, hemen her kavramının ne şekilde anlaşılacağı tartışmalı olan bir düşünürdür. Schmitt üzerine geliştirilen literatürde, Schmitt'in kuramsal ve siyasal pozisyonuna ilişkin “radikal muhafazakar”<sup>195</sup>, “inançlı Nazi”<sup>196</sup>, “otoriter liberal”<sup>197</sup>, “kuramının ahlaki-metafizik özünü gizleyen –Katolik- teolog”<sup>198</sup>, “nihilist ve ahlak-dışı oportünist”<sup>199</sup>, “çoğulcu dünya düzeni kuramcısı”, “demokratik diktatörlük yanlısı”<sup>200</sup>, “20.yüzyılın Hobbes'u”<sup>201</sup>, “burjuvazinin Lenin'i”<sup>202</sup> gibi çok farklı adlandırmalara başvurulduğu gözlenir. Bu yaklaşım çeşitliliğini, farklı çizgilerden siyasal oluşumların, birbirine zıt önermelerini desteklemek amacıyla Schmitt'in tezlerini dayanak göstermelerinde de tespit etmek mümkündür.<sup>203</sup> Birbirine

---

<sup>195</sup> Jerry Z. Muller, “Carl Schmitt, Hans Freyer and the Radical Conservative Critique of Liberal Democracy in Weimar Republic”, *History of Political Thought*, vol.XII, no 4, 1991.

<sup>196</sup> Hannah Arendt'ten aktaran Richard Wolin, “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, *Theory and Society*, no 19, 1990, s. 389.

<sup>197</sup> Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*, 1998.

<sup>198</sup> Heinrich Meier, *Carl Schmitt & Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, 1995, s. 51, 62, 66.

<sup>199</sup> Aktaran Joseph W. Bendersky, “Introduction” *On the Three Types of Juristic Thought* (C.Schmitt) içinde, 2004, s. 3.

<sup>200</sup> Ulrich K.Preuss, “Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence”, *The Challenge of Carl Schmitt* (der.C.Mouffe) içinde, 1999, s. 164.

<sup>201</sup> George Schwab, “Introduction” *Political Theology* (C.Schmitt) içinde, 1988, s. xxvi.

<sup>202</sup> Aktaran Preuss, “Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence”, s. 159.

<sup>203</sup> Jan-Werner Müller, *Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, 2003, s.2. Müller, İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze uzanan zaman diliminde Schmitt'in yarattığı etkiyi ele aldığı çalışmasında, örneğin, 1968 gençliğinin parlamenter demokrasiyi eleştirme amacıyla, kendilerini eleştiren muhafazakârların ise güçlü devleti savunmak amacıyla Schmitt'e başvurduklarını aktarır. Benzer şekilde, Schmitt hem İtalyan

benzemeyen veya çelişik Schmitt portrelerinin çizilmesinde birkaç temel unsurun rol oynadığı tespit edilebilir.

İlk olarak, Carl Schmitt, teorik üretimini büyük oranda pratik siyasal sorunlara cevaben şekillendirmiştir. Schmitt'in metinleri, 1917 Bolşevik Devrimi, Birinci Dünya Savaşı ve Weimar Cumhuriyeti'nden Nasyonal Sosyalist rejime, İkinci Dünya Savaşı'na ve Soğuk Savaş'a uzanan geniş bir periyoda yayılır. Yirminci yüzyıla damgasını vuran bu olay ve süreçlerin tümünün Schmitt'in metinlerinde izi tespit edilebilir. Bu anlamda, Schmitt, büyük dönüşümlerin yaşandığı bir tarihsel süreçte, bu dönüşümleri, devlet ve devletler sistemi, siyasal kavramı, meşruiyet sorunu gibi temel başlıklar altında kavramsallaştırmaya çalışmıştır.<sup>204</sup> Dolayısıyla, tarihsel koşullar veya Schmitt'in bu koşullara ilişkin tespitleri değiştikçe, öne sürdüğü tezlerinde de kimi değişikliklere gitmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle, ilgili literatürde, Schmitt'in metinlerinin üretildiği bağlam içinde değerlendirilmesi gereği özellikle vurgulanagelmıştır. Ne var ki, bu tür bağlamsallaştırma çabalarının da Schmitt'in kuramına dair algıyı netleştiren bir rol oynadığını söylemek mümkün değildir.

Schmitt, tarihe damgasını vuran olguların odağındaki Almanya'da, önemli bir anayasa hukukçusu olma vasfıyla kendisini aktif siyasette öne çıkaran roller de üstlenmiştir. Schmitt'in çok çeşitli biçimlerde yorumlanıyor olmasında ikinci ve belki de en etkili neden, kuramının bağlamının, çelişik görünen siyasal rolleri aynı anda içeren biyografisinden ayrıştırılamıyor oluşudur. Schmitt, Weimar Cumhuriyeti'nin son yıllarında rejimin sürekliliği lehine,<sup>205</sup> Nasyonal Sosyalist

---

Marksistlerini ve Avrupa Yeni Sol'unu, hem de "devrimci tehdide karşı askeri darbe"leri meşrulaştıran Latin Amerika askeri diktatörlük rejimleri hukukçularını etkilemiştir. Dolayısıyla, Schmitt, farklı kişi ya da gruplara, "birbiriyle çelişik görünen şeyler" ifade etmektedir.

<sup>204</sup> Müller 2003, s. 245. "Schmitt modern Avrupa siyasetinin net biçimde ayrıştırılabilir tek bir dönemine ait değildir. Daha çok, geçiş dönemi sürecinde [yaşamış] bir düşündürüdür ve geçişin düşündürüdür, daha özel olarak, Avrupalı bir çağdan post-Avrupa çağına geçişin [düşündürüdür]." Müller'e göre, Schmitt aynı zamanda, değişimi zapt etmeye, frenlemeye de çalışmıştır.

<sup>205</sup> Bu nokta da tartışmalıdır. Örneğin, William Scheuerman'a göre, Schmitt'in savunduğu, liberal demokratik ilkeleri temel alan Weimar rejimini olduğu gibi korumak değil, rejimi

iktidarı ve sosyalist bir devrimi önleme amacıyla anayasal çözümler geliştirmiş; kısa süre sonra, Nasyonal Sosyalist rejime şaşırtıcı bir hızda uyum göstermiş; rejimi anti-Semitist teorik katkılarla desteklemesinin ötesinde, kısa süreliğine de olsa kamuoyunda rejimin baş hukukçusu olarak görülmüştür. Tartışmanın odak noktası da bu sürece yoğunlaşmaktadır.<sup>206</sup> Schmitt'in Nasyonal Sosyalist rejimle

---

liberal unsurlarından arındırarak kitle destekli bir diktatörlük ile ikame etmektir (W. E. Scheuerman, "The Rule of Law under Siege: Carl Schmitt and the Death of the Weimar Republic", *History of Political Thought*, vol.XIV, no 2, 1993, s. 276). Bu nedenle, Schmitt'in Weimar Cumhuriyeti'ni yıkmak için çaba sarf ettiğini söylemek, Scheuerman'a göre, daha doğrudur (W. E. Scheuerman, "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol.X, no 1, 1997, s. 141).

<sup>206</sup> George Schwab, Schmitt ile konuşmasına dayanarak, Schmitt'in "geçmişine rağmen" Nasyonal Sosyalist rejimin kurumlarına hukukçu olarak "davet edildiğini" ve "siyasal maceracılık" eğilimlerine karşı etkili olabileceği düşüncesiyle de Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi üyesi olup kurumsal roller üstlendiğini öne sürer (Schwab, "Introduction" *Leviathan* içinde(C.Schmitt), 1996, s. xiv). Buna karşılık, Muller (1991, s. 699), Schmitt'in rejimin çöküşünün ardından kendisini Nasyonal Sosyalizmden ayırtırmak için yoğun çaba sarf ettiğini ve "geçmişini yeniden yazdığı"ni düşünmektedir. Diğer taraftan, Paul Hirst'e göre, Nazi iktidarı birçok Alman muhafazakarı tarafından kaos ile Nasyonal Sosyalizm arasında bir tercih sorunu olarak algılanmıştır. Hirst, Schmitt'in de Nazi rejimine desteğini, kaosa karşı "düzen"in korunması kaygısı ile açıklamakta ve "somut düzenin korunması konusunda tam bir muhafazakâr olan" Schmitt'in kuramının, gerçekte, "kitle partisinin siyasal eylemleri yoluyla düzensizlik doğuran" faşizmin ve Nazizmin eleştirisini barındırdığını ileri sürmektedir (Hirst, "Carl Schmitt's Decisionism" *The Challenge of Carl Schmitt* (der. C.Mouffe) içinde, 1999, s. 8, 12). Ulrich Preuss da, Schmitt'in anayasalcılığa bağlılığının altını çizmekte, 1933 öncesine dayanacak biçimde Nazizm eğilimi taşıdığı yönündeki yorumları gerçekçi bulmamaktadır (Preuss 1999, s. 163-164). W. Scheuerman ise, Schmitt'i "Alman faşizminin radikalizmine uzak", geleneksel bir muhafazakâr olarak resmeden, Nazi dönemi anti-semitist yaklaşımını rejimin baskıcılığıyla ve Schmitt'in oportünizmi ile açıklayan çizgiyi "revizyonist görüş" olarak adlandırıp eleştirmektedir. Yazar, özellikle İngilizce çevirilerin doğurduğu bir "Schmitt rönesansı" yaşandığını da düşünmektedir. Schmitt'in tanınmış yorumcuları olan Schwab ve Bendersky'yi bu yaklaşımın önde gelen isimleri olarak anan Scheuerman; Schmitt'in Nazi dönemine sağladığı uyumun ve anti-semitist vurguların tesadüfi sapma veya kuramsal-siyasal bir kırılma olarak yorumlanmasına karşı çıkar. Aksine, özellikle "homojenlik" kavramı ve savunusunun izini Schmitt'in 1933 öncesi çalışmalarında süren Scheuerman, böylece, Schmitt'in Nazi rejimine uyum sağlayışının gerisinde fikirsel bir yatkınlığın bulunduğu dikkat çekmektedir (Scheuerman, "Legal Indeterminacy and the Origins of Nazi Legal Thought: The Case of Carl Schmitt", *History of Political Thought*, vol.XVII, no 4, 1996, s. 573-574, 581-590). Richard Wolin de Schmitt'in kuramını Nasyonal Sosyalizme verdiği destekten bağımsızlaştırarak ele almaya şüpheyle yaklaşmaktadır. Wolin'e göre, Schmitt'in kuramsal pozisyonunu tarihsel bağlamından ayırıştırarak düşünmek, "tarih-dışı bir ilüzyon" yaratmak anlamına gelmektedir. Schmitt'in Nazi dönemi metinlerini salt koşulların zorlamasıyla açıklamak, Weimar dönemi yazılarının "kararcılığını", diktatörlük yanlılığını ve homojenlik savunusunu da



ilişkisi, kuramının yorumlanmasında kaçınılması zor bir başlangıç noktası teşkil ettiği ölçüde, bu ilişkiyi yorumlama farkları Schmitt'in kuramını bambaşka biçimlerde adlandırmayı da beraberinde getirmektedir. Bu anlamda, “bağlam” vurgusu, geniş bir tarihsel dönemde üretilen teoriyi ele alırken tek bir bağlamı odak noktası haline getirmeye de neden olabilmektedir.<sup>207</sup>

Schmitt'in kuramsal üretimini, üretildiği tarihsel bağlam içinde değerlendirmenin, hangi tarihsel bağlam ile nasıl bir ilişki kurulduğu gibi sorunları beraberinde getirmesine benzer şekilde; kuramının hangi teorik-siyasal pozisyonu hedef aldığı da farklı şekillerde cevaplandırılan bir sorudur. Schmitt'in kuramını karakterize eden nitelik, farklı yorumcularca, anti-semitizm,<sup>208</sup> anti-liberalizm ve anti-Marksizm/anti-Bolşevizm<sup>209</sup> olarak işaret edilmiştir. Öte yandan, Schmitt'in “hedef

---

önemsizleştirmek olacaktır. Wolin, Schmitt'in, Nazi dönemindeki pozisyonunun önemsizleştirilerek “masumlaştırılmasının”, 1933 öncesi yaklaşımını -hatalı biçimde- “demokratik meşruiyet” teması etrafında açıklama eğilimini de doğurduğunu düşünür. Oysa, Schmitt'in Nasyonal Sosyalist rejime destek vermesi şaşırtıcı değildir, çünkü bu rejim Schmitt'in erken dönem yasal ve siyasal fikirlerinin somutlanmış halidir (Wolin, “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, *Theory and Society*, vol 19, no 4, 1990, s. 411-412).

<sup>207</sup> Jerry Z. Muller, Schmitt'in 1933 öncesi metinlerini, 1933 sonrası Nasyonal Sosyalist rejime verdiği destek ışığında yorumlamanın da, bunun tersi bir eğilim olarak, Schmitt'i “Weimar demokrasisi savunucusu” olarak kabul etmenin de çarpık sonuçlar doğurduğunu ileri sürer (Muller, 1991, s. 699).

<sup>208</sup> Örneğin, Arhey Botwinick anti-semitizmin “Schmitt'in siyasal teorisinin tesadüfi bir sonucu değil, kurucu bir unsuru” olduğu düşüncesindedir (Botwinick, “Same/Other versus Friend/Enemy: Levinas contra Schmitt”, *Telos*, 132, 2005, s. 63). Jan-Werner Müller, Schmitt'in İkinci Dünya Savaşı sonrası günlüklerinin bile, “Schmitt'in derin anti-semitizmini” yansıttığını öne sürer (Müller 2003, s. 58).

<sup>209</sup> Scheuerman'a göre, Schmitt'in kuramı “liberalizme derin düşmanlık” ve otoriteryanizm ile karakterizedir. Schmitt, belirli bir (“homojen”) demokrasi anlayışını, “evrenselci ve normatif liberalizmden” ve özellikle hukukun üstünlüğü ilkesinden kurtarma çabasındadır (Scheuerman 1993, s. 265, 279). Öte yandan, Schmitt'in kuramsal-siyasal pozisyonunun gerçekte liberalizme değil, Bolşevizme veya Marksizme karşıtlık ile karakterize olduğu tezi de birçok araştırmacı tarafından öne sürülmüştür (aktaran Bolsinger 2001, s. xviii). Eckard Bolsinger, Lenin ve Schmitt'in siyaset kavrayışlarını karşılaştırdığı çalışmasında, Schmitt'in Ekim Devrimi'ne teorik olarak karşı cevap üretmeye çalıştığını, dolayısıyla, yaklaşımının ancak 1917 sonrası bağlamında anlaşılabileceğini belirtir (Bolsinger, *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, 2001, s. xiv). Bolsinger'e göre, Schmitt, burjuvaziyi, devrim veya iç savaş tehdidi karşısında mücadeleci olmayışı nedeniyle eleştirmiş, “Bolşevik tehdide karşı burjuvaziyi güçlendirmek” amacıyla uyarı ve öneri niteliğinde teorik önermeler geliştirmiştir; “Schmitt sınıf bilincine sahip bir

aldığı pozisyon değişikçe eleştirisinin pozisyonun da değiştiğini”ni, benzer problemlere farklı dönemlerde farklı çözümler ürettiğini söylemek de mümkündür.<sup>210</sup>

Yorum çeşitliliğini doğuran bir diğer temel neden olarak, Schmitt’in kavram setinin, görünürdeki netliğine rağmen birden çok anlama gelecek şekilde yorumlanmaya açık oluşu da eklenmelidir. Schmitt’in kuramsal çabasının “net kavramlar, keskin ayrımlar ve açık kriterler” arayışı ile şekillendiği kabul edilebilir olsa da;<sup>211</sup> tarihsel bağlama ilişkin temel saptamasının, ‘net ayrımların belirsizleşmesi, kavramsal ve mekânsal sınırların bulanıklaşması’ yönünde olduğu da bilinmektedir. Schmitt’in, esas karakterini belirsizlik olarak gördüğü geniş bir tarihsel dönemde, siyasal kavramları tanımlama, netleştirme çabası içinde olduğunu; bu çabayı sarf ederken birden çok olguyu ve eğilimi hedef aldığını; farklı koşullarda farklı aktör ve kurumları çözümün adresi olarak işaret ettiğini; siyasal sürece müdahale etme amacı ve işlevi taşıdığı ölçüde de, değişken ve yoruma açık tezler öne sürdüğünü düşünmek mümkündür. Bu, aynı zamanda yukarıda aktarılan çeşitli yaklaşımların, büyük ölçüde, Schmitt’in kuramının farklı yönlerine odaklanarak türetilen ve birbirini tamamlayan adlandırmalar olduğunu tespit edebilmemizi de sağlar. Ne var ki, Schmitt’i yorumlamada göze çarpan bu çeşitlilik, kuramının farklı yönleri ve dönemleri göz önünde tutularak anlaşılır

---

burjuvadır” (Bolsinger 2001, s. 44-45). Ulrich Preuss (1999, s. 159) da “burjuvazinin Lenin’i” olarak anılan Schmitt’in, burjuva toplumsal düzenini “kitle demokrasisi” dinamiğinin yarattığı tehdiye karşı (ama aynı zamanda, kaçınılmaz bir olgu olarak gördüğü bu dinamikle uyumlaştırarak) sürdürmek amacıyla olduğunu ileri sürmektedir. Preuss’a göre, Schmitt’in “düzen ile demokrasi”yi bir araya getirme çabası, Weimar döneminde “demokratik diktatörlük” önerisinde somutlanmıştır. Preuss’a benzer biçimde, Renato Cristi de, Schmitt’in liberalizmi değil, halk egemenliği nosyonunu bir tehdit addedip hedef aldığını, egemenliğin kaynağını halk olarak kabul etmesinin bile bu dinamiği sınırlandırıp kontrol altında tutmak amacı taşıdığını ileri sürmektedir (Cristi, “Carl Schmitt on Sovereignty and Constituent Power”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol X, no 1, 1997).

<sup>210</sup> Gopal Balakrishnan, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, 2000, s. 3.

<sup>211</sup> Rudolphe Gasché, “The Partisan and the Philosopher”, *CR: The New Centennial Review*, vol4, no 3, 2004, s. 9. Bununla birlikte, Schmitt’in “istisna” kavramı merkezinde, ‘belirsizliği’ egemenliğin siyasal bir aracı olarak kullandığı Giorgio Agamben tarafından gösterilmiştir.

kılınabilse de, bu kez, Schmitt'in teorik üretiminin geneline dair, bir tutarlılık sorusunu doğurmaktadır.

Bu çalışmanın çerçevesinde Carl Schmitt, siyasal olanın önceliği ve indirgenemezliği tezinin kuramcısı olma vasfıyla yer almaktadır. Siyasal kavramını temel alan bir yaklaşım, kavramın kendisine has gerilimler baki kalmakla birlikte, Schmitt'in kuramının en süreklilik gösteren temasına odaklanmak anlamına da gelmektedir. Çalışmanın bütününün amacına denk düşecek şekilde siyasal kavramını ve etikle nasıl ilişkilendiğini/ilişkilenebileceğini incelemenin, Schmitt'in bütüncül bir portresini çizme girişimini dışarıda bıraktığı gibi, kuramsal tutarlılık sorununu da aştığı kabul edilecektir. Schmitt'in kuramına ilişkin, belki de üzerinde uzlaşılabilir tek nokta, –bunun mümkün olup olmadığı sorgulanmaya açık olmakla birlikte- siyasal olanı ahlaki-normatif düzeyden bağımsız biçimde tanımlama çabasıdır. Bu çabanın gerisinde, siyasal birliğin sürekliliğini olağan ve olağan-dışı koşullar altında sağlamanın teorik-pratik araçlarını formüle etme amacını tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte, Schmitt'in siyasal kavramı, hem bu iki yönlülüğüyle ve hem de farklı dönemlerde farklı vurgular kazanmasıyla, tartışmadan bağımsız olmayan, yoruma açık bir nitelik göstermektedir.

Bu çalışmada, Schmitt'in siyasal kavramı, siyasal birlik-anayasa-*nomos*-partizan kavramları ile aynı çerçeve içinde ele alınacak, kavramın taşıdığı kimi belirsizlikler ve geçirdiği dönüşüm üzerinde durulacaktır. Bu çerçeve, aynı zamanda, siyaset ve ahlak birlikteliğine yönelik Schmitt'in geliştirdiği eleştiriyi de değerlendirmemizi sağlayacaktır. Carl Schmitt, “siyasalın ahlaklaşması” diyeceğimiz olguyu çeşitli yönleriyle çarpıcı biçimde eleştirir. Bununla birlikte, siyasal birliğin “ethos”u, Schmitt'in kuramında hayati bir rol oynamaktadır. Bu argümanı temellendirebilmek için meşruluk ve yasallık arasındaki bağı ve “somut düzen” kavramını çerçevemize dahil ederek incelememiz gerekmektedir. Bu inceleme aynı zamanda, Schmitt'in siyasal kavramının, soyut ve normatif “ahlak” ile farklı, somut düzene içkin bir tür “etik” ile farklı biçimde ilişkilendiğini ileri sürmemize olanak sağlayacaktır.

## II. Siyasal Kavramı

Schmitt'in "Siyasal Kavramı", görünürdeki netliğine rağmen, çeşitli sorular doğuran karmaşık bir doğaya sahiptir.<sup>212</sup> Schmitt, siyasal olanın bir tanımını sunmaktan çok, ona özgü nitelikleri işaret etmeyi tercih eder. Buna göre, siyasal kavramı, devlet kavramından farklıdır; kendisine özgü kategorilere sahiptir; kendisine has bir alana sahip olmamakla birlikte, diğer alanlardan özerktir; ve buna rağmen, diğer alanlardaki karşıtlıkların yeterince yoğunlaşmasıyla ortaya çıkan bir derece farkı olarak kendisini gösterir. Bu niteliklerin hemen tümünün, kendi içinde veya birbiriyle çeliştiği, çeşitli yorumcularca dile getirilmiştir. Bu bölümde, hem Schmitt'in yaklaşımı, bu yaklaşıma getirilen farklı yorumlar ve çelişki eleştirileri aktarılacak, hem de siyasal kavramının "siyasal birlik" odaklı anlaşılması gereği temellendirilmeye çalışılacaktır.

### II. 1. Dost ve Düşman

Schmitt "siyasal" kavramını öncelikle devletten ayırır: "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir"<sup>213</sup> ve bu nedenle, "siyasal"ın devletle sınırlı olmayan, kendine özgü anlamını kavramak gerekmektedir. Schmitt'e göre bu, siyasal olanın kendine ait ölçütü, yani, temel ayrımı anlamına gelen "özgül siyasal kategorilerin keşfi ile mümkün"dür. Ahlakta "iyi ve kötü", estetikte "güzel ve çirkin", ekonomide "kârlı ve zararlı" olarak düşünülebilecek olan bu temel ölçüt siyasal için "dost ve düşman"dır. Siyasal kategoriler, diğer alanlara özgü kategorilere dayanmaz, onlardan özerktir; zorunlu olarak diğer ölçütleri kendinde taşımak durumunda değildir. Başka bir ifadeyle, "düşman" aynı zamanda kötü, çirkin, ekonomik rakip olmak zorunda olmadığı gibi, "dost" da iyi, güzel ve yararlı olmayabilir. Bu kategorilerin birarada algılanması, örneğin düşmanın aynı anda

---

<sup>212</sup> Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nin 1927, 1932, 1933 ve 1963'te olmak üzere dört ayrı versiyonu vardır. Metnin, her basımında yapılan içerik değişiklikleri veya eklerle dönüştürülmesi, tarihsel siyasal dönüşümlere koşut olarak Schmitt'in siyasal olanı kavrayış biçiminde de kimi değişikliklerin olduğunu gösterir. Bu çalışmada, Schmitt'in 1932 metnini ve 1963'te kendisinin yaptığı ekleri içeren Türkçe çeviri metni esas alınmıştır.

<sup>213</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 39.

ahlaki anlamda kötü ve estetik anlamda çirkin olmakla özdeşleştirilmesi, siyasal ölçütün özerkliğini değiştirmez. Siyasal ayrımın anlattığı şey bir içerik değil, bir *yoğunluk derecesidir*; dost ve düşman ölçütü, “bir bağın veya ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektedir.”<sup>214</sup> Schmitt için siyasal kategoriler, kişisel tutumlara değil, bir birliğin varoluşunu ilgilendiren kamusal durumlara karşılık gelir. Düşman, “rakip, hasım, kişisel nefret duyulan” bir kişi değil; “insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütündür.”<sup>215</sup> Kamusal düzeyde tanımlanan siyasal düşman çok daha güçlü bir karşıtlığı ifade eder; zira, dost ve düşman kavramları gerçek anlamlarını “fiziksel öldürmeye dair gerçek bir olasılıkla kazanır.”<sup>216</sup> Siyasal kavramı, dost ve düşman ayrımında veya karşıtlığında ifadesini bulan bir yoğunluk derecesi ise, düşmanlığın en uç noktada somutlanması da “savaş”tır: *düşmanlık, ötekinin varoluşsal olumsuzlanmasıdır.*<sup>217</sup> Bu, savaşın her zaman varolduğu değil, her zaman varolabileceği anlamına gelir. Başka türlü söylenirse, savaş, dost ve düşman ayrışması söz konusu olduğu sürece, yani siyasallık varolduğu sürece, her defasında gerçekleşmesi gerekmeyen ama varlığını daima hissettiren bir olasılık olarak varolacaktır.

Schmitt’e göre savaş, siyasalın amacı veya içeriği değildir. Ne var ki bu, Schmitt’in yaklaşımında savaşın daha az önemli, tali bir unsur olduğu anlamına gelmemelidir. Savaş, dost-düşman karşıtlığının hem mantıksal sonucudur ve hem de ihtimal dahilinde oluşu ile dost-düşman karşıtlığının ‘hayati’ niteliğinin kaynağıdır. Düşmanlık “fiziksel öldürme olasılığını” doğuran bir yoğunlaşmayı ifade ettiği ölçüde, savaş ihtimali, siyasal karşıtlığın hem nedeni hem sonucu olma gibi ikili bir rol oynamaktadır. Ölme ve öldürme olasılığı, aynı zamanda, Schmitt’in çerçevesinde siyasal karşıtlığın, diğer karşıtlıklardan daha varoluşsal, hayati bir nitelik taşıyor oluşunun da nedenidir. [Levinas’ın siyaseti “savaşı öngörme ve her

---

<sup>214</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 46-47.

<sup>215</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 49.

<sup>216</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 53.

<sup>217</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 53.

tür araçla kazanma” olarak tanımladığı hatırlanırsa, buraya kadar Schmitt’in siyasal kavramı ile benzer bir çerçeveye dayandıkları görülür.]

Öyleyse savaş, bir ihtimal olarak siyasal kavramının bir parçasıdır. Schmitt, savaş durumunun siyasal olarak kaçınılmaz olduğunu düşünmez. Savaş her an gerçekleşmeyen bir ihtimaldir; öncelikle tarafsız kalınamayacak bir durumun tespitini ve dost-düşman ayrımının yapılmasını gerektirir. Dost ve düşmanın belirlenmesi kararı ile ortaya çıkan savaş ihtimali veya savaş, “kriz” anlarına karşılık gelir ve “kriz anının istisnai varlığı, onun belirleyici karakterini ortadan kaldırmaz, aksine ispatlar.”<sup>218</sup> Schmitt’in kriz anı ile işaret ettiği, bir “siyasal birliğin” varlığının tehdit altında olduğu durumlardır; siyasal birlik, öncelikle varlığının tehdit altında olup olmadığına “karar vermeli”, mantıken aynı anda da dost-düşman ayrımını yapabilmelidir. Bu haliyle, Schmitt’te siyasal kavramı, bir siyasal birliğin, varlığını sürdürmek ile yok olmak ikilemini belirleyecek olan “karar” anına, daha da doğru bir ifadeyle, “karar alma kapasitesi”ne denk düşmektedir.

“Siyasal olan, her halükarda daima kriz anına odaklanmış gruplaşmadır. Dolayısıyla kriz anına odaklanmış bir gruplaşma daima tayin edici insani bir gruplaşma, yani siyasal birliktir. Gerçekten mevcudiyeti halinde, tayin edici ve egemen olan da bu siyasal birliktir. Egemenlikle kastedilen ise, istisnai duruma karşılık gelse de, tayin edici duruma dair karar alma yetkisinin, kavramın gereği olarak daima bu gruplaşmada olmasıdır.”<sup>219</sup>

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

---

<sup>218</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 55.

<sup>219</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 58.

yeryüzünden kalkacağı anlamına gelmez. Ortadan kalkan sadece zayıf bir halktır.”<sup>220</sup>

Bu alıntılardan hareketle vardığımız sonuçların altını çizmeliyiz. İlk olarak, Schmitt için dost-düşman ayrışması, bu ayrıma karar verecek olan siyasal birliği ön-varsaymaktadır. Başka türlü söylenirse, “siyasal birlik” siyasal kavramına içkin bir nosyondur: “Siyasal birlik, ya dost-düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir (...) ya da siyasal birlik mevcut değildir.”<sup>221</sup> İkinci olarak, siyasal kavramı “karar” alma kapasitesini de, yine kavrama içkin biçimde, işaret etmektedir. Siyasal ayrım, dost ve düşmanı ayırmaya dönük “siyasal karar”ın sonucudur. Bununla ilintili olarak bir diğer nokta da, Schmitt’in siyasal birliğin kriz anlarında varlığını sürdürme kapasitesine dayandığı dostu-düşmanı belirleme ediminin; önceden verili, sabit ve bu anlamda mutlak olan dostluk ve düşmanlık hallerini verili almayıdır. Schmitt, kararı önceleyen değil, siyasal kararlar ortaya çıkan bir ayrımı işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle, dost-düşman ayrımı “bir halkın başka bir halkla ilelebet dost ya da düşman kalacağı” anlamına gelmemekte; belirli bir duruma özgü olarak yapılan ayrım, dost ve düşman kategorilerinin içeriğinin değişkenliğini de zorunlu değil fakat muhtemel kılmaktadır.

Schmitt’in kuramında siyasal birliğin merkezi rolünün, dost-düşman ayrışmasındaki “dost” kategorisine denk düşüp düşmediği yoruma açıktır. Siyasal birlik, “dostların birliği” olarak düşünüldüğü gibi,<sup>222</sup> dostuna ve düşmanına karar

---

<sup>220</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 69-70; 72; 73.

<sup>221</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 59.

<sup>222</sup> Chantal Mouffe’a göre, Schmitt’in asıl ilgisi (...) *siyasal birlik*’e yöneliktir”. Bir tür “biz ve onlar” ayrımına denk düşen dost-düşman kategorisi, Schmitt’te (demokratik) bir siyasal birliğin kimlik kazanarak varolabilmesinin koşulu olarak düşünülmektedir (Mouffe, “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 42-43). Ellen Kennedy, Schmitt’in *Siyasal Kavramı* ile aynı yıllarda yazdığı *Anayasa Teorisi* kitabının, “dostların siyasal birliği” konusunu ele aldığını belirtir (Kennedy, “Foreword” *Constitutional Theory* (C.Schmitt) içinde, s. xv). Aykut Çelebi’ye göre de siyasal kavramı “siyasal birlik ve siyasal dışlayıcılığın mantığını” göstermektedir; “dost-düşman ayrımı, siyasal birliği kuran 'dostlarla', bu birliği tehdit eden 'düşmanlar' arasındaki mutlak ayrımdır” (2008, s. 145-146).

veren bir üçüncü unsur olarak da yorumlanmıştır.<sup>223</sup> Her iki yorum da siyasal birliğin, dostlar birliği olarak veya karar verici üçüncü unsur olarak, siyasal kavramına içkin olduğu yönündeki tespitimizi doğrular niteliktedir.<sup>224</sup> Öte yandan, siyasal kavramının “bir bağı veya ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesi” olduğu düşünülürse; dost kategorisinin öncelikle, var olduğu sürece “en üstün güç”<sup>225</sup> anlamına gelen siyasal birliğe denk düştüğünü, bununla birlikte, Schmitt’in kavramı kullanım biçiminin, bir diğer siyasal birlikle müttefik olma durumunu da mutlak anlamda dışlamadığını kabul etmek makul görünmektedir. Daha önemlisi, dost kategorisini öncelikle siyasal birliğe karşılık düşünmek, siyasal kavramının “kurucu rolü”nü teslim etmek anlamına gelecektir.<sup>226</sup>

## II. 2. Yoğunlaşma Derecesi ve Özerklik

Schmitt siyasal kavramına, hem özerk olma, hem de diğer alanlardaki karşıtlıkların

---

<sup>223</sup> Gopal Balakrishnan, dost ve düşman kavramlarının, Hegelci “ben [*self*] ve öteki” ayrımına denk düşemeyeceğini, Schmitt’in günlüklerinden aktardığı pasaja dayandırır: “[Almanlar] her ‘ben-olmayanı’ [*not-I*] düşmanla karıştırdılar (...) Fakat, ne ‘ben’ [*I*] dosttur, ne de ‘ben-olmayan’ düşman” (Schmitt’ten aktaran Balakrishnan, *The Enemy*, 2000: 112). Balakrishnan’a göre, dost ve düşman ayrımı ancak her ikisine de belirli bir mesafede duran üçüncü bir figürün perspektifinden yapılabilir. Gabriella Slomp’a göre de, ben [*self*], dost ve düşman olarak üç unsurdan bahsedilmelidir; “ben ve öteki” ayrımı dost ve düşmana denk düşmez, çünkü ‘öteki’ dost da düşman da olabilir. Slomp’a göre, Schmitt’in siyasal kavramında, dost kategorisi, düşmandan daha az önemli değildir; Schmitt, dostluğun Antikite’de sahip olduğu siyasal anlamı yeniden formüle etmektedir. Slomp, Schmitt’in dost kategorisini, aynı gruba ait olanlar ve grubun dışındaki müttefikler olmak üzere iki yönlü düşünür; içte birliği sağlayan dostluk, uluslararası alanda da –düşmanlıkla birlikte- çoğulculuğun garantisidir. (Slomp, *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, 2009, s. 120; 112-113; 23-24).

<sup>224</sup> Eklemek gerekir ki, her iki durumda da Schmitt’e yöneltilen dost kategorisini önemsizleştirip düşmana odaklandığı yönündeki eleştiri (aktaran P.E. Gottfried, *Carl Schmitt: Politics and Theory*, 1990, s. 110-111) geçersizleşmektedir.

<sup>225</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 63.

<sup>226</sup> Cem Deveci, Schmitt’in siyasal kavramının diğer karşıtlıklardan özerk oluşunun, kaçınılmaz olarak siyasala bir “öncelik ve üstünlük” atfı anlamına geldiğini belirtir. Bu öncelik, siyasalın birlik kurucu önceliği ile desteklenmektedir: “Her kategorinin siyasal-olana dönüşebilmesinden kaynaklanan öncelik, aslında bu kuruculuğundan kaynaklanan öncelikle birlikte temellendirilmiştir” (“Faşizmin Yorumlanması ya da Carl Schmitt’in Saf Siyaset Kuramı”, *Liberalizm, Devlet, Hegemonya* (der.F.Keyman) içinde, 2002, s. 43-44).



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

“Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür. (...) Siyasal olan gücünü, insan yaşamının değişik alanlarından -dinsel, ekonomik, ahlaki veya diğer karşıtlıklardan- alabilir. Siyasal olanın kendine özgü bir alanı olmayıp sadece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal (etnik veya kültürel anlamda), ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki yoğunluk derecesine işaret eder. Reel dost-düşman ayrımı o derece güçlü ve tayin edicidir ki, bu ayrıma neden olduğu andan itibaren siyasal olmayan karşıtlık, 'saf' dinsel, 'saf' ekonomik, 'saf' kültürel ölçütleri ve saikleri arka plana iter. Hemen akabinde, siyasal olmayan karşıtlıklar, 'saf' dinsel ya da 'saf' ekonomik ve diğer 'saf' duruşların çıkış noktasından bakıldığında çoğunlukla tutarsız ve 'irrasyonel' koşul ve sonuçlar doğurabilen, tamamen yeni ve biricik olan siyasal durumun himayesine girer.”<sup>227</sup>

“Siyasal kavramının *varoluşsal objektifliği ve özerkliği*, kendisini dost-düşman gibi özgül bir ayrımı diğer ikiliklerden farklılaştırmasında ve *özerk* bir kavram olarak ele almasında gösterir.”<sup>228</sup>

Bu durumda, dinsel bir topluluk bir diğer dinsel topluluğa karşı din savaşı yürüttüğünde, dinsel olmanın ötesinde, siyasaldır; tıpkı “sınıf savaşı”nın sınıfsal bir düşmana karşı mücadelesinin siyasal oluşu gibi. Eğer bir dini veya sınıfsal topluluk, siyasal birliğin varkalma-yokolma ikilemi içindeki kader anında dost ve düşmanı belirleyebilme ve düşmana karşı savaş yürütme kapasitesinde ise, siyasal birliğin “yeni tözünü” de oluşturuyor anlamına gelir. Bu bir anlamda, siyasal birliğin yeniden kurulmasıdır. Bununla birlikte, bu gruplar düşmanlarını belirleyip savaşa iradesi gösteremedikleri halde (diğer bir ifadeyle, siyasal birliği yeni tözüyle birlikte yeniden kurma iradesine sahip olmadıkları halde), siyasal birliğin kendi düşmanına karşı savaşmasını engelleyici bir güce sahiplerse, bu siyasal birliğin “birliğinin” kalmadığı anlamına gelir.<sup>229</sup> Schmitt, dini ve sınıfsal karşıtlıkların yoğunlaşması olarak ‘din savaşı’ veya ‘sınıf savaşı’nın siyasal olma

---

<sup>227</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 57-58 -vurgu aslında.

<sup>228</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 48 -vurgu eklendi.

<sup>229</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 57-59.

niteliğini öne sürerken, bir taraftan da öldürme eyleminin, normatif olarak meşrulaştırılamayacağını, savaşın sadece siyasal bir anlamı olabileceğini söylemektedir:

“Savaşın, savaşan insanların ölümü göze almalarının, düşman saflarındaki insanların öldürülmesinin normatif değil, sadece varoluşsal bir anlamı vardır. Bu varoluşsallık kendisini, bazı idealler, programlar ya da normatif durumlarda değil, gerçek bir savaşta gerçek bir düşmana karşı savaşmanın gerçekliğinde gösterir. İnsanların birbirlerini öldürmelerini meşrulaştıracak herhangi bir rasyonel amaç, doğru bir norm, örnek bir program, cazip bir sosyal ideal, meşruluk ya da yasallık yoktur. Eğer insanların fiziksel olarak yok edilmesi, kendi varoluş biçimine yönelik benzer bir varoluşsal olumsuzlamaya karşı bir savunma niteliğinde değilse, öldürme eyleminin meşrulaştırılması söz konusu olamaz. *Ahlaki ya da hukuksal normlarla da bir savaş gerekçelendirilemez.* Burada kastedildiği üzere, eğer gerçekten de varoluşsal anlamda bir düşman varsa, düşmana gerektiğinde fiziksel olarak karşı koymak, onunla savaşmak anlamlıdır, ama *sadece siyasal olarak anlamlıdır.*”<sup>230</sup>

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

Siyasal kavramının özerkliği ile yoğunlaşma derecesi olma niteliği arasındaki gerilime dikkati ilk çeken Leo Strauss’tur. Strauss, Schmitt’in liberalizmi hedef alırken liberalizmin etkisi altında kalarak siyasal diğer alanların yanı sıra bağımsız, özerk bir alan gibi tanımladığını, fakat siyasal kavramında aslolanın siyasalın bir yoğunlaşma derecesi olarak anlaşılması olduğunu ileri sürer. Strauss’a göre, Schmitt’in “siyasal kavramı”nın gerçek anlamı, bir yoğunlaşma derecesi olarak siyasalın, diğer alanların üzerinde otoriter ve kurucu bir rol sahibi olmasıdır.<sup>231</sup> Heinrich Meier’e göre, Strauss’un tespiti, Schmitt’in esas olarak bir liberalizm

---

<sup>230</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 69 –vurgu eklendi.

<sup>231</sup> Leo Strauss, “Notes on Carl Schmitt: The Concept of Political” [1932], *Carl Schmitt & Leo Strauss: Hidden Dialogue* içinde, Heinrich Meier, 1995, s. 97.

eleştirisi geliştirmesine rağmen, bu “özerk alan” ifadesinin gereksizliğini vurgulamaya dönüktür; dolayısıyla tamamlayıcı bir eleştiridir. Schmitt’in *Siyasal Kavramı* metninin farklı basımlarını dikkate alan Meier, 1927 tarihli ilk versiyonda Schmitt’in siyasal bir alan olarak tanımlayıp normatif sınırlardan bağımsız bir “saf politika” vurgusu yaptığını söyler. Bu haliyle siyasalın öznesi “ulus”tur, savaş uluslararası alanda düşünülmektedir ve iç savaş vurgusu yoktur. Diğer bir ifadeyle, Schmitt ilk metninde, siyasal kavramını dış politika ile sınırlamıştır. 1932'deki metinde ise, “saf siyaset” vurgusu geri çekilmiş, siyasal olan “iç savaşı” da kapsayacak biçimde düşünülmüştür. Schmitt böylece, tarihsel bağlamda iç savaş ve devrim olgularının öne çıkışını, siyasal karşıtlığın her alanda ortaya çıkma potansiyelini kapsayacak biçimde, kavramı genişletmiş ve yoğunluk derecesi vurgusunu öne çıkarmıştır. Meier’e göre, buna rağmen Schmitt’in normatif sınırlardan bağımsız bir “saf siyasetin” avantajlarını da tamamen terk etmek istememesi, kavramda sorun yaratmaktadır.<sup>232</sup>

Ne var ki, Strauss’un, yoğunlaşma derecesi niteliğinin, siyasalın diğer alanlar üzerindeki otoriter ve kurucu rolünü gösterdiği yönündeki tespiti; bir sonraki başlıkta ele alınacak olan “bütünsel devlet” kavramı düşünüldüğünde tartışmalıdır. Daha önemlisi, Schmitt’in siyasal kuramının bütünü gözetildiğinde, siyasal olanın özerkliğinin fazlalık olarak görülemeyecek önemde bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Schmitt, dost-düşman karşıtlığında düşmanın “başta ahlaki olmak üzere diğer kategoriler bakımından da” nitelendirilmesinin, “*siyasal olanı aşan*” bir duruma karşılık geldiğini öne sürmektedir. Sonraki bölümlerde ayrıntılandırılacağı üzere, bu çalışmada “siyasalın ahlakileşmesi” olarak tabir edeceğimiz ve Schmitt’in iç savaş-haklı savaş nosyonlarını, reel-mutlak düşman ayrımını açıklayan bu vurgu, Schmitt’in kuramında tâli bir mesele olmanın çok ötesinde bir önem taşımaktadır. Bu çerçevede, “siyasal olanı aşan” ahlakileşme, Schmitt için siyasalın özerkliğinin yitimi anlamına gelir ve özerklik vurgusunu tâli addetmek, bu dinamiğin Schmitt’çe ele alınış biçimini açıklayamaz.

---

<sup>232</sup> Heinrich Meier, *Carl Schmitt & Leo Strauss: Hidden Dialogue* içinde, Heinrich Meier, s. 17-26.

Öte yandan, bu tespit, bu kez, “siyasalın ahlakileşmesi” olgusu Schmitt’çe siyasal olanı aşan ve bu anlamda sorunlu bir olgu olmasına karşın; siyasal olanın neden – salt özerk olma özelliğiyle değil- yoğunlaşma derecesi özelliğiyle de nitelendirildiği sorusunu doğuracaktır. Çünkü, siyasal olan diğer alanlarda ortaya çıkan bir yoğunlaşma derecesi olduğu sürece, Schmitt’in siyasalın ahlaki olanla iç içe geçişine getirdiği eleştiriyi anlamak zordur. Gopal Balakrishnan’a göre, Schmitt için siyasal düşmanı ahlaki olarak “şeytanileştirmek”, karşıtlığı ve çatışmayı siyasal olmaktan çıkaran “sınırsız bir yoğunlaşma” anlamına geldiğinden; Schmitt siyasal kavramına “düşmanın meşruluğunu tanıma” şeklinde, yoğunlaşmayı siyasal alanda tutan bir “sınırlama” getirmektedir.<sup>233</sup>

Ne var ki bu yaklaşım izlenerek, siyasalın, ‘belirli bir sınırı olan yoğunlaşma derecesi’ olarak anlaşılması gerektiği, dolayısıyla “en uç yoğunlaşma derecesi” olarak siyasal kavramının kendi içinde çelişik olduğu sonucuna varmak kaçınılmazdır.<sup>234</sup> Bu zorluğu aşmanın görünen tek yolu, Schmitt’in siyasal birliği siyasal kavramına içkin olarak düşündüğü tespitimizdir. Gerçekte, Balakrishnan’ın siyasal kavramının yoğunluğuna getirilen sınır olarak düşündüğü ilişkiyi tersinden kurmak daha makuldür: Schmitt, siyasal kavramını, öncelikle “siyasal birlik kurucu” rolü ile anlamakta, ve bir kez kurulduğunda siyasal birlik, siyasal kavramına içkin bir “sınır” olma özelliğini beraberinde getirmektedir. Başka türlü söylenirse, siyasalın ‘siyasalı aşan’ bir boyut kazanmasının nedeni, gereğinden fazla yoğunlaşması gibi belirsiz bir gerekçeye değil; siyasal birliğin belirleyici rolünün kaybolması koşuluna dayanmaktadır. Siyasal birlik, içteki ve dıştaki diğer aktörlerden bağımsız olarak kendi kaderini tayin anlamına gelen “siyasal kararı”

---

<sup>233</sup> Balakrishnan, *The Enemy*, s. 107-108.

<sup>234</sup> Schmitt’in siyasal olana dair, salt “fazlasıyla” yoğunlaşma gibi bir problemi olduğu varsayımını yanlışlayacak bir örnek, *Siyasal Kavramı*’nda Cromwell’e ait bir nutku “Yeniçağda büyük siyasal düşmanlığın en muhteşem örneği” olarak sunuşunda tespit edilebilir. Schmitt’in aktardığı ifadelerde Cromwell, İspanyollara atfen “doğal düşman”, “doğası gereği düşman”, “Tanrıdan gelen her şeyin tam karşıtı”, “düşmanlığı Tanrı tarafından kendisine verilmiş olan” gibi tabirler kullanmaktadır. Schmitt’e göre, burada ifadesini bulan siyasal düşmanlık, örneğin Lenin’in burjuvaziye ve kapitalizme karşı “söylediği yok edici cümlelerden daha şiddetli zuhur etmiştir” (*Siyasal Kavramı*, s. 88-89). Öyleyse, Schmitt’in yoğunlaşmanın şiddetine ilişkin bir kaygısı olduğundan söz etmek, “büyük siyasal düşmanlığın en muhteşem örneği” tarafından doğrulanmamaktadır.

alma -yani dost ve düşmanını belirleme- kapasitesine, tanımı gereği, sahip olduğu ölçüde; siyasalın özerk ve yoğunlaşma derecesi olma özellikleri birarada, birbiriyle çelişmeksizin düşünülebilmektedir. Dost ve düşman karşıtlığı siyasal birliğin tekeliinden çıktığı anda, yani, siyasal birliğin karar alma tekeli kaybolup birlik içten ve dıştan çözülme tehdidi ile karşı karşıya bırakıldığında ise, Schmitt bunu siyasal olanın aşılması olarak tabir etmektedir. Dolayısıyla kavram özerkliğini yitirmektedir. “Siyasalın ahlakileşmesi” tabir ettiğimiz olgu da siyasal olan özerkliğini yitirdiği ve siyasal olmaktan çıktığı noktada ortaya çıkmaktadır.

Bu perspektiften bakıldığında, Schmitt’in, dinsel veya sınıfsal temelde örgütlenmiş bir topluluğun, siyasal karar alma kapasitesine sahip olduğu sürece siyasallaştığı; buna rağmen, dini veya sınıfsal temelde “evrensel” –dolayısıyla siyasal birliği zemin almayan- edimin, kaçınılmaz olarak haklı savaş-iç savaş dinamiğini doğurarak siyasal ahlakileştirdiği yönündeki iddiası da anlaşılır hale gelmektedir. Schmitt, siyasal düşmanın “psikolojik gerçeklikte, hemen kötü ve çirkin olarak görül[ceğini]”<sup>235</sup> teslim eder. Diğer bir ifadeyle, düşmana ahlaki, estetik olumsuz yargıların atfedilmesi “psikolojik” düzeyde kaçınılmazdır. Schmitt, siyasal birliğin “tözü”nün de ahlaki veya diğer kategoriler tarafından oluşturulması veya desteklenmesinde bir sorun görmez: “Siyasal birlik, doğası gereği, psikolojik saikleri bakımından hangi güçlerden beslendiğine bakılmaksızın, tayin edici birliktir.”<sup>236</sup> Oysa, Schmitt, aynı anda, siyasal düşmanın şeytanileştirilerek, yani sadece siyasal olarak değil, normatif olarak anlamlandırılarak *mutlak düşman* haline getirilmesini, ileride yeniden değinileceği üzere, “insanlık-dışı” addedip reddetmektedir.<sup>237</sup> İlk durumda, siyasal olan; ahlaki (ve diğer) karşıtlıkların psikolojik etkisine rağmen veya siyasal birliğin “tözü” olarak ahlaki kategorilerle iç içe geçtiği halde, belirleyici karakterini yitirmemektedir. İkinci durumda ise, siyasal düşmanın ahlaki kategorilerle “mutlaklaştırılışı” siyasal aşan bir nitelik olarak işaret edilmektedir. İki durum arasında tespit edilebilecek tek ayırım, siyasal

---

<sup>235</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 48.

<sup>236</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 62.

<sup>237</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 144 [1963 basımında eklenen “açıklamalar” bölümü].

birliğin siyasal ayrıma karar verme ayrıcalığının varolup olmadığıdır. Schmitt, siyasal birliğin karar alıcı, tayin edici niteliği varolduğu sürece dost-düşman ayrımının siyasal kategoriler olduğunu; siyasal birlik “egemen” niteliğini yitirdiğinde ise kaçınılmaz biçimde siyasalın ahlakileşerek siyasal olmaktan da çıktığını düşünmektedir.

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

### **II. 3. Devlet ve Egemenlik**

Siyasal birlik, “insanların fiziksel varlığı üzerindeki iktidarı nedeniyle”, yani dost-düşman ayrımı yapma ve savaşı bir olasılık olarak işaret etme gücü sayesinde, “diğer tüm topluluklardan ya da toplumdan ayrılmaktadır.”<sup>238</sup> Siyasal birliğin Schmitt’in siyasal kavramına içkin ve siyasal karar tekeline sahip olma niteliği, bu anlamda, siyasal birliğin “tayin edici”, “en üstün güç” oluşu; siyasal birlik içi ve siyasal birlikler arası ilişkilere dair bir tablo da sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, siyasal kavramı, yalnız siyasal birliğin kurucu rolünü ve karar alma tekeline işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda, birliğin kendi içindeki ve dışta diğer birlikler ile arasındaki ilişkiye dair de kimi nitelikleri zorunlu olarak işaret eder. Buna göre, siyasal birlik tayin edici olma vasfıyla, tanım gereği, birlik içindeki olası ayrışmaların üzerinde yükselmeli, bu türden çatışmaları talileştirebilmelidir. Siyasal birliğin kendi dost ve düşmanını belirleme kapasitesi ve bu siyasal kararın tekeline sahip oluşu da, yine tanım gereği, siyasal birliğin diğer siyasal birlikler karşısında bağımsız olması koşulunu doğurmaktadır.

Ne var ki, siyasal kavramına içkin olduğunu düşündüğümüz bu nitelikler,

---

<sup>238</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 67.

Schmitt'in siyasal birliği betimlemede modern devleti bir model olarak temel aldığı anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, içte birliği ve karar tekeline, dışa karşı ise bağımsızlığı vücuda getiren modern egemen devlet; dost ve düşmanını belirleyebilme kapasitesi ile tanımlanan siyasal birlik kavramının ideal örneği olarak dikkat çekmektedir. Egemen devlet, güç, karar, silah tekeline sahip olması ve içteki diğer birlik veya toplulukları ikincilleştirmesi sayesinde, iç savaşlara son vererek birliği inşa etmiştir. Dost ve düşmana karar verebilme, dolayısıyla da “savaş açabilme hakkı”, modern egemen devletlerin yarattığı düzenin temel unsurudur. Schmitt'in çerçevesinde hayati rol oynayan ve modern devlete özgü olan bu hak, siyasal kavramının özerkliğini koruyabilmesinin de koşulu niteliğindedir. Öyle ki, Schmitt'in “savaşın sadece siyasal anlamı olabileceği” yönündeki vurgusu, tarihsel bir siyasal birlik formu olarak egemen devletin yarattığı (iç ve dış) düzene referans vermeksizin anlaşılabilir değildir. Sözü edilen düzen, *Jus Publicum Europaeum*<sup>Ψ</sup>'dur;<sup>239</sup> bu düzen, insanlığın büyük bir kazanımı ve “insan aklının muhteşem bir ürünü”<sup>240</sup> olarak, savaşı “paranteze alma” ve “saf devlet savaşı”na dönüştürme başarısını göstermiştir. Başarı “devlet” sayesinde ve “bugün pek anlaşılmasa da devlet kavramını yücelten tanımlar bu büyük başarıya dayanır.”<sup>241</sup> Öyleyse, Schmitt'in “savaşın siyasal anlamı” ile kast ettiği “ahlaki ve hukuki normlarla gerekçelendirilmeyen savaş”ın tarihsel karşılığı, *yani siyasal olanın yoğunluk derecesi olmasına karşın özerk kalabilmesinin koşulu*, egemen devletin içte ve dışta yarattığı düzende yatmaktadır.

---

<sup>Ψ</sup> *Jus Publicum Europaeum*, “Avrupa Kamu Hukuku” olarak çevrilebilir olsa da, bunun Schmitt'in kullanımında edindiği çok boyutlu anlamı karşılamadığını düşündük ve olduğu gibi bırakmayı uygun gördük.

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

240 Schmitt, *The Nomos of the Earth: In the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, s. 151 [Bundan sonra sadece “Nomos”].

<sup>241</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 142.

Schmitt için, bir devletin “asıl performansı”, devlet içinde “huzur, güvenlik ve düzenin” tesisinde ve sürekliliğinde yatar. Olağan veya “normal durum”, devletin bu işlevleri yerine getirip iç düzeni sağlaması sayesinde, hukuk normlarının oluşturulması ve geçerliliğinin korunmasını sağlar. Bir devletin “normal” işleyişi, birliğin varlığına ilişkin bir tehdit algısı söz konusu olmadığı sürece, normların geçerliliğine dayalıdır. Birliğin varoluşunun tehdit altında olduğu ve normal durumun sürdürülemediği hallerde, hukuki normların geçerliliği de söz konusu edilemeyecektir.<sup>242</sup> Öyleyse, Schmitt’in çerçevesinde, normal durum *ile* birliğin tehdit altında olduğu hallerde dost-düşman ayırımına ilişkin alınacak karar, bu karar gereğince normların geçersizleşmesi veya savaş durumu, birbirini dışlamamakta, siyasal birliğin farklı hallerine denk düşmektedir.

Normallığın yaratılması, devletin içindeki karşıtlıkları görelileştirebilmesi, ikincilleştirebilmesi sayesinde ve süresince mümkündür. Devlet, siyasal birliğin kendi içindeki karşıtlıkların siyasallaşmasını engellediği ölçüde normal durumu tesis edebilmektedir; çünkü, bu karşıtlıklar “tüm karşıtlıkları içkinleştiren devletin siyasal birliği nedeniyle görelile hale gelse de, devletin içinde varlığını sürdürmeye devam [etmektedir].”<sup>243</sup> Başka türlü söylenirse, devletin “asıl performansı” *iç savaşın engellenmesidir*. Schmitt’in “dost-düşman ilişkilerine tüm ilgisine rağmen”, kuramının özü ve amacının “istikrar ve düzenin devamlılığı” olduğu tespitini<sup>244</sup> takip ederek; devleti siyasal birliğin ideal biçimi olarak görmesinde, tarihsel olarak iç savaflara son vererek ortaya çıkışı ve iç savaşı önlemedeki etkinliğinin önemli rol oynadığını söylemek mümkündür. Devlet, içte “normal” durumu siyasal çatışmadan arındırarak inşa edebilmekte; birliği mümkün kılan bu normallığı, kendi çözülüşü anlamına gelen iç savaş ihtimalini çeşitli tedbirlerle engelleyebildiği sürece de, koruyabilmektedir. Bununla birlikte, Schmitt, iç savaşı önleme etkinliğini, paradoksal biçimde “iç düşman ilanı”na dayandırmaktadır.

---

<sup>242</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 65.

<sup>243</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 51.

<sup>244</sup> Paul Hirst, “Carl Schmitt's Decisionism”, *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 14.



“Devlette huzuru sağlama mecburiyeti, siyasal bir birlik olan devletin, kritik anlarda, eğer varsa 'iç düşman'ını kendiliğinden tespit etmesini gerekli kılar. Yunan cumhuriyetlerinde kamu hukukunun [*polemos*] ilanı, Roma kamu hukukunun ise *hostis* ilanı dediği kurum, bütün devletlerde bir biçimde mevcuttur. Bu tedbirler, sert ya da yumuşak, *ipso facto* (fiilen) ya da özel yasalarda belirlenmiş koşullarda hukuk yoluyla devreye giren, açık ya da genel nitelikli tanımlamaların içine gizlenmiş çeşitli hukukdışı kılma, sürgün, kanundışı kabul etme ya da hukukun korumasından çıkarmayı kapsayan tedbirlerdir; kısacası *devletin iç düşman ilan*ıdır. Düşman ilan edilenin davranışına bağlı olarak bu durum, iç savaş, yani içte barışın hüküm sürdüğü, mülki sınırları belli ve yabancılara kapalı olan, örgütlenmiş siyasal birlik olarak devletin çözülüşünün ilanıdır. İç savaş siyasal birliğin kaderini tayin edecektir.”<sup>245</sup>

Schmitt, devletin ‘kritik’ anlarda “iç düşman ilan etme” edimini devletin asli performansı olan “huzur sağlama”nın bir uzantısı olarak kavramaktadır. Diğer bir ifadeyle, iç düşman ilanı devlet tarafından yapıldığı sürece, siyasal birliğin tanımının gerekliliklerinden biridir. Bu nokta, sonraki bölümlerde üzerinde duracağımız üzere, Schmitt’in “siyasalın ahlakileşmesi” olgusuna ilişkin saptamalarını yorumlamada önemli bir dayanak olacaktır. Diğer taraftan, devletin iç düşman ilan etme kapasitesinin Schmitt’in kuramındaki önemi, liberalizme ve çoğulculuğa [*pluralizm*] yönelttiği eleştirilere kaynaklık edişinde de tespit edilebilmektedir.

Schmitt için, devletin ayırt edici niteliği, *doğrudan iç savaş yaratmadan iç düşman ilan edebilme ayrıcalığı*dır. Devletin normal durumun koşullarını yaratma ve fiili veya hukuki “tedbirler” yoluyla siyasal birliğin sürekliliğini sağlama işlevi, onu içteki tüm diğer birliklerden, gruplardan farklılaştıran üstünlüğünün kaynağıdır. Bu üstünlük, aynı zamanda, siyasal birliğin varlığını sürdürebilmesinin zorunlu koşuludur. Schmitt’in hemen tüm metinlerine yayılan çoğulculuk ve liberalizm eleştirisinin kökeni de devletin bu özgünlüğünün, *yani siyasal birliğin varlığını sürdürebilmesi için sahip olması zorunlu olan ayrıcalıklı konumunun*, anlaşılamadığı tespitinde yatar.

Buna göre, devleti diğer birliklerle eş düzeyde gören çoğulcu teori “siyasal olan”ı kavrayamamaktadır. Çoğulcu teorinin de bir parçası olduğu liberalizm ise, doğası

---

<sup>245</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 65 –vurgu eklendi.

gereği “devleti ve siyasalı inkâr eder”; devletin ve siyasetin nötrleştirilip apolitikleştirilmesinden sorumludur; içeriği ahlak ve ekonomi ile şekillenmiştir; bireyselciliği ve evrenselciliği siyasal birliğe zemin sunmaktan uzaktır; dost ve düşman kategorilerini kavramaktan uzaktır; düşmanı ekonomik alanda “rakip”e ve “manevi” alanda tartışmanın tarafına dönüştürür.<sup>246</sup>

“Siyasi bir ‘örgütlenmeyi’ çoğulculuk düşüncesiyle dinsel, kültürel, ekonomik ya da diğer örgütlenmelerle bir tutup onlarla rekabet eder bir yapılanma olarak tasavvur etmek, ancak siyasal olanın anlamı kavranmadığı ya da dikkate alınmadığı sürece mümkündür.”<sup>247</sup>

“(…) asıl soru, saf ve tutarlı bireyci liberalizm kavramından özgül bir siyasal fikir çıkarılıp çıkarılamayacağıdır. Bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü her tutarlı bireyselciliğe içkin olan, siyasal kavramının reddi olgusu, akla gelebilecek her türden siyasal iktidara ve devlet biçimine yönelik bir güvensizlik pratiğine yol açar.”<sup>248</sup>

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

“Siyasal kavramının karakteristiğinden, devletler dünyasındaki çoğulculuk doğar. Siyasal birlik, düşmana dair gerçek bir olasılığı, yani varolan başka bir

---

<sup>246</sup> Tüm bunlarla birlikte, liberalizmin bu terminolojisi, siyasal karşıtlığın ebediliği düşünüldüğünde zorunlu olarak ortaya çıkacak olan dost ve düşman ayrımını, ahlaki ve ekonomik kategorilerle anlamlandıracağından dolayı, ekonomik saiklerle yürütülen bir savaşı “haçlı seferleri”ne dönüştürme tehlikesini de doğurmaktadır (*Siyasal Kavramı*, s. 81; 90; 48; 99).

<sup>247</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 64.

<sup>248</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 90-91.

siyasal birliği gerektirir. Bu nedenle devlet kurumu var olduğu sürece, yeryüzünde hep birden çok devlet olacaktır; tüm yeryüzünü ya da insanlığı kavrayan bir ‘dünya devleti’ söz konusu olamaz. Siyasal dünya çoğul bir evrendir (*Pluriversum*), tekil değil. (...) Siyasal birlik doğası gereği, bütün insanlığı ve tüm yeryüzünü kapsar biçimde tekil bir birlik olamaz.<sup>249</sup>

Schmitt, insanlık kavramına dayalı evrensel birlikteliği, yani bir dünya devleti veya devletsizlik idealini, yalnızca tarihsel olarak gerçek dışı değil, aynı zamanda bir ‘‘tehdike’’ olarak da görmektedir. Schmitt’in bu tür bir evrenselliğin gerçekleşmesini, yani mutlak bir depolitizasyonu ihtimal dışı gördüğü açık olmakla birlikte, böylesi bir kurguya yaslanarak yapılan siyasetin yaratacağı tehdit, kuramının merkezi temalarından biridir.

Öyleyse, Schmitt için devlet içi çoğulculuk, devletin diğer birlikler karşısındaki üstünlüğünü teslim etmediği sürece nasıl siyasal olanı kavramaktan uzaksa; devletler-arası düzlemde de çoğulculuğun zorunluluğunu önemsizleştirmek siyasal kavramının doğasını anlayamamak demektir. Başka türlü söylenirse, siyasal kavramının işaret ettiği model, ite normal düzenin tesisine ve dışta çoğul birliklere dayalı olan bir modeldir. Schmitt’e göre, bu model *Jus Publicum Europaeum*’da tarihsel olarak örneklenmiştir.

Bu aşamada, Schmitt’in *Siyasal Kavramı*’nı önceleyen, *Siyasal İlahiyat* [1922] metnine dönmek ve ‘‘egemenlik’’ kavramının siyasal olan ile ilişkisini kurmamız gerekmektedir.

Schmitt’in siyasal birliği siyasal kavramına içkin olarak düşünmesi, siyasal birliğin ise ideal karşılığını egemen devlette bulması; kavramın, bir devletin ‘‘normal’’ durumu ile olağan-dışı halleri aynı anda işaret etmesini de beraberinde getirir. Schmitt’in kuramı, en temelde, siyasal birliğin kuruluşunu ve varlığını iç-dış tehditlere karşı sürdürebilmesinin araçlarını konu edinir. Yukarıda değinildiği üzere, Schmitt için siyasal birliğin varlığını sürdürmesi, nasıl gerektiğinde dış düşmana karşı savaŐmayı zorunlu kılıyorsa, ite de olağan-dışı durumlarda, birliğini koruyabileceği önlemleri alabilme kapasitesine bağlıdır. Bir siyasal

---

<sup>249</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 74.

birliğin iç düzeni, kendi yarattığı normların geçerliliğine, yani yasal düzenine denk düşer. Schmitt'in kuramının temel noktalarından biri, siyasal birliğin olağan durumunun işleyişini sağlayan yasal normların, daima bir "istisna" ile karşılaşacağı vurgusudur. Bu, öncelikle, "gerçek hayatın gücünün", bir "tekrar mekanizmasına" dönüşen norm sistemini daima aşacak olmasından<sup>250</sup> ve verili düzenlemelerin ortaya çıkabilecek her durumu öngöremeyecek olmasından kaynaklanır. Bu anlamda, istisna verili hukuk normları ile düzenlenebilir ve sınıflandırılabilir olmayandır. Ne var ki, Schmitt'in egemenlik teorisine zemin sunan anlamda istisna, hukuki normlarla önceden öngörülüp düzenlenmediği herkesin malumu olan, üzerinde uzlaşmış bir 'yenilik' olmaktan çok, varoluşu egemenin kararına bağlı olan bir istisnai haldir.

Schmitt'e göre, istisna halinde "anarşi ve kaostan farklı bir şey olduğu için olağan hukuk düzeni değilse bile, hukuki anlamda düzen hala mevcuttur."<sup>251</sup> Dolayısıyla, Schmitt için istisna ve norm, 'düzenin' iki farklı ama birbirini tamamlayıcı yüzünü oluşturmaktadır. İstisnadan söz edebilmek, normal bir düzenin varlığını veri almayı gerektirir ve "kuralın varlığı yalnızca istisnadan türer."<sup>252</sup> Bu ikisi arasındaki ayırım ise Schmitt'e göre "devlet otoritesinin özünü" açığa vuran bir "karar"a dayanır: "Egemen istisnaya karar verendir" ve devlet egemenliğinin özü bu "karar verme tekeli"ne sahip olmakta yatar.<sup>253</sup> Bu açıdan da "karar ve norm" hukuki düzenin iki yüzüne denk düşmektedir. Karar, normal bir durumda "minimuma indirgenebilir" iken, norm da istisnai durumda "yok edilir". Bu durumda, egemenin kararı, normal durumun varolup olmadığını belirlerken "mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması" anlamına gelecek şekilde, mevcut normları 'yok edebilmekte', fakat bu, düzenin sürekliliğini değiştirmemektedir. Schmitt'e göre sadece "son derece

---

<sup>250</sup> Schmitt, *Political Theology* (çev. G. Schwab) 1985, s. 15; *Siyasal İlahiyat* (çev. E. Zeybekoğlu) 2005, s. 22.

<sup>251</sup> Schmitt, *Political Theology*, s. 12; *Siyasal İlahiyat*, s. 19.

<sup>252</sup> Schmitt, *Political Theology*, s. 20. Türkçe çeviride bu ifade "kural yalnızca istisna sayesinde yaşar" biçimindedir (*Siyasal İlahiyat*, s. 22).

<sup>253</sup> Schmitt, *Political Theology*, s. 5, 13. Türkçe çeviride bu ifade "Egemen olağanüstü hale karar verendir" biçimindedir (*Siyasal İlahiyat*, s. 13).

tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum vb” şeklinde öngörülebilecek fakat içeriği bilinemeyecek olan istisna hali, ancak verili normlarla sınırlanmamış bir karar ile ‘belirlenir’. Varlığını tehdit eden bu durum karşısında da devletin sürekliliği, yine ancak, egemenin normatif bağlardan bağımsızlaşacak kararı ile mümkün olacaktır:

“[Egemen] hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir.”<sup>254</sup>

“[İstisna halinden] bahsedebilmek için prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. Böyle bir durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşıkardır. (...) *Burada, devletin varlığı, hukuki normun geçerliliği karşısındaki tartışmasız üstünlüğünün kanıtıdır.* Karar, kendini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda mutlak hale gelir. [İstisna halinde] devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır.”<sup>255</sup>

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

---

<sup>254</sup> Schmitt, *Siyasal İlahiyat*, s. 15.

<sup>255</sup> Schmitt, *Political Theology*, s. 12; *Siyasal İlahiyat*, s. 19 –vurgu eklendi.

yasallıkta tükenmeyen meşruluğun birarada oluşunu, siyasal birliğin ayrıcalıklı niteliği olarak işaret etmesinde bulur.

Schmitt'in egemenlik ve istisna arasında kurduğu ilişkinin belirsizlik ile malul olduğu çeşitli yorumcularca tespit edilmiştir. Örneğin Dyzenhaus, Schmitt'in egemenin kararını hem istisnanın varlığını hem de bu durumda ne yapılacağını saptama kararı olarak düşündüğünü, fakat egemenin kendisinin belirsiz olduğunu ifade eder. Buna göre, Schmitt'in istisna halinde ancak önceden kim olduğu bilinen egemenin karar alabileceğini mi, yoksa kararı alan her kimse onun egemen olduğunu mu söylediği belirsizdir.<sup>256</sup> Jesse Sims'e göre ise, Schmitt'in yaklaşımındaki belirsizlik, siyasal olanın, dost-düşman ikiliği zemininde mi, yoksa egemenlik ve istisna kavramları temelinde mi düşünüleceği şeklinde yeni bir soru doğurmaktadır. Buna göre, istisna kavramı düşmana denk düşecek biçimde anlaşılabilir. Öte yandan, Schmitt'in, dost ve düşman ayrımında belirleyici olan "karar" nosyonunu önceleyecek biçimde, kararın alınmasını dayatan istisnai ve somut bir durum varsaydığı da söylenebilir. Bu durumda, istisnai olan, savaş ve öldürme ihtimaline denk düşecektir. Sims'e göre, dost ve düşman kategorilerinden daha çok, öldürme ihtimali olarak istisnayı Schmitt'in indirgenemez biçimde siyasal olan kavramı biçiminde düşünmek daha makuldür.<sup>257</sup> Ne var ki, bu yorum Schmitt'in genel kuramında düşmanlığın daima savaşı öncelemesi gibi temel bir kabulü, dolayısıyla da istisnanın öldürme ihtimalini işaret ettiği anda düşmana denk düşeceğini ihlal etmektedir. Öte yandan, Sims'in dikkat çektiği belirsizlik, Schmitt'in istisnayı önceden belirlenebilir, bilinebilir bir durumun zıttı olmakla tanımlayışına içkindir. Bu belirsizlik, Schmitt'in istisnanın ilanını ve bertarafını içerecek olan egemen karara *ex nihilo* bir karakter atfedişini nedeniyle derinleşmektedir. İstisna, bu anlamda, bir belirsizlik durumunu ve bu belirsizliği herhangi bir normatif bağı olmayan karar uyarınca tanımlama edimini aynı anda imlemektedir. Kavram böylece, siyasal düzeyde, bir durumu veya grubu,

---

<sup>256</sup> David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Schmitt, Kelsen, Heller in Wiemar*, 1999, s. 43.

<sup>257</sup> Jesse Sims, "Absolute Adversity: Schmitt, Levinas and the Exceptionality of Killing", *Philosophy & Social Criticism*, vol 31 no 2, 2005, s. 232-235.

bu durum veya grubun istisna addedilme kararını, ve karar uyarınca normal düzenin askıya alınması halini içerecek biçimde çok katmanlı olarak anlaşılmaya açık hale gelmektedir. Schmitt'in çerçevesinde belirsizliği belirli kılan tek unsur "karar edimi"dir. Bu şekilde anlaşıldığı haliyle istisnanın siyasal anlamı, *Siyasal İlahiyat*'ta bir kişiyi ima eden egemenin, *Siyasal Kavramı*'nda egemen olarak siyasal birliğin, birliğin kaderini tayin edecek olan 'siyasal karar'ına denk düşer. Siyasal karar olarak istisna, bir başka siyasal birliğe karşı alınacak savaş kararını da, birlik içinde "iç düşman ilanı" kararını da içerecek biçimde, siyasal birliğin egemenlik edimini tanımlamaktadır.

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

Ne var ki, Schmitt'in *Siyasal Kavramı* metni, siyasal kavramının egemen devlette örneklenen nitelikleri ile egemen devletin yarattığı iç ve dış düzenin düşüşe geçtiği tespitini aynı anda içerir. Siyasal birliğin devletle hem özdeş olarak düşünülmesi hem de "siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir" vurgusunun yapılması, bu ikiliğe karşılık gelmektedir. Açık ki bu iki vurgunun da aynı metinde yer tutması, yani siyasal kavramını devletten ayırıştırırken aynı anda "siyasal yaşamın doğal öznesi olarak devlet" anlayışının "gizliden gizliye" korunması, Schmitt'in yaklaşımında sorunlu bir noktadır.<sup>258</sup> Bu sorunun temelinde, Schmitt'in siyasal kavramını; devlet merkezli iç ve dış düzenin görünürde varlığını sürdürmekle

---

<sup>258</sup> Balakrishnan, *The Enemy*, s. 110. Aykut Çelebi buna, Schmitt'in "devlet paradoksu" adını vermektedir: "Schmitt bir yandan devleti tarihsel bir uğrak noktası, siyasal birliğin tarihsel bir formu olarak görmekte, öte yandan son dört yüzyıla yayılan bu siyasal formun öteki siyasal birlik formlarına göre evrensel düzeyde kabul görmesi nedeniyle, ayrıcalıklı bir statüsü olduğunu düşünmektedir" (*Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, 2008, s. 15). Bir diğer yaklaşım örneği olarak Thomas Moore, Schmitt'in siyasal kavramının devleti zorunlu olarak gerektirdiğini, yani siyasalın devleti öncelemesinden çok, devletin siyasal olanı öncelediğini ileri sürmektedir. Moore'a göre, siyasal kavramının "özerk değil, devlete bağımlı oluşu", Schmitt'in "siyasal olanın özerkliği" tezinin paradoksal olduğunu da göstermektedir. Oysa Moore'un yorumunun tam aksine, Schmitt'in siyasal olanın özerkliğine vurgusu, ancak devlet, siyasal birliğin ideal formu olduğu sürece mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla sorun, devletin, siyasalın tek öznesi olma ayrıcalığını yitirisi ile doğmaktadır (T. Moore, "The Paradox of the Political: Carl Schmitt's Autonomous Account of Politics", *The Europaen Legacy*, vol 15, no 6, 2010).

birlikte Schmitt'in atfettiği niteliklerini kaybediyor olduğu bir geçiş ve belirsizlik döneminde kavramsallaştırmaya çalışmasını tespit edebiliriz. Schmitt, devletin içte görelileştirerek talileştirdiği sınıfsal çatışmanın belirleyici rol oynaması ve dışta bağımsız egemen birimler arası güç dengesinin bozulması gibi –ilerleyen bölümlerde değinilecek olan- ‘yeni’ olguları da kapsayacak biçimde siyasal kavramının anlamını genişletmeye çalışmakta, bununla birlikte kavramın devletler dönemine has niteliklerinden de vazgeçmemektedir. Öte yandan, egemen devletin de karakterinde gözlenen dönüşüm, Schmitt'in devlet ile siyasal kavramını ayırma zorunluluğu duymasında önemli bir etkidir. Bu karakter dönüşümü “bütünsel devlet”in [*total state*] ortaya çıkışı olarak adlandırılmaktadır.

“[‘devlete ilişkin olan=siyasal’ formülü] (...) devlet siyasal olan konusunda tekele sahip olduğu sürece, anlaşılabilir ve bilimsel bakımdan haklıdır. Devletin (...) ya karşısında bir karşı-aktör olarak ‘toplum’u kabul etmediği ya da en azından (...) istikrarlı ve ayırt edilebilir bir güç olarak ‘toplumun’ üzerinde durduğu zamanlarda, bu tür bir durum söz konusuydu. [Buna karşılık] (...) hiçbir alana ilgisiz olmayan, potansiyel olarak her alana el atan *bütünsel* (total) devlet, devlet ve toplum özdeşliğinin ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu devlette *her şey* en azından bir olasılık olarak siyasaldır ve devlete yapılan atıf, ‘siyasal’ kavramının özgül, ayırt edici bir özelliğini ortaya koymaktan acizdir.”<sup>259</sup>

Öyleyse, Schmitt, siyasal kavramını, “istikrarlı ve ayırt edilebilir bir güç olarak toplumun üzerinde” durduğu sürece devlete özgü addetmekte; devletin bu niteliğini yitirdiği ve devlet-toplum ayrımının silikleştiği “bütünsel devlet” olgusunda ise devletin siyasal-dışı toplumsal her alanı kapsayan müdahaleleri nedeniyle siyasala özgü alan olmaktan çıktığını görmektedir. Kitle demokrasisinin bir sonucu olarak devlet, sosyal talepler karşısında nötr kalamamakta ve taleplere karşılık vermek için artan oranda müdahaleci olmaktadır. Schmitt, bunun, çoğul grupların çıkar çatışmasına tâbi kılarak devleti zayıflattığını düşünür.<sup>260</sup> Çoğulcu teoriye getirdiği eleştiri ile birlikte düşünüldüğünde, devlet ile toplumun bu iç içe geçişi, Schmitt'in çerçevesinde, siyasalın ayrıksılığını ve devletin önceki üstünlüğünü imkansız kılan bir dinamiktir. Bu sürecin diğer yönü ise, devlet ile sivil toplumun iç içe geçişi ile

---

<sup>259</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 42-43.

<sup>260</sup> Schmitt, *Legality and Legitimacy* [1932] 2004, s. 93.



toplumsal grupların “siyasallaşmasının” bir anlamda normalleşmesidir. Balakrishnan, bu noktayı, Schmitt’in bütünsel devleti “her şeyi potansiyel olarak siyasal kılarak devletin merkeziliğinin altını oyan” ve istenmeyen bir “hiper-politizasyon” durumu olarak gördüğünü belirterek ifade eder.<sup>261</sup>

Gerçekten de, *devlet-dışı aktörlerin siyasallaşması*, Schmitt tarafından daima bir “iç savaş tehdidi” olarak algılanmaktadır ki iç savaş, siyasal birliğin çözülmesine yol açmasıyla, Schmitt’in siyasal kavramının kurucu unsuruna karşıt (bu nedenle de ‘siyasalı aşan’ nitelemesine koşut ve “siyasalın ahlakileşmesi”ne denk düşen) bir dinamiktir. Paradoksal biçimde, Schmitt devlet ve sivil toplumun iç içe geçişinde, hem toplumsal alana yayılışı anlamında artan bir siyasallaşma eğilimi hem de devletin siyasal kapasitesinin zayıflaması anlamında azalan bir siyasallık tespit etmektedir. Öyleyse, Schmitt (bütünsel) devlet ile siyasal kavramını ayırıştırırken, yalnızca, siyasal olanın devlet-dışı alana yayılma eğilimini tespit etmek değil, aynı zamanda, siyasal olanın devletin diğer işlevlerinden ayrık ve üstün niteliğinin altını çizmek amacını da taşımaktadır. Dolayısıyla, Schmitt’in devlet ile siyasal kavramlarını ayırıştırması, bütünsel bir devlette siyasal olanın (“devlete ilişkin olan” tüm diğer sosyal alanlardan) özerkliğini ve belirleyici üstünlüğünü korumaya, böylece iç savaş tehdidine karşı siyasal birliğin üstünlüğünü onarmaya yöneliktir.<sup>262</sup> Ne var ki bu, Schmitt’in siyasal kavramının, kavrama atfettiği tüm nitelikleriyle hala –bütünsel değil ama egemen- devlette karşılığını bulmasına engel olamamaktadır.

---

<sup>261</sup> Balakrishnan, *The Enemy*, s. 104-105.

<sup>262</sup> Bununla birlikte Schmitt, bütünsel devlet olgusunun kaçınılmazlığını gördüğü ölçüde de, dönüşümü olgusal bir veri olarak alıp bütünsel devlet koşullarında da devletin belirleyici üstünlüğünü ve gücünü mümkün kılmanın teorik araçlarını geliştirme çabasını gösterir. Burada anlatılan devleti zayıflatan özellikteki olguyu “niceliksel bütünsel devlet” biçiminde adlandırarak; devletin toplumla bütünleşerek güçleneceği “niteliksel bütünsel devlet” kavramından ayırıştırır. Schmitt’in “niteliksel bütünsel devlet” modelini, farklı yönleriyle, özellikle İtalyan faşizminde gördüğü ve sempati duyduğu bilinmektedir (Jean-François Kervegan “Carl Schmitt and 'World Unity'”, *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 57-58; John McCormick “Review: Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English”, *Political Theory*, vol.26, 1998, s. 838). Balakrishnan’a göre, Schmitt’in İtalyan faşizmine sempatisi, faşizmin, “egemen düzen olarak devletin ölümü” yönündeki yaygın pluralist algıya bir cevap ürettiğini düşünmesindedir (Balakrishnan, *The Enemy*, s. 124).

Belirtilmeli ki, *Siyasal Kavramı*'nın 1932 tarihli ana metninde net olduğunu düşündüğümüz siyasal olanın devlette vücut bulduğu olgusu, 1963 tarihli önsözle birlikte görelileştirilmiştir<sup>263</sup>. Önsöz'de, Schmitt, “devletler çağı(nın) sona eriyor” oluşunu açıkça belirtmekte, devletler çağına özgü klasik kavramların ve ayrımların yerini belirsizliğe bıraktığını söylemektedir. Buna göre, siyasal kavramını, “belirli bir toprak parçasında örgütlenmiş bir halkın siyasal [tüm diğer statülerine kıyasla en önemli] statüsü” anlamına gelen devlet kavramından ayırt etmek önemlidir, zira “devletler çağı sona ermekte”<sup>264</sup> fakat siyaset “kaderimiz olmaya devam etmektedir.”<sup>265</sup>

“Devlet çağı artık sona eriyor. Bu konuda artık başka bir şey söylemeye gerek yok. (...) Siyasal birliğin modeli, en hayret verici tekelin, yani karar verme tekelinin sahibi devlet, Avrupa tarzının ve Batı rasyonalizminin bu ihtişamlı örneği artık tahtından indiriliyor.”<sup>266</sup>

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

---

<sup>263</sup> Aykut Çelebi, Schmitt'in 1963 baskısında yaptığı ekler yoluyla, “metnin bütünlüğünü ve dolayısıyla anlamını değiştirdiğini” tespit eder. Buna göre, 1963 öncesinde, devletin “siyasal'ı temellendiren kurucu unsur olmayı sürdür[mesine]” karşılık, Schmitt'in 1963 tarihli *Önsöz*'ü “devlet kavramı ile siyasal kavramının bu kez sahiden ve nesnel biçimde birbirinden ayrılmış olduğunu ortaya koymak” amacını taşımaktadır (Çelebi, “Sunuş”, *Siyasal Kavramı*, s. 11, 16).

<sup>264</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 30. Schmitt, daha sonra da bu vurguyu izleyecektir: Devlet, “tüm halklar ve zamanlar için geçerli genel bir kavram [değil]; tersine, tarih[sel], belirli bir döneme bağlı, somut bir kavram[dır]”. Bu dönem ve bağlam, onaltıncı ve yirminci yüzyıllar arasında kıta Avrupası'dır. Schmitt'e göre, bu somut tarihsel bağlam dışındaki siyasal örgütlenmeler için “devlet” kavramını kullanmak yanıltıcıdır (Schmitt, “Somut ve Çağa Bağlı bir Kavram olarak Devlet” [1941], *Devlet Kuramı* (der.C.B.Akal) içinde, 2005, s. 245; 252).

<sup>265</sup> Schmitt'ten aktaran Aykut Çelebi, “Sunuş: 'Siyaset Kaderimizdir': Carl Schmitt ve 'Siyasal Kavramı'”, *Siyasal Kavramı* içinde, s. 19.

<sup>266</sup> Schmitt, “Önsöz” [1963], *Siyasal Kavramı*, s. 30.

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

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

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

şekillenmektedir. Bununla birlikte, Schmitt'in siyasal olanı düşünüşünde, her durumda, siyasal birlik kavrama içkindir. Diğer bir deyişle, siyasal olanın “kurucu” niteliği değişmemektedir. Dost ve düşman ayrışması, siyasal birliğin kuruluş anını da içerecek biçimde düşünülmelidir. Schmitt'in siyasala atfettiği üstünlüğün temel nedeni bu kurucu rolünden kaynaklanmaktadır. Kurucu rol siyasal kavramının ilk niteliği olmakla birlikte, sınırı değildir. Diğer bir ifadeyle, siyasal olan siyasal birliğin kuruluşuyla ortadan kalkmamakta, siyasal birliğin “varoluşsal tehdit” altında olduğu tespitinin yapıldığı her durumda, yeniden devreye girmektedir. Bu durumda, “normal” durumun hem yaratılması hem de sürekliliğini sağlayacak tedbirlerin alınması, siyasal kavramının doğal sonucudur.

Siyasal kavramının kurucu rolü ve sürekliliği tespitinden hareketle, Schmitt'in siyasal kavramının, tıpkı Levinas'ın etik kavramı için söylediğimiz gibi, *ilksellik* ve *aşkınlık* nitelikleri taşıdığını ileri süreceğiz. Levinas'ın etiğin indirgenemezliğini işaret etmek amacıyla, etik ilişkiyi hem her şeyi önceleyen bir ilk ilişki olarak ve hem de olan'da tükenmeyen bir aşkınlık taşıyacak biçimde formüle edilmiş benzerini Schmitt siyasal kavramı için yapmaktadır. Kurucu rolün verdiği üstünlük, siyasal birliğin tehdit altında olduğu hallerde yeniden ortaya çıkacak bir aşkınlık taşımaktadır. Schmitt'in siyasal kavramına atfettiğimiz aşkınlık, Levinas'taki teolojik göndermelerden farklı olarak, dünyevi ve somut kurucu role referans veren; “normal” düzende tükenmeyen bir aşkınlıktır. Schmitt'in siyasal olanın ortadan kalkacağı bir dünyanın gerçekleşemeyeceğine yönelik iması da siyasal olanın indirgenemez olma niteliğinin altını çizmekte, dost-düşman ayrışmasının sürekliliğini ve siyasal olanın verili durumda tükenmeyen aşkınlığını işaret etmektedir. Kısacası, Levinas'ta etik Schmitt'te ise siyasal, ilksel ve aşkın olma nitelikleriyle karakterizedir.

Bir sonraki bölümde, Schmitt'in siyasal kavramının kurucu rolü üzerinde durulacak ve kavramın taşıdığı ilksellik ve aşkınlık nitelikleri ayrıntılandırılacak. Hemen sonrasında, Schmitt'in yok edicilik potansiyeli atfettiği “siyasalın ahlakileşmesi” olgusu ele alınacak ve Schmitt'in kuramında neden “siyasal birliği temel değil hedef alan” türde siyasallaşmanın zorunlu olarak siyasal ahlakileştirdiği sorgulanacak.

### III. Siyasalın Kurucu İkselliği: Anayasa ve Nomos

Schmitt'in, "anayasa" kavramı temelinde geliştirdiği yaklaşım, siyasal birliğin kuruluşunu ve bu kuruluşla birlikte doğan meşruluk ve yasallık bağını ortaya koyar. Bu bölümde, siyasalın kurucu rolü, öncelikle Schmitt'in "pozitif anayasa" teorisiyle işaret ettiği çerçevede ele alınacak. Schmitt'in "kurucu iktidar" nosyonu ve demokrasi tanımı üzerinde durulacak, bu ilişkide belirleyici olanın "demokratik meşruiyet" arayışı olduğu söylenecek. Bölümün sonunda, Schmitt'in etik ve devleti nasıl biraraya getirdiği ve çıkardığımız sonuçlar aktarılacak.

#### III. 1. Kurucu İktidar ve Anayasa

Schmitt, *Siyasal Kavramı* ile aynı dönemlerde kaleme aldığı *Anayasa Teorisi*'nde [1928] siyasal kavramının kurucu rolünü, siyasal birliğin anayasası temelinde ele alır. Metinde, "mutlak" ve "görelî" olarak adlandırdığı anayasa teorilerinde gördüğü sorunlara cevaben "pozitif" anayasa kavramını geliştirir. Buna göre, "mutlak" anayasa kavramsallaştırması, somut veya soyut bir "tümlük" fikrine dayanmaktadır. Somut bir tümlük fikri varsayıldığında, anayasa, siyasal birliğin "ruhu" gibi düşünülmemekte ve birliğin "birlik ve düzen" içerisinde oluşunun karşılığı olarak algılanmaktadır. Bu durumda, anayasa devrimci rejim değişiklikleriyle yeniden formüle edilebilecek olan rejim veya devlet biçimine denk düşmektedir. Soyut bir tümlük fikri ise, salt "doğru" olduğu kabul edildiği için "norm" statüsü edinen, özsel ve kapalı normları işaret eder. Dayanağını "doğal hukuk" anlayışında bulan bu yaklaşıma göre anayasa, kapalı normlar toplamıdır ve bu yönüyle siyasal birliğin "egemeni" konumundadır. Schmitt'in eleştirdiği diğer yaklaşım olan anayasanın "görelî" kavramsallaştırması ise, anayasayı, salt anayasa maddelerine indirger. Böylelikle, anayasanın yerini, anayasadaki tekil yasalar almakta, tüm maddeler birbiriyle eşit statüde addedilmekte ve yazılı haliyle anayasa bir yasal düzenlemeler toplamı gibi anlaşılmaktadır. Oysa, Schmitt'e göre anayasa kavramı ancak tekil anayasa maddeleri ile anayasanın kendisini ayırt edebilmekle mümkündür.<sup>267</sup> Schmitt'in "pozitif" anayasa yaklaşımı, bu eleştirilerden hareketle

---

<sup>267</sup> Schmitt, *Constitutional Theory* [1928] 2008, s. 59-74.

anayasayı; hem rejim değişikliklerine karşı korunaklı kılmayı hem “norm”u siyasal birliğin kendisinden türetmeyi hedefler. Anayasanın tekil maddelere indirgenemez olan bütünselliğinin altını çizer.

“Pozitif” anayasa teorisinde anayasa, “anayasa-yapma iktidarı”nın [*constitution-making power*] siyasal birliğin biçimini belirleyen edimine dayandırılır. Fakat, siyasal birliğin kendisi bu edimi de öncelemektedir:

“Pozitif anlamda anayasa, *anayasa-yapma iktidarının ediminden* kaynaklanır. Bir anayasa oluşturma ediminin kendisi ayrı bir normlar setini içermez. Bunun yerine, tekil bir karar anıyla, siyasal birliğin bütünlüğünü özgün bir varoluş formu bakımından belirler. Bu edim, [siyasal birliğin] varoluşunu önceden varsayacak biçimde, siyasal birliğin formunu ve tipini *kurar* [*constitutes*]. Siyasal birlik, ‘bir anayasanın kuruluşu’ [*establishment*] esnasında ilk kez ortaya çıkıyor değildir. Pozitif anlamda anayasa yalnızca, tikel bir form bütünüünün bilinçli belirlenimini gerektirir ki bunun kararını siyasal birlik verir. Bu dışsal formun kendisi değişkenlik gösterebilir.”<sup>268</sup>

Böylece Schmitt, pozitif anayasa kavramını “toplumsal sözleşme” kavramından ayrıştırır. Toplumsal sözleşme fikrinde, sözleşme siyasal birliğin kuruluş anına denk düşer; oysa Schmitt, siyasal birliğin yazılı anayasayı da, anayasa-yapma edimini de öncelediğini düşünmektedir. Pozitif anayasa kavramının işaret ettiği, Hegel’in “kendinde” ve “kendisi için” varlık ayrımını hatırlatır biçimde, “bilinçli” edimiyle birliğin kendisini özel bir biçimde var etmesidir.<sup>269</sup> Schmitt burada, dikkat çekici bir ikilik yaratmaktadır: Siyasal birliğin varoluşu-kuruluşu ve siyasal birliğin kendi kararı ile varoluş formunun belirlenmesi-kuruluşu. Birliğin, formunu belirleyen bilinçli edimi öncelemesine paralel biçimde, anayasanın bütünü veya özü de anayasal normları öncelemektedir. Anayasanın ‘özü’, tekil normların tümüne kaynaklık edecek biçimde “anayasa-yapma iktidarının taşıyıcısının temel siyasal kararı”na denk düşmektedir. Anayasa bir bütün olarak, düzenleyici yasaların toplamından fazlasıdır ve tekil anayasal normlara indirgenemez. Schmitt, buradan hareketle ‘anayasa yapımı’ ile ‘anayasal değişiklik’ durumları arasındaki farka da

---

<sup>268</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 75 -vurgular aslında.

<sup>269</sup> “Böyle bir anayasa bilinçli bir karardır, [bu kararlar] siyasal birlik *kendi için* [oluşu] erişir ve anayasa-yapma iktidarının taşıyıcısı aracılığıyla *kendisini* üretir” (*Constitutional Theory*, s. 76 -vurgular aslında).

dikkat çekmekte, tekil anayasal değişikliklerin aksine, anayasa yapımının olağan yasama gücüyle gerçekleştirilemeyeceğini özellikle belirtmektedir. Anayasanın bütününe denk düşen siyasal form, Schmitt'in tabiriyle "tam, bütüncül bir karar" ile belirlendiği için, yeni bir anayasa yapımı da anayasa-yapma iktidarının doğrudan ve bilinçli iradesini yeniden gerektirecektir. Siyasal birlik, kendi varoluş formunu belirleyerek, anayasasını oluşturur; bu anlamda, anayasa siyasal birliğin 'siyasal iradesinin' bir ürünüdür. Anayasanın kaynağı olan anayasa-yapma iktidarı da bu siyasal iradeye denk düşer. Schmitt'e göre bu irade, anayasanın yapılmış olmasıyla ortadan kalkmaz:

"Anayasa-yapma iktidarı, bir kez uygulandı diye harcanmış ve ortadan kalkmış değildir. Siyasal karar, ki öz olarak kuruluş/anayasa demektir, kendi özü üzerinde ters bir etki sahibi olamaz ve kendi siyasal varoluşunu yok edemez. Bu siyasal irade, anayasanın yanısıra ve üzerinde kalır. Tüm gerçek anayasal anlaşmazlıklar (...) ancak anayasa-yapma iktidarının kendisinin iradesi yoluyla karara bağlanabilir. Ayrıca, anayasadaki her boşluk (...) ancak anayasa-yapma iktidarının edimi aracılığıyla doldurulabilir. Öngörülemez her husus, ki belirlenmesi temel siyasal kararın etkisidir, yine bu [iktidar] tarafından karara bağlanır."<sup>270</sup>

Anayasa-yapma iktidarının, 'anayasanın yanı sıra ve üzerinde' varlığını sürdürmesi, bu siyasal iradenin bir kez ortaya koyduğu verili anayasal formu koruma hakkına-meşruluğuna da sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim, Schmitt istisna durumunda tekil anayasal normların askıya alınabilecek olmasını, anayasanın bütünü ile tekil normlar arasındaki ayrıma ve anayasa-yapma iktidarının sürekliliğine dayandırmaktadır. Buna göre, "anayasa çiğnenemez" iken, tekil normlar istisna durumunda alınacak "önlemler" ile ihlal edilebilir. Schmitt'e göre bu ihlal, tekil anayasal normların, siyasal formun üzerinde yer alamayacak olmasına dayanır; zira, istisna durumunda alınan önlemler ile söz konusu olan, anayasanın korunması amaçlıdır.<sup>271</sup>

Daha önce değinildiği üzere, Schmitt için istisna durumunda "normal" durumun askıya alınışı, olağan anlamda olmasa bile genel anlamda hukuki sistemin

---

<sup>270</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 125-126.

<sup>271</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 80.

geçerliliğini koruyor oluşuna engel değildir. Schmitt, istisna durumunu ‘kaos’tan bu şekilde ayırmaktadır. Bu vurguyu pozitif anayasa kavramının bağlamında, istisnai hallerde tekil yasaların ihlali, anayasa-yapma iktidarının anayasayı koruma edimi olma anlamında hala ana-yasaldır, biçiminde ifade etmek mümkündür. Schmitt’in *Anayasa Teorisi*’ni önceleyen ve takip eden birçok metnin hedef aldığı çeşitli hukuk anlayışlarını, “kapalı ve boşluksuz” yasal sistem varsaymakla veya siyasal olanı ve egemenliği yok saymakla eleştirmesinin kökeninde de bu nokta yatar. Bu yaklaşımlar, ya meşruluğu yasallığa indirgeyerek veya meşruluğu soyut bir üst-norma dayandırarak, anayasanın kendini koruma hakkını hiç varsaymamakta veya zayıflatmaktadırlar.<sup>272</sup> Oysa, Schmitt’e göre siyasal birliğin varlığını sürdürme hakkı, kendi yarattığı yasallıkta tükenemeyecek biçimde somut varoluşuna içkindir:

“Varolan her siyasal birlik, kendi değerine ve kendi 'varolma hakkı'na sahiptir -normlarının doğruluğunda veya yararlılığında değil, varoluşunun kendisinde [varoluşuna içkin olarak] sahiptir. Hukuki olarak düşünülürse, *siyasal* iktidar olarak varolan şey, varolduğu için değere sahiptir. Sonuç olarak, 'kendini koruma hakkı' tüm diğer tartışmaların önşartıdır; [siyasal birlik] her şeyden önce, kendi varoluşunda kendisini sürdürmek için çaba gösterir, 'in suo esse perseverare' (Spinoza); kendi '*varoluşunu, bütünlüğünü, güvenliğini*, ve yapısını/kuruluşunu/anayasasını [*constitution*]' korur, bunların tamamı varoluşsal değerlerdir.”<sup>273</sup>

Burada akla gelen, Schmitt’in siyasal birliği, siyasal birliğin seçilmiş formu olarak anayasasını da önceleyecek şekilde düşünüyor oluşunun, “anayasanın korunması” noktasında ne ifade ettiği sorusudur. Zira, Schmitt’in “varoluşsal değer” olarak gördüğü öncelikle, aldığı formdan bağımsız olarak siyasal birliğin kendisinin varlığını koruma hakkıdır. Öte yandan, anayasa kavramının içerdiği ‘kuruluş’,<sup>274</sup> siyasal birliğin varoluşunu-kuruluşunu ve varoluş formunu biraraya getirecek ama birbirine indirgemeyecek biçimde anlaşılabilir. Nitekim, Schmitt her somut

---

<sup>272</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 93; *Legality and Legitimacy*, s. 9-10.

<sup>273</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 76 -vurgular aslında.

<sup>274</sup> Türkçe’de doğrudan kendisini göstermese de çeşitli dillerde “anayasa”ya karşılık gelen sözcük aynı zamanda “kuruluş, oluşum, yapı, durum” gibi anlamları da içinde barındırmaktadır.



siyasal varoluşun “bir tür anayasa”ya sahip olduğunu belirtmekte; siyasal birliğin bilinçli edimiyle formunu belirlemesini ise “siyasal bir karar olarak anayasa” olarak tanımlamaktadır.<sup>275</sup> Öyleyse, bir siyasal birliğin “normal durumunu” düzenleyen anayasal *normların*, “istisna durumunda” başvurulacak *önlemler* yoluyla askıya alınması, bir bütün olarak anayasanın kendisini koruma, normal durumu yeniden tesis etme işlevini taşıyabileceği kadar; siyasal birliğin -formundan bağımsız olarak- varlığını sürdürme hakkını kullandığı anlamına da gelebilecektir. Schmitt’in çerçevesinde, olağan-üstü bir tehdit içerecek bir istisna durumuna karşı alınacak önlemlerin, yeni bir siyasal form yaratmayı gerektirip gerektirmeyeceği belirsizdir. Buna karşılık, anayasayı salt normal düzenin yasallığına ve böylece değer-nötr bir belgeye indirgeyerek olağan-üstü koşullar karşısında korunaksız bırakmak, Schmitt için, “anayasanın her tür düşmanına karşı yasal kapıyı açık bırakmak” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, her durumda, Schmitt’in çerçevesinde anayasal form, bu forma dışsal önlemlerle korunmayı gerektirir ve siyasal birliğin varlığını koruma hakkı bu tür önlemlerin meşruluğunun kaynağı olarak yeterlidir.<sup>276</sup>

Schmitt’in anayasa teorisi, nasıl bir siyasal birlik öngördüğü ve siyasal birliğin

---

<sup>275</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 77.

<sup>276</sup> Schmitt’in, Weimar Anayasası temelinde kaleme aldığı *Yasallık ve Meşruluk* metni [1932], yazıldığı dönemde yasal yollarla siyasal iktidarı edinerek anayasayı dönüştürmeye girişeceği açık olan siyasal hareketlerin, anayasanın özsel değerleri gereğince, “eşit yasal şans”tan mahrum edilmeleri gerektiğini gösterme hedefiyle şekillenir. Bunun yolu, anayasanın salt biçimsel bir yasallıkla sınırlı olarak yorumlanmamasıdır. Oysa anayasayı “dost-düşman” ayrımını yapma niteliğiyle yorumlamayı reddeden yasal pozitivist algı, anayasayı değer-nötr bir yasallığa indirgeyerek, sistemi intihara sürüklemektedir. Kitaba 1958 tarihinde yazdığı önsözde, Schmitt, anayasanın tekil yasalarının anayasayı korumaya dönük amaçla askıya alınmasını önleyecek şekilde, biçimsel yasallıkta direktmenin “anayasanın her tür düşmanına yasal kapıyı açık tutmak” anlamına geldiğini yazar. Schmitt’in 1932’ye dönük olarak anayasa düşmanı saptaması, Nasyonal Sosyalist harekete yöneliktir; metnin kendisinde ise anayasa-dışı amaçla eşit “yasal şans” tanınamayacak grupları “devrimci, reaksiyoner, devlete düşman, hatta ateist” olarak sıralar. Öte yandan, kitabın önerisi, önsözde belirtildiği üzere “Weimar Anayasası”nı korumak”tan çok, Schmitt’in anayasada tespit ettiği ikiliğin neden olduğu zayıflığı aşacak şekilde yeniden formüle edilmesi olarak düşünölmeye daha uygundur (*Legality and Legitimacy*, 2004, s. 93-95, 101, 48-49).

meşruluğunun kaynağı olarak neyi işaret ettiği konusunda, hem veri sunmakta hem de yeni bir tartışmaya zemin sunmaktadır. Schmitt'in teorisinin, demokratik bir siyaset için araçlar sunduğu da, demokratik siyasetin önünü tıkamak için araçlar ürettiği de söylenegelmiştir. Schmitt'in siyasal karar olarak anayasayı, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve özellikle 1789 Fransız Devrimi'nde örneklemesi, anayasa-yapma iktidarını Sieyès ve Rousseau'ya referanslarla tanımlaması; “kurucu iktidar” ve “halk egemenliği” kavramlarının da tartışmanın merkezine yerleşmesini beraberinde getirir.

Anayasa yapımı konusunda geliştirilen yaklaşımlara yönelik incelemesinde Arato, Schmitt'i, kaynağını Sieyès'de bulan “kurucu iktidar doktrini” içinde, demokratik anayasa yapımının bir temsilcisi olarak sınıflandırır. Bu modelde, kurucu [*constituent*] ve tali [*constitué*] iktidar ayrımı temel alınmakta ve meşru otoritenin tek kaynağı olarak kurucu iktidar işaret edilmektedir. Bu nedenle de kurucu iktidar nosyonuna dayalı model, iki anayasa arası “devrimci bir boşluğu” öngörür. Arato'ya göre, “devrimci demokrasi” biçimini alan bu model içinde Schmitt'in yaklaşımı, anayasa yapım sürecinde önceki dönemin tali iktidarının tümüyle çözülmüş olması ve anayasanın halk onayına sunulması gerekliliğine işaret ederek Sieyès'ninkinden farklılaşır.<sup>277</sup> Kalyvas'a göre Schmitt, “unutulmaktan kurtardığı” kurucu iktidar nosyonunu anayasa kavramının merkezine yerleştirisi sayesinde, “halk egemenliği ve demokratik meşruiyetin en radikal örneklerinden birini” sunmaktadır. Buna göre, demokrasinin çoğulculukla özdeşleştirilerek salt bu nitelikle sınırlandırılması eğilimine karşı, halkın “egemen özne olarak kuruluşu”na denk düşen demokratik “kurucu iktidar” kavramsallaştırması, yeniden formüle edilerek katılımcı öğelerle tamamlandığı ölçüde, modern ve radikal bir demokrasiye de zemin sunacaktır.<sup>278</sup> Cristi'ye göre ise, aksine, Schmitt'in kurucu iktidar odaklı anayasa teorisi halkı egemen özne olarak kurmanın tersine, “halkın

---

<sup>277</sup> Andrew Arato, “Forms of Constitution Making and Theories of Democracy”, *Cardozo Law Review*, vol 17, 1995, s. 202-204. Ayrıca, “kurucu iktidar kavramı, kökeniyle olduğu kadar içeriğiyle de demokratik ve devrimci bir kavramdır ve demokratik anayasal teoriye aittir” (Bockenforde'den aktaran Kalyvas, “Who is Afraid of Carl Schmitt?”, 1999, s. 109).

<sup>278</sup> Kalyvas, “Who is Afraid of Carl Schmitt?”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 25, no 5, 1999, s. 109, 111-113.

kurucu iktidarından egemenliğin nimetlerini eksiltmeye” çalışmaktadır. Cristi, Schmitt’in bunu, tıpkı Sieyès gibi “temsil” nosyonuna başvurarak ve kurucu iktidarı “siyasal ilahiyat”tan –yani egemenlik kavrayışını yerleştirdiği alandan-ayrıştırarak yaptığını düşünmektedir. Buna göre, Schmitt’in egemenlik kavramı ile kurucu iktidar arasında açık bir örtüşme vardır; fakat Schmitt, egemenlik kavramının önceki “kararcı ve kişiselci” yapısını --kurucu iktidar olarak halk nosyonunu hem temellendirebilmek hem de sınırlamak için-- zayıflatmıştır; zira, Schmitt’e göre, halk “karar alıcı” rolüne uygun değildir. Böylece, halkın kurucu iktidar olarak tanınması, Schmitt’in teorisinin demokratik yönünü göstermekten çok, “halk egemenliği”ni sınırlamaya ve monarşist öğelerle uyumlulaştırmaya dönüktür.<sup>279</sup> Ulrich Preuss’a göre ise, kurucu iktidar kavramı Rousseau’nun “genel irade” kavramına dayanmasına karşın, Schmitt’te aldığı biçimde halk “varoluşsal ve yarı-doğalcı anlamda anayasa-öncesi homojen bir varlık” olarak düşünülmekte ve yurttaşlık kavramının karşıt ucuna dönüşmektedir. Preuss, genel olarak Fransız ve Alman “ulus” kavrayışlarının farkı olarak düşündüğü ve Schmitt’te gördüğü bu eğilimi “*demos*’un *ethnos* ile ikame edilmesi” olarak adlandırmaktadır; buna göre etnik temelde anlaşılan bir kurucu gücün demokratik egemenlik nosyonu ile zorunlu bir bağından da söz edilemeyecektir.<sup>280</sup>

Bize göre bu tartışmanın nihai sorusu, Schmitt’in anayasa-yapma iktidarına mutlak bir başlangıç, *ex nihilo* bir kuruculuk işlevi atfedip atfetmediğidir. Schmitt, anayasanın meşruluğu bahsinde, anayasa-yapma iktidarının zorunlu olarak kendinden önceki herhangi bir yasallıkla bağlı olamayacağını açıkça belirtir. Aksi, yeni bir anayasanın öncekiyle sınırlandırılması anlamına gelecektir ki anlamsızdır.<sup>281</sup> Öte yandan, Schmitt için, eski ve yeni anayasa arasındaki boşluk, zorunlu olarak siyasal birliğin çözülüşü ve yeni bir devletin kuruluşu anlamına da gelmez. Buna göre, yeni anayasa-yapımı ile yeni bir devletin kurulacağı fikri,

---

<sup>279</sup> Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, 1998, s. 109-125.

<sup>280</sup> Ulrich K.Preuss “Constitutional Powermaking for the New Polity: Some Deliberations on the Relations Between Constituent Power and the Constitution”, *Cardozo Law Review*, vol 14, 1993, s. 646-650.

<sup>281</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 136.

“toplumsal sözleşme” kavramının yarattığı bir karışıklıktır.<sup>282</sup> Schmitt bu noktada, siyasal birliğin veya “devletin sürekliliği” olgusuna atıf yapmaktadır. Schmitt’e göre, anayasa-yapma iktidarının ‘taşıyıcısı’ olan özne, tarihsel olarak, monark veya halk olarak değişkenlik gösterebilir. Anayasa-yapma iktidarının ‘taşıyıcı’ öznesinin değiştiği devrimci durumlarda bir süreklilik probleminin de doğması mümkündür. Schmitt 1793 Fransa’sını ve 1917 Bolşevik Devrimi’ni “sürekliliğin reddi” örnekleri olarak ayırsı bulmaktadır. Oysa “tutarlı demokratik teori”ye göre, halkın anayasa-yapma iktidarı tek meşru güç olduğundan, devletin alacağı monarşik, aristokratik veya demokratik biçimler arasındaki fark, halkın egemen karar alıcı oluşunu da değiştirmeyecektir. Bu nedenle Schmitt, Rousseau’ya atıfla demokratik teorinin zorunlu olarak “süreklilik” varsayacağını ileri sürmekte, aksinin Rousseau’nun varsaydığı gibi, tiranlık anlamına geleceğini söylemektedir. Schmitt’e göre, “sürekliliğin reddi” yaklaşımından hareketle, devlet veya siyasal birlik kavramları varsayılmaz; bu mantık çerçevesinde sadece “anlamsız iktidar aygıtı, despotizm sistemi ve tiranlık”tan söz edilebilir. Schmitt, anayasa-yapma iktidarının taşıyıcısı olan öznenin değişimine rağmen, “tutarlı demokratik teori” ile devletin sürekliliğinin kabul edilebileceğine yönelik tezini, Weimar Anayasası ile örneklendirir. Buna göre, 1919 Weimar Anayasası yapımında Alman halkı “1871 Anayasasının halkı ile özdeş olduğunu reddetmemiş”, sadece “siyasal varoluşunun yalnızca monarşik ilke altında gerçekleşebileceği” yönündeki inancını değiştirmiştir. Schmitt’e göre, bu sürekliliği sağlayan unsur, ortak “ulusal temel”in veya ulusal birliğin varlığıdır. Ulusal birlik, halkın siyasal varoluşuna dair bilinçli iradesinin zemini olduğu sürece, “devletin *her* anayasasının” bu iradeye dayandığı da kabul edilebilecek, devletin sürekliliği sağlanacaktır.<sup>283</sup>

Bu çerçevede, Schmitt’te devletin sürekliliği teması, halk egemenliği kavramını sınırlayıcı bir işlev görmektedir. Schmitt’in siyasal birlik ile siyasal birliğin anayasal formu arasında koruduğu açı, siyasal birliğin kuruluşu *ile* anayasal kuruluşu arasında da bir açı yaratmaktadır. Schmitt’in anayasa teorisini “kurucu

---

<sup>282</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 75-76.

<sup>283</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 142-145 –vurgu aslında.

iktidar” kavramı ile birlikte düşünmek, her iki kuruluş momentine de gönderme yapacak biçimde bir anlam bulanıklığı yaratmaktadır. Schmitt’in anayasa-yapma edimi anlamında “kurucu iktidar” doktrinini benimsediği açıktır: Sieyès’in kurucu iktidar kavramını ulusun/halkın “anayasa-yapma iktidarı” anlamında kullandığını belirtmekte, bu anlamıyla kurucu iktidarı, siyasal birliğin varoluşuna denk düşen kurucu momentten ayırmaktadır. Öte yandan, Schmitt’e göre “halkın anayasa-yapma iktidarı” yaklaşımı, Sieyès’in de yaptığı üzere, halk yerine “ulus” kavramı ile birlikte düşünüldüğünde daha açıklayıcıdır. Schmitt’e göre, *ulus* “kendi siyasal ayrıksılığının farkında olan”, siyasal davranma kapasitesine sahip bir halkı işaret etmekte; tek başına *halk* ise, siyasal bir bağı zorunlu kılmaksızın “etnik ve kültürel” bağa denk düşmektedir. Dolayısıyla, bilinçli siyasal karar olarak anayasa-yapma iktidarı, devletin ve ulusun varlığı tarafından öncelenmektedir.<sup>284</sup> Bu vurgular, Schmitt’in kurucu iktidar olarak anayasa-yapma iktidarına atfettiği “bütünsel karar” niteliği ile Rousseau’nun “genel irade” kavramı arasındaki dikkat çekici paralelliğe karşın, Schmitt’in “halk egemenliği” yaklaşımına olan mesafesini de göstermektedir.

Schmitt’in siyasal birliği, formuna öncelmesi; birliğin önceliği ile ulusal temel vurgusunu iç içe geçişi ve bu öncelikten devletin sürekliliğini türetmesi, bu çalışma açısından birkaç düzeyde önem kazanmaktadır. İlk düzey, siyasal birliğin ilkselliği ile anayasal formu arasındaki açının nasıl yorumlanacağına ilişkindir. Görüldüğü üzere, Schmitt için siyasal birliğin formunu belirleme kararına denk düşen anayasanın bir bütün olarak özü, tekil normların yasallığı düzleminde tükenmemekte; anayasa-yapma iktidarından kaynaklanan anayasayı koruma ediminin meşruluğu aşkın bir güç olarak varlık kazanmaktadır. Fakat, siyasal birliğin varoluş-kuruluş iradesi de anayasanın işaret ettiği formda tükenmemekte, siyasal birliğin “varoluşsal değeri” bu anayasal formu da öncelemektedir. Öyleyse, siyasalın ilkselliği dediğimiz kurucu rol, siyasal birliğin aldığı herhangi bir formu önceleyecek biçimde, salt varoluşundan gelen bir “varlığını koruma hakkı” üretmektedir. Schmitt’in, “varlığını koruma hakkı”nın bir anlamda tersine denk

---

<sup>284</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 127-128.

düŖen “devletin sürekliliğinin reddi” örnekleri ile tersinden iŖaret ettiği nokta, bize göre, mekansal ve sınıfsal bir paylaŖım düzenini de siyasal birliğin varoluŖuna içkin olarak düŖündüđüdür. Nitekim, Schmitt’e göre devletin sürekliliğinde kopuŖ yaratma eğilimi olarak evrensel-sınıfsal iddialar, somut düzenle ilgisiz “soyut meŖruiyet” arayıŖına denk düŖmekte ve siyasalın ahlakileŖmesi olgusunu doğurmaktadırlar. Bu nokta, III. bölümün konusu olan Schmitt’in *nomos* kavramı ile açıklığa kavuŖmaktadır.

İlkiyle bağlantılı olarak ikinci düzey, Schmitt’te siyasal birlik içi siyasallaŖma eğilimlerine dairdir. Buna göre, Schmitt’in siyasal birliğe attettiği “varlığını koruma hakkı”, içteki iliŖkilerin de bu varoluŖsal önceliğe göre Ŗekillendirilmesini beraberinde getirecektir. Schmitt’in siyasal birlik içinde siyasallaŖma eğilimini, siyasal birliği zayıflatan ve giderek çatıŖma ve iç savaŖ tehdidi doğuran bir dinamik olarak gördüğü açıktır. Siyasal ayrıŖma, birliği tanım gereği ortadan kaldıracağından, salt *varolduğu için değere sahip olan* siyasal birliğin “varlığını sürdürme hakkı”, iç tehdit karŖısında alınacak önlemlerin meŖruluđunu da yine tanım gereği beraberinde getirecektir. Schmitt’in çerçevesinde “iç düŖman ilanı” olarak yer tutan bu olgu, siyasal birliğin yasallığı ve meŖruluđu biraraya getirme üstünlüğüne dayanmaktadır. “Varlığını sürdürme hakkı”, siyasal birliği “iç düŖman” karŖısında “tek taraflı haklı” kılmaktadır ve III. bölümde altı çizileceği üzere, bu tam da Schmitt’in haklı savaŖ doktrininde görüp eleŖtirdiđi noktadır.

İkincisiyle bağlantılı olarak bir diğer düzey de, siyasal birliğin “varoluŖsal değer” ile Schmitt’in *demokrasi* kavramı arasındaki iliŖkiye dairdir. Schmitt’in, demokrasi kavramı “özdeŖlik”, “içkinlik”, “tözsel eŖitlik” kavramları ile içerik kazanır. Schmitt, bu niteliklerin ‘ideal’ zemini olarak “ulusal homojenlik”i iŖaret etmektedir. Bu nokta bize, Schmitt’in siyasal birlik içinde siyasallaŖmayı dıŖlamanın elveriŖli bir yolunu “ulusal homojenlik”te bulduğunu ve halkın kurucu rolünden “karar” nosyonunu dıŖladıđını gösterecektir.

### **III. 2. ÖzdeŖlik Olarak Demokrasi**

Schmitt’e göre, devlet biçimi veya siyasal birliğin formu iki temel ilkeye göre

şekillenmektedir. Özdeşlik ve temsil. Schmitt özdeşlik ilkesini, siyasal birlik olarak halkın “dolayumsuz” varlığına [*present*] karşılık düşünmekte, temsil [*representation*] ilkesini ise halkın siyasal birliğinin temsilsiz varolamayacağı fikri olarak tanımlamaktadır. Schmitt’e göre bu iki ilke, birbiriyle sıfır toplamı diyebileceğimiz bir ilişki içinde olsa da, her devlette birarada bulunmaları zorunludur. Özdeşlik ilkesinin mutlaklaştırılması, temsil ilkesinin sıfırlandığı bir doğrudan demokrasi örneğine dönüştüğü ölçüde Schmitt’e göre siyasal birlikten söz etmek olanaksızlaşacaktır; benzer şekilde, özdeşlik ilkesinin yok sayılacağı bir durumda farklı niteliklerde gruplar dışında “birlik” olarak halkın varlığı mümkün olmayacaktır. Her durumda, bir siyasal birlikten söz edebilmek için özdeşlik ve temsil ilkelerinin birarada bulunması gerekmektedir. Schmitt’e göre, siyasal birliğin bir bütün olarak temsili monarşik, parlamenter veya ikisinin dengesine dayalı biçimler alabilmektedir; özdeşlik ilkesi ise “demokrasi”nin tanımlayıcı niteliğidir.<sup>285</sup>

Schmitt’e göre, “yöneten ile yönetilenin, hükümet eden ile edilenin, komuta eden ile takip edenin özdeşliği” anlamına gelen demokrasi, tözsel bir eşitlik varsayımına dayalıdır. Açık ki bu, yöneten ve yönetilen ayrımının olmayışı değil, bu farkın tözsel eşitliği ortadan kaldıracak ‘niteliksel bir üstünlüğe’ dönüşmeyişi anlamına gelmektedir. Schmitt için, tanımlayıcı özellik olarak özdeşlik, demokrasinin “içkinlik” düşüncesine dayandığını göstermektedir. Bu nedenle, niteliksel bir ayrım yaratması kaçınılmaz olan, tanrısal veya değil, her tür “aşkınlık”, demokrasi düşüncesinin dışındadır.<sup>286</sup> Öyleyse, Schmitt temsil ilkesi olmaksızın siyasal birliğin varolamayacağını belirtirken aynı zamanda, “aşkınlık” unsurunun siyasal birliğin varlık koşullarından biri olduğunu da dolaylı olarak söylemektedir.

Schmitt için, “demokratik eşitlik *siyasal* bir kavramdır ve her gerçek siyasal kavram gibi, bir *ayrım* ihtimalini içerir”. Bu açıdan, ‘tüm insanların eşitliği’ gibi evrensel bir eşitlik anlayışı, Schmitt’e göre siyasal bir anlam içermez; soyut ve

---

<sup>285</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 239-248.

<sup>286</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 264-267.

“anlamsızdır”. Böylece, siyasal olma vasfının siyasal bir birliği temel alması gereği Schmitt tarafından dolaylı olarak bir kez daha ifade edilmektedir: “‘İnsan yüzü taşıyan’ her şeyin eşitliği, bir devlete, bir devlet biçimine veya hükümet biçimine zemin sunma kapasitesinden yoksundur.”<sup>287</sup> Demokratik eşitlik, siyasal kavram olma gereğince, eşitsizliği işaret ederek anlam kazanmaktadır. Bu anlamda, demokratik eşitlik, siyasal birlik içi yurttaşların tözsel eşitliğidir ve “yabancıya eşit olarak davranma” siyasal bir mesele değildir. Başka şekilde söylenirse, Schmitt’in “demokrasi” anlayışı, hem demokratik özdeşliğin, birlik içi “homojenliği” gerektireceğini ve hem de “öteki”si olmayan bir demokrasinin mümkün olamayacağı önermesine dayanmaktadır. Burada “öteki”, demokratik bir siyasal birliğin homojenliğini bozan heterojen nüfusa işaret ettiği ölçüde, Schmitt’e göre, “barışçıl asimilasyon” veya “yabancı unsurun bastırma veya sürgün yoluyla elimine edilmesi” ile sonuçlanması da normaldir.<sup>288</sup> Schmitt’in çerçevesinde, siyasal birlik içi homojenlik, o birliğin kendisini diğerlerinden ayırt etme kapasitesi anlamında siyasallığını da gösterir. Bu nedenle, bir demokrasi daima diğer demokrasileri işaret etmesi anlamında da “öteki”siz varolamamaktadır.

Schmitt’e göre, farklı tarihsel dönemlerde eşitliğin tözü değişkenlik gösterse de, seçilen töz bir araç işlevi görmüştür. Bununla birlikte, Schmitt demokrasinin “en güçlü ve en tutarlı ifadesi”ni Rousseau’da bulmaktadır. Buna göre, ‘herkesin aynı şeyi istediği’ bir toplum, Rousseau’nun devletinin sözleşmeye değil, “homojenliğe ve halkın kendine özdeşliğine” dayandığını göstermektedir. Schmitt’e göre, bu özdeşliğin dışına çıkan “siyasal muhalif”in yurtseverlik erdeminden yoksun olduğu, dolayısıyla hukukun da dışında [*hors de loi*] olacağı, Jakobin diktatörlük

---

<sup>287</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 257.

<sup>288</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 262. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*’nde Schmitt, “yabancı kavramını tanımayan ve insanlar arası bir eşitliği gerçekleştirmiş bir demokrasi”nin hiçbir zaman varolmadığını belirtir. Siyasal birlik içinde ise “demokrasi - eşitlik daima eşitsizliği barındırdığı için- devlet tarafından yönetilen ahalinin bir kısmını, demokrasi niteliğini yitirmeden dışlayabilir”. Schmitt “haklarından tamamen veya kısmen yoksun bırakılmış ve siyasi iktidardan uzak tutulmuş köleler ve insanlar[ın] da şimdiye dek genel olarak demokrasi çatısı altında yaşadığı[ın]” belirterek, Atina demokrasisi ile kolonilerinde yaşayan halklara eşitlik tanımayan İngiliz İmparatorluğu’nu örnek gösterir (“Önsöz” [1926] *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s. 26-28).



ile olgusal düzeyde örneklenmiştir.<sup>289</sup> Bu noktada Schmitt'in, Rousseau'da sözleşmenin eşitliğin siyasal olarak yaratılması anına denk düşüşünü görmezden gelerek, Rousseau'nun homojenliği veri aldığı fikrini uyandıracak bir yorumda bulunması dikkat çekicidir. Böylece Schmitt, Rousseau'da kaynağını bulan halk egemenliği kuramı ile ulusal homojenlik arasında gerilimsiz bir geçiş de varsayabilmekte, "homojenliği" yaratılan bir siyasal irade olarak görmekten çok, aynı ulustan olmak gibi verili bir kimlikten türetebilmektedir. Bu yaklaşımı, *Anayasa Teorisi*'ni önceleyen *Parlamentar Demokrasinin Krizi* metninde şöyle ifade bulur:

"Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur. O halde ilkin türdeşlik, ikinci olarak heterojen olanın – gerektiğinde- elenmesi veya imha edilmesi demokrasi kavramında içkindir. (...) Demokrasinin siyasi gücü, yabancı ve eşitsiz olanı [*das Ungleiche*], türdeşliği tehdit edeni bertaraf etmeyi veya uzak tutmayı becermesiyle ortaya çıkar. Zira eşitlik sorununda mesele, soyut, mantıksal-aritmetik oyunlar değil, bilakis, *eşitliğin tözüdür* [*Substanz*]. Bu töz, belirli fiziksel ve ahlaki niteliklerde bulunabilir, örneğin yurttaşlık erdeminde –[arete]-, klasik demokrasinin *virtus*'unda [erdem]. (...) Eşitlik, 19.yüzyıldan beri, her şeyden önce, belirli bir ulusal aidiyet içinde, bir başka deyişle ulusal türdeşlik içinde var olmuştur."<sup>290</sup>

Öte yandan, Schmitt homojenliğin "doğal ya da tarihsel olarak başarılmış" olabileceğini de belirtmekte<sup>291</sup>; doğal bir bağ olarak 'halk' ve siyasal bir irade gösterebilme yetisi olarak 'ulus' kavramları arasında yaptığı ayrımı da gözeterek söylersek, ulusal homojenlik anlayışı, ırka dayalı birlikteliği dışlamadığı gibi zorunlu olarak da içermemektedir.<sup>292</sup> Schmitt'in yaklaşımı daha çok, sınıf temelli

---

<sup>289</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 258-260.

<sup>290</sup> Schmitt, "İkinci Baskıya Önsöz" [1926] *Parlamentar Demokrasinin Krizi* içinde, çev. A.E.Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 25.

<sup>291</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 248.

<sup>292</sup> "Ulusallık duygusunda, farklı unsurlar, birbirinden farklı halklar arasında, çok çeşitli şekillerde etkindir. Irk ve soy gibi doğal tasarımlar, daha çok Kelt ve Latin kökenli halklara has bir terrisme [toprağa bağlılık], ardından dil, gelenek ve ortak bir kültür ve eğitime dair bilinç, kader ortaklığı yapan bir topluma ait olma bilinci, diğer uluslardan farklı olmaya ilişkin bir duyarlılık –bütün bunlar günümüzde sınıflar arası çelişkilerden çok, ulusal çelişkilere yönelik bir eğilime işaret etmektedir." (Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin*

bir siyasal birlik ideali karşısında ulusal homojenliğin üstünlüğünü ispatlama çabası olarak şekillenmektedir. *Parlamentar Demokrasi'nin Krizi* [1922] metninde Bolşevizm ve İtalyan faşizmi arasında bir karşılaştırmaya dayanan ve ulusal homojenliğin üstünlüğünü 'bir halka dirimsel kuvvetini aşılacak mit yaratma gücüne' bağlayan Schmitt, *Anayasa Teorisi*'nde "sınıfsal homojenliğe dayalı bir devlet" in de "siyasal kavram olarak demokrasi"yi doğruladığını öne sürmektedir. Buna göre, sınıf kavramı ekonomik alana ait olduğu sürece tözsel homojenliğe zemin sunamayacaktır. Schmitt, 'gerçek bir dost ve düşman gruplaşmasına meşruluk sağlayan' ve 'militan bir örgütlenme yaratan' sınıfı ise siyasal addeder. Siyasallaşmış sınıf, bir devletin hakim gücü olduğunda ise, artık "devletin halkı" konumuna geçecektir.

"Sovyet Cumhuriyetin Bolşevik siyasası, ulusal homojenliği, bir sınıfın – proletaryanın- homojenliği ile ikame etme girişiminde bulundu. (...) Bu girişim başarılı olsa ve proletarya kavramı, ulusal homojenliğin özünü sınıf-temelli bir homojenlik ile değiştirebilse bile, burada yine yeni bir ayırım, burjuvaziye karşı proletarya, doğacaktır ve siyasal kavram olarak demokrasinin yapısı değişmeden kalacaktır. (...) Demokrasinin merkezi kavramı *halk*'tır, *insanlık* değil. (...) *Sınıf* kavramı bile demokraside halk kavramının yerini alamaz. (...) [Siyasallaşmış sınıf devletin hakim gücü olduğunda bile] Halkın demokratik kavram[sallaştırması] yerinde kalır ve insanlık kavramına olduğu kadar sınıf kavramına da karşıtlık barındırır."<sup>293</sup>

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

Schmitt'in kuramında, 'siyasal bir kavram olarak demokrasi', siyasal birliğin kendi içindeki homojenliğini ve böylece diğer birliklerden farklılaşmasını aynı anda işaret etmektedir. Bu anlamda, 'siyasal bir kavram olarak demokrasi', siyasal

---

*Krizi*, s. 110).

<sup>293</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 263-264 –vurgular aslında.

birliğin siyasal kavramına içkinliğini göstermekte, evrensel bir birlikteliğe el vermeyen çoğul siyasal birlikler düzenine zemin sunmaktadır. Schmitt, siyasal birliğin ‘demokrasi’ niteliğini, bir halkın kendisini diğer halklardan ayırıştırması ve bu farklılığın siyasal bilincine sahip olmasına dayandırmaktadır. Nitekim, halkın anayasa-yapma gücünün kaynağı olarak gösterdiği siyasal bilinci, ‘ulusal’ farklılığın bilinci olarak da işaret etmektedir. Bu çerçevede, sınıf kavramı da benzer bir nitelik göstererek homojenliği ve ayrışmayı aynı anda işaret etme potansiyeline sahiptir. Schmitt’e göre, ‘sınıfsal homojenliğe’ dayalı bir siyasal birlik de bu çoğul düzlemde “proleter-kapitalist devletler” ayrışmasını yaratacak,<sup>294</sup> dost ve düşman karşıtlığının içeriğini devletlerin sınıfsal karakterine göre şekillendirecektir. Dolayısıyla, sınıfsal karşıtlık ‘devletler arasında’ ortaya çıktığı ölçüde, Schmitt’in siyasal kavramının çerçevesi içinde değerlendirilebilecektir. Schmitt’in buradaki ölçütü, sınıf kavramının içte homojenlik yaratma, dışta ise siyasal karşıtlığı devletler-arası düzlemde sürdürme potansiyelidir ki bu durumda Schmitt, sınıf kavramının ‘halk’a dönüşeceğini söylemektedir. Diğer bir ifadeyle, ‘sınıf’ kavramı bu koşulları karşılayacak biçimde bir devlette vücut bulduğunda, kavramın kendisi gereksizleşecek ve yerini ‘halk’ kavramına bırakacaktır. Öyleyse, bu ihtimali işaret etmekle birlikte ve buna rağmen, Schmitt’in neden demokratik halk nosyonunun sınıf kavramına “karşıt” olduğunu belirtme gereği duyduğu sorusu doğmaktadır. Öte yandan, Schmitt yine aynı metinde, bu kez ‘halk’ kavramının ‘proletarya’ya denk düşecek biçimde yorumlandığı ifadeler de kullanmaktadır.

Schmitt, halk kavramının, ‘nüfus’a, ‘devletin tüm üyeleri’ne, ‘ulusa ve devlete’ özdeş olarak düşünülebilecek şekilde farklı anlamlarına dikkati çekerken; anayasal anlamıyla halkın “özünde, örgütsüz ve şekilsiz/şekillendirilmemiş varlık” olduğunu belirtir. Bu “negatif” tanım, Schmitt’e göre halkın doğrudan ve dolayimsız varlığını, *var olduğunu [present]* işaret etmektedir. Schmitt, halkın “ayrıcılık sahibi olmayanlar” şeklini aldığı negatif tanımının, Sieyès’de, Üçüncü Sınıf olarak burjuvazinin ayrıcalıklılara karşı ulus ile özdeşliği olarak kendini gösterdiğini belirtir. Burjuvaziden sonra ise negatif tanıma denk düşen ve halk ile özdeşleşen bu

---

<sup>294</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 263.

defa proletarya olmuştur. Diğer bir ifadeyle, mülkiyetsiz ve verili düzende yeri olmayan proletarya, Üçüncü Sınıf olarak ‘hiçbir şey olan ama her şey olması gereken’ burjuvazinin konumundadır. Schmitt’e göre, proletarya bu nedenle, burjuvaziden daha yoğun biçimde “halk” olarak ortaya çıkar, demokrasi “mülk sahibi ve eğitilmiş burjuvazinin liberalizmini yok eden” bir proleter demokrasisi biçimini alır.<sup>295</sup> Schmitt’in farklı yorumlara açık bu ifadelerini anlamlandırabilmek için, *Parlamentar Demokrasi’nin Krizi*’nde Marx’ın proletarya kavramına ilişkin aktarımıyla karşılaştırmamız gerekir. Schmitt bu metinde, Marx’ın proletaryayı “hiçbir şeye sahip olmayan” biçiminde yalnızca negatif biçimde tanımladığını, bunun kendi sistematığı açısından zorunlu olduğunu, yok edilmek istenen sınıfsal çelişkinin ancak “mutlak bir çelişki” olarak sunulabileceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle, Marksist yaklaşım için, proletaryayı “insan olmaktan başka bir özelliğe sahip olma[yacak] şekilde” tanımlamak bir zorunluluktur. Böylece,

“Proleter, sosyal açıdan bir Hiç’e [*social nonentity*] dönüşür [Bu boş bir deyim değildir. Eğer bir toplumda sosyal bir Hiç’in var olması mümkünse, sosyal düzenin var olmadığı, bu yolla kanıtlanmış olur. *Böylesi bir boşluk içeren bir düzen var olamaz*].”<sup>296</sup>

Schmitt’in proletaryanın ‘halk’a denk düştüğü biçimindeki değinisi, halkın ‘örgütsüz ve şekilsiz, doğrudan varlığı’ tanımından bağımsız değildir. Schmitt, ‘sosyal bir Hiç’ten değil, varolan, bulunan bir kategoriden bahsetmektedir. “Hiçbir şey” olarak düşünüldüğü sürece proletarya, ‘düzenin boşluğu’ olarak düzeni imkansız kılan bir unsura dönüşecektir. Öyleyse Schmitt’in doğrudan varolma niteliğiyle tanımladığı ‘halk’ kategorisi, hem düzenin mümkünliğünün koşulu olmakta hem de sınıfsal ve diğer ayrımların ötesinde bir özdeşlik varsayımına zemin sunma işlevi görmektedir. Dahası, bu varolma hali, Schmitt’in özdeşlik ve temsil formları arasında yaptığı ayırım gereği, temsil ilkesinin dışındadır. Buna göre, “temsil etmek, görünmez olanı görünür kılmak demektir”<sup>297</sup> ve bu nedenle

---

<sup>295</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 271-272.

<sup>296</sup> Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s. 91-92 –vurgu eklendi; *Crisis of Parliamentary Democracy* (ed. E. Kennedy) 2000, s. 62, 172.

<sup>297</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, 2008: 243.

ancak yok sayılan bir şey temsil edilebilir; halk ise “temsil edilemez [*represent*], çünkü [halk] var olmalıdır [*present*].”<sup>298</sup>

Öyleyse, Schmitt “varolma ama temsil edilmeme” durumunu ‘halk’ın tanımlayıcı niteliği addettiği içindir ki proletarya kavramı ‘anayasal anlamda halk’a denk düşebilmektedir. Schmitt, ‘hiçbir şey olan ama her şey olmak isteyen’ bir sınıfın, varolduğu halde temsil edilmeme niteliğini aşma ve temsil gücüne erişme iradesini yansıttığını görünmez kılmakta; çünkü temsil ilkesini, sınıfsal bölünmelerle değil birliğin bütünüyle ilişkilendirmektedir. Schmitt’in çerçevesinde, temsilde sınıfsal eşitsizlik ve buna karşı girişilecek siyasal mücadele tanım gereği olanaksızlaşmaktadır. Öte yandan, “sınıf” kavramı tek başına anlamsız bir kategori olarak daima birden fazla sınıfı işaret etmekte, siyasal çatışmaya dönüşme potansiyelini taşımaktadır. Schmitt, halkı özdeşlik ilkesine denk düşecek biçimde tanımlayarak sınıf kavramının işaret ettiği farklılaşmayı etkisizleştirir. Sınıfsal örgütlenmenin devletleştiği noktada sınıf kavramının da yerini ‘halk’a bırakacağı vurgusu, Schmitt’in, sınıfın işaret ettiği birlik içi ayrışmaya karşılık, ‘siyasal anlamda halk’ı devlet ve ulus olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan, sınıf kavramının bir devletin sınırlarını aşan ‘evrensel’ iddiası, Schmitt’in, sınıfı, ulusal homojenlikte ideal formunu bulan ve evrensellik iddiasına olanak tanımayacak biçimde devletler arası ayrımı olanaklı kılan halk kavramıyla –bu kez- karşıtlık içinde düşünmesinin nedenidir.

Schmitt böylelikle verili haliyle halkın ‘varlığını’ özdeşlik ilkesine özgülemekte, siyasal birliğin bütünlüğünün temsilini ise bu ‘doğrudan varoluş’tan ayırmaktadır. Halk kavramını salt varolmakla tanımladığı ölçüde sınıfsal ayrışmadan soyutlayarak genişletmekte, siyasal olma vasfıyla ulusal homojenliğe özgülediği ölçüde de diğer uluslardan ayırtırmakta ve sınırlamaktadır. Her durumda halkın ‘varlığı’, kamusal alanda doğrudan varlığına ve bu varlık da ‘onay’a [*acclamation*] özgülenerek, temsil ilkesinin ‘kişisel’ boyutundan ayırtırmakta ve “karar” nosyonunun dışında bırakılmaktadır.

---

<sup>298</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 272.

### **III. 3. Demokratik Meşruiyet ve Karar**

Schmitt, özdeşlik ve temsil ilkeleri arasında yaptığı ‘ideal’ ayrımla birlikte, değinildiği üzere, bu iki ilkenin siyasal birlikte zorunlu biçimde birarada bulunduğunu düşünmektedir. Schmitt’e göre, demokrasinin özdeşlik niteliği gereği bir içkinlik düzeni oluşu ve herhangi bir aşkınlık unsurunu dışlaması, aynı zamanda “demokrasinin sınırı”nı işaret etmektedir. Aşkın unsur, temsil ilkesince karşılanır. Schmitt’e göre özünde monarşik bir biçime denk düşen temsil ilkesi, parlamenter sistemde belirsiz ve işlevsiz bir hal alır. Bununla birlikte, Schmitt’in ara biçimler arayışı ve farklı siyasal bağlamlarda farklı ilkeleri öne çıkarışı, metinlerinde parlamentarizm, demokratik meşruiyet ve diktatörlük kavramları arasında değişken bir ilişki kurmasını da beraberinde getirmektedir. Bu alt başlıkta yine, Schmitt’te süreklilik gösterdiğini düşündüğümüz zemini izleyeceğiz.

Schmitt, *Siyasal İlahiyat*’ta egemenlik kavramının liberalizm ve liberal hukuk devleti ilkesince yok sayıldığı veya ‘inkar edildiği’ eleştirisini getirirken; rasyonalist düşüncenin sınırlarını ihlal eden, ilahi “mucize” benzeri “istisna” algısına dayanır. Buna göre, verili düzenin yasallığı içinde tanımlı gereği düzenlenemeyecek olan istisnai bir durum, egemenin norm sistemini askıya alarak karar almasını gerektirecek bir aciliyet arz edebilir. Schmitt, bu tür bir uç durumun, “normal olandan daha ilginç” olduğunu düşünür; çünkü “kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar”. Schmitt’in metni, verili düzenin sınırları dışına düşen istisnai durumun, ancak, verili düzenin yasal normlarıyla sınırlandırılmamış “önlemler” yoluyla karşılanabileceği fikrini temellendirir. Bu nedenle, egemen, yasallıkta tükenmeyen, aşkın bir pozisyona karşılık gelecek biçimde düşünülme zorundadır; bu aşkınlığı teslim etmeyen, devlet ile hukuku özdeşleştiren liberal tutumlar da bu nedenle egemenlik kavramını yok saymış olmaktadır. Schmitt’e göre, egemenlik teorisinin Bodin’den Hobbes’a uzanan temelinde, egemenliğin olağan-dışı, aciliyet gösteren istisnai durumlarla olan ilgisi açıkken ve kavram teolojik kavramlardan kaynağını alan bir aşkınlık unsuru taşıyorken, ondokuzuncu yüzyılın “içkinlik” düşüncesi devlet kuramında derin bir dönüşüm yaratmıştır: “XIX. Yüzyılda her şey,

giderek artan bir şekilde, içkinlik tasavvurlarının hakimiyetine” girmiştir.<sup>299</sup>

Schmitt’e göre “en mükemmel sistematik mimarisini Hegel’in felsefesinde bulan” içkinlik düşüncesi, kamu hukukunda devlet ile egemenlik, egemenlik ile hukuk düzeni arasında özdeşliği öngören kuramlarda ve “yönetenlerle yönetilenlerin özdeşliğine ilişkin demokratik tez”de karşılığını bulur. Demokratik tezin olgusal karşılığı ise 1848 devrimleridir:

“Bu tarz bir düşünce tarihi perspektifinden bakıldığında, XIX. yüzyıl devlet kuramının gelişimi iki karakteristik unsur sergiler. Tüm teist ve aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve yeni bir meşruluk kavramının oluşturulması. Geleneksel meşruluk kavramının tüm açıklığını yitirdiği aşıkardır. Ne Restorasyon Dönemi’nin özel hukuka ilişkin ataerkil çerçevesi ne de duygusal ve hürmetkar bağlılığın pekiştirilmesine dayanan çerçevesi, bu gelişmeye ayak direyebilir. 1848’den itibaren kamu hukuku kuramı pozitifleşir ve bu sözcüğün ardına genellikle kendi ikilemini gizler veyahut da yaptığı çeşitli açıklamalarda tüm kudreti halkın *pouvoir constituant*’ına [kurucu iktidarına] bağlar, yani monarşist olanın yerine demokratik meşruluk düşüncesi geçer.”<sup>300</sup>

Schmitt’e göre, bu demokratik ve içkinlikçi düşünce olgusal gücünü artırdıkça, karşısında da kararcı (‘dezisyonist’) düşüncenin radikalleştiği “karşı-devrimci devlet felsefesini” bulmuştur. Schmitt’in özellikle Donoso Cortes’e referansla işaret ettiği üzere, *diktatörlük*, “1789’daki Üçüncü Sınıf’ın devriminkinden çok daha derin ve tutarlı [olan] 1848’deki proleter devrimin radikalizmi”ne karşı,<sup>301</sup> kararcı düşüncenin -Hobbes’un kendisinin de ulaştığı- mantıksal sonucu olmuştur. Bu noktada diktatörlük, kararı “sonsuz tartışma” içinde “sonsuz dek erteleme” eğilimi gösteren burjuva liberalizminin karşıtı konumundadır. Böylece, *Siyasal İlahiyat*’ta Schmitt, diktatörlük biçimini alan kararcılığı, “egemenlik” unsurunu “inkar eden” liberal kabullerin karşısına çıkarmaktadır. Ne var ki, Schmitt’in diktatörlük kavramı ile ilişkisi “karşı-devrimci devlet felsefesi”nde örneklendiğinden biraz daha farklıdır. Çünkü Schmitt’e göre:

---

<sup>299</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 52.

<sup>300</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 54.

<sup>301</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 60.

“[Karşı devrimci devlet felsefecileri] Karar anını öylesine yüceltirler ki sonunda bu an, hareketlerinin *başlangıç noktasını oluşturan meşruluk düşüncesini* ortadan kaldırır.”<sup>302</sup>

Bu anlamca yüklü cümleden iki temel sonuç çıkarıyoruz. İlk nokta, Schmitt’in kararcılığının sınırına ilişkindir. Schmitt’in aynı metinde, egemenin normal düzeni askıya alma kararını “hukuk düzeni” içinde addettiği, norm ile istisnayı düzenin iki farklı yüzü gibi düşündüğü hatırlanırsa, “kararcılığı”, somut hukuki bir düzen ile birbirine alternatif olmaktan çok tamamlayıcı bir ilişki içinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Schmitt, diktatörlüğün ‘karşı-devrimci devlet felsefesinde’ aldığı biçimi *meşruluğun ortadan kaldırılışı* olarak işaret ederken; hukuki düzene referans vermeyen bir kararcılığı da eleştirmiş olmaktadır. Başka şekilde söylenirse, liberal hukuk yaklaşımını istisnanın ve egemen kararın zorunlu varlığını yok saymakla eleştiren Schmitt, “karar anının fazla yüceltilmesini” de meşruluğu ortadan kaldırmakla eleştirmektedir. Bu açıdan, Schmitt’in verili düzende sürekliliği esas aldığı, kararcılığı ise bu sürekliliği sağlamanın zorunlu koşulu olarak (ve olduğu sürece) olumladığını söylemek mümkündür. Siyasal birliğin kuruluşundan kaynağını alan meşruluk bu süreklilik gözetilerek korunabilecektir; meşruluk kaynağını unutan bir kararcılık ise, tam da karşısına çıktığı “proleter devrimci radikalizminin” benzeri biçimde *yeni bir ‘başlangıç noktası’*na denk düşecektir.<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 68 –vurgu eklendi.

<sup>303</sup> Bu yorum, Schmitt’in *Diktatörlük* [1921] metninde “komiseryal diktatörlük” ve “egemen diktatörlük” arasında öngördüğü ayrımla tutarlıdır. Buna göre, Schmitt “komiseryal diktatörlüğü”, anayasal düzeni koruma adına, normal yasal prosedürün askıya alınması olarak tanımlamaktadır. Bu tür bir diktatörlük, geçicidir ve verili anayasal düzenin sürekliliğine yönelik bir ‘önlem’dir. Buna karşılık, egemen diktatörlük “halk adına” hareket edilerek yeni bir anayasanın yapıldığı devrimci bir duruma karşılık gelir (Schmitt’ten aktaran Balakrishnan 2000, s. 32-36). Balakrishnan, Schmitt’in “devrim korkusu” ile karakterize olan metninde “egemen diktatörlük” kavramının, “halk egemenliği” ile “proleterya diktatörlüğü” kavramlarının bir karışımı olduğuna dikkati çeker. Schmitt’in siyasal birlik ile anayasal formu arasında koruduğu ayrıma ilişkin olarak önceki bölümde yaptığımız yorum, bize göre bu noktayla çelişmemektedir. Siyasal birliğin varlığını koruma hakkının bir bütün olarak anayasal formu da önceleyecek bir meşruluk yaratması, Schmitt’in çerçevesinde ‘siyasal birliğin varoluşu’ anlamında düzeninin sürekliliğini sağlama edimine kaynaklık eder. Bu açıdan, anayasal form ile sınırlı olmama anlamında “mutlak bir karar”dan söz edilebilecek olsa da, siyasal birliğin somut düzenini koruma amacı taşıyan bu tür bir kararcılık, hala, somut düzen ile sıkı bir bağ içerisindedir.



Dolayısıyla, Schmitt'in düzen ve karar, norm ve istisna, yasallık ve meşruluk kavramları arasında koruduğu 'açı'; gerçekte, birini mutlaklaştırarak diğerini yok sayan kuramsal geleneklere ya da siyasal olgulara karşı, birini diğerine indirgmeden aralarındaki sıkı bağı kurma çabasıdır.

İlkiyle bağlantılı olarak çıkardığımız ikinci sonuç, Schmitt'in "halkın kurucu iktidarına" dayalı "demokratik meşruluğu" engellenemez bir dinamik olarak gördüğü, fakat içkinlik düşüncesinin bir örneği olarak, egemenlik nosyonunun taşıdığı aşkınlıktan noksan bulduğudur. *Siyasal İlahiyat*'ta [1922] bir ima olmaktan öteye geçmeyen bu fikir, *Parlamenter Demokrasinin Krizi* metninde [1923] demokrasi ile diktatörlüğü uyumlulaştırma çabasında netleşmektedir.

Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi* metninde, demokrasi ile parlamentarizm ilişkisinin zorunlu bir birliktelik olmadığını, aksine çok temel bir gerilim barındırdığını, buna karşılık demokrasi ile diktatörlüğün birarada bulunabileceğini göstermeyi hedefler. Schmitt'e göre, parlamentarizm düşüncesi iki temel ilkeye dayanmaktadır: aleniyet ve müzakere. Liberal gelenek, bu iki ilke sayesinde "hukukun güce karşı zafer kazanmasının" sağlanabileceği kabulüne dayanmakta, aleni bir müzakerenin sonucunda "hakikat ve adalet"e ulaşılabileceğini varsaymaktadır. Schmitt, öncelikle, parlamentarizmin kökenindeki bu kabullerin, güncel parlamenter sistemlerin olgusal gerçekliğinde bir anlamda tersine döndüğüne işaret eder. Buna göre, kararlar aleniyet ilkesi uyarınca değil kapalı kapılar ardında, büyük kapitalist grupların yönlendirmesi altında alınmaktadır ve bu durum parlamentonun bir vitrine, müzakerenin formaliteye dönüştüğünü göstermektedir. Schmitt'e göre, çağdaş parlamentarizmin krizi olarak nitelendirdiği bu durum aslında kaçınılmazdır, çünkü 'parlamenter demokrasi' anlayışı "liberal birey bilinci ile demokratik türdeşlik arasındaki kaçınılmaz tezat" gibi daimi bir gerilimi bünyesinde barındırmaktadır.<sup>304</sup> Schmitt, bu karşıtlığı, özellikle, liberal bireycilik ve evrensel insanlık nosyonu ile demokrasi kavramının uyumsuzluğuna dayandırır:

---

<sup>304</sup> Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 74-76, 35.

“Bütün insanların salt insan olmaktan kaynaklanan eşitliği, demokrasiye değil, liberalizmin belirli bir türüne özgüdür; bir devlet şekli değil, aksine, bireyci-insancıl bir etik ve dünya görüşüdür. Modern kitle demokrasisi, her ikisinin [demokrasi ve liberalizmin] muğlak kombinasyonuna dayanır.”<sup>305</sup>

Schmitt, ‘salt insan olmaktan kaynaklanan eşitliğin’ bir sonucu olarak genel oy ilkesinin, halk iradesini yansıtmının tek yolu olarak düşünülmesini de antidemokratik addetmektedir. Bu liberal kabul, bir “kamu hukuku kavramı olan” *halk*’ı bireylerin toplamına indirgemektedir.

“Yüz milyon bireyin oybirliği ile savunduğu görüş ne halk iradesi, ne kamuoyudur. Halk iradesi, alkışla, *acclamatio* ile, apaçık ve muhalefetsiz varoluş [*Dasein*] ile, yarım yüzyıldır büyük bir titizlikle inşa edilmiş istatistik aygıtı aracılığıyla olduğu kadar ve hatta daha demokratik bir şekilde dile getirilebilir. Demokratik duygu ne kadar güçlü olursa, demokrasinin bir ‘gizli oy kayıt sistemi’nden farklı bir şey olduğu o kadar kesin bir şekilde anlaşılır. Diktatörce ve sezarca yöntemler, salt teknik değil, hayati bir anlamda da *doğrudan* demokrasi karşısında, yalnızca halkın ‘*acclamatio*’sunu arkasına almakla kalmayıp demokratik özün ve kudretin *doğrudan* ifadesi de olabiliyorken, liberal muhakemenin ürünü olan parlamento suni bir mekanizma gibi görünür.”<sup>306</sup>

Böylece Schmitt, “halk iradesi” kavramını, liberalizmin parlamenter geleneğinden ve rasyonalizmden ayırıştırmakta, kamusal alanda *doğrudan* dile getirilme niteliği ile birlikte düşünmektedir. Ne var ki, Schmitt’in anlatımında, bu iradenin ‘dile gelmek’ten çok, yaratıldığı, yönlendirildiği veya canlandırıldığı bir tablo ortaya çıkmaktadır.<sup>307</sup> Halk iradesi, ancak kendisine sunulana verdiği veya vermediği “onay” olarak düşünülebilmektedir.<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 30.

<sup>306</sup> Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 34.

<sup>307</sup> Schmitt’e göre bir halkın “tarihe yön verecek” bir iradeyle harekete geçmesi, ancak “güçlü ve etkili duygular” yaratan, “büyük coşku” üreten bir kuvvetle mümkündür. Bu kuvveti Schmitt “mit”te görür. Buna göre, Sovyet Bolşevizmi ve İtalyan faşizminin, parlamenterizme karşı diktatörlüğü hayata geçirdikleri tarihsel dönemde, sınıf mücadelesi karşısında daha güçlü bir enerjiye ve irrasyonel güce sahip olanın “ulusal mit” olduğunu ulusal savaşlar örneklemektedir. Schmitt’e göre, millet ve milliyetçiliğin çeşitli bağlara dayandırılabilmesi de gücünün göstergesidir.

<sup>308</sup> Dyzenhaus’a göre, Schmitt, halkı “aktif özne” olarak düşünmemektedir (Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Schmitt, Kelsen, Heller in Weimar*, 1997, s. 53).

*Anayasa Teorisi*'nde [1928] parlamentarizm ilkesel olarak reddedilmemesine karşın,<sup>309</sup> bu vurgu değişmemekte, yinelenmektedir. Schmitt, “anayasa yapma iktidarının taşıyıcısı” olarak halkın, siyasal karar alma kapasitesini, siyasal varoluşuna ilişkin temel sorulara “evet ya da hayır” cevabını verebilmesine dayandırmakta, halkın irade beyanının ‘doğal’ biçiminin “onay” [*acclamation*] olduğu vurgusunu tekrarlamaktadır.<sup>310</sup> Farklı bir bağlamda yazılmış olmakla birlikte, *Yasallık ve Meşruluk* [1932] kitabında da Schmitt, her demokrasinin “homojenlik” varsayımına dayandığını ve ‘oy hesabı’nın halkı ‘birlik’ olarak düşünmeyi imkansızlaştıracağını öne sürer.<sup>311</sup> Bununla birlikte, Schmitt “plebisit” yönteminin meşruluk sağlama işlevini de yok saymamakta ve demokratik meşruiyeti halkın -irade beyanından çok- “onay”ı olarak düşündüğünü şöyle ifade etmektedir:

“[halka sorulacak sorunun iyi formüle edilmesi gerekir, çünkü] halk sadece evet ya da hayır diye cevap verebilir; tavsiye veya müzakere edemez, tartışamaz; yönetemez veya idare edemez; norm da belirleyemez, sadece önlere konan normlara rıza göstererek onay verebilir.”<sup>312</sup>

Bu aktarımlara dayanarak, Schmitt’in ‘demokratik meşruluk’ nosyonunu, siyasal birlik için önemli bir güç kaynağı olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Cristi’nin belirttiği gibi, “halk egemenliği”nin ve “proleter devrimci radikalizminin” imlediği ‘kararçı’ nitelik halka atfedilmemekte, özdeşlik ve temsil ilkelerinin ayırımının bir uzantısı olarak halk’tan ayrıştırılmaktadır. Bu

---

<sup>309</sup> Balakrishnan (2000, s. 100) *Anayasa Teorisi*'nde liberal anayasal çerçevenin bu kez veri alındığını, parlamentarizmin reddedilmediğini ve halk egemenliğinin meşruluğun (‘biçimsiz’) kaynağı olarak işaret edildiğini belirtmektedir. Cristi’ye göre (1998, s. 109-125), Schmitt, eleştireldiği liberal hukuk devleti ilkelerine, bu kez, halk egemenliği nosyonunu sınırlandıracak ve dengeleyecek biçimde başvurmuştur.

<sup>310</sup> Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 131, 272-273. Burada “onay”, halkın kamusal alanda “bağırması, haykırması, bir lideri onurlandırması ve kutlaması veya sessiz kalarak, şikayet ederek onay vermediğini göstermesi” biçimleriyle örneklenir. Schmitt, örneğin sokak gösterisini, “örgütlü bir çıkar grubu olmadığı sürece”, halkın siyasal varlığının örneklerine dahil eder; devamında ise, “kamuoyu”nu modern “onay” mekanizması olarak işaret etmektedir (aynı yerde, s. 275).

<sup>311</sup> Schmitt, *Legality and Legitimacy*, s. 41-43.

<sup>312</sup> Schmitt, *Legality and Legitimacy*, s. 89.

ana zemin, Schmitt'in parlamenter rejimi veri aldığı durumlarda kısmen değişmekle birlikte korunmaktadır.<sup>313</sup>

### **III. 4. “Devletin Etiği”**

Schmitt'in 1930 tarihli “Devletin Etiği ve Çoğulcu Devlet” makalesi,<sup>314</sup> kısalığına rağmen, siyasal kavramının kurucu rolüne ilişkin şimdiye dek söylediklerimizi özetleyen yoğunluktadır. Schmitt, “en üst birlik” olan siyasal birliğin, karşılığını “devlet”te bulan niteliklerini farklı bir açıdan yinelemektedir. Bizim için önemli olan nokta, bu metinde Schmitt'in, devlet ve etiği biraraya getirmesidir.

“Devletin etiği”, öncelikle bir çoğulculuk (pluralizm) eleştirisidir. Buna göre, çoğulcu teorinin devlet kavramı, devletin en üst kapsayıcı birlik olduğunu reddetmekte, devleti “diğerlerinin yanı sıra varolan” bir sosyal birliğe indirgemektedir. Bunun etik açısından sonucu, bu çoğul birlikler arasında bir hiyerarşi öngörülmediğinden, bireyin, dahil olduğu farklı grup ve toplulukların her birine karşı bir “etik” bağlılık taşıdığı varsayımdır. Bu sayede, kilise etiği, parti etiği, sendika etiği, ticari etik gibi çoğul etikler türemiştir. Çoğulcu teori, çoğul birliklerin üyesi olarak tanımlanan bireyin, olası çelişkiler halinde “sadakat ve

---

313 Schmitt'in parlamenter rejimi veri aldığı durumlarda, partiler üstü konuma sahip olacak devlet başkanı ve başkanın halk tarafından doğrudan seçilmiş olması önem kazanır. Weimar Anayasası özelinde Schmitt, siyasal birliğin ve anayasanın varlığının tehlikede olduğu durumlarda, karar alma ve ‘olağan-dışı yasa yapma’ yetkisine sahip olarak Cumhurbaşkanını işaret eder. Plebisit yöntemi, yaratacağı meşruluk nedeniyle önemli fakat ‘riskli’dir. Gerçekte, ‘karar’ halkın onayını önceler. Halka ‘sorulacak sorunun iyi formüle edilmesi’ gereği, Schmitt'in Cumhurbaşkanının yasal ‘karar’ gücü karşısında, plebisiti ikincil gördüğü anlamına gelir. Burada, Schmitt daha önce anti-demokratik, liberal addettiği genel oy ilkesinin, halkın doğrudan seçtiği Cumhurbaşkanının ‘karar’ gücüne meşruluk dayanağı sunduğunu kabul etmektedir. Böylece, Cumhurbaşkanının normal durumu askıya alma kararı, anayasal formun içinde, yasal ve meşru olmaktadır. Schmitt, normal durumun tesisi için Cumhurbaşkanının yasama ve yürütme gücünü kendisinde toplayarak geçici süreyle ‘diktatörlük’ yetkisi kullanabileceğini öngörür. Buradan çıkarsadığımız, ‘demokratik meşruiyet’in, karar yetkisinin Cumhurbaşkanınca kullanımına meşruiyet zeminini sunmasına karşılık; kararın içeriği anlamına gelen ‘önlemler’in meşruluğunun ise ‘siyasal birliğin’ varlığını koruma hakkına dayandığıdır. Nitekim, alınacak ‘önlemler’in anayasanın belirlediği ‘siyasal form’ ile sınırlı olması tanım gereği olanaksızdır (Schmitt, *Legality and Legitimacy*, 2004).

<sup>314</sup> Schmitt, “Ethic of State and Pluralistic State” [1930] *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, 1999, s. 195-208.

bağlılığını” hangi birliğe yönelteceğine dair kararı, yine bireyin kendisinin vereceğini öngörür. Schmitt'e göre, bu gerçekçi değildir: Devletin bir üst otorite olarak varolmadığı durumlarda, kararı birey değil, her biri kendi çıkarına olmak üzere çoğul topluluklar alır. Çoğulculuğun, yalnızca “uzlaş” yoluyla alınan kararı etik addetmesi de gerçekçi değildir; her karar bir iktidarca yönlendirilir. Öyleyse çoğulculuk, devletin hiyerarşisi altında olmadığı sürece, bireyin özerkliğini ve özgürlüğünü artıran bir unsur olamaz. Schmitt'e göre “güçlü devletin garanti ettiği dışında bireye özgürlük alanının olmadığı” deneyimle sabittir ve bu olgusal gerçek, çoğulcu teorinin açık çelişkisidir. Diğer taraftan, birey temelli bir etik, insanlık kavramına dayanmaktadır; birey, insan olmakla değer kazanır. Schmitt'e göre evrenselci yaklaşım “tekçi”, tekleştirilen bir yaklaşım olduğundan bu defa çoğulcu teori kendisiyle çelişmektedir.

Öte yandan, Schmitt çoğulculuğu “doğru konumlandırılması gereken” verili bir gerçeklik olarak düşünmektedir. Siyasal dünyanın “doğası gereği çoğulcu” olduğu vurgusunu yinelemekte, gerçek çoğulculuğun “devletler çoğulluğu” olduğunu söylemektedir. Fakat, metinde dikkat çeken, Schmitt'in devlet içinde de görel bir çoğulculuğu veri almasıdır. Buna göre, siyasal birliği “mutlak tekçilik” gibi varsaymak bir yanılgıdır; devlet, daima “toplumsal çokluğun/çeşitliliğin birliği” olmuştur. Schmitt siyasal birlik inşa etmenin –bu kez ‘halkın tözsel homojenliği’nin yalnız biri olduğu- farklı yollarının varlığından bahsetmekte, aşırılığa kaçan birlik vurgusunun devleti yok edebileceğine dikkat çekmektedir. Bize göre, Schmitt’in aynı olgunun değişik yönlerini, farklı bağlamlarda değişen oranlarda vurgulaması eğiliminin bir örneği olarak düşünülebilecek olan bu ‘çoğulculuk’ vurgusu, gerçekte, ‘siyasal birliğin üstünlüğü’ nosyonunun ana zemin oluşunu değiştirmemektedir. Schmitt’in çerçevesinde belirleyici olan, siyasal birliğin en üst bağlılık düzeyi olarak korunması, dolayısıyla, çoğul gruplar arası siyasallaşmanın engellenmesidir.

“Siyasal birlik farklı içerikleri kapsayabilir veya içerebilir. Fakat her zaman, bir birliğin en yoğun derecesini tanımlar, ki bu nedenle, en yoğun ayırım –dost ve düşman gruplaşması- [buradan] belirlenir. Siyasal birlik en üst birliktir – her şeye kadir diktatör olduğu için veya tüm diğer birlikleri yok ettiği için değil; karar verdiği için ve tüm diğer karşıt grupların uç düşmanlık durumu içine düşmelerini/çözölmelerini –yani, iç savaşı- engelleme potansiyeline

sahip olduğu için [en üst birliktir]. Bir siyasal birliğin olduğu yerde, bireyler ve toplumsal gruplar arası toplumsal çatışmalar hükme bağlanabilir ve böylece bir düzen –yani normal durum- sürdürülür.”<sup>315</sup>

Böylece Schmitt, devletin iç savaşa son vererek ve önleyerek, ‘normal’ durum yaratma kapasitesinin altını çizmekte, ‘devletin etiği’nin temeline de bu kapasiteyi yerleştirmektedir. Schmitt, “her normun, normal bir durum varsaydığı” vurgusunu yinelemekte ve devletin normal durumu yaratma kapasitesi sayesinde “sadakat” talep edebildiğini söylemektedir. Schmitt’e göre “sadakat ve bağlılık şeklindeki etik ilişkiler” kurgusal bir merciiye yönelemez; devletin sadakat ve bağlılık üretebilmesi de somut varlığı sayesinde ve ancak somut varlığını koruduğu sürecedir. Öyleyse, devletin varlığı, normal düzeni hayata geçirmesi kapasitesi nedeniyle, aynı zamanda en üst sadakat bağının kendisine yönelmesini de gerektirecektir. Schmitt buradan hareketle, devlet ve etiğin Kant’ta “devletin etik normlarla bağlanması /sınırlandırılması” şeklinde biraraya getirilişini çelişik bulur. Schmitt’in yaklaşımında, devlet, normal durumu yarattığı için ve devletin çözülmesi “normal durumla birlikte etik ve yasal normların da yok olması” ile sonuçlanacağı için, etiğin de koşulu haline gelmektedir. Schmitt’e göre, siyasal birliğin çoğul gruplar arasında anayasa temelinde bir uzlaşma olarak ortaya çıktığı durumda, devletin etiğinden değil “anayasal etik”ten söz edilebilir. Bu tür bir çoğulculuk, ancak zayıf bir normal durum yaratabileceğinden ve sadakat farklı gruplara yöneleceğinden her an iç savaşa dönüşebilecektir. Bu nedenle, salt anayasal uzlaşmaya dayalı zayıf bir siyasal birlikte söz konusu olan etik bağlar ancak “iç savaş etiği” addedilebilir. Schmitt için, bu tür bir durumda “devletin etiği” yeni bir “görev” olarak anlam kazanır. Devletin birliği sorunlu hale geldiğinde, yurttaşlar, kendileri için katlanılmaz olan durumu “yeniden normalleştirmek” için birlik yaratmaya katılma görevini üstlenmelidirler. Bu da “devletin etiği” kavramının, normal durumlarda devlete yönelen en üst sadakat bağının yanı sıra “devlet olmaya yönelme görevi” anlamını da barındırdığını ve Schmitt için devlete yönelmeyen sadakatin iç savaş tehdidi anlamına geldiğini

---

315 Schmitt, “Ethic of State and Pluralistic State”, s. 203.

göstermektedir.

Öyleyse, Schmitt Hegel’de bulduğu “kendi etiğinin yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak devlet” kavramını, “bilinçli bir edim olarak” devleti yeniden ortaya çıkarma ‘karar’ı ile biraraya getirmekte, tamamlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, etik ile devletin ilişkisi, siyasal birliğin farklı anlarına denk düşecek biçimde farklı biçimler almaktadır. Normal durumda, somut düzene içkin olan ve devlete sadakatle şekillenen etik; devletin birliğini -yeniden- kurma gerekliliğinde, kurucu edim kararını -yeniden- almayı gerektirmektedir.

Schmitt’in bu kısa metni, bize kalırsa, iki farklı yaklaşımı aynı anda işaret etmektedir. Bunlardan biri, Schmitt’in bu metinle sınırlı olmayan genel yaklaşımı, soyut bir ‘olması gereken’ alanı varsayılarak buradan norm türetilmesine (normativizme) yönelttiği eleştiri ile şekillenmektedir. Bu eleştirinin yansımaları, etik kavramını normatif bir üst düzlemde değil, “somut durumun yaşam pratiği” anlamında *ethos*’a karşılık düşünmesinde tespit etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, Schmitt ‘her normun normal durum varsaydığı’ vurgusuyla, soyut bir ‘olması gereken’ varsayımının somut düzen karşısındaki zayıflığını işaret etmektedir. Nitekim, ‘iç savaş etiği’ tabiri, Schmitt’in etik kavramını normatif değil somut düzlemde tanımladığını örneklemektedir. Bu noktada, Schmitt etiği, somut durumun şekillendirdiği bir “sadakat bağı” olarak da düşünülmektedir. Buna göre, devletin üst bir otorite olarak en yüksek sadakat düzeyi olma konumunu kaybettiği anda, çoğul gruplara yönelen sadakat, bu gruplar arasındaki somut pratiği bir “iç savaş etiği”ne dönüştürecektir. Öte yandan, Schmitt’in, devletin etiğine “devlet olmaya yönelme görevi” de atfettiği anda, olan ve olması gereken arasında öngördüğü net ayırım da bulanmakta ve etiğe ilişkin ikinci bir yaklaşım kendini göstermektedir.

Dyzenhaus, Schmitt’in ‘devlet olmaya yönelme görevi’ kavramını “etiğin siyasetten türediği” şeklinde yorumlamaktadır. Dost ve düşman ayırımını yapan her grupta, bir “dostlar topluluğu” olarak kendilerini biraraya getiren ‘değerler’ tanım gereği etik olacaktır. Dolayısıyla Schmitt’in yaklaşımını, liberalizmin evrensel etik değerler varsayımına ve devleti bu değerlere tâbi kılma çabasına karşı, siyasal

olanın etiği öncelediği şeklinde değerlendirmek gerekmektedir. Devlet olmaya yönelme görevi, “bir siyasal düzenin siyasal çatışma ortamından çıkarak ‘normal durumu’ yaratma kararı” olarak düşünülmelidir. Dyzenhaus’a göre, Schmitt’te etik “bu durumun tutkaldır” ve içeriğinin nasıl şekilleneceği evrensel önkabullerle önceden belirlenemez.<sup>316</sup> Ne var ki, ne Schmitt’in metninde ne de Dyzenhaus’un yorumunda, normal durum söz konusu olmadığında etik olanın neden devlet olmaya yönelme biçimini aldığı sorusunun cevabı net değildir. Normal durumun etik normun varlık koşulu olduğu ve normal durumun ancak devlet ile mümkün olduğu önermesinden hareket edildiğinde, bu kez, normal durumun var olmadığı hallerde etik görevin “olması gereken” bir soyutluğa referans vermesi kaçınılmaz olacaktır. Oysa, Schmitt bu tür bir normativist yaklaşımı eleştirmektedir. Bize göre bu sorun, ancak, Schmitt’in “somut düzen ve kararcılık” arasında hem bir açı gözettiği hem de sıkı bir bağ kurduğu şeklindeki tespitimize dönerek ele alınabilir.

Schmitt, somut durumun kendi normunu yarattığı kabulünün ve “kendi etiğinin yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak devlet” kavramının en yetkin örneğini Hegel’de bulduğunu belirtir. Hegel’in diyalektiğinde tarihsel devrim ancak “organik bir evrim” gibi kavranabilmektedir; bu durumda her tür norm “olan”a içkindir. Schmitt, bunu Hegel’e atıfla şöyle ifade etmiştir:

“Meli/malı kipi kudretsizdir. Doğru olan, hükmünü de icra eder ve gerçekte var olmayan bir ‘olması gereken’ hakiki değildir ve yaşam üzerinde öznel bir tahakküm kurmak anlamına gelir.”<sup>317</sup>

Hegelci felsefe, soyut bir ‘olması gereken’ alanı geçersizleştirdiği ölçüde, “iyi ve kötü arasında mutlak bir ayrıma dayalı ahlaki sistemi” de dışlamıştır. Schmitt’e göre, “iyi”nin “aktüel olan”a eşitlenmesi, Hegel’in diyalektik sisteminin “*ahlaki bir karar anlamına gelen diktatörlük*” kavramını da –görünürde- olanaksız kılmasını beraberinde getirir. Hegel’in içkinlik felsefesi, kendi karşıtını içermeye diyalektiği nedeniyle, sisteme dışsal bir “istisna”yı da tanım gereği dışlamaktadır. Böylece,

---

<sup>316</sup> Dyzenhaus, “Putting the State Back in Credit”, *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, s. 81.

<sup>317</sup> Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s. 86.



“ahlaki kararın ya/ya da’sı, kesin ve belirleyici ayrımlar” diyalektik düşüncede kendisine yer bulamaz.<sup>318</sup> Ne var ki, Schmitt’in deyimiyle “istisnalar vardır” ve Hegel’in yaptığı üzere ‘tümeli’ açıklamak, ancak istisnai olanı da açıklamakla mümkündür.<sup>319</sup> Diğer bir ifadeyle, “istisnanın” olgusal gerçekliği Schmitt’in kuramında, ‘ahlaki karar anlamına gelen diktatörlük’ nosyonunu da kaçınılmaz kılar.

Ne var ki, Schmitt’in “ahlakilik” attettiği kararcılık, somut düzenden koptuğu, dolayısıyla ancak soyut bir norma referansla kendisini temellendirdiği sürece “ahlaki” bir boyutta konumlandırılabilir. Bize göre, Schmitt’te *somut düzenin sınırı olarak kararcılık ve kararcılığın sınırı olarak somut düzen*, istisnanın varlığı kabulü kadar, soyut ahlakilikten uzaklaşma çabası ile de şekillenmektedir. Başka türlü söylenirse, Schmitt, normun somut düzene içkin olarak düşünüldüğü Hegelci yaklaşımı veri almakta, fakat istisnanın öngörülmediği bu sistematigi, istisnanın gerektirdiği kararcılık nosyonu ile tamamlamaktadır.<sup>320</sup> Schmitt, kararcılığın ve mantıksal uzantısı olarak diktatörlük savunusunun en yetkin örneklerini ise Cortes ve Hobbes’ta bulmakta, fakat her ikisine de “karar anını fazla yüceltme” eleştirisi yöneltmektedir. Schmitt’in kuramının kararcı yönünün en yoğun olduğu kabul edilen *Siyasi İlahiyat* metni, aynı zamanda, kararcılığı “başlangıç noktasını oluşturan meşruiyet düşüncesini” ortadan kaldıracak bir radikallik kazandığı ölçüde

---

<sup>318</sup> Schmitt’e göre, kuramsal açıdan böyle olsa da Hegelci felsefe “aktif insanlar tarafından ciddiye alındığında durum değişir.” Schmitt “eğitim diktatörlüğü” anlamına gelecek biçimde ‘daha yüksek bilinç seviyesinde olanların’ diğerlerine karşı ‘objektif olarak zorunlu olan’ı dayatacağını ve ‘özgür olmayanları da özgürlüğe’ zorlayacaklarını ifade eder (*Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s. 86-87).

<sup>319</sup> Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 22.

<sup>320</sup> Schmitt’in kuramında Hegel’in etkisi buradaki sınırlı anlatımımızdan fazlasını içerir. Schmitt, *Siyasal Kavramı*’nda (s. 83), Hegel’in “düşman”ı “öteki” anlamında moral fark” olarak tanımladığını da aktarır: “burada moral, ahlaki anlamında değil, ‘halkın ebedi varlığındaki’ ‘mutlak yaşam’ anlamında kullanılmaktadır”. F.R. Cristi, Schmitt’in Hegelci *Sittlichkeitsstaat* (etik devlet) kavramına yakınlığına dikkat çekmekte, hem de Hegel’de sivil toplumun depolitize olduğuna ve Hegel’in de Schmitt’in “komiseryal diktatör”üne benzer bir monark öngörerek siyasetin monarkta tekelleştirildiğini belirtmektedir (Cristi “Hayek and Schmitt on the Rule of Law” *Canadian Journal of Political Science*, vol 17, no 3, 1984, s. 529-530 ve “The Hegelsche Mitte and Hegel’s Monarch”, *Political Theory*, vol.11 no 4, 1983, s. 618).

eleştirdiği de bir metindir. Nitekim, kararcı düşüncenin en önemli ismi olarak gördüğü Hobbes’u, bir başka metinde, egemenin kararını “mutlak bir başlangıç noktası” gibi varsaymakla eleştirecektir.<sup>321</sup> Schmitt’e göre, kararı bir sıfır noktası olarak düşünmek somut düzen yerine somut düzensizliği veri almak olacaktır. Görüldüğü üzere, Schmitt’in çerçevesinde egemenin kararı daima öncelikle somut bir düzeni işaret etmekte, bu düzende ortaya çıkacak istisnai bir duruma karşı, normları askıya alma kararı olarak şekillenmektedir. Karar, verili düzenin yasallığı ile sınırlanmama anlamında *ex nihilo* bir karakter taşımakla birlikte, Schmitt’e göre, aynı zamanda, ‘olağan anlamda olmasa da hukuki bir düzenin içinde’dir. Bize göre bunun anlamı, Schmitt’in öngördüğü egemen kararın soyut bir norma dayanmadığı, hala somut düzenin içinde kaldığıdır. Başka türlü söylenirse, Schmitt, kararcılığını somut düzenden tümüyle kopartmayarak, kararı soyut ahlaki bir edim olmaktan farklılaştırmaya çalışmaktadır. Somut düzenle bağı kopartılmış ve ‘yüceltilmiş’ bir karar anı, *yeni bir başlangıç noktası* varsaydığı için kendisini var eden somut düzeni yok saymış, böylece somut düzenden aldığı meşruluğu da kaybetmiş olacaktır. Schmitt, bu tür bir kararcılığı ‘devrim’ kavramına ve devrimin işaret ettiği iç savaşa karşılık olarak düşünmektedir. Schmitt’in kuramında, siyasal birliği temel değil, hedef alan bu kararcılık, kendi meşruiyetini ancak soyut bir ahlaki norma dayandırabilir. Oysa, siyasal birliğin düzenini veri alan egemen karar nosyonu, siyasal birliğin “varoluşundan” gelen meşruluğa dayanmakta ve bu meşruluk, Schmitt’in çerçevesinde, daima somut bir düzeni işaret etmektedir. Siyasal birlik, somut düzeni ve kararı, kendi normunu yaratacak biçimde, biraraya getirmektedir. Siyasal birliğin somut varlığı, yasal normlarını incelemekte, bununla birlikte kendi varlığı bir norm statüsüne yükselmektedir. Böylelikle, siyasal birliğin kendisine içkin ‘norm’u soyut ahlakiliğe dayanmamakta, kendi varlığının somutluğundan türemektedir. Bunun karşısında, siyasal birlik içi siyasallaşma, birliği veri almadığı sürece, Schmitt’e göre somut düzenle bağı koparmakta, meşruluğunu soyut bir norma dayandırmak zorunda kalmakta, böylece “siyasal olanın ötesine” geçmekte ve siyasalın ahlakileşmesi olgusunu doğurmaktadır.

---

<sup>321</sup> Schmitt, *On the Three Types of Juristic Thought* [1934] 2004, s. 60-62.

Schmitt'in metinlerinde, somut düzen ve kararcılık nosyonları, bir siyasal birliğin normal veya olağan-üstü durumlarına denk düşecek biçimde farklı ağırlıklarda öne çıkmaktadır. Schmitt'in siyasal konjonktüre yönelik tutum değişiklikleri de kimi zaman kararcılığın kimi zaman da somut düzen vurgusunun ağırlık kazanmasının nedeni olarak düşünülebilir. Örneğin Wolin, Schmitt'te 'düzen felsefesi' ile kararcılığın ilişkisini "sürekli bir salınım" olarak değerlendirir.<sup>322</sup> Bize göre, vurgulama düzeylerindeki farka karşın, Schmitt'te bu iki nosyon daima biraradadır. Daha önce değinildiği üzere, Schmitt düzen ve karar arasındaki ilişkiden türetilebilecek olan, yasallık ve meşruluk veya norm ve istisna gibi ikiliklerin iki ucu arasında birbirine indirgenmeyecek bir açığı korumakta; bununla birlikte, aralarında sıkı bir bağ öngörmektedir. Nitekim *nomos* kavramıyla somut düzen ve karar, bir sarmal gibi iç içe geçirilmekte ve siyasal birliğin kuruluş momentine yerleştirilmektedir.

#### **IV. Siyasalın Ahlakileşmesi: İç Savaş-Haklı Savaş ve Partizan**

Siyasal kavramının kurucu rolünü "anayasa" kavramı merkezinde ele aldıktan sonra, bu bölümde öncelikle, Schmitt'in *nomos* kavramına odaklanacağız. *Nomos* kavramıyla birlikte, Schmitt'in siyasal olana atfettiği kurucu rolün anlamı ve siyasal kavramının çok katmanlı yapısı biraz daha açıklık kazanmaktadır. Schmitt, *nomos* kavramında, düzen kurucu somut bir edimi, düzenin meşruluğunun ve yasallığının kaynağını, düzenin "mekan odaklı" olma özelliğini bir araya getirmektedir. *Nomos*'un içerdiği kurucu edim, siyasal birlik içi ve siyasal birlikler arası düzenin de ölçütü ve ilkesi olmakta, içeriği ve dışarıyla ilişkilerin yasasını aynı anda temellendirmekte, dolayısıyla birkaç düzlemi birden kapsamaktadır. Schmitt "ilk küresel *nomos*" addettiği, karşılığını *Jus Publicum Europaeum*'da bulan devlet merkezli iç ve dış düzeni tarihsel olarak da ayrıntılandırmaktadır. Bu ilk küresel *nomos*'un çözülüş sürecinde ortaya çıkan 'yeni bir siyasal figür' olarak

---

<sup>322</sup> R. Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", *Theory and Society*, vol 19, no 4, 1990, s. 393.

*partizan* ise, siyasal kavramının yeniden düşünülmesine neden olacaktır.

#### **IV. 1. “Kurucu Tarihsel Olay” ve “Meşruluk Edimi”: Nomos**

*Nomos* sözcüğünü, Schmitt’in *Anayasa Teorisi* [1928] ve *Yasallık ve Meşruluk* [1932] kitaplarında da görmek mümkündür, ancak *Hukuksal Düşüncenin Üç Tipi Üzerine* [1934] adlı kitabında ilk kez kavramsallaştırılmaktadır. Bu metinde, Schmitt, normativizme, kararcılığa ve ikisinin bir karışımı addettiği yasal pozitivizme karşı; “norm, karar ve hepsinden önce düzen” anlamlarını biraraya getirecek biçimde *nomos* kavramını öne sürmekte, Almanca *Recht* [hukuk]<sup>323</sup> kavramının da *nomos*’a karşılık geldiğini belirtmektedir.<sup>324</sup> Schmitt, somut düzen nosyonu ile kendi iç düzenini istikrarlı biçimde yaratmış toplumsal “kurum”ları işaret etmektedir; örneklerini evlilik, aile, kilise olarak sıralar. Schmitt’in referansı ‘yasal pozitivizme karşı kurumsalcı düşünceyi yeniden gündeme getiren’ Maurice Hauriou ve daha da çok Hegel’dir:

“[Hegel’in devleti] ne sadece egemen karardır, ne ‘normların normu’dur, ne de bu iki devlet nosyonunun, istisna-hali ile yasallığın arasında gidip gelen,

---

<sup>323</sup> *Recht* kavramı, Schmitt’in “nomos”a karşılık geldiği yönündeki vurgusunun da bir örneğini sergilediği üzere, “pozitif hukuk” ile sınırlanamayacak biçimde “ahlak” alanına da gönderme yapar: “[Almanca *Recht*, Fransızca *droit* ve İtalyanca *droitto*] Bu ifadeler İngiliz hukukçulara, hukuk ile ahlak arasında belirsiz bir yerde durur gibi görünüyorsa da, aslında kendine özgü özellikleri bulunan bir ahlak alanına (hukukun ahlakına) işaret etmektedir. Bu alan adalet, hakkaniyet, haklar ve yükümlülük (...) gibi kavramlarla doldurulur” (H.L.A. Hart’tan alıntılan Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, 1998, s. 51). Açıklanmaya çalışılacağı üzere, Schmitt’in “nomos” kavramı, “hukuk ile ahlak” arasındaki bu anlam alanını soyut bir hak nosyonu ile değil, Hegel’i izleyerek “somut düzen” ile temellendirmektedir.

<sup>324</sup> Schmitt’in bu metindeki yaklaşımı, Nasyonal Sosyalist iktidarla birlikte devletin “artık siyasalın tekeline sahip olmayan ve hareketin Führer’inin sadece bir organına dönüş[mesine]” karşılık, “Almanya’da hiç sonlanmayan somut düzen ve komüniteryan düşünce”ye vurgu niteliğindedir (*On the Three Types of Juristic Thought*, 2004, s. 98, 75). Öte yandan, örneğin Bernard Schlink, Schmitt’in “somut düzen” kavramında, “kurumsal yasal düşüncenin Nazizm-esinli örneğini” görmektedir (Schlink, “Why Carl Schmitt?” *Constellations*, vol 2, no 3, 1996, s. 432).

değişken bir kombinasyonudur. [Hegel'in devleti] düzenlerin somut düzenidir, kurumların kurumudur.”<sup>325</sup>

Schmitt'in *nomos* kavramının, bu çalışmada esas alınacak daha ayrıntılı anlatımı ise, *Jus Publicum Europaeum'un Uluslararası Hukukunda Dünyanın Nomos'u* [1950 –bundan sonra yalnızca *Nomos*] adlı kitapta bulunmaktadır. Bu metinde, norm ve kararlar biraraya getirilen somut düzen, hem siyasal olanın kurucu ilkselliğine dayandırılmakta hem de somut düzenin içeriğine ilişkin vurgu, ‘aile, evlilik, kilise’ gibi kurumları da önceleyecek biçimde, ilksel bir toprak paylaşımına, bu anlamda mekansal odağa ve mülkiyet kurumuna kaydırılmaktadır.

Schmitt'in *nomos* kavramıyla işaret ettiği, her tür yasallığı önceleyen, düzenin ve yasallığın kurucu ve mekan odaklı “ölçütü”dür. Başka türlü söylenirse, *nomos* “mekansal düzenlemenin kurucu edimi” olarak, yasayı üreten “kurucu tarihsel olay”dır. Bu tarihsel ve kurucu olay veya edim ile, düzenin ilkesi ve yasallığı oluşturulur. Öyleyse, düzenin yasallığına meşruluğunu veren edim, yasallığını önceler.<sup>326</sup> Schmitt, *nomos*'un kurulu düzenin kendisi demek olmadığını; *nomos*'un “düzen kuran süreçlerin kurucu gücü” olarak, somut düzenin “ölçütü” olarak, “meşrulaştırıcı edim” olarak anlaşılması gerektiğini özellikle belirtir. Buna göre, kurucu süreç tamamlandığında *nomos*'un yeni bir anlam kazanması, statükonun inşa edilmiş olması; bu güvenli düzeni önceleyen orijinal edimi unutturmamalıdır.<sup>327</sup> Bu nedenle, Schmitt, *nomos*'un hukuk veya yasa [*law*] olarak düşünülmesine karşı çıkar; yasallığı önceleyen *nomos*, ölçütü veya ilkesi olduğu bir yasal düzene indirgenemez. Diğer taraftan, tüm yasal düzene meşruluğunu veren kurucu ölçüt olarak *nomos* soyut, ideal bir norm olarak da düşünülemez. *Nomos*, öncelikle insanların mekanla kurdukları ilksel ilişkinin, toprağa el koymanın ölçütüdür; bu haliyle hem somut bir düzenin ürünü, hem de kendisi düzen kuran

---

325 Schmitt, *On the Three Types of Juristic Thought*, s. 78-79.

<sup>326</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 67-73.

<sup>327</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 69; 341. Daha önce de değinildiği üzere, meşruluğun yasallığı öncelediği bu anlatım, meşruluğun tek kaynağını yasallıkta gören yasal pozitivizmin eleştirisine, buna karşılık meşruluğun somut tarihsel bir edimden türetilmesi de normativizmin alternatif bir pozisyon üretme amacına denk düşer.

somut tarihsel bir olaydır. Öyleyse, *nomos*, aynı anda hem kurulu somut düzeni hem bu düzenin kurucu edimini işaret eder. *Nomos*, “düzen ve mekana yönelim”in birarada oluşu ile anlam kazanır:

“*Nomos*, belirli bir düzende toprağın/karanın, kendisine göre bölündüğü ve konumlandırıldığı ölçüttür; aynı zamanda, bu süreçle belirlenen siyasal, sosyal ve dini düzenin biçimidir. Burada, ölçüt, düzen ve biçim, mekansal olarak somut bir birlik kurar. Bir kabile, bir maiyet veya bir halkın yerleşik hale gelmesi, yani, tarihsel olarak konumlanması ve dünya yüzeyinin bir parçasını belirli bir düzenin güç-alanına çevirmesi *nomos* [iledir] ve *nomos* toprağa/karaya el koyma [kendine mal etme] ve bir kent veya koloni kurmada görünür hale gelir.”<sup>328</sup>

*Nomos*'un ifade ettiği kurucu süreçler şöyle sıralanır: el koymak, bölüşmek, üretmek. Schmitt'e göre, her yasal, sosyal, ekonomik düzenin öncesinde, o düzenin kurucusu olarak bu üçlü süreç -bu sırayla- yatmaktadır; tüm tarih boyunca, şeyler edinilmiş, bölüşülmüş, üretilmiştir.<sup>329</sup> Böylece, mekansal ve sosyal düzenler yaratılmıştır. Bu anlamda, *nomos*, bu düzenlerde görünür hale gelir, somutlanır; ama düzenin kendisine indirgenemez.<sup>330</sup>

Schmitt'in anlatımında, *nomos* bir topluluğun, mekanla kurduğu el koyma-bölüşme-üretim ilişkisi temelinde, *yerleşmesi ve düzen kurup görünür hale gelmesi* sürecinin tamamıdır. Schmitt *nomos*'u bir ölçüt olarak tanımlayarak, düzenin kendisinden ayırtırmakta; mekanla kurulan ilksel bir ilişki olduğunu vurgulayarak da somut, tarihsel bir olay olduğunun altını çizmektedir. Bununla birlikte, kavram, kaynağı olan Antik Yunan'da bile kısa sürede bu orijinal, ilksel anlamından saptırılarak, normatif bir atıfla anılmaya başlanmıştır. Schmitt'e göre, henüz Sofistlerle birlikte, *nomos* “*physis*”in zıttı olarak kullanılmış, önce geleneklere sonra yasalara eşitlenerek doğal olanın karşısına çıkarılmış, böylece mekansal odakla, yani yerleşim ve bölüşüm ile bağlantısı koparılmıştır. Diğer taraftan, *logos*

---

<sup>328</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 70.

<sup>329</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 328.

<sup>330</sup> Schmitt'in *nomos*'u tanımlayış biçimi, siyasal düşüncenin oluşumundan bu yana farklı adlarla başvurulan “arkhe” kavramını, “Yasa ile yasa” arasında kurulan ilişkiyi hatırlatır. Farkı ise, kurucu rolün, düzene meşruluğunu veren ilksel, kurucu ilkenin tamamen dünyevi, mekansal odaklı somut bir olay zemininde anlaşılıyor oluşudur.

bağlantısı ile, *nomos* ideal bir norma, soyut veya somut yasaya indirgenmiştir.<sup>331</sup> Schmitt'in bu noktada, *nomos*'u hem tarihsel bir edim, bir ilksel paylaşım olarak tanımlaması, hem de bu edimi de içerecek biçimde toplumsal düzenin doğal olmadığına ilişkin Sofist itirazı “iç savaş çıkarmaya yarayan ideolojik oyun, yapay bölünme” olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir.<sup>332</sup>

Burada dikkati çeken ilk nokta, Schmitt'in *nomos* kavramı çerçevesinde meşruluğu ve yasallığı kurucu edime dayandırarak bir araya getirmesidir. Böylece, *nomos*'u “olan” ile “olması gereken” biçiminde Antikite'den başlayarak yapılan ayrımın dışına taşımaktadır<sup>333</sup>: *Nomos* ne ideal bir norm olarak “olması gereken”e eşitlenebilir; ne de “olan”da cisimleşen pozitif norma veya verili düzenin kendisine indirgenebilir. *Nomos*, öncelikle bir siyasal birliğin toprağa el koyarak kuruluşuna gönderme yapar. Barındırdığı bölüşüm süreci iç düzene ilişkindir; bu bölüşümü önceleyen toprağa el koyma süreci ise hem iç düzeni ilgilendiren, hem de dışarıya karşı varoluşu meydana getiren bir kurucu edimdir.<sup>334</sup>

“Toprağa el koyuş kurucu yasal sürecin arketipidir -dışa yönelik olarak (diğer halklar karşısında) ve içe yönelik olarak (bir ülke içindeki toprak ve mülkiyeti düzenlemede).”

“Toprağa el koyuş, yasayı iki yönde temellendirir: içe yönelik ve dışa yönelik. İçe yönelik olarak, yani toprağa el koyan grubun kendi içinde, tüm sahiplik ve mülkiyet ilişkilerinin ilk düzeni toprağın bu ilk kez bölünmesi ve bölüştürülmesi ile yaratılır. Kamusal veya özel, kolektif veya bireysel veya her ikisi de olsun, [her durumda] mülkiyet, bu ilksel toprak-bölüşümünden kaynaklanır (...). Fakat, toprağın ilk bölüşümü tamamen bireyci özel mülkiyeti veya ortak klan mülkiyeti kurduğunda bile, mülkiyet biçimi, ortak toprağa el koyma edimine bağlıdır ve ortak ilksel edimden yasal olarak türer. (...) Her toprağa el koyuş, içe yönelik olarak, topluluğun bir bütün olarak bir tür *üst*

---

<sup>331</sup> Oysa, Schmitt'e göre, *nomos* sözcüğü Pindaros ve Herakleitos'un kullanımlarında, tüm yazılı veya yazılı olmayan düzenlemelerin kendisinden türediği bir tür *düzenlemenin düzeni*, “ordo ordinans” veya orijinal/ilksel edim anlamıyla kullanılmaktadır: *Nomos*, s. 78. Schmitt, Aristoteles'te de kavramın mekana dayalı düzenleme ve el koyma-bölüşüm ilişkisiyle olan bağının korunduğunu düşünür.

<sup>332</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 341-342.

<sup>333</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 69.

<sup>334</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 80-81.

*mülkiyetini* [supreme ownership] yaratır, takip eden mülkiyet bölüşümü komünal kalmaya ve bireylerin tamamen ‘serbest’ özel mülkiyetini tanıya bile. (...) Her durumda, toprağa el koyuş, hem içe yönelik hem dışa yönelik olarak, sonraki tüm hukukun altında yatan ilksel sahiplik belgesidir [legal title].”<sup>335</sup>

Bu yolla Schmitt, öncelikle bir siyasal birliğin diğerleri karşısındaki varlığını mekan ile temellendirmektedir; diğer bir deyişle, mekansal bağı birliğin, bir anlamda tanımlayıcı unsuru olarak işaret etmektedir. Siyasal birliğin içindeki toprağın ilksel bölüşümüne dayandığı mülkiyet ve paylaşım ilişkilerini ise, toprağa el koyma karşısında ikincil görmektedir. Schmitt, içteki mülkiyet ilişkilerinin farklı biçimler alabileceğini öngörmekte, dolayısıyla iç bölüşümün olumsuzluğunu kabul eder görünmektedir. Bununla birlikte, iç bölüşümüne de, toprağa el koyuş kadar ilksel bir köken atfetmesi dikkat çekicidir. Sofizmin toplumsal ilişkilerin doğal kabul edilmesine yönelttiği itirazı “iç savaş” çıkarma eğilimi olarak nitelmesiyle de beraber düşünüldüğünde; Schmitt’in yalnız siyasal birliği değil, birlik içi toplumsal ilişkileri de ilksel bir kökene referansla meşrulaştırdığı tespit edilebilir. Schmitt, bir yandan yasal düzenin kurucusu olan ama yasallığa indirgenemeyecek somut-tarihsel nitelikte bir kurucu edimi işaret etmekte; diğer yandan düzenin tüm meşruluğunu bu kurucu edime dayandırarak, ortaya çıkan düzenin niteliklerini doğallaştırmaktadır. Bize göre bu nokta, Schmitt’in siyasal olanı, siyasal birlik içinden dışlama çabasıyla ve bu amaçla birlik içi siyasallaşmayı “siyasal” olarak nitelendirmekten özenle kaçınmasıyla bağlantılıdır.

Schmitt’in *nomos* tanımının dikkat çeken bir diğer yönü, somut tarihsel bir kurucu edimin meşruluğunun dünyevi ama yasadaki tükenmeyen bir aşkınlık taşımasıdır. Bu aşkınlık, *nomos*'un ilkselliğinden, kurucu rolünden türetilir. Bir başka deyişle, *somut düzenin meşruluğu, kuruluşunun ilkselliğine dayanır*. Bu yönüyle *nomos*, Schmitt’in “pozitif” anayasa teorisi ile aynı kavramsal çerçeveyi paylaşmaktadır. Düzen kurucu ve yasallığı önceleyen meşruluk edimi olarak *nomos* kavramı, bu özellikleriyle anayasa teorisi çerçevesinde incelediğimiz ‘siyasal birliğin kuruluşu ile anayasal formu’ arasındaki farka da açıklık getirmektedir. *Nomos* ile birlikte düşünüldüğünde, siyasal birliğin mekansal kuruluşu ve içe dönük paylaşım düzeni,

---

<sup>335</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 47, 45-46.



aldığı anayasal formu incelemektedir.<sup>336</sup>

Öte yandan, *Nomos* metninde Schmitt, tek bir siyasal birliğin mekansal kuruluşundan daha çok, bu kuruluşun “diğer halklar karşısında” ve onlarla arasındaki düzeni imleyen boyutuna odaklanmaktadır. Schmitt, bu yönüyle *nomos*’u dünya ölçeğinde, dünya topraklarına el koyma ve paylaşma sürecinin yarattığı küresel bir düzen olarak düşünmektedir. Devlet merkezli ve küresel ölçeğe yayılan ilk *nomos* olma özelliğini attığı *Jus Publicum Europaeum*’un tarihsel gelişimini incelemekte ve bu ‘ilk küresel *nomos*’un çözüldüğü yönündeki saptamasından hareketle, yeni bir *nomos* olanağını da araştırmaktadır. Schmitt’in siyasal birliğin mekansal bağına yaptığı vurgu ve verdiği önem, *nomos*’un karşısında gördüğü dinamikleri ‘mekan bağı olmayan’ dinamikler olarak anlatımında da karşımıza çıkacaktır.

#### **IV. 2. İlk Küresel Nomos**

*Jus Publicum Europaeum*, onaltıncı ve yirminci yüzyıllar arasındaki dönemde, yeni dünyanın keşfi ve kıta Avrupası’nda egemen devletin doğuşu ile şekillenen Avrupa devletleri arasındaki hukuktur. Bununla birlikte, Schmitt’in çerçevesinde *Jus Publicum Europaeum*, hem tekil egemen devlet düzeyini, hem egemen devletler arası ilişki olarak Avrupa düzeyini ve hem de Avrupa’nın şekillendiricisi olduğu küresel düzeyi içeren çok boyutlu bir düzenin çekirdeği olarak anlaşılmaktadır.<sup>337</sup>

Ruhani otorite dahil her tür iktidar grubunu ikincilleştiren, bu yolla merkezi siyasal birliği kuran egemen devlet, Schmitt’in anlatımıyla, yalnız dini savaşımlara değil, savaşın dini, ahlaki, teolojik anlamlandırılışına da son vermeyi başarmıştır.

---

<sup>336</sup> “Soyut konuşursak, *nomos* hukuk/yasa [*law*] ve mülkiyettir, i.e. şeyler[den edinilen] parça veya paydır. Somut konuşursak, *nomos*, örneğin, iyi bir kralın altında yaşayan her köylünün Pazar günleri tabağında olan tavuktur, her çiftçinin kendi mülkü olarak sürdürdüğü toprak parçasıdır ve her Amerikan işçisinin garajına park ettiği arabasıdır” (Schmitt, *Nomos*, s. 327 –alıntıya dikkatimizi çeken Bruno Bosteels “The Obscure Subject: Sovereignty and Geopolitics in Carl Schmitt’s the *Nomos of the Earth*” *The South Atlantic Quarterly* 104: 2, 2005, s. 304).

<sup>337</sup>Schmitt, *Nomos*, s. 126-129.

Schmitt'e göre “savaşın rasyonelleşmesi ve insanileşmesi” demek olan bu süreçte, ortaçağın “haklı savaş” [*bellum justum*] kavramının dönüştürülmesi temel rol oynamıştır. Bu dönüşüme olanak sağlayan etmen, egemen devletler arası eşitlik ilişkisinin kabulüdür, diğer bir deyişle, nihai karar verici, yargılayıcı bir üst otorite konumunun yarattığı hiyerarşik düzen, yerini egemen devletler arası eşitlik düzlemine bırakmıştır. Schmitt'in anlatımında haklı savaş kavramı, ortaçağ boyunca Kilise'nin nihai karar vericisi olduğu bir “haklı neden” [*justa causa belli*] anlayışına dayanır. Buna göre, savunmacı veya saldırgan bir savaş, gerekçesinin bir “haklı neden”e dayanıyor oluşu kilisenin kararıyla tespit edilmesi durumunda, “haklı savaş” olarak kabul edilmiştir. Egemen devletin aktörü olduğu bir uluslararası hukukta ise, bir üst otorite olarak savaşın haklılığına karar verebilecek ruhani otoriteden söz edilemez. Bu tabloda eşit egemen devletler tek referans olduğundan, bir savaşın “haklı neden” taşıdığına karar veren, yalnızca, savaş ilan eden egemen devletin kendisi haline gelmiş ve “haklı savaş” kavramı merkezi yerini “meşru düşman” [*justus hostis*] anlayışına bırakmıştır. Kiliseye dayalı teolojik sistemden devlete dayalı hukuksal düşünce biçimine geçiş, uluslararası hukuk alanında, ahlaki-teolojik olan ile hukuki-siyasal olan arasında; ve dolayısıyla, ahlaki kabullere ve doğal hukuka dayalı “haklı neden” ile hukuki-biçimsel “meşru düşman” soruları arasında yapılan ayrımlara denk düşmektedir. Bu dönüşüm, savaşı yalnızca “devletler arası savaş” olarak yeniden tanımlayan, aynı zamanda da, haklı-haksız ikiliğini yaratmaksızın düşmanı egemen bir devlet olduğu sürece meşru kabul eden “ayırıcı-olmayan savaş” anlayışının yerleşmesi sürecidir. Egemen devletler arası eşitlik nosyonu, egemen devletler arasında yapıldığı sürece bir savaşın haklı veya haksız savaş olarak adlandırılmasını da, tarafların savaş nedenlerine ilişkin benzer bir ayrımı da olanaksız kılar. Böyle bir ayrım, ancak bir egemenin diğerine veya üçüncü bir tarafın her iki egemen devlete olan üstünlüğü anlamını taşıyacağından “ayırıcı-olmayan savaş” anlayışı eşit egemen devletler arası ilişkisinin bir gereği halini alır. Kıta Avrupası'nın devletler arası hukukunda, Hobbes'un doğa durumundaki bireylerine benzer biçimde, her bir devlet diğeri kadar egemen ve eşittir; bu eşitlik yok edilemez, bir devletin savaş hakkı

yoksayılarak savaşan devlet *kriminalize* edilemez.<sup>338</sup> Dolayısıyla, bu sistemde savaş bu haliyle bir suç değil, bir haktır. Schmitt'in çerçevesinde, devletlerin “ahlaki ve yasal eşit kişilikler” olarak düşünöldüğü bu yapı hukuksuz da değildir. Devletlerin ahlaki-yasal kişilik olarak kavranışı, savaşı da birbirini eşiti olarak tanıyan kişiler arası bir ilişkiye, bir tanınma ilişkisine dönüştürmüştür. Dolayısıyla, ahlaki bir gerekçelendirmeye dayalı olmayan, kararın yalnızca egemen devletin kendisine ait olduğu ve yalnızca başka bir egemen devleti hedef alan bir savaş, yargılayıcı bir üst mercinin yokluğunda, yasal veya ahlaki “suç” olarak düşünölemeyecek bir biçimsellik kazanır. Schmitt bunu “saf devlet savaşı”, “savaşın paranteze alınması” veya “biçim olarak savaş” gibi ifadelerle adlandırmaktadır.<sup>339</sup>

Bu anlatı, ondokuzuncu yüzyılda burjuva anayasal gelişmelerle ve Avrupa'daki tüm “uygar devletlerin” kamu hukuku-özel hukuk ayırımına dayalı ortaklaşmış bir anayasal standarda ulaşmış olmalarıyla ideal formunu bulur. Buna göre, Avrupa devletlerinin kıtadaki topraklarının bir başka Avrupa devletince “işgal”i, savaşın biçimselleştirilmesini örnekler biçimde yasal bir görünüm kazanmıştır. Bu “yasal” işgal, meşru düşman ve dolayısıyla ayrımcı-olmayan savaş kavramının temel alınması, savaşın salt devlet ordularının savaşı olarak düşünölmesi ve böylece, tüm sivil toplum alanının, dini-költürel-ekonomik kurumsallıklarıyla birlikte savaşın dışında tutulması sayesinde, savaşın askeri bir alanda sınırlandırılması anlamına gelmektedir. İşgal, işgal edilen topraklardaki devlet-dışı özel alana bir müdahale içermemekte; işgalci, işgal edilen topraklardaki ekonomik ve sosyal yapıyı değiştirme ihtiyacı duymamaktadır, zira zaten bireylerin özel mülkiyet hakkı Avrupa genelinde ortak bir anayasal standart olarak kabul görmüştür. Bu türden

---

<sup>338</sup> Bu durumun tek istisnası, bir bütün olarak sistemi, yani Avrupa dengesini tek taraflı olarak bozacak tutum takınan devlete karşı “tek taraflı haklı savaş” nosyonunun kabul edilmiş olmasıdır; amaç dengeyi yeniden restore etmektir (*Nomos* 2006: 160). Bu Schmitt'in genel teorisiyle ve buradaki anlatımla uyumsuz değildir; düzenin sürekliliği, yasal zeminin sunduğu araçlarla, gerektiğinde yasallıktan daha üst bir meşruluğa dayanılarak sağlanan yeni -yasal- araçlarla korunabilmelidir. Buradaki “haklı neden”, ortaçağın haklı savaşında olduğu gibi teolojik bir içerik taşımaz; daha çok “somut düzen”in kendi meşruluğunun bir uzantısıdır.

<sup>339</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 52; 61; 113; 120-122; 126-129; 143-147; 152-157; 151.

işgaller, işgal edilen topraklardaki egemenlik yapısına yönelik bir değişimi de doğrudan hedeflemezler; işgal edilen devletin sürekliliği ve kimliği işgalle feshedilmemektedir. Bu, Schmitt'e göre, devletin mevcut iktidarı ile işgal edilen topraklardaki halkın birbirinden ayrı düşünülmesinin ve demokratik meşruluk ilkesinin etkisidir. Savaşın sonlanmasına dek işgalci devlet, işgal konusu olan toprakların sahibi veya egemeni değildir; nihai durum bir barış anlaşması veya plebisit yoluyla belirlenecektir.<sup>340</sup> Bu tarihsel gelişmelere, Schmitt, karasal savaşın tanım gereği savaşın sınırlandırılmasına yatkın özelliğini de ekler: İşgalci gücün çıkarı, kamusal düzeni ve güvenliği sağlayarak işgal edilen toprakların halkının itaatini sağlaması yönündedir.<sup>341</sup>

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

Schmitt'in anlatımının, insanlık tarihindeki her tür siyasi birliğin, aldıkları farklı biçimlere karşın, bir tür *nomos*'a dayandığı fikrini içerdiği açıktır. Dünyanın bir

---

<sup>340</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 203-212. Schmitt'in, işgalci güç ile işgal edilen toprakların halkı arasında kurulan bir tür 'geçici yasal' ilişkiye dikkat çekmesi önemlidir. "Düşman ile yerli halk" arasında, ne devletler arası hukuka ne devletin iç hukukuna dahil olmayan bir "istisna hali" doğmaktadır. Schmitt'in pozitivist hukukun kavrayamadığını belirttiği bu istisnai durum, savaşın sınırlandırılmış biçiminde karasal savaşların doğurduğu bir haldir. Sınırsız ve yok edici bir savaş biçiminde ise, düşman ile yerli halk arasında hiçbir bağ kurulmaz.

<sup>341</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 317. Burada işgalin meşruluğu, genel olarak sistemin "meşru düşman" anlayışı zemininde, egemen devletlerin egemenlik edimlerine içkin olarak anlaşılmalıdır. İşgalin bir anlamda gücü, bir anlamda da işgal edilen topraklardaki halkın gözündeki meşruluğu açısından ise, Hobbes'taki "koruma-itaat ilişkisinin karşılıklılığı"nın öne çıktığını tespit edebiliriz.

bütün olarak algılanıp mekansal düzenin küresel bir boyut kazanabilmesi ise, okyanusların katedilip yeni kıtaların keşfinden önce mümkün olmamıştır. Başka türlü söylenirse, “dünyanın ilk *nomos*'u”, Avrupalıların dünyayı bir bütün olarak kapsayıp ölçtükleri keşifler çağıyla birlikte doğmuştur.<sup>342</sup> Avrupalılar, Yeni Dünya topraklarını el koyma, bölüşme ve üretim faaliyetlerinin bir parçası kılma sürecine tâbi tutarken ortaya, tüm dünyayı etki alanına alan yeni bir uluslararası hukuk düzeni de çıkacaktır. Diğer bir deyişle, bu hukuk düzeni, sınırsız ve sahihsiz addedilen Yeni Dünya topraklarının el koyma, bölüşme ve kullanma süreçlerine tamamen açık kabul edilmesine dayanmıştır. Dünyanın bu ilk ve Avrupa-merkezli *nomos*'u, Avrupa'nın, uygarlığın ve normalin ölçütü olarak dünyanın merkezi addedilmesi ve Avrupa dışındaki “uygar-olmayan” dünyanın “Hristiyan ulusların tüm dünyaya yayılacak düzeni”ne tâbi tutulması ile hayata geçmiştir. Schmitt'e göre, Avrupalılık ortak paydasının birleştiriciliği söz konusu olduğu sürece “keşif” kavramı, Avrupa merkezli *nomos*'un meşruluğu için yeterlidir.<sup>343</sup> Fakat, keşfedilen, yani el konulan toprakları bölüşme süreci kısa sürede, Avrupalıların kendi içinde bölünme ve ittifakların doğmasına, yeni coğrafi sınır çizgilerinin belirlenmesine de neden olur. Schmitt'in iması, “Avrupa'nın bittiği Yeni Dünya'nın başladığı çizginin” ötesinde, tüm yasal, ahlaki ve siyasal değerleriyle birlikte Avrupa hukuk düzeninin tamamen askıya alınmasını beraberinde getiren bu sürecin; devlet merkezli kıta Avrupası fikriyatına yabancı bir “deniz gücü”nün, İngiltere'nin,<sup>344</sup> “özgürlük”

---

<sup>342</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 49.

<sup>343</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 100. Francisco de Vitoria'nın sürecin meşruluğunu sorgulayan ve Avrupalı-olmayan ile Avrupalı olanın eşit haklara sahip olduğu fikrini temellendirmek için “ya onlar bizi bulsaydı?” sorusunu ortaya atışı, Schmitt'e göre tümüyle tarih-dışıdır. Bu tür bir karşılıklılık, İnka ve Aztek halklarının “Avrupa rasyonalitesinden ve bilimsel gücünden yoksun oluşu” gerçeğini gözden geçirir. Dolayısıyla, onların Avrupa'yı bulmasının olanağı yoktur ve “keşif”in kendisi keşfedilen topraklara el koymanın meşruluğu için yeterlidir. Schmitt, bu sürecin Avrupalılarca meşrulaştırılmasında yerli halkların “insan-olmayan” olarak görülmesini bir anlamda gereksiz bulmakta, “keşfedenin üstünlüğü”nün, yasallık yaratacak olan meşruluğun yeterli kaynağı olduğunu düşünmektedir (*Nomos*, s. 102-107; 132). Burada, Yeni Dünya'nın keşfi bağlamında Schmitt'in meşruluk vurgusu, aynı zamanda, Avrupa merkezli *nomos*'un çöküşüyle Avrupa'ya farklı biçimlerde yöneltilen “suçlama”ya ve “kolonyalizm nefreti”ne (*Nomos*, s. 346) karşı bir tür Avrupa savunusu işlevi de taşır.

<sup>344</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 90-94; 98. Schmitt'e göre, bir bölgeyi hukuk alanının dışında

nosyonuyla yakından ilgili olduğu yönündedir.<sup>345</sup>

Schmitt'e göre, kara ve deniz ikilemi dünyanın mitsel algısı kadar eski olsa da, bir antitez halini alışı modern bir fenomendir. Açık deniz, karanın, el konulan, bölüşülen, sınırlandırılabilen, yasaya tâbi tutulabilen somutluğunun tersine sınırsız, el konulamaz, yasaya tâbi tutulamaz, bir anlamda kaygan bir zemine karşılık gelir. Tüm yasal düzenlemelerin kaynağı, mekansal olarak kara odaklı iken, deniz korsanlığa ve ganimete açık yasadışı mekan olagelmıştır.<sup>346</sup> Yeni Dünya'nın keşfi ise, aynı zamanda denizlerin de kontrol altına alınacağı, büyük deniz güçlerinin doğacağı bir süreçtir. Fakat, denizin bu kaygan zemini, mekansal bir sabitlenmeyi mümkün kılmayan yapısı; kara orijinli düzenin kavramsal yapısında ve düzenin kendisinde, önce bir istisna yaratacak, sonrasında ise Avrupa'nın karasal düzenini kendisine tâbi kılacak yeni bir *nomos*'un, “*nomos* olmayan *nomos*'un” temeli olacaktır.<sup>347</sup>

---

addetmek ve böylece zor kullanmanın alanı haline getirmek, uzun bir tarihi olsa da “tipik olarak İngiliz” tutumudur. İngiliz hukuku, İngiltere topraklarında sınırlandırılmış olan Kral'ın iktidarını, denizde ve kolonilerde mutlak kabul etmiştir. Schmitt, bu sayede İngiltere'nin kolonyal süreçte, topraklara verilen statülerin ayrıştırılmasına daha iyi uyum sağladığını ekler.

<sup>345</sup> Bu haliyle Amerika, Hobbes'un “doğa durumu” tasvirinin mekansal karşılığıdır. Schmitt bu tarihsel bağlantıyı *Nomos*'tan daha eski tarihli olan Hobbes üzerine kitabında kurmadığını, oysa Locke ve Hegel'i de etkileyecek biçimde, doğa durumu için Hobbes'un bu tarihsel süreci örnek almış olmasının önemli olduğunu belirtir. Locke'un “Başlangıçta tüm dünya Amerika'ydı” ifadesi, Hegel'in ise Amerika'yı “devletsiz sivil toplum” olarak tanımlaması, Schmitt'e göre Hobbes'un doğa durumu kavramsallaştırmasından esinlenilmiştir (*Nomos*, s. 95-97). Schmitt'in, hem kıta Avrupası'ndaki devletler arası sınırlandırılmış ve yasallaştırılmış savaş'ı, hem de “hukukun askıya alındığı” topraklardaki savaş'ı Hobbes'un doğa durumuna paralel düşünmesi dikkat çekicidir. İlki Hobbes'un da öngördüğü üzere devletler arası alanda varlığını sürdüren fakat Schmitt'in anlatımıyla devletin ana aktör olması sayesinde sınırlandırılıp yasallaştırılmış bir doğa durumudur. İkincisi ise, devletler çağında sahnelenmesine rağmen devletsiz topraklarda yaşanan, bu anlamıyla Hobbes'ta toplumsal sözleşmeyi, yani devleti önceleyen doğa durumuna karşılık gelir. Schmitt'te bu iki doğa durumu arasında tarihsel bir sıralamadan çok, mekansal bir farklılık ilişkisi kuruluyor oluşu dikkate değerdir.

<sup>346</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 42-47; 54.

<sup>347</sup> Schmitt'in kara-deniz antitezinde, denize dayalı gücün üstün geldiği tespiti; yeni düzenin, denizin karakteri ile özdeşleştiği, belirsizlik, kayganlık, sabitlenmeme özellikleri taşıdığı tespitiyle birarada düşünülmektedir. Bu yeni düzen, mekansal bir netlik göstermeyişiyse *nomos*'tan ayırt edilir. Bu hem olgusal bir tespit hem de Schmitt'in yeni

Schmitt, Avrupa merkezli *nomos*'un, ikili bir dengeye dayandığını söyler: Kıta Avrupası içinde kara güçleri arasında bir denge ve kara ile deniz arasındaki denge. Bu ikili yapı, bir bütün olarak kıta Avrupası ile giderek denizlerdeki hakimiyeti rakipsiz kalan İngiltere arasındaki dengenin, İngiltere lehine bozulmasıyla çökecektir.<sup>348</sup> İngiltere'nin deniz hakimiyeti, endüstriyel devrimin gücüyle birleşir ve artık Avrupa merkezli olamayacak yeni bir *nomos*'un öncü aktörü olmasını sağlar. Birbirinden tamamen ayrı düzenler anlamına gelen kara ve deniz dengesinin deniz lehine bozulması, savaş ve düşman kavramlarının dönüşmesi anlamına gelir. Bir başka deyişle, kıtada özgün tarihsel koşullar altında sınırlandırılıp hayatın diğer alanlarından ayrıştırılmış olan ve “meşru düşman” kavrayışına dayanan “saf biçim olarak savaş”; bir ticaret savaşı olan ve özel mülkiyet gibi kurumsallaşmış hakları tanımayan, ganimete dayalı deniz savaşının özgün mantığına tâbi hale gelmiştir. Açık denizlerin gerçek anlamda hukukileştirilemeyen karakteri, bir bütün olarak savaş anlayışını değiştiren bir özellik gösterir. Özel mülkiyetin dokunulmazlığı ve ekonominin özerk bir alan olarak özel hukukta korunması, yani kamu ile özel hukuk arasındaki ayrımın Avrupa'da ortak anayasal bir ilke olarak şekillenmesi, savaşın sınırlandırılması sürecinin bir yönüydü. Şimdi ise, devletten ayrı bir alan

---

güç dağılımına ilişkin bir meşruluk sorgulaması işlevi gösterir. *Nomos*, kendi hukukunu yaratan, görünür olan bir düzen demektir; meşruluğu kuruluşuna içkindir. *Nomos olmayan bir nomos*, kuralsızlığı, net olmayan kavramları, denge durumu yaratmayışı, siyasal sorumluluğu üstlenmeyişi vb nedenlerle, hem bir ara durumdur hem de meşruluğu sorunludur. Bu noktaya dikkati çeken G.L. Ulmen'dir. Ulmen, Schmitt'in verili duruma ilişkin, “yeni *nomos*, artık *nomos*'un olmayışı” tespitini aktararak; savaşın kuralları üzerine bir anlaşmaya varılana dek dünyanın yeni *nomos*'unun varlığından söz edilemeyeceğini belirtir (“Çevirmenin Önsözü”, *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political* içinde, C.Schmitt [1963] 2007, s. xx). Bu noktada, Schmitt'in kara-deniz antitezinde gördüğü belirleyici ayrıma, yeni *nomos*'un şekillenmesi sürecinde bir üçüncü boyutun, “hava”nın ortaya çıkışını eklediğini de belirtmek durumundayız. Schmitt, “tarihin her aşamasında bir tür *nomos*'un varolduğu ve varolacağı” tespitine koşut biçimde, “hava” düzleminin dünya yüzeyine el koyma-bölüşüm süreçlerinin yeni alanı olduğunu tespit etmektedir. Bu yeni düzlem, yeni bir savaş tipini de beraberinde getirmektedir. Deniz savaşının, kara savaşına kıyasla sahip olduğu yıkıcılık potansiyeli, hava savaşında mutlaklaşmaktadır. Hava savaşının niteliği, “yıkıcı misyonunu yerine getirip sahneyi terk eden” hava gücünün, “düşman ile yerli halk arasında” kurulacak istisnai ilişkiyi hiçbir biçimde mümkün kılmayışıdır (*Nomos*, s. 317). Schmitt'in, savaşın kurullandırılmasını mümkün kılan koşulların ortadan kalkmasına neden olan “yeni *nomos*”un kuralsızlığında gördüğü tehdidin bir boyutu da budur.

<sup>348</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 352.

olarak ekonomi, bu ayrımı devletler-üstü bir güce dönüştürmüş; devletin teritoryal egemenliğini “içi boş bir mekana” çevirmiştir. Schmitt'e göre, bu istisna ile norm arasındaki mantıksal ilişkinin tersine çevrilmesidir; eski “kimin bölgesi onun ekonomisi” formülü, artık “kimin ekonomisi onun bölgesi” haline dönüşmektedir.<sup>349</sup> Deniz hakimiyeti ile özgür ticaret arasındaki ilişki sayesinde İngiltere önemli bir üstünlüğe sahip olsa da küresel bir iktidarın inşası için yetersiz kalmış, yeni düzenin aktörü Kuzey Amerika<sup>350</sup> olmuştur. Amerika'nın temsil ettiği Batı'nın<sup>351</sup> karşısında ise, Sovyet Rusya'nın karşı odak olarak varlığı söz konusudur, ki soğuk savaşta kendisini gösteren Doğu-Batı karşıtlığı bu odaklaşmanın sonucudur.

Schmitt'in, kısaca özetlenmeye çalışılan bu tarihsel anlatının sonucunda gördüğü, eski *nomos*'un tüm kavramsal yapısıyla birlikte çöktüğü, yeni bir *nomos*'un unsurlarının belirmediği, fakat henüz yeni bir düzen inşa etmediği bir ara durumdur.

---

<sup>349</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 235-238; 255-258.

<sup>350</sup> Schmitt, Avrupa merkezli *nomos*'un çöküşünü Birinci Dünya Savaşı ile tarihlendirir. Bununla birlikte, Amerika Birleşik Devletleri'nin Avrupa hakimiyetine bir rakip ve tehdit olarak ortaya çıkışı 1823 Monroe Doktrini iledir. Bu, daha sonra Batı Yarıküresi olarak adlandırılacak bir “güvenlik bölgesi”nin, Avrupa'nın dünyanın düzenini belirleme gücüne karşı korunaklı ve izole bir “blok” olarak ilanına denk düşer. Schmitt'in burada gördüğü, bu tür bir etki alanı çizilmesinin, devletlerin egemenliklerini biçimsel olarak dönüştürmeden fiili olarak geçersizleştiren bir müdahale siyasetinin nüvesidir. Batı Yarıküresi'nin çok sayıda ülkesi, sınırları belirli, işgal altında olmayan egemen devletler olarak tanınmakta, fakat yasallaştırılmış müdahaleler yoluyla kontrol altında tutulmakta, dolayısıyla gerçek anlamda bağımsız, karar alıcı egemen devlet özelliği taşımamaktadır. Amerika Birleşik Devletleri, Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde ise, izolasyon politikasını değiştirerek etki alanını hem dünya geneline genişletecek, hem de tekil devletlerdeki devrim veya darbe gibi dönüşümleri ve sınır değişikliklerini tanımama hakkını ilan ederek devlet içi veya devlet-altı alanı da kapsayacak bir müdahale siyaseti izleyecektir (*Nomos*, s. 251; 307). Öte yandan, Schmitt'in, *nomos*'un çökmesine 1917 devriminin yol açtığına ilişkin ifadeleri de vardır (*Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political* [1963] 2007, s. 53).

<sup>351</sup> Amerika'nın Avrupalılarca da paylaşılan yeni anlamı, “gerçek Avrupa” veya “yeni Batı”dır. Avrupa'ya bir rakip olarak çıkmasına rağmen, Avrupa'nın değerlerinin reddi olarak değil, aksine yeni taşıyıcısı olarak anlaşılmıştır. Schmitt'e göre, “barışçıl” Amerika, izolasyon politikasından emperyalizme geçişi belirginleşene dek, derin sorunlar yaşayan “anormal ve savaşçı” Avrupa karşısında yeni “normallik” ölçütü olarak olumlu bir statü kazanacaktır. Schmitt'in Avrupa'nın derin sorunları ile kasti, sınıf “savaşı” ve bununla ilintilendirdiği ateizm, anarşizm, nihilizm gibi akımların etkinliğidir (*Nomos*, s. 289-291).



Buna göre, İkinci Dünya Savaşı sonrası dünya, evrenselcilik ile çoğulculuk arasında, başka türlü söylenirse, tek bir gücün küresel hakimiyeti ile güç bloklarının çoğulluğu arasında bir ikilem ile karşı karşıyadır. Yeni bir *nomos* bu ikilikler arasındaki tercihle belirlenecektir. Schmitt'e göre, yeni *nomos* üç ayrı biçim alabilir. İlk ihtimal, Doğu ve Batı karşıtlığının, taraflardan birinin nihai üstünlüğü ile sonuçlanması ve galip tarafın dünyanın tek egemen gücü haline gelmesidir. Bu fazlasıyla basit modeli, Schmitt, aslında kalıcı bir düzen olarak görmez; zira, ne dünyanın tek bir siyasal birliğe dönüşmesi ne de yeni el-koyma süreçlerinin engellenmesi mümkündür. İkinci ihtimal, eski güç dengesinin restorasyonu olarak düşünülebilir. Bu durumda, önceki *nomos*'un kara ve deniz dengesinin kurulmasında, İngiltere'nin oynadığı rolü Amerika üstlenecek ve dünyanın geri kalanına karşı bir denge unsuru olacaktır. Schmitt'in rasyonel bulduğu üçüncü ihtimal ise, güç dengesinin çoğul ve birbirinden bağımsız bloklar arasında kurulacağı modeldir. Böylece, dünya üzerinde, geniş topraklara yayılmış çoğul güç odaklarının birbirlerini dengeleyen varlığı, dünyanın siyasallığını görünür, somut bir düzen temelinde sürdürmesi anlamına gelecektir. Schmitt, egemen devletin merkezinde yer aldığı bir sistemi artık olanaklı görmemekte, devletler çağına özgü olan kavramsal netliklerin belirsizliğe evrildiği tespitini yapmakta, yine de *Jus Publicum Europaeum*'un eşit devletler arası dengeye dayalı modelinin, bu kez bloklar arası bir denge kurulmasında örnek alınabileceğini düşünmektedir.<sup>352</sup> Bu aynı zamanda şunu ima etmektedir: Meşru düşman kavramına dayalı olarak savaşın sınırlandırılması, ancak çoğul bloklara dayalı bir dünya düzeni ile, bu temelde yeni bir *nomos*'un oluşturulması ile mümkün olacaktır. Verili durumda, hem devletler-üstü bir müdahale siyaseti hem de devletin içindeki mücadele siyaseti, dünyayı bir iç savaşın sahnesi yapmıştır. Schmitt için bu iç savaş, aynı zamanda, “haklı savaş”a dönüşün tüm “tehlikesini” de beraberinde getirmektedir.

---

<sup>352</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 243-245; 353-354. Schmitt, “grossraume” dediği bu geniş mekana yayılmış blokların, birbirleri karşısında bağımsız olarak varolması ve bu bloklar arasında dengenin kurulması koşulunu, blok içi homojenliğin varlığında görmektedir.

### IV. 3. İç Savaş-Haklı Savaş

Schmitt'e göre, egemen devletler çağına özgü olan şey, devletin içte din savaşlarını sona erdirip egemenliği altında "huzur, güvenlik ve düzen"i sağlaması, dışta ise diğer egemenlerin karşısındaki eşit statüdeki bağımsız konumuydu. Bu sayede, "polis" ve "politika" arasında, iç ve dış arasındaki net ayrıma dayalı bir fark yaratılabildi; egemen devletler arası ilişkileri düzenleyen, savaş ve barış gibi kimi diğer ayrımlar da net bir biçimde korunabilmişti. Bu tabloda, devlet siyasal kavramının tek öznesidir.

"(...) klasik Avrupa devleti imkansız başarılmıştı: İçeride barışı sağlamayı ve düşman kavramını bir hukuk terimi olmaktan çıkarmayı. (...) böyle bir devlet[in egemenlik alanı içinde] sadece polis gücü vardı artık, politika değil. (...) Dikkat edilmesi gereken husus, *politika* ve *polis* sözcüklerinin aynı Yunanca sözcükten (*polis*) türetilmiş olmasıdır. O zamanlarda büyük ya da gerçek politikadan sadece dış politika anlaşılıyordu."<sup>353</sup>

Devletin merkezinde yer aldığı bir sistem, savaş ve barış, iç ve dış arasındaki net ayrımlara dayanırken, devletin egemen konumunu yitirmesi tüm kavramsal netliklerin bulanıklaşmasını beraberinde getirir. Diğer bir ifadeyle, devletler çağının sona ermesi, Schmitt için, iç ve dış ayrımına eşlik eden kavramsal ve somut ayrımların çözülmesi, belirsizleşmesi demektir. Avrupa'da dinsel-mezhepsel iç savaşları sona erdirmeye başarısız göstererek inşa edilen devlet, kendi içinde "yeni" bir iç savaşın, dışta ise eşit egemenler arası bir ilişkiden çıkıp tek bir gücün veya süper-güçlerin müdahalesine açık hale gelen eşitsiz ve tâbi bir uluslararası ilişkiler ağının ortaya çıkışıyla, çözülmektedir. Kısacası, devletin, siyasalın tek aktörü olma tekeliğini yitirmesi ile küresel bir iç savaş-haklı savaş dinamiği ortaya çıkmaktadır. Bu yeni dönemde, "savaş olmayan şey barıştır" gibi mutlak bir ayrıma ve netliğe sahip geleneksel mantık geçerli değildir. Barış, artık savaşa son verilmesi anlamını taşımamakta, savaşın sona ermesinden sonra özellikle ekonomik yaptırımlar aracılığıyla yenik tarafı "cezalandırma"nın yöntemine dönüşmektedir. Bu "zavallı bir barış"tır, daha doğrusu "savaş ile barış arasında bir ara durumun

---

<sup>353</sup> Schmitt, "Önsöz" [1963] *Siyasal Kavramı*, s. 30-31.

hukukileştirilmesi”dir. Bu anormal durum, ancak yeni bir savaşın doğmasına neden olacaktır; barış antlaşması, yenik tarafı cezalandırmanın aracına dönüştüğü sürece yeni bir savaşın nedenini de içinde taşımaktadır.<sup>354</sup> Barışın, savaşın zıttı olarak sahip olduğu anlam netliğini kaybetmesi ise, bir adım öncesinde, savaşın bir suç ve giderek “insanlık suçu” olarak *kriminalize* edilmesine dayanmaktadır.

Bu dönüşüm sürecinin, ekonomik alanın devletler-üstü bir hareket ve etkinlik gücü kazanmış olmasıyla, savaşı “getirisi olmayan kötü ticaret” addeden liberal algıyla, evrenselci ve hümanist fikirlerin gelişmesiyle de yakından ilgisi vardır. Fakat, Schmitt’in işaret ettiği asıl dinamik, gücünü ekonomik nüfuz alanından alan ve yeni hakim güç olarak beliren Amerika'nın, kendisini “görünmez” kılan, mekan odaklı olmayan etkinliğidir. Başka türlü söylenirse, devletlerin egemenliğini görünürde değiştirmeyen fakat ekonomik yollarla kendisine bağlayarak etkisiz kılan Amerikan emperyalizmi, ekonomik temelli gücü için dünya genelinde barışı, ama kontrolü altında olan ve her an güç kullanımına dönüşebilecek bir barışı, müdahale politikasının bir aracı haline getirmiştir. Bu sayede, etki alanı dahilinde siyasal sorumluluk taşımayan ama ekonomik anlaşmalar aracılığıyla yasallaştırılmış bir kontrol mekanizmasına sahip olmakta, dünya genelinde ise etik değerlere atıfla bir “saldırgan savaş kınama” siyaseti izlemektedir. Schmitt'e göre bu, dünya genelindeki savaşların Amerikan çıkarlarına olan etkisine dayalı olarak, neyin saldırgan savaş veya haklı savaş, neyin yasal veya yasa-dışı olduğuna karar verme yetkisine sahip olma iddiasıdır.<sup>355</sup>

Fakat, savaşın normatif bir olumsuzluk veya haklılık kazanması, “barışçıl”

---

<sup>354</sup> Schmitt savaş ve barış arasındaki ayrımın muğlaklaştığını, ‘devletler çağının sona eriyor oluşu’ tespitini önceleyecek biçimde yapar: “Savaş ve Düşman Kavramlarının İlişkisi Üzerine” ([1938] *Siyasal Kavramı* içinde s. 127-129). İkinci Dünya Savaşı'ndan önce kaleme aldığı bu metinde Schmitt, geleneksel ve net ayrımlara dayalı “savaş olmayan şey barıştır” mantığının çöküşünün, Birinci Dünya Savaşı sonrasında imzalanan Versay Antlaşması'yla örneklediğini anlatır. Savaşı sona erdiren bir edim olarak barış, artık, yapılan barış antlaşmanın [Almanya'ya karşı] savaşın başka araçlarla sürdürülmesinin koşullarını sağladığı bir ara duruma dönüşmüştür.

<sup>355</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 251-255; 304-307. Belirtmeli ki, Schmitt'in ayrıntılandığı bu dönüşüm, tek bir çizgi halinde gelişmemiş, çelişkileri ve gel-gitleriyle süreç içinde evrilmiştir.

ekonomik kontrol mekanizmasının savaşların yerini alıyor gibi görünmesi, Schmitt için, siyasal ilişkiyi yok eden veya baskılayan değil, bir anlamda görünmez kılan bir işlev taşır.<sup>356</sup> Ekonomi temelli emperyalizm düşmanı düşman diye adlandırmaz; fakat bu, ekonominin siyasala alternatif olarak barışçıl bir dünya yarattığını değil, sadece liberalizmin “etik ile ekonomi” üzerinden geliştirdiği terminolojisini gösterir. Schmitt’e göre ekonominin merkeziliği, ekonominin siyasallaşmasıdır. Savaş yerine “ambargo, yaptırım, pasifleştirme” gibi baskı araçlarının kullanılıyor oluşu, hem bir anlamda savaşın yeni araçlarla sürdürülmesi anlamına gelir, hem de gerçek anlamda savaşa her an dönüşebilme ihtimalini içinde barındırır. Üstelik, bu terminoloji içerisinde savaş, artık, eşit ve meşru bir “düşman” a karşı olmayacaktır:

“Karşıtınızın adı artık düşman olmamakla birlikte, barışı bozan sıfatıyla onu *hors-de-loi* (hukuk dışı) ve *hors l'humanité* (insanlık düşmanı) ilan edebilirsiniz. Ekonomik iktidarın korunması ya da genişletilmesi adına yürütülen bir savaş, propaganda seferberliği yardımıyla bir 'Haçlı Seferleri'ne, 'insanlığın son savaşı'na dönüştürülmek zorundadır. Etik ile ekonominin oluşturduğu kutuplar bunu gerektirir. Etik-ekonomi ikiliği şaşırtıcı bir sistematiğe ve tutarlılığa sahip olsa da, bu sözümona apolitik ya da anti-politik sistem, ya mevcut dost-düşman ayrımlarına hizmet eder ya da yeni dost-düşman gruplaşmaları yaratır. Sonuçta bu sistem de siyasal olanın sonuçlarından kaçamayacaktır.”<sup>357</sup>

Schmitt, Yeni Dünya'nın keşfiyle birlikte yerli halkın Avrupalılarca “barbar, yamyam, hayvani” gibi sıfatlarla tanımlanarak “insan-olmayan” kategorisine indirgenmesinin, yerli halkları hukukun dışında addetmekle paralel olduğunu, bu sayede topraklarına el koymanın normalleştirildiğini belirtir. Fakat, “insan-olmayan, insanlık dışı, hukuk dışı” kategorileri, onsekizinci yüzyılda “insanlık” kategorisine dayalı felsefenin gücüyle doğru orantılı olarak pekişecek,

---

<sup>356</sup> Bunun Schmitt'in çerçevesinde yeri olan çeşitli nedenleri sıralanabilir: liberalizmin kavram dünyası, emperyalizmin ekonomik bağımlılık ve yasal anlaşmalar yoluyla siyasal denetim kuruluşunun siyasal ilişkiyi dolaylılaması veya savaşların siyasal saikin evrensel değerlere referansla görünmez kılınması gibi. Tüm bunların yanı sıra, Schmitt'in *nomos* ile ad verme arasında kurduğu ilişkiden de söz etmek gerekir. Schmitt'e göre, *nomos*'un kurumsallaşması ancak el konulana ad koymakla tamamlanır; bu aynı zamanda iktidarı görünür ve kamusal kılan edimdir. Bunun karşısında, iktidarı gizli, görünmez, anonim olarak tutan “şeytansı çaba” yer alır (*Nomos*, s. 348-349). Schmitt'in, siyasal olan ama siyasal sorumluluğu üstlenmeyen iktidarı henüz yeni bir *nomos* olarak düşünmemiş oluşunun bir nedeni de bu olsa gerektir.

<sup>357</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 99 -vurgular aslında.

ondokuzuncu yüzyılda ayırım derinleşecek, “üst-insan” ve “aşağı-insan” karşıtlığı ortaya çıkacaktır.<sup>358</sup> Oysa, Schmitt’e göre ‘evrensel’ her kavram gibi, “insanlık” kavramı da bir kurgudur. İnsanlık kategorisine denk düşen bir siyasal birlik yoktur, insanlık kavramı tanım gereği “düşman” kavramını dışlar. Diğer taraftan, bu kurgusal kavram, daima iki yönlüdür, ‘insanlığa ait olmayanı’ imler ve bir devletin elinde, “evrensel bir kavramı tümüyle tasarrufu altına alma çabası”nın aracı olarak, savaşılan tarafın kolayca hiçbir hakka sahip olmayan insanlık-dışı bir konuma itilmesinin ölçütüne dönüşebilir.<sup>359</sup> Dolayısıyla, liberalizmin etik ve ekonomi eksenindeki terminolojisi, Schmitt’e göre savaşın varolmayacağını değil, nedeninin ahlaki değerler ile haklılaştırılacağını göstermektedir:

“biz bu terminolojinin gizli yasasını da tanıyoruz; bugün artık en korkunç savaşın barış adına, en feci baskının özgürlük ve en dehşet verici gayri insaniliğin insanlık adına yapıldığını biliyoruz.”<sup>360</sup>

Schmitt'in burada gördüğü “tehlike”, haklı savaş doktrininin bu kez yeni normatif değerlerle ve daha güçlü biçimde dönüşüdür. Dünyanın yeni düzeni veya düzen ile düzensizlik arasındaki ara durumunda, haklı savaş birkaç boyutta kendisini gösterir. Schmitt'e göre bir düşünsel kaynağı liberal evrenselcilik ise, diğer kaynak Marksist sınıf savaşımıdır. İlkin somutlayan dinamik, tıpkı ortaçağ haklı savaş doktrinde Kilise'nin oynadığı ruhani otorite gibi, savaşın haklı ya da haksız olduğuna karar verecek yeni bir üst otoritenin ortaya çıkışı ise; ikincisinin gerisinde proletarya-sermaye karşıtlığını *evrensel düzeyde* “ahlaki bir nefrete” dönüştüren “partizan”

---

<sup>358</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 86-87; 102-104.

<sup>359</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 74-75; *Nomos*, s. 103-104. Schmitt, insanlık kavramının iki yönlülüğünü Bacon'ın yerlileri “doğuştan yamyamlığa mahkum edilmiş” insan olmayan, hakları olmayan biçimde tanımlamasına referansla örneklendirir. Bacon'ın *homo homini lupus*'a karşı *homo homini deus* (insan insanın tanrısıdır) ifadesini kullandığını hatırlatır: “(...) böylesi insan-olmayan tabirleri ileri süren, hümanistlerden ve hümanitaryanlardan başkası değildir” (*Nomos*, s. 103-104). Nitekim, insanlıkdışı addedilen yerlilerin “kökü kazanmıştır”. Schmitt, “artan ahlakçılıkla birlikte” insanlıkdışı kümesinin genişleyebileceğini, örneğin borçlanan ülkeleri hedef alabileceğini vurgular (*Siyasal Kavramı*, s. 75). Borç ifadesi tesadüf değildir; insanlık kategorisinin ekonomik temelli kontrol mekanizması yoluyla işleyen emperyalizm için kullanışlılığına, barışçıl ekonomik gücün savaşa başvurmaya kolayca evrilebileceğine gönderme yapar.

<sup>360</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 114.

olgusu yatmaktadır. Birbirine zıt ideolojik zeminlerden hareket eden bu iki dinamik, uluslararası hukukun herhangi bir devletin iç sorunu olan “isyancıların” diğer devletlerce tanınmasına olanak sağlaması sayesinde veya daha az görünür biçimlerde, kesişmekte ve egemen devletin bir anlamda ortak hedef haline gelmesiyle, dünyayı *sürekli bir iç savaşın mekanına* dönüştürmektedir. Her iki dinamik de savaşı, “insanlık adına insanlık-dışı olana karşı savaş”a veya “ahlaki bir nefretle yoğrulmuş sınıf savaşı”na dönüştürmekte, “haklı neden”ini ahlaki referanslardan edinmektedir. Ahlak ile savaşın bu birlikteliği, düşmanı salt düşman olarak görebilmeyi olanaksız kılmakta, aynı zamanda 'ahlaki olarak değersiz', 'yaşamaya değmeyen hayat' olarak mutlaklaştırmakta ve bu “mutlak düşman”ın yok edilmesini adeta *ahlaki bir zorunluluğa* yükseltmektedir.<sup>361</sup> Bu ahlaki gerekçelendirme, Schmitt'e göre savaşın kendisinden çok, “savaş karşıtı savaş” veya “insanlığın nihai ve son savaşı”nı meşrulaştırır -ki bu, hem düşmanı hem de düşmana yöneltilecek şiddeti mutlaklaştırmak anlamına gelmektedir:

“[‘insanlığın nihai ve son savaşı’ türü] savaşlar, zorunlu olarak çok yoğun ve insanlıkdışıdır. Çünkü düşman, *siyasal olanı aşan biçimde* başta ahlaki olmak üzere diğer kategoriler bakımından da aşağılanmak ve insanlıkdışı bir yaratık olarak tanımlanmak zorundadır. Ancak bu yaratık artık sadece uzaklaştırılması gereken bir tehlike, *ait olduğu yere geri gitmeye zorlanacak bir düşman olmaktan* çıkar, nihai biçimde bertaraf edilmesi gereken düşmana dönüşür.”<sup>362</sup>

Schmitt'in çerçevesinde, savaşı bir dünya tasarımı, siyasalın olmadığı bir dünya anlamına gelir ve bu nedenle böyle bir dünya mümkün değildir. Siyasal olanın başka tür bir ilişkiye indirgenerek sonlandırılması olanaksız olduğu gibi, böyle bir tasarımın meşrulaştırıcı gücüne başvurmak da barış idealinin tümüyle zıddına dönüşmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir. Schmitt için evrenselci siyasal yaklaşımlar, kendisine tehdit olarak algıladığı diğerlerine karşı tümüyle yok edici, mutlak bir savaş ihtimalini içlerinde taşırlar. Schmitt, ahlakleşmenin tehlikesine ilişkin vurgusunu, modern silahların savaşın yıkıcılık boyutunu hiç olmadığı kadar derinleştirdiği tespiti ile bağlantılı düşünmektedir. Teknik gelişme, ikili biçimde,

---

<sup>361</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 97-99, 151; *Nomos*, s. 299-300; 330-331.

<sup>362</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 56 -vurgular aslında.

hem insanların “ilerleme” inancına paralel olarak evrensel ve barışçı dünya kurgusunu beslemekte ve hem de “kitlesel yıkım” yaratacak denli yok edici güce sahip silahların yapımına olanak sağlamaktadır.<sup>363</sup> Silah teknolojisindeki eşitsiz dağılım; karşıtını “eşit ve meşru bir düşman olarak” görmeyi olanaksızlaştıracak bir güç farkı yaratır, öyle ki bu silahlara sahip olmanın kendisi savaşın 'haklı nedeni' haline gelebilecektir. Dahası, bu türden kitlesel imha silahlarının kullanımı, ancak “haklı savaş” iddiasıyla meşrulaştırılabilir.<sup>364</sup> Schmitt'in anlatımında, savaş teknolojisinin kitlesel yıkım getirecek araçlar geliştirmesi ile düşmanın mutlaklaştırılması arasında kurduğu ilişki, neden-sonuç ilişkisinden çok, birbirini besleyen iki dinamiğin ilişkisi gibidir. Yine de Schmitt, kitle imha silahlarının üretilmiş olmasından çok, düşmana karşı kullanılma koşulunun, düşmanı siyasal olmaktan çıkmış biçimde ‘değer’ kategorileriyle adlandırmayı gerektireceğini düşünür. Bu anlamda, siyasal olanın aşılmasında belirleyici olan, silahların varlığı değil, düşmanın mutlaklaştırılmasıdır.

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

---

<sup>363</sup> Schmitt, bir “teknik gelişme dini”nin yirminci yüzyıla hakim olduğunu, öte dünyaya ve mucizelere duyulan inancın yerini teknik gelişmeyle her tür sorunun çözüleceği bir tür “büyülü teknikçilik” inancına bıraktığını söyler. Bu, insanlık tarihinin her döneminde başka zeminlerde bulunagelen bir “tarafsız” alan arayışıyla bağlantılıdır. Teoloji, bilim, devlet sırasıyla “tarafsız” bir alan olarak düşünülmüş, asgari uzlaşmanın sağlanabileceği, güvenli ve belirli bir zemin olarak barışın önkoşulu gibi düşünülmüştür. Şimdi ise, teknik aynı işlevle ve bu defa “mutlak” tarafsız bir alan olduğu inancıyla insani ve ahlaki ilerlemenin doğrudan aracı gibi görülmektedir. Oysa, Schmitt'e göre teknik hem savaşa hem barışa hizmet edebilir; salt bir araç olan teknikten ahlaki ilerleme beklemek anlamsızdır ve “başlangıçta tarafsız olduğu varsayılan yeni alanda derhal şiddetli bir biçimde insanlara ve çıkarlara ilişkin karşıtlıklar başgösterir” (*Siyasal Kavramı*, s. 108-113).

<sup>364</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 320-321.

derin ayrıştırıcılar, kriminalizasyonlar ve değersizleştirmeler üretir, [ta ki] tüm değersiz hayatlar yok edilene dek.”<sup>365</sup>

Bu çok boyutlu analiziyle Schmitt, savaşı ve siyaseti bir dünyanın, kendi deyişiyle “mutlak depolitizasyon” özleminin, diyalektik biçimde, düşmanın ve savaşın mutlaklaştırılmasına dönüşmesini, bu dönüşümün teknik gelişme çağında derinleşen tehlikesini tespit etmektedir. Schmitt’in “haklı savaş”ın geri dönüşü ve bu olguda gördüğü tehdidi ele aldıktan sonra, bu küresel boyutlu haklı savaşın neden aynı zamanda bir “küresel iç savaş” anlamına geldiği sorusuna cevap aramamız gerekmektedir. Çünkü Schmitt'e göre, bir “savaş haklı savaşa dönüştüğünde, iç savaşa dönüşmüş olur.”<sup>366</sup>

Kavramsal olarak Schmitt'in “iç savaş” analizi, siyasal kavramının egemen devlet modeli temelinde, bu modelin “iç ve dış” arasında yarattığı net ayrışma zemininde düşünüldüğünü bir kez daha göstermektedir. Egemen devlet, “dönemin Avrupa devletinin fevkalade düzen yaratma gücüyle damgasını vurduğu ve anlamlarını ayrıştırdığı, *polis* sözcüğünden türetilmiş, *siyasal* kavramıyla ilişkili üç kavram” temelinde anlaşılmalıdır: “Dışa karşı *siyaset*, içe karşı *polis*, saray oyunu ve 'küçük siyaset' olarak *politesse*.”<sup>367</sup> Kısaca yinelersek, egemen devlet, içte “huzur, güvenlik, düzen”i sağlamış olmakla anlam kazanır; tarihsel olarak doğuşu dini iç savaflara son verebilme yetisi sayesinde. Egemen devlet, siyasal birliği inşa ederken, kendi içindeki tüm farklılık ve karşıtlıkları görelileştirir, ikincilleştirir; aslolan, belirleyici olan siyasal birliğin kendisidir. Schmitt için bu “normal durumun tesisi” anlamına gelir; pozitif normların oluşturulması ancak siyasal birliğin varlığı ile mümkündür. Diğer bir ifadeyle, hukuktan, yasal sistemden söz edebilmek için siyasal birliğin kurulmuş olması önşarttır. Egemen devlet biçimini

---

<sup>365</sup> Schmitt, *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political* [1963] 2007, s. 93-94 –vurgu eklendi.

<sup>366</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 299.

<sup>367</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 147 –vurgu eklendi. Schmitt “*politesse*” kavramını ayrıntılandırmaz; öne çıkan “*polis* ve *politika*” ikilisidir. “*Politesse*” kavramını, bir siyasal birlik içinde, birliğin düzenini topyekün dönüştürmeyi hedeflemeyen iktidar mücadeleleri olarak görmek mümkündür; bu anlamda, önemsiz değildir.



alan bir siyasal birlik söz konusu olduğunda, birliğin içinde görelileştirilmiş olan karşıtlıklar ancak, *polis*ye önlemler yoluyla üstesinden gelinecek “suç”lar olarak adlandırılabilirler. Diğer bir ifadeyle, Schmitt'in siyasal kavramını türettiği çerçeve içinde, devletin içindeki karşıtlıklar ancak *kriminal* meseleler olarak, *polis*'in iç meselesi olarak düşünülmektedir. Oysa, fiili olarak bir ya da birkaç süper-gücün, dünya genelinde egemen devletlerin iç meselelerini de kapsayacak bir müdahale hakkını elinde tutması, üstelik, bu gücün “düzenin tesisi, barışın sağlanması, güvenlik” gibi gerekçeler kazanmış olması; devletlerin içteki “polis” yetkisinin tek taraflı olarak bir üst merciye transferi anlamına gelecektir. Çünkü, iç düzen ile dış siyasetin ayrılmış olduğu egemen devletler düzeninde, devletler arası ilişkinin, devlet içi düzeni sağlama gibi bir işlevi olamaz. Bu, Schmitt'e göre ancak, iç düzenin, yani barışın ve güvenliğin alanı olan devlet içi alanın, devletler arası düzlemin yeni konusu haline gelmesiyle mümkündür. Aynı zamanda bu olgu, “tek taraflı haklı savaş” nosyonunda, sadece devletler-arası dengeyi bozan bir tekil devlete yönelebilecek argümanın, bu kez, en güçlü devletin herhangi bir gerekçeyle başvuracağı ve sıradanlaştıracağı bir meşrulaştırma aracına dönmesi tehdidini içerir. Daha doğru bir ifadeyle, *polis*'in *politika*'nın konusu yapılması, ancak bir “haklı neden”e dayandırılan “haklı savaş”ın ilanı ile mümkün olabilmektedir. Böylece, haklı savaş yürüten bir süper-güç, küresel ölçekte dünyayı kendi ‘polisye tedbirlerinin’ alanı haline getirmekte, küresel bir iç savaş daimi kılmaktadır.

Fakat, Schmitt için, devletin içteki hakimiyetini devletler arası düzlemde bu şekilde görelileştiren bir üst iktidar odağı, tüm tehdit gücüne rağmen, devletin içeriden görelileştirilmesinin yarattığı tehdidin yanında neredeyse ikincildir. Aslında, devletin aşağıdan ve yukarıdan görelileştirilmesi diyebileceğimiz ikili bir dinamik, birbirlerini güçlendirmekte, iç savaş-haklı savaş birlikteliğini pekiştirmektedir.<sup>368</sup>

---

<sup>368</sup> Bu biraradalık ve pekiştirme ilişkisine rağmen “ikincil olma” tabirini kullanmamızın nedeni, Schmitt'in siyasal birliğin içeriden görecelileştirilmesi olarak anladığı sınıf savaşına, siyasal ahlaklaştırma konusunda daha yüksek bir potansiyel attettiğini düşünmemizdir. Schmitt'e göre, bir süper gücün olası düşmanını mutlaklaştırmasının karşısında, devrimci savaşta fiilileşen sınıf savaşının düşmanı çok net ve katidir. “Mutlak bir düşman var mıdır, varsa kimdir? Lenin'e göre cevap açıktır (...). Onun somut mutlak düşmanı sınıf düşmanıydı –burjuvazi, hakiki kapitalist, idi ve bu burjuva kapitalistin hakim olduğu ülkelerin toplumsal düzeniydi. Düşmanı idrak etmesi, Lenin'in muazzam

Schmitt için, bu içeriden görelileştirmenin siyasallaşmış ve siyasalı da ahlakileştirerek sınıfsal karşıtını “mutlak sınıf düşmanı”na dönüştürmüş örneği Leninist modeldir. Lenin’in, Marksist sınıf analizini pratik siyasete dönüştüren çizgisi, evrensel proletarya kavrayışına dayanarak, küresel iç savaş-haklı savaş olgusunu yaratmış olan ana dinamiktir. Sınıf savaşı, devletler çağına ait net ayrımların çözülmesine, “*polis'in politika'ya çevrilmesi*” sürecine en büyük katkıyı, siyasal birliği doğrudan hedef alarak sunar<sup>369</sup>. Böylece, Schmitt’in ideal modeli olan egemen devletin iç işleyişinden dışladığı siyasal karşıtlık, birlik içinde yeniden ortaya çıkarak iç savaş olgusunu doğuracaktır. Schmitt, savaşın haklı savaşa dönüşmesiyle aynı zamanda iç savaşa dönüşeceği yönündeki tespitini, bu kez, iç savaşın da “haklı savaşın prototipi” olduğunu söyleyerek tamamlamaktadır:

“[İç savaş] kardeş savaşıdır, çünkü karşıtını da içeren ortak siyasal birlik içinde ve aynı yasal düzen içinde yürütülür, ve çünkü her iki savaşçı taraf da aynı anda ve mutlak biçimde bu ortak birliği onaylar ve reddeder. Her iki taraf da karşıtını mutlak ve koşulsuz olarak hatalı ilan eder. Her iki taraf da karşısındakinin hakkını, yasa adına, reddeder. (...) [İç savaş] kendi kendini meşrulaştırma anlamında *haklı [just]* olmaktan başka biçim alamaz ve bu nedenle, haklı [savaşın] ve kendini haklılaştıran savaşın prototipi haline gelir.”<sup>370</sup>

Schmitt’in bu süreçte incelediği dinamiklerde tespit ettiği ‘siyasal olanı aşan’ nitelik, siyasal kavramların “değer” kategorisine göre düşünülmesidir. Başka şekilde söylenirse, siyasal kategoriler, ahlaki nitelendirmelerle biraraya getirilmekte, düşman ve savaş mutlaklaştırılmaktadır. Schmitt’in siyasalın aşılması addettiği bu eleştirel tespitini kısaca *siyasalın ahlakileşmesi* olarak adlandırıyoruz.

---

etkililiğinin sırrıydı” (*Theory of the Partisan*, s. 52).

<sup>369</sup> “[Lenin ve Mao Ze-dung gibi meslekten devrimciler] polisi tekrar politikaya dönüştür[müşlerdir]” (*Siyasal Kavramı*, s. 32; 140). Burada “polisin politikaya dönüştürülmesi” temasının diğer yüzü olarak, devletin müdahale araçlarının da siyasallaşmaya zorlanacak olması düşünülebilir –oysa Schmitt’in ideal şemasında, devletin ‘normal’ durumlarda “polisiye” tedbirlerle başedebileceği düzen bozucu edimler “suç” kategorisi altında ‘siyasallaştırılmadan’ düşünülebilecektir.

<sup>370</sup> Schmitt’ten [*Ex Captivitate Salus*, 1950] aktaran G.L. Ulmen, “Translator’s Introduction” *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political* içinde [1963] 2007, s. xv.

#### IV. 4. Siyasal Kavramına Yeni Yorum: Partizan

Siyasal birliğe sınıfsal tehdit, siyasal kavramının birlik içi siyasallaşmayı dışlaması nedeniyle, Schmitt'in yaklaşımını başından sonuna kateden ana sorundur.<sup>371</sup> Küresel düzeyde bir haklı savaş-iç savaş olgusu temelinde ise, Schmitt, “partizan” figürünün devrimci sınıf savaşıyla birleşerek kazandığı yok edicilik potansiyeline dikkati çekmektedir. Schmitt'in partizan figüründe gördüğü, klasik ayrımların kaybolup kavramsal ve olgusal belirsizliğin hakim hale gelişinin bir tür özeti gibidir. Partizan, düzensiz savaşçı kimliğiyle; savaşın tanımlı, resmi askeri güçler arasında gerçekleşen geleneksel yapısını parçalamakta, sivil ile asker arasındaki ayrımı geçersizleştirmekte, siyasal yönelimi nedeniyle de basitçe bir suçlu konumuna indirgenememektedir. Dahası, tarihsel olarak, “yabancı işgaline karşı yurt topraklarını savunan” ulusal kurtuluş savaşçısı olarak partizan, “küresel dünya devrimi iddiasıyla saldırgan savaşçı”ya dönüşmekle birlikte, mekansal odağını yitirmiş, ve bu esnada da somut işgalci güçte cisimleşen “gerçek düşman”ını, evrensel ve mutlak düşmanına dönüştürmüştür. Schmitt'in altını çizdiği birkaç tehlike vardır. İlki, sınıf savaşı partizanının, sınıf düşmanını mutlaklaştırırken, varolan toplumsal düzeni yıkmak amacıyla, amaca hizmet eden her tür aracı adil bulmasıdır. Bir diğer tehlike ise, mekan odaklı olmayan, tanım gereği hareketli olan ve düşmanını küresel düzeyde adlandıran devrimci partizan figürünün; görünür olmayan, açıktan yürütülmeyen daha üst ölçekli savaşların aracı haline gelme potansiyelidir. Bu potansiyelin, partizan savaşının üçüncü taraflarca tanınmasının yasal dayanakları sayesinde, devletlerin egemenlik alanlarının dış müdahalelere

---

<sup>371</sup> Siyasal birliğe yönelik sınıfsal tehdit, iki devrimde cisimleşir: Fransız Devrimi ve Rus Devrimi. Fransız Devrimi'nin 1792 sonrasındaki Avrupa kıtasında giriştiği savaşlar, savaş salt biçimsel olmaktan çıkarıp ideolojik olarak içeriklendirmiş, feodal hakların ilgası gibi anayasal dönüşüm öngörüsüyle savaş salt işgal olmaktan çıkarmış; Avrupa'nın denge sistemi ise kendisini 1815'te Viyana Kongresi ile restore edebilmiştir (*Nomos*, s. 203). 1917 ise, Schmitt'e göre, Avrupa merkezli dünyanın tümüyle yıkılmasına yol açmıştır. İkinci dünya savaşı sonrasında ulusal bağımsızlık mücadeleleriyle birleşen devrimci sınıf savaşı, küresel iç savaş-haklı savaş olgusunun dinamiği olmuştur (*Theory of the Partisan*, s. 53-55; 76). Görüldüğü üzere, Schmitt'in tehdit algısı, kimi zaman Amerika'nın müdahale politikasını kimi zaman Sovyetlerin sınıf devrimi politikasını işaret etmektedir. Öte yandan, Schmitt'in Amerikan gücünün, çoğul bir bloklar sisteminin oluşumuyla dengelenmesi gibi bir ihtimalin varlığını öngörmesine karşın, küresel ölçeğe yayılmış sınıf savaşı; siyasal birlikleri yatay kesen, imkansızlaştıran bir evrensellik iddiası taşımaktadır.

tâbi tutuluşunu pekiştiren bir işlev kazandığı açıktır. Üçüncü tarafların devlet içinde yürütölen bir iç savaşa taraf olmaları veya tarafsız bir konumu görünürde sürdürmelerine karşı partizanları tanıyarak uluslararası meşruiyet kazandırmaları, devletin içteki birliğinin uluslararası siyasetin konusu haline gelmesidir. Bu tür açık müdahalelerin yanı sıra, Schmitt'in vurgusu, partizanın, “manipüle edilebilir” bir araca, yani bir devletin diğerine karşı açıktan yürütmediği savaşı kullanışlı bir aracına dönüşme ve böylece, kendi çıkarı için destek veren bir gücün kontrolü altına girme potansiyeline dikkat çekmeye yöneliktir. Bahsedilebilecek bir diğer tehlike ise, kitlesel imha silahları çağında, “ahlaki nefretle” birleşmiş bir siyasallaşmanın yarattığı tehdidin bu kez partizan figüründe vücut buluyor oluşudur.<sup>372</sup> Schmitt'in, siyasal sorumluluk üstlenmeksizin ve kendisini görünmez kılarak bir devletin diğerine karşı yürüttüğü savaşı, partizan savaşının kendi kuralsızlığıyla birleşerek savaşı sınır tanımaz bir biçime büründürdüğünü ima ettiği açıktır. Kısacası, partizan ve uluslararası düzeyde asimetrik süper-güç(ler), devleti - içten ve dıştan birbirinin simetriği biçimde- devlet-dışı aktörlere tâbi konuma düşürmektedir. Devletin belirleyici aktör olmaktan çıktığı bu süreç, yeni bir *nomos*'ta mekansal odağını bulmadığı sürece, Schmitt siyasalın ahlakileşmesi olgusunun getireceği yıkıcı potansiyele dikkat çekmektedir.

Ne var ki Schmitt, devrimci partizan figüründen -yerel veya toprağa bağlı diye çevirebileceğimiz- “*telluric* partizan” figürünü ayırıştırır. Kolonyalizme karşı yurt savunması denilebilecek olan savaşın aktörü olarak yerel partizan, devrimci partizanın aksine, evrensel iddialara dayanmaz. Yurt savunması olarak yerel partizanın savaşı, topraklarını işgal eden “gerçek düşmanı” hedef alır. Düşmanı mutlaklaştırmayan bu tür bir savaş somut amacıyla sınırlıdır. Schmitt, devrimci partizan olgusunun teorisyeni ve uygulayıcısı addettiği Lenin'e karşı, yerel partizan figürünü Mao ile simgeleştirmektedir. Mao'nun siyaset ve savaş arasında kurduğu ilişkiyi ve farklı düşman kategorileri tanımlayışını Schmitt, düşmanın somutlanması, bu anlamda da sınırlandırılması olarak değerlendirir. Daha önemli olan nokta, Schmitt'in büyük bloklara dayanan yeni *nomos* öngörüsünün bir

---

<sup>372</sup> Schmitt, *Theory of the Partisan*, s. 14; 69-74; 49-50; 22.

benzerini Mao'da görmesidir. Bu açıdan, Schmitt'in Mao örneğinde cisimleştirdiği yerel partizan figürünü, yeni *nomos* oluşumunda bir aktör olarak gördüğü söylenebilir. Schmitt, Mao'nun "Avrupa, Amerika ve Çin" olarak sıraladığı üç parçalı dünya öngörüsünü, "dünyanın yeni *nomos*'unun çoğulcu resmi" addetmektedir. Bir başka deyişle, devletin çözüldüğü süreçte, Schmitt siyasal olanın siyasal birlik ve düzen kurucu rolünün yeni taşıyıcısı olarak yerel partizan figürünü işaret etmiştir.<sup>373</sup> Ne var ki, Schmitt'in bu tespiti sınırlıdır; partizanın "savunmacı" karakterden uzaklaşıp evrenselleşmesi ve üçüncü tarafların etki alanına girmesi 'tehlikesi' sabittir. Nitekim, Schmitt daha sonra, Mao'nun "küresel ölçekte edineceği teorik ve pratik anlamı tahmin edemediğini" belirtecektir.<sup>374</sup>

Schmitt'te *siyasalın ahlaklaşması* durumu, devletin siyasal olanın tekeline sahip olmaktan çıktığı ve egemen devletler düzeninin çözüldüğü dönüşüm sürecinin yarattığı bir olgudur. Görüldüğü üzere, siyasal kavramının temelde siyasal birlik kurucu ve birliğin varlığını sürdürme hakkı ile karakterize olan nitelikleri, karşılığını egemen devlette bulmaktadır. Schmitt, siyasal olanı, öncelikle egemen devleti veri olarak kavramsallaştırmıştır. Aynı zamanda, devletin toplumla arasındaki ayrımın bulanıklaştığı bütüncül devlete dönüşümü olgusunu saptamış, siyasal kavramı ile devleti birbirinden ayırtmaya çalışmıştır. Bu tespitle birlikte, dönüşen koşullara rağmen ve yeni koşullar altında, devleti siyasal olanın tekeline sahip olacak biçimde yeniden formüle etme çabasını da göstermiştir. Bu çaba, *Nomos*'la birlikte yerini 'büyük bloklar' öngörüsüne bırakır. Bize göre, Schmitt bu öngörüsünde, devlet merkezli düzenin temel niteliklerini bir anlamda yeniden üretmenin yolunu aramaktadır. Egemen devlet yerine çoğul ve birbirinden bağımsız bloklar tasarımı, devlet modelinin 'mekansal varlığı belirgin olma' niteliğini örnek almaktadır. Schmitt, bu mekan veya yerleşiklik karakterini, siyasal birliğin kuruluş momentine dayandırmakta, böylece birliğin kuruluşundan gelen meşruluğunun da zemini yapmaktadır. Başka türlü söylersek, Schmitt devlet merkezli modelde

---

<sup>373</sup> Gabriella Slomp 2009, s. 76-78. Slomp'a göre, Schmitt'te devlet "normal siyasal biçim" iken, partizan "istisnai siyasal biçim"e karşılık gelmektedir (2009, s. 130).

<sup>374</sup> Schmitt'ten ["Conversation on the Partisan" 1969] aktaran Toscano 2008, s. 418-419.

gördüğü avantajların temelinde bir mekansal sabitlik tespit etmekte, sona eren devletler çağının bu niteliğini başka bir forma uyarlamaktadır. Yeni bir *nomos*'un, en rasyonel formunun bağımsız geniş blokların dengesi olarak düşünülebileceği vurgusunu; bu anlamda, egemen devletin iç savaşı bertaraf etme ve devletler arası savaşı da sınırlama başarısını, daha üst bir ölçekte, yeniden canlandırma çabası olarak düşünmek mümkündür.<sup>375</sup> Aynı şekilde, Schmitt, '*nomos* olmayan *nomos*'un karakterini de mekansal sınırın, sabitliğin kalmayışı olarak işaret eder. Mekansal bir yönelimi olmayan, yani sabitlenmeyen bir gücün yaratacağı düzen(sizlik) Schmitt'e göre "nihilizm"dir.<sup>376</sup> Egemen devletin egemenliğini ihlal eden dinamik olarak, devletin iç ilişkilerine müdahale edip şekillendiren 'süpergüç', mekansal odağın da kayboluşu anlamına gelmektedir. Schmitt'e göre, mekansal odağa sahip olmayan diğer siyasallaşma örneği, sınıf mücadelesinin evrensel karakterinde yatar. Evrensel boyuta taşınmış sınıf savaşı, "mutlak düşman" ve "haklı savaş" nosyonlarını, bu kez sınıfsal bir içerikle yeniden üretmektedir. Öte yandan, Schmitt, devletin merkezi aktör olmaktan çıktığı tespitini takiben, siyasal kavramını bu kez "partizan" olgusunda yeniden düşünmektedir. Schmitt'in devlet yerine devletin mekansal karakterini bir ölçüt olarak kabul etmeye başlaması ile devrimci partizan ve yerel partizan arasında gözettiği ayırım birbirine paraleldir. İki partizan tipi arasındaki ayraç, ilkinin evrensel iddialar taşıması, sınıfsal karşıtlığını hem siyasal birliği hedef alarak hem de belirli bir siyasal birlikle sınırlamayarak savaşa dönüştürmesidir. Schmitt için devrimci partizanın düşmanı mutlaklaştırmasına karşılık, yerel partizan, Schmitt'in savaşın sınırlandırılmasının koşulu addettiği meşru düşman anlayışına paralel biçimde 'gerçek düşman' algısına sahiptir. Schmitt'in yaklaşımında yerel partizan, yurdunu savunma amacıyla sınırlı bir savaş yürütmekte ve düşmanını işgalcinin somut varlığı ile sınırlamaktadır. Bu

---

<sup>375</sup> G.L. Ulmen, Schmitt'in devletler arasındaki ilişkiyi, basitçe bloklar arasında kurulacak ilişkiye transfer etmediğine fakat, yeni bir *nomos*'un *Jus Publicum Europaeum*'u dikkate almak zorunda olduğunu düşündüğüne dikkat çeker ("Çevirmenin Önsözü", *Nomos*, s. 23; 34). Bu zorunluluk, savaşı sınırlandırma başarısını yeniden canlandırma yetisidir; bu anlamda, Schmitt'in devletin bu başarısını, yeni bir *nomos* için bir model olarak düşündüğü, amacının, savaşın haklı savaş- iç savaş sarmalından çıkarılarak yeniden sınırlandırılmasını sağlayacak bir sistem arayışı olduğu bize göre açıktır.

<sup>376</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 66.

noktada, Schmitt'in devlet merkezli siyasal kavramında, devletin siyasal birliğin tanımlayıcı öznesi olmaktan çıkışı ile ortaya çıkan *siyasalın ahlakileşmesi* olgusu; bu kez, partizan kavramında mekansal odağın aşılması olgusuna karşılık gelmektedir. Diğer bir deyişle, siyasal kavramının ölçütü siyasal birlik olarak devlet iken ve Schmitt devlet-dışı bir aktörün iç savaşını, zorunlu olarak ahlakileştirilmiş bir siyasallaşma addederken, şimdi temel ölçüt olarak mekanı işaret etmektedir. Bu durumda, iki partizan tipi arasındaki ayırımı gözetildiği üzere, siyasal olanın aşılması sorunu mekansal odağın veya sınırın aşılması sorunu olarak anlaşılmaktadır. Bize göre, Schmitt'in yerel partizana attığı ayrıcalık, siyasal birlik kavramının merkezi konumunu değiştiren bir nitelik taşımaz; yerel partizan, bir siyasal birliğin devamcısı veya gelecekteki siyasal birliğin potansiyel kurucusu olma vasfıyla önem kazanmaktadır.<sup>377</sup> Nitekim, Schmitt yerel partizan olgusunda yeni bir *nomos*'un alternatifini değil, ihtimalini gördüğünü dolaylı olarak belirtmektedir. Her durumda, evrensel nitelik taşıyan herhangi bir siyasal iddia, Schmitt'in çerçevesinde *siyasalın ahlakileşmesi* anlamına gelmeyi sürdürmektedir.

## V. Siyasal Birliğin 'Değeri'

Schmitt'in *nomos* kavramı da partizan teorisi de, diğer kavram ve metinleri gibi, farklı biçimlerde anlamlandırılmaya açıklığı nedeniyle tartışma yaratmaktadır. Raymond Aron, Schmitt'in *Jus Publicum Europaeum*'a ilişkin tarihsel anlatısının 'arzulanır ama gerçekte olmayan' bir tablo çizdiğini ifade eder.<sup>378</sup> Bu yoruma paralel biçimde, Chris Brown, Schmitt'in tarihsel gerçekliğe 'seçmeci' yaklaştığına dikkat çeker. Düşmanın meşru addedildiği sınırlandırılmış savaş pratiğinin, Schmitt'in varsaydığının aksine çok kısa dönemlerde geçerli olabildiğini belirtir. Brown'a göre, Schmitt haklı savaş nosyonunun ve din savaşlarının geçerli olduğu

---

<sup>377</sup> J. Z. Müller, *Dangerous Mind*, s. 147, 153. Müller, Schmitt'in yerel partizanda gördüğü "ulusalçı" karaktere atıf yapar. Goodson'a göre de Schmitt'in yerel partizanı, "devrimci demokrat değil, daha çok teröre başvuran organik komüniteryan savaşçıdır" (A.C. Goodson "About Schmitt: Partisans and Theory" *CR: The New Centennial Review*, vol 4 no 3, 2004, s. 4).

<sup>378</sup> Aron'dan aktaran J. Z. Müller, *Dangerous Mind*, s. 100.

dönemi de fazlasıyla tekleştirmektedir.<sup>379</sup> Bosteels'e göre ise, Schmitt "bilimsel tarih" anlatısı görünümü altında emperyalizmi teorize etmektedir.<sup>380</sup>

Tarihsel gerçekçiliğine ilişkin eleştiriler bir yana, Schmitt'in kavramsal çerçevesi açısından da *nomos*'un bir sorun yarattığı eleştirisi önemlidir. Toscano'nun aktarımına dayanarak söylersek, *nomos*, 'düzen(leme) ve yer tayininin' bir bileşkesiyken, dost ve düşman ayrımı ile karakterize olan siyasal kavramının 'yerinden etme' [*disorientation*] anlamı taşıdığına çeşitli yorumcularca dikkat çekilmiştir.<sup>381</sup> Toscano'nun dikkat çektiği üzere, Raymond Aron, Schmitt'te aynı anda "çatışmanın varoluşsallığı ve Jus Publicum Europaeum nostaljisi" olmak üzere çift yönlü bir eğilim olduğunu tespit etmektedir.<sup>382</sup> *Nomos*'un imlediği düzen ile siyasal kavramının imlediği çatışma arasındaki gerilimi, Moreiras, Schmitt'in kuramında ortaya çıkan bir çelişki olarak değerlendirmektedir. Buna göre, "*nomos* varolduğu sürece siyasal kavramının belirleyicisi olacağından" siyasal kavramının tanımlayıcı üstünlüğü kalmayacaktır. Siyasal kavramının üstünlüğü ve tüm diğer ayrımlardan özerkliği veri alındığında ise, bu kez *nomos*'un işaret ettiği düzen belirleyiciliğini yitirecektir. Bu nedenle, *nomos* ve siyasal kavramları Moreiras'a göre birbiriyle çelişiktir.<sup>383</sup> Balakrishnan ise, *nomos* kavramının Schmitt'in *Anayasa Teorisi*'nde öngördüğü "halk egemenliği" nosyonu ile bir çelişki yarattığını ifade etmektedir.<sup>384</sup>

---

<sup>379</sup> Chris Brown, "From Humanized war to Humanitarian Intervention: Carl Schmitt's Critique of the Just War Tradition", *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order* (eds. L.Odyseos, F. Petito) içinde, Routledge, 2007, s. 63-64.

<sup>380</sup> Bruno Bosteels, "The Obscure Subject: Sovereignty and Geopolitics in Carl Schmitt's the *Nomos of the Earth*" *The South Atlantic Quarterly* 104: 2, 2005, s. 296.

<sup>381</sup> Alberto Toscano "Carl Schmitt in Beijing" *Postcolonial Studies*, vol 11, no 4, 2008, s. 431.

<sup>382</sup> Aron'dan aktaran J.Z.Müller, *Dangerous Mind*, s. 100.

<sup>383</sup> Alberto Moreiras, "Beyond the Line: On Infinite Decolonization", *American Literary History*, 2005, s. 578-582, 584.

<sup>384</sup> Balakrishnan, *The Enemy*, s. 195.



Bu çalışmada benimsediğimiz yorum uyarınca, *nomos* ve siyasal kavramlarının çelişik olduğunu söylemek mümkün değildir. Bize göre, siyasal birlik Schmitt'in siyasal kavramına içkindir ve *nomos* kavramı ile Schmitt, siyasal birliğin mekansal bir paylaşım ile kurulduğunu söylemektedir. Bir başka deyişle, siyasal birliğin kuruluş momentini, toprağa yerleşme ve toprağı paylaşma edimi olarak düşünmektedir. Öte yandan, siyasal birliğin kuruluşu, anayasal formuna öncelendiğinden dolayı; Schmitt'in *Anayasa Teorisi*'nde geliştirdiği “anayasa yapma iktidarı” olarak halkın kurucu iktidarı nosyonu, “halk egemenliğı” kavramından çok “demokratik meşruiyet” ile karşılanabilecek bir tablo çizmektedir. Dolayısıyla, *nomos*'un “halk egemenliğı” ile çelişmesi, bize göre, Schmitt'in kuramının değil; kuramının halk egemenliğine zemin sunduğu yönündeki yorumların çelişkisidir. Öte yandan, Schmitt'in siyasal kavramını, uç noktasında savaşı ve fiziksel öldürmeyi içerecek biçimde bir yoğunlaşma derecesi olarak tanımlamasına rağmen, iç savaş – haklı savaş dinamiğinde gördüğü ‘mutlak düşman’ nosyonunu neden bir sorun addettiğini sorarak, *nomos* kavramsallaştırmasına farklı bir noktadan yaklaşmak mümkündür. Balakrishnan, bu noktada, haklı savaş ile ortaya çıkan yok ediciliğin “sınırsız bir yoğunlaşma” anlamına geldiğini; buna karşılık Schmitt'in, yoğunlaşma derecesi olarak anlaşıldığı haliyle siyasal kavramını, bu defa, yoğunlaşmanın “sınır”ını çizme işlevi yükleyerek dönüştürdüğünü tespit etmektedir. Burada “sınır”, düşmanın meşru düşman olarak tanınmasıdır.<sup>385</sup> Bu durumda, *nomos* kavramı ‘doğal hukuk’ anlayışına denk düşecek biçimde yorumlanabilecektir.<sup>386</sup> Schmitt'in kuramının, normativizme yönelttiği tüm eleştirilere karşın, normatif bir boyut içerdiğine farklı gerekçelerle de olsa dikkat çekilmiştir. Örneğin Leo Strauss, bizzat siyasal olanı normatif düzeyden ayırıştırma çabasını Schmitt'in kuramının ahlaki yönü olduğunu düşünmektedir; Meier ise bu ahlaki yönü, Schmitt'in teolojisine bağlamaktadır.<sup>387</sup> Bize göre, Schmitt'in kuramında, doğal hukuk anlayışının evrensel normlarını

---

<sup>385</sup> Balakrishnan, *The Enemy*, s. 108-109.

<sup>386</sup> Aktaran A.C.Goodson, “About Schmitt: Partisans and Theory” *CR: The New Centennial Review*, vol 4 no 3, 2004, s. 6.

<sup>387</sup> Leo Strauss 1995, s. 113; Meier 1995, s. 46-47.

tespit etmek mümkün olmasa da, Schmitt'in siyasal birliğe kendinde bir "değer" atfettiği açıktır.

Schmitt *Değerlerin Tiranlığı* [1979] adını taşıyan kısa metninde, "değer" kavramının iç mantığının daima kendi karşıtını imlediğine dikkat çeker. Buna göre, değer teorisi (ekonomi alanının dışında) değersiz ve aşağı olanı, "dışlanacak ve elimine edilecek olanı" işaret edecektir. Bu nedenle, Schmitt değer mantığının yetkin örneğini "haklı savaş" nosyonunda bulduğunu yinelemektedir.<sup>388</sup> Ne var ki, Schmitt'in hümanizm eleştirisinde de karşımıza çıkan bu yaklaşımı, siyasal birliğin "varoluşsal değeri" ile karşılaştırmamız gerekmektedir. Bize göre bu varoluşsal değer, Schmitt'in kuramında "iç düşman ilanı"nda en net ifadesini bulmaktadır ve "iç düşman ilanı"nı, Schmitt'in daha önce Avrupa dengesi bağlamında değinerek sınırlandırılmış savaşın tek istisnası olarak işaret ettiği "tek taraflı haklı savaş"ı paralel olarak düşünmek mümkündür.

Schmitt, devletler-arası düzeyde *nomos*'u tehdit eden girişimlere karşı *nomos*'un korunması adına yapılacak savaşları, düzeni bozucu değil, tersine, "düzenin en üst formunu" temsil edici nitelikte addeder. Verili statükoyu değil, ama daha geniş anlamıyla *nomos*'un düzenini, tehdiye karşı korumaya yönelik bir savaş, Schmitt'in çerçevesinde, yok edici savaşların nihilizminin de önlenmesi anlamına gelir.<sup>389</sup> Bu anlamda, uluslararası *nomos* ile tekil siyasal birlik arasında, düzenin korunması ve sürekliliğinin sağlanması noktasında, bir benzerlik söz konusudur. Devletin iç düşman ilanında, düzenin yeniden kurulması için başvuracağı ve mevcut yasal düzenin sınırlarına tâbi olmayan edimleri, meşruluğunu siyasal birliğin varoluşsal değerine dayandırmaktadır. Schmitt'in kuramı siyasal birlik için bir "haklı savaş"ı, yasallıkla bağı olmayan ve salt soyut normlara referansla meşruiyet iddiasında bulunabilecek olan, devlet-dışı aktörlerin siyasallaşmasına ait kılar. Ne var ki, iç düşman ilanında, düzenin yeniden inşası, siyasal birliğin varlığına içkin bir 'haklı neden' işlevi görmekte ve devletin tek taraflı haklı savaşına meşru zemin

---

<sup>388</sup> Schmitt, *The Tyranny of Values* [1979] 1996, Plutarch Press.

<sup>389</sup> Schmitt, *Nomos*, s. 186-187.

sunmaktadır. Açık ki Schmitt, iç düşman ilanını devletin haklı savaşı olarak adlandırmamakta, bu edimde siyasalı ahlakileştiren bir unsur değil, devletin tanımlayıcı niteliğini görmektedir. Schmitt, devletin üstünlüğünü “hakkı hukuka/yasaya çevirme gücü”ne ve birliğin meşruluğunu somut bir edime ve yarattığı somut düzene dayandırmakta, soyut bir norma dayandırılmış meşruiyeti reddetmektedir. Nitekim, “yerel partizan”a atfettiği siyasal rol de hem kendi topraklarında geçmişe dayanan bir siyasal birliğin savunucusu olma hem de potansiyel bir siyasal birliğin kurucusu olma niteliklerine dayanmaktadır. Başka türlü söylenirse, Schmitt’in siyasal kavramı, her durumda somut bir düzenin sürekliliği varsayımına dayanmaktadır. Bu noktada Schmitt’e yöneltilebilecek itiraz, “somut düzeni” veri almamak noktasından hareket etmek durumundadır. Bize kalırsa bu veri kabul etmeme, Alain Badiou’nun kuramının yaptığı şeydir. Schmitt’in ‘düzeni imkansız kılacak bir boşluk’ olarak ifade ettiği ve karşısına özdeşlik kavramını çıkardığı “boşluk” kavramını, Badiou kuramının merkezine yerleştirmektedir. Bir sonraki bölümde görüleceği gibi, Badiou Schmitt’in siyasal olanı siyasal birlik içinden dışlama çabasına karşı, hem “varolma” içinde özdeşliği imkansız kılan boşluğu işaret ederek hem de “varolma” [*present*] ve “temsil” [*represent*] kavramları arasında farklı bir ilişki kurarak; siyaset kavramını Schmitt’in “imkansız” addettiği noktadan türetmektedir. Badiou’nun kuramında Schmitt’in siyasal olanın karşıtı addettiği “evrensellik” ise siyasetin tanımlayıcı niteliği olma özelliği kazanacaktır.

## VI. Alternatif Yaratmayan Bir Karşıtlık: Levinas versus Schmitt

“Etik düşünceye göre (...) benimkinin önceliği olarak *ben* nefret edilesidir. (...) Öyle ki, incinebilir bir öteki yararına -merkezi konumumdan feragat etmek için- kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir “ben” haline gelirim. (...) Etik ben, varolmaya hakkı olup olmadığını soran ve varolduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır. (...) Etik “ben” tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü ötekinin daha önce gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir.”<sup>390</sup>

---

<sup>390</sup> Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 276 –çevirideki

“Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. Bu yabancılığın sonucunda siyasal düşmanla uç bir noktada, (...) çatışmaların yaşanması mümkündür. (...) somut çatışmada yabancının başkalığının, kendi varolma hakkının reddi anlamına gelip gelmediğine, bu nedenle de kendi varlığını korumak için defedilmesi ya da mücadele edilmesi gereken bir unsur olup olmadığına ancak çatışmanın tarafları bizzat karar verebilir.”<sup>391</sup>

## **VI. 1. İksellik ve Aşkınlık**

Emmanuel Levinas ile Carl Schmitt’in kuramları, ilgi çekici bir zıtlığı ve benzerliği aynı anda barındırmaktadır. Levinas’ın etik ve Schmitt’in siyasal kavramları, birbirinin zıttı içeriklerle tanımlanır. Öte yandan, bu zıtlığın doğurduğu kavramsal-biçimsel paralelliklerle birlikte, etik ve siyasetin birarada düşünülebileceği durumlar, her iki kuramda da benzer problemleri doğurmaktadır.

Levinas’ın etik kuramı, Schmitt’in siyasal kuramının karşıtı, bir anlamda tersine çevrilmesi gibi düşünülebilir. Schmitt’te siyasal birliğin varlığı, kurulmuş olduğu andan başlayarak hiçbir biçimde bertaraf edilemeyecek bir meşruluk doğurmakla karakterizedir. Levinas’ın etik kuramı ise, tam da teorik ve olgusal tüm düzeylerde varlığı temel alan yaklaşım ve tutumları reddetmekle başlar. Schmitt’in siyasal kuramı, siyasal birliğin “varlığını koruma hakkını” tek ‘değer’ statüsüne yükseltir. Bu doğrultuda, birliğin dost ve düşman ayrımı kararı, düşmanlığın savaşı ve ötekini öldürme ile sonuçlanma ihtimali siyasal kavramına içkindir. Levinas ise, varlığını koruma hakkını hedef almakta ve bu hakkı “ötekinin varlığını önceleme” ile ikame etmeyi amaçlamaktadır. Schmitt’te siyasal ilişkinin nihai sonucu olarak “ötekini öldürme” edimine karşılık, Levinas’ın etiğinde, öteki’nin buyruğu “öldürmeyeceksin” biçimindedir. Bu açıdan bakıldığında, Levinas’ın kuramını, Schmitt’te örneklendiği haliyle siyasal olanın önceliğini, siyasal ilişkinin tersi içerikte tanımlanan etik ile ikame etme çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Schmitt’in siyasal kavramı, kurucu rolü ve başka hiçbir alanla ikame edilemez,

---

“başkası” sözcüğü, metinde tutarlılık sağlamak için “öteki” sözcüğü ile değiştirildi.

<sup>391</sup> Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 47-48.

indirgenemez olma niteliğiyle bir üstünlük taşır. Levinas'ın tüm kuramsal çabası da etik ilişkiyi “ilk ilişki”, ahlaki “ilk felsefe” olarak konumlandırmak, bu anlamda, ontolojik ‘varlığını koruma’ edimini önceleyecek biçimde etiğin üstünlüğünü göstermek amacından hareket etmektedir.<sup>392</sup> Siyaset ve etik arasındaki üstünlük ilişkisinin tersine çevrilmesi, böylece etiğin önceliğine dayalı yeni bir hiyerarşik ilişkinin tesisi, Levinasçı etiğin, uç noktasında, öteki’ne mutlak tâbiyet biçimi alışını beraberinde getirir. Levinas’ın etiğinde, ben ile öteki arasında eşitlikçi değil, asimetric bir ilişki söz konusudur. Ben öznesi, varlığını koruma hakkının zıt ucu olarak, kendini öteki için “feda etme”, “varolduğu için özür dileme”, öteki’nin “rehinesi” olma veya “kefaret ödeme” gibi radikal niteliklerle tanımlanır. Bu radikallik, öteki’nin varlığının “kendi varolma hakkının reddi anlamına gelip gelmediği” kararını alırken tümüyle özgür olmasıyla tanımlanan, öteki olarak yabancıyı “kendi varlığını korumak için defedilmesi ya da mücadele edilmesi gereken bir unsur” olarak görebilmeye muktedir olan siyasal öznenin tam zıttı bir etik özne inşa edebilmenin de koşuludur. Ben’in varlığını borçlu olduğu Öteki’yi işaret etmek bu nedenle Levinas’ın kuramı için hayati rol oynar. Bu Öteki, insanlar arası ilişkide dilin varlığı ile temellendirilse de, ben öznesini mutlak biçimde önceleyecek bir Öteki’yi işaret edebilmek için Levinas, Tanrı fikrine dayanmadığı ölçüde zeminsiz kalmaktadır. Bu durumda, etik ilişkinin “ilk ilişki” olması, Öteki olarak tanrının varlığı yaratması edimi model alınarak temellendirilir. Levinas, kendi tabiriyle tüm bir insanlık tarihine ve felsefeye hakim olmuş varlığı önceleme fikrini yerinden edebilmek için; öteki’ni öncelemeyi bir seçim olmaktan çok pasif bir tâbiyet olacak şekilde formüle etmek istemektedir.

Öte yandan, etiğin üstünlüğünü temellendirebilmek, etiği “olması gereken” alanıyla sınırlı bir ideal duruma indirgemeyecek biçimde düşünmeyi de gerektirir. Bu nedenle, öteki’ni önceleyen etik edim, savaşlar tarihiyle şekillenen “olan”da yok sayılamayacak biçimde indirgenemez ve tüketilemez olma nitelikleriyle

---

<sup>392</sup> İçerikteki zıtlık, iki düşünürün terminolojilerinde çeşitli örneklerde izlenebilir. Örneğin, Schmitt’te *nomos* kavramı çerçevesinde, siyasal birliğin kuruluşu-varoluşu anlamında siyasalın “ilkselliği”, mekanla kurulan “el koyma” ilişkisinde somutlanır. Levinas’ta ise “ilk ilişki” olarak etik “verme”, “kendini açma” gibi, el koyarak sahiplenmenin tersi anlamlar edinir.

anlaşılmalıdır. Levinas'ın etiği, böylece, *ilksellik ve aşkınlık* nitelikleri ile anlam kazanmaktadır. İçeriksel karşıtlığına rağmen, Schmitt'in siyasal kavramı da aynı biçimde ilksellik ve aşkınlık özellikleri ile tanımlanmaktadır. İlksellik, Schmitt'te siyasalın kurucu rolüne, siyasal birliğin kuruluşuna; aşkınlık ise, siyasal olanın - görünürdeki depolitizasyona rağmen indirgenemez biçimde varlık göstermesi vurgusunu da içerecek biçimde- siyasal birliğin meşruluğu ve yasallığı bir araya getiren ayrıcalıklı üstünlüğüne denk düşmektedir.

Bu noktada dikkat çekici olan, Levinas'ın, Schmitt'te tanımlandığı haliyle siyasal olanın, uç noktada savaş ve öldürme pratiği ile anlam kazanışını veri kabul etmesidir. Siyaset, Levinas'a göre de ahlaki değerlerden bağımsız bir varlık alanıdır. Schmitt'te olduğu gibi Levinas'ta da siyasal özne devlettir. Siyasal olanın Schmitt'te düşmanlığı, savaş ve öldürme ihtimalini içerecek biçimde düşünülmesine koşut biçimde, Levinas siyaseti "savaşı öngörme ve her ne pahasına olursa olsun kazanma sanatı" olarak tanımlar. O halde, Levinas siyaseti, Schmitt'e benzer biçimde kavramakta; veri aldığı siyasal durumun zıttını, bu durumu önceleyecek şekilde, etik ilişkide inşa etmeye çalışmaktadır. Başka türlü söylenirse, Levinas siyaset ve savaş ilişkisinde gördüğü 'belirleyici gücü', siyaset alanına atfettiği niteliklerin tam karşıtı niteliklerle tanımladığı etik alana kazandırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle Levinas için siyasal düzenin kökeninde yatanı etik ilişki olarak işaret etmek hayatidir, çünkü "kurucu olan" aynı zamanda kurduğu düzen içinde 'korunmaktadır'. Dolayısıyla, Levinas'ın etiğe Schmitt'in siyasal olana atfettiği ilksellik ve aşkınlık nitelikleri, bu alanların üstünlüğünün ve belirleyiciliğinin koşullarıdır.

Öyleyse, Levinas ve Schmitt'in kuramlarında sırasıyla etiğe ve siyasal olana atfedilen üstünlük, bu iki alanın sahip oldukları niteliklerdeki (ilksellik ve aşkınlık) biçimsel benzerliği doğurmaktadır. Öte yandan, ortak biçimsel niteliklere sahip etik ve siyasette, ben-Öteki ve dost-düşman kategorileri arasındaki ilişki birbirinin zıttı içerikler edinmektedir. Karşılaştırmamızın bu düzeyinde, indirgenemez biçimde etik olanın Levinas'taki tanımı ile indirgenemez biçimde siyasal olanın Schmitt'teki tanımı, biçimsel benzerlik ve içeriksel karşıtlık ile karakterizedir. Ne var ki, Levinas'ın ben ve öteki arasında tanımladığı etiğin zemini yüz yüze ilişki

iken, Schmitt'in siyasal kategorileri kamusal düzeyde anlamlandırılır. Dolayısıyla, karşılaştırmaya etik ve siyasetin aynı düzeyde olduğu bir boyutu dahil etme zorunluluğu doğmaktadır. Bu düzey, Levinas'ta "üçüncü taraf"ın ben ile öteki arasındaki ilişkiye dahil olmasıyla ortaya çıkar.

## **VI. 2. Öteki Olarak İstisna**

Schmitt'te dost ve düşman ilişkisinin, 'ideal' karşılığı olarak devletler-arası düzende aldığı biçim, düşmanı "adil düşman", yani eşit bir muhatap olarak işaret eder. Schmitt'in, siyasal kavramı'ndan *nomos*'a uzanan çerçevesinde savaşın, ancak bir siyasal birliğin haklı nedene başvurmaksızın savaş açma hakkının tanınması sayesinde sınırlandırılabilmesi teması merkezidir. Buna göre, savaşın normatif bir nedene dayandırılması, düşmanı siyasal düşman olarak görmek yerine, haksız veya suçlu addederek ahlaki veya hukuki bir kriminalizasyona tâbi tutmayı beraberinde getirir. Böylece, düşman ahlaki olarak değersizleştirilecek, savaş cezalandırılması gereken bir suç edimi işlevi görecektir. Bir siyasal birliğin savaş açma hakkı, o birliğin tanımlayıcı özelliği olarak tanınmadığı sürece, savaş "suç"a denk düşecek biçimde düşünülecek ve bu kez 'savaşa karşı savaş', suçluyu cezalandırma gibi bir "haklı nedene" dayandırılarak "haklı savaş" niteliği edinecektir. Schmitt, bu nedenle ahlaki nitelikler atfedilen düşmanlığın haklı savaş niteliği gösterdiğini ve böylesi bir savaşta düşmanın eşit muhatap olamayacak biçimde değersizleştirileceğini, insanlık-dışı addedilebileceğini düşünmektedir. Schmitt haklı savaşta, bu çalışmada "siyasalın ahlaklaşması" olarak adlandırdığımız, "siyasal aşan" bir boyut görmektedir.

Haklı savaş anlayışına karşı Schmitt'in yönelttiği itiraz, düşmanlık ve savaşın ancak siyasal ilişkinin taraflarınca belirlenebilir olduğu kabulünden hareket eder. Siyasal zeminde, düşmanlık ve savaş, siyasal birliğin yalnız kendi varlığını koruma hakkına dayanarak alabileceği karara dayanır. Bu anlamda, Schmitt'in çerçevesinde savaşın gerekçesi siyasal birliğin kararından ibarettir; bu karar ve savaş edimi üçüncü bir tarafın belirleyip onaylayacağı bir yargılamaya tâbi tutulamaz. Schmitt'in siyasal kavramı zemininde, üçüncü taraf ancak savaşa dahil olarak taraflardan birine dönüşebilir veya dışarıda kalarak tarafsızlık niteliği edinebilir. İki

taraf arasındaki savaşı normatif veya hukuki olarak değerlendirecek bir mercii olarak üçüncü taraf, siyasal olanın dost ve düşman arasında tanımladığı “eşitlik” düzlemini bozan bir niteliktir. Öyleyse, Schmitt’in çerçevesinde siyasal ilişkinin bir parçası olacak üçüncü bir taraf yoktur; savaşın haklı nedeninin varlığını sorgulayacak bir üçüncü taraf, siyasal taraflar arası eşitlik düzleminin ‘üzerinde’ bir pozisyon edindiği ölçüde, savaş da haklı savaşa dönüşmekte, siyasal olanı ‘aşmaktadır’.

Schmitt’in haklı savaş eleştirisinden, karşılaştırmamız için iki önemli sonuç çıkarıyoruz. İlk sonuç, Schmitt’in dost-düşman karşıtlığında siyasal bir koşul olarak öne sürdüğü “eşit muhatap” olma niteliğinin; Levinas’ta ben ve öteki arasındaki etik ilişkinin koşulu olan “asimetri”den farklı olduğudur. Başka türlü söylenirse, ‘öldürme ediminin somut ihtimali olarak’ dost-düşman ayrımı ile ‘öldürmeme buyruğu’ olarak ben-Öteki arasındaki ilişkide tespit ettiğimiz zıtlık; taraflar arası “asimetrinin” de tersten kurulduğu bir özellik göstermemektedir. Savaşta, ‘öteki’ olarak düşmanı öldürme hakkı, her iki taraf için de söz konusudur. Dolayısıyla, Schmitt’te varlığını koruma hakkının siyasal birlikler arasında aldığı biçim, tarafların eşit addedildiği ve ölmenin-öldürmenin simetrik olduğu bir biçimdir. Bu noktada, Levinas’ın etiğinde ben’in Öteki’ne mutlak tâbiyeti ‘tam zıttını’, Schmitt’in siyasal birliğin içerisinde tanımladığı eşitsiz, asimetric bir ilişkide bulur. Bu ilişki, “istisnai” bir durum olarak “devletin iç düşman ilanı”nda karşımıza çıkmaktadır.<sup>393</sup>

İç düşman ilan etme hakkı, Schmitt’in siyasal birliğe atfettiği ayrıcalıklı üstünlüğün bir uzantısıdır. Schmitt, birlik içinde ‘devlet’-dışı siyasallaşmayı bir iç savaş ihtimali olarak görmekte, devletin iç savaşı önceleyecek biçimde müdahalesini ise varlığını koruma hakkına dayandırmaktadır. Bu anlamda, iç düşman ilanı, içte en üstün güç olarak egemen devletin tanımı gereği sahip olduğu haktır. Schmitt’in norm ile istisna arasında kurduğu ilişki, normal durumu ‘içte birlik’ olarak

---

<sup>393</sup> Bu noktaya dikkatimizi çeken, dolaylı da olsa Jesse Sims’in bir sonraki başlıkta ele alınacak olan çalışmasıdır. Sims’in Levinas ve Schmitt karşılaştırmasında “istisna” kavramına vurgusu, kısmen farklı gerekçelerden hareket etmekte –örneğin, “devletin iç düşman ilanı” ile ilişkilendirilmemekte- ve farklı sonuçlara varmaktadır.



tanımlanan devletin iç düşman ilanındaki olağan-dışı duruma koşuttur. Schmitt, siyasal birliğin birliğini tehdit eden bir durumu, hukuki normların askıya almasını gerektirecek aciliyette istisnai bir durum olarak düşünür. Böylesi bir istisnai durumun varolup olmadığı ve bu durumun olağan-dışı önlemler almayı gerektirip gerektirmediği kararını almak, egemenin tanımlayıcı özelliğidir. Bu karar uyarınca istisnai durumu, birliğin varlığını koruma hakkına dayanarak hukuk düzeninin askıya alınmasına denk düşer. Schmitt, yine varlığını koruma hakkına dayanarak, devletin iç düşman ilanının gerekebileceğini, bu ilanının “hukuk-dışı kılma” biçimini alabileceğini öne sürer. Bu durumda, “iç düşman ilanı”, devletler-arası düzenin işaret ettiği eşit muhatap ilişkisine sahip olmayan, devletin üstünlüğünün sabit olduğu asimetrik bir düşmanlık ilişkisini ifade etmektedir. İç düşman ilanı ile devlet, varlığından gelen meşruluğuna dayanarak ve kendi ürettiği hukuki normlardan bağımsızlaşarak, tümüyle eşitsiz bir düşmanlık ilişkisi kurmaktadır.

Levinas’ın “Öteki, düzenin asıl/ilk [*original*] istisnasıdır”<sup>394</sup> ifadesini bu gözle okuduğumuzda, etik ilişkideki ‘istisnai olarak öteki’ne mutlak tâbiyetin; Schmitt’te devletin iç düşman ilanında kendisini gösteren, istisnai üzerinde mutlak bir hakimiyet ilişkisinin tam karşıtını bulduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, bu karşılaştırma, bu kez “devletin iç düşman ilanı”nda Schmitt’in haklı savaş konusundaki anlatımının bir benzerini tespit etmemizi sağlamaktadır. Siyasal kavramının ilksellik ve aşkınlık nitelikleri, devletin ilan ettiği iç düşman karşısındaki edimlerini ve alacağı önlemleri –içeriğinden bağımsız bir biçimde-meşru kılmaktadır. Bu anlamda, Schmitt’in çerçevesinde devlet, ilan ettiği iç düşman karşısında ‘tek taraflı olarak haklıdır’. Kuşkusuz Schmitt devletin iç düşman ilanını bir haklı savaş olarak adlandırmaz. Haklı savaş Schmitt’e göre, siyasalın ahlakileşerek siyasal olmaktan çıktığı (‘istenmeyen’) bir duruma karşılık gelir; oysa devletin iç düşman ilanı, siyasal birliğin ‘siyasal’ olma kapasitesine denk düşmektedir. Schmitt’in istisnai durumlarda hukuki normların askıya alınmasına rağmen, bir bütün olarak hukuk düzeninin varlığını sürdürdüğü yönündeki vurgusunun bu noktada yeniden altını çizmeliyiz. Schmitt’in bu

---

<sup>394</sup> Levinas, “Idealism and Ideology”, *Levinas Reader* içinde, s. 245.

vurgusu, siyasal birliğin üstünlüğünün, kuruluşundan gelen meşruluk kadar yasallığına da bağlı olduğu fikrinin bir yansımasıdır. Schmitt, yasal pozitivizmi siyasal birliğin (anayasasının) yasallığı aşan bir meşruluğa sahip olduğunu görmemekle şiddetli biçimde eleştirirken, çeşitli bağlamlarda “hukukun araçsallaştırılması” olarak gördüğü eğilimi de hedef almaktadır. Schmitt’in çerçevesinde siyasal birliğin üstünlüğü, meşruluğu ve yasallığı bir araya getirmesi ile temellenir. Bu nokta gözetilmediği sürece, Schmitt’in ‘salt normatif bir değere atıfla temellenen’ meşruluk iddiasını neye dayanarak reddettiği anlaşılamamaktadır. Siyasal birlik temelinde meşruluk, Schmitt’te, birliğin somut mekansal varlığında, yani bir ‘normal düzen’ yaratma kapasitesi ile kazanılmaktadır. Bu nedenle, hukuk normları askıya alındığında dahi genel anlamda düzenin sürekliliğinin sürdüğü yönündeki vurgusu, Schmitt’in siyasal birliğin edimlerini salt meşruluk iddiası ile temellendirmekten kaçındığının göstergesidir. Çünkü, somut yasallık bağlamı olmaksızın öne sürülen meşruluk iddiası, Schmitt için, siyasalın soyut normatif değerlere dayandırılması ve siyasalın ahlakileşmesi anlamına gelmektedir. Schmitt’in *siyasal birliği temel değil hedef alan* siyasal edimleri, siyasal olanın aşılması olarak sunması böylece açıklık kazanmaktadır.

Schmitt devletin iç düşman ilanını, siyasal birliğin çözüleceği ve yeniden iki eşit tarafın karşı karşıya geleceği (iç) savaştan ayırıştırırken, devletin meşruluk ve yasallığı biraraya getirme ayrıcalığına dayanmaktadır. Ne var ki, Schmitt’in özenle çizdiğini düşündüğümüz bu çerçeveye, iç düşman ilanının, devletin ‘haklı savaşı’ olarak nitelenebileceğini düşünmemize engel değildir. Bizzat Schmitt’in ‘eşit muhatap olarak düşman’ anlayışının savaşı sınırlandırdığı yönündeki tespitine dayanarak, asimetrik bir düşmanlık ilişkisi olarak iç düşman ilanında bu sınırlamanın söz konusu olmadığı açıktır.

Bu tablo bize şunu söylemek için zemini sunar: Levinas’ta ben ile Öteki ve Schmitt’te norm/düzen ve istisna arasındaki ilişki, birbirinin tersi perspektiflere konumlanarak inşa edilir. Schmitt’te düzenin lehine kurulan ilişki, Levinas’ta istisna olarak Öteki’nin önceliği temelinde, bir anlamda tersine çevrilmektedir.

### VI. 3. Ben-Öteki-Üçüncü Taraf

Schmitt'in haklı savaş eleştirisinden çıkarsadığımız ikinci sonuç, Levinas'ın kuramındaki "üçüncü taraf" nosyonu ile ilgilidir. Schmitt'te varoluşsal karşıtlığın, siyasal olarak ancak iki tarafın ilişkisinde ortaya çıkmasına karşılık, Levinas'ta siyaset, ancak üçüncü taraf'ın ortaya çıkışı ve etik ilişkiye müdahalesi ile söz konusu olmaktadır.

Levinas'a göre, bu ben'in "hangisi benim Ötekim?" sorusunu doğuracak, ölçülemez olanın ölçülmesi gerekecektir; bu, aynı zamanda, kurumların, hukukun, siyasetin düzeyine geçişi ifade etmektedir. Çalışmanın Levinas bölümünde aktarıldığı gibi, Derrida'dan kaynağını alan yorum, ben'in sorusu ve ölçme ediminin, hukuk düzeninin yargılama rolüne denk düştüğü şeklindedir. Bu anlamda üçüncü taraf'ın devreye girişi, sonsuz etik sorumluluğun getirdiği 'katlanılmaz yükü' hafifleten, bu anlamda etiğin şiddetini azaltan bir işlev üstlenmektedir. Kuşkusuz, Levinas'ın anlatımı üçüncü taraf'ın ortaya çıkışını bu tablodaki gibi yorumlamaya elveren vurgular taşır, dolayısıyla bu yorum Levinas'ın kuramıyla tutarsız değildir. Ne var ki, bu yaklaşımda sınırlandığı gibi hukuk, Levinas'ta üçüncü taraf'ın ortaya çıkışı ile doğan tek düzlem değildir; üçüncü taraf'ın varlığı, siyasetin, devletin ve öyleyse savaşın *da* düzeyine geçişi içerir. Bu anlamda, üçüncü taraf'ın ortaya çıkışı, düşmanlığı ve savaşı bir ihtimal olarak içerir. Nitekim Levinas "başkalıkta düşmanlığın da olabileceğini" açıkça ifade etmiştir.

Levinas'ta ben'in Öteki'ne duyduğu sonsuz sorumluluk, üçüncü taraf'ın varlığı ile değişmemektedir. Diğer bir ifadeyle, üçüncü taraf'ın ortaya çıkışı, etik "kardeşlik" ilişkisini sınırlamaz; Öteki'ni koruma görevi, kendini Öteki için feda etmeyi de içerecek biçimde varlığını sürdürür. Bu noktada, üçüncü taraf'ta tespit edilecek bir düşmanlık, Öteki'nin tehdit altında olduğu kabulü, Levinas'ın çerçevesinde savaş zorunlu kılacaktır. Ben ile Öteki arasındaki etik ilişki sınırlanmadığı sürece, üçüncü taraf'a yönelik savaş, bu kez etik bir göreve dönüşme ve savaşı etik bir zorunluluk olarak görme ihtimalini de beraberinde getirecektir. Dahası, Levinas "hangisi benim Öteki'm?" sorusunun sorulmasını belki de gereksizleştirecek biçimde, "Öteki'yle aynı soydan olabileceğim"i söyleyerek, kendisine atfedilen

“evrensel, koşulsuz konukseverlik” temasından çok komüniteryan çizgiye şaşırtıcı bir uyum sergileyen ifadelerde de bulunabilmektedir. Bu nokta, Levinas’ın kuramını; bir tercihe dayalı olmayan, verili alınan ilişkilerin Levinas’taki radikal tanımıyla etik kardeşlik bağına daha geçerli bir zemin sunduğu eleştirisine açık bırakmaktadır.

Levinas’ın ‘etik misyon edinen devlet’ini bu tabloda düşündüğümüzde, insanlık misyonunun taşıyıcısı olarak diğer devletler karşısında üstün kılınan bir devletin üçüncü taraf’a karşı savaşında, Schmitt’in eleştirdiği haklı savaştan farklılaşacak bir unsur tespit etmek söz konusu olamaz. Levinas’ın kuramsal yaklaşımının bu biçimde bir yorumunu, yine kendisinin İsrail Devleti örneğinde sunduğunu biliyoruz. Öyleyse, Schmitt’in kuramından hareketle Levinas’a haklı savaş bağlamında güçlü bir eleştirinin yöneltilebileceği açıktır.

Öte yandan, Levinas’ın etik kuramının çerçevesinden hareket edildiğinde ise, Schmitt’in “meşru düşman” kabulüne dayanarak haklı savaştan farklılaştırmaya çalıştığı, “siyasal olarak anlamlı savaş”ın mümkünlüğü sorgulanmaya açık hale gelmektedir. Meşru bir düşmana karşı savaşıldığında dahi, savaşan tarafları “siyasal birliğe sadakat” gibi etik addedilen görevden soyutlamanın ne ölçüde ‘gerçekçi’ olduğu eleştiriye açıktır. Daha önemlisi, düşmana karşı savaşın, siyasal birlik içi ilişkileri, Levinas’ın “etik kardeşlik” temasından ne derece farklılaştırabileceği de sorulabilir. Nitekim Schmitt’in siyasal birlik için “homojenlik” vurgusu, siyasal iradede ortaklaşmak olarak sunulmakla birlikte, yine bizzat Schmitt’in etnik anlamda homojenliği güçlü bir siyasal birliğin -mutlak koşulu olmasa bile, ihtimal dahilinde olan- dayanağı şeklinde işaret ettiği açıktır.

Öyleyse, Schmitt’in “dost” kategorisi, Levinas’taki “ben ve Öteki” ilişkisini içerecek ve etik bir kardeşlik ilişkisine denk düşecek biçimde yorumlanmaya açık hale gelmektedir ki bu üçüncü taraf’ta düşmanlık ihtimalini gören Levinas’ın çerçevesi ile de çelişki doğurmamaktadır. Diğer taraftan, Levinas’ın, istisnai siyasal öznesinin ‘düşmanlarla çevrilmiş olmasını’, etik bilincin taşıyıcısı olarak kalabilmesinin de bir koşulu gibi formüle edişi hatırlanırsa; etik kardeşlik ile düşmanlık nosyonlarının *birbirini gerektiren* ve yeniden üreten bir boyut

kazandığını da öne sürmek mümkündür.

Bu yorumumuz, Levinas ile Schmitt arasında mutlak bir benzeşme veya kaçınılmaz bir aynılaştırmadan çok, temel kavramlarının birbirine dönüşme eğilimini işaret etmektedir. Kuşkusuz, Levinas'ın böylesi bir benzeşmeyi imkan-dışı kılan kuramsal kabulleri olduğu söylenebilir; bizim söylediğimiz, bunu mümkün kılacak bir yorumlamaya veri sunan kabullerinin de olduğudur. Öte yandan, Levinas'ın kuramında Schmitt benzerliğine el vermeyen yönlerin de, kendi başına sorunlar taşıdığı, daha önce gösterilmeye çalışıldığı üzere, açıktır.

Levinas ve Schmitt arasındaki karşıtlık ilişkisinin paradoksal bir benzerliği de içeriyor olduğu yorumumuza dolaylı bir desteği, Derrida'nın 'kardeşlik olarak dostluk' ile düşmanlığın 'birbirine dönüşebilir' olduğu yönündeki tespitinde bulmak mümkündür.

#### ***VI. 4. Siyasal Özne ve Etik Devlet Problemleri***

Levinas'ın sonsuz sorumluluğun ağırlığı ve acısı ile tarif ettiği etik öznesi, kendisi için hak talep edemeyecek olan, yalnızca ötekini korumak ve savunmak için hak talebinde bulunabilecek olan bir öznedir. Dolayısıyla Levinas'ta ben öznesi, siyasal özne olmadığı ölçüde etik özne vasfı kazanır. Levinas'ın siyaset algısı, kendisi için hak talep edebilecek bir siyasal özneyi olumlayamaz; böyle bir özne, ancak başkası için hak arayışında bulunuyorsa olumlu ve etik bir figürdür. Etik koşulu sağlamayan bir siyasallaşma, Levinas'ın çerçevesinde, ben öznesinin hükümranlığının ve bu hükümranlığın doğurduğu şiddetin alanında kalacaktır. Bu nedenle Levinas'ta, toplumsal öznelerin siyasallaşamaması gibi bir siyasal özne problemi vardır. Levinas'ın etiğinde, kendisi için hak talebinde bulunan, bu anlamda siyasallaşan özne; öteki'nin sorumluluğunu alan, bu sorumluluk yüzünden acı çeken, yalnızca öteki için talepte bulunan bir etik özne ile ikame edilmektedir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu, devlet-dışı toplumsal öznelerin hak talebinde bulunmalarının olumsuzlanmasıdır. Levinas'ın çerçevesinde, başkalarından hakkının tanınmasını bekleyen öznenin güçsüzlüğü, bir değer statüsüne yükseltilmekte, buna karşılık, kendisi için hak talep etme edimi olumsuzlanıp

değersizleştirilmektedir.

Schmitt'in kuramında ise toplumsal öznelerin siyasallaşması, ancak iç savaş tehdidi olarak varolmaktadır. Schmitt, siyasal kapasitenin 'doğru' ve 'istenir' formunu siyasal birliğin kendisine atfetmekte, birlik dışı siyasallaşma eğilimini tanım gereği birliğin çözülme riski olarak algılamaktadır. Siyasal kavramının kurucu rolü, siyasal birliği dost-düşman karşıtlığının meşru düzeyi olarak işaret etmektedir. Siyasal birliği veri almayan herhangi bir siyasallaşma, Schmitt için, meşruluğunu ancak somut düzenle bağı olmayan soyut bir norm ile temellendirebileceğinden, ahlaki bir boyut kazanmak zorundadır. Bu nedenle, devlet dışı aktörler, Schmitt'te de siyasal özne olmaktan çok, siyasalın ahlaklaşmasının aktörleri olabilmektedirler. Bize göre bu, Schmitt'in kuramının, toplumsal aktörler için ironik biçimde, depolitizasyon anlamı taşıdığını göstermektedir.

Siyasal özne problemi ile iç içe geçen diğer problem, etik devlet problemidir. Levinas'ta, örneğini İsrail Devleti'nde gördüğümüz etik ve devlet birlikteliği, "etik misyon üstlenmiş" devletin edimlerine, edimlerinin içeriğinden bağımsız bir biçimde, haklılık payesi kazandırmaktadır. Levinas'ın çerçevesinde, etik ile devletin biraraya gelişi, genel bir ihtimal olmaktan çok, spesifik bir devlete özgülenmiştir. Çalışmanın Levinas bölümünde ayrıntılandırıldığı üzere bu nokta, insanlık tarihinin tüm edimlerinden sorumluluk duymakla tanımlanan etik özne temelinde, "zulüm görmüş olma"nın Levinasça bir değer statüsüne yükseltilmesinin bir sonucudur. Levinas'ın çerçevesinde, acı çekmiş bir topluluk kaçınılmaz biçimde etik misyon üstlenmenin ayrıcalıklı adayına dönüşmektedir; bu misyonu 'insanlık adına' üstlenen bir topluluğun devletleşmesi ise, etik ve siyasetin -tek bir- devlette cisimleşmesini beraberinde getirmektedir.

Schmitt'te, siyasalın ahlaklaşması eleştirisi ne kadar merkezi bir tema ise, siyasal birliğin kuruluşu ile kazandığı varlığını koruma hakkının "en yüksek değer" statüsünde görüldüğü de -Schmitt bu terminolojiyi reddetse de- o denli açıktır. Schmitt, siyasal birliğin üstünlüğünü soyut temellendirmelerden özenle ayırtmakta, kuruluşun somut, dünyevi, mekan odaklı, düzen kurucu olma niteliklerini merkeze almaktadır. Bununla birlikte, siyasal birlik, bu somut kurucu

edimin kazandırdığı meşruluğu varolduğu sürece hiçbir şekilde kaybetmemekte; verili düzenin içeriğinden bağımsız biçimde sadece varolması, Schmitt'in deyimiyle, "varoluşsal bir değer" yaratmaktadır. Öte yandan, siyasal birlik varolduğu sürece en yüksek "sadakat" düzeyine denk düşmekte, Schmitt "iç savaş etiği"ne karşılık "devletin etiği"ni, bu sadakat ile tanımlamaktadır. Devletin etiği, Schmitt'e göre, iç savaşta dahi "devlet olmaya yönelme görevi" biçimini alarak varlığını sürdürmektedir. Bu görevin, siyasal birliği 'yeniden kurma' misyonu olarak, yine bir 'haklı neden' işaret edişi dikkate değerdir.

Schmitt'in devletler çağının sona erişine ilişkin saptamasının, siyasal kavramının nitelikleri korunduğu sürece, burada saptadığımız problemlerin varlığını geçersizleştirmedeğini düşünüyoruz. Schmitt'in olası bir yeni siyasal birlik modeli arayışı, siyasal kavramına özgü olan nitelikler değişmediği ölçüde, bu problemleri de yeniden üretecektir. Siyasal kavramının kurucu rolü ve bu rolün siyasal birliğe kazandırdığı üstünlük niteliği; birliğin formundan bağımsız biçimde, siyasal birlik içi siyasallaşmanın engeli olmayı, birliğin kendisini ise en yüksek sadakat düzeyine yükseltmeyi beraberinde getirecektir.

Levinas ve Schmitt'in kuramları, birbirine zıt noktalardan hareket etmekte ve karşıt kabulleri temellendirmeye çalışmaktadır. Geldiğimiz noktada, etiğin önceliği kuramı ile siyasal olanın önceliği kuramı, birbirine alternatif üretemeyen bir karşıtlık biçimini almakta, bu karşıtlık ise "paradoksal" biçimde, benzer problemleri doğurmaktadır.

## **VI. 5. Literatürde Levinas ve Schmitt**

Levinas ile Schmitt arasındaki "paradoks" yaratan zıtlığa, bu "mutlak" karşıtlığın benzerlikler doğuracağı imasıyla birlikte, dikkati çeken Derrida'dır:

"Bildiğim kadarıyla, Levinas Schmitt'ten hiç bahsetmez. Bu siyasal teorisyeni [Schmitt], Levinas'ın karşıt ucunda [*extreme opposite*] konumlanır, *böylesi bir mutlak zıtlığın barındırabileceği tüm paradokslar ve tersine dönmelerle birlikte*. Schmitt sadece düşmanlığın [*hostility*] düşünürü olmakla (ve konukseverliğin düşünürü olmamakla) kalmaz; sadece, düşmanı hukuki olana değilse bile, etik olana [*if not to the juridical*] indirgenemez olan "siyaset"in merkezine yerleştirmekle de kalmaz. Schmitt aynı zamanda, kendisinin de kabul ettiği üzere, tümlük [*totality*] fikrine bağlı kalmak gibi temel bir ihtiyacı

olan bir çeşit Katolik neo-Hegelyandır. Bu, tümlük söylemi olarak düşman söylemi, denebilir ki, Levinas için mutlak hasmı [*absolute adversary*] vücuda getirecektir.”<sup>395</sup>

Derrida, sadece bir dipnotta değini biçiminde işaret ettiği bu ‘paradoksal zıtlığı’ ayrıntılandırmaz. Fakat, Schmitt’te tespit ettiği tümlük fikrine dayalı bir düşman söylemi, Schmitt’in düşmanı mutlaklaştırdığını işaret ediyorsa, bu nokta eleştiriye açıktır. Schmitt’in “mutlak düşman” eleştirisi düşünüldüğünde, Levinas ve Schmitt arasındaki zıtlığı, “tümlük” kavramı üzerinden düşünmek yanıltıcı olabilecektir. Derrida’nın “tümlük söylemi olarak düşman” sözlerini, Schmitt’te siyasal olanın düşmanlığı ve savaşı aşılabilir bir ufuk gibi sunmasıyla düşmanlığı mutlaklaştırdığı biçiminde anlamak da mümkündür. Ne var ki, bu da Schmitt için, dost ve düşman ayrışmasının bir “tümlük” oluşturamayacak biçimde daimi bir karakterde olduğunu göstermektedir. Schmitt’in kuramı, siyasal olanın “çoğul bir evreni” zorunlu kıldığı vurgusu hatırlandığında, ‘düşmanın yok edilmesi’ olarak savaşı da, her tür istisnanın bertaraf edilerek bir homojen tümlük inşa edilişi olarak düşünmeye engeldir. Genel olarak, Schmitt’in kuramı -Badiou’nun tabiriyle söyleyecek olursak- Bir’ci değildir; fakat siyasal “birliği” amaç edinir. Bu açıdan, Derrida’nın Schmitt’te tespit ettiği ‘tümlük fikri ihtiyacı’ni siyasal birlik içi siyasallaşmanın engellenmesi gereğine karşılık düşüneceksek, bu tespiti, Schmitt’i karakterize eden nitelik olarak da anlamamız mümkündür. Ne var ki, bu “ihtiyaç” aynı zamanda tümlük fikrinin imlediği biçimde dışsallığın ve aşkınlığın reddinin imkansızlığını işaret etmektedir. Bize göre, Schmitt’i tümlük kavramı merkezinde okumak yanıltıcı olacaktır; istisnai olanın kaçınılmaz varlığı, Schmitt’in siyasal kuramının, tümlüğü tek başına veri almadığını gösterir. Schmitt’te homojen özdeşlik gerekliliği, daima bu özdeşliğe aşkın bir temsil ilkesi ile tamamlanır. Normun istisnası, karar edimini; düzeni kırılmaya uğratan olağan-dışı –veya istisnai- bir hal ise, düzenin kendi içinde simetrik diyebileceğimiz bir istisnai konumu, yani egemenin verili hukuk düzenine aşkın varlığını zorunlu kılar. Bir başka deyişle, normallığın istisnası kadar; siyasal olanın düzen içinde varlığını koruyan, düzene indirgenemez aşkınlığı da kaçınılmazdır. Schmitt bunu, yine “düzen”in sürekliliği

---

<sup>395</sup> Jacques Derrida, *Aideu to Emmanuel Levinas*, 1999, s. 147, dipnot 95 –vurgu eklendi.



için zorunlu addetmektedir. Dolayısıyla, bize göre, Schmitt'i tümlük fikrinin değil; düzen ile istisna arasındaki ilişkide, düzenin perspektifine yerleştirmemiz gerekmektedir.

Öte yandan, Levinas ve Schmitt arasındaki karşıtlığın “tersine dönme” eğilimi taşıdığını paylaşan bir vurgu da Howard Caygill’de dikkati çeker. Caygill, Levinas’ın kuramını siyasal yönelimi üzerinden değerlendirdiğinde, ilgili bölümde aktardığımız üzere, etik ile şiddet arasındaki bağı ve savaş ile siyasetin bir araya getirilişini fark eder. Buna göre, savaş ve siyaset arasındaki yakınlık “Levinas’ı, Kant’ın liberal etik teorisinden çok, Clausewitz ve Carl Schmitt’in düşüncesine yaklaştıran bir düşüncedir.”<sup>396</sup> Ne var ki, Caygill bu yaklaşmanın üzerinde durmaz ve tespitini ayrıntılandırmaz. Levinas ve Schmitt’i bir araya getiren bir başka metin ise Arhey Botwinick’e aittir. Botwinick’e göre, ben-öteki ve dost-düşman kavram çiftleri arasında -öteki’nin dost ya da düşman olacak şekilde düşünülebileceği gibi- görünürde ortaya çıkan terminolojik benzerlik yanıltıcıdır. Başka türlü söylenirse, Botwinick, Levinas ve Schmitt’in kuramlarının, bir anlamda, karşılaştırılabilir olmadıklarını ispata çalışır. Ne var ki, metin, Schmitt’in dost ve düşman kategorilerinin, liberal siyasal teoride “kendilik” [self] ile öteki arasında kurulan ilişkiye denk düşemeyeceği ve liberalizmin Schmitt gibi düşmanı önceleyen bir yaklaşım geliştirmedeği argümanı üzerinedir. Botwinick’in Levinas’ı liberal gelenek içinde düşünüp düşünmediği açık olmadığı gibi, metni de karşılaştırılmaz bulduğu Levinas ve Schmitt ilişkisi üzerine bir veri sunmamaktadır.<sup>397</sup>

İlgili literatürde, Schmitt ve Levinas arasında açık bir karşılaştırma yaptığını bildiğimiz tek metin Jesse Sims’e aittir.<sup>398</sup> Derrida’nın “mutlak hasım” vurgusunu

---

<sup>396</sup> Howard Caygill, *Levinas and the Political*, s. 3.

<sup>397</sup> Arhey Botwinick, “Same/Other versus Friend/Enemy: Levinas contra Schmitt”, *Telos* 132, 2005. Makale, başlığındaki vurguya rağmen, gerçekte, Schmitt’in kavramlarının liberal teoriden farkına ve Hobbes karşılaştırmasına odaklanmaktadır.

<sup>398</sup> Jesse Sims, “Absolute Adversity: Schmitt, Levinas and the Exceptionality of Killing”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 31 no 2, 2005.

izleyen Jesse Sims, Levinas'ta ve Schmitt'te "öldürme" kavramını merkeze alır. Sims'in hareket noktası, Derrida'nın etik ve siyaset arasındaki ilişkiyi "mutlak yarık/aralık/boşluk" [*absolute hiatus*] olarak düşünmesidir. Levinas ve Schmitt ise "indirgenemez biçimde etik olan" ile "indirgenemez biçimde siyasal olan"ın düşünürü olma iddiaları nedeniyle, Sims'e göre, Derrida'nın kurduğu ilişkinin iki karşıt ucuna denk düşerler. Sims, zıtlığın iki ucu olmanın, aynı zamanda bu iki kuramcı arasında bir bağlantıyı imleyebileceği noktasından hareket eder.

Sims, Schmitt'in siyasal kavramını, dost-düşman ayrışması ile istisna durumu arasındaki paralelliği gözeterek yorumlar. İstisna kavramını, bir başkasını fiziksel olarak öldürme ihtimali olarak yorumlar ve "Schmitt'teki gerçek anlamda indirgenemez olan siyasal kategori"nin istisna kavramı olduğunu öne sürer. Bu noktada "öldürme" eyleminin her iki düşünürde de "istisnai" olmakla nitelendiği dikkati çekmektedir. Düşmanlığın gerçek, somut bir ihtimal olarak içerdiği öldürme edimi, Schmitt'te normal durumun değil, istisna durumunun bir parçasıdır. Levinas'ta ise, ben ile öteki arasındaki ilişkide "öldürmeyeceksin" buyruğunun yarattığı etik zorunluluk, gerçekte, ontolojik olarak "istisnai bir ihtimal" olan ötekini öldürme imkanı ile biraradadır. Levinas, ötekinin yüzünde ifadesini bulan etik buyruğun önceliği karşısında "cinayet banallığının" gerçekleşmesini istisnai addeder. Sims'e göre, Schmitt'te de öldürmenin istisnai bir nitelik taşıması, Levinasçı etiğin Schmittçi siyasal'ı öncelediğini göstermektedir. Sims, bunu "siyasalın etik koşulunun" siyasal kavramına içkin olduğu şeklinde formüle etmektedir.

"Böylece etik, paradoksal olarak Schmitt'in siyasal olan tanımını tamamlar [*satisfy*]: siyasalı siyasal kılan sadece etiktir. İstisnai olan, ki siyasetin zemini budur, yalnızca etik olduğu için istisnaidir –ve etik olan, imkanını sunduğu şeyi (...) yasakladığı sürece etiktir. Schmittçi anlamda "siyasal" olan, etiksiz, varolamazdı."<sup>399</sup>

"Soru, biçimsel olarak, kararın belirleyici unsuru olarak istisnayı nasıl anlayacağımızdır. Schmitt için mesele *öteki'den istisna yapma* meselesidir: ötekini 'düşman' olarak isimlendirmek ve muhtemelen onu öldürmek. Fakat Levinas bu istisnai ihtimalde, nihai sonucuna dek izlenirse, istisnailiğin başka

---

<sup>399</sup> Sims, "Absolute Adversity: Schmitt, Levinas and the Exceptionality of Killing", s. 244.

yol izlediğini gösterir: öldürme, ancak öteki benim istisna olarak beni sorumluluğa çağırdığı sürece, istisnaidir. Yine, öteki benim içimde ve benim üzerimde karar verendir –onun düşman olduğuna dair herhangi bir kararı önceleyecek biçimde.”<sup>400</sup>

Jesse Sims’in yorumu, bu çalışmada kimi noktalarda paylaştığımız bir çerçeve çizmektedir. Schmitt’in kuramında, istisna kavramı ile siyasal olan arasındaki içsel ilişki kadar, Schmitt’in, varsayılabileceği üzere “tümlük” kavramının koşulsuz bir destekçisi olamayacağı yorumu da bu çalışmanın paylaştığı vurgulardır. Öte yandan, Sims, Schmitt ve Levinas ilişkisine Derrida’nın çizdiği çerçeve içinde kalarak yaklaşmakta ve Levinas’ı da Derrida’nın ‘önerdiği’ biçimde ele almaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada sunulan Levinas yorumunu takiben Levinas ve Schmitt ilişkisine dair öne sürülebilecek argümanlar, Sims’in çerçevesinden farklılaşmaktadır. En temelde Sims, Levinas’ın kuramında “üçüncü taraf”ın varlığından hiç söz etmemekte, bu nedenle de, üçüncünün varlığının “ben ile öteki” arasındaki etik ilişki için ne anlam ifade ettiğini de analizine dahil edememektedir. Diğer bir ifadeyle, Levinas ve Schmitt arasındaki ilişkide, üçüncüde bir “düşman” tespit edilebileceğini de söyleyen Levinas’ın –bu kez- Schmitt’in “siyasal” kavrayışını veri aldığı yok sayılışı, Sims’in yaklaşımının en temel eksikliğidir. Bu eksiklik, aynı zamanda, Sims’in “öldürmenin istisnailiği” zemininde kurduğu benzerlik uyarınca, Levinasçı etik ilişkinin siyasal kavramını öncelediği yönündeki iddiasını da zayıflatan bir noktadır. Sims, Schmitt’in siyasal kavramının kurucu rolünü gözetmediği ölçüde, siyasal birliğin –dolayısıyla normalliğin, normun, düzenin de- temelinde yatan kurucu anın istisnailiğini de “öldürmeme” buyruğuna indirgemiş olur. Schmitt’te istisnainin kuralı “var ettiği” vurgusu, yalnızca egemenliğin istisnai olanı ‘ortadan kaldırarak’ verili normalliği yeniden inşası olmakla değil; siyasal birliğin kuruluş anına dayanan kurucu bir istisnainin varlığını işaret etmekle de anlam kazanmaktadır. Bu kuruluş anı ise dost-düşman ayrımını içermekte, dolayısıyla öldürme ihtimalini barındırmaktadır. Bu noktada, istisnailik özelliği etik bir sınırı işaret ettiği için değil, siyasal bir kuruluşu işaret ettiği için – bu kuruluşun siyasal birliğin sürekliliğinde düzenin içinde taşıdığı ‘istisnai’ üstünlükle birlikte- istisnai bir nitelik taşır. Başka türlü söylenirse, siyasalın kuruluş

---

<sup>400</sup> Sims, “Absolute Adversity: Schmitt, Levinas and the Exceptionality of Killing”, s. 248.

anına özgü istisnai nitelik, her tür normu önceleyen, normatif bir bağı veya sınırı olmayan ama kendi normunu yaratan bir başlangıç olma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla, Levinas'ta kazandığı spesifik anlamıyla etik ilişkinin siyasal olanı öncelediği tezi, öldürmemenin öldürmeyi öncelediği olgusuna dayandırıldığı ölçüde, hem fazla genel bir ifade olarak kalmakta hem de Schmitt'in siyasalın kurucu rolünün taşıdığı istisnai niteliğini göz ardı etmektedir. Yine de, Schmitt'in *nomos* kavramında netleştiği gibi, kurucu edimde bir sarmal gibi biraraya getirilen karar ve somut düzen nosyonları düşünülürse, Sims'in yorumunu da kısmen hak verilebilir. Fakat her durumda Sims'in yorumu, tek taraflı bir argümana dayanmakta, Schmitt'in kavramlarının Levinas'ın çerçevesi içindeki karşılığını sorgulamamaktadır.

Bize göre, Levinas'ın kuramında, üçüncü taraf'ın varlığı ile ortaya çıkan 'düşmanlık' ihtimali ve 'düşman' olma ihtimali taşıyan üçüncü taraf karşısında ben ile öteki arasındaki sonsuz sorumluluğun sınırlanamayacağı yönündeki vurgular hesaba katıldığında; Sims'in argümanı, "etik kardeşlik" temasının düşman karşısında "dost" kavramının bir bileşeni olarak düşünülebileceği şeklinde kendisine daha güçlü bir zemin bulacaktır. Levinas'taki etik kardeşliğin Schmitt'teki dost kategorisine karşılık düşünülebileceği fikrinin izlerini yine Derrida'da bulmak mümkündür. Bu nokta gözetilirse, Sims'in "Levinas'ın etiğinin Schmitt'in siyasalını öncelediği" şeklindeki argümanı, *Levinas'ın etik Schmitt'in siyasal kategorilerinin birbirine dönüşebileceği* biçiminde yeniden formüle edilmelidir.

Belirtmeliyiz ki, Sims, burada anılan çalışmasının temel argümanını kökünden değiştiren daha geç tarihli [2009] yeni bir Levinas-Schmitt karşılaştırması formüle etmiştir. Bu kez, buradaki tespitimizi doğrular biçimde, önceki pozisyonunu "Derrida'nın Schmitt'in egemenlik teorisini çürütmek amacıyla Levinasçı fikirleri kullanma biçimine sempatiyle" şekillendiğini, fakat artık, Caygill'e referansla, Levinas'ın etik, barış ve adalet kavramlarına da eleştirel yaklaştığını söyleyecektir. Sims, bu kez Levinas'taki "üstü örtülü Schmittçiliği", etik ilişkideki kaçınılmaz "şiddet"te tespit etmektedir. Buna göre, Levinas'ın "öldürmeme" buyruğunun bir zorunluluk olmadığı vurgusu düşünüldüğünde, "barışın" önceliği ancak ben'in

öteki'nin "hasmane şiddetine" maruz kalmış olduğu varsayılarak temellendirilebilir. Öyleyse, öteki'nin önceliği, Schmitt'te, düzenin askıya alınması anlamında "istisna mantığı"ndan hiç de farklı olmayan biçimde kuraldışı ve her tür sistemin üzerinde olma özelliğine sahiptir; ve bu önceliğin temelinde bir "şiddet" ilişkisi vardır. Sims, Levinas'ta öteki'nin etik önceliğinin üçüncü taraf'ın dahil olduğu düzeyde de sürdüğünün haklı olarak altını çizmekte ve Caygill'in, bunun yarattığı siyasal sonuçların kaygı verici olduğuna dair vurgusunu aktarmaktadır. Çünkü Levinas'ın kuramı, öteki'nden gelebilecek veya öteki yararına başvurulacak şiddetin meşrulaştırılmasına açıktır; öteki'nin önceliği "adalet" kavramının da "istisna"ya dayanacak bir biçimde anlaşılmasını beraberinde getirecektir. Bu noktada Sims'in ilgisi, Levinas'ta etik şiddetin oynadığı rol ile Benjamin'in "ilahi şiddet" kavramını karşılaştırmaya yönelir.<sup>401</sup>

Bu yeni pozisyonuyla Sims, Levinas eleştirisinde bizim için önemli bir referans noktası konumuna da geçmektedir. Ne var ki, bize göre, bu ikinci pozisyon Sims'in ilk çalışmasına getirdiğimiz eleştiriyi bu defa tersinden doğrulamaktadır. Sims, Levinas ve Schmitt'in sırasıyla etiği ve siyasalı "önceleme" çabalarının bir benzerini, iki düşünürün teorik kabullerinin arasında yeniden üretmektedir. Bize göre bu "ilksellik" arayışı hem Levinas'taki hem Schmitt'teki ortak sorundur ve iki düşünür arasındaki ilişkiyi kurmak için aynı arayışı sergilemek, Sims'in eleştirisinde de sorun yaratmaktadır. Nitekim, Sims bu kez Schmitt'te "istisna"nın konumunu tek boyutlu kurgulamakta ve "somut düzen"in vazgeçilmez rolüne hiç değinmemektedir. Böylece, ilk çalışmasında Levinasçı etiğin Schmittçi siyasalı öncelediği tezi, bu kez yerini, Schmittçi istisnanın Levinasçı etiği öncelediği tezine bırakmakta; iki pozisyon arasındaki geçişkenlikler göz ardı edilmektedir. Açık ki, bizim bu çalışmadaki Schmitt yorumumuz, "istisna"ya olan tüm vurgusunun "düzen" ve normallik lehine bir perspektiften şekillendiği yönündedir, bu nedenle Sims'in her iki pozisyonundaki Schmitt yorumundan farklıdır. İki düşünür arasında varsaydığımız ilişki de, tekrarlayacak olursak, *Levinas'ın etik Schmitt'in siyasal kategorilerinin birbirine dönüşebileceği* biçimindedir. Nitekim, Sims'in de

---

<sup>401</sup> Jesse Sims, "Exceptional Justice, Violent Proximity", *Essays on Levinas and Law: A Mosaic* içinde, (ed.) D. Manderson, 2009, s. 235, 221, 223, 225-228.

referansı olan Derrida, sözünü ettiğimiz dönüşebilirliği veya geçişkenliği, Schmitt'e odaklanan bir başka önemli metni olan *Dostluğun Siyaseti*'nde bize göre ikna edici biçimde göstermektedir. Her ne kadar, kardeşlik ve düşmanlık kategorilerini çözümleyen bu metin boyunca Levinas hiç anılmasa ve Derrida Levinas'ı başka türlü yorumlama eğiliminde olsa da, bu çalışmada benimsediğimiz Levinas yorumu uyarınca, kardeşlik temasına yöneltilen eleştirinin Levinas eleştirisi olarak okunabileceğini düşünüyoruz.

*Dostluğun Siyaseti*'nde Derrida'nın iki temel argümanı vardır: *Dost* ve *düşman* arasında "kararlı" bir sınırın çizilemeyeceği ve *kardeşlik* ile *dostluk* anlayışları arasında bir sınırın çizilmesi gerekliliği. İççe geçen bu iki iddianın ilk hedefi, öncelikle ve açıkça Schmitt'tir; aynı zamanda da kardeşlik ilkesinin doğallaştırılması eğilimini içeren hakim "demokrasi" anlayışına eleştiri yöneltilir. Derrida, Schmitt'in yaklaşımına, dostluğu yeniden formüle ederek yanıt vermekte, aynı zamanda dostluğu kardeşlikten ayırtırmakta, dolayısıyla, Levinas'ta uç örneğini gördüğümüz kardeşlik kavramının bir eleştirisini de sunmaktadır.

Derrida'nın ele aldığı haliyle dost ve düşman ayrışmasının yarattığı paradoksun temelinde, bu iki kavramın daima birbirini gerektirdiği tespiti yatar. Derrida'ya göre, herkesin birbiriyle "dost" olması, gerçekte dostluğun olmadığı anlamına gelir; çünkü bu, başkalığın aynıda eritilmesi anlamına gelecektir. Derrida dostluğu, aynılışmaya izin vermeyen "tekillik" [*singularity*] kavramı zemininde düşündüğü "demokrasi" bağlamına yerleştirmektedir. Bu, bize Levinas'ın "ben ve öteki" arasında kurduğu, öteki'nin "indirgenemez başkalığı"na dayalı ilişkiyi hatırlatacaktır. Bu ilişkide öteki, aşkınlığı sayesinde aynılığın tümleştirici etkisini kırma yetisini, ben'in varlığını, özgürlüğünü sorgulama özelliğiyle kazanır. Daha önce değinildiği üzere, Levinas buradan "ben'in öteki'ne karşı sonsuz sorumluluğu" fikrini ve etik kardeşlik temasını türetmektedir. Derrida ise, bu sorgulamada dostun düşmana dönüşebilirliğini görmektedir. Başka türlü söylenirse, Derrida'nın çıkardığı bir sonuç, kardeşçe kaynaşmış bir toplulukta kardeşin her an düşmana dönüşebileceğidir. Derrida bu ihtimali Schmitt'in dikkatini dış düşmandan iç düşmana kaydırıldığı noktada ortaya attığı bir tanımda tespit eder: "Düşmanım,

beni sorgulayandır.”<sup>402</sup>

“Kimi düşmanım olarak tanıyabilirim? Tabi ki, sadece, beni sorgulayabilecek olanı. Onu düşmanım olarak tanıırken, beni sorgulayabilecek olduğunu tanırım. Ve gerçekten kim beni sorgulayabilir? Sadece kendim. Ya da kardeşim. Bu böyledir. Öteki benim kardeşimdir. Öteki kardeşim olarak ortaya çıkar ve kardeş düşmana dönüşür. Adem ve Havva'nın iki oğlu vardı, Habil ve Kabil. Böylece başladı insanlığın tarihi. Her şeyin kökeni bu gibi görünüyor. Bu diyalektik gerilim, dünya tarihinin hareketini sağlayan budur ve dünya tarihi henüz sonuna gelmemiştir.”<sup>403</sup>

Schmitt'in iç savaş kavramsallaştırması, “kardeş”in “düşman”a dönüşmesidir. Öyleyse, Derrida'nın, etik kardeşlik ilişkisine denk düşecek biçimde düşünülen dostluğun düşmanlığa dönüşmesi vurgusunu, Levinas'a yöneltilmiş bir eleştiri olarak da değerlendirmek mümkündür: Bir diğeri için kendini feda etmeye varan bir kardeşlik teması, etik tâbiyetten farklı her davranışı düşmanca bulabilecektir. Derrida'nın dostluğu kardeşlikten başka türlü bir insan ilişkisi olarak düşünme çabası, Levinasçı etikten farklılaştığı noktadır.

Öte yandan, bu noktada düşmanın, kardeşlik ilişkisi dahil her yerde ve her an belirebilir oluşunun, aşılamaz güçte bir düşmanlık nosyonunu dayatmak anlamına gelebileceği sorusu doğacaktır. Bu durumda Schmitt'in çizdiği tablonun aşılamaz bir gerçeklik olarak onaylandığını düşünmek mümkündür. Derrida'ya göre ise, durum tam tersidir. Düşmanın *kardeşlerim arasında dahi* belirebilecek olması, aslında paradoksal olarak kavramın gücünü zayıflatmaktadır; düşman o kadar da düşman olamaz, kardeşimin dahi düşman olabilmesi demek, mutlak bir düşmanın imkansızlığı demektir. Hiç kimse mutlak düşman değilse, herkes potansiyel bir dost olabilir. Sonuçta, dost ve düşman kavramsallaştırmasının birbirine dönüşen, sabit olmayan ilişkisi, bu iki kavramın “doğallığını” sarsmaktadır. Hiçbir verili düzen, hiçbir doğal (farz edilen) bağ, dostluğun ve düşmanlığın temeli olamaz; her ikisi de kurulan, yeniden kurulan, her an değişebilen ilişkilerdir. Derrida'ya göre, “siyasal olan”a mesafeli durabilmek, ancak dostluğa da mesafeli durmak ile mümkün

---

<sup>402</sup> *Politics of Friendship*, s. 148-160. Kuşkusuz bu, Levinas'ın kavramsallaştırmasının aynısıdır: Öteki, özgürlüğümü, yani beni / varlığımı / düzenimi / normlarımı sorgulayandır.

<sup>403</sup> Schmitt'ten alıntılan Müller, *Dangerous Mind*, s. 55.

olabilir. Buradaki fikir şudur: Kurulu her düzen, kurucu bağı doğallaştırır. Bir devlet, bir ulus veya bir cemaat, birarada yaşamayı veya dostluğu doğallaştırarak “kardeşliğe” çevirir. Kardeşlik, düşmanlığı yeniden üretir. Bu döngüyü kırmak, ancak dostluğu gelecekteki bir ihtimal olarak düşünmekle mümkündür. Bu nedenle, Derrida, tıpkı Nietzsche gibi, dostluğu henüz kurulmamış bir ilişki addeder. “Dostluk siyaseti” olarak demokrasi, hep bir gelecek kipinde düşünülmediği sürece ve siyaset düşmanlığın ve kardeşliğin zemininde kaldığı ölçüde, Derrida’ya göre bu “tehlikeli” döngü kırılmayacaktır.

Derrida’nın *dostluk*, *düşmanlık* ve *kardeşlik* kavramlarına yönelik “dekonstrüksiyon”u, etik ve siyaseti karşılıklı ya da birarada düşünmeye dönük her tür çaba için oldukça önemli bir uyarı niteliği taşımaktadır. Ne var ki, Derrida’nın ‘adalet ile hukuk’ ve ‘etik ile siyaset’ arasında gözettiği kapanmaz aralık veya boşluk (*hiatus*); siyasal yöneliminden ve sorunlu yönlerinden bağımsızlaştırılmış haliyle Levinas’ın kuramı ile aynı yönelimi paylaşır. Dolayısıyla biz, Derrida’nın eleştirel katkısıyla yetinecek ve bir sonraki bölümde, hem Levinas’a hem Schmitt’e alternatif kabullerden hareket ederek etik ve siyaseti birarada düşünen Alain Badiou’ya yöneleceğiz.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ALAIN BADIOU: SİYASET VE ETİK

Çalışmanın buraya kadarki bölümlerinde, iki düşünürün Emmanuel Levinas ile Carl Schmitt'in, sırasıyla etik ve siyasetten hareketle çizdikleri kavramsal çerçeveyi sunduk. Levinas'ın etikten hareket eden ve etiği önceleyen felsefesinin, pratik siyaset ile karşılaşmasını; Schmitt'in siyasal kavramı zemininde siyaset anlayışının etik ile kesişmesini inceledik. Başka türlü ifade edilirse, şimdiye dek bu çalışmada, yaklaşımlarını etik ile siyaseti birbirinden keskin biçimde ayırarak geliştirdikleri varsayılan iki düşünürün, biri etikten diğeri siyasetten hareketle inşa ettikleri düşünsel çerçeveleri birlikte düşünmek hedeflendi. Etik ve siyaset ilişkisi bağlamında ilk bakışta birbirine karşıt noktalarda durduğu söylenebilecek iki kuramcının yaklaşımlarında iki temel noktada bir ortaklaşmanın bulunduğu ve bu ortak kabullerin sorunlu, eleştiriye açık olduğu iddia edildi. Bahsi geçen ortak sorunlar, "etik devlet problemi" ve "siyasal özne problemi" olarak adlandırıldı. Kısaca ifade edilirse, Levinas'ın ve Schmitt'in birbirine zıt görünen yaklaşımlarının, birbirine alternatif yaratamadığı öne sürüldü.

Çalışmanın bu bölümünde ise, yaklaşımını etikten hareketle, etiği önceleyerek geliştiren Levinas ve siyasetten hareketle, siyasal olanı önceleyerek geliştiren Schmitt'ten sonra; siyaseti ve etiği aynı zeminde, aynı anda düşünen Alain Badiou (1937- ) konu edilecek. Badiou'ya ilişkin bu çalışmanın temel tezi, Badiou'nun etik ile siyaseti birarada düşünen, daha doğru bir ifadeyle, aynı anda *türeten*, özgün bir ilişki tanımladığı şeklindedir. Kendisinden önce gelen, etik ve siyaset ilişkisini birarada düşünmüş olan belli başlı düşünürlerden dikkat çekici biçimde farklılaşan bu yaklaşım, Levinas ve Schmitt'in kullandığı kimi kavramsal araçlarla ortaklaşmakta ve kimi noktalarda benzeşmektedir. Her üç düşünürün de kuramlarında, farklı adlandırmalara dayansa da temel bir ikiliğe merkezi önem atfedilmektedir. Levinas'ta *ben* ve *Öteki*, Schmitt'te *norm/düzen* ve *istisna*, Badiou'da *durum* ve *olay* ikilikleri; en genel haliyle, verili olan ile istisnai olan

arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Badiou'nun bu çalışmaya dahil edilmesindeki amaç ise, bu tür benzeşmeleri takip etmekten öte, yukarıda değinilen problemlere yanıt üretebilecek bir çerçeve sunma kapasitesini sınamaktır.

Badiou'ya etik ve siyaseti aynı anda düşünme olanağını veren, “olay” kavramının her ikisinin de zemini olarak konulmasıdır. Bu, aynı zamanda, etik ile siyaseti birarada düşünebilmeyi ancak “devlet” ile mümkün kılan ilk iki düşünürün çerçevelerine kökten bir itiraz olarak da düşünülmelidir; çünkü Badiou'nun “olay” kavramı, hem siyaseti hem etiği, verili duruma karşılık gelen devletin dışında ve karşısında konumlandırmaktadır. Kuramlarında devlet-dışı siyasallaşmanın ya imkansız ya da gayrı-meşru kılındığını söylediğimiz Levinas ve Schmitt'in aksine, Badiou için siyasallaşmak tanım gereği devlet-dışı aktörleri işaret etmektedir. Benzer biçimde, etik ile devletin kesiştiği bir anı Badiou'da tespit etmenin olanağı yoktur; aksine, tıpkı siyaset gibi, etik de, “olay”ın açtığı yeni zeminde anlam kazanan bir pratik olarak, devletin alanında değil, ancak dışında konumlanabilir. Badiou'ya göre, siyaset “eşitlikçi edim”dir; etik ise bu eşitlikçi edim karşısında nasıl bir tutum alındığıyla ilişkilidir ve devlet kavramını ele alış biçiminin doğrudan sonucu olarak, devletin hiyerarşik yapısından, tanım gereği, farklılaşmaktadır.

Badiou'nun felsefesi, kendi özgün tanımıyla “hakikat” kavramına sahip çıkar ve hakikatlerin pratik ve düşünsel olarak dört ayrı alanda “üretildiğini” öne sürer. Bu dört alan *siyaset, sanat, bilim* ve *aşk*tir. Felsefe, bu alanlarda üretilen hakikatleri “yakalayan” ve birarada düşünen düzlemdir. Başka türlü söylenirse, siyaset, sanat, bilim ve aşk, felsefenin “koşulları”dır. Öyleyse, Badiou'nun felsefesi bu dört alandan da beslenir. Biz burada siyaset koşulu üzerine özel olarak odaklanmayı denesek de, Badiou'nun, örneğin “özne” kavramını aşk koşulundan, ontolojisini ise matematikten ayırıştırmanın olanağı yoktur.<sup>404</sup> Alain Badiou'nun hem “olay” kavramını hem de etik ve siyaseti “olay” ile nasıl ilişkilendirdiğini anlamak için,

---

<sup>404</sup> Badiou, yalnız felsefeyle değil felsefesinin “koşulları” ile de aktif olarak ilgilenen bir isimdir. Matematikçiliğinin, tiyatro oyunu ve roman yazarlığının yanı sıra siyasal aktivizm içinde, kendi tabiriyle, bir “militan”dır.

yoğun bir matematik bilgisiyle inşa ettiği ontolojisini, basit bir düzeyde de olsa kavramaya ve aktarmaya çalışmamız kaçınılmazdır. Alain Badiou'nun bir diğer özgünlüğü, genel olarak birbirine zıt görülen kavramları ve eğilimleri birarada düşünmesidir; örneğin Platonculuk ile çokluk, hakikat ile öznel üretim veya evrensellik ile teklik gibi. Benzer biçimde, Badiou “anti-felsefe” olarak adlandırdığı ve en temelde hakikat kavramının reddi ile şekillendiğini öne sürdüğü kuramsal eğilimlerden hem beslenmekte ve hem de taşıdığı kavramsal paralelliklere rağmen, evrensellik ve hakikat kavrayışını kuramının merkezine yerleştirerek farklılaşmaktadır. Badiou'nun felsefesine baskın rengini verenin de bu uzlaşmaz görünen karşıtlıkların aynı sürecin yüzleri gibi sunulması olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim, Badiou hem, olayın yoktan varolan “mucize” benzeri karakterine ve öznenin zeminsiz “karar”ına dayanmakla<sup>405</sup> ve hem de siyaseti etik bir zemine dayandırmakla, siyaseti etiğe tâbi kılmakla<sup>406</sup> eleştirilmiştir. İlk yaklaşımda, Badiou'nun kuramı, verili durum ile hiçbir bağı olmayan, dolayısıyla yapısal hiçbir dayanağı olmayan öznel bir karar nosyonunu temel almakla eleştirilir –ki bunun, Carl Schmitt'in siyasal kuramına yöneltilen en yaygın eleştiri olduğu bilinmektedir. İkinci yaklaşımda ise, Badiou'nun siyaseti etik koşula bağlı kıldığı, dolayısıyla siyasete yapısal bir sınır çizdiği işaret edilir –ki bu eleştiri de, Emmanuel Levinas'ın etik kuramının en radikal örneğini sunduğu üzere, etiği siyasete önceleyen yaklaşımlara genellenebilir bir tespittir. Bu çalışmada benimsenen yorum ise, Badiou'nun kuramının özgünlüğü ve zorluğunun, bu iki zıt eleştiriye kaynaklık eden unsurları, aynı sürecin iki yüzü gibi sunmasından ileri geldiği şeklinde olacaktır. Başka türlü söylenirse, Badiou'nun siyasete bir zemin sunduğu doğrudur, ne var ki bu zemin verili değil, “yeni” olandır. Bir yenilik olarak olay, verili gerçeklikten farklılaşan yeni bir düzlem yaratır, ki Badiou'nun kuramının merkezi kavramları olarak özne ve hakikat bu düzlemin unsurlarıdır. Yeni olanla

---

<sup>405</sup> Daniel Bensaid, “Alain Badiou and the Miracle of the Event”, *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde (ed.) P.Hallward, Continuum, 2007, s. 94-105.

<sup>406</sup> Olivier Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, s. 128-131, 158.

kurulan ilişki bir üretim sürecidir; verili durumun siyasal veya etik bilgisi ve araçları yeni olanla ilişkiye elvermez, bu araçların yeniden üretilmesi gerekir. Öyleyse, Badiou'nun siyaseti etiğe tâbi kılmasından çok, siyaseti ve etiği yeni olan “olay”a tâbi kıldığını söylemek daha doğru olacaktır. Nihayet, “olay” da hem verili olana, yani “durum”a içkin ve hem de durumun içinde yapılandırılmaz olma koşulunu birarada taşır; tıpkı, “olay” ile kurulan ilişkinin “hakikat” üretebilmesi için belirli bir yapısal koşulunun yanı sıra “karar” nosyonunu da içermesi gerektiği gibi. Bu bölümde açmaya çalışacağımız tüm bu noktalar, Badiou'nun kendi felsefesini “durumun içinde yeni olanı düşünme” çabası olarak ifade edişinde özetlenmektedir:

“Nihai olarak, tek bir sorum var: Bir durum içinde yeni olan nedir? Yegane felsefi sorum şudur: Durumun dışında veya başka bir yerde değil, durumun içinde yeni olan bir şeyi düşünebilir miyiz; yenilik aracılığıyla düşünebilir, onu durumun içinde konu edinebilir miyiz?”<sup>407</sup>

Bu bölümde, Badiou'nun etik ve siyaset ilişkisine dair yaklaşımını anlama çabası ile Levinas ve Schmitt ile ilişkilendirdiğimiz yönleri birarada sunulacaktır. Bu ikili amaç doğrultusunda, öncelikle Badiou'ya dair genel bir fikir çıkarsamamıza da el verecek olan, çağdaş siyaset felsefesi ve pratik siyasal gerçeklik üzerine geliştirdiği eleştiriler anlatılacaktır. Schmitt ile paralellik taşıyan bu eleştirel tespitler, Badiou'nun Levinas'a yönelttiği eleştiriyi de içermekte ve iki düşünür arasındaki temel ayrımı sergilemektedir. Bir sonraki alt-bölüm, ontolojiye odaklanacak ki bu anlatıdan Badiou'nun hem Levinas'a ilgi çekici bir paralellik taşıdığını ve hem de Schmitt'ten keskin biçimde ayrıştığını temellendirecek argümanlar çıkarsanacaktır. Badiou'nun kuramının içerdiği çözümler ve doğurduğu yeni sorun alanları işaret edilerek bölüm sonlandırılacaktır.

## I. Özgürleştirici Siyasetin Kaybı

Badiou'nun günümüz düşüncesine felsefe temelinde yönelttiği radikal eleştiri,

---

<sup>407</sup> Alain Badiou, Bruno Bosteels, “Can Change be Thought? A Dialogue with Alain Badiou”, *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* içinde (ed.) G.Riera, Suny Press, 2005, s. 252-253.

hakikat kavramının terkiine dayanan “modern sofizm”e; siyaset ve etik temelinde geliştirdiği eleştiri de insan hakları, farklılıklar etiği, cemaatçi (toplulukçu) anlayış, evrenselliğin reddi, insani müdahale gibi kavram veya eğilimlere ynelir. Bu birbirine paralel eleştirileri, Badiou’nun “özgürleştirici siyasetin” gündemden düştüğu tespiti başlığı altında biraraya getirmek mümkündür. Özgürleştirici siyasetin kaybı, felsefi, siyasal ve etik düşünce ufkunun, verili olanla sınırlanıp kısırlaştırılması anlamına gelir. Nitekim, Badiou’nun “kapitalist-parlamentarizm” (*capitilo-parliamentarism*) diye adlandırdığı günümüz siyasal rejimi; kapitalizm ile parlamenter demokrasi birlikteliğinin, insanlığın nihai ufku olarak tanınması fikrini hem desteklemekte hem de bu fikirden beslenmektedir.

### **I. 1. Parlamentarizm ve “Etik İdeolojisi”**

Badiou’ya göre siyaset, en genel tanımıyla, verili olanda imkan-dışı görüneni mümkün kılmaya ynelik kolektif bir edimdir.<sup>408</sup>

“Özgürleştirici siyaset her zaman, tam da durumun ierisinden bakıldığında imkansız olduğu ilan edilen şeyi mümkün göstermekten ibarettir.”<sup>409</sup>

Devlet ise, “ihtimallerin imkanını sınırlayan zorunlulukların/zor yoluyla kısıtlamaların sistemi”dir; devlet, belirli bir durumda neyin imkan-dışı olduğunu tayin eden güçtür.<sup>410</sup> İleride açıklanmaya ıalışılacağı üzere, Badiou’nun felsefesinin tüm temel kavramları bu ikilik çerçevesinde anlam kazanır; olay, özne ve hakikat, verili durumu kırılmaya uğratan istisnai birer kopuştur ve tanımlayıcı özellikleri, imkan-dışı görünenin mümkün olduğunu göstermeleridir. Siyaset, Badiou’nun “hakikat üreten” olarak saydığı dört alandan sadece biri gibi görünse de, bilim, sanat ve aşktan oluşan diğer alanların arasında, kavramlarını türettiği esas zeminin siyaset olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır.

---

<sup>408</sup> Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy* [2007] 2008, s. 11.

<sup>409</sup> Alain Badiou, “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou ile Söyleşi” P. Hallward, Badiou, *Etik* içinde, s.119.

<sup>410</sup> Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, (tr.D.Macey, S.Corcoran), Verso, 2010, s. 243.

Devlet, belirli bir durumda imkan-dışı olanı belirleyen güç ise; “yeni imkanlar” yaratmakla tanımlanan siyaset, devletten net biçimde ayrıştırılmalıdır. Siyaset, tanımı gereği, devletten belirli bir mesafede işleyen bir süreçtir. Badiou’ya göre, bugünün dünyasının “parlamentar demokrasi”yi nihai bir norm olarak olumlaması, bir anlamda, bu mesafenin yok edilmesi ve sıradan yurttaşı sadece “oy verme” edimiyle kısıtlamak anlamına gelir. Badiou’nun çerçevesinde, oy vermenin siyasetle ilgisi yoktur; siyasetin tersini, yani devlet düzeninin sürekliliğini sağlar. Her şeyden önce, temsili rejimde seçim bir “sayım” işlevi taşır; içeriksiz biçimde sayılar demokrasinin zaferi mertebesine, seçmen davranışı ise eleştirilemez bir beyan konumuna taşınır. Badiou’ya göre, içeriğinden soyutlanmış biçimde genel oy ilkesinin sonucuna “saygı duymak” anlamsızdır; bu durumda, demokrasi, kendi formundan başka bir anlam taşıyor demektir ki bu, biçimsel ilkeye uygun her tür içeriğin demokrasi olarak adlandırılmasını beraberinde getirecektir.<sup>411</sup> Nitekim “seçim”, her ne kadar bir temsil ve ifade aracı gibi sunulsa da bu iddia temelsizdir. Kapitalist parlamenter sistemde seçim muhafazakar bir rol oynar; çünkü iddia edilenin tersine, yurttaşa etkisizlik, kudretsizlik hissini doğurur. Kimi zaman da toplumsal hareketlerin etkisini dağıtmak amacıyla başvuru yapılan seçimler, bir baskı aracına dönüşebilir. Badiou için, temsil iddiasıyla bugünün normu haline getirilmiş olan parlamenter rejim, bu yolla dünyanın değişmez yasaları olduğu kabulünü yerleştirme işlevi taşır. Gerçekte ise, bugünkü görünüm, Marx’ın yüz elli yıl önce öngördüğü dünyadır: Nesnelere, metaların, finansın serbest dolaşımına dayalı küresel piyasaya karşılık insanların serbest hareket ve yerleşim hakları yoktur ve servet hakim güçtür. Badiou’nun ifadesiyle, “Berlin Duvarı sadece yer değiştirmiştir”; artık zengin kapitalist Kuzey ile yoksul Güney’i birbirinden ayırmaktadır ve bu durum, ancak, savaş ve zor yoluyla sürekliliğini sağlayabilmektedir.<sup>412</sup>

Badiou’nun “savaş”a dair yorumları, iki açıdan Carl Schmitt’i ve “mutlak savaş”

---

<sup>411</sup> Tarihsel olarak da “demokratik çoğunlukların” ‘masum’ sonuçlar üretmediği, Hitler’den ABD’nin Irak’taki savaşının onaylanmasına uzanan örneklerde görülmüştür: Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, s. 30, 32.

<sup>412</sup> Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, s. 11-12, 14-16, 30-32, 55.

eleştirisini hatırlatır. Badiou'ya göre, günümüz dünyasında savaş, “gücün son çözümlemede askeri olmaya devam ettiğini” gösterir ve “Amerikan emperyal gücü, (...) savaşı kendi varlığını kanıtlamanın ayrıcalıklı, hatta biricik biçimi olarak görmektedir”. Bu durumda, belirleyici olan “yok etmeye yönelik katıksız kapasite” olmakta, karşı taraf “terörizm” adı altında belirsiz kılınmakta, savaş “nihilist bir şiddete” denk düşmektedir. Badiou, “demokrasinin terörizme karşı savaşı” temasında ikili bir nihilizm örneği görür; bir tarafta ölümün kutsanması, diğer tarafta yok edici bir kapasitenin belirsiz bir düşmana karşı, “hiçliğe karşı” savaşı nihilizmin iki yüzünü oluşturmaktadır. Diğer taraftan, Badiou, yine Schmitt'in öngördüğü biçimde, savaşın ahlaki ve dini referanslarla yüklü bir dile başvurularak meşrulaştırıldığına dikkati çeker.<sup>413</sup> Fakat, ahlaki tema, salt “nihilist şiddetin” taraflarına özgü değildir. Badiou'ya göre, çağdaş felsefe de “etiğe dönüş” olgusunun etkisi altındadır.

“Etiğe dönüş” olgusunun bir boyutu, Kant'ın etiğinden hareketle, ampirik gerçeklikten bağımsız olan genel buyruk veya ilkeleri kabul etmek ve evrensel, doğal hakların sahibi bir insan öznesini varsaymaktır. Oysa Badiou'ya göre, doğası gereği sahip olduğu haklarla tanımlanan insan, “insan”ı sabit bir insan doğası tanımına hapsedmenin yanı sıra felsefenin olanağını da ortadan kaldırır:

“Felsefe ne zaman insan doğasının arkasına sığınırsa, -tıpkı tarihin seyrinde ortaya çıktığı gibi- kendi kendisini küçülterek doğrudan bertaraf etmiş olur. Kendisini bertaraf eder, çünkü bu durumda insan doğasının kurulu modeline bekçilik etmekten, onun propagandasını yaparak onu katılaştırmaktan başka bir işi kalmamış olur”.<sup>414</sup>

Badiou için “insan hakları” kavramı, bir yandan soyut bir özne ve doğal haklar anlayışına dayanmakta, diğer yandan, temel aldığı “insan”ı, verili, doğal varlığına özgülemektedir. Diğer bir ifadeyle, insan hakları kavramıyla işaret edilen doğal, evrensel haklar, insanı ‘canlı organizma’ya, ‘hayvani altyapısı’na indirgemekte ve bu haliyle, insanın hayatının, bedeninin, kültürel kimliğinin “taciz edilmemesi”

---

413 Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, (çev.) I. Ergüden, T. Birkan, Metis, [2003] 2006, s. 107-109, 111-114.

414 Alain Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, S.Zizek ve A.Badiou içinde, (çev.) Ö. Aktok, Encore, 2009, s. 84.

anlamında, “kötülük görmeme hakkı”ndan ibaret kalmaktadır. Badiou’nun terminolojisinde bu, insanı “ölümlü, sonlu varlık” olmakla sınırlamak anlamına gelir. Diğer taraftan, insan hakları temasının pratik gerçeklikteki karşılığı ikili bir özne konumudur: Pasif ve ızdırap çeken kurban özne ile seyirci konumunda olup yargıda bulunan [Kantçı siyasal] özne.<sup>415</sup> Başka türlü söylenirse, insan hakları kavramı çerçevesinde genel kabul gören etik anlayış, Badiou’nun çerçevesinde, siyasal olarak Batı dünyasının verili zenginliğini ve üstünlüğünü sürdürebilmesinin, bu düzenin karşısındaki olası aktörleri “insani müdahale” aracıyla yargılayıp etkisizleştirmesinin<sup>416</sup> ve diğer tarafta, insani varlığın “kurban” olmaya indirgenmesinin aracına dönüştürülmüş durumdadır.<sup>417</sup> Dolayısıyla Badiou’ya göre, “etiğe dönüş” olgusu, “işkence görmemiş, soykırıma uğramamış olanın sorunsallaştırılmadığı” ve merkezi temanın “kurbanlaştırılmış beden” olduğu bir bağlama sahiptir. Badiou’nun bu bağlama itirazı, insanı canlı bir organizmadan ibaret olarak tanımlamak anlamında “hayvani insancılık” [*animal humanism*] eleştirisinde<sup>418</sup> de görülür. Hayvani yönüne indirgenmiş insan, Badiou’ya göre, ayırt edici özelliği hakikat yaratabilme -veya aynı anlama gelmek üzere- iyi’yi düşünebilme kapasitesi olan insanı, bu özelliğinden yoksun bırakmaktadır. Bu haliyle, salt “kötülük görmeme hakkı” olarak anlaşılan etiği, Badiou “etik ideolojisi” olarak da adlandırır. Etik ideolojisi, iyi olanı kötülüğün yokluğuyla tanımlamakta; kötüyü iyiyi önceleyecek biçimde düşünmekte ya da iyi olanı basitçe kötülükten bağımsız olmaya eşitlemektedir.<sup>419</sup>

---

<sup>415</sup> Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerinde Bir Deneme* (çev.) T. Birkan, Metis Yayınları, 2004, s. 11-13, 24-25.

<sup>416</sup> Badiou, “insani müdahale” konusunda, kendi deyimiyle, “materyalist bir hipotez” öne sürer: “Hiçbir devlet, ordusunu, yüce ahlaki idealler ve haklar için kullanmamıştır” (Badiou, *Polemics* (tr.) S. Corcoran, Verso, 2006, s. 70). Badiou’ya göre, “kötüye karşı savaş” olarak sunulan bir savaşta, “kötü”, üstünler tarafından [“özgür Batı”] işaret edilen herhangi bir aktör olabilmektedir (Badiou, *The Communist Hypothesis*, 2010, s. 2).

<sup>417</sup> Badiou, *Etik*, s. 24-28.

<sup>418</sup> Badiou, *The Century* (tr.) A. Toscano, Polity Press, [2005] 2007, s. 175.

<sup>419</sup> Badiou, *Etik*, s. 25.



Bu yaklaşımın gerisinde, “iyiye yönelik kolektif irade”nin, Badiou’nun düşüncesinde aynı anlama gelmek üzere, eşitlik fikri temelinde bir siyasetin, “totaliter” addedilmesi yatar. Başka türlü söylenirse, “etik ideolojisi”nde, belirli bir iyi fikri etrafında siyasal örgütlenmenin kendisi kötülük yaratmakla özdeşleştirilmektedir.<sup>420</sup> Badiou için bu, verili olanı olduğu haliyle kabul etme anlamında statükoculuk; zorunluluklara tâbi olma, verili ve zorunlu olanın dışında olan “hakikat”i reddetme anlamında da nihilizmdir. Badiou’ya göre, nihilizm kavramına paralel olarak, hakikat yerine sadece “çoklu dil oyunları” olduğu önermesine dayanan “modern sofistlik” de, kolektif iyiye yönelimin felaketle sonuçlandığı fikrinin bir çeşididir.<sup>421</sup> Badiou’da “nihilizm” eleştirisi, kapitalizm ve şiddetin yanı sıra, ileride değinileceği üzere, felsefe içi çeşitli yaklaşımlara da yöneltilerek tekrarlanan bir tema olarak karşımıza çıkar.

Bir taraftan insanı olduğu haliyle bedensel varlığına veya kültürel -dil, ulusal veya etnik köken, din- kimliğine indirgeyen, diğer taraftan, hakikat kavramını reddetmenin bir sonucu olarak, insanı verili olanı aşma anlamında hakikat üretme kapasitesinden yoksun biçimde kavrayan düşünüş; “farklılık etiği”nde ve “çokkültürcülük”te biraradadır. Öteki’ne saygı veya öteki’ni gözetme temelinde şekillenen “kültürel görececi” etik, hem insanın olumsal bir biçimde sahip olduğu kültürel kimlikleri değer statüsüne yükseltmekte hem de yine, insanı verili olana indirgeyerek yeni bir varoluşu düşünme kapasitesini yok saymaktadır. Pratikte ise, kültürel farklara saygı adı altında, “iyi ötekiler” varsayımı işlemektedir: Farklılığına saygı duyulan öteki, aslında, örneğin piyasa ekonomisini, parlamenter rejimi, insan haklarını kabul etmiş olduğu sürece, dolayısıyla farklarından arındığı ölçüde, kabul görmektedir.<sup>422</sup> Badiou’ya göre, “öteki”ni temel alan etik yaklaşımların kökeni, Levinas’ın “etik radikalizmi”dir.

---

<sup>420</sup> Badiou, “her kolektif İyi iradesi Kötü’yü yaratır” fikrinin güncel kaynağı olarak, ilk kez 1970’lerde Fransa’da ortaya çıkan “Yeni Filozoflar” [*Nouveaux Philosophes*] hareketini işaret eder: *Etik*, s. 29.

<sup>421</sup> Badiou, *Maniphesto for Philosophy*, (tr.) N.Madarasz, SUNY, [1989] 1999, s. 133-134.

<sup>422</sup> Badiou, *Etik*, s. 34, 38.

## I. 2. Badiou'nun Levinas Eleştirisi: 'Mutlak Öteki'

Badiou, Levinas'ın "aynı'nın despotizmi"ne karşı Öteki'ne radikal açıklığı önceleyen yaklaşımının Yahudi geleneğinde temellendiğini tespit eder. Levinas, her ne kadar fenomenolojik temalarla Öteki'nin önceliğini örneklendirse de, fenomenolojik düzlem, Levinas'ın etiğinin radikal iddiasına denk düşecek denli güçlü bir zemini sunamaz. Badiou, ben'in öteki'de kendisinin bir yansımasını bulduğu ve ben'in öteki ile, kendisini dışarıdan bir nesne gibi izleyebilme olanağı zemininde ilişkilendiği yönündeki psikanalitik savlara dikkat çeker. Burada söylenmeye çalışılan, ben ile öteki ilişkisinin ilksel biçiminin Levinas'ın varsaydığına aksine bir özdeşleşme ilişkisi olabileceğidir. Öyleyse, öteki'nin önceliği veya öteki'yle karşılaşmanın ilksel biçiminin etik olduğu yönündeki iddia, insanlar arası ilişki düzeyinde bir kesinlik olarak öne sürülemez. Bir başka ifadeyle, Levinas fenomenolojik örneklerin sınırları içerisinde kaldığı sürece, ben ile öteki arasındaki ilişkiyi kendi etik ilişki tanımındaki haliyle 'garanti' edemez:

"(...) basit öteki fenomeninde hiçbir şey böyle bir garanti içermez. Zira ötekinin görünüşünün sonluluğu benzerlik ya da taklit olarak *kavranabilir* ve böylece bizi Aynı'nın mantığına geri götürebilir. Öteki bana her zaman, en başta onun başkalığına maruz kalındığı varsayımının *ille de* doğru olmasını sağlayamayacak kadar çok benzer. Demek ki öteki fenomeni (onun yüzü) radikal bir başkalığa tanıklık etmelidir (...) Bu demektir ki etiğin anlaşılabilir olması için, Öteki'nin bir şekilde, salt sonlu deneyimi aşan *bir başkalık ilkesi tarafından taşınması* gerekir. Levinas bu ilkeye 'Bütünüyle Öteki' adını verir ki bu bariz biçimde Tanrı'ya verilen etik addır. Eğer Bütünüyle Öteki'nin dolaysız fenomeni değilse Öteki diye bir şey olamaz. (...) Tarife gelmez Tanrı yoksa etik de olamaz."<sup>423</sup>

Öyleyse Levinas, etiğini temellendirmede "Bütünüyle Öteki" (veya 'mutlak Öteki') olarak Tanrı'nın zorunlu varlığını işaret ettiği ölçüde, felsefeyi teolojiye tâbi kılmaktadır. Etik Tanrı'nın "tarife gelmez otoritesi altında Öteki'yle bağ kuran şey" olarak dine eşitlenmekte, böylece etik "kurucu başkalığın yasasına peygamberce itaati benimseyen *düşüncenin yeni adı*" haline gelmektedir.

Öte yandan, Levinas'a referansla geliştirilen *öteki*'ne saygı temelli etik yaklaşımlar, bu dini zemini yok sayıp *öteki*'ni tanıma, *öteki*'ne saygı duyma temasını öne

---

<sup>423</sup> Badiou, *Etik*, s. 37 –vurgular aslında.

çıkarırlar. Oysa bu “yüce gönüllülük” etiği, pratik gerçeklik karşısında güçsüzdür ve teorik olarak, dine referans vermeksizin dayanaksız kalmaktadır. Levinas’ın “felsefeyi azleden” etiği, dindarlık demektir; Levinas’ın çerçevesinden hareket edildiği sürece, Tanrı yoksa etik de imkansızlaşmaktadır.<sup>424</sup> Nitekim, Badiou bir başka metninde, Levinas’ın etiğini kısaca “Bir’in İki’den son öç alışı” olarak da tabir edecektir.<sup>425</sup> Gerçekten de, “Ulaşılmazı, Ulaşılmaz olarak koyutlamak ve böylece sonsuz bir yorumbilgisinin yolunu açmak, *par excellence* dini konum(dur)”<sup>426</sup> ise, Levinas’ta kavranılamaz, tematikleştirilemez olan Öteki, Badiou’nun “din” tanımına tam olarak uymaktadır.

Tüm bunlardan hareketle Badiou, Levinasçı dinsel etik biçiminin radikalliğini taşısın ya da taşımasın “öteki’ni tanımaya dayalı her tür etik hükmün” kesin biçimde reddedilmesi gerektiğini öne sürecektir.<sup>427</sup>

Bu kısa fakat görüldüğünden daha yoğun Levinas eleştirisini değerlendirmeyi bölüm sonuna bırakırsak, Badiou’nun eleştirisinin aynı zamanda kendi felsefesinin temel önermelerini de içinde barındırdığını görürüz: Tanrı yoktur, sonsuz çokluk ve başkalık, kendinde bir değer taşımaksızın zaten varlığın kendisidir, verili olandır. Felsefenin görevi, kutsal-dışılığı, düşünebilmenin zorunlu temeli olarak yeniden

---

<sup>424</sup> Badiou, *Etik*, s. 33-37.

<sup>425</sup> Badiou, *Aşka Övgü*, 2011: 27. Badiou’nun bu ifadesinin bağlamı “aşk”tır; Levinas *Tümlük ve Sonsuz*’da ben ile öteki arasındaki ilişkinin üçüncüyü dışlayan formu için aşkı ve şehvet duygusunu inceler. Levinas’a göre, “aşıklar cemaati” aynı duyguyu hissetmeye dayanır fakat birbiriyle ‘bütünleşme’ halini almaz. Levinas’ın öteki’yi “dışı olan” ile özdeşleştirdiği ve ona bir gizlilik, gizem atfettiği yaklaşımının sorunları bir tarafa bırakılırsa; aslında aşk bu haliyle Levinas’ın ben ile Öteki arasında betimlediği ilişkinin bir modeli değildir (Levinas, *Totality and Infinity*, s. 254, 265). Levinas daha sonra şehvet duygusundan bağımsız bir “aşk”ı konu edinecektir; burada vurgu Öteki’nin ‘biricik’ olma vasfına kayar (Levinas, “The Paradox of Morality”, s. 174). Burada aşk, yine bir birliği veya kaynaşmayı değil, “başkasını kendime indirgemenin, benzerlikte çakıştırmanın imkansızlığını” imler (Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, s. 271). Badiou’nun eleştirisi ise “aşkın ‘kendini adama’ya ilişkin bir deneyim, dolayısıyla kendimi ötekinin yararına unuttuğum bir deneyim” olarak düşünülmesine yöneliktir. Badiou, Levinas’ın aşkı “etik bir duygu” olarak yine dini geleneğin içine yerleştirdiğini düşünür.

<sup>426</sup> Badiou’dan aktaran Peter Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, *Etik* içinde, s. 156.

<sup>427</sup> Badiou, *Etik*, s. 39.

olumlamak; varlığı, hakikati ve özneyi, Tanrının ve Tanrı fikrini şu veya bu şekilde imleyen *Bir* kategorisinin reddi zemininde düşünebilmektir.

Dolayısıyla, Badiou'nun kuramı, varlığı “Bir-siz çokluk” olarak düşünürken hakikat fikrinden vazgeçmeme ve Tanrının reddinden hareket edip “hakikatler etiği” öne sürme gibi sıradışı bir hedef güder. Felsefenin güncel ihtiyacını “çoklukçu Platonculuk”<sup>428</sup> olarak adlandırması da, bu birbiriyle bağdaşmaz görünen ikilikleri biraraya getirme eğiliminin bir örneği olarak düşünülebilir.

### ***I. 3. Çokluk ve Platon***

Badiou çağdaş felsefedeki temel yönelimleri üç grup altında sınıflandırır. İlki, Varlığın anlamını felsefenin amacı olarak düşünen yorumbilgisel yönelimdir. Heidegger ve Gadamer gibi düşünürler tarafından Almanya merkezli geliştirilen bu çizginin temel kavramı yorumdur; yorum, görünen dünyada kapalı olanı anlama çabasıyla “dünyanın şifrelerini çözme”nin aracıdır. İkinci yönelim, Anglo-Sakson dünyada hakim olan analitik gelenektir. Bu gelenekte, temel uğraş dilin analizidir; anlamda uzlaşmaya olanak tanıyan kuralları tespit etmek ve anlamlı olan ile olmayan ifadeleri ayırtmak felsefenin temel amacı haline gelir. Üçüncü yönelim, Fransa’da Derrida, Lyotard gibi isimlerce geliştirilen ve dünya geneline yayılan post-modern çizgidir. Post-modern yönelimde, felsefenin amacı, özne, ilerleme, devrim, insanlık, bilim gibi modern kategorilerin ve tümlük fikrinin yapıbozumudur [dekonstrüksüyon]. Badiou’ya göre, her üç yönelimde de ortak olan, “hakikat” sorununun terki, daha doğru bir ifadeyle, hakikatin reddi ve yerine anlamlar çoğulluğunun geçirilmesidir. Hakikat idealinin terk edilmesinin gerisinde iki ortak tema vardır: “son” teması ve “dil”in merkezi konumu. Badiou için, farklı felsefi yönelimleri ortaklaştıran bu kabuller, dünyanın verili gerçekliğiyle fazlasıyla uyumludur; “para ve malumat ticaretine tâbi” bir dünya, evrensel hakikat yerine anlamın çok-değerliliğine dayanır. Kültürel, dini, milli cemaatlerin çoğulluğu; dil merkezli felsefi yaklaşımı, “cemaat ve bilgi türü kadar farklı sayıda dilin varlığı” gerçeğini takiben, dil çokluğunun tasvirine indirgemektir. Oysa Badiou’ya göre,

---

<sup>428</sup> Badiou, *Maniphesto for Philosophy*, s. 58, 103.

felsefe verili olanı olduğu haliyle sunmaktan ibaret bir alan değildir. Bu nedenle, dilin, düşüncenin “mutlak ufku” olmadığını ve felsefenin temel ilkesinin, evrensel olarak aktarılabilirliği olduğunu kabul eden, farklı bir felsefe yöntemine gereksinim vardır.<sup>429</sup>

Badiou'nun saydığı üç yönelimden de farklılaşacak bir felsefe yöntemi, öncelikle, hakikati ‘anlam’a, dolayısıyla dilsel göreceliliğe tâbileştirmemeyi ve insanın, felsefenin, öznenin “sonu” temasının yarattığı karamsarlıktan kopmayı gerektirir. Badiou’ya göre, dünyanın verili haline mesafeli duran, fakat aynı zamanda, bu verili hale içkin dramatik şiddetin, felsefeye bir çağrı yaptığının farkına varan bir felsefeye ihtiyaç vardır. Bu yeni felsefe, “tekillik, çağdaş rasyonellik ve olay” felsefesi olmak durumundadır:

“Olayın tekilliği ile hakikati rasyonel bir biçimde iç içe geçiren bir felsefeye [ihtiyacımız var]. Rastlantıya, ama aklın yasasına tabi rastlantıya açık bir felsefeye; koşulsuz ama teolojik-olmayan bir yasaya tabi ilkeleri sürdüren bir felsefeye [ihtiyacımız var]. Bu bize yeni bir özne öğretisi önerme imkanı verecektir –ki bence temel hedef budur.”<sup>430</sup>

Belirtilmeli ki, Badiou'nun “yeni” felsefesi<sup>431</sup>, felsefe tarihinin belli başlı isimlerinin kuramlarındaki öğelerin biraraya getirildiği özgün bir bileşimdir. Descartes, Spinoza, Kant’ın yanı sıra Hegel ve Platon’u da dahil ettiği rasyonalist çizgi, Badiou'nun felsefesinin temel kaynaklarından. Bununla birlikte, her bir düşünürün Badiou'nun felsefesinde oynadığı rol sınırlıdır. Zira, her bir düşünüre karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirdiği gibi,<sup>432</sup> kendisini karşısında konumlandığı

---

<sup>429</sup> Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 11-20.

<sup>430</sup> Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 25.

<sup>431</sup> Badiou, felsefede her “son” iddiasının, iddia sahibince kendi felsefesinin “mutlak yeni”liğini de ilan etme iması taşıdığını düşünür. Oysa felsefede “mutlak bir dönüm noktası” [*absolute turn*] imkan dışıdır; çünkü felsefe hakikat üretmez, sadece “yaratıcı tekrar”dır. Bu nedenle filozoflar arası benzerlikler kaçınılmazdır, “son” temasının tekrarı dahi bunun bir örneği olarak görülebilir: Badiou, “Philosophy as Creative Repetition”, <http://www.lacan.com/badrepeat.html>.

<sup>432</sup> Badiou, Hegel’i Bir fikrini “norm” haline dönüştürmekle; Spinoza’yı ise olay’ı dışlayan “kapalı bir ontoloji” inşa etmekle eleştirir: Badiou, “Hegel and the Whole” ve “Spinoza’s Closed Ontology”, *Theoretical Writings* (eds.) R. Brassier, A. Toscano, 2007, s. 94, 229.

geleneklerin de kuramında göz ardı edilemez etkilerinin olduğu açıktır. Farklı geleneklerin birbiriyle uyuşmaz görünen yönlerini biraraya getirme çabası, Badiou'nun, önerdiği yeni felsefeyi “çoklukçu Platonculuk” olarak formüleştirmesinde gözlenebilir.

Badiou'nun Platon'a ilgisi, evrensel hakikat kabulü ve hakikat ile matematik arasında kurduğu bağa dayanır. Badiou'ya göre, felsefe “matheme”in<sup>433</sup> kutsallaştırılmış anlatıya karşı üstünlüğünün ilanı ile başlamıştır; Platon'un anlatının kutsallığına denk düşen şiire karşı derin şüphesi ve şiir yerine matematik temelli bir pedagoji benimsemesi, “kutsal anlatı”ya karşı felsefeyi başlatan müdahaledir.<sup>434</sup> Böylelikle, matematik; batıl inanç ve cahillikten kopuşun, mitin hakimiyetinin kesintiye uğratılışının ve tamamen seküler bir düşünüşün ilk zemini olmuştur.<sup>435</sup> Badiou'nun Platon'da gördüğü, *doxa* karşısında hakikati felsefenin temel yönelimi olarak yerleştirmesi ve çokluğu düşünmeyi mümkün kılan matematiği işaret etmesidir. Buna göre, Platon'dan çıkarsamamız gereken fikir, otoriter bir aristokrasi savunusu değil; hakikatin evrenselliğine ulaşmanın herkese açık, bu anlamda, gerçek anlamda demokratik olduğu fikridir. Badiou'nun bu ilginç Platon yorumu, matematiksel düşüncenin, kişisel ve toplumsal otoriteden bağımsız, ispata dayanan evrensel yapısına dayanır. Buna göre, kişisel dehaya dayalı şiirin tersine, matematik, bir fikrin karşısında herkesi eşitlemekte ve değerini yalnızca bu fikrin içeriğinin gücünden türetmektedir; matematikte fikir, belagat yeteneğinden ve söyleyenin konumundan bağımsız olarak, otoritesini yalnızca kendi gücünden

---

<sup>433</sup> “Matheme” kavramını, düşüncenin matematiksel ifadeler yoluyla formülasyonu anlamında, ilk kez Lacan kullanır. Badiou'nun burada matematik yerine “matheme” sözcüğünü tercih edişi Lacan'ın psikanaliziyle kendi felsefesi arasındaki yakınlığı işaret eder. Buna göre, felsefe ile psikanalizin ortak arzusu “matheme”dir: Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 52-53. Badiou'nun matematik ya da matheme üzerindeki ısrarı ile, düşüncenin matematiksel semboller aracılığıyla “tümüyle aktarılabilir” oluşunu, “ulaşılabilir” olan üzerine geliştirilen “sonsuz yorumbilgisi”nin karşısına koyduğu açıktır.

<sup>434</sup> Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 57.

<sup>435</sup> Badiou, “Philosophy and Mathematics: Infinity and the End of Romanticism” *Theoretical Writings* (eds.) R. Brassier, A. Toscano içinde, s. 22-23.

kazanabilmektedir.<sup>436</sup> Tüm bunlarla birlikte, Badiou, bizzat Platon'un önerdiği mitlerin varlığını yadsımaz. Daha önemlisi, nihai olarak Platon, çokluğa karşı Bir'i varlığın hakikati olarak benimsemekle maluldür -ki bu nedenle, Platoncu felsefe olduğu gibi değil, "çoklukçu" yaklaşım temelinde benimsenmelidir.

Badiou'nun sınıflandırdığı felsefi yönelimler, Platon'a nasıl yaklaştıkları zemininde düşünülürse, ortak noktaları anti-Platonculuk olarak yeniden adlandırılabilir. Buna göre, anti-Platoncu felsefe "şiirin aurası"na tâbi durumdadır, matematik felsefeden dışlanmış ve matematiğin sunduğu seküler zeminin reddiyle birlikte felsefe dinden ayırt edilemez olmuştur.<sup>437</sup> Bu noktada, Badiou'nun "son" temasına yönelttiği eleştiriye dönülebilir. Badiou, "sonluluk" fikrini, yalnızca modern öznenin, evrensel hakikatin veya tarihin sonu gibi çeşitli veçheleriyle değil, aynı zamanda genel olarak insanın ölümlülüğünü merkeze alarak geliştirilen felsefi yaklaşımları da içerecek biçimde reddeder. Ona göre, insanın ölümlü oluşu ile tanımlanması dini bir temadır; "hayvani-insancılık" eleştirisinde de görüldüğü gibi, insan ölümsüz-sonsuz hakikat yaratabilme kapasitesi ile tanımlanmalıdır. Matematiğin Badiou'nun felsefesindeki merkezi önemi, bu noktada da tespit edilebilir, çünkü matematik, sonsuzu düşünebilmenin yegane seküler yoludur. İşte, anlamı hakikate tercih eden, sonsuzluğu ancak dini bir çerçeve içinde düşünebilen çağdaş felsefi eğilimler, anti-Platonculukları nedeniyle, *modern sofizmi* vücuda getirmektedirler.

Badiou'ya göre, modern sofizm, Platon'u bir tür ruhsal hastalık olarak tanımlayan, Platonculuktan kurtuluşun şiirin özgür ruhunda yattığını savunan Nietzsche ile başlatılabilir. Nietzsche'nin, "hakikat" kavramından kurtulma çabasına karşılık Badiou, bugün Nietzsche'nin saptamasını tersine çevirmek gerektiğini, hakikatin bugün "yeni bir fikir" olarak günümüzdeki anti-Platonculuk hastalığından kurtulmanın yolu olduğunu ileri sürer.<sup>438</sup> Bu noktada, Badiou'nun eleştirisi, hakikat kavramına sahip çıkmasına karşın felsefenin sonunu da ilan eden Heidegger'e

---

<sup>436</sup> Badiou, "Plato, our Dear Plato!", *Angelaki* vol. II, n.3, 2006, s. 39-41.

<sup>437</sup> Badiou, "Philosophy and Mathematics: Infinity and the End of Romanticism", *Theoretical Writings* içinde, s. 27.

<sup>438</sup> Badiou, *Maniphesto for Philosophy*, s. 98-101.

yönelir. Heidegger, her ne kadar Platon'un *matheme*'i şiire üstün tutuşu ile başlayan "Varlığı unutmama" sürecinin başlangıç anından itibaren tüm felsefi gelenekte baskın olduğunu tespit etse de; "teknoloji hükümlanlığı"nı, "Varlık'ı unutmama" olarak düşünmektedir. Dolayısıyla, nihai ufku ancak dünyanın yok edilişi olabilecek olan teknolojik nihilizm, Heidegger'e göre yalnız dünyanın, insanın sonunu işaret etmemekte, felsefenin de varlık koşulunun ortadan kalktığını göstermektedir; felsefe, artık, Varlığı düşünen tek alan olan şiiri düşünerek, şiirin sorusunu tekrarlayarak yapılabilir. Badiou'ya göre bu, felsefeyi salt şiire tâbi kılmaktır ve bir "yeniden-kutsallaştırma" çağrısı olarak anlaşılmalıdır. Badiou, Heidegger'in "bizi ancak Tanrı kurtarabilir" sözünü de nihilist yönelimin yarattığı kadere karşı, kaderin yönünü değiştirecek edimi nostaljik bir kutsallıkta aramanın ifadesi olarak değerlendirir.<sup>439</sup> Badiou'ya göre, bu noktada öncelikle, nihilizm ile kutsal-dışlaşma süreci net olarak birbirinden ayrıştırılmalıdır. Badiou'nun, "sermayenin onaylanacak tek yönü" addettiği, kutsal sayılan bağların, temsillerin çözülmesi olarak sekülerleşme süreci; düşüncenin ve hakikatin zorunlu zeminidir. Buna karşılık, nihilizmin tanımlayıcı unsuru, hakikati veya hakikatin bilgisini imkansız addetmektir. Öte yandan, çağın teknoloji hükümlanlığı olarak adlandırılması gerçekçi olmaktan çok tepkici (veya gerici) bir yaklaşımdır,<sup>440</sup>

---

<sup>439</sup> Badiou, *Maniphesto for Philosophy*, s. 114.

<sup>440</sup> Tüm bunlarla birlikte, Badiou, "Heidegger'in dehası" olarak nitelediği kimi temel tezleri olumlar. Buna göre, Heidegger, "öznellikliğe düşmeden nesnellikliğe reddetmiş", ontolojiyi "nesne" kategorisinden ayrıştırarak düşünmüş ve hakikat ile bilgi arasındaki fark konusunda net bir tavır sergilemiştir. Badiou'nun kendi felsefesinde, bu sayılan öğelerin takipçisi olduğu çok açıktır. Diğer taraftan, Badiou, Heidegger'in şiirde gördüğü 'nesneye bağımlı olmadan düşünme' gücünü de onaylar; Heidegger'in felsefeyi şiirle ikame etmesini, kendi çağı için kaçınılmaz addeder. Ne var ki, Heidegger, şiir ile *matheme*'i birbirine karşıt addetmekte yanılmaktadır ve "şairler çağı" sona ermiştir. Badiou'ya göre, şiir artık felsefenin dört koşulundan yalnız biri olarak düşünülebilir (*Maniphesto for Philosophy*, s. 70-74). Badiou ile Heidegger ilişkisine dair söylenmesi gerekenlerden biri, belki en önemlisi de Badiou'nun ontolojisinde "olay" kavramının oynadığı merkezi role ilişkindir. Olay kavramı, her ne kadar Badiou "Sartre sonrası felsefede ortak kavram" ifadesiyle Sartre'ı adres olarak gösterse de (*Logics of Worlds*, s. 381) literatürde Heidegger'e referansla tartışılmaktadır. Örneğin, Beistegui, Heidegger'de "olay olarak varlık" yaklaşımı ile Badiou'nun kavramı arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte; Badiou'yu Heidegger'deki varlığın kendine özdeş değil, "farklılaşma olarak varlık" biçiminde düşünüldüğünü görmezden gelmekle eleştirmektedir. Miguel de Beistegui, "The Ontological Dispute" *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* içinde, 2005, s. 48, 54-58. Jean-Luc Nancy, Badiou'nun kuramında Heidegger'in yaklaşımına paralelliklerin



hakikat kavramını merkeze alan bir felsefe, bu “son” temasına karşı hala imkan dahilindedir. Dolayısıyla, felsefenin gerçek sorunu, kutsallık arayışından, Bir fikrinden, šiire tâbi olmaktan ve kendi meşruluğuna ilişkin şüphe duymaktan kendisini kurtarma sorunudur. Badiou’ya göre, felsefenin kendisini sorgulamasının asıl teması, “felsefenin nasıl olup da kutsal-dışılaşmanın yarattığı özgürlüğü ve gücü reddettiği” olmalıdır.<sup>441</sup>

Hakikati reddeden felsefe geleneklerine yöneltilen eleştiri, güncel siyasal atmosferle ilişkilendirilmiş şekliyle Badiou’nun hemen tüm metinlerinde yinelenen bir temadır. Yakın tarihli *Dünyaların Mantıkları: Varlık ve Olay II* metninde [(2006) 2009], farklı düşünsel yaklaşımlar ile hakim siyasal konjonktür tek bir şiar altında birleştirilir: “Sadece bedenler ve diller vardır”. Badiou, bu kabulü “demokratik materyalizm” olarak adlandırır ve karşısına “materyalist diyalektik” tabir ettiği bir başka formülasyonu çıkarır: “Sadece bedenler ve diller vardır, hakikatler hariç/istisna.”<sup>442</sup>

Belirtmeli ki, hakikat kavramını felsefenin merkezi teması olarak kabul etmek, felsefenin hakikat yaratan veya üreten üstün bir bilgi türü olduğu anlamına gelmez. Badiou’ya göre, hakikat, daha doğru bir ifadeyle hakikatler, felsefe dışı alanlarda üretilir; felsefe, üretilen hakikatleri hakikat olarak tanıyan (“hakikatleri yakalayan”) ve farklı alanlardaki hakikatlerin bir arada düşünülebilmesini sağlayan düşüncenin

---

görünenden fazla olduğunu düşünmekle birlikte, Badiou’nun kimi noktalarda Heidegger’i yanlış anladığını da belirtmektedir. İlgi çekici olan, Nancy’nin, Badiou’nun Heidegger’den uzaklaştığı noktalarda Levinas’la benzeştirdiğini öne sürmesidir -fakat bu nokta açıklanmadan kalan bir değindir: Nancy, “Philosophy without Conditions” *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, s. 45, 41. Kimi eleştirmenler de Badiou’nun “kendi kuramını geliştirebilmek için Heidegger’i yanlış anlamak zorunda olduğunu” öne sürerler: Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory*, Continuum, 2008, s. 89. Benzer biçimde, daha canlı bir tartışmanın, Badiou ile Deleuze’ün kuramı arasındaki ilişki üzerine de yürütüldüğünü belirtmemiz gerekir. Ne var ki, bu çalışmanın konusu Badiou’nun kuramının özgünlüğünü tartışmak yerine Badiou’da sunulduğu haliyle etik ve siyaset ilişkisi olduğundan, bu literatürün ayrıntısına girmek tercih edilmeyecektir.

<sup>441</sup> Badiou, *Maniphesto for Philosophy*, s. 47-59.

<sup>442</sup> Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II* (tr.) A. Toscano, 2009, s. 1-4. Hakikatler hariç veya hakikatler “istisna” ifadesi, ilgili bölümde görüleceği üzere tesadüfî bir ifade biçimi değildir. Öte yandan, bu ifadenin bir diğer versiyonu da yine Platon’a referansla, bir “idea”ya sahip olmadan yaşamının anlamsızlığı üzerinedir: *Communist Hypothesis*, s. 67.

alanıdır.<sup>443</sup> Badiou'nun hakikat üreten alanları, *siyaset, bilim, sanat ve aşktır*.<sup>444</sup> Felsefe, değişik dönemlerde, kendi koşulları olan bu alanlardan birine indirgenmiş veya Badiou'nun deyimiyle “dikiş”lenmiştir; örneğin, Marksizm felsefeyi, siyaset koşuluna ve “diyalektiğin yasaları” kabulü çerçevesinde de bilim koşuluna indirgemıştır, Heidegger ile birlikte felsefe şiir ile koşullanarak sanat alanı ile sınırlandırılmıştır. Öyleyse, Badiou'nun “yeni felsefe” önerisi, felsefenin hakikat yaratan alanların yalnız biri ile koşullanmasına karşı, alanların tümünü aynı anda kendi koşulları olarak ilan etmek durumundadır.<sup>445</sup> Aynı zamanda bu, felsefenin, hakikatleri biraraya getirerek felsefi *Hakikat* kategorisini oluşturabilmek için, varlık koşulları olan bu alanlardan, bir anlamda, özerk olma zorunluluğunu da beraberinde getirecektir. Öte yandan, bu temel vurguyu “siyaset felsefesi eleştirisi” olarak da okumamız gerekir.

Badiou'ya göre “siyaset felsefesi”, bir anlamda değişmez bir siyaset nosyonu varsayar. Buna göre felsefe, siyaseti analiz etme ve “etik normlar” saptama düzeyine, filozof da dahil olmadığı siyaseti belirli bir mesafeden izleyip “yargıda bulunan” ayrıcalıklı konuma yerleştirilir. Badiou'nun “siyaset felsefesi” için işaret ettiği isim Hannah Arendt'tir. Buna göre Arendt, siyaseti hakikatten ayırıştırıp çoğul kanılar zemininde düşünür ki bu yönüyle modern sofizmin bir örneğini sunar. Arendt'te siyaset kamusal alanda özgürce kanılar sunma edimine özgülenmekte, böylece, verili çoğulluğun “doğallığına” indirgenmektedir; bu durumda çoğulluğu tehdit eden edim “kötülük” olacak ve siyaset, nihai olarak, kötülüğe karşı koymak anlamına gelecektir. Badiou'ya göre, bu yaklaşım siyasetin kendisinin bir edim kadar bir “düşünce” de olduğunu görmez; siyasetin hakikat üretme kapasitesini yok sayar. Hakikat siyaset felsefesinin ayrıcalığı kılınırken, siyasetin kendisi, pratikte parlamentarizmde karşılık bulacak şekilde, çoğul kanılarla ilişkilendirilir.<sup>446</sup>

---

<sup>443</sup> Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 117.

<sup>444</sup> Badiou'ya göre, bu dört alan, matematik-sanat-aşk karşılaşması-siyaset şekliyle, Platon'un sistematik olarak incelediği alanlardır (*Maniphesto for Philosophy*, s. 123).

<sup>445</sup> Badiou, *Maniphesto for Philosophy*, s. 61-67.

<sup>446</sup> Belirtilmeli ki, Arendt'in siyasetin dışında addettiği “hakikat” ile Badiou'nun “hakikat”i

Öyleyse, yalnız ötekine dayalı her tür etik iddianın değil, “etik ideolojisi” ile paralellik taşıyan bu tür bir siyaset felsefesinin de reddi gerekmektedir: “Özgürleştirici siyasetin koşulu altına yerleştirilen felsefe, Arendtçi anlamda ‘siyaset felsefesi’nden kopuşu gerekli kılar”.<sup>447</sup>

Badiou’nun “çoklukçu Platonculuk” olarak adlandırdığı yeni felsefi yönelimin, “çokluk” vurgusu, bir yönüyle, hakikatin keşfedilmesi gereken *tek bir* hakikat değil; siyasette, bilimde, sanatta ve aşkta *üretilen* -ve felsefede birbiriyle uyumlulaştırılan- çoğul hakikatler olduğunu işaret eder. Badiou’da hakikat daima “yeni” olan, “olay”ın ardından üretilen, dolayısıyla bir sürece denk düşen bir kategoridir; verili olanın “bilgi”sini aşar ve bilgiyi kesintiye uğratar. Hakikat evrenseldir; bununla birlikte “özne”ler tarafından üretilir; özneye dair karar, kararsızlık, sadakat gibi kategorilerden bağımsız düşünülemez olan sürecin içerisinde üretilen hakikat, tüm insanlara eşit mesafede konumlanır –bu anlamda, hakikat ile ilişkili olan “türsel” [*generic*] olarak insanlıktır.

---

farklı tanımlara dayanır. Arendt, olgusal ve rasyonel hakikat ayrımı yapar ve rasyonel hakikati –Badiou’nun eleştirdiği üzere- ahlak felsefesinin alanına özgüler. Öte yandan, “olgusal hakikat”i, siyasal pratikten dışlamakla birlikte, siyasetin ve kanıların karşıtı addetmez; hakikatin karşıtı kanı değil, modern bir olgu olarak “örgütlü manipülasyon”dur. Bu durumda olgusal hakikat, nesnel ve verili gerçekliktir; “değiştirilemeyecek olan”dır. Bu anlama gelen hakikatin reddi Arendt’e göre “sinizme”; hakikatin güvencelediği “doğruluk” veya gerçeklik duygusunun tümüyle yitimi ise totaliter bir topluma denk düşer. Öyleyse, Arendt’te olgusal hakikatin, siyaset için zorunlu bir zemin işlevi gördüğü de söylenmelidir: Hakikatin “değiştirilemeyecek” olgusal gerçekliğe denk düştüğü zeminde, siyaset “insanın içinde eyleme ve değiştirme özgürlüğünün olduğu alan”dır. Siyaset açısından hakikat, tanımı gereği “gayri-siyasi ve potansiyel olarak siyaset karşıtı doğadadır”; siyasetin özü tartışma iken, “zorlayıcı” nitelik taşıyan hakikat tartışmayı men eder (Arendt, “Hakikat/Doğruluk ve Siyaset”, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. B.S. Şener, İletişim, 2004, s. 290, 299, 314-319). Badiou’da ise, siyasal hakikat -verili gerçekliğin değil- olay’ın düzleminde, olay’dan çıkarsanan bir “aksiyoma” ve kolektif bir üretim sürecine denk düşer. Hakikat, Arendt’in kabulünün aksine Badiou’da “tartışma”yı dışlamaz, aksine tüm sürece içkindir. Badiou’ya göre, Arendt’in “hakikatin tartışmayı dışladığı” iddiası, “dogmatik, soyut, despotik” hakikat ile “kanaatlerin özgürlüğü” karşıtlığına dayalı geleneğin bir parçasıdır (Badiou, *Metapolitics*, s. 14). Burada iki düşünür arasındaki ayrımın, Badiou’nun tartışma kadar “siyasal kararı” da hakikat sürecinin asli bileşeni addediğinde yattığı söylenebilir. Öte yandan, Badiou için -özgürleştirici- siyasal hakikatin tek dayanağı olan “eşitlik”, Arendt’te ancak kanıtlanamaz bir “görüş” niteliği taşır.

<sup>447</sup> Badiou, *Metapolitics*, (tr.) J.Barker, Verso, [1998] 2005, s. 11- 24.

Fakat, “çoklukçu Platonculuk”, çokluğa dayanma niteliğini, esas olarak, varlığa ilişkin her tür “Bir”ci fikri reddetmesiyle edinir. Badiou’nun felsefesinde, Bir’in varlığının reddi çok temel bir rol oynar; ontolojisinin önkoşulu, varlığı “çoklukların çokluğu” olarak düşünmektir. Dolayısıyla, Badiou’nun kendi felsefesinin formülasyonu olarak sunduğu çoklukçu Platonculuk, temelde, *Bir-siz çokluk* ile olay ve özne temelli *hakikati* birarada düşünmek anlamına gelmektedir. Aslında, Badiou’nun kuramı çerçevesinde bu iki kavramı birarada düşünmek bir zorunluluk halini de alır; çünkü “*Bir*” fikrinin imlediği kapalı evren, “yeni”yi değil ancak “tekrar”ı üretebilmektedir.

Bu noktada Badiou’nun, Levinas eleştirisine rağmen, aslında Levinas ile benzer bir noktadan hareket ettiğini söylememiz gerekir: Levinas’ta ‘Başkalığın Aynı’ya tâbi kılınması’ eleştirisi, Badiou’da ‘çokluğun Bir’e tâbi kılınması’ biçimine bürünür. Levinas’ın tüm bir felsefe geleneğine yönelttiği “tümlük” fikrine dayanma eleştirisi, Badiou tarafından –yukarıda değinildiği gibi bu kez Levinas’ı da dahil ederek- “Bir” eleştirisi şeklinde aynı genellikte ileri sürülür ve Badiou’ya göre de “siyasetin tümlük kategorisinden vazgeçmesi şarttır”.<sup>448</sup> Bu eleştirel başlangıç noktasındaki ortaklık, “yeni” olanı düşünme ve verili olanın imkanlarını genişletme çabasında sürer; dahası, normallik ve istisnai olan arasındaki ilişki de iki düşünür arasında şematik bir benzerlik kurmamıza zemin sunacaktır. Hem ontolojiye ilişkin kabulleri hem de siyasal hedefleri açısından bambaşka yollardan ilerleyen Levinas ve Badiou, birbirlerinden net biçimde ayrışır: Badiou’nun hedefi, “radikal biçimde seküler” bir olayı ve hakikati düşünmektir. Bununla birlikte, bize göre, Levinas’ın Tanrı fikrine dayanan etiğinin sosyal düzlemdeki karşılığını düşünmek bir zorunluluktur ve bu açıdan değerlendirildiğinde, iki düşünür arasındaki benzerlik de farklılık da derinleşmektedir.

Levinas ve Badiou arasında sözünü ettiğimiz şematik benzerlik kadar, Badiou’nun özgün biçimde tanımlanan *çokluk olarak varlık, olay, özne* ve *hakikat* kategorilerini de anlayabilmek için önce “matematik olarak ontoloji”yi ele almamız gerekmektedir.

---

<sup>448</sup> Badiou, “Siyaset ve Felsefe”, *Etik* içinde, s.113.

## II. Badiou'nun Ontolojisi

Alain Badiou'nun temel eseri sayılan *Varlık ve Olay* [1988] ontolojisini anlamak için başvurulacak ana kaynaktır. Badiou'ya göre, varlık olarak varlığı düşünmenin alanı matematik, daha özel olarak da küme teorisidir. *Varlık ve Olay*'da, felsefe tarihine karşı geliştirilen eleştirel yaklaşım ile matematiğin basit ve ileri düzey bilgisine dayanılarak ispatlanan önermeler biraradadır. Badiou'nun ontolojik yaklaşımı, Platon'un *Parmenides* diyalogundan başlayarak felsefe tarihi boyunca sorulmuş 'varlık Bir midir, Çok(luk) mu?' sorgulamasına verilen yanıt temelinde şekillenir. Daha doğru bir ifadeyle, bu soru, Badiou'ya göre, matematikte küme teorisinin geliştirilmesiyle birlikte yanıtlanmıştır. Öte yandan, "varlık" sorusuna matematiğin verdiği yanıt, "olay" kavramının ontolojik zeminini işaret etmekte fakat matematik veya ontoloji, "olay"a ilişkin hiçbir şey söyleyememektir. Bu anlamda, *Varlık ve Olay* 'varlık' ile ontolojiyi, 'olay' ile ontolojinin sınırını işaret etmektedir.

### II. 1. Ontoloji Olarak Matematik

Badiou, felsefenin Parmenides'ten Hegel'e ve günümüze uzanan tarihinde -çokluk kavramından hareket eden Spinoza, Deleuze gibi düşünürler de dahil olmak üzere- çokluğun Bir'e tâbi kılındığını öne sürer. Bununla birlikte, aynı tarih içinde, varlığı Bir fikrine başvurmaksızın düşünme çabalarını da işaret eder; Badiou'nun örneği, Epikuros'tan esinle Lucretius'un boşluk ve ('atomlar' adıyla) çokluğu, varlığın temeli olarak görmesidir.<sup>449</sup> Lucretius, tanrı(lar) fikrini kesin biçimde etkisizleştirmiş ve materyalizmin temel ilkesi olarak "boşluk" kavramını öne çıkarmıştır.<sup>450</sup> Görüleceği üzere, "boşluk" Badiou'nun ontolojisinin de temel kavramıdır.

Badiou'nun hareket noktası "*Bir yoktur*" önermesidir.<sup>451</sup> Varlık, sonsuz ve

---

<sup>449</sup> Badiou, "The Question of Being Today" *Theoretical Writings* içinde, s. 42-43.

<sup>450</sup> Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 67.

<sup>451</sup> Bu yalnız Tanrının değil, örneğin, çokluğu evrenin başlangıcındaki Bir'den türeten

“tutarsız” çokluktur: *Bir-siz çokluk*. Ontoloji bu sonsuz çokluğu düşünmenin alanıdır; fakat varlığın sonsuz çokluğunu düşünmek, bu çokluğu tutarlılaştırmak demektir. Diğer bir ifadeyle, saf çokluk üzerine düşünen ontoloji, varlığın tutarsız çokluk hali üzerinde bir “işlem” gerçekleştirmek aracılığıyla düşünebilir. Saf varlığın anlaşılabilir, kavranabilir, sunulabilir (*presented*) olmasını sağlayan bu işlemi Badiou, “bir-olarak-sayma” diye adlandırır. Öyleyse, “Bir yoktur” fakat “bir-olarak-sayma” işleminin bir sonucu olarak Birlik veya bir-leştirme kaçınılmazdır. Başka şekilde söylenirse, “tutarsız çokluk” olarak varlığı düşünebilmek, onu “tutarlı biçimde sunma” işlemini gerektirir ki aksi halde çokluk olarak varlık düşünülemez olarak kalacaktır. Burada önemli olan nokta, bu sayma işleminin çokluğu Bir’e indirgemeyi gerektirmeksizin, tutarsız çokluğu bir “durum” içinde tutarlılaştırmaktan ibaret olmasıdır. Bu sayede ontoloji, tutarsız çokluk olarak varlığı düşünebilir. Saf tutarsız çokluğun, bir işlem aracılığıyla anlaşılır hale getirilirken hala çokluk olarak kavranabilmesi ve Bir’den kaçınılabilmesi, o işlemin “tanımlama”ya değil, “aksiyomlara” dayanmasını da zorunlu kılar. İşte tüm bu unsurları içeren matematik, bu nedenle ontolojinin adıdır. Daha doğru bir ifadeyle, matematiksel *küme teorisi*, varlığı Bir’e indirgemeksizin çokluk olarak düşünebilmenin Badiou’ya göre tek yoludur; “küme adı altındaki mesele, varlık meselesidir.”<sup>452</sup>

Tanımlarla değil, aksiyomlarla işleyen küme teorisinin<sup>453</sup> birçok aksiyomu Badiou’nun felsefi çıkarımlarına zemin sunar. Öncelikle, “küme” kavramının ayrıcalığı, her bir elemanı kendi başına bir çokluk olarak kavranacak şekilde, *biraraya* getirilmiş bir çokluk olmasına dayanır. “Küme” altında, çokluklar bir-olarak-sayma işlemiyle bir-leştirilir; bununla birlikte, tüm kümeleri kapsayacak, tümleyecek bir kümeden (yani ‘kümelerin kümesi’nden) söz edilemez.<sup>454</sup> Kümenin

---

“Büyük Patlama” (*Big Bang*) teorisinin de reddidir: Badiou, *Logics of Worlds*, s. 111.

<sup>452</sup> Badiou, *Being and Event* (tr.) O. Feltham, Continuum, [1988] 2007, s. 23-30.

<sup>453</sup> Matematikte “küme” kavramının bir tanımı yoktur: <http://www.akademikmatematik.com/kelime/kume-teorisi>, [http://en.citizendium.org/wiki/Set\\_theory](http://en.citizendium.org/wiki/Set_theory).

<sup>454</sup> Bunun birkaç nedeni sayılabilir. İlk olarak, kümeyle ait her bir eleman da çokluk olarak

ne en küçük değerdeki bileşeni ne de düşünülebilecek en büyük değerdeki kümeler nihai bir noktada sonlandırılabilmesine göre, küme aynı zamanda “sonsuz”u – seküler biçimde-düşünülebilir kılmaktadır. Böylece, küme teorisi hem Bir’in varlığın bir niteliği olamayacağını göstermekte hem de tutarlılaştırılmayan çoklukların sonsuz varlığını işaret etmekte, böylece ayrıksı bir nitelik kazanmaktadır.

## II. 2. “Durum” ve Boşluk

Badiou, bahsi geçen “sayma” işlemiyle yapılandırılmış, tutarlılaştırılmış çokluğa “durum” adını verir ki ontoloji de bir durumdur. Durum, bir-olarak-sayma işlemiyle tutarlı birliği oluştururken, sayma işlemine tâbi tutulan saf çokluğun bir parçası, bir “tutarsızlık hayaleti” olarak durumun bir-leştirici yasaının dışında kalır.<sup>455</sup> Başka türlü söylenirse, yapılandırılarak tutarlı hale getirilen saf çokluğun, bir anlamda, bıraktığı iz, durumun paradoksal bir parçası olarak durumun içinde dahi varlığını korur. Ne var ki durumun içinden bakıldığında bu tutarsızlık kavranamaz olarak kalır. Bu kalıntı “boşluk” olarak adlandırılır. Küme teorisinin “boş küme” olarak kavramsallaştırdığı bu boşluktur.

Boş küme, kendisine ait hiçbir elemanı olmayan, bu anlamda niteliklendirilemez olan, fakat her kümenin alt-kümesi olarak var olan, evrensel bir kümedir. Dolayısıyla, boşluk veya boş küme, yokluk, hiçlik demek değildir; bir-olarak-sayma işlemiyle kümeleştirilen veya tutarlı hale getirilen çokluğun, bu küme veya “durum” içinde kavranıp tanımlanamaz özellik gösteren parçasıdır. Öyleyse boşluk, saf, tutarsız çokluğun *durum içindeki* adıdır; durumun gözünden bakıldığında ancak “boşluk” veya “hiçlik” olarak anlaşılabilen -ama varolan- saf ve tutarsız

---

sayılır ve sayısal olarak bu çokluk nihai olarak bir birime indirgenemez. Öte yandan, tüm kümeleri kapsayacak bir kümeden, yani Bir’den söz etmek de olanaksızdır, çünkü tutarlı biçimde kümeleştirilemeyen çoklukların varlığı da ispatlanmıştır. Bir diğer nokta ise, küme teorisi ile farklı sonsuzların varlığının gösterilmiş olmasıdır; buna göre, tek bir sonsuz yoktur, aralarındaki derece farkı olduğu bilinen ama ölçülemeyen sonsuz-lar vardır. Bu sayede, küme teorisi, tutarsız saf çokluk olarak varlığı ve tutarlı çokluğu birarada düşünebilmek gibi ayrıksı bir konuma denk düşer: Badiou, *Being and Event*, s. 38-42.

<sup>455</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 55-56.

çokluktur. Başka bir ifadeyle, ontolojinin tutarlılaştırarak, yani bir durum içinde bir-leştirerek kavramsallaştırdığı saf çokluk olarak varlık, ontolojik işlemin sonucunda ancak “boşluk” a karşılık gelecek şekilde varlığını sürdürür. Ontoloji, farklı biçimlerde -mevcut olanı sunan bir “durum” olarak, saf çokluğun teorisi olarak veya durum içinde tutarsız çokluğun teorisi olarak- her nasıl düşünülürse düşünülün; durumun içinde, varlık olarak varlığın nitelendirilemez olarak kalan parçasını, yani boşluğu teorik olarak işaret etmek zorundadır. Kısacası, ontoloji, boşluğu, varlığın başlangıcı olarak kabul etmek durumundadır; boşluk ilk çokluktur. Ontolojinin yapabileceği, boşluğun varolduğunu göstermektir; durum içinde, boşluğun kavranabilir bir karşılığı yoktur -bu nedenle, basitçe boşluk olarak adlandırılır. Başka türlü söylenirse, boşluk, durum içinde sunulmuş/vücuda getirilmiş varlığın sunulamaz/ifade edilemez noktasıdır.<sup>456</sup> Buradan hareketle, varlığın “Bir mi, çok(luk) mu” olduğu sorusuna Badiou’nun verdiği yanıt, “ne Bir ne Çokluk” şeklindedir: Varlık olarak varlığın uygun adı -tutarsız çokluk olarak- “boşluk” tur.<sup>457</sup>

Eğer “dil” de tıpkı matematik gibi, bir “durum” olarak anlaşılabilirse, “boşluk” kavramıyla Badiou’nun dilin kurucu rolüne ilişkin yaklaşımların eleştirisini de hedef aldığı söylenebilir. Çünkü tutarsız çokluk olarak boşluk, dilin sınırları içinde kavramsallaştırılamayan ama buna rağmen varolandır. Matematiğe atfedilen üstünlüğün bir yönü de, biçimsel ve evrensel bir ‘dil’ oluşu bir tarafa bırakılırsa, boşluğun varlığını ve evrensel ilk çokluk oluşunu, “boş küme” ile gösterebilmesinden, sembolleştirebilmesinden ileri gelir.

---

<sup>456</sup> “...the unrepresentable point of being of any presentation”, *Being and Event*, s.77.

<sup>457</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 52-59. Badiou’ya göre, bu biçimde tanımlamasalar da Antik Yunan’ın maddeci filozoflarında, atomlar ile boşluk ilişkisinin ontolojik özü tespit edilebilir. Aristoteles’in “boşluk yoktur” kabulü ise, varlığın bir durum içindeki konumlanmış haliyle anlaşılmasının zorunlu sonucudur; Aristoteles’in boşluğu, tanım gereği “hareketsiz, sonsuz ve ölçüsüz” addetmesi ve bu nedenle de boşluğun “doğal” bir varlığının olamayacağını ileri sürmesi, Badiou’ya göre küme teorisinin boşluk kavramı ile tutarlıdır. Buna göre, Aristoteles, aslında, boşluğun, durumu ve durumun kavramlarını aşan bir fazlalık anlamına geldiği fikrine zemin sunmaktadır. Aristoteles’in boşluğun bir mekan olarak düşünülmemeyeceği yargısından boşluğun varolmadığı sonucuna ulaşmak zorunlu değildir; mekansallaştırılamayan boşluk, bir “nokta” olarak düşünülebilir: *Being and Event*, s. 70-77.



Küme teorisi, Badiou'nun felsefesindeki diğer temel kavramlar için de dayanak noktasını oluşturur: *Ait olma* ve *dahil olma* arasındaki fark ile *durum* ve *durumun yeniden yapılandırılmış hali* arasındaki ilişkide olduğu gibi.

### **II. 3. Durumun Yeniden Yapılandırılması: Devlet**

Küme teorisinin aksiyomlarından biri, her kümenin alt-kümelerinin –ve dolayısıyla, bir kümenin alt-kümelerinden oluşan yeni bir kümenin- olduğudur. Badiou'nun terminolojisi içinde bu, bir durum içinde yapılandırılarak tutarlılaştırılan, bir-olarak-sayma işlemine tâbi tutulan her çokluğun, *ikinci kez yapılandırıldığı* biçiminde ifade edilir. Durumun kendisi “yapı” olarak adlandırılırsa, bu ikinci sayma işlemi veya ‘durumun yeniden yapılandırılmış hali’, “üst-yapı” [*metastructure*] olacaktır. Bu ikinci yapı veya üst-yapı; bir-leştirilerek kümeyi/durumu oluşturan çoklukların, kendi içlerindeki her olası bileşimlerinin de “birlik” olarak sayılmasıdır.<sup>458</sup>

Badiou, ikinci bir-olarak-sayma işleminin zorunluluğunu, durum içinde bir tutarsızlık unsuru olarak varlığını koruyan “boşluk” a karşı yapıyı, bir anlamda, korumanın gereği olarak düşünür. Bu noktada, ontoloji toplumsal tarihsel gerçekliğin anlatısına dönüşmektedir: Üst-yapının diğer adı, “durumun durumu”

---

<sup>458</sup> Badiou'nun ontolojik önermelerini aktarmanın bir zorluğu metnin yoğunluğu ise, bir diğeri de tartışmada kullanılan kavramları Türkçeleştirme zorluğudur. Örneğin, Fransızca “présentation” (İngilizce metindeki haliyle “presentation”) kavramı, hem sunma, sunuş, temsil, görünüş; hem varolma, bulunma, vücuda gelme; hem de şimdi, şimdide olan gibi zamansallık boyutu taşıyan anlamları birarada barındırır veya ima eder. Badiou'nun, *Varlık ve Olay*'in hemen başında, “presentation” kavramını “mevcudiyet” olarak Türkçeleştirilen “presence” kavramından ayırması (*Being and Event*, s. 27), “mevcudiyet” kavramının “kendine özdeşlik” olarak anlaşılması ile ilintilidir. “Presentation” ile durum içerisinde konumlandırılmış, tutarlılaştırılmış, bir anlamda bir işlemde geçirilerek sunulan çokluğun varlığı anlatılır; fakat, değinildiği üzere, “boşluğun” varlığı, kendine özdeşlik anlamında “mevcudiyet”i olanaksız kılar. Bununla birlikte, “sunum” olarak Türkçeleştirmek, sözcüğün varolma, varlık imasını yansıtamadığı gibi, Badiou'nun bir diğer kavramı olan “représentation” [temsil] ile anlamca karışma ihtimali de taşır. Badiou'nun ikinci “sayma işlemi” veya “yapılandırma” addettiği ikinci durum ise, İngilizce’de “state of situation” ile Türkçe’de “durumun hali” ifadeleriyle karşılanmıştır. Bu çalışmada ise, bu ikinci yapılandırma düzeyinin bir diğer adı olan “metastructure” kavramını, “üst-yapı” şeklinde Türkçeleştirmek tercih edildi.

veya “durumun hali” [*state of situation*] olarak çevrilebilirse de, açıkça “devlet”i imlemektedir.<sup>459</sup> Daha doğru bir ifadeyle, ikinci sayma işlemi olarak üst-yapı, doğal ya da tarihsel her durum için geçerli bir kural olmakla birlikte, Badiou’nun kuramındaki işlevi, tarihsel “küme”lerin anlatısı için hayatidir. Badiou’nun ontolojik kabulünün siyasal anlamını çıkarsayabilmek için, küme teorisinin en temel önermesini, *ait olma* ve *dahil olma* arasındaki farkı açıklamamız gerekmektedir. Bunu, Badiou’nun kuramına zemin sunan temel matematiksel önermeleri, her birinden çıkarsanan siyasal sonuçlar ile eşleştirip numaralandırarak yapmayı deneyeceğiz.

i) Küme teorisinde, bir kümenin elemanları ile ilişkisi basitçe “üyelik” veya “aidiyet” [*belonging*] olarak adlandırılır; durumun veya kümenin içindekiler, “üye” olarak adlandırılır. Her bir kümeden, bir de “kuvvet kümesi” denilen “alt-kümelerinin kümesi” diyebileceğimiz ikinci bir küme üretilir; bu ikinci küme, her bir elemanı gruplar halinde sayar ve elemanlar arasında ortaya çıkan değişik kombinasyonların her biri “alt-küme” olarak adlandırılır. İkinci (“kuvvet”) kümesinin, her bir alt-küme ile ilişkisi bir “kapsama” veya “içerme” [*inclusion*] ilişkisidir. Badiou’nun terminolojisinde, ilk küme “durum/yapı” ikinci küme “üst-yapı” olarak adlandırılır. Üyeler, bir durum içinde mevcut bulunurken [*presented*], üst-yapı içinde temsil edilirler [*re-presented*]. İlk işlem elemanların sayımı iken, ikinci işlemin birincisine göre “fazlalığı” tek tek üyelerin durum içindeki yalın varoluşlarını *temsile* çevirmek olduğu kadar, üyeleri gruplandırarak kapsamasıdır.

Bu ifadelerin toplumsal-siyasal anlamı, “durum”un üyeleri bir mekanda yaşayan insanlar iken, “devlet”in ayırt edici yönünün, kayıt altına aldığı yurttaşlar ile gruplar halinde ilişkilendiğidir. Devlet, yurttaşlarla birey olarak değil “vergi mükellefleri, askerler, sosyal güvencesi olanlar, suçlular, ehliyet sahipleri vb.”<sup>460</sup> şeklinde gruplandırarak ilişkilendirir. Kuşkusuz, Badiou’nun ilgisi gruplar arasındaki

---

<sup>459</sup> Devlet, hakikat üreten alanlardan siyaset için durumun ikinci kez yapılandırılmasının adıdır; bilim ve sanat için üniversite ve akademi, aşk için ise evlilik kurumu aynı işlevi görür.

<sup>460</sup> Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, 2003, s. 96.

güç farkına yöneliktir ki bu “dengesizliğin” belirleyiciliğini Aristoteles çok önceden fark etmiştir: Dengeye dayalı “normal” rejimlerin, zengin ve yoksul kitleler arasındaki “dengesizlik” nedeniyle sürekli olarak “patolojik” rejimlere dönüşme eğilimi tespiti, devlet düzeyinde belirleyici olanın üyeler değil, gruplar olduğunu gösterir. Nitekim, Marksist devlet teorisinin meziyeti de bu noktada yatmaktadır: Devlet, bireyler arası veya bireyler ile devlet arası ilişkiye değil, kapitalist toplum [durumun] içinde zaten yapılandırılmış olan sınıflar arasındaki ayrışma üzerine kuruludur. Öyleyse, devlet; “bir-leştirme” işlevi görürken, “toplumsal bağ”dan çok, bir çözümlenin veya ilişkisizliğin varlığına dayanmaktadır.<sup>461</sup>

ii) Küme teorisinin temel kurallardan biri, bir kümenin eleman sayısı ile aynı kümenin alt-kümelerinin sayısı arasındaki farka dayanır: Alt-kümelerin sayısı, eleman sayısından daima fazladır. Bu durumda, bir kümenin alt-kümesi olduğu halde, elemanı olmamak gibi bir durum mümkündür; alt-küme sayısının eleman sayısını aşması, bu sayısal fazlalık her kümede değişmekle birlikte, matematiksel bir zorunluluktur. Bu durum, verili elemanların arasında farklı bileşimlerin her birinin birer alt-küme olarak gösterilmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla, ilk kümede varolmayan “yeni çokluklar” ortaya çıkar. Öte yandan, boş küme her kümenin alt-kümesi, yani evrensel kümedir.

İkinci sayma işlemine karşılık gelen “devlet”, bir kapalı Bir-lik inşası ve *güvenlik* operasyonudur: Verili durumun üyeleri, olası her şekilde gruplandırılarak üst-yapının kontrolüne tâbi tutulmaktadır. Aynı zamanda, durumun içinde varlığını sürdüren “tutarsız çokluk” olarak boşluk da, ikinci sayma işleminde kapsanmakta, böylece “kontrol” altına alınmaktadır. Öyleyse, devlet, sabitlenemeyen bir tutarsızlık noktası olarak “boşluğun” durum için yarattığı “tehlike”ye bir cevap olma niteliği taşır; diğer bir ifadeyle devlet “boşluk” ile baş etmenin aracıdır.<sup>462</sup> Bu ilk iki noktayı, Badiou’nun şu sözleriyle özetlemek mümkündür:

---

<sup>461</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 83- 103, 104-107.

<sup>462</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 73, 81-89, 93-98.

“Devlet, toplumsal bağ [*bond*] üzerine kurulmaz ama ifade edeceği şey budur; aksine bağ-sızlığa dayanır [*un-binding*] fakat bu da yasakladığı şeydir. Daha açık olmak gerekirse, Devletin ayrı varlığı [*separation of the State*] varolmanın/sunumun [*presentation*] tutarlılığındansa, tutarsızlığın tehlikesinin bir sonucudur.”<sup>463</sup>

iii) Kümenin “elemanları” (veya üyeleri) ile “alt-kümeleri” (veya parçaları) arasındaki matematiksel bir zorunluluk olarak bulunan fark, çoklukların farklı şekillerde “sayıldığını” gösterir. Buna göre, bir çokluk, kümenin hem elemanı hem alt-kümesi olabilir ki bu öğeler “normal” terimlerdir; kümenin elemanı olmadığı halde alt-kümesi olan terimler “fazlalık”tır [*excrecence*]. “Boş küme”nin her kümenin alt-kümesi, yani evrensel küme oluşu, “var olmayan parça olarak varolmak” gibi paradoksal bir anlam taşır.

“Normal” olan, hem *mevcut bulunan* hem devlet düzeyinde *temsil edilen* gruplara; “fazlalık” ise ancak devletin varlığı ile ortaya çıkan, durumun içinde varolmayan, yani temsil edildiği halde üye olmayan öğeler olarak örneğin askeri, bürokratik –ve ideolojik- aygıtlara karşılık düşünülebilir. Badiou, bu iki terime, *mevcut olduğu halde temsil edilmeyen* öğeleri ifade etmek üzere “tekil” [*singular*] kavramını ekler. İçsel uyum ve istikrar ifade eden “normallik” karşısında tekil öğe, ancak tarihsel durumlarda saptanabilecek bir “anormalliği” işaret etmektedir –ki Badiou’nun “olay” kavramının dayanağı bu nokta olacaktır. Başka türlü söylenirse, tarihselliğin ayırt edici özelliği “tekillik”tir; içerisinde en az bir tekil barındıran her durum tarihseldir. Buna karşılık “doğal” durumlar tekillik barındırmaz; doğa, normal veya doğal çoklukların alanıdır. Tarihsel tekil öğeler her zaman “normalleştirilme” ihtimali taşıdığı halde, doğal normallik tarihselleştirilemez.<sup>464</sup> Öyleyse, bir tarihsel durum olarak devlette, en az bir öğe “tekil” olacak, varolduğu halde temsil edilmeyecektir.

iv) Kümelerin eleman sayısı ile alt-kümeleri sayısı arasındaki fark, sonlu sayıda eleman varsa, ölçülebilir. Sonsuz kümeler için ise bu fark sayısal olarak ölçülemez; ancak farklı derecelerdeki sonsuzlardan bahsedilebilir.

---

<sup>463</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 109.

<sup>464</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 99-103, 128-130, 176-177.

Bunun siyasal karşılığı, ikinci sayımda ortaya çıkan “fazlalığa” referansla, “Devletin gücünün daima durumun gücünden daha fazla”<sup>465</sup> olduğudur. Bu fazlalık her bir siyasal durumda farklıdır, duruma özgüdür. Ne var ki, tüm tarihsel durumlar “sonsuz”dur ve Badiou için kritik olan nokta, devletin durumu aşan fazlalığının *varlığı* değil, bu güç farkının *ölçülemez* oluşudur.

#### **II. 4. Devlet ve Eşitsizlik**

Badiou'nun küme teorisi ontolojisinden devlete dair çıkarmamız gereken çok sayıda sonuçtan biri, devletin bir “güvenlik işlemi” olarak duruma için “tutarsız çokluğu” kontrol etme işlevi üstlendiği ve bu işlevi ancak duruma varolmayan “fazlalıkları” üreterek yapabildiğidir. Bir başka deyişle, durumun içinde “yok sayılan boşluk”, ikinci sayımda bir parça olarak sayılıp kontrol altına alınmakta; buna karşılık durumun içinde varolmayan yeni çokluklar üretilmektedir. Aynı sayım, kapalı Bir-lik ve güvenlik işlemi olarak devletin, *tanım gereği* her üyeyi eşit biçimde sayamayacağını göstermektedir: Aynı üye birçok alt-grup altında sınıflandırılabilceği gibi, varolduğu halde hiç sayılmayan “tekil” üyeler de olacaktır:

“Sorun insanların devlet tarafından nasıl sayıldığıdır. Eşit mi sayılıyorlar? Bazıları diğerlerinden daha mı az sayılıyor, hatta hiç mi sayılmıyorlar? (...) Mesele toplumdaki şeylerin nasıl sayıldığı ya da sayılmadığı meselesi(dir).”<sup>466</sup>

Badiou'ya göre, Marksist devlet teorisinin gücü devleti gruplar ile ilişkilendirmekse, zayıf yönü; devletin özünün, “tutarsız çokluğu” kontrol etmede değil, sınıflar arası ilişkinin antagonistik doğasında yattığı fikridir. Bu antagonistik ilişki gereği “bürokratik-askeri mekanizma” olarak örgütlenen devlet, basitçe ortadan kaldırılabılır bir “fazlalık” olarak düşünülür. “Boşluk”, duruma ait olduğu halde temsil edilmeyen proletaryaya özgülenirken, burjuvazi de “normal”in karşılığı olur. Bu tablonun doğal sonucu, hem sınıfların ortadan kaldırılışı ile devletin varlığının da gereksizleşeceği fikridir hem de temsil edilmeyen

---

<sup>465</sup> Badiou, *Metapolitics*, s. 144.

<sup>466</sup> Badiou, *Etik*, s. 102.

proletaryanın burjuvaziye karşı, “fazlalığı” ortadan kaldırmak amacıyla -barışçıl veya şiddetli- atağa geçmesi üzerine kurulu bir siyasal programdır. Badiou’ya göre, bu şemanın problemlili yönü, devlet ile “fazlalığı” özdeşleştirirken fazlalığın kaçınılmaz olduğunu görememesinden ve tutarsız çokluğun durum içindeki boşluğunu proletaryaya özgülemesinden ileri gelir. Badiou’nun kavramsallaştırdığı haliyle, boşluk “ne sunulabilen [*presented*] ne de temsil edilebilen [*represented*]” bir özellik gösterir; bu nedenle “temsil edilmeyen proletarya”ya, yani tekil kavramına, paralel de olsa, indirgenemez. Burada daha önemli bir nokta, Badiou’nun her durumun ikinci sayımını, ontolojik bir zorunluluk olarak kabul edişidir: Bu durumda, “fazlalık” da tıpkı her duruma içkin “boşluk” gibi kaçınılmazdır. İşte devlet, bu nedenle, bir antagonizma temelinde değil, “boşluk ile fazlalığın diyalektiği” olarak düşünülmelidir ki *siyaset de aynı diyalektikle farklı bir ilişki* kurarak mümkündür.<sup>467</sup>

Badiou’nun kuramında bu “zorunlu fazlalık” kabulünün aynı zamanda “devletin zorunlu olduğu” sonucunu doğurup doğurmadığı tartışılmaya açık bir noktadır.<sup>468</sup> Öte yandan, kritik noktanın bu fazlalığın “ölçülemezliği” olduğu noktasında Badiou’nun ısrarı, devletin zorunluluğu sonucundan kaçınma çabası olarak düşünülmeye de açıktır. Nitekim, “siyasal olay”ın tanımlayıcı unsurlarından biri bu ölçülemez güç farkını “ölçmek” olacaktır.

Devletin, durumun alt-kümelereyle veya parçalarıyla ilişkisi üzerinden tanımlanışı, devlet düzeninin evrenselliğine yönelik de bir sorgulamadır. Badiou’ya göre, devletin “yasa”sı daima parçaları [*part*] kontrol etmeye dayalı, dolayısıyla tekel [*particular*] niteliktedir. Öyleyse, devletin düzeninde olmayan *evrensellik*, ancak devletin sayımından “eksiltme” [*subtraction*] ile mümkündür.<sup>469</sup> İleride

---

<sup>467</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 104-111.

<sup>468</sup> Oliver Feltham, “devletin zorunluluğu”nun Badiou’nun ontolojisinin bir sonucu olduğunu ve bunun Badiou’nun siyasal önermeleri için zorluk yarattığını belirtir: Feltham, *Live Theory*, s. 95, 117, 126.

<sup>469</sup> Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, (tr.) R.Bassier, Stanford University Press [1997] 2003, s. 81.

değnilmeye çalışılacağı üzere, “eksiltme” kavramı, Badiou’nun, devletin kökenini antagonizmada görmenin doğal sonucu olarak “yıkım”ın [*destruction*], bir anlamda, kaçınılmazlığına karşı geliştirmeye çalıştığı bir siyasal strateji boyutu da taşımaktadır.

Çıkaracağımız bir diğer sonuç, Badiou’nun tekil ile “olay” kategorisi arasında kurduğu -bir sonraki başlıkta değineceğimiz- paralellik ile “doğal olay”ın imkansızlığı noktasına dayanır. Doğal durumlarda yalnızca “olgusal gerçek” [*fact*] söz konusudur; diğer bir deyişle, olay ve hakikat kategorileri, tarihsel durumlara özgüdür. Bu bize aynı zamanda şunu söylemektedir: Tarihsel bir durum, tümüyle doğallaştırılamaz; belirli bir tekil ögenin, yani temsil edilmeyen ögenin temsil edilerek “normalleşmesi” ancak yeni bir tekilin ortaya çıkışı anlamına gelecektir. Bir diğer ifadeyle, tarihsel durumların üyelerinin tamamı, tanım gereği, “normal”leştirilemez. Öyleyse, devletin bir “güvenlik” işlemi olarak duruma içkin olan tutarsızlığı kontrol etme işlevi, verili durumun doğallaştırılamazlığını kontrol etmek olarak düşünülmelidir. Başka türlü söylersek, devletin eşitsiz sayımı hem bu sayımın yarattığı düzenin doğal olmadığını ve hem de devletin bir doğallaştırma işlevi üstlendiğini aynı anda imlemektedir.

Devletin, kendisini kontrol etme işlevi ile anlam kazandığı tutarsız çokluk, tarihsel durumlarda “doğallaştırılamamayı” işaret ediyorsa,<sup>470</sup> bu her duruma içkin (ontolojik) “boşluk” ile her bir durumun kendisine özgü “tekil” öğeleri arasında bir paralellik de tespit edilmelidir. Tekil öğe, tarihsel durumun doğal durum olamayacağını ifade eden ayraç niteliği taşır; bu, bir devlet söz konusu olduğunda devletin her üyesinin eşit biçimde temsil edilemeyeceği, öyleyse tümüyle “normal” üyelerden oluşamayacağı anlamına gelir. Öte yandan tekil ögenin, ikinci sayımda ortaya çıkan bir “boşluk” veya “hiç sayılma” haline denk düşmesi, durumun içinde de sayılmayan unsurlar barındırması ile ilişkilidir. Bu anlamda, durumun ve devletin eşitsiz sayımının timsalidir. Bir tarihsel durumun verili halinin doğal

---

<sup>470</sup> Belirtmeli ki, Badiou’nun metninde bu “doğallaşamama” niteliği, anlamca açık olmakla birlikte, açıkça ifade edilmez. Yine de bu yorumumuza, Badiou’nun Rousseau’yu yorumlarken -bir cümle arasında- sarf ettiği “siyasetin ontolojik boşluğu olarak doğa” ifadesini dayanak gösterebiliriz: *Being and Event*, s. 346.

olamayışı ise hiçbir devletin her üyesini eşit olarak sayamayacağını işaret etmektedir. Kısacası, bir durum ve o durumun devleti, normalleşmemekle veya doğallaşamamakla karakterize olmaktadır. Öyleyse, Badiou'nun ontolojik saptamalarından “devlet” adına çıkarsayabileceğimiz en genel sonuç, devletin tanım gereği “eşitsizlik” durumu olduğudur.

## **II. 5. Olaysal Mekan Olarak “Tekil Çokluk”**

Badiou'nun “olaysal mekan” dediği, olayın ortaya çıktığı tarihsel ve yerel gerçekliğin, bir durum içerisindeki karşılığıdır. Başka türlü söylenirse, olayın kendisi değil ama olayın ortaya çıktığı mekan, ontolojinin içerisinde düşünülebilir. Bu mekan, doğal, istikrarlı ya da normal olmayan çokluk olarak, “tekil” çokluktur. Diğer bir ifadeyle, olaysal mekan durumun içerisinde varolan fakat üst-yapıda temsil edilmeyen özellikte bir tekil çokluktur. Badiou'nun adlandırmasıyla, bu çokluk “boşluğun kıyısında”dır [*on the edge of the void*]. Bu aşamada Badiou'nun tekillik kategorisi biraz daha açıklık kazanır: Tekil öge, kendisi durumun içinde sayılsa da onu oluşturan hiçbir ögenin durum tarafından sayılmadığı ögedir. Öyleyse, tekilliğin üye olduğu halde alt-küme olmama özelliği, yani temsil aşamasında yok sayılışı, o çokluğun kendisine ait olanların duruma ait sayılmamasının bir sonucudur: “Durumun gözünden bakıldığında bu çokluğun altında *hiçbir şey* vardır”. Badiou'nun tekil çokluğa örneği, “her üyesi kayıtlı olmayan bir aile”dir; bu durumda aile, tüm üyeleriyle birlikte toplumsal yapı içerisinde varolduğu halde, aile durumun içinde bir bütün olarak var olmuyor demektir. Ailenin kayıt-dışı olan üyesi devletin sayımı açısından basitçe “yok”tur, öyleyse, aile, sayılmayan üyesinin gerçekte varlığı nedeniyle, kendisine ait üyeleriyle bir bütün olarak durumun içinde var edilmiyor demektir [*un-presented*].<sup>471</sup> Badiou'nun “Paris Komünü olayı”na ilişkin anlatısında ise, verili durum içinde “yok” olan, Parisli işçilerin “siyasal kapasitesi”dir.<sup>472</sup>

İşte “olay”, tekil çokluğun yani “olaysal mekan”ın, “kendi kendini var etmesi”

---

<sup>471</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 173-175.

<sup>472</sup> Badiou, *Polemics*, s.275.



anlamına gelir; daha doğru bir ifadeyle, durumun içinde varolmayan veya sunulmayan çokluk kendi kendisinin varlığını ilan eder. Buradaki kritik nokta, “kendi kendisine ait” bir kümenin matematiksel olarak imkan-dışı oluşudur; bir başka deyişle, olayın matematiksel karşılığı olan “kendi kendisinin üyesi olan küme”, ontolojinin imkansız olarak kabul ettiği bir haldir.<sup>473</sup> Burada iki noktayı özellikle vurgulamamız gerekir.

İlk nokta, ontolojinin salt kendinden menkul bir çokluğu “yok” kabul edişinin, aynı zamanda, ‘her çokluğun kendi dışındaki en az bir öğeye referansla tanımlanabileceği’ anlamına geleceğidir. Başka şekilde söylenirse, her kümenin kendisinden farklı olanı, yani *başkalığı* veya *ötekiyi* kendinde taşıdığı ontolojik bir kabuldür.<sup>474</sup> Badiou’nun ontolojisi, varlığın çokluk oluşunu, her çokluğun “başkalık” barındırdığını, aslında bu sayede bir çokluk olarak kurulduğu boyutunu da içerecek biçimde anlaşılmalıdır. Bir diğer ifadeyle, başkalık çokluğun kurucu ögesidir, bu anlamda “içkin”dir ve varolan her şey sonsuz olarak çeşitlilik, başkalık gösterir.

İkinci nokta, ontolojiden hareketle bir olayın ancak, “varlık olarak varlık *olmayan*” olarak adlandırılabilirdir; yani olay, ontolojinin dışındadır. Badiou’nun kuramında olay, varlık olarak varlığın bilgisiyle nitelendirilemeyen, verili duruma tamamen yeni bir eklentidir. Dolayısıyla ontoloji olay’ı olanaksız ilan ederken kendi sınırını da çizer. Denilebilir ki, “*olay*” *durumun “istisnası”dır*.

Bununla birlikte, olayı mümkün kılan olaysal mekanın ontolojik niteliği bellidir: Tarihsel durumlara özgü tekil çokluk. Bu, tarihselliğin daima olaya “açık” olduğu anlamına gelir. Ne var ki, olaysal mekan, durumu olayın varoluş imkanına açık tutan şeydir; olayın ortaya çıkışı hiçbir zaman bir zorunluluk olarak düşünülemez.

---

<sup>473</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 184-190.

<sup>474</sup> Bu matematikte “kuruluş aksiyomu” olarak adlandırılır. Buna göre, boş küme dışındaki her küme, kendisiyle ortak elemanı olmayan veya en az bir farklı elemana sahip olan bir başka kümeyi eleman olarak içerir. Dolayısıyla, bir küme kendisinin elemanı olamaz. Bu durumda, her kümenin, kendisinden farklı olanı, yani *başkalığı* veya *ötekiyi* kendinde taşıdığı ontolojik bir kabuldür: *Being and Event*, s. 185-187.

Diğer bir ifadeyle, olayın varlığının koşulu olarak olaysal mekan, olayın ortaya çıkacağına garantisizdir. Badiou'ya göre, bir tekil çokluğun olaysal mekan haline gelişi, olayın gerçekleşmesinden önce tespit de edilemez; daima, olayın ardından, geriye dönük olarak olaysal mekanın ne olduğu söylenebilmektedir.<sup>475</sup>

Bu nokta bizi “olay’ın açtığı yeni düzlem” olarak tabir ettiğimiz aşamaya taşır. Bu aşamada “olay” merkezli olarak her biri diğeriyle ilişkili yeni bir kavram setiyle karşılaşılır: Olay, özne, sadakat, hakikat. Belirtilmeli ki, bu kavramlar birbiriyle karşılıklı olarak ilişkilendirilmektedir, biz “hakikat”i önce varsayacak sonra açıklamaya çalışacağız.

### III. Olay

“[Felsefe] der ki, ‘olayın kendisini düşünmeli’. İstisnayı düşünmeli. (...) [Felsefenin görevi] İstisna olanın, başımıza gelen olayın, o kırılma noktasının değerini açıklığa kavuşturmak. Ve hayatın sıradan akışı ve toplumsal muhafazakarlığın karşısında direnerek bunu yapmak.”<sup>476</sup>

Badiou'nun “olay” kavramı, herhangi bir durumdaki “normal düzen”den bir kopuştur; durumun kendini yeniden üreten düzenini, yani *tekrarı*, kesintiye uğratar; durumun içinden bakıldığında “imkansız olan”ı gerçekleştiren kurucu bir edimden çok, verili durumun başka türlü de olabileceğine dair yeni ihtimalleri mümkün kılan bir kırılma “anı”dır. Başka türlü söylenirse, olay yeni bir düzen kurmaz, verili düzenin “normal” işleyişinde bir kesinti yaratır. Bu kopuş anı, ortaya çıktığı gibi kaybolur ki bu nedenle, duruma eklenen bir fazlalık gibi “olaysal eklenti” olarak da adlandırılır. Fakat olay’ın asıl etkisi, Badiou'nun değişik biçimlerde adlandırdığı üzere, ortaya çıkıp kayboluşun bıraktığı iz veya yarattığı sonuçlar ile anlaşılabilir. Nitekim, olay’ın imlediği kopuş, yeni bir düzlemin açılma imkanıdır ve Badiou’nu kuramında özne ile hakikatten, ancak bu yeni düzlemin bileşenleri olarak bahsedilebilir. Öyleyse, olay bu anlamda bir başlangıç noktasıdır.<sup>477</sup>

---

<sup>475</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 178-179.

<sup>476</sup> Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, s. 27-28.

<sup>477</sup> Tersinden söylersek, Badiou'nun hakikat üreten alanlar olarak sıraladığı bilim, sanat,

Olay'ın ortaya çıkışı Badiou'ya göre, önceden kestirilemezlik anlamında bir sürpriz boyutu taşır. Olay, durumun içinde öngörülemezdir ve durumun bilgisiyle izah edilip açıklanamaz. Bunun nedeni, olay'ın tanımlayıcı özelliğinde yatar; olay'ın ortaya çıkışı durumun “normal”liğinin dışında, tümüyle “anormal” bir haldir. Olay'ın, durumun içinde imkan-dışı görülenin mümkün olduğuna dair bir başlangıç anı olma niteliği de buradan kaynaklanır. Bu anormallik, olay'ın basitçe sınıflandırılmaz olduğu anlamına gelecektir. Buna göre, olay eğer durumun mevcut bilgisi ile anlaşılır, açıklanır bir şey ise, bu ancak olay olmadığı anlamına gelebilir: Durumun açıklayıcı sınırları dahilinde olan şey, durumda bir kopuş yaratamaz. Öte yandan, olay durumla hiçbir biçimde ilişkilenebilir ise, bu kez “hiçbir şeyin olmadığı” anlamına gelecektir. Bu nedenle, olay'ın basit bir tekrara indirgenmemesi veya hiç olmadığına hükmedilmesi ihtimallerine karşı, olay'ın “karar verilemezlik” niteliği Badiou'nun kavramsallaştırması için temel önemdedir:

“Olayın duruma görünür aidiyeti gerçekliği ile feshedilmesi ve olayın mutlak görünmezliği ile feshedilmesi arasında, olay kavramının tek sunulabilir figürü, olayın karar verilemezliğini ortaya koymaktır.”<sup>478</sup>

Bu noktada, karar verilemez olay'ın açtığı düzleme “karar verici özne” dahil olur. Olay'ın tekrarı kesintiye uğratma niteliği, olay ile kurulacak ilişkinin durumun içinde verili olan bilgiye dayanamayacağını gösterdiğine göre; karar verilemez olana karar veren öznenin edimi ancak “risk alma” olarak düşünülebilir. Nitekim, Badiou'nun öznenin kararına ilişkin sıklıkla yinelediği referansı, Mallarmé'nin dizesiyle “her düşüncenin bir zar atımı” olduğudur.<sup>479</sup> Özne, ortaya çıkışı olumsal

---

aşk ve siyaset, durumun içinde radikal bir kırılma olarak “olay”ın ortaya çıkabileceği alanlardır. Badiou'nun “olay” örnekleri bu dört alanı da kapsar: “Galileo'nun fiziği yaratması, Einstein'ın görelilik kuramı, Haydn'ın klasik müzik üslubunu, Schönberg'in ise on iki tonlu gamı icat etmesi” veya bir aşk karşılaşması gibi: Badiou, *Etik*, s. 51. Badiou, siyaset dışındaki hakikat üretim süreçlerini bireylere indirgememekle birlikte, “aristokratik” ilan eder; ürettikleri hakikatin, tanımı gereği, evrensel ve herkese seslenir oluşuna rağmen. Siyasetin farkı, hakikat üretim sürecinin kendisinin de kolektif ve herkese açık olması gereğidir: Badiou, *Metapolitics*, s. 142.

<sup>478</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 193-194.

<sup>479</sup> İlgili referans, Mallarmé'nin “Bir Zar Atımı Asla Ortadan Kaldırmayacak Rastlantıyı” adlı, “her bir düşünce bir zar atımı” dizesiyle biten –burada aktaramayacağımız uzunluktaki- şiirinedir (şiiri Türkçeleştiren Ömer Aygün, Stéphane Mallarmé, *Profil* içinde,

olduğu gibi, varolup olmadığı da karar verilemez olan olay karşısında, bahse girmeye benzer bir karar almak durumundadır.

Durumun içinde olay ile ilişkilendirilecek bir kural veya bilginin verili olmayışı, kararın “yasadışı bir yasama”<sup>480</sup> olacağı anlamına gelecektir. Badiou’ya göre bu “karar verilemez olana karar verme” edimi, *etiğin buyruğudur*.<sup>481</sup> Karar edimi ise “müdahale” olarak adlandırılır. Bu kavramın Badiou’nun çerçevesinde ikili bir anlamı olduğunu söylemek mümkündür; müdahale, hem olay’ı olay olarak “tanımak/adlandırmak” hem de olay’a “sadakat” geliştirmek boyutlarını içerir. Öyleyse, müdahale olay’a ilişkin alınan kararlarla “özne”yi yaratan sürecin başlangıç anıdır. Diğer bir ifadeyle, siyasal-etik öznenin bahsedebilmenin koşulu, olay ile kurulan tanıma/adlandırma ve sadakat ilişkisidir. Olay’ı olay olarak tanımak, bu “ortaya çıktığı gibi kaybolan” anı adlandırarak sabitlemek demektir. Böylece özne, adlandırdığı olay’a sadakat geliştirir ve olay’ın sonuçlarını takip etme/üretme anlamında, süreklilik gösteren bir icat veya yaratım sürecine dahil olur. Görüleceği üzere, tüm bu süreç aynı zamanda “hakikat prosedürü” (süreci) olarak da adlandırılır ki aslında, “durumun içinde özne yoktur; hakikat süreci özneye sebep olur”.<sup>482</sup> Badiou’nun olay düzlemindeki kavramları arasında bir “döngü” olduğu dikkati çekmektedir: Öznenin kararı olay’ın hakikat prosedürüne kaynaklık etmesini sağlamakta, fakat hakikat prosedüründen önce öznenin söz edilememektedir. Badiou, öznenin kararını “durum ile olaysal eklentisinin perspektifinden ilişki kurma kararı” olarak da nitelendirir; öyleyse, öznenin kararından önce bir olay *var mıdır*, yoksa özne olay’ın kurucu bir unsuru mudur?

Bu sorular iki düzeyde, olayın varlığı ve öznenin kararı noktalarında, bir *ex nihilo* varsayımı sorunu da doğurmaktadır. Belirtilmeli ki Badiou, kuramını, hem olayın hem öznenin *ex nihilo* karakter kazanmasından özenle ayıştırmaya çalışır. Olay

---

Yapı Kredi Yayınları, 2003).

<sup>480</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 198.

<sup>481</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 197.

<sup>482</sup> Badiou, *Communist Hypothesis*, s. 242-244; *Etik*, s. 50-53; *Sonsuz Düşünce*, s. 30-35.

kavramında bu çaba, “karar verilemezlik” vurgusu ile gösteriliyorken, karar noktasındaki sorun “olay çevrimi” temasıyla aşılmaya çalışılır. Fakat bu çabalar bu defa “yenilik” vurgusunu sorunlu hale getirecektir.

Denilebilir ki, bir olayın verili durumdan mutlak olarak ayrıştırılarak düşünülmesi, olayı mucize gibi sunmaktan farksızdır. Bu, Badiou’nun özenle sakındığı ilahi çağrışımlar yaratmanın yanı sıra, veya tam da bu nedenle, olayı imkansız kılacaktır. Olay ile durum arasında mutlak ayrışma varsaymak, olaya *ex nihilo*, yoktan varolan bir nitelik atfetmek ise, olayın duruma aidiyetini mutlak addetmek de olayı durumun içinde zaten potansiyel olarak varolan, dolayısıyla öngörülebilir olan sıradan bir değişime indirgemek olacaktır. Bu durumda olayın, “tekrar”dan farklılaşan bir niteliğinden söz etmek olanaksızlaşacaktır. Badiou’nun kuramı çerçevesinde, her iki durumun da olayın imkansızlaşması anlamına geleceği açıktır. Olay, “yenilik” boyutunu kaybettiği anda olay olmaktan çıkar. Bu nedenle, olaya ilişkin “karar verilemezlik” önemli bir vurgudur ki karar verilemez olana karar verme edimi, Badiou’nun “olay”ını özneye ve bu sayede siyasete ve etiğe bağlamaktadır.

Badiou, öznenin kararına “kurucu” bir rol atfederken, bir yandan da bu kararı, tekil çokluğun kendini var edişi olarak olay anı ile koşullar. Olaydan önce “sadece bireyler vardır”; fakat karar, olayın olup olmadığına ilişkin değil, olayın duruma ilişkin olduğuna dairdir. Bir başka deyişle, olayın somut biçimde ortaya çıkışı öznenin kararının bir anlamda yapısal koşuludur –karar olay’ı doğurmaz. Fakat olay’ın durumun içindeki araçlarla değerlendirilemez oluşu, bir “şey”in olay olduğuna neye göre karar verileceği sorununu, yani bu defa kararın *ex nihilo* niteliği sorununu doğurur.

Badiou, bu zorluğu, *olay çevrimi* temasıyla aşmaya çalışır. Buna göre, her müdahale verili durumun “yapasından” bir ayrışmayı gerektirir. Fakat bu zaten olayın tanımlayıcı unsurudur; dolayısıyla, olay ile müdahaleyi birbirinden farklılaştırabilmemizi sağlayamaz. Bu aynılaşmanın çemberini kırmak, müdahaleyi daha önceki olayların sonuçları ile ilişkilendirmeyi gerektirir. Öyleyse, müdahale daima önceki olayın sonuçlarına duyulan bağlılığın bir uzantısı olarak ortaya çıkar

ve böylece iki olayı birbirine bağlar. Badiou'ya göre, bu şekilde anlaşıldığı sürece müdahale, “mutlak yenilik” varsayımını aşacaktır. Mutlak yenilik fikri veya olayı mutlak bir başlangıç noktası olarak düşünmek, her tür müdahaleyi, “kendi kendini meşrulaştırır”, kendine referansla otorite inşa eden bir edim biçiminde kavrar. Badiou, “spekülatif solculuk” olarak adlandırdığı bu mutlakçı kurgunun bir orijin veya başlangıç noktası varsayımına karşı, *olay çevrimi* kavramıyla zaman unsurunu öne çıkarır; müdahale, olayı ilahi bir ilksellik gibi yücelten değil, önceki olayların sonuçlarını takip etme kararlığı gösteren öznenin müdahalesidir. Bu nedenle, kararın tek kurucu unsuru “zamanın disiplini” olarak düşünülmelidir; bu durumda özne, önceki olayların sonuçlarına *sadakat* gösteren *militan* bir figür olarak tanımlanmaktadır.<sup>483</sup> Öyleyse, “yasadışı bir yasama” olan karar, mutlak bir başlangıç anına değil, öznenin içinde bulunduğu durumun kendi özgün koşulları altında olay'ı tanıması ve sadakatin araçlarını yeniden icat etmesi gerekliliğine işaret eder.

Bu çerçevede, Badiou'nun kuramında “sadakat” kavramının ilk işlevinin, olayın ve müdahalenin mutlak yeniliğini, kararın *ex nihilo* niteliğini bozacak bir zamansallığı devreye sokmak olduğu söylenebilir. Fakat aynı anda, bu şekilde anlaşıldığı haliyle “sadakat”, bu kez olayın yeniliğini görelileştiren de bir rol oynamış olacaktır. Bize göre, burada unutulmaması gereken nokta, olayın verili durum içinde ortaya çıkmadan önce, durumun içinden bakıldığında düşünülemez, gerçekleşemez bir nokta olduğudur; olay, durumun verili bilgisi içinde, basitçe “imkansız” olandır. Olay, sadakat kavramının görelileştirici etkisine karşı, bu tanımlı sayesinde duruma göre yeniliğini korur. Öte yandan, sadakat öznenin önceki olaylarla kurduğu ilişkinin ve yeni olan olayı tanımanın bir unsurudur; “olayı tanımayanlar” için geçerli olmadığı gibi, üst-yapının da niteliği olamaz. Badiou için, sadakatin tanımlayıcı özelliği, içeriği her bir olayın kendi tarihsel özelliğine bağlı kalacak şekilde, *durumu ikiye bölen bir iddia* taşımasıdır. Bu nedenle, sadakat üst-yapının muadili olma gibi bir özellik gösterir: Devletin birleştirici işlevine karşı, “içerme ilişkisi için başka türlü bir meşruiyet” iddiasıyla durum içinde “ikinci bir durum”

---

<sup>483</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 201-211.

inşa eder. Başka türlü söylenirse, sadakat, üst-yapının karşısında alternatif bir kurumsallık yaratır.

Bir başka önemli nokta da Badiou'nun özneyi, “olayı gerçekleştirenler”e özdeş olarak düşünmeyiştir; sadakat, olayla kurulan doğrudan ilişkiden bağımsız olabilir. Aslında, Badiou'ya göre, olayın içerisindekiler için sadakat, devlet-benzeri kurumsallaşmaya dönüşme potansiyeli, daha doğrusu “riski” taşır. Olayın yerelliğinden uzakta olaya sadakat geliştirmek mümkündür ve bu mekansal uzaklık, kurumsallığı devlet-benzeri yapılanmadan da koruyacaktır.<sup>484</sup>

Belirtmeli ki burada sözü edilen hem sorunlar hem de sorunları aşma çabası, Badiou'nun kuramında süreklilik gösterir. Badiou'nun olay ve müdahale kavramlarını “mucize”den ayırtmaya çalışmasına karşılık “militan özne figürü” olarak Aziz Paulus'u seçişiyle birlikte, olayın *ex nihilo* karakteri üzerine yeni sorular da doğacaktır. Öte yandan, olayın ortaya çıkışı ile tanınması/adlandırılması arasındaki ikilik, Badiou'nun “birden fazla olayı varsaymak” anlamına geleceği özeleştirisi ile birlikte, *Dünyaların Mantıkları: Varlık ve Olay II* de [(2006) 2009] değiştirilecek ve “adlandırma” nosyonu terk edilecektir.

### **III. 1. “Özne” Olarak Paulus**

Badiou *Varlık ve Olay*'da, “olay doktrininin tüm parametreleri”nin Hıristiyanlıkta mevcut olduğunu öne sürer. Buna göre, Hıristiyanlığın “olay”ı, Tanrının oğlu olarak İsa'nın çarmıha gerilişi; olayın ortaya çıktığı üst-yapı Roma iktidarı ve olayın “müdahale”cileri havarilerdir. Havarilerin müdahalesi, “olay çevrimi”nin örneği olarak, “ilk günah”ı referans alır; ilk günah ile İsa'nın ölecek kefarete ödemesi arasında kurulan bağlantı Hıristiyanlığın temelidir. Olaya sadakatin kurumsal biçimi de “kilise”ye karşılık düşer; kilise ile “insanlık tarihinde evrensellik iddiasında bulunan ilk kurum” oluşturulmuştur.<sup>485</sup>

---

<sup>484</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 232-238.

<sup>485</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 212-213.

*Varlık ve Olay*'daki bu şema, Badiou'nun Aziz Paulus üzerine kitabında ayrıntılandırılır ve değiştirilir. Badiou, Paulus'u, dini bir figür olarak değil; bir özne modeli olarak, olaya sadakatin militan taşıyıcısı olarak incelemektedir. Buna göre, Paulus, "olay'dan önce varolmayan bir Hristiyan özne" inşa etmiştir. Paulus'un "olay"ı, İsa'nın çarmıha gerilişi değil, "dirilişi"dir. Paulus, bu olayı, "eskiyi yürürlükten kaldıran" bir yenilik olarak sabitler; yani, verili olan durumun "yasa"sı, olayla birlikte geçersizleşmiştir. Olay, eskiye dair tüm ayrımlara kayıtsız kalacak biçimde herkese seslenen yeni bir düzlem açmıştır. Paulus, olayı ilan ederek olaya sadakati, yani hakikat sürecini başlatır; bu süreç, hakikatin bir "zihin aydınlanması" anı olarak düşünülemeyeceğini gösterir.<sup>486</sup> Badiou'ya göre, Paulus, hakikatin verili yapının yasasına tâbi olamayacağını ve hakikatin verili tikel kimliklerden bağımsızlığını örneklendirerek, hakikati her tür cemaatçi/toplulukçu algıdan uzaklaştırmıştır. Paulus, "ne Yunan ne Yahudi, ne köle ne özgür, ne erkek ne kadın" diyerek herkese çağrı yapar. Dahil olmaya çağırdığı hakikat süreci, böylece, hiçbir verili kimliğin, oluşumunda ayrıcalıklı kılınamayacağı ve "herkese açık" olan bir süreçtir.

"Paul'un genel usulü şu şekildedir: Bir olay gerçekleşmişse ve hakikat onun duyurulması ve bu duyuruya sadık kalınması ise iki sonuç bunun ardından gelecektir. İlki, bu hakikat, olaysal olduğundan, veya olmakta olanın düzenine ait olduğundan, tekildir. [Hakikat] ne yapısaldır, ne aksiyomatiktir ne de yasaldır. Hiçbir genelleme bunu [hakikati] açıklayamaz ve olayın ardından gelen özneyi yapılandıramaz. Bu nedenle, hakikatin yasası diye bir şey yoktur. İkinci olarak, hakikat açıklanarak tescil edildiğinden, özünde öznel bir şeydir ve daha evvelinde yaratılmış hiçbir altküme onu destekleyemez; cemaate ait olan ya da tarihsel olarak kurulmuş olan hiçbir şey bu hakikat sürecine kendi özünü ödünç veremez. Hakikat, her bir cemaatsel altküme göre diyagonaldir [çaprazlama keser]. Ne herhangi bir kimlikten otorite devşirir ne de bir kimlik yaratır (açık ki en hassas nokta budur). Herhangi bir aidiyet koşulu getirmeksizin, sınırsızca herkese sunulur veya herkese seslenir."<sup>487</sup>

Paulus, olay'ı kanıtlama çabası içine girmez; yeni Hristiyan öznenin tek aracı "iman etmek"tir. Badiou'ya göre bu, herhangi bir ispat içermeyen iddianın, iddia edeninkinden başka bir güce dayanmadığını gösterir. Bu nedenle de Paulus'tan

---

<sup>486</sup> Badiou, *St. Paul: The Foundation of Universalism*, s. 4-5, 9, 14-15.

<sup>487</sup> Badiou, *St. Paul: The Foundation of Universalism*, s. 14.



çıkarsanması gereken şeylerden biri, bir inancın “militan özne”yi yaratma ve “şimdi”yi dönüştürmedeki kapasitesidir.<sup>488</sup> Öte yandan, Badiou’nun gözünde Paulus’u “evrenselliğin kuruluşu”nda kilit figür yapan şey, hakikate sadakat ile tanımlanan bir özne kavrayışıdır. Bu, tikel farklılıklara kayıtsız ve ancak olaysal hakikat zemininde tanımlanabilen bir öznedir. Paulus, hakikat sürecine dahil olan öznenin, durumun yasasından koparak (veya “eksilerek”) ve dayanaksız bir yasa işlevi gören hakikate bağlanarak varolabileceğinin örneğidir. Badiou’ya göre, Paulus örneği, farklılıklara kayıtsız olan evrenselliğin farklılıkları tolere ettiğini de gösterir.<sup>489</sup>

Paulus örneğinin, Badiou’nun kuramı için çeşitli sorunlar doğurduğu açıktır. Paulus’un “olay”ının tümüyle mitsel bir diriliş temasına dayanması bir tarafa, olaya sadakat sürecinin “iman etme” ile şekillenmesi de Badiou’nun “radikal seküler” kuramına aykırılık taşır. Badiou “militan özne”nin olaysal hakikate, dini bir inanç duyar gibi bağlanmasını mı önermektedir? Dahası, Paulus örneğinde “hakikat” neye denk düşmektedir ve Badiou’nun hakikat yaratan bilim-sanat-siyaset-aşk usullerinden hangisine karşılık gelmektedir? Badiou her ne kadar kendi “sadakat” kavramını dogmatik inançtan ayırmış olsa da,<sup>490</sup> Paulus örneğinden yola çıkarak, dini de hakikat üreten bir süreç gibi düşündüğü veya düşünmesi gerektiği yönünde eleştiriler de kendisine yöneltilmiştir.<sup>491</sup>

---

<sup>488</sup> Badiou, *St. Paul: The Foundation of Universalism*, s. 49, 53, 30

<sup>489</sup> Badiou, *St. Paul: The Foundation of Universalism*, s. 86, 98-99. Paulus’un “farklılıkları tolere eden” yaklaşımı, öğretisini yayarken yerleşik gelenek ve kanılarla “tartışmama” gibi pragmatik bir özellik gösterir. Badiou, bunu “inanç açısından herkesin eşitliği”ne rağmen bir takım ödünlerin de verildiği, Paulus’un, sorunu “dengeleme tekniği” ile aşmaya çalıştığını belirtir. Buna göre, Paulus örneğinin, kadın ve erkek arasında “eşitsizlik yaratan bir kuralı”, tersiyle dengelemeye çalışır; “Erkek kadından değil, kadın erkekten yapıldı” ifadesi, eklenen “erkeği de kadın doğurur” ifadesi ile, yani simetriği ile tamamlanır (s.104-106).

<sup>490</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 252.

<sup>491</sup> Daniel Bensaid, olay kavramına yönelttiği ‘mucizevari’ olma eleştirisini, Paulus referanslarıyla da birleştirerek Badiou’nun olay’ı ‘kutsallaştırdığı’ biçiminde de yöneltir: “Alain Badiou and the Miracle of the Event”, s. 97. Simon Critchley ise, dinin ‘beşinci bir koşul’ olarak hakikat üreten diğer koşullara eklenmesi gerektiği fikrindedir: “On Alain Badiou”, *Theory and Event*, 2000, no 3: 4. Critchley bir başka metinde Badiou’yu “dini

Tüm bunlarla birlikte, Badiou, Paulus'un "olay"ının mitsel özelliğinin de kendi kuramı içinde hakikat üretici bir özellik gösteremeyeceğinin de farkındadır. Bu nedenle, Paulus'un "yarattığı kırılmanın" evrensel –yani, hakikat- üretmediğini fakat evrenselliğın koşullarını örneklediğini belirtme gereğı duyar.<sup>492</sup>

### III. 2. "Dünyaların Mantıkları"

Badiou'nun deyimiyle ontoloji, "çoklukların yerelleştirilmesi" [*localisation*] ile ilgilenmeyen, ortaya çıkışlarına/görünüşlerine [*appearing*], "orada-olma" [*being-there*] nosyonuna kayıtsız olan matematiktir. Mantık ise, bu dışarıda bırakılan unsurlarla ilgilenir.<sup>493</sup> Badiou, *Varlık ve Olay*'daki ontolojik bakışın eksikliğini, *Dünyaların Mantıkları* ile tamamlama iddiasındadır. Bu çerçevede, "yeni olanı düşünmek" amacıyla olay, özne, sadakat ve hakikat kavramlarına dayanarak geliştirdiğı kuramını, genel hatlarıyla korumakla birlikte, kimi noktalarda da dönüştürmüştür. Bu alt-bölümde, oldukça yoğun ve zor bir metin olan *Dünyaların Mantıkları*'nı kapsamlı biçimde değerlendirme iddiası taşımadan, olay ve özne kavramları açısından yarattığı farklara kısaca göz atmak amaçlanacaktır.

Badiou, *Varlık ve Olay*'daki "durum" kavramına karşılık *Dünyaların Mantıkları*'nda "dünya" sözcüğünü kullanır. Bir dünya, tıpkı durumda olduğu gibi, içerdiklerini konumlandırır; Badiou buna "yerelleştirme" der. Durumun içinde konumlandırılmış olan durumun üyeleri, bu kez dünyadaki "nesnelere"dir. Bir çokluğun ortaya çıkışı/görünüşü, nesne olması anlamına gelir. Mantık, bir dünya içindeki nesnelere arasındaki "ilişkisel ağlar"ın yasasıdır; bu anlamda, her dünya kendi "mantığına" göre şekillenir. Bir nesnenin dünya içinde nasıl konumlanacağını belirleyen ve her dünyanın kendisine özgü olan kural

---

dogmatik bir biçimde dışarıda bırakma çabası" içinde olduğu gerekçesiyle eleştirecek; öte yandan, Badiou'nun etik öznesinin "yapısal olarak Hıristiyan sayılabileceğini" söyleyecektir: *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 58, 61.

<sup>492</sup> Badiou, *St.Paul: The Foundation of Universalism*, s. 107-108.

<sup>493</sup> Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II* (tr.) A.Toscano, Continuum [2006] 2009, s. 590, 587.

“transandantal” olarak adlandırılır.<sup>494</sup> Bu çerçevede, bir olay, bir çokluğun bu transandantal’den bağımsızlaşp kendi kendisini ortaya çıkarması /görünür kılması ile mümkün olur. Badiou, bu kendi değerini kendisi belirleyen çokluğa, henüz olay değil, “site” [*site*]<sup>495</sup> adını verir. Böylece, *Varlık ve Olay*’da, bir çokluğun kendisini görünür kılması ile öznenin onu “olay” olarak adlandırması biçimindeki iki ayrı noktanın varlığı, iki ayrı olayı varsaymak anlamına geleceği gerekçesiyle, yeniden gözden geçirilmekte ve “adlandırma” nosyonu terk edilmektedir.

Fakat daha önemli bir fark, Badiou’nun bu kez “tekil”liği, bir çokluğun kendi kendisini ortaya çıkarmasının koşulu değil, sonucu olarak düşünüyor olmasıdır. Bu nokta, Badiou’ya “olay olmayan değişimleri” açıklama olanağı sağlar. Nitekim Badiou’nun *Varlık ve Olay*’daki yaklaşımına atfen “gerici yeniliklerin ortaya çıkışını açıklayamama” özeleştirisinin<sup>496</sup> de işaret ettiği gibi, durumun yasasındaki her değişiklik bir kopuş, her kopuş ise durumun içinde “yok sayılan”ın kendisini var etmesi anlamına gelmeyebilmektedir. Badiou’nun kuramındaki değişiklik, durum ile olay arasındaki “katı zıtlık” eleştirilerine de cevap üretir biçimde, ara halleri, değişimleri içermekte; bununla birlikte, olayın bir kopuş olma özelliğini de korumaktadır.

Badiou *Dünyaların Mantıkları*’nda sunduğu yeni yaklaşım uyarınca, öncelikle, verili durumun –veya bir “dünya”nın- yasasını -veya transandantalını- değişikliğe uğratmayan oluşumları “dönüşüm” [*modification*] olarak adlandırır ve “site”den ayırır. Bu durumda, “dönüşüm” durum içinde zaten verili olan tikel özelliklere, kimliklere referansla ortaya çıkar. Site ise, Badiou’nun “gerçek değişim” dediği şeye denk düşer. Fakat, “gerçek değişim” de kendi içinde, “olgu” ve “tekillik” olarak farklılaşır. Badiou “tekillik” kavramını bu kez, daha önce “minimum varoluş” gösteren unsurun, “maksimum varoluş” göstermesi olarak tanımlar ki “maksimum”, diğer unsurlarla eşit veya daha fazla yoğunluğa -ya da değere- sahip

---

<sup>494</sup> Badiou, *Logics of Worlds*, s. 99, 155, 173, 193, 220, 223.

<sup>495</sup> Daha önce “olaysal mekan” [*evental site*] olarak çevirdiğimiz çokluktan ayırt etmek için “site” olarak bırakıyoruz.

<sup>496</sup> Badiou, “İngilizce Basıma Önsöz”, *Etik* içinde, s. 14.

olmak anlamına gelmektedir. Olgu ise, basitçe, bunu sağlamayıdır. Verili durumda “yok sayılan” (varoluşu minimum olan) ögenin kendisini (maksimum yoğunlukta) ortaya çıkarması anlamına gelen tekillik de ikiye ayrılır ve yarattığı sonuçlara bağlı olarak “zayıf” ve “güçlü” tekillik olarak ayrıştırılır. İşte olay, *Dünyaların Mantıkları*’nda, güçlü tekilliğin adı olmaktadır.<sup>497</sup>

Bu çerçevede “özne” hala, duruma içkin dönüşüm-olgu gibi farklılaşmaların değil, gerçek yenilik olarak olay’ın koşulladığı bir kategoridir: Durumun yasasından olaysal bir kopuş söz konusu olmadığı sürece, öznenin değil “nesne”den söz edilebilir. Bununla birlikte, öznenin kavramsallaştırmasında da bir değişiklik gözlenir. Badiou, şimdiye dek özneyi olay’a sadakat gösterme, yani hakikat sürecine dahil olmakla sınırlarken, şimdi olay’a farklı yaklaşımların her birini farklı özne figürleri olarak adlandırmaktadır.

Buna göre bir olay’ın sonuçları ile kurulan ilişki, “katılma”, “inkar” veya “gizleme” biçimlerini alabilir. Badiou, olay’ın sonuçlarını üretmeyi, yani hakikat sürecine katılmayı yine “sadakat gösteren özne” olarak niteler. Sonuçların inkarı, “tepkisel özne”ye; sonuçların bulanıklaştırılması ise “karanlık [*obscure*] özne”ye denk düşer. Badiou, “karanlık özne” figürünü, hakikatin üretim sürecini ortadan kaldırmaya dönük doğrudan “bedenleri” hedef alan bir yok edicilik ile de özdeşleştirir. Aynı olay ile farklı ilişkiler geliştiren öznelere, “yenileme” veya “diriltme” [*resurrection*] adıyla bir unsur daha eklenir. Daha önce *olay çevrimi* kavramıyla işaret edilen bu unsur, eski olaylarla kurulan ilişki ile yeni olaylara odaklanmak şeklinde düşünülebilir.<sup>498</sup>

### **III. 3. Siyasal Olay**

Badiou’nun *Dünyaların Mantıkları*’ndaki yeni kavramlarıyla incelediği “siyasal olay” örneği *Paris Komünü*’dür. Badiou, Komün olayı’nın “site”sini, daha sonra

---

<sup>497</sup> Badiou, *Logics of Worlds*, s. 359-361, 363-374.

<sup>498</sup> Badiou, *Logics of Worlds*, s. 452-454, 54-62, 72. Badiou’nun “diriltme” edimine örneği, “Spartaküs” olayının, 1794’te Haiti Devrimi’nde “siyah Spartaküs” ve 1919’da Almanya’da “Spartakistler” grubuyla yeniden diriltilmesidir, s. 64.

Komün'ün ilk günü olarak sayılacak olan 18 Mart 1871 günü olarak işaret eder. Badiou'ya göre, 18 Mart nesnenin site'ye dönüşmesidir. Verili durum veya dünya, "1871 Baharı'nın Paris'i"dir. Durumun yasasında "proleterlere ve halka ait yönetim iktidarı ihtimali tümüyle ve basitçe varolmayandır". Bu yönetsel kapasite halkın kendisi tarafından da varsayılmamışken (*Varlık ve Olay*'daki terminolojiyle söylersek, durumun içinde varlık gösteremezken), öngörülemez biçimde, 18 Mart halkın kendisini siyasal otorite olarak kuruluşunun tarihi olur. Böylece, yok hükmündeki bir unsur olarak "proletaryanın siyasal kapasitesi", maksimum yoğunlukta kendisini var ederek –seçim düzenleyen, kamusal hizmetleri sağlayan, kenti koruyan- bir siyasal otorite haline kendi kendisini dönüştürür. Bu, yalnızca durumun içinde bir grubun kendisini görünür kılması değil, görünür kılarken durumun da yasasını (yani, *o dünyanın transandantalini*) değiştirmesidir. Badiou'ya göre, her olay bir "yıkım" içerir; değeri "hiç" olanın "her şey"e dönüşmesi, durumdaki unsurların "sayımını" değiştirdiği gibi yeni bir unsuru da "yok sayar". Komün olayı'nda "yıkım"a uğrayan şey, "işçilerin ve halkın siyasal itaatkarlıkları"dır; "kapasitesizlik"leridir. Durumun yasasındaki bu dönüşüm ile birlikte yeni "hiçe sayılan" unsur, hakim grup ve siyasetçilerin –kendileri değil ama- hakimiyetleridir.<sup>499</sup>

Badiou'nun bu anlatısının siyasal olaya ilişkin iki temel sonuca ulaştığı söylenebilir. İlki siyasal olayın "şeylerin normal düzeni"nden kendisini "eksiltme" nitelikte oluşu ile kendi sınırlı zaman dilimini aşan nitelikte sonuçlar yaratabilme kapasitesi arasında öngörülen paralelliktir. Sözü edilen eksiltme, verili durumun (veya dünyanın) yasasına (veya transandanteline) tâbiyetten bir anlamda çıkış olarak düşünülebilir. Badiou bunu "kendine tahsis edilmiş yerden çıkmak" olarak da ifade eder.<sup>500</sup> Düzenin yasasından kendini eksiltme boyutu taşımayan farklı örnekler, olay'ın yarattığı ve zaman sınırını aşan sadakati de doğuramayacaktır.<sup>501</sup>

---

<sup>499</sup> Badiou, *Logics of Worlds*, s. 363-366, 379, 395-396.

<sup>500</sup> Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 48.

<sup>501</sup> Paris Komünü bağlamında bunun örneği, "4 Eylül 1870"tir: İmparatorluğun feshi ve Üçüncü Cumhuriyetin kuruluşunun başlangıcı. Badiou, bu tarihte Paris'te belediye binasının işgaline dikkati çeker. Bu anlamda, 4 Eylül'ün bağlamı da aktörleri de

Öyleyse, olay'ın kendi bağlamında kurulu düzeni yıkan sonucu, aynı zamanda, o bağlamı aşan bir sadakat süreci doğurma kapasitesinin de koşuludur. Badiou, güçlü tekillik olarak olay'ı, sonuçları bakımından zayıf kalan kırılmalar olan tekilliklerden ayırıştırın şeyi, şöyle genelleştirir:

“ (...) eğer, olaysal bir sonucun biçiminde, *hiçbir şeye değer olan* [değersiz olan] *bütüne eşit hale gelirse*, o zaman görünüşler alanı içinde verili, kurulu olan yıkılmış olur.”<sup>502</sup>

Diğer bir deyişle, “hiçbir şey iken her şey olma”, durumun yasasını değiştiren siyasal olay'ın bir anlamda formülasyonudur. Nitekim, “çok nadir” yaşanan siyasal olayın diğer örnekleri Fransız Devrimi, Kültür Devrimi ve Mayıs '68 olaylarında da bu temanın izi sürülür. Belirtilmeli ki Badiou, siyasal olay addettiği örneklerin her birini, yarattıkları etkinin farklı boyutlarına odaklanarak inceler. Örneğin, Fransız Devrimi (Badiou'nun kastı 1789 değil, Cumhuriyet'in ilanı ile başlayıp Jakoben iktidarın düşürülüşü ile sonlanan 1792-94 arasındaki dönemdir) daha çok Thermidor darbesinin<sup>503</sup> anlamı üzerinden, Kültür Devrimi ise siyasal özne açısından çıkarılacak dersler zemininde tartışılır. Bu vurguları, Badiou'nun siyasal olay anlatısından çıkan ikinci temel sonuca işaret ederek anlatabileceğimizi düşünüyoruz.

Badiou'nun siyasal olay kavramsallaştırmasının sözünü ettiğimiz ikinci boyutunu,

---

Komün'ünkünden farklı değildir; Fransa ile Prusya arasındaki savaş sürmektedir ve eylemin aktörleri emekçi kitlelerdir. Ne var ki, 4 Eylül “zayıf bir tekillik” olarak kalır, çünkü “Avrupa devletlerinin genel gelişimine bağlanmıştır”. Buna karşın Komün, “güçlü tekillik”tir çünkü durumun içinde “varolmayan bir unsur var kılmak” sonucunu doğurmuş, bu sayede siyasete hala esin kaynağı olabilmektedir (Badiou, *Polemics*, s. 284-286).

<sup>502</sup> Badiou, *Polemics*, s. 288 –vurgu eklendi.

<sup>503</sup> “Thermidor darbesi”, devrimcilerin Cumhuriyet'in ilanı (1792) ile başlattıkları yeni takvime göre ikinci yılın 9 Thermidor'unda (27 Temmuz 1794) gerçekleşen ve Jakoben iktidarı deviren ‘darbe’dir. Cumhuriyet'in meclisi olan *Konvansiyon*'un -Jakobenleri fazla radikal ve fazla merkezîyetçi bulan- istikrarlı bir düzen yanlısı üyelerince gerçekleştirilen “9 Thermidor” (veya Thermidor darbesi), Robespierre ve Saint-Just gibi Jakoben önderlerin öldürülmesi ile sonuçlanır. Böylece Fransız Devrimi'nin “radikal dönemi” sona erer ki bir süre sonra Cumhuriyet de yerini Napoleon Bonaparte'ın imparatorluğuna bırakacaktır (Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Yayınevi, 2006, s. 270-284).

kabaca “devletin olay’a tepkisi” olarak başlıklandırabiliriz. Olay’ın durumun içinde kavranılmaz oluşu hatırlanırsa, bu tepkinin ilk aşaması olay’ın öncelikle bir “muamma” [*enigma*] olarak algılanışı olacaktır. Badiou’ya göre, devletin, adeta bir kural gibi, olay’da “yabancı bir el”in [“yabancı ajitatör, terörist, sapkın profesör”] tespit edildiği iddiasına başvuru anlamlıdır. Çünkü, ne şekilde tabir edilirse edilsin, gerçekte işaret edilen “boşluğun”, deyim yerindeyse, itirafıdır:

“Devlet aktörlerinin [*agent*] söylediklerine inanıp inanmamaları önemli değildir, önemli olan ifadenin zorunluluğudur. Çünkü bu metafor, gerçekte boşluğun kendisidir: varolmayan [*unpresented*] bir şey *iş başındadır* –dışsal bir nedeni işaret ederken devletin nihai olarak ilan ettiği şey budur. Devlet boşluğun içkinliğinin görünür oluşunu, suçun aşkınlığı [referansıyla] bloke eder.”<sup>504</sup>

İkinci bir nokta, ontolojik çıkarımlarda dikkati çektiğimiz devletin “ölçülemez fazlalığı” nosyonuyla ilişkilidir. Her durumun bir ikinci sayma işlemine tâbi olduğuna ilişkin ontolojik tezle tutarlı biçimde, Badiou’nun “Devletin gücü daima durumun gücünden fazladır” kabulünde üst-yapının fazlalığını değil, bu fazlalığın ölçülemez olma niteliğini sorun addettiği daha önce belirtilmişti. Bu fazlalık, her tekil siyasal durumda farklıdır. İşte, bu değişken ve ölçülemez güç farkını, tekil, özgün bir siyasal olay “ölçer”. Badiou’nun kurgusunda bunun nedeni, siyasetin tanımlayıcı doğasına gönderme yapar: Siyaset kolektif olmaklığıyla, bir anlamda, üst-yapının kolektifleri düzenleyici işleviyle aynı düzlemde işler. Başka bir ifadeyle, siyaset tanım gereği; içerdiklerini gruplar halinde temsil eden ve böylece durumun bütünüyle ilgilenen devletin alanına tecavüz niteliği taşır. Fakat, devletle aynı düzlemde olan siyaset süreci devletin tersi yönde işler. Devletin fazlalığının ölçülemezliği, durumun içindekiler için bir tâbiyet, esaret anlamına gelir. İşte belirsiz bir güç fazlalığının, durumun içindekiler için yarattığı “esaret”, bir ölçü atfedilerek kırıldığı, belirli hale getirildiği içindir ki siyasal olay, Badiou’nun çerçevesinde, tanımlı gereği “özgürleştirici” olur.<sup>505</sup> Aynı nedenle de *her gerçek*

---

<sup>504</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 208 –vurgu aslında.

<sup>505</sup> “İnsanlar bu tayin edilemez belirsiz [fazlalık] tarafından rehin tutulur. Siyaset bu belirsizliği kesintiye uğratar. Devletçi güç için bir ölçü ortaya koyar. Siyaset ‘özgürlüktür’ bu anlama gelir.” Badiou, *Metapolitics*, s. 145.

*siyasal olay*, devletin gücünü kullanarak bastırma tepkisiyle karşılaşır. Siyasal olay'ın perspektifinden bu, devletin ölçülemez dolayısıyla sabitlenemez fazlalığının, ölçülebilir ve sabitlenebilir hale gelmesidir:

“Ampirik olarak bu şu anlama gelir; her nerede gerçekten siyasal bir olay varsa, orada Devlet kendini açığa vurur [*reveals*]. Gücünün fazlalığını, baskıcı boyutunu açığa vurur. Fakat aynı zamanda, bu genelde görünmez olan fazlalık için bir ölçüyü de dışa vurmuş olur. Çünkü Devletin normal işleyişinde gücünün ölçüsüz, değişken [*errant*], tayin edilemez olarak kalması hayati önemdedir. Siyasal olay tüm bunlara, Devletin fazla gücüne görünür bir ölçü tayin ederek, bir son verir.”<sup>506</sup>

Devletin kökenine, durumun boşluğuna üretilen bir cevap olma işlevini yerleştirişi hatırlanırsa, Badiou için bu boşluğu yeniden devreye sokmak demek olan “her gerçek siyasal olay”ın, devleti de “fazlalığını” açığını vurmaya teşvik edeceği açıktır. Bu noktada Badiou'nun devlet ile siyasetin ortak zeminini “boşluk ile fazlalığın diyalektiği” olarak işaret edişi de açıklığa kavuşur: Devlet, durumun içindeki boşluğu denetim altına alma amacından kaynaklanır ve bir “fazlalık” üretir, buna karşılık siyaset boşluğu yeniden görünür kılar, ki bu da devletin “fazlalığını” açığa vurmasına neden olur. Bu bağlamda fazlalık, devletin şiddet edimidir ki nitekim Komün şiddetle yok edilmiştir.

Bu anlatıdan çıkan siyasetin; devletten ayrık, devlete mesafeli ve aynı zamanda devletin düzleminde –bir anlamda ona rakip olarak- işleyen kolektif bir edim olduğudur. Badiou'nun “eksiltme” [*subtraction*] kavramına başvuru da, şüphesiz, devletin “fazlalığına” bir gönderme taşır: Devletin “normal” düzeninde, kendisine tayin edilen yeri terk eden, durumun yasasından “eksilen” bir tekillik, devletin sayım işleminin, şeyleri konumlandırıp sabitleyişinin tersi bir edim anlamına gelir. Başka türlü söylersek, normalliği, normalliğin yasasından eksilerek ihlal eder. Açık ki, bu eksilme aynı zamanda durumun “yok” saydığına kendini görünür kılması, var etmesi anlamında, yeni bir fazlalık yaratmak olarak da düşünülebilir. Eksiltme-fazlalık arasındaki bu döngüyü bir tarafa bırakırsak, durumun yasasında yaratılan “eksiltme”nin durumun boşluğunu açığa vurması gerekliliğinin Badiou'nun

---

<sup>506</sup> Badiou, *Metapolitics*, s. 145.



çerçevesinde aynı zamanda bir koşul niteliğinde olduğunu vurgulamamız gerekir. Diğer bir deyişle, durumun yasasındaki kopuşun, durum içinde zaten “normal” addedilenin daha güçlü biçimde ifade edilmesine dayanarak da gerçekleşme ihtimali vardır ki Badiou’nun “gerici dönüşüm”ün “durumun boşluğuna değil, doluluğuna” referans verdiği yönündeki vurgusu bu anlama gelir. Badiou bunu “kötülük” sorunu altında tartışacaktır. Bu konunun devletin olay’a karşı tepkisi bağlamında bizi şimdilik ilgilendiren yönü, *normal olanın durum içinde pekiştirilmesinin* olay’ın açığa vurduğu boşluğa karşı devletin başvurabileceği bir araç olabileceğidir.

Badiou, salt devletin edimi olmayan fakat olay’ın ardından normale geri dönüşü destekleyen veya geriye dönük olarak olumlayan düşünsel çabaları da ele alır: “Thermidorcu” yeniden devletleştirme [veya “durumsallaştırma” diye çevirebileceğimiz “*statification*”] sürecini inşa eden düşüncenin genel adıdır. Badiou’da olay’a sadakat, “durumu olay’ın perspektifinden düşünmek” iken, Thermidorcu düşünce, basitçe siyaseti “durumun yasasına göre” değerlendirmekle –bu anlamda değersizleştirmekle- karakterize olur. Badiou’ya göre bu, bir özgün siyasal periyodu, o dönemin iddialarını ve önermelerini birbirinden ayırıştırarak düşünülemez kılmak anlamına gelir ki tipik olarak siyaseti şiddetle özdeşleştirmek, teröre indirgemek şeklinde işlemektedir.<sup>507</sup> İşte, “şiddet hareketlerine karşı ahlakçı vaaz” ve siyasetin düşünülemez kılınmasıyla birlikte ortaya çıkan “insancılık telkini, etik ve ‘insan hakları’ üzerine [fazladan atfedilen] liberal-demokratik değer [*premium*]” Badiou’ya göre bu Thermidorcu düşüncenin sonucudur.<sup>508</sup>

---

507 Badiou, *Metapolitics*, s. 132-136. Badiou’nun kavramı türettiği örnek, Jakoben dönemin “erdem ve terör” ilkesini salt teröre indirgeyerek, Jakoben iktidara son veren Thermidor döneminin terörünü görünmez kılan Fransız Devrimi değerlendirmeleridir. Gerçekte, Thermidor darbesinin “teröre son verdiği” iddiasının aksine, terör sürmüş fakat “erdem” ilkesinin yerini “çıkar” almıştır. Badiou, terörle özdeşleştirildiği sürece Jakobenizmin, siyasal olarak düşünülemez kılındığına dikkati çeker: “İzole edilerek düşünüldüğünde terör siyasal-altı bir veri olur, siyasal olarak düşünülemez” (*Metapolitics*, s.138). Badiou’nun verdiği bir diğer “Thermidorcu düşünce” örneği, Fransa’da “Yeni Filozoflar”ın kendilerinin de aktif katılımcısı oldukları Mayıs ‘68’i sonradan, Sovyetler’deki toplama kamplarıyla ilintilendirip hareketin kendi iç dinamizmini yok saymaları ve siyasal önermeleri gerçek içeriklerinden kopararak yine düşünülmez kılmalarıdır (*Metapolitics*, s. 135).

508 Badiou, *Metapolitics*, s. 138.

Badiou'nun terörün, tek başına değil, siyasal ilkesi ile birlikte düşünülmesi gerektiğine ilişkin vurgusu, kuramında siyasal düzeyde şiddetin nasıl ele alındığı konusunda tek başına fazla açıklayıcı değildir. Denilebilir ki, Badiou'nun çerçevesinde “şiddet” öncelikli olarak devletin olay'a karşı başvurduğu bir bastırma operasyonu olarak anlaşılır; buna karşılık siyasal olay'ın “şiddet” ile ilgisi olumsuzdur. Siyasal olay'ın bir “yıkım”dan çok “eksiltme” olarak düşünülmesi de şiddeti öncelikli olarak devlete özgülemeye, devletin olay'a tepkisi bağlamında ele almaya olanak tanır. Kuşkusuz, siyasal olay'ın durumun içinde bir “yıkım” anlamına geldiği açıktır; Badiou bu yıkımı genelde soyut düzlemde, durumun yasasının –eksiltme edimi sonucunda- yıkılması zemininde tartışır. Badiou'nun siyasal olay'ın açtığı zeminde, olay'a sadakatle geliştirilen siyasetin siyasal şiddetle ilgisini düşündüğü durumlar da, daha çok sadakat kurumsallıklarının “devletleştiği” yönündeki vurgular ile şekillenir. Badiou'ya göre, Mayıs '68'in ve Kültür Devrimi'nin yarattığı hakikate sadakat,<sup>509</sup> siyasetin öznesinin artık bir “parti” formunu alamayacağı anlamına gelir. Ne var ki, kolektif bir beden olarak siyasal öznenin alacağı biçim hala bir araştırma konusudur ve burada soru, yeni bir “biz”

---

<sup>509</sup> Badiou'ya göre, “hala '68'in çağdaşlarıyız” çünkü, özgürleştirici siyasetin yeni araçlarının arayışı anlamında '68'de sorulan “zor sorular” günceldir. Badiou, Mayıs '68'in çok katmanlı olmakla beraber “iki yüz yıldır adına devrim denilen radikal dönüşüm düşüncesi”nin örnek bir olayı olduğunu düşünür. Buna göre, öğrencilerin isyanının, işçi eylemlerinin ve genel olarak ahlaki kabullere yönelik bir değiştirme arzusunun “yeni türde bir kolektif hareket” biçimini aldığı farklı '68'lerden söz edilebilir; fakat Badiou'nun ilgisi '68'in “siyaset nedir?” sorusunu merkeze alan boyutuna yöneliktir. Bu açıdan bakınca, '68 daha geniş bir dönemin adı olur ve iki temel itiraz ile şekillendiği söylenebilir: Hem temsili demokrasinin hem de sol örgütlenmenin parti ve sendika gibi klasik biçimlerinin radikal eleştirisi. Badiou'ya göre, bu sorgulama zemininde yeni bir siyaset arayışı, “herkes yerini bilmeli” diyebileceğimiz –ve Badiou'nun kuramında daima devletin edimine denk düşen konumlandırma, konumları doğallaştırma mantığıyla- [devletçi] mantıkla şekillenen verili kurumsallıkların reddidir. Bu nedenle de Badiou, Mayıs '68'i kendisinden daha geniş bir dönemle, özellikle Kültür Devrimi ile ilişkilendirir. Kültür Devrimi, Badiou'ya göre, bir devrim sonrası oluşturulan parti-devlet modeline karşı “devrimi yeniden başlatma arzusu”dur; “feci bir başarısızlık” ile sonuçlansa da çıkarılacak ders, “devrimci kitle hareketine ya da sınıf temsili mantığına dayalı örgütlenme”nin ve “militarize parti paradigmasının” terk edilmesi gerektiğidir. Sonuç olarak, Badiou'ya göre birbiriyle ilişkili bu iki olay'ın sonucu “özgürleştirici siyasetin parti modeline son vermesi” ve partisiz siyasetin biçimlerini düşünme zorunluluğudur. Nitekim, “seçimler aldatmacadır” diyen Mayıs '68, yeni bir seçimle sonlandırılmış; parti bürokrasisini hedefine koyan Kültür Devrimi ise parti-devlete yenilmiştir. Badiou, bu nedenle her iki olay'ın da perspektifine sadakati vazgeçilmez addetmektedir (Badiou, *The Communist Hypothesis*, s. 43-62, 277-278; *Polemics*, s. 293-321).

öznesinin nasıl düşünülmesi gerektiğidir. Badiou'nun siyasal öznesi, hakikat sürecinin (veya 'prosedürünün') hem taşıyıcısı hem üreticisidir; bu anlamda hakikat sürecinin öncesinde bir öznenen bahsedilemeyeceği gibi öznenin üretiminden bağımsız bir hakikatten de söz edilemez. Buraya kadar varsaydığımız çok boyutlu hakikat kavramını ayrıntılandırmadan önce, siyasal olay ve devlet ilişkisini bu kez Carl Schmitt ile karşılaştırmalı olarak ele almayı deneyeceğiz.

#### IV. Badiou ve Schmitt

Badiou'nun kuramının, şimdiye dek ele aldığımız kadarıyla, Schmitt ile karşılaştırılacak elverişli bir zemini sunduğunu düşünüyoruz. Badiou'nun parlamentarizm, "etik ideoloji", savaşın ahlaki iddialarla meşrulaştırılması gibi güncel siyasal konjunktüre ilişkin eleştirileri, açık ki Schmitt'in öngörülerini doğrular ve destekler niteliktedir. Bu bölümde ise bu tür paralellikleri talileştiren daha belirgin bir ayrışmayı ele almayı hedefliyoruz. Karşılaştırmayı iki alt-başlık halinde, öncelikle "boşluk" ve "tekil" kavramları zemininde, sonrasında ortak Rousseau referansı temelinde ele alacağız. Rousseau'ya ilişkin Badiou'nun yorumu, aynı zamanda bize "hakikat" kavramını daha ayrıntılı değerlendireceğimiz bir sonraki bölüme geçişi de sağlayacaktır.

##### IV. 1. İstisna Olarak Olay

"Eğer bir toplumda sosyal bir Hiç'in var olması mümkünse, sosyal düzenin var olmadığı, bu yolla kanıtlanmış olur. *Böylesi bir boşluk içeren bir düzen var olamaz.*"<sup>510</sup>

"[Ontolojimin temel fikri şudur] Devletin sayma iktidarıyla men etmeye çalıştığı şey durumun boşluğudur ki olay daima onu [boşluğu] açığa çıkarır."<sup>511</sup>

Badiou'nun tüm ontolojisini, Schmitt'in sözünü ettiği "sosyal bir Hiç" olarak boşluğu kanıtlama çabası şeklinde okumak mümkündür. Fakat, Badiou'da

---

<sup>510</sup> Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, s. 91-92 –vurgu eklendi; *Crisis of Parliamentary Democracy* (ed. E. Kennedy) s. 62, 172.

<sup>511</sup> Badiou, *Metapolitics*, s. 119.

boşluğun ontolojik varlığı düzeni imkansızlaştıran değil, *doğallığını imkansızlaştıran* nitelik taşır. Boşluk düzene içkindir ve düzen boşluğu kontrol altına almaya çalışma işleviyle düzen adını kazanır. Schmitt'te düzen, “somut düzen”in içerdiği (toprak ve mülkiyet gibi) farklılıklarıyla birlikte, siyasal birliğin “homojenliği” altında *doğallaştırılır*. Öyleyse, boşluk kavramının Badiou'nun ontolojisinde oynadığı işlev, düzen kavramının, Schmitt'in veri aldığı haliyle gerçekten de var olmadığını kanıtlamaya dönüktür.

Bu “kanıtlama”nın iki boyutlu olduğunu düşünüyoruz. İlki, her duruma içkin ontolojik boşluk kavramıdır. Badiou'nun anlatımından bu boşluğun birkaç noktayı birden imlediğini çıkarsamak mümkündür. Tarihsel ve doğal durumlar arasında gözettiği farkın, tarihsel her durumda en az bir “tekil” ögenin varlığı olduğu hatırlanırsa; var olan ile temsil edilen arasındaki “mesafe” anlamında tekil ögenin varlığı, hiçbir tarihsel durumun “doğal” olamayacağını anlatır. Doğal olamama, anladığımız kadarıyla, her tarihsel durumun ontolojik anlamda boşluğudur. Bir anlamda, bir-olarak-sayma işlemi ile tutarlı hale getirilen çokluk, *tutarsız çokluğun istikrarsızlaştırıcılığını, durumun içinde bir boşluk olarak taşır*. Bu her durumun içerdiği boşluk, her tarihsel durumun kendi özgünlüğünde cisimleşen tekil ögelerin yarattığı boşluk ile aynı değil fakat paraleldir. Badiou, bu nedenle de tekili “boşluğun kıyısında” addeder. Olay ile ortaya çıkan, tekil olanın durumun içinde kendi kendini var eden edimi anlamında, durumun içinde yok sayılanın varlığıdır. Fakat, Badiou'nun çerçevesinde, yok sayılanın kendini var kılışı, ancak durumun tümünü ilgilendiren tarihsel duruma içkin boşlukla ilişkilenebiliyorsa, siyasetin hakikat üretme kapasitesini de tetikleyebilmektedir. Bu noktada, “boşluk” yeni bir anlam da kazanır.

Bu ikinci boyut, yine tekil olanın niteliğine paralel biçimde, olay'ın “türsel” [*generic*] boyutudur. Bir olayın boşlukla ilişkilenebilmesini, olayın, tutarsız çokluğun -yani bir durumun sayımına maruz kalmamış ve dolayısıyla herhangi bir hiyerarşi içermeyen varlık-olarak-varlığın-- “türsel”liğini yeniden gündeme sokması olarak yorumluyoruz. Bu nokta, bize göre, Badiou'nun hakikatin tanım gereği “evrensel” olduğu yönündeki kabulünün de dayandığı zemindir. Olay, hem durumun doğal olmadığını hem de evrensel bir zemini aynı anda işaret eden andır.

Bu noktada, tekil ögenin önemi bir miktar karışıktır: Durumun içinde kendisinin hiçbir niteliği sayılmadığı için temsil de edilmeyen tekil öge, tam da hiçbir “tikel” niteliği durum ile ilişkilendirmediğinden, kendisini durumda var eden tek şey olan “orada bulunmak” ile aslında, “evrensel” bir nitelik taşımaktadır. Bir başka deyişle, durumda yok sayılarak sayımdan “eksiltelen” tekil öge, bu kez, durumun –onu yok sayan- yasasından kendisini “eksilterek” görünür olur; ve bunu aslında sadece, herkese ait olan bir niteliği, orada var olmayı açığa vurarak yapar. Badiou, burada yalnızca eksiltmenin, sayımın yasasından çıkışın özgürleştiriciliğini değil, aynı zamanda bir eşitlik edimini görür. Bu olay, siyasal öznenin bir eşitlik aksiyomu olarak sabitleyeceği ve sadakat geliştireceği andır. Kuşkusuz, bu kavramsallaştırmaya çeşitli kereler dikkat çekilmiştir: Marx’ın “zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayanlar” tabiri, Badiou’nun da referansıdır.

Bize göre “tekil” kavramı böylece, Schmitt ve Badiou’nun kuramlarında “varolma ve temsil” veya “durum ve devlet” ikilikleri arasında ilgi çekici bir paralelliği ve ayrışmayı da yorumlamamıza zemin hazırlamaktadır. Hatırlanacağı üzere, Schmitt “özdeşlik” ve “temsil” [*represent*] ilkelerini ayırıştırıyor, özdeşliği “halkın dolayimsız varlığına” [*present*] karşılık kullanıyordu. Bu dolayimsız varoluş, Schmitt’in Rousseau’ya referansı ile “temsil edilemez” olmakla karakterize ediliyor ve halkın kendi kendine özdeşliğini işaret ediyordu. Schmitt bu özdeşliği, “tözel eşitlik” olarak da tabir etmiş, demokrasiyi tözel eşitlikle özdeşleştirerek bu tözün, kendi tarihsel döneminde en yoğun ifadesini “ulusal türdeşlikte” bulduğunu öne sürmüştü. Dikkati çeken, Schmitt’in “temsil”i, özdeşlik ilkesinin *yanı sıra* varolacak ayrı ve zorunlu bir aşkınlık ilkesi olarak işaret edişidir. Badiou’nun durumun içinde varolma [*present*] ile temsil [*represent*] düzeyi arasında gözettiği mesafe düşünülürse, denilebilir ki, Schmitt zaten bu iki alanı birbirinden türetmeyerek bu mesafenin siyasal anlamını geçersizleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle, “varolma ama temsil edilmeme” Schmitt’te bir bütün olarak halkın tanımlayıcı özelliğidir. Öyleyse, Badiou’nun kuramında “tekil” kavramı salt üst-yapıda temsil edilmemeye karşılık gelecek biçimde anlaşılırsa, Schmitt’in bu boşluğu en başından siyasal olarak değersizleştirdiği söylenebilecektir. Ne var ki, Badiou’nun kavramı, durumun içinde varolmasına karşın “kendisine ait hiçbir

öğenin duruma ait sayılmayışı” vurgusunu içermekte ve boşluğu (üst-yapıdaki temsil boşluğunu önceleyecek biçimde) *durumun kendisinin içine yerleştirmektedir*. Başka türlü ifade edilirse, Badiou “tekil” kavramıyla Schmitt’in varsaydığı “özdeşlik” ilkesini geçersiz kılmaktadır. Yineleyerek söylersek, Badiou’da olay’ın açığa vurduğu “boşluk”, bir düzen içeren herhangi bir durumu değil ama Schmitt’in veri aldığı haliyle “düzeni” imkansız kılmaktadır. Schmitt’in “onay” ile sınırlayarak pasifleştirdiği “halk”ın yerini, Badiou’da hakikat yaratma kapasitesi ile eşitlenen aktif özneler almaktadır.

Öyleyse, Badiou boşluk kavramı ile hem Schmittçi “düzen” kavramını geçersizleştirmekte hem de tanım gereği eşitlikçi ve özgürleştirici olmakla karakterize olan, evrenselci bir siyaset kavramına zemin hazırlamaktadır. Badiou’nun kuramının, siyasete ve aynı zamanda etiğe sunduğu bu zemin, olay’a sadakat geliştirmek, bir başka deyişle, verili durumla “istisna olarak olay”ın perspektifinden ilişki kurmak anlamına gelir.

Badiou’da, “olay” yalnız nadiren ortaya çıkmasıyla değil, “normal” düzeni, yasallığı kesintiye uğratmasıyla da “istisna” niteliği taşır. Olay’ın düzleminin tüm unsurları, durumun kendisinde veri kabul edilen halin istisnasıdır: Olay durumun, özne bireyin, hakikat ise durumun bilgisinin istisnalarıdır. Sadakat kavramı ile anlatılan, “durum içinde ikinci bir durum inşası” süreci ise, normal düzenin içinde yeni bir *meşruiyet* alanı yaratmaya karşılık gelmektedir. Başka türlü söylenirse, Badiou’nun “olay”a yaklaşımını, siyasal yapı açısından, devletinkinden farklı, yeni bir meşruluk kaynağı olarak yorumlamak mümkündür. Bu anlatı ise, Carl Schmitt’in norm ve istisna arasında kurduğu ilişkiyi, bu kez, istisnai olanı, yani olayı veri olarak yeniden formüle etmeye denk düşmektedir. “Durumla olay’ın perspektifinden ilişki kurmak”, yani devlete alternatif bir sadakat kaynağı geliştirmek, Schmitt’in çerçevesi içinden ancak, “devletin iç düşman ilanı” şeklinde verilecek *meşru* tepkinin gerekçesi olarak anlaşılabilir.

Denilebilir ki, Badiou’nun kuramında meşru addedilen, Schmitt’te olanın tersine, istisnanın kendisidir. Bu “meşruiyet”i, olay’ın, basitçe, varolduğu halde yok sayılanı açığa vurduğuna, bununla birlikte tikel bir niteliği değil, türsel bir niteliği

işaret edişine dayandırmak mümkündür. Ne var ki, Badiou meşruluk kavramına başvurmaz; çünkü “her meşruluk, durumun yasına, istikrarına bizi geri gönderir”<sup>512</sup> ve “asıl mesele siyaseti meşruluk ile değil, hakikat ile biraraya getirmektedir.”<sup>513</sup>

Siyaseti hakikatle biraraya getirmenin bir örneği Rousseau’nun “genel irade” kavramıdır. Rousseau Schmitt’in de demokrasi anlayışı için başvurduğu referans isim olduğundan, Badiou ve Schmitt karşılaştırmamızda bize daha fazla veri sunacaktır.

#### **IV. 2. “Genel İrade” Olarak Hakikat<sup>514</sup>**

Badiou’ya göre, Rousseau’yu “modern siyaset kavramının kurucusu” yapan özelliği, siyaseti yapı içerisinde verili değil, “bir olaydan kaynaklanan bir süreç” olarak düşünmesidir. Rousseau’da ne insan varolduğu haliyle “siyasal hayvan”dır ne de egemenin, bir devletin olgusal varlığı siyasetin varlığını gösterir. Rousseau için siyaset, “siyasal beden” olarak halkın kendi kendini var eden “olay”ı, yani “toplumsal anlaşmayı yaratması” ile varolur. Ne var ki, siyasal beden, bir kez oluştuğu andan itibaren yok olmaya eğilim gösteren bir zaaf da taşır; Rousseau’da ahlaksızlık, çürüme, yozlaşma gibi anlaşılan bu zaaf kaçınılmaz bir özellik olarak siyasal bedene içkindir. Toplumsal anlaşmanın bu bozulmaya yatkın kırılganlığı nedeniyle siyaset Rousseau’da “istisnai” bir haldir. Badiou’ya göre, siyasetin istisnai varlığı, Rousseau’yu Hobbes’tan da ayırır. Hobbes’ta savaş halinden çıkışın tek yolu olarak toplumsal anlaşma bir zorunluluktur; oysa, Rousseau’da toplumsal anlaşma siyasal bedeni düşünebilmek için geriye dönük bir varsayımdır. Hobbes, olay’ı güce tâbi kılmaktadır; Rousseau ise siyaseti “kolektif insanlığı” yaratma edimi olarak görmektedir. Bu sayede Rousseau, zorunluluğun siyaset-dışı bir unsur olduğunu da tespit etmiştir. Siyasal bedenin yaratılması herhangi bir

---

<sup>512</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 201.

<sup>513</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 353.

<sup>514</sup> Bu alt bölüm için aksi belirtilmeyen tüm referanslar, *Being and Event*, s. 344-354 arasında bulunan “Rousseau” başlıklı bölümedir.

yapısal zorunluluğa dayanmadığı için kırılğan ve bozulmaya eğilimlidir. İşte, “genel irade” kavramı, bir olay olarak toplumsal anlaşmaya ve anlaşma ile yaratılan siyasal bedene “sadakat” göstermeye karşılık düşer. Öte yandan, toplumsal anlaşma ile yaratılan aynı zamanda bir ikiliktir: Genel iradenin katılımcı bir parçası olarak egemen- yurttaş ile genel iradenin sonucu olan yasaya tâbi olan uyruk. Bu anlamda, genel irade halkın kendi kendisiyle ilişkisidir. Rousseau’nun genel iradenin temsil edilemez oluşuna ilişkin vurgusu, onu bugünün parlamentarizmi karşısında radikal bir figür kılar; Rousseau’nun radikalliği parlamentarizmin, siyasal bir karakterinin olmadığını düşünmesinden ileri gelir. Ayrıca, iktidarın devredilebilir oluşuna karşılık iradenin devredilemezliği ilkesi, Rousseau’nun devlet ile siyaset arasına koyduğu mesafenin göstergesidir; çünkü, olay olarak toplumsal anlaşmaya sadakat göstermek anlamında siyasal bedenin varlığı, yani siyasetin sürekliliği, yine ancak yurttaşlara bağlıdır. Bu şekilde anlaşıldığı haliyle siyasetin taşıyıcısı, yetkilendirilmiş olanlar değil, yurttaşların kolektif varlığıdır. Badiou’ya göre, Rousseau’nun kurucu rolü, siyaset ile eşitlikçiliğin ilişkisini işaret etmesinden ileri gelir:

“Rousseau siyasetin varlığı ile eşitlikçi norm arasındaki özsel modern bağı düşünür. Fakat, normdan bahsetmek tam olarak doğru değildir. Genel iradenin içkin niteliği olarak, eşitlik siyasetin kendisidir, öyle ki, *a contrario*, eşitlikçi olmayan her önerme, her ne olursa olsun, siyaset-karşıtıdır. *Toplumsal Sözleşme*’deki en dikkat çekici şey, siyaset ve eşitlik arasında, olaysal bir kuruluşa ve ayrıştırılmazlık prosedürüne başvurarak, derin bir bağ kurmasıdır. Genel irade, nesnesine kayıtsız olduğu [*indiscerns*] ve onu [*nesnesini*] bilgi ansiklopedilerinden<sup>515</sup> dışladığı için eşitliğe yetkindir.”<sup>516</sup>

Tikel kanı ya da pozisyonları, çıkarları veya taraflılıkları aşan nitelikte türsel olmak, hakikatin veya Rousseau’nun çerçevesinde genel iradenin tanımlayıcı özelliğidir.

“Anlaşılması gereken nokta, genel iradenin, sadakat bağının her uygulayıcısı gibi, şu ya da bu önermenin olay-anlaşmasına yakınlığını veya uygunluğunu

---

<sup>515</sup> Badiou “bilgi ansiklopedisi” tabirini, verili duruma içkin bilgiye karşılık kullanır ve hakikatten ayrıştırır. Bilgi tikeli açıklarken, bir sonraki bölümde ayrıntılandırılacağı üzere, hakikat türseldir.

<sup>516</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 347.



değerlendirmeye hizmet ettiği. Mesele, bir önermenin iyi ya da kötü siyasetten, sol ya da sağdan kaynaklandığını bilme meselesi değil; siyasal olup olmadığıdır. (...) Rousseau için siyasal kararın, bir önermenin siyasal olup olmadığına karar vermek anlamına geldiği ve hiçbir şekilde destekleyip desteklemediğini veya karşı olup olmadığını bilmek demek olmadığı oldukça dikkat çekicidir. Burada, siyaset ile kanaat [*opinion*] arasında radikal bir ayrışma vardır, ki bu ayrışma sayesinde Rousseau; kanılar üzerindeki herhangi bir uzlaşmayla bir diğeri arasında iktidar değişiklikleri olarak değil, militan prosedür olarak siyasetin modern kuramını öngörür/önceden sezer. Bu öncülüğün nihai zemini, siyasetin, halkın hakikatının dayattığı/takipçisi olduğu türsel prosedür olarak siyasetin, bir ulusun toplumsal veya ideolojik bileşenlerinin bilinebilir idrakıyla ilgisi olamayacağı fark edilmesidir. Olyasal kendine-aidiyet, toplumsal sözleşme adı altında, genel iradeyi düzenler, ve bunu yaparken, terimi böylesi bir idraktan/kavrayıştan eksildir.”<sup>517</sup>

Badiou’ya göre, Rousseau’ya totaliteryanizm eleştirisi yöneltilmesine neden olan “genel iradenin bölünmezliği ve yanılmazlığı” ilkeleri, ancak bu çerçevede anlamını bulur. Siyasal irade ile genel irade aynı anlama gelir; halkın kendi kendini var etmesi olayıdır, kendi parçalarına ayrıştırılamaz. Genel iradenin daima kamusal yarar doğurduğu vurgusu ise, ancak dışsal bir ilkeye göre değil, kendisine referansla anlaşıldığında doğrulanır. Buna göre, siyasal irade bir yaratım olarak “kendi kendisinin normudur”, yani, eşitlik, siyasal iradenin veya genel iradenin hem kendisi hem de tek ölçütüdür. Böylece, eşitlikçi olmayan bir önerme siyasal/genel iradenin bir unsuru olamayacağından, ancak tikel “gasp edici” iradeye denk düşebilir. Badiou’nun genel [*general*] irade ile türsel [*generic*] olma özelliği arasında kurduğu paralellik, böylece, eşitlikçiliği siyasetin kendisiyle eşitlemek sonucunu doğurur.

Ne var ki, Rousseau’nun yaklaşımı, ilkesel olan ile ampirik gerçeklik arasındaki bağı kurduğu zaman problemler doğurur. Badiou, Rousseau’nun oybirliğinin gözetilmesi gerektiği “önemli” kararlar ile çoğunluğun yeterli olacağı “acil” kararlar arasında gittiği ayrıma dikkat çeker. Bu noktada, başlangıçtaki tikel olanın bilgisinden bağımsız olma karakteri, bu kez koşulların bilgisine, sınıflandırılmasına tâbi tutulmaktadır. Badiou’ya göre Rousseau, söz konusu karar hükümet biçimine ilişkin olduğu sürece bu zorluğu aşar; zira bu karar siyasal değil, yönetimseldir. Bu

---

<sup>517</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 349.

nedenle, genel oyla yapılan seçimde çoğunluğun belirleyiciliği genel irade ilkesine aykırı düşmeyecektir. Fakat, söz konusu olan “siyasal karar” olduğunda, yani halkın kendisi söz konusu olduğunda, Rousseau sayısal oranlardan vazgeçer ve “mesele yurdun kurtuluşu olduğunda” ve “yasalar bir engel teşkil ettiğinde, tüm yasaları susturan bir yüce şefi tayin etmeyi” meşru addeder. Böylece, başlangıç noktasında oybirliğini gerektiren genel irade, varlık koşulu tehdit altında olduğu anda, bir’in diktatörlüğünde vücut bulur. Badiou’ya göre, bu “kolektif bedenin egemen otoritesini” askıya almaktır ve Rousseau burada genel irade ile devletin varlığını sürdürmesini özdeşleştirmektedir: “Diktatörlük, siyasetin varoluş koşulunun sürekliliğini sağladığı ölçüde genel iradenin uygun biçimi” haline gelmektedir. Badiou’ya göre, Rousseau’nun kuramına haklı eleştirilerin yöneltmesine neden olan, genel iradenin hem sözleşmenin sonucu olarak hem de sözleşmeyi var eden bir edim olarak sözleşme öncesinde varsayılarak düşünülmesi, bu noktada da geçerlidir. Fakat, Badiou, toplumsal sözleşmenin kuruluş anındaki bu “kurucu bükülme”nin [*constitutive torsion*], kendi kuramının terminolojisiyle, tekil-çokluğun kendi kendine aidiyeti olarak açıklanabileceğini düşünmektedir. Mesele, diktatörlük ile “genel iradenin lehine genel iradenin ortadan kaldırılması” ve yasaların askıya alınması olduğunda ise; genel irade ile (yeni) bir olayı birbirine karşıt addetmek gibi, Badiou’nun kuramı açısından paradoksal diyebileceğimiz, bir durum söz konusudur. “Siyaseti meşruiyet ile değil hakikat ile” biraraya getirme vurgusu; olayın tanım gereği bir hakikat sürecini doğurduğu kabulünden kaynaklanır. Buna göre, Rousseau’nun diktatörlüğü tek çıkar yol olarak gördüğü durum “olaya karşı” verili yapıyı veya devleti koruma amacı ile tanımlandığı ölçüde, türsel hakikatten de uzaklaşmış olmaktadır. Başka türlü söylenirse, Badiou’nun kuramında siyasal olay, tanımı gereği eşitlikçi edimdir; bu durumda, olayın varlığı, ancak verili durumdaki eşitsizliğin göstergesi olarak düşünülebilir. Öyleyse, siyaset ile hakikati biraraya getirmek, devletin sürekliliğinin değil, olayın perspektifinden bakmayı gerektirir. Rousseau’nun terimiyle genel irade Badiou’nun terimiyle türsel hakikat, bir devlette vücut bulamaz.

Görüldüğü üzere, Badiou’nun Rousseau’da gördüğü, Schmitt’inki gibi, toplumsal sözleşmenin homojenliği veri aldığı ve kaçınılmaz olarak eşitsiz olanı dışlayacağı

“demokratik” bir edim değil; doğrudan eşitlikçi edimin kendisi olarak “siyaset”tir. Schmitt sözleşmenin, “ulusal türdeşlik” gibi bir eşitlikçi “töze” dayandığını veya bu tözü veri aldığını ileri sürerken, Badiou’ya göre sözleşme, salt eşitliği yani kendisini norm alan siyasal ana denk düşmektedir.

Schmitt’te “siyasal bir kavram olarak demokrasi”, bir siyasal birliğin oluşturulma süreci olarak anlaşılır. Bu süreç özdeşlik ve temsil ilkelerinin biraradalığını zorunlu olarak üretir; diğer bir ifadeyle demokrasinin siyasal kavram oluşu devletin inşasına denk düşmesinden ileri gelir. Badiou’ya göre ise, demokrasinin siyasal bir kavram olması tümüyle tartışmalı bir tezdır ve doğruluğu ancak bir devlet formu olarak anlaşılmadığı sürece savunulabilir. Nitekim Badiou, Rousseau’nun da hükümet oluşturma kararını genel iradenin evrenselliğinden ayırttığına haklı olarak dikkat çeker: Rousseau, halkın hükümet kurumunu oluşturma kararını bir genel irade edimi olarak görmez. Bu, Rousseau’nun genel iradenin temsil edilemez olduğu ilkesinin bir uzantısıdır; genel irade, halkın bir bütün olarak kendisiyle ilişkisine karşılık düşer. Oysa, iktidar -genel iradenin aksine- bir temsilci organa devredilebilir –ne var ki, bu temsil yetkisine dair verilen karar, genel iradeden ayırtılmak zorundadır. Bu zorluğa karşılık Rousseau hükümet oluşturma –yani, temsil mekanizmasını kurma- kararını genel iradenin egemenlik edimine değil, “egemenlikten demokrasiye geçiş” anına özgülemektedir. Bir başka deyişle, yurttaşlar iktidar devrine veya temsil edilmeye genel irade beyanı olarak değil, “tikel” iradelerinin göstergesi olarak karar verirler. Badiou’ya göre, Rousseau’da bir tür “el çabukluğu” addedilip eleştirilen bu “geçiş”, siyasetin özüne ilişkin hayati bir vurgu anlamına gelir: Rousseau’da demokrasi, tikel iradelere dayalı bir devlet biçimi iken, “eşitlik”ten başka bir şey olmayan siyaset, devletten bağımsızlaşır.<sup>518</sup>

Başka şekilde söylenirse, eşitlikçi olmayan her edim anti-siyasaldır –ki Badiou’nun kuramında “devlet” tanımı gereği –veya ontolojik olarak- eşitsizliktir, öyleyse siyasetin karşıtıdır.

Siyasetin, kendi kendinin normu olan eşitlikçi edim olarak anlaşılması aynı

---

<sup>518</sup> Badiou, *Metapolitics*, s. 90-92; *Being and Event*, s. 347-348.

zamanda bize şunu da söylemektedir: “Eşitliğin” –Schmitt’in ulusal türdeşlik veya homojenlik ile örneklediği- kendisinden başka “tözü” yoktur. O halde, Badiou’ya göre Rousseau, tam da Schmitt’in anladığı biçimde okunmadığı sürece siyaset kavramının mucididir.

Burada çizdiğimiz Schmitt ve Badiou arasındaki zıtlığın sınırı, kuşkusuz her iki kuramcının siyaset algısı için de merkezi önem taşıyan “karar” nosyonudur. Schmitt’te “istisna”ya ilişkin egemenlik edimi olarak hem belirsiz bir genişlik taşıyan ve hem de *ex nihilo* karakterinin altı çizilen siyasal “karar” ile Badiou’da siyasal öznenin olay’ı (daha sonra terk edilen “adlandırma” edimi ve) sadakat adresi olarak sabitleyen “karar”ı arasında bir paralellik kurulabileceği açıktır. Nitekim kendisine yöneltilen “Schmitt benzerliği” eleştirisine Badiou’nun cevabı şöyledir:

“Felsefemde kararcılığın hiç olmadığını düşünüyorum. Bu noktada tümüyle bir yanlış okuma söz konusu. Lyotard benim bir mutlak kararçı [*absolute decisionist*] olduğumu söyledi, bir nevi yeni Carl Schmitt. Fakat, ben burada bir kafa karışıklığı olduğunu görüyorum, çünkü her şeyden önce, esas mesele olay’dır ve olay, bir kararın sonucu değildir. Zorluk, *Varlık ve Olay*’da, olay’ın adının saf bir karar olduğunu söylememden ileri geliyor ve bunu değiştirmem gerekiyor [...]. Şimdi şöyle düşünüyorum, olay’ın sonuçları vardır, objektif ve mantıksal sonuçları. Olay’ın etkisi durumun mantığında derin bir dönüşümdür ve bu bir kararın etkisi değildir. Karar, sadece dönüşüme sadık olmaktır. Yani, diğer insanlarla [olay’a] sadık olmanın ya da olmamanın mantıksal sonuçlarını tartışabilirsiniz. Durumun içinde ve durumla ilgili sonuçların ne olduğu, bir rasyonel tartışma içerir ve bu, pratiği karar ve kararların teorik kontrolünün bir karışımı olarak düşünebileceğimiz Marksist kavramsallaştırmadan çok farklı değildir.”<sup>519</sup>

Badiou’nun rasyonel tartışmayı dışlamayan karar nosyonu, siyasal özneyi olay sonrası şekillenen kolektif bir ‘beden’ olarak düşünmesinden bağımsız değildir. Badiou, siyasal özneyi, olay’ın aktörlerine eşitlemez. Evrensel ve sonsuz olan hakikat prosedürünün “yerel”leştiği “nokta” olarak siyasal özne, ancak olay’a bağlı olarak gelişen ve daimi bir ‘icat etme’ ve ‘araştırma’ süreci olarak tanımlanan

---

<sup>519</sup> Badiou, “Ontology and Politics: An Interview with Alain Badiou”, *Infinite Thought* (eds.) içinde, 1999, s. 172-173. Alıntıladığımız söyleşide Badiou’nun “değiştirilmesi gerekiyor” dediği “adlandırma terminolojisi”, daha önce değinildiği üzere, *Dünyaların Mantıkları* [(2006) 2009] metninde terk edilir.

sürecin aktif unsurudur.

Bu bölümde dikkat çekmeye çalıştığımız üzere, bize göre, Badiou'nun istisnai olay'ın “meşruluğunu” işaret eden ontolojisi; Schmitt'in devletin sürekliliğini gözeten, düzeni salt kurucu edimin ilkselliğine dayanarak aşkın bir meşruluk ile donatan tablosundan öz olarak farklılaşmaktadır. Bu noktada, tespitimizin Schmitt'e ilişkin yönünü sorgulayacak bir soru zorunlu olarak doğuyor: Schmitt'in *nomos* kavramı zemininde, mekana “el koyma” edimiyle bir siyasal birliğin *kendi kendini görünür kılmasından* “kurucu olay” olarak bahsedışı hatırlanırsa, Badiou'nun şeması ile bir ortaklıktan da söz edilmesi gerekmez mi? Kuşkusuz bu soru, Schmitt'i yorumlama konusunda daha önemli bir noktayla, “istisna” kavramına atfedilecek rolle ilişkilidir. Bu bağlamda yeniden formüle edilirse sorumuz şudur: Schmitt'te siyasal birliğin kuruluş “olay”ının istisnai karakterinin yanı sıra, düzenin sürekliliğini tehdit eden istisnai hallere karşı kendisini koruyacak önlemler alma “kararı” da, normalliği kesintiye uğratan istisnai edimler değil midir? Nitekim, Schmitt'te kurucu edim, istisnai bir “an”a denk düşmekte ve belki daha önemli bir nokta olarak, düzeni kesintiye uğratarak tehdit eden istisnai haller karşısında, Schmitt, “egemen”i, deyim yerindeyse *simetrik* biçimde istisnai bir güçle donatmaktadır.<sup>520</sup> Yani egemen, gereken hallerde hukuk düzenini askıya alacak karar gücüyle, hukuk düzenine istisnai bir noktada konumlandırılır ve bu egemenliğin tanımlayıcı niteliğidir. Dolayısıyla, Schmitt'in “egemen”inin de, normal düzenin istisnasına benzer bir nitelik taşımasına ve düzenin içinde onun simetriği biçimde konumlanmasına referansla, Schmitt'i istisnanın perspektifine yerleştirmemiz mümkündür ve denilebilir ki literatürde de baskın yönelim budur. Öyleyse, Schmitt'in normal düzen ile istisnai olan arasındaki düzlemde, düzenin perspektifinde konumlandığı kabulümüzü bir kez daha –bu defa, Badiou'nun “olay” kavramının imlediği istisnailikten edindiğimiz fikirle– yeniden sorgulamamız gerekmektedir.

Bize göre bu sorgulama, Schmitt'in “somut düzen” vurgusunun öneminin de bir

---

<sup>520</sup> Bu yorumu, genel olarak Giorgio Agamben'den çıkarıyoruz: Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, 2001.

kez daha altını çizecek biçimde, ancak tespitimizi doğrulayan biçimde cevaplandırılabilir. Schmitt'in "egemen" in konumlandırılışındaki istisnailik dahil tüm kurgusu, yalnızca düzene referansla anlam kazanmaktadır. Kurucu olay olarak siyasal birliğin kökenine yerleştirilen 'karar ve somut düzen sarmalı'nın yanı sıra, düzenin sürekliliğini tehdit eden unsurlara karşı alınacak karar da ancak somut, verili düzene referansla meşrulaştırılmaktadır. Nitekim, "düzen" Schmitt'in çerçevesinin bir anlamda tutarlılık eksenidir; "düzene karşı" meşruluk iddiasının imkansızlaştırılması, buna karşılık "düzeni veri" alan egemenlik ediminin ise verili normları askıya aldığı anda dahi meşru kalabilmesi, Schmitt'in kuramında düzen kavramının merkezi rolünü tespit etmeksizin anlaşılmaz kalmaktadır. Bu nedenle, Schmitt, egemenlik edimine sunduğu istisnai hareket alanını tam bir meşruluk ile donattığında bile, kuramını konumlandırmamız gereken yer, düzenin ve normallığın perspektifidir.

Öte yandan, akla gelecek bir başka soru, Badiou'nun "sadakât" kavramının, Schmitt'in perspektifinden "siyasalın ahlakileşmesi" dediğimiz olguya denk düşüp düşmediğidir. Bize göre, bu noktada da Badiou'nun "olay" kavramsallaştırması bu zorluğu aşmaktadır: Olay, verili-somut düzende kırılma yaratan yeni bir "somut"luktur. Olay'a geliştirilecek sadakatin sürekli olarak yeniden üretilecek olması verili olanın sınırlandırdığı somutluğu açıkça aşacak olsa da, sadakatin dayanağı "soyut bir norm" değil, somut bir olay'ın sabitlenen anlamıdır. Dahası, Badiou'da siyaset "olay yaratmak" anlamına gelmez; siyaset ancak olumsal bir olay'ın açtığı düzlemde söz konusudur. Dolayısıyla, Badiou'da olay'a sadakat, siyaset ve etiğin biraraya getirildiği eksen olmakla, Schmitt'in betimlediği, siyasetin ahlaki soyut bir norma tâbi kılınışı olgusuna denk düşmez.

Fakat Badiou ile Schmitt'i düzen ve istisna ilişkisinde aynı şemanın zıt perspektiflerine yerleştirmemizden doğan ve sorulması gereken bir soru daha var: Badiou, Schmitt'in düzen ve istisna arasında kurduğu ilişkide, "perspektif farkı" dışında bir yenilik yaratabiliyor mu yoksa benzer sorunları -bu kez "devletin meşruluğu" nun yerini "evrensel hakikat" in alışıyla- yeniden mi üretiyor? Başka şekilde formüle edilirse, istisnai olay'a sadakat, durumun içinde kaçınılmaz bir ikilik doğuruyor ve durumu bölüyorsa, bu kez siyasal öznenin gözünde, örneğin,

sadakat geliştirmeyenleri “düşman”dan ayıran nedir? Belirtilmeli ki bunlar, siyasal şiddet sorununu ve “düşmanlık” kadar “kardeşlik” nosyonunu da ele almayı gerektiren, Badiou’nun cevap üretmeye çalıştığı çok temel sorulardır. Dolayısıyla, bu temalara Badiou’ya ayırdığımız bölümün sonunda yeniden dönmemiz gerekecektir.

Bu bölümü, “durumla istisnanın perspektifinden ilişkilene”nin Badiou’yu Schmitt’ten ayrıştırırken Levinas ile şaşırtıcı bir paralellik içine soktuğunu tespit ederek kapatıyoruz. Badiou ve Levinas, normal olan ile istisna arasındaki düzlemde Schmitt’in aksine istisnadan yana konumlandıkları kuramları ile bir benzerlik göstermektedirler. Ne var ki bu “şematik” benzerlik, aralarındaki ontolojik kabullerden kötülük kavramına uzanan farklara ve hem siyaseti hem etiği kavrayışlarındaki derin ayrışmaya engel oluşturmaz. Bir sonraki bölümde, hem şimdiye dek veri kabul ettiğimiz “hakikat” kavramını ele alacak hem de Levinas ve Badiou arasındaki bu derin ayrışmayı işaret edeceğimiz temalar için Badiou’yu anlatmaya devam edeceğiz. Sonrasında, “düşmanlık” ve “kardeşlik” nosyonlarını, Levinas, Schmitt ve Badiou üçlüsünü birarada yeniden değerlendirmek üzere ele almaya çalışacağız.

## **V. Siyaset ve Etik: *Hakikat***

Hakikat kavramı, döngüsel biçimde tanımlanmasından ileri gelen bir zorluk taşır. Hakikat, Badiou’nun anlatımında, hem olaydan çıkarsanan bir varsayıma, hem öznelerin ürettiği bir sürece ve hem de sürecin bir aşamasında durumu dönüştürücü bir güce karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle, hakikat, olay sonrası öznenin geliştirdiği sürecin tüm veçhelerini birden kapsamaktadır. Diğer taraftan, Badiou için, öznenin yaratıcı, üretici edimleri hakikat sürecinin kendisini oluştursa bile, öznenin hakikati “yarattığı” da söylenemez; daha çok, “hakikat süreci bir özneye *sebep olur*”.<sup>521</sup> Badiou, hakikati sonsuz bir süreç olarak düşünür; özne ise bu sürece dahil olarak hakikati mümkün kılar. Öznenin hakikatle girdiği ilişki, “insan-hayvan”ın kendisini “ölümsüz”leştirmesidir. Badiou’ya göre

---

<sup>521</sup> Badiou, *Etik*, s. 52 –vurgu aslında.

bu, Antik felsefenin hakikat anlayışına da içkindir: İnsanı ölümlü, sonlu varlığı ile özdeşleştirmek yerine, özneleşme kapasitesi ile ölümsüzleştirmenin zemini hakikattir. Açık ki bu kapasite Badiou için evrenselidir: “Her insanın (...) bu ölümsüzlüğe ulaşmaya *muktedir* olduğunu biliyoruz”.<sup>522</sup>

Öte yandan, özne ve hakikat arasındaki karşılıklılık ilişkisinin yanı sıra, hakikatin daha çok negatif niteliklerle ifade edilişi de bir tanıma ulaşmayı zorlaştırır. Ayrıca, Badiou’nun tek veya nihai “bir” hakikat kabulünün olamayacağı açıktır; hakikatler, her bir olay’a bağlı olarak gelişecek özgün süreçlere denk düşer. Bu nedenle de kavram olarak hakikat, içeriksel değil biçimsel nitelikleriyle düşünülebilir. Tüm bunlarla birlikte, kavram kimi tanımlayıcı özelliklerine odaklanılarak incelenebilir.

### **V. 1. Hakikat: Yeni, Evrensel, İyi**

Hakikat kavramının özelliklerini, “yenilik”, “evrensel-tekillik” ve “iyi” başlıkları altında toplayabileceğimizi düşünüyoruz. Tüm bu niteliklerin temelinde, Badiou’nun, hakikati daima olay ile koşullu olarak düşünüşü yatar:

“Hakikat sürecinin başlayabilmesi için bir şeyin olması gerekir. Çoktan orada olan şey bilgi durumudur, bize sadece tekrarı verir. Hakikatin yeniliğini onaylayabilmemiz için, bir *eklenti* olmalıdır. Bu eklenti şansa tabidir. Önceden tahmin edilemez, hesap edilemezdir. Verili olanın ötesindedir [*beyond what is*]. Bu [eklenti] olay dediğim şeydir. Bir hakikat yenilik halinde ortaya çıkar, çünkü olaysal bir eklenti tekrarı kesintiye uğratar.”<sup>523</sup>

Olay ile koşullu olması, hakikatin “yenilik” niteliğinin altını çizer. Hakikatin varlık koşulu olarak olay durumun istisnası iken, hakikat de en temelde verili bilginin “istisnası” olmakla karakterizedir. Badiou verili duruma ait bilgi toplamını “bilgi

---

<sup>522</sup> “(...) özneleşme ölümsüzdür ve insanı insan yapar”: *Etik*, s. 28 –vurgu aslında. Badiou’nun temel referansı yine Platon ve “idea” kavramıdır; özneleşme, ölümsüzlük, hakikat sürecinin parçası olma nosyonları kimi zaman, “bir idea’ya sahip olma kapasitesi” olarak da ifade edilir. Bununla birlikte, örneğin Aristoteles’in “doğru yaşam” veya “yaşamaya değer yaşam” sorusunu sorması, “ölümsüzlük” arayışı da aynı çerçeveyi paylaşır: *Communist Hypothesis*, s. 238. Badiou için doğru yaşam daima bir hakikatin parçası olmayı gerektirir ki insanı sonlu varlığı yerine sonsuzlukla ilişkilendirerek ölümsüz bir özne kılan da budur: Badiou, “Bodies, Languages, Truths” <http://www.lacan.com/badbodies.htm>.

<sup>523</sup> Badiou, “The Ethics of Truths: Construction and Potency”, *Pli* v.12, 2001, s. 250.



ansiklopedisi” olarak tabir eder; bir duruma ait her tür veri veya sabitlenmiş bilgi, ansiklopediktir. Hakikat ise bilgiye indirgenemez; bilgi tikeli açıklarken hakikat türseldir. Bu anlamda bilgi, verili olan içinde edinilmiş kanaatlere, tutumlara, fikirlere, yani tikelliklere dairdir ve bu nedenle de olayın karşısında işlevsizdir.

Verili durumun sahip olunan bilgisi (ansiklopedisi) içinde kolayca sınıflandırılabilir olan şey, Badiou’ya göre bir olay değildir. Olayın, daha önce sözü edilen, karar verilemezlik niteliğinden hareketle, Badiou hakikatin daima bir “hakikat aksiyomu”na dayandığını öne sürer. Öznenin olay ile kurduğu sadakat ilişkisi, öyleyse, öncelikle bir hakikat “önerme”sine dayanır ki süreci başlatan da budur. Fakat bir “önerme” ile başlayan süreç, aynı zamanda bu varsayımı sürekli olarak “doğrulama”yı [*verification/true*] gerektirir. Hakikat, verili bilginin dışında bir yenilik ise, doğrulama da şimdiye dek bilinen araçlarla sağlanamayacak demektir ki bu, öznelerin “bilmedikleri bir şeyi ürettikleri” gibi ilginç bir ima da taşır. Bu nedenle de süreç daimi bir üretme, icat etme, yaratma, araştırma süreci olmakla nitelenir.

“(…) bir hakikat, olaysal eklentinin durum içinde izlediği maddi güzergahtır. Yani içkin bir kopuştur. ‘İçkin’dir, çünkü hakikat başka bir yerde değil durumun içinde ortaya çıkar –bir hakikatler cenneti yoktur. ‘Kopuş’tur, çünkü hakikat-sürecini teşvik eden şey –olay- durumun egemen diline ve yerleşik bilgilerine göre hiçbir anlam taşımaz (...). Olaylar, durumların indirgenmez tekillikleri, durum içinde ‘yasa-ötesi’ olanlardır. Her sadık hakikat-süreci, bütünüyle icat edilmiş, içkin bir durumdan-kopuştur.”<sup>524</sup>

Badiou’ya göre, hem bir yaratma edimi olma anlamında hem de “hakikatin tamamlanamazlığı” anlamında “sonsuz” olan bu süreç, bir noktada, “hakikatin tamamlandığı kurgusunu” yaratabilir. Badiou, bu kurguya dayanarak verili durumun dönüştürülmesini, yine küme teorisinden edinilen bir kavramla “zorlama” [*forcing*] olarak adlandırır. Zorlamayı, hem yeni bir durumun oluşturulması hem de bilginin dışında olan hakikatin, belirli bir uğrakta, bilgiye dönüştürülmesi ve veri haline getirilmesi şeklinde düşünmek mümkündür.<sup>525</sup> Bu anlamda, hakikat,

---

<sup>524</sup> Badiou, *Etik*, s. 52-53.

<sup>525</sup> Badiou, “The Ethics of Truths: Construction and Potency”, s. 250-252.

başlangıçta verili durumun bilgisinin karşıtı iken, yeni bir durumda “yeni bilgilerin kaynağı” olur.<sup>526</sup> İşte bir hakikat aksiyomu ile başlayan, araçları sürekli olarak yeniden üretilen ve başlangıçtaki varsayımı belirli bir anda durumun kendisine ve bilgisine dönüşebilir kılan tüm bu süreç, öznenin olay’a sadakat [*fidelity/to be true*] sürecidir. Öyleyse, hakikat süreci aynı zamanda öznenin veya özneleşmenin sürecidir:

“(…) olay, özne ve hakikat, hepsi de tek bir olumlama sürecinin veçheleridir: Bir hakikat, bir durum *içinde* cereyan eden ama ona *ait* olmayan bir olayın sonuçlarına gösterdikleri *sadakati* dirençle koruyan özneler sayesinde varlık kazanır. (...) Özneler hem bir hakikat *tarafından* taşınırlar –her zaman ‘sonsuz’ olan bir hakikatin ‘sonlu’ noktalarını oluştururlar hem de kelimenin düz anlamıyla onun maddi ‘dayanağı’ dırlar.”<sup>527</sup>

Hakikatin bir diğer temel özelliği “evrensellik”tir; daha doğru bir ifadeyle Badiou’da hakikat ve evrensel aynı şeydir. Badiou’nun kuramında evrensel olan, daima tekiliği de aynı anda imler. Bu fikrin ontolojik zemini şimdiye dek ele aldıklarımızdan çıkarsanabilir: Tekillik, herkese ait olan niteliği, tek niteliği olarak taşıyan ögedir; tekil öge, sahip olduğu hiçbir tikel nitelik ile tanımlanmaz. Bu nedenle de tekil olan, bir durumun içinde her tür farklılığın ötesinde, herkese ait olanı işaret eder. Ne var ki bu ancak tekilliğin kendi kendini var etmesi anlamında “olay” ile yaratılan bir evrenselliştir. Tekil ile evrensel olanın bu birlikteliğinin tercümesi, evrensel olarak hakikatin de verili tikel niteliklerden bağımsız olarak “türsel” [*generic*] bir karakter taşıyışıdır.<sup>528</sup>

Badiou’ya göre, sonsuz başkalık ve farklılık “zaten olan” bir şeydir; verili durumun

---

<sup>526</sup> Badiou, *Etik*, s. 72.

<sup>527</sup> Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, *Etik* içinde, s. 139 –vurgular aslında.

<sup>528</sup> Rousseau’nun genel irade ile tikel irade arasında gittiği ayrım, Badiou’da hakikatin türsel [*generic*] oluşu vurgusunu anlamada yardımcıdır. Kısmi ve bireysel çıkarları dikkate almayan, tikelliklere karşı kayıtsız olan genel irade; hakikatin türsel, herkese eşit mesafede ve herkese hitap eden niteliğinin bir örneğidir.

karakteridir. Evrensel olan tikelliklere karşı kayıtsızdır; aslında, ancak tikellikten “eksiltme” yoluyla yakalanan ortak bir zemindir. Bu nedenle her evrensel bir tekilliktir. Bu vurgu bize aynı zamanda şunu söylemektedir: Herkesin doğal bir çeşitlilik olarak sahip olduğu dilsel, etnik, dinsel, cinsiyetsel nitelikler, yani tikel kimlikler evrensel hakikatin zemini olamaz. Hakikat olarak evrensel her bir kişiye “türsel insanlığın” üyesi olarak hitap eder. Bu noktada, hakikatin evrenselliğinin, bir tür olarak insanlığın, örneğin biyolojik alt-yapısının ortaklığı anlamına gelemeyeceği hatırlanmalıdır. Bu Badiou’nun tam da “insan hakları” nosyonunda tespit ettiği, insanı “hayvani alt-yapısına indirgemek” olarak görüp eleştirdiği kabule denk düşer. Badiou’da hakikat, “zaten olan” değil, “yeni” olandır; evrensellik de bir veri değil, olay’la ilişkilendirilerek yaratılacak bir ortaklıktır. Hakikatin, nesnel bir doğayla doğrudan ilişkisi yoktur. Başka bir deyişle, evrensel olan “nesnellik” ile aynı şey değildir; Badiou’da nesnellik ancak verili durumun bilgisine ait olabilir. Badiou, biyolojik ortaklıktan veya sonsuz çeşitlilikteki kimliklerden bir normun türetilmeyeceği konusunda çok nettir. Türsellik [*generic*] ile tekillik [*singularity*] arasında kurduğu bağ, bir üretim olarak düşünülen evrensel olarak hakikati doğallıktan ayırmakta ve tikelliklere [*particularity*] karşı kayıtsız kılmaktadır.<sup>529</sup> Evrensel olan, inşa edilecek olan türsel bir çokluğun, yani bir hakikat prosedürünün ve onun öznesinin niteliğidir. Bu anlamda, hakikatin “evrensel-tekillik” diyebileceğimiz niteliği, tikelliklere kayıtsızlığı yalnız hakikatin değil hakikatin öznesinin de koşulu haline getirir. Siyasetin kolektif öznesi, kimliklere kayıtsız bir “türsel çokluk” inşası olmalıdır. Bu nedenle de evrensel, çokanlamlı bir belirsizlik yerine olay’la kurulan ilişkinin “tek anlamlı” [*univocal*] olduğunu gösterir; edimlerin çoğulluğu, bu edimlerin durum karşısındaki anlamının aynı olmasına engel değildir. Ne var ki Badiou’da hakikat, nesne-leştirilemez [*object*] ve nesnel duruma indirgenemez [*an-objective*]; belirli bir anda, yeni bir duruma ve durumun bilgisine dönüşebilir olsa bile, durumun “yasa”sına dönüştüğünde artık hakikat olarak da adlandırılmaz. Bir hakikat süreci sonlanabilir fakat tamamlanamaz. Bu bize, Badiou’da siyasetin de “türsel çokluk”

---

<sup>529</sup> Badiou’da tikelliğin [*particularity*], üst-yapının konumlandığı alt-kümelerin veya “parça”ların [*part*] niteliklerini taşımak anlamına da geleceği düşünülebilir ki ancak bu tikel konumlardan “eksilerek” türsellik üretilebilir.

inşasının da nihai bir noktasının olamayacağını gösterir.<sup>530</sup>

Badiou'nun hakikat kavramının diğer temel özelliği, “iyi” kavramıyla özdeşliğidir. Dolayısıyla, “iyi” de bir olay ile koşulludur. Badiou'da “iyi” kavramı, insanın “hayatta kalma rutinleri”, durum içindeki varlığını sürdürme çabası karşısında kayıtsızdır. Bu anlamda, “insan-hayvanın ‘kendi içinde’ hiçbir değer yargısı içermediği”, hayatta kalmanın ve hayatta kalma çabasının “iyi”den bağımsızlığı kesindir: “İnsan-hayvanınki de dahil her hayatın, İyi ile Kötü'nün *aşağısında* olduğunu söylememiz gerekir”.<sup>531</sup> İyi'den ancak, insan hayatının olağan akışında yaşanan bir kopma ile, yani olay ile açılan ikinci bir düzlem zemininde söz edilebilir.

Öyleyse, Badiou'da İyi, olayın açtığı yeni düzlemin -olay'a sadakatle şekillendirilen- inşa süreci anlamına gelir. Hakikat kavramının şimdiye dek altını çizdiğimiz özelliklerine dayanarak denilebilir ki İyi; insan öznenin olay'la kurduğu ilişkide öncelikle bir varsayım, bir fikir olarak açığa çıkar ve öznenin sadakat sürecinin kendisi İyi fikrine bağlılık olarak yaşanır. Bu İyi fikri pratik yaşamı dönüştürebilecek bir güç edinebilir ve durumun normu haline gelebilir. Ne var ki bu, daima sürecin tamamlandığına ilişkin bir “kurgu” niteliğindedir. “Tamamlanamazlık” özelliği nedeniyle, İyi ya da hakikat, tümleştirilemez-sona erdirilemez bir süreçtir; belirli bir anda sadakat sürecinin yarattığı güçle durumun dönüştürülmesini ifade eden “zorlama” ediminin bir sınırı vardır. Denilebilir ki, Badiou'nun tüm anlatısı, hakikatin veya İyi'nin nihai olarak mevcudiyet

---

<sup>530</sup> Badiou, “Eight Theses on the Universal”, <http://www.lacan.com/badeight.htm>; Badiou ve Zizek, *Felsefe ve Güncellik*, s. 37-54. “Evrensel Üzerine Sekiz Tez”, kimi farklar da taşımakla birlikte, ilk kaynakta ayrı bir metin olarak, ikincisinde ise bir konuşmanın parçası olarak yer almaktadır. İlk metin Fransızca'dan İngilizceye; ikinci metin Almanca'dan Türkçe'ye çevrilmiştir.

<sup>531</sup> Badiou “İyi ile Kötü'nün aşağısında” tabiriyle Nietzsche'ye gönderme yapmaktadır: “İnsanlığı yaşam gücünün normuyla değerlendirip onun esasen masum olduğunu, kendi içinde İyi'ye de Kötü'ye de yabancı olduğunu ilan eden Nietzsche şüphesiz haklıdır. Onun yanılışı, o güçlü Papaz figürünün başını çektiği gölgeli, hayat-söndürücü girişimden kurtulup bu masumiyete geri dönecek bir üstinsanlık hayal etmesidir. Hayır: Hiçbir hayat, hiçbir doğal güç İyi ile Kötü'nün ötesinde olamaz. Bunun yerine, insan-hayvanınki de dahil her hayatın, İyi ile Kötü'nün *aşağısında* olduğunu söylememiz gerekir” (*Etik*, s. 65).

bulamayacağı sonsuz bir döngü fikrini düşündürmektedir. Nitekim, bu sürecin sonlandırıldığına, yani hakikatin tamamlandığı-vücuda getirildiğine yönelik her edim ve iddia, “kötülük” sorununu doğurmaktadır.

## **V. 2. Kötülük ve Hakikatin Sınırı**

Badiou'nun kuramında, mutlak olarak Kötü kavramına da, olay'dan bağımsız olarak duruma içkin bir kötülük anlayışına da yer yoktur. Badiou'nun etiği, Kötü'nün varlığından hareket etmez. Ona göre, öncelikle bir kötülük saptayarak, Kötü'den başlayarak düşünmek, İyi'yi ancak Kötü'den kaçınma olarak kavramayı da beraberinde getirecektir ki bu “etik ideolojisi”ne yönelttiği temel eleştiridir.

“Eğer Kötü varsa, onu İyi'den kalkarak kavramamız gerekir. İyi ve dolayısıyla hakikatler hesaba katılmadığında, geriye sadece hayatın acımasız masumiyeti, hem İyi'nin hem de Kötü'nün aşağısında olan masumiyeti kalır. Sonuç olarak, -bu sav ne kadar tuhaf gelirse gelsin- Kötü'nün, hakikatlerin olası bir boyutu olması kesinlikle şarttır. (...) Yani: Ancak hakikatler varolduğu için ve bu hakikatlerin öznelere olduğu ölçüde Kötü vardır. Yahut: Kötü, eğer varsa, hakikatin gücünün zapt edilemeyen bir sonucudur”<sup>532</sup>.

Badiou, iki temel ahlak kavramsallaştırması olarak, Rousseau'nun “doğal” ve Kant'ın “biçimsel” ahlak yaklaşımlarını işaret eder. Buna göre, Rousseau'da, her insanın vicdanında kötü olarak karşılık bulan şeyler vardır ki işkence buna örnektir. Badiou, Rousseau'nun “doğal ahlak” yaklaşımında Kötülüğün insan-hayvan için geçerli kılındığını düşünür. Kant'ın “biçimsel ahlak” yaklaşımı ise, durumun özgün koşullarından bağımsız evrensel bir buyruğa dayandığı için, yine koşullardan bağımsız “evrensel bir Kötülüğü” de varsaymaktadır. Badiou'ya göre, doğal ahlak anlayışı zeminsizdir. İşkencenin “kötü” olarak reddedilişinin doğal değil, tarihsel ve kültürel bir olgu oluşu bir tarafa; Badiou'ya göre, öznenin varoluşunu önceleyen bir insan-hayvan için iyi ya da kötü bir doğallıktan söz edilemez. Doğallığıyla özdeşleştirildiği sürece insanda, İyi ve Kötü kategorilerinin bir karşılığı yoktur. Öte yandan evrensel buyruğa dayanan biçimsel ahlak anlayışı özneyi veri almaktadır. Badiou'nun kuramında, özne daima olay ile koşullu olduğu için, öznenin oluşumunun evrenselliği açık olmakla birlikte, “evrensel bir özne”den söz

---

<sup>532</sup> Badiou, *Etik*, s. 66.

edilmesine olanak yoktur. Özne, tanımı gereği, her durumda belirli bir şekilde hareket eden, yani evrensel bir buyruğun, bu buyruğu içeriklendirecek evrensel yasaların takipçisi veya uygulayıcısı değildir. Badiou, evrensel bir yasanın evrensel bir kötüyü de işaret edeceğini düşünür; böylece, biçimsel ahlak yaklaşımının, kötünün “apaçıklığı” varsayımına dayandığını öne sürer. Bu durumda, kötü ya yine doğallaştırılmakta ya da bir uzlaşmanın sonucu olarak işaret edilmektedir. Bu ise, varsayılan Kötünün, öznenin edimlerinin ahlaki olup olmadığını belirlemenin ölçüsü haline gelmesi demektir. Badiou, buna karşılık, hangi edimin “Kötü” olduğunu, olayın düzleminde öznenin değerlendirmesine tâbi tutar: “Kötünün ne olduğunu bildiren öznedir, ‘ahlaki’ öznenin ne olduğunu belirleyen doğal bir Kötü fikri değil.” Öyleyse, genel olarak Kötü diye bir şeyden söz edilemez; Kötü, ancak bir öznenin kendi olay düzlemindeki davranışlarına ilişkin kendisinin vereceği yargının bir ürünü olarak vardır. Yani, “belirli bir davranış (öldürmek, örneğin) belirli bir sübjektif bağlamda Kötü ve bir başka bağlamda İyi’nin icap ettirdiği bir şey olabilir.”<sup>533</sup>

Badiou’nun etiği, İyi’yi temel alır ve Kötü’yü, İyi olandan bir sapma olarak düşünmeyi önerir. Öyleyse, Kötü, hakikatin veçheleriyle ilişkilendirilerek tanımlanmalıdır. Badiou, her birini hakikat sürecinin bir özelliğinden sapma olarak düşündüğü kötülük biçimlerini, “taklit”, “ihamet” ve “felaket” olarak adlandırılır.

Kötü’nün alabileceği ilk biçim, “hakikatin taklidi”dir. Bir olaysal kopuş ile başlayan hakikat süreci, verili kimliklere kayıtsız bir evrenselliğin inşa edilmesi sürecidir. Oysa, verili durumdan radikal her kopuş hakikat üreten bir olay olmayabilir. Badiou’ya göre, yeni ve evrensel olan bir hakikati inşa etmek yerine, durumun içinde verili olan kimliklerin yüceltilmesine neden olacak her kopuş, bir hakikat taklididir. Taklit, tikel olana, yani durum içinde bir boşluğa değil, zaten verili olana (“durumun doluluğuna”) ait olan kimliğe bir hakikat atfetmek olarak tanımlanabilir. Badiou’ya göre, “tikele dayalı kapalı bir küme inşa etmek” anlamına gelen taklit, topluluğun tikel bir özelliğini tözselleştirmektir. Bu nedenle

---

<sup>533</sup> Badiou, “On Evil: An Interview with Alain Badiou” <http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/on-evil/>, 2001.

de, bir tikellik etrafında yeni bir durum yaratma çabası, daima kendisini karşıtına yerleştireceği bir boşluğu işaret edecektir. Diğer bir ifadeyle, bu tikelliğin bir yüceltilmiş töz olarak inşası diğer “herkes”i basitçe insan-hayvan konumuna indirgemeyi beraberinde getirir. Badiou’ya göre, bu “herkesin düpedüz ölüm-için-varlığına indirgenmesi” anlamında “terör”dür. Öte yandan, tikele dayalı kapalı bir kümenin inşa edilmesi için, “kümenin etrafını kuşatan her şeyi ‘boşaltmak’tan başka bir araç yoktur”. Öyleyse, hakikat taklidine yönelik sadakatin zorunlu bir sonucu savaş ve katliamdır.<sup>534</sup> Badiou’nun “hakikatin taklidi olarak kötülük” örneği Nazizmdir.

“Naziler, ‘Nasyonel Sosyalist devrim’den bahsederken, büyük modern siyasi olayların (1792 Devrimi ya da 1917’deki Bolşevik Devrimi) gündeme getirdiği –‘devrim’, ‘sosyalizm’ gibi- adları ödünç alıyorlardı. (...) Gelgelelim, böyle adlandırılan olay –bazı biçimsel açılardan adını ve özelliklerini ödünç aldığı olaylara benzese de ve onlar olmasa kendi önerilerini ifade edecek yerleşik bir siyasi dile sahip olamayacaksa da- doluluk ve tözlülüğünü öne çıkaran bir söz dağarcığıyla ayırt edilir”.<sup>535</sup>

Bu söz dağarcığı, bir topluluğun “kendi toprak, kan ve ırk” özelliklerini mutlak bir tikellik olarak sabitler ve sadakati bu tikel özelliklere yöneltir. Nazizm, taklidi olduğu siyasi devrimlerin evrenselliğine karşıt biçimde tikelliğin tözselleştirilmesidir. Nazizm gibi, tikelliğe dayalı olaylar, “hakikatlerin soyut evrenselliğini ve sonsuzluğunu, herkese hitap edişini düşman olarak adlandırır”. Oysa, Badiou’nun hakikat kavramı tam da bu tür tikelliklere kayıtsızlık ile anlamını kazanır. Bu nedenle,

“Kana ve toprağa, ırka, adetlere, topluluğa yapılan her başvuru doğrudan doğruya hakikatlerin hilafına işler ve hakikatler etiğinde işte tam da bu kümeyle *düşman* adı verilir.”<sup>536</sup>

Badiou’ya göre, bu düşmanlık, hakikat taklitçisi bir düşmanlıktan tamamen farklıdır. Hakikatler etiği, hakikatin herkese hitap ettiğini, her sıradan insanın

---

<sup>534</sup> Badiou, *Etik*, s. 76-81.

<sup>535</sup> Badiou, *Etik*, s. 76-77.

<sup>536</sup> Badiou, *Etik*, s. 79-80 –vurgu eklendi.

hakikatin öznesi olabileceğini baştan kabul eder. Öyleyse, düşmanlık “yargı ve kanaatlere karşı savaş” demektir; kişileri hedef almaz.<sup>537</sup> Bununla birlikte, Badiou’nun “genel bir Kötülük” kavrayışını reddi hatırlanırsa, öldürme dahil herhangi bir edimin de durumun özgünlüğünü aşan bir kötülük adını alamayacağı açıktır.

Badiou’nun Kötülük biçimi olarak andığı ikinci unsur “ihamet”tir. İhanet, bir öznenin hakikatten vazgeçmesidir.

“Vazgeçmek daima Kötü’dür. Özgürlükçü siyasetten vazgeçmek, tutkulu bir aşktan vazgeçmek, sanatsal bir yaratımdan vazgeçmek... Kötü, beni zorlayan İyi’ye sadık kalma gücümü kaybettiğim uğraktır. (...) Kötü, hakikatin tikel veya bireysel çıkarların baskısıyla kesintiye uğramasıdır.”<sup>538</sup>

Badiou’ya göre, özne, daima bir durum içinde varolduğundan, kanaatlerden tümüyle sıyrılması söz konusu değildir. Hakikate sadakat, öznenin verili durumdan tamamen kopuşu değil, verili durumla olaysal düzlem üzerinden ilişki kurması anlamına gelir. Dolayısıyla, durumun içindeki özne, her zaman “sadakat krizi” yaşayabilir.<sup>539</sup> Badiou sözünü ettiği krizi, “varlıkta sebat” mantığı ile hakikate sadakat arasında kalma hali olarak düşünür; ihamet de verili duruma içkin çıkar veya kanaatlerin baskın çıkışıyla ortaya çıkar. Badiou’ya göre, ihamet hakikatten vazgeçmekle birlikte, geriye dönük olarak hakikat sürecini bir yanılısama addetmeyi de beraberinde getirecektir.

Badiou’nun, bir kötülük biçimi olarak en sık altını çizdiği üçüncü biçim, hakikatin durumu dönüştürmeye dönük “zorlama” gücüyle ilintili olan “felaket”tir. Bu nokta, ancak, hakikat ile durumun bilgisi arasındaki karşıtlığa dönerek açıklanabilir. Badiou’nun hakikat ile durum veya durumun ansiklopedik bilgisi arasında bir

---

<sup>537</sup> Badiou, *Etik*, s. 80.

<sup>538</sup> Badiou, “On Evil: An Interview with Alain Badiou”.

<sup>539</sup> “Bir aşğın karşılaştığı kriz anlarına, bir araştırmacının cesaretinin kırılmasına, bir militanın gevşemesine, bir sanatçının kısırlığına herkes aşınadır. Ya da birinin bir matematiksel kanıtı anlamayı bir türlü başaramayı, güzelliği bulanık biçimde sezilen bir şiirin aşılmaz karanlığına vb.” (Badiou, *Etik*, s. 81).



“ilişkısızlık” öngördüğü açıktır.<sup>540</sup> Ne var ki, bu ilişkısızlık hakikat süreci için açıklayıcı değildir; zira, Badiou, hakikatlerin “kanaatleri başkalaştırdığını” da öne sürmektedir.<sup>541</sup> Karışıklık, Badiou’nun hakikat sürecinin başlangıcındaki, olay’dan çıkarsanan hakikat varsayımı ile hakikat sürecini kavramsal olarak ayırtırmayışından kaynaklanır. Denilebilir ki, Badiou’nun kuramına genel karakterini veren yapısal olan ile öznel olanı içiçe geçirme çabası, hakikat kavramı için de geçerlidir. Hakikatin olayla ilişkisi yapısal bir koşul, bir zorunluluk olarak düşünülebilecekken; hakikat sürecinin bir inşa ve yaratım süreci oluşu da öznel boyuta işaret eder. Bu anlamda, olay, durumun bilgisi içinden kavranamaz bir hakikat doğururken, öznenin hakikate sadakat süreci durumun bilgisini dönüştüren bir etkileşimi de kaçınılmaz kılar. Dolayısıyla başlangıçtaki kopuş anında geçerli olan hakikat-bilgi karşıtlığı, süreç içerisinde hakikatin bilgiyi dönüştürdüğü bir ilişki biçimini alır. Badiou, bu nedenle, hakikatlerin “yeni bilgilerin tek kaynağı” olduğunu da söylemektedir. Hakikatin verili durumun bilgisini dönüştürmesi, hakikatin gücü ile doğru orantılıdır. Fakat, hakikatin “tamamlanamazlığı”, bu gücün de mutlak olamayacağını, bir sınırının olduğunu işaret etmektedir. Badiou’da, hakikatin tamamlanamaz, tümleştirilemez oluşu ontolojik bir ilke niteliğindedir; her duruma içkin ontolojik boşluk, her durumun bir-leştirici yasasının dışında kalan tutarsız bir çokluğu veri kabul eder. Bilgiye dönüşerek durum haline gelen hakikat de bunun dışında düşünülemez. Hakikatin yarattığı yeni durum, yeni bir boşluk anlamına gelecektir; hakikat kadir-i mutlak değildir. Bu ontolojik ilke, bu noktada, etik bir sınıra da dönüşmektedir.

Badiou’ya göre, hakikatin “mutlak gücü” varsayımı, yani verili durumun topyekun dönüştürülebileceğine yönelik eğilim, ancak “felaket” yaratan bir kötülüğün adı olabilir. Başka türlü söylenirse, hakikatin verili durumu her veçhesiyle topyekun “zorlayarak” mutlak olarak yeni’yi inşa etmesi, kötülüğün “felaket” biçimine karşılık düşer ki Badiou’ya göre siyasal bir problem olarak totaliterliğin tüm kökeni burada yatmaktadır. Hakikatin sınırı, her durumda yeni bir değer kazanamayacak,

---

<sup>540</sup> Badiou, *Being and Event*, s.

<sup>541</sup> Badiou, *Etik*, s. 83.

yeni bir adlandırmaya tâbi tutulamayacak bir noktanın kalması zorunluluğudur. Badiou bu noktaya “adlandırılmayan” der; bu durumda kötülük, adlandırılmayanı zorlamak, “her şeyin söylenebileceği arzusuna” veya “her ne pahasına olursa olsun adlandırmak” eğilimine denk düşer.<sup>542</sup>

“(…) cemaat ve topluluk [*collective*] siyasi hakikatin adlandırılmayanlarıdır: Bir cemaati adlandırmaya yönelik her ‘siyasi’ girişim feci bir Kötülük’ün ortaya çıkmasına neden olur. (O aşırı Nazizm örneğinde olduğu kadar, ‘Fransız’ sözcüğünün, tek amacı burada Fransa’da yaşayan bazı insanlara keyfi bir biçimde ‘yabancılık’ atfederek eziyet etmek olan gerici kullanımında da bunu görmek mümkün).”<sup>543</sup>

Badiou’nun “siyasetin adlandırılmayanı”na dair ifadesi, dini, etnik vb. kökenin bir hakikat doğuramayacağına ve aksi yönde bir iddianın “hakikatler etiğinin düşmanı” olduğuna ilişkin vurgusundan hareketle yorumlanabilir. Hakikatlerin “zorlama” süreciyle bilgiye dönüşümü, durumun içinde verili kabul edilenin değersizleşmesini veya yok sayılan bir unsurun “normal”leşmesini de beraberinde getirir. Bir anlamda, durumun içinde yeni bir değer, yeni bir “norm”un ortaya çıkarılması olarak düşünülebilecek olan bu sürecin sınırı, ancak doğal farklılıkların değersizleştirilmemesi şeklinde anlaşılabilir. Öyleyse, bir topluluğun etnik, dilsel, dinsel vb. özellikleri, hakikatin kayıtsız kaldığı alanlar olarak, hakikatin dönüştürücü gücünün de sınırını işaret etmektedir. Bu tür tikellikler, hakikate kaynaklık edecek unsurlar olamayacağı gibi, örneğin “öjeni” gibi bir “iyileştirme”ye tâbi de tutulamazlar veya yeni “yabancı”ları dışarıda bırakmak adına yeniden tanımlanarak yeni değerlerle özdeşleştirilemezler. Badiou, öznenin “insan-hayvanın topyekun olumsuzlanması” anlamına gelmemesi gerektiği vurgusuyla bireysel düzlemde hakikatin sınırına işaret ederken, “İyi’nin tutarlılığına tutsak olabilecek bir dünya yoktur” diyerek hakikatin verili haliyle dünyayı topyekun dönüştürme gücünün imkandışılığını da vurgulamaktadır. Buna göre, dünya daima kanaatlerden, tikel özelliklerden oluşan bir dünya olacaktır; hakikatlerin sınırı, bu anlamda dünyanın daima çeşitli ve çelişik kanaatleri içereceği bilgisi olduğu kadar,

---

<sup>542</sup> Badiou, “The Ethics of Truths: Construction and Potency”, s. 252-255.

<sup>543</sup> Badiou, *Etik*, s. 88-89.

tikelliklere kayıtsızlığı da olmalıdır. Tersinden söylenirse, her tür tikel kimlik hakikat ile ilişkisinde eşittir.

Sonuç olarak, Kötülük sorununun tüm veçheleri, hakikatin gücünün mutlak olamayacağıının altını çizmektedir. Bu sınır, hakikatin negatif özellikleri ile vurgulanır: Hakikat, “karar verilemez” nitelikteki bir olay’a dayanmaktadır; öznenin hakikatle ilişkisi verili bilgisi içinde “kavranamaz/ayrıştırılmaz” [*indiscernible*] olanla kurulan bir ilişkidir; hakikat “tamamlanamaz/tümleştirilemez” olma özelliği taşımaktadır; ve hakikatin gücünün sınırı “adlandırılmayan”dır.<sup>544</sup> Badiou, hakikatler etiğinin bu nedenle, hakikatin gücüne olduğu kadar güçsüzlüğüne de dayandığını söyler. Tüm bu negatif unsurlarla aslında söylenen, hakikat sürecinin bir *tümlük inşasına* dönüşemeyeceği veya dönüşmemesi gerektiğidir.

### **V. 3. Radikal Kötülük Teması**

Badiou’ya göre “radikal Kötülük” kavrayışı -Levinas’ın Mutlak Öteki kavramına paralel biçimde- dinsel bir temadır. Nitekim, Badiou’nun bu kavrayışa yönelttiği eleştiriyi de, Levinas’ta tespit ettiğimiz “etik-devlet” probleminin hem önkabullerine hem sonuçlarına yönelik bir eleştiri olarak okumak mümkündür.

Dini bir tema olmakla beraber “radikal Kötülük” kabulünün, güncel karşılığı Badiou’ya göre, tek bir tarihsel örneği işaret etmektedir: Avrupa’daki Yahudilerin Naziler tarafından “imha edilişi”. Badiou, Yahudilerin yok edilmesinin sıradanlaştırılmaz olduğunu kabul etmekle birlikte, radikal Kötülük ile özdeşleştirilmesini paradoksal addeder. Buna göre, radikal Kötülük teması ile hem

---

<sup>544</sup> Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 35; Badiou, “The Ethics of Truths: Construction and Potency”, s. 253. Badiou’nun “adlandırma terminolojisini” sonraki çalışmalarında terk edişi, burada “adlandırılmayan” nosyonuna ilişkin soru işareti doğurabilir. Bize göre, hakikatin sınırı olarak “adlandırılmayan” bir ögenin varlığı vurgusu, Badiou’nun önceki çerçevesindeki olay ve olay’ın adlandırılması ikiliğine gönderme yapmakla birlikte, “zorlama”nın sınırı biçiminde tanımlandığından, çerçevenin değişmesiyle geçersiz kılınacak bir unsur değildir. Bu anlamda, “adlandırılmayan” basitçe “zorlanamayan” olarak da düşünülebilir; her durumda hakikatin dönüştürücü gücünün bir “tümlük” inşasına dönüşmemesi gerektiğini ve tikelliklere karşı kayıtsızlığını işaret etmektedir.

Yahudilerin yok edilişi, hem Nazilerin kendisi “düşünülemez, dile getirilemez, öncesi ya da sonrası tasarlanamaz” olarak aşkınlaştırılmaktadır. Nazilerin işlediği suç, “taklit edilemez” olmakla nitelendirilirken, aynı zamanda, farklı tarihsel örneklerin sürekli kendisiyle kıyaslandığı bir örnek konumundadır. Diğer bir ifadeyle, Nazilerin “radikal Kötülük” olarak düşünülmesi, onu kendisi ölçülemez ama diğer her kötülüğün kendisine göre ölçüldüğü bir “ölçüsüz ölçü” olarak sabitlemek anlamına gelir.<sup>545</sup> Bu yaklaşım Nazilerin suçuna ilişkin her tür açıklamayı “meşrulaştırma” edimi olarak itham eder ve tekilliğini mutlaklaştırır.<sup>546</sup> Ne var ki, Badiou’ya göre, açıklanamazlığını ilan etmenin aksine, Nazizmi “siyasetin suça dayalı türü” [*criminal type of politics*] olarak “düşünmek” bir görevdir.<sup>547</sup> Badiou’ya göre, Yahudilerin imha edildiği olgusunu inkar eden [*negationism*] veya Nazi misyonunun yarım kaldığını kabul eden yeni kuşakların varlığı, Nazizmin siyaset olarak adlandırılmasının reddinin sonucudur.<sup>548</sup> Oysa, “organik kategorileri ve öznel talimatları canice olan siyasi düzenlerin mümkün olduğunu tasavvur etmeyi reddedersek siyaset üzerine sağlıklı düşünmek imkansızlaşır.”<sup>549</sup> Badiou, Nazizm örneği üzerinden bir kez daha, tikelliklere dayalı bir siyasetin, ancak İyi olandan hareketle işaret edilebilir bir Kötülük olduğunun altını çizmektedir. Nazizm, “20. yüzyıl devrimler çağının” Kötülüğüdür; ve tarih-üstü, teolojik bir radikal Kötülük yerine “canice bir ideolojik proje” olarak değerlendirilmelidir. Nazizm, “tümüyle kurgusal bir ‘yeni insan’ yaratma projesinin, ‘eski’ insana ait her şeyin yok edilmesini beraberinde getirdiğini

---

<sup>545</sup> Badiou, *Etik*, s. 67-70.

<sup>546</sup> Bu yaklaşımın bir başka veçhesi *holocaust*’tan sonra felsefenin imkansızlaştığı yönündeki argümanlardır. Başka örnekleri de olmakla birlikte Badiou Labarthe’a referans verir: “Tarih bize felsefi arzusunu yasaklar”, *Maniphesto for Philosophy*, s.137.

<sup>547</sup> Badiou, “Nazilerin ne düşündüğü” sorulmazsa, tekrarını engelleyecek bir siyasetin düşünülmesinin de engelleneceğini ve Nazizmin bir “düşünce” biçimi olduğunu reddetmenin, demokrasinin varsayılan “masumiyeti” ile arasındaki “gizli bağı saklamak” demek olduğunu da öne sürer: *The Century*, s.2-4.

<sup>548</sup> Badiou, *Polemics*, s. 195-200.

<sup>549</sup> Badiou, *Etik*, s. 70.

göstermenin yanı sıra<sup>550</sup>, bu ‘yeni insan’ın tikelliğe dayalı olarak tanımlanmasının neden olduğu caniliği de ispat etmektedir:

“(…) bir devletin ırksal, mitsel veya dini bir noktadan hareketle, veya daha genel olarak, tikelliğe referansla belirlenmesinde daima canice bir şey vardır.”<sup>551</sup>

Öte yandan, radikal Kötülük olarak Nazizm teması, “Yahudi” sözcüğünde de kendi simetriğini yaratmaktadır. Badiou’ya göre, anti-Semitizme, tüm diğer ırkçılıklardan ayırıştırarak özsel bir ayrıcalık atfetmek, “ölçsüz ölçü”nün bu kez “kurban” üzerinden tekrarıdır. Bu bir “kurban ideolojisi” yaratmak demektir; diğerleriyle kıyaslanamaz bir “kurban” olarak sabitlendiği sürece “Yahudi” sözcüğü, bir kimliğe tekil bir değer atfını örneklemektedir. Badiou’nun dikkat çektiği nokta, kurban ideolojisinin kabul edilemez oluşu kadar, İsrail Devleti örneğinde kurban statüsünün kuşaklar boyu taşınışı ve hiçbir edimin bu tikel kimliğe aidiyetin kurban olarak adlandırılmasını değiştiremeyişiştir.<sup>552</sup> Keza, tikel bir kimliğe atfedilen değer, bu değeri reddetmeyi “anti-Semitik” olmakla eşitlemeyi de içermektedir.<sup>553</sup> Badiou, bu tür bir yaklaşımın, Yahudi sözcüğünü tam da Nazilerin yaptığı gibi “istisnaileştirmek” anlamına geldiğini düşünür. Bu istisnai varoluşun güncel karşılığı, İsrail Devleti’nin sorgulanmasının engellenmesi ve Yahudi sözcüğünün “dokunulmaz” kılınmasının yanı sıra dini ve devletçi bir bağlama hapsedilmesidir. Bunun karşısında, Badiou’ya göre yapılması gereken, sözcüğü özcü ve ırkçı yorumlarından ayıklamak, dini geleneklerle olan bağını koparmak ve devletten

---

<sup>550</sup> Belirtilmeli ki, “yeni insan”, Badiou’ya göre 20.yüzyılın ortak “takıntısı”dır. Ne var ki, Marksist komünizmin “proletaryanın evrensel tekelliği”ne dayalı, aile-mülkiyet-devlet gibi verili niteliklere karşıt, dolayısıyla “daha önce hiç varolmamış” bir yeni insan düşüncesi ile; faşizmdeki ırka, kana, toprağa dayanan ve “otantikliğin üretimi olarak yeni” teması birbirinden tümüyle farklıdır: *The Century*, s. 66-67.

<sup>551</sup> Badiou, *Polemics*, s. 215.

<sup>552</sup> Badiou, *Polemics*, s. 160-161. Öyle ki, “kuşaklar boyu taşınan” bu kurban statüsünü, örneğin “baskıcı bir ordu komutanı veya devlet başkanı olmak bile” değiştirememektedir.

<sup>553</sup> Nitekim Badiou burada aktarılan yaklaşımı nedeniyle, Yahudilerin imha edilmesini “inkarcılık”la ve “anti-Semitizm” yapmakla suçlanmıştır: *Polemics*, s.253.

bağımsızlaştırmaktır.<sup>554</sup> Badiou'nun bu istisnai kurban ve radikal Kötülük arasında kurduğu simetrisinin, bir kısır döngü tehdidini de işaret ettiğini söylemek mümkündür. Zira, "İsrail kendisini 'Yahudi Devleti' olarak sunduğu sürece, İsrail Devleti'ne duyulan kinin Yahudilere düşmanlığa dönüşmesi çok kolaydır."<sup>555</sup>

Badiou'nun "Yahudi" sözcüğünün anlamı üzerine vurguları, İsrail-Filistin sorunu özelinde bir anlam taşıdığı kadar, genel olarak siyasete ilişkin Badiou'nun yaklaşımını da özetleyen bir nitelik taşır. Badiou'ya göre, "Holocaust'un anısı tüm insanlığı ilgilendirir; ama paradoksal olarak Ortadoğu'da unutulmalıdır". Avrupa'daki Yahudilerin yok edilişi ile "Filistinliler" arasında varsayılan bağın reddi gereklidir. Öte yandan, Badiou, eleştirisini yönelttiği yaklaşımı, "tikel niteliklere dayalı, dini ve devletçi" olmakla nitelendirmektedir. Denilebilir ki bu "kötülük", karşıtı olan İyi'den hareketle tanımlandığına göre, Badiou'nun işaret ettiği İyi "siyasal evrenselciliğe, tikelliklerin eşitliğine ve insanların kökenlerine karşı kayıtsızlığa" dayalı bir siyaset pratiğidir.<sup>556</sup> Badiou'nun çerçevesinde böylesi bir siyaset pratiği "ilerici" olarak nitelenir; ilerici bir siyasetin karşıtı veya engeli her edim ise "gerici"dir.

#### **V. 4. Siyasetin ve Etiğin Öznesi**

Hakikat süreci ile bu sürecin öznesi arasındaki karşılıklı ilişki düşünülürse, Badiou'nun kuramı, yalnız hakikat kavramının değil, "özne" kavramının da yeniden formüle edilerek merkeze yerleştirilişidir. Badiou'nun öznesi, açık ki, liberal bireyde karşılığını bulan özerk bir özne değildir; fakat, Althusser'den bu yana etkisizleştirilmiş, psikanalizden esinlenen post-yapısalcı yaklaşımlarda ise iptal edilmiş bir özne olmadığı da açıktır. Denilebilir ki, Badiou'da her iki yaklaşımın da izleri görülebilen özgün bir özne teorisi geliştirme çabası, kuramsal

---

<sup>554</sup> Badiou, *Polemics*, s. 231-243.

<sup>555</sup> Badiou, *Polemics*, s. 204.

<sup>556</sup> Badiou, *Polemics*, s. 215, 232.

üretimini en süreklilik gösteren temasıdır.<sup>557</sup> Özne, verili durumun *bireyinden* kopuşu gerektiren *kararı*, aynı zamanda olay'a sadakat anlamında bir *tâbiyeti* ve bu sadakat uyarınca *aktif* bir yaratıcı olmayı aynı anda içerir. Bizi bu çalışmanın sınırları içerisinde temel olarak ilgilendiren, hakikat üreten bir alan olarak siyasetin daima kolektif olduğu, bu kolektif içinde yer alanların ise aynı sürecin etik öznelere olduğuudur.

Badiou'nun siyasal öznesi, olay'ın aktif katılımcılarına denk düşmez;<sup>558</sup> kendi

---

<sup>557</sup> Badiou'nun *Varlık ve Olay*'ı önceleyen ilk kapsamlı kitabı "*Özne Teorisi*"dir [1982]. "Diyalektik" odaklı bu metinde, özne salt siyasal özne, siyasal özne de "siyasal parti" olarak kabul edilir ki sonradan bu pozisyon tümüyle değişecektir. Bu metin aynı zamanda "yıkım" nosyonunu kaçınılmaz addeder ki sonradan özeleştirisi konusu olacak ve "eksiltme" kavramı öne çıkarılacaktır. *Varlık ve Olay* ile birlikte Badiou'nun kuramı, Peter Hallward'a göre, "Sartre'dan bu yana özne merkezli felsefenin en sağlam, en az naif olan" örneğini sunmuştur (Hallward 1998: 105). Christopher Norris, Badiou'nun, "söylem" merkezli teorilerin önerdiği öznellikten keskin bir kopuş yarattığını ve hakikat ile özne kavramlarının "rehabilitasyonu"nu sağladığını düşünür (Norris 2009: 276). Bize göre Badiou'nun en önemli yorumcularından Bruno Bosteels ise, *Özne Teorisi*'nin temel önermelerinin Badiou'nun kuramının da özünü oluşturduğunu düşünür. Bosteels, Badiou'da özne kavramını, Althusser'in ve Lacan'ın özne kavramsallaştırmalarıyla karşılaştırarak kapsamlı biçimde inceler (Bosteels 2001 ve 2002). Buna göre, Badiou "anksiyete ve cesaret" ile "süperego ve adalet" biçiminde iki eksen çizer, fakat, her özne bu eksenlerin bir kombinasyonudur: "anksiyete ve süperego" birlikteliği *yıkım*, "cesaret ve adalet" birlikteliği ise *yeniden inşa* diyebileceğimiz sürecin unsurlarıdır. Bu şemalaştırma, öznenin "yapının çıkmazına" tâbi oluşa indirgenemeyeceğini ve psikanalizin öznesinin yalnızca "yarım bir anlatı" olduğunu açıklamaya dönüktür. Daha spesifik olarak, Badiou hem hocası Althusser'in hem Lacan'ın Mayıs '68'de bir "hakikat" göremeyişlerini semptomatik addeder; bu "olay", denilebilir ki, Badiou için gerçek bir öznenin varolabildiğini göstermekle yeni bir özne teorisini de zorunlu kılmıştır (Bosteels 2002: 183-185, 173). Bosteels, burada sıralanan unsurların, *Dünyaların Mantıkları*'nda bu kez "sadık", "tepkisel", "karanlık" ve "yeniden dirilten" özneler altında yeniden devreye sokulduğuna da dikkat çeker ("süperego"nun yerini "tek hamlede yeni bir dünya" arzusu olarak "terör" alır). Badiou, her bir unsur veya etkinin [*affect*] öznenin oluşumunda değişik bileşimler halinde pay sahibi olduğunu düşünür; "anksiyete" süreklilik arzusunun, "cesaret" kopuşun zorunluluğu kabulüne, "adalet" ise, "davranışın olumsuzluğa tâbi olduğunu", bir başka deyişle, her özgün durumun farklı bir denge gerektirdiği kabulüne denk düşer (Bosteels, 2008: 1914). Oliver Feltham, Badiou'nun özneyi, ilki bu kategorilerin bir sentezi olarak, diğeri "karar verilemez durumda karar vermek" niteliği olmak üzere iki zeminde tanımladığına dikkati çeker (Feltham, 2008: 75-77). Kısacası, Badiou'nun "özne teorisi" burada tüm yönleriyle derinleştiremediğimiz, Lacan'ın psikanalizinden beslenen kompleks bir yapıya sahiptir. Bu çalışmada, kolektif siyasal öznenin "karar verme" ile olan bağını olduğu kadar, "kardeşlik", "yıkım" ve "terör" kavramlarıyla ilişkisini düşünmeyi önemsedik ve tartışmayı bu çerçeveye sınırlamaya çalıştık.

<sup>558</sup> Bu aşamada, olay'ın durumun içinde yeni imkanları açığa çıkaran bir "an" olarak anlaşıldığı hatırlanmalıdır; Badiou, siyasal olay ile olay sonrasında (olaya sadakatle

deyimiyle, “düşünceye yakalanan” herhangi biri olabilir. Burada olay’ın sonuçlarının herkese açık olduğu kabulü vardır; yani olay’ın takipçisi olmak, önceden verili bir özneyle sınırlanmaz, herkes bu olayın sonuçlarının düzlemine yerleşebilir. Olay, durumdaki eşitsizliği açığa vuran bir eşitlik edimi olarak, hiç sayılanların siyasal bir kapasiteye sahip oluşunun ispatlandığı bir “an” ise; olay’dan çıkarsanan “hakikat aksiyomu” da bu eşitlikçilik ile karakterize olacaktır. Kısacası, bu hakikat sürecine dahil olmak herkese açıktır ve herkesin kapasitesi dahilindedir. Badiou’ya göre insana özgülenebilecek tek kapasite “düşünmek”, yani hakikat üretebilme kapasitesidir [belirtilmeli ki, “düşünce” Badiou’da “teori ile pratiğin ayrılmaz birliği” anlamına gelir<sup>559</sup>]. Siyaset herkese açık, herkesin dahil olabileceği bir “düşünce” olarak olay’ın sonuçlarına odaklanan “militan” bir kuramsal-eylemsel faaliyettir ve bu “düşünce”yi sadakatle taşıyan-yeniden icat eden siyasal özne, Badiou’nun terminolojisinde “militan” adını alır. Badiou’da siyaset, tanımı gereği öznesi kolektif olan bir süreçtir; öyleyse militan, daima kolektif bir siyasal öznenin bir parçası olarak düşünülmelidir.

Başka türlü söylenirse, siyasetin kolektif öznesini oluşturanlar, aynı zamanda olay’a sadakat gösteren etik öznelerdir; bu iki nitelik Badiou’nun kuramında ayrıştırılmaz biçimde iç içe geçirilmiştir. Öyle ki, olay’a değil duruma sadakat geliştirdiği söylenebilecek olan –Badiou’nun kuramında sonradan adlandırılan– “tepkisel” veya “karanlık” özne figürleri de, etikle “kötülük” biçimi altında ilişkilendirilir.

Badiou’da “etik”, tıpkı siyaset gibi olay’a, olay’ın ardından gelişen hakikat sürecine koşulludur. Bu anlamda, genel olarak “Etik diye bir şey yoktur”; ancak,

---

biçimlenen) hakikat prosedürü arasında daima bir açığı gözetir. Bu anlamda, hakikat üretim süreci olarak siyaset aslolarak, olay-sonrasında başlar: Olay’dan bir hakikat aksiyomu üretmek, yeni imkanlar araştırmak, yeni araçlar “icat etmek”, olayın katılımcılarının değil, olayın sonuçları üzerinde “çalışan” aktif siyasal “militan”larının edimidir.

<sup>559</sup> Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 45. Badiou’nun hakikat kapasitesine dair radikal eşitlikçi tutum için verdiği örnekler, Jakobien Saint-Just’ün “iyiyi ve kötüyü ayırtmada herkesin eşit olduğu”na ilişkin Konvansiyon konuşması ile Kültür Devrimi’nin kitlelerin kendi kendilerini eğitebileceğine, adil-adil olmayan, doğru-yanlış ayırımını kendilerinin öğrenebileceklerine dair şiarıdır: *Metapolitics*, s. 98.



“bir şeyin etiği”nden, hakikat üreten alanlar olarak “siyasetin, aşkın, bilimin, sanatın etiği”nden söz edilebilir.<sup>560</sup>

“Genelde’ etik diye bir şey yoksa, bunun nedeni onu kendisine kalkan edecek soyut bir Özne’nin yokluğudur. Sadece, belli koşulların bir özne *olmaya* – daha doğrusu, bir özne oluşumuna girmeye- çağırdığı belirli türde bir hayvan vardır.”<sup>561</sup>

Siyasal bir olay’a sadakatle hakikat sürecine dahil olan özne –hakikat sürecinin tanımlayıcı özelliği uyarınca- birey olarak sahip olduğu tikel niteliklerden bağımsız olacaktır: “Hakikatin öznesi, kendisini her tür cemaatten eksiltir, her bireyleşmeyi yıkar”. Bunun anlamı, evrensel hakikatin bireysel ya da komüniteryan herhangi bir önermeyle desteklenemeyecek olmasıdır,<sup>562</sup> yani Badiou tikel kimliksel özelliklerin reddinden değil, bu kimliklere kayıtsız bir üst sadakat düzeyinden söz etmektedir. Öte yandan, her etik özne, kuşkusuz, tikel nitelikleriyle birlikte bir “durum”un içinde yaşar ve durumun yasası ile çeliştiği her an, daha önce sözü edilen “sadakat krizi”ni yaşamaya açıktır. Bu tür durumlarda, öznenin “varlıkta sebat” [veya *conatus essendi*] karşısında bireysel varlığını “aşan” hakikat sürecine sadakatini sürekli kılışı, yani “tutarlılık”, denilebilir ki, *hakikatler etiğinin buyruğudur*. Badiou’ya göre bu buyruk, özneye “devam et!” çağrısıdır ve hakikatin kendi sapmasına, yani kötülüğe karşı, tetikte olmanın gerekliliği ile tamamlanır. “Taklitlere kanmama, sadakat krizine karşı cesaretli olma ve bütünlük aşırılığına kapılmama”,<sup>563</sup> Badiou’nun hakikatler etiğinin, ilkeleri denemese de, uyarılarıdır.

Bu aşamada şunu sormamız gerekiyor: Etik öznenin sadakat geliştireceği siyasal hakikat, ne tür bir siyasal edime denk düşer? Kuşkusuz, Badiou’da siyaset, ancak, tanım gereği eşitlikçi ve özgürleştirici olduğunu söylediğimiz olay’dan türetilen bir hakikat önermesine yaslandığı sürece hakikat üreten bir siyasettir. Başka türlü söylersek, hakikat üreten siyaset ancak eşitlikçi ve özgürleştirici olabilir; aynı

---

<sup>560</sup> Badiou, *Etik*, s. 41.

<sup>561</sup> Badiou, *Etik*, s. 50.

<sup>562</sup> Badiou, “Bodies, Languages, Truths”.

<sup>563</sup> Badiou, *Etik*, s. 92.

anlama gelmek üzere, tikelliklere kayıtsız olmak, evrenselci olmak, İyi fikrine sahip olmak *zorundadır*. Badiou'nun siyaset tanımı, hakikat üreten sürecin tüm niteliklerini, “kötülük” yaratmayacak sınırlılıklarıyla birlikte, zorunlu olarak barındırmalıdır. Bunun somut anlamı, İyi'ye yönelik kolektif bir irade olarak siyasetin, hem bir kolektif beden olarak siyasal öznesinin hem de İyi'ye dayalı önermelerinin bireyselci veya komüniteryan taleplere kayıtsız bir evrenselcilikle şekillenmesi gereğidir. Öyleyse, Badiou'da “hakikat üreten siyaset”in aslında tek bir biçimi veya adı vardır: Komünizm.<sup>564</sup>

Bu noktada, Badiou'nun, tikelliklere kayıtsız bir siyaset pratiği önerisiyle, tikel bir kimliği ifade eden her sözcüğün evrenselci bir siyasetten tümüyle dışlanması gerektiğini ileri sürmediği de belirtilmelidir. Badiou'ya göre, “siyah”, “kadın”,

---

<sup>564</sup> Belirtilmeli ki, Badiou'da “demokrasi” ile “komünizm” sözcükleri arasında bir gel-git de yaşanır. Kimi zaman demokrasi ve komünizmin aynı anlama geldiğini söyleyen Badiou (örneğin *Sonsuz Düşünce*, s. 88), kimi zaman da demokrasi sözcüğünün, “demokrat olmadığından şüphelenilenin patolojik addedildiği” günümüzde, artık bir “otoriter kanı”ya dönüştüğünü vurgular (*Metapolitics*, s. 78). Badiou'nun demokrasi kavramı üzerine daha ayrıntılı değinileri, demokrasinin ancak bir devlet biçimi olarak düşünülmediği sürece “siyaset”in adı olabileceği önermesiyle şekillenir. Badiou'nun bu konudaki akıl yürütmesi dikkate değerdir. Buna göre, önce yine Platon'a referansla, filozofun ediminin “normal”i ve “uzlaşma”yı sorgulamak olduğunu söyler; böylece “felsefenin siyaseti ancak nihai amacına göre değerlendirebileceği” biçimindeki tespitine zemin hazırlar. Bu aşamada, felsefenin konusu nihai amacı devletin ilgası olan komünizm değilse, nihai amaç “iyi devlet” olarak düşünülebilir. Fakat burada sorun, devletin “iyi”liğinin dışsal bir norm –yani bir başka “nihai amaç”- gerektirmesidir ki bu sorun ancak siyasetin kendisinden başka amacı olmadığı söylenerek aşılabilecektir. Öte yandan, demokrasinin “iyi devlet”e karşılık değil, devletin karşısında “kitle demokrasisi” olarak düşünülmesi gerektiği öne sürülebilir; bu kez sorun, kitle demokrasisi ile kitle diktatörlüğü arasındaki farkın silikleşmesidir ki bu yine ancak dışsal bir amaca –örneğin devletin ilgasına- dayanılarak meşrulaştırılabilecektir. Her durumda, Badiou'ya göre demokrasinin siyaset olabilmesi, ancak bir devlet biçimini almadığı sürece mümkündür (*Metapolitics*, s. 80-89). Nitekim bu anlatının yer aldığı *Metapolitika*, siyasetin adını demokrasi ilan ederek sonlanır (s. 151-152). Fakat, *Komünist Hipotez*'de bu kez “demokrasi” yerine “komünizm” tercihi netleşir. Ne var ki bu kez, komünizm devletin ilgası hedefinden çok, bir “idea” olarak düşünülmemektedir. İdea, Badiou'nun tanımına göre siyasal, tarihsel ve ideolojik boyutlar içerir -ve kabaca ifade edersek hakikat prosedürünün belirli bir tarihsellikte özneleşmenin aracı olarak işlevselleştirilmesi olarak anlaşılabilir. Diyebiliriz ki, Badiou'nun kuramında komünizm “nesnel”leştirilebilir bir düzen olarak anlaşılmaz; daha çok, “doğal” bir düzenin imkansızlığı nedeniyle siyasetin sürekliliğini işaret eder. Badiou'nun “boşluk” kavramsallaştırması, siyasetin “devletin ilgası” ile “son” bulacağı biçimde düşünülmesini olanaksız kılar. Buradan hareketle, Badiou'da “eşitlik” edimi olarak özgürleştirici siyasetin, ancak kendi kendisinin amacı olabileceği sonucuna varmak mümkündür; *eşitliği amaçlayan eşitlikçi edim* olarak siyaset, her verili “durum”da kendisini yeniden üretecektir.

“Yahudi”, “Arap” ya da “Fransız” gibi sözcüklerin kullanımının olumlu olabilmesi için, bu sözcüklere yüklenen anlamların hem kullanıcı hem de “herkes için” ne anlama geldiği sorgulanmalıdır. Badiou’nun kuramında “farklılıkların” kendiliğinden bir değer taşımadığı açıktır. Bununla birlikte, verili durumda dışlanan veya hor görülen grupların kendilerini içinde buldukları sisteme “entegre etme” çabaları da kendi başına bir olumsuzluk taşımaz. Badiou bu çabayı kimi zaman “zorunlu” da addeder. Bununla birlikte, Badiou için, “evrenselleştirilebilir tekillik” ile “kimliğe dayalı tikellik” birbirinden ayrıştırılmalıdır.<sup>565</sup> Badiou’nun “ilericilik” attettiği siyaset biçimi, evrensel bir anlam taşımayan ve verili durumu dönüştürücü olmayan bir entegrasyon çabasına indirgenemez:

“ (...) bir entegrasyon talebi –yani, mevcut durum içinde kişinin tikelliğine değer verilmesi talebi- (...) de takdire layık, hatta zorunlu bir şeydir; ama benim görüşümce, doğrudan siyaset hanesine yazılabilecek bir şey değildir. Kendini, daha çok, benim genelde ‘sendikalizm’ adını vereceğim şeyin hanesi –yani, *tikel* taleplerin hanesi- altına yazar. Ben –ortaya koyduğu kategoriler, sloganlar, önermelerle- bir toplumsal hizip ya da topluluğun mevcut düzene entegre olma talebinden ibaret olan şeye değil, bu düzeni bir bütün olarak dönüştürmeyi peyleyen şeye ‘siyasi’ diyorum.”<sup>566</sup>

Badiou’nun kuramının geneli düşünüldüğünde, ayrıştırmaya çalıştığı “entegrasyon talebi” ve “siyaset” arasındaki farkı şöyle anlamak mümkündür: Siyaset, eşitlikçi edimdir ve her yapı veya devlet bir “sayma” işlemine dayandığına göre, “eşit olarak sayılma” talebi, verili durumun yasasını dönüştürme girişimidir. Entegrasyon talebi ise, zorunlu olarak evrensel bir dönüşüm gerektirmeden de ifade edilebilir ve karşılık bulabilir. Bununla birlikte, bir grubun tikel niteliğinin onaylanması olarak entegrasyon, tanım gereği tikelliklere kayıtsız olan evrensel-hakikati üretmeyebilir. Bu farkı, Badiou’nun sıkça andığı “Fransa’daki kağıtsızlar” [*sans-papiers*] veya kaçak göçmenleri düşünerek şöyle örneklendirebiliriz: Kaçak göçmen grubunun, Fransız yurttaşlarıyla ortak noktası, yani durumla tek bağı, Fransa’da yaşıyor olmaktır ve bu Fransa’daki herkesi

---

<sup>565</sup> Badiou, *St.Paul: The Foundation of Universalism*, s.11.

<sup>566</sup> Badiou, “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou’yla Söyleşi”, Badiou ve P.Hallward, *Etik* içinde, s. 108.

kapsayan tek ortak özelliştir.<sup>567</sup> Buradan üretilecek evrensel ve eşitlikçi bir siyaset, bir yerde yaşayan/bulunan herkesin oralı olduğu kabulüne dayanmalıdır.<sup>568</sup> Ancak bu haliyle eşitlikçi ve evrensel bir çokluktan söz edilebilir ve göçmenin Afrikalı, müslüman veya siyah oluşuna kayıtsız bir siyasal formül üretilir. Bu formül, durumun içindeki tüm diğer tikelliklere olduğu gibi, “hiçe sayılanların” kimliklerine de aynı ölçüde kayıtsızdır ve böylece herkese seslenen bir evrensel bir hakikati dile getirme niteliğine sahiptir.

Kuşkusuz Badiou, “orada bulunma” halinin kendisini değil, bu iddiayı dile getiren olay’ı, olay’ın açığa vurduğu üzere herkesin siyasal kapasiteye sahip oluşunu, bu olay’dan çıkarılan hakikat sürecine herkesin dahil olabileceği evrenselliği, yani düşünme ve eyleme kapasitesindeki evrenselliği önemser. Bu nedenle, durumun içinde sayılmayan şey özgün bir durumda her neye denk düşerse düşsün, Badiou’nun ilgisinin aslında “siyasal kapasitenin evrensel olduğu” fikrinin yok sayılmasına yönelik olduğunu söylemek mümkündür.<sup>569</sup> Nitekim Badiou’nun,

---

<sup>567</sup> Açık ki bu, ortak özelliğin genel kabul görmesini beraberinde getirmemektedir; “evrensel”in daima inşa edilen bir “hakikat” olması, hem mümkün olması fakat hem de verili olmaması demektir: “(...) mesela Fransa’daki kaçak işçiler; bu ülkeye mi, yoksa Fransa’ya mı aittirler? Buradan mıdır? ‘Kuşkusuz evet, çünkü burada çalışıp yaşamaktadırlar’. Ya da: ‘Hayır, sonuç olarak onların Fransız olduğunu kanıtlayan evrakları yoktur.’ *Clandestin* [gizli, saklı, illegal] kelimesi, değer belirsizliğini, ya da diğer bir deyişle, değer değersizliğini betimler. Öyle insanlar vardır ki, hem buradadır, ama hem de buradan değildir. Bu insanlar burada oluşlarının (emek) değerinin değersizliğine; değer yok-değerine muhtemelen maruz kalacakları için sınır dışı edilebilir insanlardır” (Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, s.45).

<sup>568</sup> Buradaki “olay”, Afrikalı kaçak göçmenlerin Paris’teki “Saint Bernard kilisesini işgal etme eylemi”dir. Hallward’ın sözleriyle, “1996 yazında, yüzlerce Afrikalı göçmen birkaç ay boyunca Saint Bernard kilisesini işgal ederek resmen ‘*clandestins*’ [gizli] olarak nitelenmelerini dolaysız bir biçimde çürütmüş oldular.” Bu olay’ın ardından, Badiou’nun da üyesi bulunduğu *L’Organisation Politique* gibi birçok grup bir kampanya düzenler. “Bu kampanya boyunca kaydı olmayan göçmenlerin militan öznel mevcudiyetleri –bir şekilde ‘yabancı’ ya da ‘görünmez’ olmadıkları, olağanüstü baskı gören olağan işçiler olarak *burada* buldukları vurgulandı”. Badiou’nun üyesi olduğu örgüt bu olay’ı “güçlü bir kendi kendini kurma ilkesinin kanıtı” addeder. Hallward’a göre, olay’ın ardından gelişen sürecin, “bazı insanlara ‘dezavantajlı’ ya da dışlanmış oldukları için değer veren dindarca retorikle hiçbir alakası yoktur” (Hallward, “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou’yla Söyleşi”, *Etik* içinde, s. 99).

<sup>569</sup> “Son yirmi yıldır, siyasi alandan her türlü işçi figürünü çıkarmaya yönelik sistematik bir kampanya yapıldığını iddia ediyoruz. ‘Göçmen’ bu kampanyanın belli bir anında

türsel bir kapasite olarak kabul ettiği “hakikat üretme kapasitesi”nin siyasal olarak nihai anlamı, eşitsizlikçi durumu eşitlikçi bir edim ve fikirle dönüştürme sürecine dahil olabilme kapasitesidir. Badiou’nun matematiksel diliyle siyasetin “fonksiyonu”, devletle arasına koyduğu mesafe olarak “özgürlük” ve mesafeyi koruyarak 1’i üretmesiyle de “eşitlik”tir; “1”, herkesi evrensel olarak bir saymanın, “eşitlik ve aynılığın” ifadesidir<sup>570</sup>:

“Aynı, olan (yani farklılıkların sonsuz çokluğu) değil, *olacak olan*’dır. (...) *Farklılıklara karşı kayıtsız* olan tek şey, bir hakikattir. (...) bir hakikat *herkes için aynıdır*. Herkes için koyutlanması gereken şey, ‘ölümsüz oluşumuz’ dediğimiz şey, hem çok hem de önemsiz olan farklılıkların mantığı içinde kalarak anlaşılabilir. Bu şey, hakikat kapasitemizdir –*bir hakikatin kendi ‘aynılığına’ davet ettiği o ‘aynı’ olma kapasitemizdir.*”<sup>571</sup>

Badiou’ya göre “aynılık”, evrenselcilik siyaseti ile “yaratılır”. Denilebilir ki, bir toplumda “hiçe sayılanlar”, tam da kimlik özellikleri göz önünde bulundurulduğu için, yani Arap, Yahudi, Müslüman oldukları için ırkçılığa maruz kalabilirler. Badiou’nun ontolojik-siyasal önermelerinin bütünü göz önüne alarak söylersek; durumun yasası “ırkçılık” ise, bu aslında, ırkçılığa maruz kalanların tam da sadece kimlikleri ile “sayıldıklarını” gösterir. Öyleyse bu yasayı gerçekten “yıkım” a uğratacak olan şey, kimliklerinin tanınması mücadelesinden çok, sayılmayan veya hiçe sayılan “ortaklıkları”, evrensel olanı zemin alan bir hareket olacaktır. “Aynı”nın yaratılması, ancak bu şekilde yorumlanabilir. Burada “aynı” olan şey, yalnızca aynı mekanda bulunmak değil, aynı mekanda bulunan herkesin düşünme ve eylem kapasitesindeki, hakikat üretme kapasitesindeki eşitliğidir. Bir kez daha söylersek, siyasal olarak herkes İyi’yi -yani herkesin eşitliğini- düşünme ve üretme sürecinde eşit biçimde yer alma kapasitesine sahiptir. Badiou’nun kuramındaki döngüsellik ilgi çekicidir: yaratılan aynı’lık zaten varsayılan olmak durumundadır,

---

kullanılmaya başlanan bir sözcük. (...) ‘İşçi’ kategorisi yerine sistematik olarak ‘göçmen’ kategorisi, onun yerine de ‘gizli’ yani yasadışı yabancı kategorisi ikame edildi. Önce işçiler, sonra göçmenler, son olarak da yasadışı yabancılar. (...) Siyasette, işçi figürünü adam yerine mi yoksa hiçe mi saydığımızı sormak temel önem taşır. Hiçe saymak demek, sermayeden başka hiçbir şeyi saymıyoruz demektir. Sayılan borsanın düzeyi, euro, mali yatırımlar, rekabet vs.dir; işçi figürü hiçe sayılır” (Badiou, *Etik* s. 102-103).

<sup>570</sup> Badiou, *Metapolitics*, 140-152.

<sup>571</sup> Badiou, *Etik*, s.41 –vurgular aslında.

tersinden söylenirse, aynı'yı yaratma süreci “tamamlanamazlık” ilkesi gereği sonlanamayacak biçimde, varsaydığını yaratma çabasıdır:

“Siyasal eşitlik arzuladığımız veya planladığımız şey değildir; şimdi ve burada, anın sıcaklığında, olduğunu beyan ettiğimiz şeydir, olması gereken bir şey değil. (...) Çünkü eşitlik, hareketin bir amacı [*objective*] değildir, [hareketin] aksiyomudur. Hakikate bağlanan hiçbir siyaset yoktur ki siyasal hakikat için evrensel bir kapasiteyi onaylamasın/olumlamasın –bu onaylama/olumlama ne ispat edilebilir ne de garanti edilebilir [olsa da].”<sup>572</sup>

Böylece, Levinas'ın, Aynı'lığın öteki'ni indirgemek anlamına geldiği veya öteki'ni yok etmeye dönüşeceği yönündeki temel tezinin karşısına, Badiou, evrenselcilik içermeyen farklılığın “yok edici” potansiyelini çıkarmaktadır:

“Aynı'nın üretimi olarak kavranan evrenselciliğe karşı, son zamanlarda, [aynılığın] sembolünü veya zirve noktasını, ölüm kamplarında bulduğu söylendi, [yani] herkesin ölümün kıyısındaki bedene indirgenmiş olarak diğer herkese eşit olduğu yerde. Bu ‘argüman’ hilelidir.”<sup>573</sup>

Badiou'ya göre “hile”, öncelikle, ölüm kamplarında, en basit farkların bile ölüm ile yaşam arasındaki mutlak farka dönüştürüldüğünün görmezden gelinmesinde yatar. Daha genel olarak ise, ölüm kampları, Nazilerin kendilerini “mutlak olarak farklı” bir üstün ırk olarak sunmasından ayrıştırılamaz. Badiou'ya göre, yok edilen şey, herkesin, evrenselliğin bir parçası olma kapasitesindeki “aynı”lığıdır.<sup>574</sup>

Bu noktada, önümüzde izlenebilecek iki yol açılıyor: İlki, “aynı” olma kapasitesine dayalı bir siyasetin, hem siyasal öznenin kendi içinde hem de “hakikatler etiğinin düşmanı” karşısında neye karşılık geleceğini sorgulamak. İkinci yol ise, Levinas ve Badiou arasındaki çarpıcı bir benzerlik ve aynı oranda çarpıcı bir zıtlığı ele almak. Biz ikincisinden başlayacağız.

---

<sup>572</sup> Badiou, *Metapolitics*, s. 98-99.

<sup>573</sup> Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, s. 109.

<sup>574</sup> Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, s. 109-110.

## VI. Badiou ve Levinas

Denilebilir ki, Badiou'nun ve Levinas'ın kuramları, verili olanı olduğundan “başka türlü” düşünmeye yönelik iki ayrı öneridir. Schmitt'in düzenin gözünden istisnai olanı değerlendiren tutumu karşısında, Badiou ve Levinas normallikte bir kopuş veya kırılma olarak düşünülen istisnaya açıklıktan yana konumlanırlar. Bu düzeyde, Badiou ve Levinas, istisnai olanın perspektifinde, deyim yerindeyse, aynı saftadır. Verili olanın “imkanını” genişletme çabası, her iki düşünürü de “tümlük” fikrinin karşısına “sonsuz” fikrini koymaya sevk eder. Açık ki, bu “sonsuz” Badiou'da varlığın kendisidir; tutarsız çokluk olarak varlık, herhangi bir durumu olay'a yani yeni imkanlara açık hale getirir. Levinas'ta ise, “sonsuz” varlığın sınırlarını aşmakla tanımlanır ve insan öteki'yle dolayimli biçimde, nihai olarak Tanrı'yı işaret eder.

Bu çalışmada, Badiou'nun kısa fakat yoğun Levinas eleştirisine paralel biçimde, Levinas'ın etiğin ilksel bir ilişki olarak önceliğini ve aşkınlık niteliğini temellendirmek için Tanrı fikrine sıkça başvurduğuna daha önce değinildi. Başka bir ifadeyle, Levinas'ın “kendini feda etme”, “kefaret”, “öteki-için-olma”, “öteki'nin rehinesi olma” gibi giderek radikalleşen temalar yoluyla betimlediği etik ilişkinin önceliği savını, bir kesinlik olarak ortaya koyabilmek için insanın Tanrı karşısındaki konumuna gönderme yapmak *zorunluluğu* duyduğuna dikkat çekildi. Bu noktada, Levinas'ın tıpkı ‘Tanrı tarafından yaratılmamış olmayı seçemeyeceğim gibi’, etik sorumluluktan da kaçamayacağımı vurgulamak istediği; öteki'nin önceliği karşısında ben öznesinin konumunu ‘yaratılmış olma’daki mutlak pasifliği ‘hatırlayarak’ düşünmeyi önerdiği ileri sürüldü. Fakat aynı zamanda, Badiou'nun “yüzeysel” addettiği eleştiriye de merkezi önem atfedilerek, Levinasçı etiğin ilahi dayanağından bağımsız olarak düşünüldüğünde de sorunlarla malul olduğu vurgulandı. Başka şekilde söylenirse, Levinasçı etiğin salt sosyal ilişki bağlamında düşünüldüğünde nasıl bir tabloya denk düştüğü ve bu tablonun sorunları önemsendi. Bununla bağlantılı olarak, Levinas'ın, göz ardı edilemeyecek biçimde, “insanlık”ı Avrupa uygarlığına özgülediği, insanlığın “vicdanı” olarak Yahudi bilincini ayrıcalıklı kıldığı ve farklı kültürleri şaşkıncı biçimde ‘dışlayıcı’ bir dille andığı üzerinde duruldu. Bize göre, bu yönüyle Levinas öteki'nin o kadar da

“yabancı” olamayacağı gibi bir paradoks yaratarak kuramındaki iki yönlülüğün bir örneğini sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Badiou’nun sözünü ettiği üzere, Levinas’ta radikal kökenini bulan teorik varsayımların pratikteki kırılabilirliği bizzat Levinas’ın kendisinin güncel olaylar karşısındaki tutumunda da tespit edilebilmektedir. Nitekim, Badiou’nun “mutlak kötülük teması” başlığı altında ele alınan *holocaust* yaklaşımları ve İsrail Devleti’nin “istisnaileştirilmesi” eleştirilerini, bir Levinas eleştirisi olarak da okumak mümkündür.

Tüm bunlarla birlikte, bize göre, iki düşünür arasında, kalkış noktalarındaki ortaklığın yanı sıra, istisnai olana atfettikleri nitelikler açısından da bir benzerlik göze çarpılmaktadır. Badiou’da “olay ile durum” arasındaki ilişki, Levinas’ta “ben ve Öteki” arasındaki ilişkiyle aynı şemayı paylaşır: Olay ya da Öteki, durum ya da aynı’nın tekrarını veya tümlüğünü kesintiye uğratan unsurudur. Levinas’ta tümlüğün (aynı’lığın, varlığın veya ben öznesinin) kendine özdeş ve dışsallığa imkan tanımayan kapalılığını aşmanın yolu olarak aşkın, kavranamaz ve aynılaştırılmaz Öteki fikri; Badiou’da durum’un “tekrar” eden süreğenliğini kesintiye uğratan olay kavramı “yeni” olmakla nitelendirilir. Hatta Levinas, öteki’nin yüzü’nden “birincil/temel [*fundamental*] olay” olarak da bahseder.<sup>575</sup>

Levinas’ta Öteki’nin yeniliği mutlaklaştırılır: “Mutlak biçimde yeni olan Öteki’dir”;<sup>576</sup> Badiou’da “mutlak”lığından söz edilemeyecek olsa da, olay durum karşısında, hakikat bilgi karşısında “yeni” olandır. Her iki düşünür de yeni olarak Öteki’nin veya olay’ın, aynı’nın veya durum’un kavramları ile açıklanıp kavranamayacağını vurgular. Diğer bir ifadeyle, Levinas’ta ‘kavranamazlık’ Öteki’nin aynı’ya olan aşkınlığının zorunlu ve tanımlayıcı bir niteliğidir; Badiou için de olay’ın yeni olma niteliği, durum’un verili bilgisi ile tümüyle açıklanıp sınıflandırılmaz oluşuna bağlıdır. Bununla birlikte, yenilik Badiou’da olay’ın, başlattığı hakikat sürecinin içinde normalleşmesi ve bilgisi üretilerek duruma içkinleşmesi ile görelileşir. Başka türlü söylenirse, olay ve onu takip eden hakikat

---

<sup>575</sup> Levinas, “Paradox of Morality”, s. 168.

<sup>576</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 219.



süreci yeni bir durumun inşasına evrildikçe, bilgisine sahip olunarak kavranan yenilik görelileşir. Levinas ise Öteki'nin kavranılmasını, bilgisine sahip olunmasını, Öteki'nin nesneleştirilmesi ve aynı'nın kavramlarına tâbi kılınması addeder; böylece, Öteki Öteki olma niteliğini kaybedecektir. Dolayısıyla, Levinas'ta Öteki'nin yenilik niteliğinin Badiou'ya kıyasla daha belirgin, daha vurgulu olduğu düşünülebilir. Ne var ki, Levinas için bu yenilik ile karşılaşmanın zemini olan “dil”, Badiou için ancak “tekrar”ın alanıdır. Badiou'da dil hakikat üretmez; oysa Levinas için Öteki ile ilişkinin, sürekliliği kıran ve düşünceye yeni olanı sokan niteliği dil içerisinde gerçekleşir.

Her iki kuramcı için de olay/Öteki ile ilişki bir “karşılaşma” anıdır; olay'a ya da Öteki'ne “yakalanılır”. Levinas'ta Öteki'nin karşısındaki ben'in işaret ettiği tâbiyet kadar belirgin olmasa da, Badiou'da da olay karşısında bir “tâbiyet” söz konusudur: “Bir hakikat öznesinin oluşumuna girmek, ancak *başınıza gelen* bir şey olabilir.”<sup>577</sup> Badiou'nun olay'la karşılaşmadan bir “pasiflik” hali veya “olay'a kendini koşulsuzca bırakmak” olarak söz ettiği de tespit edilebilir.<sup>578</sup>

Her iki kuramcı için de “özne”den durum/aynı içinde söz edilemez; özne, istisnai olan olay/Öteki ile kurulan ilişkiden türer. Olay/Öteki'yle karşılaşma dışında “birey” kendi başına bir değer taşımaz, bir anlamda, “özne” kategorisinin altında, değersiz addedilir. Kuşkusuz Badiou, aslında “insan hayvan”ı iyinin ve kötünün “altında” tabir ederek, değerlendirmeye tâbi tutulamayacağını söylemektedir, fakat bir bütün olarak insanın “ölümsüzlüğü” veya değer kazanışı, özneleşme sürecine dahil olarak bireysel varlığını aşmasına bağlıdır: “İnsanı insan yapan” Badiou'ya

---

<sup>577</sup> Badiou, *Etik*, s. 59.

<sup>578</sup> Genelleştirilebilirliği tartışmalı olsa da, Badiou olay karşısında “mutlak bir başka yere bağımlılık ve sürüklenmeyle varlığı(mızı) değiştiren bir tür ontolojik pasiflik”ten de söz eder. Bu ifadesinin bağlamı, Mayıs '68 olay'ı karşısında kendisinin deneyimidir: Badiou, *Yüzyıl*, s. 136-137. Badiou'da –özellikle aşk bağlamında kolayca örneklendirilebilir olan– bir “sürüklenme” halinden söz etmek mümkündür, fakat bir aşk karşılaşması olay'ına da sadakat, “rastlantıdan yazgıya geçiş” olarak ifade edilir. Bir anlamda, “aşk ilanı”, tümüyle rastlantı olan karşılaşmadan “zorunlu görülecek kadar sağlam bir oluşuma geçiş” anlamında bir kararlılığı içerir: Badiou, *Aşka Övgü*, s. 41-42. O nedenle, bize göre burada Badiou'nun “kararcılık” eleştirisi karşısında, bu kez “olay karşısında pasiflik” vurgusunu artırma eğiliminden söz edilebilir.

göre, özneleşme sürecidir. Levinas'ta “insanın bedenine indirgenmesi” aynı zamanda “varlığa zincirlenmesi” demektir. Her durumda, Olay'ın veya Öteki'nin düzleminden bakıldığında, kendine özdeşliği ve yeterliliği imleyen “birey” bir eksiklikle maluldür. Bireyin özneleşmesi, ancak onu birey yapan özelliklerin aşılması hatta yadsınması ile gerçekleşir. Levinas'ta özne ancak Öteki'ne tâbi olarak özneleşir ve Badiou'nun öznesi kendisini olay'a “bağlayarak”, bu sadakat bağını koruyarak özne olur. Nihayet, bu sadakatin terk edilmesi bir “kötülük” olarak işaret edilir; Badiou da Levinas da *varlıkta sebat*'ı veya verili düzenin konforunu tercih etmeyi kötülük addeder. Açık ki, olay'a veya Öteki'ne sadakatte ise bunun tersi geçerlidir; Levinas'ta Öteki'ne tâbiyetin bir sınırı yoktur; Badiou'da ise ancak hakikatin sınırından bir kesinlik olarak bahsedilebilir.<sup>579</sup>

Hakikat kavramının, Badiou'nun felsefesi için oynadığı merkezi rolle karşılaştırılırsa, Levinas'ta çok öne çıkan bir tema olduğu söylenemez. Bununla birlikte, her iki yaklaşımda da hakikat nosyonunun, verili olanın objektif bilgisi ile değil, verili olanı kesintiye uğratan Öteki/olay ile kurulan ilişkinin içinde gerçekleşen bir “üretim” olarak düşünülmesi dikkat çekicidir. Levinas *Tümlük ve Sonsuzluk*'ta hakikat kavramını, aynı'nın düzleminden net olarak ayırıştırıp “mutlak Öteki” ile kurulan etik ilişki ile özdeşleştirir (“mutlak olarak öteki olan ile ilişki, yani hakikat...”<sup>580</sup>) veya hakikati, adalet ile koşullar (“hakikat öteki ile ilişkimin, veya adaletin, üzerine kurulur”<sup>581</sup>). Daha genel olarak, Levinas'ın hakikat kavramına yaklaşımı, hakikati “açığa çıkma” olarak kurgulayan (Heideggerci) anlayışa karşı, hakikatin Öteki ile kurulan ilişkiden ayrı düşünülmemeyeceğini vurgulamaya dönüktür (“Hakikatin kökenine konuşmayı koymak, açığa çıkmanın

---

<sup>579</sup> Bir söyleşide Badiou'ya, “‘Devam et’ buyruğunu, Levinas'ta Öteki'nin yüzünün buyruğundan daha az mistik kılan şey nedir?” sorusu yöneltilir. Badiou'nun cevabı, bir buyruğun yalnızca somut durumda geçerli olabileceği, dolayısıyla tekil bir hakikat prosedürü içinde sözünün edilebileceğidir. Bu haliyle somutlanan buyruk, Badiou'ya göre yalnız Levinas'tan değil Kant'ın “genel kategori” düzeyindeki buyruğundan da farklıdır. Süreci önceleyen bir öznenen bahsedilemez ve özne yoksa, etik sorusu da doğamayacaktır; dolayısıyla Badiou'nun etik buyruk kavramında kendi deyimiyle “her şey gayet rasyoneldir”: Badiou, *Polemics*, s. 210.

<sup>580</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 29.

<sup>581</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 99.

hakikatin ilk edimi olduğu tezini ... terk etmektir”<sup>582</sup>). Hakikatin ben öznesinden veya varlığın kendisinden değil, dışsallıkla ilişkiden türetilbileceği vurgusu, hakikati ‘dil’ alanında düşünmeyi de beraberinde getirir (“Hakikat öteki’nden ayrılmış bir varlığın onun tarafından soğurulmadığı ama ona konuştuğu zaman ortaya çıkar”<sup>583</sup>). Levinas’ta dil, karşılıklı ve eşitler arası bir diyalog olmaktan çok, öncelikle Öteki’nin üstünlüğü ile nitelenir; Öteki ben öznesine onda olmayanı “öğretir” (“Öğretme hakikati üretmenin bir yoludur, hakikat benim edimim değildir, kendi içsellğimden hakikati türetemem”<sup>584</sup>). Bu asimetric ilişki, Levinas’ın çerçevesinde çoğulluğun garantisi olarak düşünülür. Sonuç olarak Levinas, hakikati, öteki ile kurulan ilişkinin doğruluğuna yani etik oluşuna karşılık düşünmektedir. Badiou’da etik, öznenin hakikatle kurduğu sadakat ilişkisi iken, yani hakikat etiği mümkün kılan koşul iken; Levinas’ta etik –tüm diğer kavramların olduğu gibi- hakikatin de koşuludur. Hakikat ile etik arasındaki bu tersinden ilişkilenenmenin bir uzantısı olarak, Badiou’da sadakatin, Levinas’taki gibi içeriğini belirleyen bir doğruluk formülü de yoktur. Sadakatin biçimi ve yolları, inşa ve icat edilen bir üretim süreci olarak düşünülür. Kısacası, “karşılaşma” anının “pasifliği” Badiou’da aktif bir sürece yerini bırakır. Öte yandan, “adalet”in Levinas’ta, önce etik ilişkinin kendisi sonra üçüncü taraf’ın açtığı düzlemde ortaya çıkan bir kavram olarak oynadığı merkezi role karşılık; Badiou’da “adalet” ancak, “eşitlikçi siyasal maksimin felsefedeki adı” şeklinde tanımlanarak,<sup>585</sup> eşitlikçi siyasete bağlı, ikincil bir rol oynar.

Tüm bu benzerlik ve farklılaşmaları doğuran zemin olarak, olay-durum ve öteki-ben arasında kurulan ilişkideki paralellik, bize göre dikkat çekici fakat yalnızca bir “şematik” benzerliktir. Levinas’ta “öteki”, sosyal düzlemde insan ötekine veya bir toplumsal gruba karşılık, aşkın niteliği ile ise Tanrıya karşılık gelecek şekilde düşünölmeye açıktır; Badiou’da “olay” ise, ne kişileştirilebilir ne de

---

<sup>582</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 99.

<sup>583</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 62.

<sup>584</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 295.

<sup>585</sup> Badiou, *Metapolitics*, s. 99.

aşkınlaştırılabilir olan kolektif ve somut bir edimdir. Bir başka deyişle, Badiou ve Levinas'ın kuramları içerik olarak çok farklı kabullerle şekillenir ve siyasal anlamları da tümüyle farklıdır.<sup>586</sup> Siyasal olarak ne ifade ettikleri üzerinden bir karşılaştırmadan önce, Badiou'nun Levinas'a yönelttiği “Bir” eleştirisini de yeniden değerlendirmemiz gerekir.

Badiou'nun Levinas'ın etiğinde Tanrı fikrinden “Bir”in hakimiyeti olarak bahsetmesi şaşırtıcı bir eleştiridir, çünkü Levinas'ın tüm çabası ve hareket noktası “tümlük” eleştirisidir. Levinas'ta başkalık, ben'in imlediği tümlüğü kesin ve geri alınamaz biçimde kıran unsurdur; öteki'nin önceliğini ve ilkselliğini (ve dolayısıyla tümlüğün imkansızlığını) bir kesinlik olarak ortaya koyabilmek için de mutlak Öteki olarak Tanrı'ya başvurulur. Dahası, Levinas Spinoza'dan çıkarsanabilecek olan tümtanrıçılıktan kendisini ısrarla farklılaştırır ve daha önce kuramındaki işlevinden söz ettiğimiz “metafizik ateizm” kavramına başvurur. İçkinlikçi yaklaşımlardan kopma çabasıyla şekillenen Levinas'ın kuramında Tanrı, Badiou'nun öne sürdüğü gibi Bir'in veya tümlüğün ‘zaferi’ olarak değil, tersine, Bir'in içkinliğini kırmanın tek yolu olarak düşünülür. Fakat, Badiou'nun haklı olduğu nokta, Levinas'ın Bir fikrinden vazgeçmediğidir.

Çünkü Levinas'ın önerisi, “Varlık ile Bir'i *ayrıştırmak*”tır<sup>587</sup>. Böylece tektanrıçılığı sahiplenerek hem mutlak Öteki olarak tek Tanrı fikrini hem de “tümlük yaratmayan çokluk”u birarada düşünmeye çalışır. Diğer bir ifadeyle, Levinas *Bir'i değil, birliği reddeder*; aşkın bir Öteki, kaynaşmanın [‘communion’] ve aynı'nın tümlüğünü

---

<sup>586</sup> Bu nedenle de, bize göre Simon Critchley'in Badiou ve Levinas'ı biraraya getirme denemesi, her iki düşünürü de kuramlarının özünden uzaklaştırma sorunuyla maluldür. Aslında, Critchley tam olarak ‘biraraya getirme’ çabasında bulunmaz; daha çok, Levinas, Badiou ve bir teolog olan K. E. Logstrup'un yaklaşımlarından seçtiği kimi temaları, bir “etik öznelik teorisi geliştirmek” amacıyla birleştirir. Buna göre, Badiou'nun “sadakat” kavramı, Logstrup'un “karşılanamaz etik talep” teması ve Levinas'ın “etik talebin gerçekleştirilemezliğinin özneliğin içsel parçası olduğu” fikri, Critchley'in etik öznesinde birleştirilir. Dolayısıyla Critchley, Badiou ve Levinas arasında ayrıntılı bir karşılaştırma sunmaz, iki kuramcının ‘uzlaşmaz’ yönleriyle ilgilenmez; ne var ki, böylece Badiou ve Levinas'ın kuramlarının kolayca uyumlulaştırılabileceği gibi bize göre hatalı bir izlenim uyandırır –Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*.

<sup>587</sup> Levinas, *Totality and Infinity*, s. 275 –vurgu eklendi.

engelleyen unsur işlevi görür. Bu yaklaşımı Levinas'ın “yaratılış” kavramı üzerine söylediklerinde de izlemek mümkündür. Buna göre yaratılış, “ayrışma”nın kapanamaz ve mutlak bir boşluk ürettiğini “en iyi ifade eden terim”dir; yaratılmış olanları bir ‘tür’ olarak biraraya getirip aralarında bağımlılık ilgisi kurarken, öte yandan, varoluşunu kendi dışına, dışsallığa borçlu olan, bu nedenle de birbirini bütünlemeyen tekillerden oluşan bir sosyallik düşünebilmeyi sağlar. Levinas’a göre, ayrılmış olmak ile tâbi olmak nosyonları biraraya getirildiğinde, çokluk tümlüğe dönüştürülmeksizin düşünülebilecektir. Nitekim, Levinas bu iki nosyonu birden imleyen “yoktan var etme” veya yaratılmış olma anlayışını “Spinozacılığın tam karşıtı” addetmektedir.<sup>588</sup>

Öyleyse, hem “varlık” hem de “Tanrı” kavramları Levinas ve Badiou için farklı anlamlar taşır: Levinas için tek başına varlık düşüncesi “tümlük” inşa eder, Badiou için ise “sonsuz ve tutarsız çokluk” (çoklukların çokluğu) olarak varlık, düşüncede yalnızca tutarlılaştırılır. Levinas Tanrı’yı “mutlak Öteki” olarak tümlüğü kıran aşkın unsur olarak düşünür; Badiou için ise, tersine, tümlük veya Bir-lik Tanrı fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla, ontoloji iki düşünür için bambaşka anlamlara gelir. Levinas ontolojiyi tümlük inşa eden, başkılığı soğuran bir ‘egoloji’ addederken, Badiou’nun “matematik olarak ontoloji” kavrayışı, çokluğu çokluk olarak düşünebilmeyi sağlayan zemindir. Badiou, varlığı çokluk olarak düşünmeyi sağlayan matematiksel ontolojiyi etik bir değerlendirmeye tâbi tutmaz; etik, hakikat süreçleriyle girilen ilişkinin alanındadır ve hakikat süreçleri gibi olay ve özne de ontolojinin kavrama sınırlarının dışında ortaya çıkar. Levinas’a göre ise ontoloji bir “güç” ve “adaletsizlik” felsefesidir ve bu nedenle de etik ile ontoloji ilişkisindeki hiyerarşi, etik lehine tersine çevrilmelidir.

Levinas’ın tanımlamasında “egoloji”ye eşitlenen ontoloji, öteki’nin pratik olgusal düzlemde de bastırılışını veya yok edilmesini meşrulaştıran düşünsel zemini sunmakla itham edildiğinden dolayıdır ki, öteki’nin önceliğini, üstünlüğünü düşünmeye elveren etiğin “ilksellik” olarak düşünülmesi gerekir. Kısaca, Levinas beraberinde birçok sorun doğuracak biçimde ‘tersine çevrilmesi gereken’ bir tablo

---

588 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 104-105, 293.

çizer, Badiou'da ise benzer bir hiyerarşik kurgu yoktur. Hakikat üreten yalnız olay'ın düzlemidir; ontoloji ise (olay'ı “yasaklayan” bir alan olsa bile), “bir-olarak-sayma” işlemi sayesinde, tutarlı biçimde “düşünebilme”nin koşuludur. Ontoloji, tutarlılık yaratan işlemiyle, bilinemez, kavranılamaz olanın düşünülebilmesini, kavranabilmesini sağlar. Böylece, matematik olarak ontoloji, “Ulaşılmaz Ulaşılmaz olarak koyutlayan ve sonsuz bir yorumbilgisinin yolunu açan” *dinden* kesin olarak ayırır ve sonsuzu seküler biçimde düşünebilmeyi olanaklı kılar. Kısacası, Levinas *Bir'i değil bir-liği reddederken* Badiou'nun “*par excellence* dini konum” addettiği tutumu örnekler; ilkinde benzeterek söylersek, Badiou *bir-olarak-saymayı değil, Bir'i reddetmektedir*.<sup>589</sup>

Bu nokta bizi Levinas ve Badiou'nun kavramları arasındaki paralellik ve farklılaşmaların ötesine, kuramlarının siyasal anlamlarını karşılaştırmaya taşır.

## VII. Eşitlik-Özgürlük-Kardeşlik

Levinas'ın çerçevesinde, Öteki ile etik ilişki zemininde özgürlük, ancak doğru

---

<sup>589</sup> Levinas üzerine literatürün önemli isimlerinden Sean Hand, *Emmanuel Levinas* adlı kitabının, 'Levinas'ın diğer düşünürler üzerindeki etkisi' temalı son bölümünde, Badiou'yu da anmaktadır. Fakat Hand, “Devrimci Levinas: Alain Badiou” başlığını koyduğu bu kısa bölümde, Badiou'nun “Levinas'ın çalışmasına dayanarak çok farklı bir etik ve siyaset” ürettiğini söylemekle yetinir; iki düşünür arasında bir karşılaştırma yapmaz. Bu kısa metnin tamamı, Badiou'nun Levinas eleştirisini çürütmeyi amaçlamaktadır. Buna göre, Badiou “kendi amacına hizmet edecek biçimde Levinas'ı yanlış sunar”, ve yanlış resmettiği Levinasçı etiği “küstahça devirir”; “etik ideoloji” tabiriyle “istisnailik talep eden siyasal pozisyonları” suçlar, ne var ki bu tür pozisyonlar üzerinden Levinas'ı suçlaması ancak Badiou'nun kendisinin siyasal tavrıyla açıklanabilir –Hand'e göre Badiou'nun siyasal tavrı, şiddeti araçsallaştıran, Maoist, anti-demokratik, elitist vb.dir (Hand, *Emmanuel Levinas*, s. 115-117). Hand, tüm bu nitelikleri taşımaya karşın, Badiou'nun Levinas'ı nasıl “devrimcileştirdiği”ni açıklamaz. Bize göre ise, Badiou'nun Levinas eleştirisi tutarlıdır; ne var ki Badiou Levinasçı etiğin “sosyal” yüzüyle ve “tümlük yaratmayan çokluk”u düşünme amacıyla ilgilenmez. Levinas'ta aşkın Bir'in, etik ilişki için işlevsel bir kullanımının olduğunu göz ardı eder ve fakat Levinas'ın, amacından bağımsız biçimde, Bir fikrine vazgeçilmez bir konum atfettiğini -bizce doğru biçimde- saptar. Dahası, Badiou'nun “radikal kötülük” temasına yönelttiği eleştiri, insanın “kurban”laştırılması ve “etik ideoloji” üzerine tespitleri bu boşluğu doldurur niteliktedir. Öte yandan, Badiou'nun Levinas'ı “yanlış sunduğu” eleştirisi, Hand'in kendi metinleriyle de çelişmektedir; çünkü Hand yine aynı kitapta, siyasetin Levinas'ın çalışmalarının tam kalbinde durduğunu tespit etmekte ve “siyasal bir vizyonu” olan Talmud okumaları “ciddiye alınırsa Levinas bilgimizi kökten değiştirir” de demektedir (Hand, *Emmanuel Levinas*, s. 94, 80).

davranma özgürlüğü olarak düşünülebilir; ben'in özgürlüğü ancak Öteki'nin önceliğine tâbiyet veri alınarak söz konusudur. Eşitlik ise yerini etik ilişkideki asimetriye bırakır ki bu asimetri daha önce üzerinde durulduğu üzere, Levinas'ın kuramı için çok temel önemdedir. Öte yandan, Levinas etik ilişkinin toplumsallaşmasını “kardeşlik” olarak adlandırır. Caygill'e referansla daha önce de belirtildiği üzere, Levinas'ın “eşitlik, özgürlük, kardeşlik” şeklindeki cumhuriyetçi sloganı kardeşlik vurgusunu öne çıkararak yeniden formüle ettiği söylenebilir. Ne var ki, bu yeni formülasyon, Levinas'ın etik kardeşlik kavrayışının niteliği nedeniyle, salt kardeşlik temasının ilk ikisi üzerindeki üstünlüğünü öne sürmekten öte, eşitlik ve özgürlüğün bir anlamda “eşitsizlik” ve “tâbiyet” olarak tersine çevrilmesi anlamına gelmektedir. Levinas özgürlüğü de eşitliği de tek başlarına derin bir şüphe ile karşılamakta, aslında kardeşlik ile koşullanmadıkları sürece her iki ilkeyi de “tehdit” olarak algılamaktadır. Bu güçlü tehdit algısı, Levinas'ın etik ilişkiyi öncelikle eşitsiz bir zeminde gerçekleşen ve doğrudan “ben'in özgürlüğünün sorgulanması” olan bir ilişki olarak betimlemesinde izlenebilir. Kısacası, Levinas'ta siyasal eşitlik ve özgürlük ilkeleri, yerini etik tâbiyet ve asimetriye bırakmakta, böylece etiğe dayalı ilke olarak kardeşlik, siyasetin öncesine bir koşul olarak yerleştirilmektedir. Bu Badiou'nun çerçevesinin tümüyle zıttı bir tabloya denk düşer.

Badiou'nun “siyasetin aksiyomu” dediği şeyi yeniden düşünürsek: Siyaset, özgürleştirici bir eşitlik edimi olarak olay'la koşulludur; bu anlamda, her olay'ın özgünlüğünden çıkarsanacak hakikat aksiyomu çeşitlilik gösterecek olsa da, siyasetin hakikati ancak eşitlikçi ve özgürlükçü bir kabule dayandırılabilir. Bu kabule sadakat ile şekillenen süreç de, varsayılan hakikati inşa etmek için başvurulacak araçlar da doğal olarak aksiyomun karakteri ile belirlenecektir. Kısacası, eşitlik ve özgürlük, siyasal hakikat sürecinin ana eksenidir. Başka türlü söylenirse, bir gelecek ideali olmaktan önce, şimdiki belirleyen eylemin ilkeleri olarak eşitlik ve özgürlük, Badiou'da siyasetin tanımlayıcı niteliğidir. Bu edimselleşen diyebileceğimiz eşitlik ve özgürlük ilkeleri, Levinas'ın gözünden ancak bir tümlük inşası veya aynı'nın hükümlüğü addedilebilir. Nitekim, Badiou'da hakikat üreten bir siyasetin bir diğer tanımlayıcı niteliği olan

“evrensellik”, Levinas’ın perspektifinden öncelikle, özgün farklılıkları bastıran, başkalığı aynılaştırarak soğuran “insani olmayan” bir düzene denk düşer. Adalet kavramının değişen düzlemi ile birlikte, Levinas’ta evrensellik “hukuk” düzenine denk düşecek şekilde, etik ilişki için sorunlu fakat bu kez zorunlu olarak düşünülür. Hukukun evrensellik iddiası, hem kökeninde etiğin yattığı bir adalet arayışına bağlı olmalıdır ve hem de etik ilişkide kaçınılmaz bir kesintiye neden olur. Bu düzeyde Levinas için evrensellik, siyasetle değil ancak hukukla birarada düşünülebilir ki varlığı zorunlu olmasına karşın anlamı olumsuzdur.

Levinas’ta evrensel olanın net bir biçimde olumlu anlam kazandığı tek bağlam, etiğin önceliğinin veri alındığı tektanrıcılık ve özellikle de etiğin önceliği ilkesini cisimleştirdiği savıyla Yahudiliktir. Bu tema merkezinde, Levinas kardeşlik ilkesi ile tektanrıcılık arasında sıkı bir bağ kurar ve dini “seçilmiş toplum” kurgusundan siyasal bir istisna da türetir. Bir başka ifadeyle, hukuk düzeniyle özdeşleştirilen evrensellik, bu kez, siyasal bağlamda fakat yalnızca tikel bir kimlik ile etik arasında kurulan ayrıcalıklı ilişkiye özgülenererek karşımıza çıkar. Badiou’nun perspektifinden, herhangi bir etnik-dini topluluğun siyasetin hakikat üreten öznesi olamayacağı, hatta ancak siyasal bir kötülüğe zemin sunabileceği açıktır. Etik, verili bir kimlikten türetilmeyeceği gibi istisnai bir topluluğun veya devletin niteliği de olamaz. Badiou’da siyasetin de etiğin de, tikellikten bağımsızlığı ve bir devlette cisimleşmeyeceği tezi, tüm kuramına karakterini veren temel bir kabuldür. Aynı şekilde, tekillik ve evrensellik de birbirinden ayrıştırılmaz biçimde birarada düşünülmektedir. Kısacası, Badiou’nun perspektifinden Levinas’ta Yahudilikle içkin bir bağı varsayılan evrensellik, ancak tikel bir kimliğin üstünlüğü olarak adlandırılabilir. Bize göre, Levinas, bir kimlik ile evrensellik arasında istisnai bir bağ kurarken, Badiou’nun eleştirisini haklılaştırmaktadır.

Bu konuda şimdiye dek andığımız ve Badiou’da net bir formülasyonunu bulduğumuz eleştirileri tekrarlamadan yeni bir soruyu sormamız gerekir: Badiou’da eşitlik ve özgürlük, siyasetin tanımına denk düşüyorsa, “kardeşlik” için ne söylenebilir?

“Kardeşlik” sorusu, Badiou’nun kuramının türlü veçheleri düşünülerek çeşitli



şekillerde formüle edilebilir: Badiou'da hakikatin bir sınırının olduğu açıktır, fakat "sadakât"ın bir sınırı var mıdır? Siyasetin aksiyomu "aynı"lığın yaratılması ise, bu aynılığın "tümlüğe" dönüşmesinden nasıl kaçınılacaktır? Sadakat ve aynılık temaları ekseninde, her tür tikelliğe kayıtsız ve aynı zamanda bireyi daima aşan "siyasetin kolektif öznesi" nasıl düşünülecektir? Tüm bu sorular aynı zamanda bir "kardeşlik sorunu"nu imlemektedir ve Badiou'nun eşitlik ve özgürlük ilkelerine ilişkin net tavrının, kardeşlik ilkesi söz konusu olduğunda, yerini sürekli bir sorgulamaya bıraktığını tespit etmek mümkündür. Başka şekilde söylenirse, Badiou'da "kardeşlik" halen süren bir arayışa denk düşer. Nitekim, Badiou hem "kardeşlik" temasının belirsizliğini işaret etmekte, hem de "iyiye yönelik kolektif iradenin" totaliter addedilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Bu aşamada, Badiou ile Schmitt'i de yeniden karşılıklı düşünmemizi gerektiren bir noktadayız, çünkü Badiou'nun "kardeşlik" üzerine düşündüğü anlarda aynı zamanda, temel kuramsal metinlerinde rastlamadığımız netlikte bir "düşmanlık" nosyonu da kendisini göstermektedir.

## VIII. Kardeşlik, Düşmanlık, Yıkım

"Düşman siyasetin özünün bir parçasıdır. Her gerçek siyaset kendi gerçek düşmanını saptar."

"'Kardeşlik' cumhuriyetçilerin sloganındaki üç terimden en anlaşılma- z olanıdır. 'Özgürlük' tartışılabilir, ama aşağı yukarı ne olduğu anlaşılır. 'Eşitlik' sözcüğüne oldukça sağlam bir tanım verilebilir. Peki ama kardeşlik nedir? Hiç kuşkusuz farklar sorunuyla, farkların siyasal sürecin içinde dostça bir arada bulunmasıyla ilgilidir, ana sınır da düşmanla karşı karşıya gelindiği noktadır."<sup>590</sup>

Kardeşlik ve düşmanlık nosyonlarının siyasal olarak anlamı, Badiou'nun kuramında kuşkusuz "verili" olanın düzleminde değil, olay'ın açtığı siyasal düzlemde aranmalıdır. Diğer bir ifadeyle, ne kardeşlik ne düşmanlık, verili kimliklerden türetililecek kategoriler olamaz; yalnızca siyasal öznenin kendi iç oluşumu ve dışında kalanlarla ilişkisi ekseninde şekillendiği söylenebilir. Bu

---

590 Badiou, *Aşka Övgü*, s. 52, 54.

anlamda, “kardeşliğin sınırı olarak düşman” nosyonunun “siyasetin özünün bir parçası” olarak bu netlikte –“aşk” üzerine bir söyleşi metninde- ilan edilişi her ne kadar şaşırtıcı olsa da, “sadakatin durumu ikiye bölmesi” gibi vurgularda da aslında kendisini hissettiren bu sorundur. Bununla birlikte, “düşman” Badiou’nun sıklıkla başvurduğu bir kavram değildir; tersine, siyasete ilişkin temel metinlerde “düşman”a rastlanmaz. Daha önce aktardığımız, “kana ve toprağa, ırka, adetlere, topluluğa yapılan her başvuru”yu “hakikatler etiğinin düşmanı” olarak işaret eden ifade, genel ve soyut bir niteliktedir. Bu anlamda Badiou’nun, düşman kategorisini, kişiselleştirerek sabitlememe gayretinde olduğu söylenebilir. Öte yandan, “gerçek düşmanı saptamanın” her gerçek siyasetin edimi olarak gösterildiği aynı metinde düşman; “siyasal olarak uzlaşılmaz fark”a denk düşmekte ve “denetlenmesi, sınırlandırılması, asgari düzeye çekilmesi” gereken bir kategori olarak işaret edilmektedir. Badiou’nun “gerçek düşmanı saptamak” ile Schmitt’in “mutlak düşman” kavramına yönelik eleştirisini paylaştığı da söylenmelidir:

“Siyasal sorun nefretin denetim altına alınmasıdır (...) Düşmanların var olduğu siyasette, ne şekilde olursa olsun örgütlenmenin rollerinden biri her türlü nefret etkisini denetim altına almak, hatta geçersiz kılmaktır. Bununla kesinlikle ‘sevgiyi öğütlemektir’ demeye çalışmıyorum, siyasal düşman konusunda olabilecek en açık ve en sınırlı tanımı vermektir, bu da çok önemli bir entelektüel sorundur. Yoksa neredeyse bir önceki yüzyılın tümünde olduğu gibi, olabilecek en belirsiz, en geniş tanımı vermek değil.”<sup>591</sup>

Badiou için kardeşliğin sınırı olan “siyasal düşmanı sınırlamak” nasıl önemli bir görevse, kardeşliği bir “tümlük” inşası olarak düşünmemek de aynı derecede önemlidir. Nitekim, “özgürleştirici siyasetin düşmanı”, özellikle kendi için eğilimleri olarak saptanır:

“Özgürleştirici bir siyaset için, en çok korkulacak düşman, kurulu düzenin elindeki baskı değildir. [Bu düşman] nihilizmin içkinliğidir ve kendi anlamsızlığıyla gelen ölçsüz kıyıcılıktır.”<sup>592</sup>

Yirminci yüzyılı çeşitli veçheleriyle değerlendirmeye giriştiği “*Yüzyıl*” metninde, Badiou’nun siyasal düzlemde bütün bir yüzyılın merkezine “kardeşlik” sorununu

---

<sup>591</sup> Badiou, *Aşka Övgü*, s. 58.

<sup>592</sup> Badiou, *The Communist Hypothesis*, s. 32.

yerleştirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Badiou, bugünle ilişkili olarak “Fransız Devrimi’nin üç büyük imleyenini –özgürlük, eşitlik, kardeşlik- yüzyıl nasıl yeniden örgütledi?” sorusunu sorar ve eşitliğin “ütopik”, kardeşliğin “biz’in despotizmi” olarak nitelendirilmesine karşılık, “önemli tek şey özgürlük” tezinin hakim olduğunu ifade eder. Fakat günümüzün “dayatılan demokrasi” kavrayışında, özgürlük ancak geçen yüzyılın küçümsediği “biçimsel”, yani aynı kurallara tâbi olma özgürlüğü olabilmektedir.<sup>593</sup> Badiou’nun, güncel algıda “kardeşlik” kavramının “biz’in despotizmi”ne eşitlendiği tespiti, “iyiye yönelik kolektif iradenin kötülük ile özdeşleştirilmesi” eleştirisi ile birlikte düşünülürse, “kardeşlik” kavramına ilk bakışta göze çarpmayan bir önem atfettiğini de söylemek mümkündür.

Badiou, yirminci yüzyılı çeşitli nitelikleriyle tanımlar; “gerçeklik tutkusu”, “yeni insan takıntısı”, “kesinlik takıntısı”, “uzlaşmazlık”, “savaş paradigması” bu niteliklerden bazılarıdır. Badiou’ya göre yirminci yüzyıl hem bir kopuş hem bir başlangıç olarak deneyimlenmiştir. “Yeni insan takıntısı”, yüzyıl boyunca eski insanın yıkımının gerektiğine ilişkin inancı da beraberinde getirmiştir ve şiddet, yeni olana odaklandığı ölçüde meşru addedilmiştir. Badiou, bu olguyu *savaş paradigması altında düşünmek* olarak görür; yeni insanı yaratmak için başvurulan şiddet, *nihai barış* adına başvurulması bir zorunluluk halini alan *haklı savaş* biçimini almıştır. Badiou’ya göre bu açık eğilim, “ölümcül aşırılıkçılık”tır. Bir başka ifade şekli de, yüzyılın “ortak yasaı”nın, “sentezsiz bir diyalektik” olduğudur; yüzyıla damgasını vuran, uzlaşmaz karşıtlık olarak antagonizmanın “İki”liği olmuştur.<sup>594</sup> Kuşkusuz Badiou, yirminci yüzyılın faşizmi ile ‘komünizm’ deneyimlerini, “totalitarizm” adı altında eşitlemez; uğruna şiddetin meşrulaştırıldığı “yeni insan” kurguları, birbirine indirgenemez biçimde farklıdır.<sup>595</sup>

---

<sup>593</sup> Badiou, *Yüzyıl*, s.110.

<sup>594</sup> Badiou, *Yüzyıl*, s. 15, 41-46, 106.

<sup>595</sup> Totalitarizm başlığı altında komünizmi kendi karşıtı olan faşizm ile biraraya getirip aynılaştırmak, Badiou’ya göre, özgürlükçü siyasetten vazgeçişte, “daha az kötü” olanda uzlaşmaya dayalı liberal “insan hakları” kavrayışında –yani, düzenin sürekliliğini savunan muhafazakar çizgilerde somutlaşır: *Metapolitics*, s. 70. Belirtilmeli ki Badiou totalitarizm

Faşizmin “devlet” merkezliliğine karşı komünist idealin devleti ortadan kaldırma perspektifi taşıması arasındaki zıtlık bir yana bırakılırsa; faşizmin yeni insan olarak işaret ettiği aslında eskinin, otantik ve doğal olanın “bozulmuş” halinden kurtarılarak yeniden ihyasıdır. Faşizmin işaret ettiği “yeni insan” eskiye, asıl ve orijinal olduğu varsayılanaya dönüş demektir. Komünizm ise henüz var olmayan ve hiç varolmamış olan bir “yeni insan” kavrayışına dayanır; “yeni insan” yaratılacak olandır.<sup>596</sup>

Açık ki Badiou, yaratılacak olan yeni insanın, eskinin “yıkımı” anlamında bir şiddet içerdiğini de bu şiddetin “haklı savaş” olarak deneyimlendiğini de kabul eder; fakat bu “ölümcül aşırılıkçılık” deneyiminin, yirminci yüzyılın büyük “arzusu” olan kardeşliğin liberal bireyciliğe terk edilmesine gerekçe olarak sunulmasını reddeder. Yirminci yüzyılın ‘takıntısı’ olarak “yeni insan”, bir gelecek tahayyülü gibi görünse de Badiou’ya göre, şimdi’nin bir deneyimi olarak kardeşlik, “yeni dünyanın dolayısıyla yeni insanın gerçek tezahürüdür”.<sup>597</sup> O nedenle de, “biz”in nasıl düşünüldüğü, şimdi’nin siyasal öznesinin nasıl biçimlendiğinden bağımsız değildir veya tersinden söylersek bugünün siyasal öznesi, kardeşlik ilkesinin alacağı biçimle yakından ilişkilidir. Öyleyse, Badiou’nun “kardeşlik” ilkesi üzerine bugün yeniden düşünme çabası, “savaş paradigması”nın dışında bir “biz” öznesini formüle etme çabasıdır.

Buradaki soru aynı zamanda, “savaş paradigması” içinde kaçınılmaz ve uzlaşmaz biçimde bölünen antagonistik “biz”lerin kendi içlerinde Bir’e dönüşmesi sorunudur. Badiou’nun tabiriyle “özne-biz”in “özne-ben” gibi düşünülerek içinde farklılıkların eritildiği bir “vecd hali”ni alma riskine veya “kolektifleri doğallaştırmak” dediği eğilime karşı<sup>598</sup>, “barış zamanında” biz’i düşünmek

---

kavramının imlediği aynışmayı reddeder fakat cevap üretmeye çalıştığı soruların başında komünizm adını benimseyen bir siyasetin “nasıl olup da Devlet kültürünü üretebilmiş olduğu” gelir.

<sup>596</sup> Badiou, *Yüzyıl*, s. 76.

<sup>597</sup> Badiou, *Yüzyıl*, s. 110.

<sup>598</sup> Badiou, bu eğilimlerin, ‘işçi sınıfı’ ve ‘halk’ kavramlarında sol karşılıklarını bulduğunu

gerekmektedir. Kaynaşmış bir bütün anlamına gelmeyen bir kardeşlik veya “biz” inşası, Badiou’ya göre yirminci yüzyılın miras bıraktığı bir “soru”dur.<sup>599</sup>

“Biz, Restorasyon’un aktörleriyle birlikte, mutluluk için yarışan bireyler vardır yalnızca, her aktif kardeşlik kuşkuludur, demeyi reddediyoruz. (...) günümüzde çürümemiş herkes, yüzyılın macerasına egemen olmuş, kaynaşmış ve yarı-askeri bir ‘özne-ben’ ideali altında olmayan bir ‘özne-biz’in, kendisi çözülmeden kendi için aykırılığını özgürce taşıyan bir ‘özne-biz’in nereden çıkabileceğini kendine sormaktadır. *Savaş zamanında değil, barış zamanında ‘özne-biz’ ne demektir?* Destanın kardeşçe ‘özne-biz’inden beraberliğin uyumsuz ‘özne-biz’ine, bir ‘özne-biz’ olması gerekliliğine asla teslim olmadan, nasıl geçeriz? Benim de varlığım bu sorunun içinde.”<sup>600</sup>

Bu sorgulamanın aynı metin içindeki sonucu “beraber” [*together*] sözcüğüne ve “gösteri” edimine işaret eder. Badiou’ya göre, kardeşlik doğallaştırılmaz bir kolektifin “temsil edilemez” biçimde belirişi/ortaya çıkışı/kendini sunarak var etmesi anlamında (kolektif siyasal) “gösteri” şeklinde düşünülebilir. Temsil edilemez çünkü doğal/sürekli/durağan bir kardeşlikten söz edilemez; “*sadece kardeşlik anları vardır*”. Bir “gövde gösteri”si olarak kardeşlik, öyleyse bir edimden ibarettir. Fakat, Badiou aynı zamanda “ayrılmazlık” dediği, o gövdeden kopmama halini de “biz”in özü olarak işaret eder. Buna göre “ayrılmazlık” -ki etiğin ilkesi olan “sadakat”ten farklı görünmemektedir- kaynaşmış ve uyum içindeki bir “biz”den farklı olarak bireyin bütünde eridiği bir hali değil, eklemlenmeyi anlatır.<sup>601</sup>

Öyleyse, kardeşliğin “gösteri”, ortaya çıkarak kendini görünür kılma anlarına özgülenmesi, Badiou’nun kolektifin önceden verili bir kimlikle bağı koparmaya

---

düşünür. Marksizmde “bilimsel olarak meşru bir kardeşlik” anlayışının tespit edilebileceğini öne sürer ve bunu, meşruluğun temsil fikri ile yakın bağı nedeniyle dolaylı biçimde eleştirir. Yine de Badiou’nun yaklaşımı, bir kaynaşmış bütün tahayyülünü irdeleyip eleştirmekten daha çok, yüzyılın “kardeşlik” arzusunun komünist versiyonunda, başka türlü bir olanağın izini sürmekle şekillenir. Nitekim, “yoldaşlık” kavramının olumlu anlamda kardeşlik kavrayışına bir örnek olabileceğini düşünür.

<sup>599</sup> Bu ifadenin farklı bir versiyonu olarak Badiou’nun “Yirminci yüzyılın büyük gizemi, eşitlikçi-özgürlükçü siyasetin nasıl olup da Devlet kültürünü üretebilmiş olduğudur” ifadesi hatırlanabilir: *Metapolitics*, s. 70.

<sup>600</sup> Badiou, *Yüzyıl*, s. 106; *The Century*, s. 96-97 –Çeviri kısmen değiştirildi, vurgu eklendi.

<sup>601</sup> Badiou, *Yüzyıl*, s. 133-134.

dönük bir müdahalesi olarak düşünülebilir. Böylece kardeşlik, doğallaştırılabilir bir bütünden ayrıştırılır. Aynı müdahale, kardeşliğin “meşru temsilinin” olamayacağını da öne sürmektedir; çünkü temsil, temsil ettiğini durağanlaştırıp sürekli kılmak anlamına gelecektir (Bu nokta, Badiou’yu Schmitt’in, kendine özdeş halk öznesinin “gösteri”si ile “temsil”i birbirini tamamlar biçimde düşünmesinden net olarak ayrıştırır). Öte yandan, bu ‘gevşek’ kolektifliğin hala bir “biz”e denk düşmesi gereği, Badiou’yu “ayrılmazlık” dediği bağı kurmaya sevk etmektedir, ki bu iki unsurun nasıl biraraya getirilebileceği açık değildir. Öte yandan, Badiou kardeşlik temasını yirminci yüzyılın, “ölümcül aşırılık” dediği ve yeni uğruna eskinin topyekün ve nihai olarak “yıkımı”na sürükleyen eğiliminden de ayrıştırma çabası içindedir. Denilebilir ki, Badiou’nun “hakikat” kavramsallaştırmasındaki “adlandırılmaz” olarak kalması gereken -diğer bir deyişle müdahale edilerek dönüştürülemeyecek olan- noktanın varlığı; “yeniliğin” mutlaklaştırılmasına, yani eskinin topyekün reddinin getireceği “yıkım”a karşı alınmış teorik bir önlemdir. Ne var ki her “kardeşlik” biz ile *biz-olmayan* ayrışmasını kaçınılmaz biçimde içerir. Badiou, “biz”i kaynaşmış bir bütün olmayan ve savaş halini imlemeyen biçimde düşünmeyi yüzyılın miras bıraktığı soru addederken, aynı şekilde miras kalan “ders”inin de “biz-olmayan”ı mutlak biçimde antagonist bir karşı “biz” olarak kurgulamayı sınırlamak olduğunu söyler:

“...kardeşliğin tüm tezahürleri içinde, temel bir İki’imiz vardır: ‘Biz’ ve ‘biz olmayan’. Yüzyıl, ‘biz olmayan’ı düşünmenin iki tarzını karşı karşıya getirir. Ya burada çokbiçimli bir amorfluk, örgütsüz bir gerçeklik görülür. Ya da *bir başka ‘biz’* görülür; dışsal ve dolayısıyla antagonist bir özne. Bu iki anlayış arasındaki çatışma temeldir (...) ‘biz’ dışsal olarak biçimsiz [formless] gönderme yapıyorsa, onun görevi, bu biçimsizi biçimlendirmektir. Bu durumda, her kardeşlik onun biçimsiz dışsallığının ‘bilgisi’nin öznel bir momenti haline gelir. (...) Tersine, ‘biz olmayan’, antagonistik öznellik olarak, kaçınılmaz biçimde *daima önceden biçimlenmişse*, her kardeşliğin ilk görevi mücadeledir, ki bu mücadelenin de hedefi ötekinin yıkımıdır. (...) *biçimlendirme [formalization] ile yıkım [destruction] arasındaki çatışmayı biçimlendirme yoluyla çözmek gerekir*. Bu, belki de, yüzyılın bize miras bıraktığı en derin, aynı zamanda en güç derslerden biridir.”<sup>602</sup>

---

<sup>602</sup> Badiou, *Yüzyıl*, s. 118-119; *The Century*, s. 109-110 (İngilizce metinle karşılaştırarak çeviride değişiklik yapıldı -vurgular aslında). Belirtmeli ki, burada Badiou’nun hedefinde Sartre’in “tek başkalık düşmanıdır” perspektifinin doğurduğu “ideal olarak ‘özne-ben’ olan bir ‘özne-biz’ yaklaşımı” vardır (*Yüzyıl*, s. 105-106). Nitekim, Sartre’da,

Bizim çıkarımımız, Badiou'da "kardeşlik" olarak "biz" inşasının, bir kurama değil bir arayışa denk düştüğüdür. Badiou'nun etik kavramlarıyla söylersek, kardeşlik formülasyonunun bir boyutu, siyasal öznenin kendi içinde "kaynaşma" ve tümlük inşa etme "felaket"ine karşı önlem alma çabası ile şekillenir. Deyim yerindeyse "kardeşlik felaketi"ne karşı önlem alma çabası, siyasal öznenin kendi dışındakilerle "düşmanlık" ilişkisine veya bir bütün olarak durumda yaratılan "yıkım" edimine nasıl yaklaşıldığından da ayrıştırılamaz. Badiou'da, olay'a "sadakat"ın durumun içinde, durumunkinden farklı bir "meşruluk" anlamına geldiği ve bunun kaçınılmaz olarak "durumu böldüğü" açıktır. Bu aşamada sorumuz şöyle formüle edilebilir: Durumu ikiye bölen siyasal öznenin bu işleminin, yıkıcı ve antagonistik bir düşmanlığa dönüşmemesi mümkün müdür?

Bize göre Badiou'nun bu soruyu sürekli olarak gözettiği çok açıktır: Olay'ın herkese açık bir evrensellik düzlemi açtığı vurgusu da, sadakat gösteren öznenin her "biz-olmayanı" homojen, antagonistik bir düşman olarak göremeyeceği vurgusu da "yıkım" karşısındaki önlemler addedilebilir. Sadakat, önceden verili bir doktrine sadakat değildir; daima somut bir olay'a bağlı ve içeriği icat edilen bir süreçtir.<sup>603</sup> Dolayısıyla "doğal" bir öznesi de yoktur; özne, olay karşısındaki tutumuna göre şekillenir ve teorik olarak olay'a sadık bir özne olmak herkese açıktır. Dolayısıyla, siyasal öznenin "yıkım" karşısında "biçimlendirme" lehine konumlandırılmasının, Badiou'da kuramsal bir olanağı vardır: Hakikat "herkes için hakikat" ise, herhangi biri bu sürece dahil olabilir. Olay'a "kayıtsız" kalan

---

kurumsallaşan biçimiyle işçi sınıfının "kardeşlik-terör" birlikteliğini cisimleştirmesi kabulü ile aktif bir kolektifliğin ancak antagonizma ve şiddet biçimini alabileceği gibi bir açmaz tespiti, Badiou'nun kimi diğer metinlerinde de eleştiriye tâbi tutulur (Badiou, *Pocket Pantheon*, s. 30-34). Badiou, "kitle hareketi"ni veya "isyan halindeki özne"yi siyasal özneyle özdeşleştirmez; kitle hareketi nosyonunu "kitle"den ve "kitlelere güven" ilkesinden ayırır ki bu çerçevede ana referansı Mao'dur. Badiou'nun yüzyılın belki de en önemli dersi olarak işaret ettiği düşünüş ise, Mao'nun "çelişkinin iki farklı tipi" ayrımını işaret eder. Badiou Mao'nun "antagonist çelişki" dediği uzlaşmaz karşıtlığı "yıkım"a karşılık, "halk içi antagonist olmayan çelişkileri" de "biçimlendirme"ye koşut düşünmektedir. Böylece, Badiou hem "yıkım" sorununu işaret ederken "ölümcül aşırılık" dediği haklı ve mutlak, nihai savaş fikrini hem de yine bu fikre karşılık yıkımı sınırlandıran ve "biz olmayan"ı "biçimlendirme"ye açık düşünme eğilimini Mao'ya referansla işaret eder (*Yüzyıl*, s. 43-44).

<sup>603</sup> Badiou, *Being and Event*, s. 228, 230-232, 237-238.

“biçimsiz” kitlelerin de, hakikat sürecine dahil edilememesi için duruma aşkın bir engelden söz edilemez.<sup>604</sup> Ne var ki, bu anlatım aynı anda başka soruları doğuracaktır. Bu kez ‘verili değil icat edilecek’ ve ‘doğal olarak sınırlı değil herkese açık’ olan bir “kardeşlik” nosyonunun ürettiği soru şudur: Bu kurgu bir yandan öznenin antagonistik ediminin katılığını esnetmeye hizmet ediyorsa, öte yandan da tümüyle kendi icadına bağlı bir “kuralsızlık” halini imleyerek “yıkım” potansiyelini artırmış olmuyor mu? Dahası, kendi kendini icat eden bir sadakat biçiminin, potansiyel şiddetini salt kardeşliğin sınırı olarak düşmana değil, kendi içine de yönelmesinin engelinden söz edilebilir mi?

Açık ki bu noktada, daha önce Levinas ve Schmitt’te tespit ettiğimiz ve çözümünü göremediğimiz bir sorunla karşılaşmaktayız. Badiou’da bu sorunun bir yönüne önemli bir cevap olduğunu düşünüyoruz: Kardeşlik, doğal bir kimliğe veya verili bir konuma özgülenebilecek bir kategori değildir, “sadece kardeşlik anları vardır”. Öyleyse soru, hem bu anları hem de bir anlamda, bu anlara sadakatle şekillenecek siyasal özneyi “yıkım”dan alıkoyan bir önlemin olup olmadığıdır. Kuşkusuz, Badiou’da sadakat, ne Schmitt’te olduğu gibi devlete ne de Levinas’ta olduğu gibi öteki’nin yüzünde cisimleşen bir buyruğa yöneltilir; bu anlamda, kurumsal ya da kişiselleştirilmiş bir bağlılık ifade etmez. Fakat tam da bu nedenle, yani Badiou’nun pozisyonu *etnik, dini veya devlet kurumunda cisimleşen sürekliliğin bağından kurtulduğu* içindir ki Hegel’in Fransız Devrimi’ne getirdiği eleştirinin muhatabıdır. Nitekim Badiou’nun “yıkım”a karşı “eksiltme” vurgusu da Hegel’in dikkat çektiği probleme bir cevap üretme çabasıdır. Badiou’ya göre Hegel, gerçek tutkusunun kaçınılmaz biçimde “kuşku” biçimini alacağını ve bunun, sabitlenmeye çalışılan her kavramın sürekli bir “arındırma” işlemine tâbi tutulmasını beraberinde getireceğini öngörmüştür.<sup>605</sup> Hegel’in “devrimci terör”e ilişkin tespitleri, Badiou’ya göre yirminci yüzyılın aynı zamanda bir “yıkım yüzyılı” oluşunu da açıklar:

---

<sup>604</sup> Eklenebilir ki Badiou için, “derin bir düzensizlik” durumunda kendi müdahalesini “saf ve izole” addedecek bir siyasal öznenin ancak “en katı devlet düzeni” doğabilir; bir anlamda, durum karşısında kendisini tümüyle dışsal addedecek bir siyasal özne gerçekte sadece “düzen”e hizmet eder (*Being and Event*, s. 231).

<sup>605</sup> “Arındırma, yüzyılın önemli sloganlarından biridir. Stalin bunu açıkça söylemiştir: ‘Parti arınarak güçlenir.’” Badiou, *Yüzyıl*, s. 62.



“[Hegel’in Fransız Devrimi’nin neden terörist olduğuna ilişkin tezi şöyledir] Devrim mutlak özgürlüğün öznel figürünü temsil eder. Ama mutlak özgürlük, herhangi bir nesnel İyilik temsiline bağlı olmayan bir özgürlüktür. Dolayısıyla ölçütsüz bir özgürlüktür, etkinliğine herhangi bir şeyin asla kanıt olmadığı bir özgürlüktür. Herhangi bir öznenin bu özgürlüğe ihanet etmekte olduğunu düşünmekte her zaman haklı oluruz. Mutlak özgürlüğün özü, kesin olarak, somut deneyimin içinde, ihanet-edilebilir-özgürlük olarak kendini gösterir. Doğru özgürlüğün öznel adı Erdem’dir. Fakat erdem herkeşe kabul gören ve güvenilir bir ölçütünü öne çıkartmak imkansızdır. Egemen olanın erdemini tersi olduğunu, bunun da adının ‘ahlaksızlık, yozlaşma’ olduğunu, her şeye bakarak varsayabiliriz. (...) Ve yozlaşma, şeylerin ‘doğal’ durumu olduğundan, herkes potansiyel olarak bu mücadelenin hedefidir; bu demektir ki herkes şüphelidir. Demek ki özgürlük, tamamen mantıksal olarak ‘şüphelilerin yasası’ ve kronik arınma şeklinde gerçekleşir.”<sup>606</sup>

Her şeyden kuşku duymanın hakim olduğu anda kesinlik taşıyan tek şey *hiçlik* olacaktır. Badiou, yine Hegel’i izleyerek, “en çok sayıda hain, devrimci devletin doruğunda, özgürlük coşkusunun hiç durmadan ifade bulduğu yerde” tespit edilecektir der; “ölüm, saf özgürlüğün olası tek adıdır”.<sup>607</sup>

---

<sup>606</sup> Badiou, *Yüzyıl*, s. 63.

<sup>607</sup> Badiou’nun Hegel’in eleştirisini yirminci yüzyıl bağlamında ele alışı, bu tezin sınırları içinde ayrıntılandırılmayacak olsa da, bir değiniyi zorunlu kılıyor: Hegel’in eleştirisinin kuramsal muhatabı olan Kant’ın “ahlak yasası” ile Badiou’nun olay’a sadakat ile şekillenen “hakikatler etiği” arasında ilgi çekici bir paralellikten söz etmek mümkündür. Alenka Zupancic bunu Kant, Lacan, Badiou üçlüsü bağlamında göstermiştir. Zupancic’in bu bağlantıyı kurduğu noktalardan biri, her üç düşünürde de ahlak yasasının veya etiğin buyruğunun özne için “bilinmeyen” olmasıdır. Kant’ın tek koşulu “evrenselleştirilebilirlik” olan yasası, özneye gerçekte ne yapacağını söylemez –Badiou’nun “sadakat”inin de bir formülü yoktur, özne sadakatin araçlarını kendisi üretecektir. Kant, Hegel’in “mutlak özgürlük” eleştirisinde olduğu gibi, içeriksiz ve somut yaşamın değerlerinden bağımsızlaştırılan ahlak yasasının, “doğru biçimde formüle edilirse” her tür edimi meşrulaştıracağı gerekçesiyle -Zupancic’in ifadesiyle “özünde terör mantığı olmakla”- eleştirilegelmiştir. Bu eleştirinin gerekçesi, yazara göre, Kant’ın “etikte bir Kopernik Devrimi yaratan yeniliği”dir: İyilik nosyonu ile ahlak yasası arasındaki hiyerarşi tersine çevrilmiştir. Böylece, yasa herhangi bir iyiliği önceden varsaymaz; iyilik, ‘ahlak yasasından *dolayı* eylemde bulunmak’ şeklinde eylemin biçimsel özelliğine eşitlenir. Zupancic’e göre, etiğin temelinde “iyi”nin yatması (veya, ne etik ne de etiğe aykırı denebilecek bir ‘şey’in yatışı) Lacan ve Badiou’da da geçerlidir. Bu ‘şey’ Lacan’da “Gerçek”, Badiou’da “olay”dır. İşte “terör”, ancak etiğin temelinde yatan fakat etik olmayan bu ‘şey’ bir “yüce İyi” ile eşitlenirse doğacaktır. Zupancic’in Badiou’nun etiğine ilişkin söylediği, “olayla karşılaşmanın gerçekleşmesini zorlamanın” terör anlamına geleceğidir ki Badiou, “olay’ın ne müjdecisi ne de kahramanı vardır” derken bunun önlemini almaktadır (Zupancic, *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*, 2005, s. 70, 109, 184, 257-261). Oliver Feltham da benzer bir noktaya dikkati çeker: Hakikat prosedürünün, sürece dışsal bir “iyi”si yoktur; “iyi” süreç içinde sürekli olarak yeniden adlandırılır (Feltham, *Live Theory*, s. 116). Ne var ki, Badiou’nun kuramında “olay çıkarmayı zorlama”nın zaten

Açık ki, Badiou saf terörün nihilist şiddetine olduğu kadar; belirli bir siyasal dönemin, siyasal iddiasından ayrıştırılarak salt terör olarak ele alınışına da, o dönemi düşünülemez kıldığı gerekçesiyle, karşı çıkar.<sup>608</sup> Badiou'nun güncel siyasal duruma ilişkin olarak “son” temasına olan tepkisi, “nihilist şiddet” eleştirisi hatırlanırsa, yok edici bir yıkımın yalnızca devrimci devlet ile sınırlı olmadığını düşündüğü de açıktır. Bize göre Badiou'nun pozisyonu açıkça, değişimin ütopyik olduğu veya şiddet doğurduğu iddialarına karşı, değişimi bir “olumlama” olarak düşünme çabasıdır. Bu nedenle de değişimin tanımlayıcı öğeleri olarak olay ve olay'a sadakat sürecinin, durum açısından yaratacağı kaçınılmaz “olumsuzlama”yı, bir “eksiltme” edimi olarak formüle etmeye çalışır. Badiou'nun “yıkımın ve arınmanın kör buyruğunu aşabilir” diyerek işaret ettiği “eksiltme”, yıkımın tersi veya reddi değildir. Durumdaki değişimin, eskinin belirli bir anlamda yıkımı olduğu açıktır. Badiou, her bir siyasal dönemin kendi somut koşullarında kendi araçlarını üreteceği noktasında da nettir; bu anlamda, hiçbir araç veya edim aşkın bir kötülükle damgalanamaz. Bununla birlikte, Badiou'nun çabası, antagonistik bir

---

bir zemini yoktur; dolayısıyla Zupancic'in önemli saptamaları, olay'dan sonraki hakikat sürecine ilişkin bir şey söylememekle, bizi yine başa döndürür. Öte yandan, hakikat sürecine dışsal bir iyi'nin olmadığı yoruma açıktır; zira sürecin olay'a sadakat ile tanımlanması sürecin salt kendine referansla tanımlanmasına engeldir. Bize göre, bu noktada etiğin “içeriği” ile “sınırı” arasında bir ayrıma ihtiyaç vardır: Badiou'nun hakikat sürecinin “felaket” kavramıyla açıklanan açık bir sınırı vardır. Bizim anladığımız, Badiou'da olay'a koşullu etiğin salt biçimsel olmayıp yine olay'ın tanımlayıcı nitelikleri ile şekillenen bir “içeriği”nin de olduğudur. Badiou'da “iyi”, evrensel hakikatin niteliğidir; ne var ki bu evrensellik Kant'ın buyruğunun niteliğinden farklı olarak, siyasal düzlemde eşitlikçi-özgürleştirici addedilen somut bir olay'a dayandırılır. Bu anlamda her zaman verili değildir; olay “anı”nda deneyimlenir ve hakikat aksiyomu olarak sabitlenir. Bu bağlamda, bize göre, Badiou, hakikat sürecinin bir “yıkım” değil “eksiltme” biçimini alması gerekliliğinin yanı sıra, sürecin “sabit” bir başlangıç noktasını da işaret ederek Hegel'in eleştirisindeki “mutlak özgürlük” nosyonundan sakınmaya çalışmaktadır. Ne var ki, yine Feltham'ın dikkat çektiği gibi, her durumda “tek hamlede değişim” arzusu, Badiou'nun özne kategorilerinden “terör”e denk düşer; dolayısıyla, siyasetin teröre dönüşmesi ihtimal dahilindedir ve ancak, diğer özne kategorilerinin baskın gelişi ile engellenebilir (Feltham, *Live Theory*, s. 78).

<sup>608</sup> Badiou'nun “terör” sözcüğünün Fransız Devrimi'nde “devlet iktidarının uygulanışındaki özel bir durumu” ifade ederken, bugün tersi bir anlam kazandığı yönündeki vurgusunu eklemeliyiz. Buna göre, bugün “terörist”, devletlerin şiddet ve/veya silah kullanan her siyasi hasmını, tam da devlet-olmayışlarını göz önünde bulundurarak nitelerek için kullandıkları sözcüktür.” Bu nedenle de bugün “terörist” sözcüğü ancak bir “propaganda terimi” işlevi görmektedir; “yansız bir şekilde okunamaz” (Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 99-100).

cephelenin ima ettiği Şiddet ve yıkımı veri kabul etmeyen, bunun yerine durumun yasadından eksilmeyi koyan bir kavrayıŐtır. Denilebilir ki bu nedenle de Badiou'da olumlu ya da olumsuz, genelleŐtirilebilir bir yasa olduğu varsayılan her “siyasal [*the political*] ifadesi reddedilmelidir”; sadece birbirine indirgenemez ve bütünselleŐtirilemez biçimde “siyasetin çoğul anları”ndan söz edilebilir.<sup>609</sup> Kuşkusuz, Badiou'nun “siyaset anları”, son derece genel hatta ontolojik bir “yasa” düzeyinde, durumun eşitsizliği ile olay'ın eşitlikçiliği-özgürlükçülüğu zeminine oturtulmuŐtur. Buradaki vurgu, siyasal edimi zorunlu olarak “Şiddet” içeren bir görünümden uzaklaştırma çabası olarak okunmalıdır. Bir başka deyişle, Badiou, “terörsüz hakikat olmaz” kabulüne karşı<sup>610</sup> ciddi bir direniş göstermektedir:

“Olay'ın yeniliği için bir Şeyleri yıkmak zorunlu olabilir. Fakat bunun yeniliğin zorunlu bir parçası olduğunu düşünmüyorum. Çünkü yeniliği bir yıkım olarak değil bir ilave [*supplementation*] olarak düşünüyorum. [Yenilik] olur, [başa] gelen bir Şeydir [*something which happens, something which comes*] ve bu hayati olan noktadır. Yeniliğin oluşumunda bir Şeylerin yıkılması mümkündür, ama bu sürecin özü, varlığı, çekirdeği değildir. Ancak bir sonucu olabilir. (...) Yaratıcılık bence bir tür olumlamadır, bir tür değilleme [*negation*] değil.”<sup>611</sup>

Başka türlü söylenirse, “Şiddet” anlamında yıkım, hakikat sürecinin zorunlu bir parçası değildir. Ne var ki, hakikate zorunlu biçimde içkin olmayan yıkım, durumun içinde oluşan “tepki”nin neredeyse kaçınılmaz bir sonucudur. Badiou'nun, her gerçek olay'ın karşısında devletin fazlalığını açığa vuracağı yönündeki vurgusu da hatırlanırsa, kaçınılmaz denebilecek bir Şiddeti ancak hakikat sürecine dışsal olarak işaret ettiği söylenebilir. Olay'ın kendisi söz konusu edildiğinde, Badiou'nun Şiddet anlamında yıkımın olumsuzluğunu kabul ettiğini, dolayısıyla olay ve Şiddet arasında ne zorunlu ne de ihtimal dışı olan bir ilişki öngördüğu tespit edilebilir.<sup>612</sup>

---

<sup>609</sup> Badiou, *Metapolitics*, s. 23.

<sup>610</sup> Bruno Bosteels, “Force of NonLaw: Alain Badiou's Theory of Justice”, s. 1915.

<sup>611</sup> Badiou, “Ontology and Politics: An Interview with Alain Badiou”, *Infinite Thought* (eds.) içinde, s. 176.

<sup>612</sup> Örneğin, Badiou'nun olay ve hakikat kategorilerine denk düŐmese de, “direniş”

“Yıkımdan her zaman kaçınamazsınız. Yıkım ve olumlama arasındaki ilişki, bir olay’ın tikelliğinin bir parçasıdır. Siyasal olaylarda bu ilişkinin düşünülmesi ve kontrolü çok zordur. Siyasal olaylarda ve türsel [*generic*] süreçlerde şiddet daima oradadır çünkü birçok insan yenilikten hoşlanmaz. Durumun dönüştürülmesi daima birilerine karşıdır –zenginlere, iktidardakilere. Siyasal hakikatte, bir tarafta yıkım ve şiddet, diğer tarafta olumlama ve ilave arasındaki ilişki karmaşık bir ilişkidir. [*Özne Teorisi* metninde] ‘Yıkım zorunludur’ diye yazarken siyasal hakikat noktası [esastı]. Fakat farklı bir paradigmadan bakarsak yıkım, siyasal olayın sonuçlarının bir tikelliği olarak görünür, hakikat prosedürünün kendisinin içsel karakteristiği olarak değil.”<sup>613</sup>

Tüm bunları birarada düşünürsek, Badiou’da, “biz”, “kardeşlik”, “düşmanlık” ve “yıkım” temalarının, deyim yerindeyse, süreklilik gösteren bir teorik mücadele konusu olduğunu söylemek mümkündür. Badiou’nun kaynaşmamış ama çözülmeyen birarada olmayı sürdüren bir “biz” öznesinin inşasını, kendisinin de hala “içinde bulunduğu” soru(n) olarak işaret edilişi hatırlanırsa, aslında söylenen, bu soruların pratikten soyutlanabilir salt teorik bir cevabının olamayacağıdır. Bir başka deyişle, bu problemlerin bir çözüm “reçetesi” yoktur; her siyasal dönemin kendi özgünlüğünde yeniden formüle edilmeleri gerekir. Badiou’nun kuramında bu, bir tür “erteleme”den çok, siyaseti ve etiği olay ile koşullamasından, yani kuramının özünden kaynaklanan doğal bir sonuçtur. Badiou’nun “felsefe”si hakikat üretmez; siyaset, teori ve eylemin biraradalığı anlamında bir “düşünce” olarak,

---

örneğinde olumladığı bir şiddetten de söz edilebilir. Badiou, 11 Eylül’ün “nihilist şiddet”e karşılık geldiğini ve nihilist şiddetin, “ölümün kutsanması, kurbanlara mutlak ilgisizlik, kendini ve ötekileri araca dönüştürmek” ile karakterize olduğunu söyler. Fakat, şiddetin nihilizminin en belirgin niteliği “sessizliği”dir. Bunun karşısına, eylemini daima bir şey söylemek için gerçekleştiren ve sorumluluğu üstlenen “nihilist olmayan, olumlayıcı, özgürleştirici siyasi şiddet”i koyar. Badiou’nun dayandığı örnek, Alman işgaline karşı Fransız direnişçilerinin şiddet eylemleridir. Bu eylemler, “direniş vardır” demek için yapılmıştır ve şartlar ne olursa olsun şiddete bu anlamda bir “bildiri” eşlik etmiştir: “Şiddet, -şu anlamsız sözcüğü uydurursak- Bildireylem’dir. Günümüzde ise hiç de böyle bir şey değildir. Eylem, tıpkı haydutlarınki gibi, adlandırılmadan, anonim kalmaktadır. Biz bu durumu bir tür faşist nihilizmin şaşmaz işareti olarak görmekteyiz.” (Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 113). Tekrarlayacak olursak, Badiou, şiddeti olumlama ya da reddetme genelinde ele almaz; şiddet bir durumda “nihilist” bir diğer durumda “özgürleştirici” olabilir.

<sup>613</sup> Badiou, “Ontology and Politics: An Interview with Alain Badiou”, *Infinite Thought* (eds.) içinde, s. 176-177.

kendi hakikatini üretir –bu anlamda, cevaplanması gereken tüm bu sorular öncelikle felsefenin değil siyaset pratiklerinin alanındadır ve bu pratikler de önceden öngörülemez olay’ların koşulu altındadır. Bununla birlikte, Badiou’nun bu temel sorunlara cevap üretme çabasını, temel kavramların formüle edilişlerinde başından itibaren tespit etmek mümkündür. Bize göre, Badiou’nun kuramı, hareket noktası olarak siyasetin ve etiğin devletten ayrıştırılması ve hakikat süreçlerine katılımın evrensellik, yani herkese açıklık ile tanımlanması sayesinde, bu problemlerin çözümüne yönelik önemli bir zemin sunmaktadır. Badiou’da siyasal-etik özne, tanım gereği bir devlet olamayacağı gibi, tikel kimliklere veya etnik-dini topluluklara da özgülenemez; aksine, hem tikelliklerden hem de devletin yasasından “eksilerek” şekillenir. Bu açıdan Badiou’nun kuramının; olay’ı “olumlarken”, düşmanlık ve yıkımın aldığı somut güncel görünümlere karşı önemli bir itirazın radikal formülasyonunu da ürettiğini düşünüyoruz. Ne var ki, tekrarlamak gerekirse, Badiou’nun kuramı her durum için geçerli olacak biçimde, kardeşlik, düşmanlık ve yıkım arasındaki zorlu geçişkenliğe uygulanabilecek sabit bir formül üretmemektedir. Aslında bize söylediği, böylesi bir sabitlemenin kuramsal düzeyde formüle edilemeyeceği, ancak siyasal öznenin kendi özgün koşullarında kendi sınırlarını üretmek zorunda olduğudur. Daha önemlisi, Badiou’nun kuramı bir bütün olarak, “kötülük” varsayımını önceleyecek biçimde, olay’ın başlatacağı değişimin olumlanmasıdır; öyle ki siyaset de etik de ancak bu olumlama ile mümkün olabilmektedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada, Emmanuel Levinas, Carl Schmitt ve Alain Badiou'nun kuramları temelinde etik ve siyaset ilişkisine odaklanmaya çalıştık. Bu üç kuramcıyı ele alma sebebimiz, Levinas'ta "etiğin önceliği", Schmitt'te "siyasalın önceliği" yaklaşımlarının etik-siyaset ekseninde birbirine zıt noktalardan hareket etmesi; buna karşılık Badiou'nun her iki kavramı, aralarında bir öncelik gözetmeksizin aynı anda 'türettiği' tespitimizdi. Bu çerçeveden hareketle, ilk bölümde Levinas'ın etik kuramını anlamaya ve bu etiğin siyasal olarak ne ifade ettiğini çıkarsamaya çalıştık. İkinci bölümde, Schmitt'in siyasal kavramını konumlandırmaya çalıştık ve "siyasalın ahlaklaşması" eleştirisi ile "devlet etiği" ayırımına dikkati çektik. Bu iki bölümden çıkardığımız sonuç, Levinas ve Schmitt'in karşıt noktalardan hareketle inşa ettikleri kuramlarının birbirine alternatif tablolar doğurmadığı oldu. Buna karşılık Badiou'nun kuramına ayırdığımız bölümde, *olay* kategorisi zemininde etik ve siyaseti birarada düşünmenin alternatif sunma kapasitesini sınamayı amaçladık. Çalışmanın ana izleğini oluşturan bu çerçeveden ulaştığımız sonuç, Badiou'nun bu alternatif zemini sunduğu, fakat çizdiği çerçevenin yeni soruları da doğurduğudur.

İkinci bir izlekte bu üç kuramcıyı ortaklaştırdık: Bize göre, üç kuramcı da "normallik ile istisnai olan" ilişkisini farklı adlandırmalara başvurarak kuramlarının merkezine yerleştirmişlerdir. Levinas, *ben* ile *Öteki* arasında kurduğu ilişkide *Öteki*'ni, "ben"de ifadesini bulan düzenin istisnası olarak düşünmektedir. Schmitt, istisnayı, kuralın kaçınılmaz bir tamamlayıcısı gibi düşünmekte ve düzenin sürekliliğini, siyasal iradenin istisnai durum karşısındaki kapasitesine bağlamaktadır. Badiou ise, hem felsefenin asli alanı olarak normalliği değil, istisnai olanı işaret etmekte ve hem de kendi felsefesinin merkezi kavramı olan "olay"ı, kurulu düzenin veya verili normalliğin kırılmaya uğradığı istisnai bir kopuş olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, her üç kuramcı da normallik ile istisnai olan arasındaki ilişkiye, kuramlarının temel kavramlarını inşa ettikleri eksen olarak başvurmaktadır. Bununla birlikte, her birinin normallik ile istisna arasındaki

ilişkideki perspektifleri farklılık gösterir. Schmitt, istisnayı olgusal bir kaçınılmazlık olarak düşünür; kendi kuramsal perspektifi ise, normal düzenin sürekliliğini sağlamak adına istisnanın bir anlamda ‘bertaraf edilmesi’ yönündedir. Buna karşılık, Levinas için, “ben”in istisnası olan Öteki, kendisine tümüyle tâbi olunmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle, varlığının ‘normallliğini’ sorgulama ve varlığının sürekliliğinden vazgeçme anlamına gelse bile, ben Öteki’nin istisnailiğine boyun eğmelidir; Öteki’nin karşısında ben’in varlık düzeni, hayatı ve hayatını sürdürme eğilimi talileşmektedir. Levinas’ın “siyasal” düzeyde “istisna” olarak işaret ettiği belirli bir etnik-dini topluluğun ‘bilinci’ veya ‘vicdanı’ –bir adım sonrasında da bu topluluğun devletidir. Öyleyse, kavramsal düzeyde Levinas ve Schmitt, istisna ile normallik/düzen arasındaki ilişkiye zıt perspektiflerden yaklaşmakta; Levinas’ta istisna Schmitt’te ise düzen, tercih edilen eksen olmaktadır.

Siyasal düzlemde ise, paradoksal biçimde, Levinas’ın istisnası bir devlette karşılığını bulmakta, yani Schmitt’in somut düzenine denk düşmektedir. Levinas’ın ‘istisnai devleti’, bu niteliğini ‘etiğin önceliği bilinci’nden alır. Bir anlamda, etiğin önceliğini gözettiği savlanan bir topluluğun devletleşmesi, Levinas’ın çerçevesinde, etik-siyaset hiyerarşisinin etik lehine tersine çevrilmesi anlamına gelecektir. Bu aşamada, “istisnai devlet”, Levinas’ın etik ilişkisindeki ‘ben’ öznesinin konumuna paralel biçimde tanımlanmaktadır. Levinas’ın kuramında, etiğin önceliği daima Öteki’ni öncelemek anlamına gelir; burada, varlığını başkası için ikincilleştirmenin radikal pasifliği veya ‘güçsüzlüğü’, bir ayrıcalığa dönüşmektedir. Yine paradoksal olarak, güçsüzlük devlet düzeyinde bir güce dönüşmekte, bununla birlikte, yine de etiğin önceliğine karşılık gelecek biçimde betimlenmektedir. Bize göre bu, “öncelik” vurgusunun uzantısı bir sonuçtur; Levinas’ta “devletin zorunluluğu”, etiğin önceliğinden hareket edildiği ölçüde devletin olumlanmasına dönüşmektedir. Ne var ki, Levinas’ta etik ile siyasetin birlikteliği devlette karşılık bulduğu anda, Schmitt’in kuramından ayrıştırmanın da olanağı kalmamakta, “öncelik” sıralaması yerini “biraradalığa” bırakmaktadır. Nitekim, Levinas “istisnai devlet”in, ‘var kalma, varlığını sürdürme’ adına “düşmanlarına” karşı mücadelesini artık olumlamaktadır. Bize göre bu tutumu

“çelişki” addetmek olanaklı değildir. Levinas başta ‘ben’ öznesinin niteliklerine karşılık gelen, yani etik özne olarak düşündüğü ‘istisnai devleti’, bu kez Öteki’nin konumuna yerleştirmekte; dolayısıyla, kendisinin olumlamasını ‘Öteki’ni üçüncü taraf karşısında savunma’ edimi olarak formüle etmektedir. Levinas’ın çok anlamlı metinlerinden, üçüncü taraf’ın kötülüğün potansiyel kaynağı olarak işaret edildiği sonucunun da çıktığı hatırlanırsa, bu kurgunun kuramıyla tutarlı olduğu söylenmelidir. Ben-Öteki-üçüncü taraf arasındaki dolayimli ilişkinin yarattığı şema, birbirinden tümüyle farklı siyasal sonuçların çıkırsanmasına elveren bir belirsizlik yaratmakta, dolayısıyla Levinas’ın kuramında ‘evrensel kardeşlik’ ile ‘üçüncü taraf’ın ‘düşmanlaştırılması’ temalarının kuramsal dayanakları, çelişki yaratmaksızın birarada işaret edilebilmektedir.

Bu benzeşmeden hareketle, iki kurgunun birbirine tercüme edilebilir olduğu bir boyutun ortaya çıktığını düşünüyoruz. Levinas’ta etik ilişkinin toplumsallaşması “kardeşlik” olarak adlandırılır. Kuşkusuz, Levinas’ın etik ilişkiyi asimetric addedişi “kaynaşma” anlamında bir tümlük oluşturmanın imkansızlaştırılması amacını taşımaktadır. Dolayısıyla, “kardeşlik” kavramı Levinas’ın çerçevesinde, Schmitt’in “özdeşlik” ile nitelendirdiği halk kavramına denk düşünülemez. Ne var ki, Levinas’ta “düşman”ın ortaya çıkışı, üçüncü taraf karşısında etik öznenin bir bütün olarak “halkını” Öteki kategorisine karşılık düşünebildiğini de gösteren momenttir. Öte yandan, Schmitt’in “dost” kategorisinin “düşman” karşısında etik kardeşlik bağına, kendini ‘feda etme’ edimine karşılık gelecek biçimde düşünülmesinin önünde bir engel yoktur. Bu bağlamda, Schmitt’in “dost” kategorisinin, Levinas’ta ben ve Öteki’ni biraraya getirecek biçimde “kardeşlik” kategorisine paralel olarak düşünülmesi mümkündür.

Bize göre, Levinas’ın bu biçimde yorumlanabilecek oluşu Schmitt’le paradoksal bir benzeşme yaratırken, Schmitt’in “siyasalın ahlaklaşması” eleştirisine de konu olacak bir boyut taşır. Schmitt’te “düşmanlık” eşitlik düzlemi demektir; dost-düşman karşıtlığında, ara bir pozisyon veya üçüncü bir taraf reddedilir. Levinas’ta ise, üçüncü taraf’ın olmadığı bir ilişki, asimetric etik ilişkidir; “düşman” ancak üçüncü bir tarafın niteliği olabilir. Schmitt üçüncü bir tarafın dahil olduğu ilişkide, dost ve düşman karşıtlığının eşitliğini bozacak biçimde normatif bir düzeyin de



devreye girdiğini görmekte, bunu siyasal olanı aşan bir ahlakileşme addetmektedir. Levinas'ın, etik 'ben' öznesine denk düşecek biçimde, "düşmana" karşı Öteki'ne yaklaşımı, Schmitt'in bu eleştirisine başvurabileceğimiz bir çerçeveye denk düşmektedir. Dolayısıyla Schmitt'in bu vurgusunu, Levinas eleştirisi olarak okumak mümkündür. Ne var ki biz, Levinas ile Schmitt'i birarada okumamızın, Schmitt'in eleştirisini kendi kuramına da yöneltmemiz gerektiği noktasında uyarıcı olduğunu düşünüyoruz. Levinas'taki asimetrinin, Schmitt'te de "düşman"la kurulan ilişkiye karşılık geldiği bir moment vardır: Egemenliğin, dolayısıyla siyasal birliğin tanımlayıcı edimi olarak "iç düşman ilanı". Schmitt işte bu momentte, eşit düşmanlar arası düzlemi veri kabul etmemekte ve "devletin haklı savaşı" dediğimiz asimetrik, dolayısıyla tek taraflı meşruluk taşıyan bir düşmanlık ilişkisini öngörmektedir. Öyleyse, "siyasalın ahlakileşmesi" Schmitt'te *siyasal birliğin kendi içindeki* düzlemde, devletin ediminde de karşılık bulabilmekte, buna rağmen Schmitt tarafından "ahlakileşme" değil, siyasal kavramının tanımlayıcı bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Başka türlü söylersek, Schmitt'in devletler-arası düzlemde gördüğü ve eleştirdiği olgu, yani savaşın eşit aktörler arası bir mücadele değil de, tek tarafın ahlaki veya hukuki bir üstünlük iddiasıyla karşıtını kriminalize etmesi olgusu; devletin kendi içindeki polisiye bir tedbir gibi sunulan iç düşman ilanında da geçerlidir. Bize göre, bu nokta da Schmitt'te siyasal birlikte karşılığını bulan siyasal olanın "öncelik" tezinin yarattığı bir paradokstur.

Badiou'nun istisna ile normallik veya düzen arasındaki ilişkide Levinas'a benzer biçimde istisnai olanın perspektifini tercih ettiği açıktır. Ne var ki, Badiou'nun kuramında istisnai olan, kişisel-metafizik-cemaatsel düzeyle veya devletle özdeş düşünölmeye el vermeyecek ve "olay" kavramına denk düşecek biçimde anlaşılmaktadır. Başka şekilde söylenirse, Badiou'da istisna kavrayışı, herhangi bir etnik gruba veya devlete özgülenebilecek biçimde tanımlanır. İstisnai nitelik taşıyan olay, daha önce "yok varsayılan"ın kendisini var etme, görünür kılma süreci olarak hem olumsal olma ve hem de her duruma özgü olarak farklılaşma niteliği taşır. Öte yandan, Badiou'nun verili olanın istisnası olarak düşündüğü sadece "olay" değildir; Badiou'nun tanımladığı biçimiyle "hakikat" de istisnai bir karakter taşır: "Hakikatler, olan'a istisna olarak varolur". Bu noktada, hakikatin verili olanın

istisnası olmanın yanı sıra, aynı zamanda evrensel olma niteliği de taşıdığına dikkat edilmelidir. Ayrıca Badiou'nun, "istisnanın yeni normalliği yaratma süreci" olarak ifade edebileceğimiz bir dönüşümü öngördüğü hatırlanırsa, istisnai olanın 'sabit' değil, geçici bir nitelik taşıdığı da söylenmelidir. Öyleyse, Badiou için istisna ve normallik/düzen arasındaki ilişki, bir anlamda daimi bir çevrime karşılık gelmekte; istisnai olay-hakikat düzlemi düzeni dönüştürerek kendisi de normalleşmektedir. Badiou'nun özne kavramı, hem istisnai olan olay'a sadakat duyma ve hem de istisnai olan hakikatin inşa edilmesi sürecinde kilit rol oynar; öznenin bu süreçteki merkezi rolü, hakikatin yeterince güçlü bir alternatif düzlem yaratabilmesine elverdiği ölçüde, hakikat bilgiye, istisnai olan ise yeni norm-a, yeni "durum"a -yani düzene- dönüşecektir. Badiou'nun çerçevesinde bu yeni düzenin de yeni bir istisnai kopuşla birlikte dönüşüm sürecine girecek olması ontolojik kabullerinden çıkarsadığımız bir zorunluluktur. Dolayısıyla, Badiou'da ne olay ne hakikat, belirli bir gruba özgülenecek ve sabitlenecek nitelikte değildir.

Badiou'nun kuramı, etik ve siyaset arasında bir öncelik ilişkisi, bu anlamda hiyerarşik bir ilişki inşa etmeyi hedeflemez; etik ya da siyaseti "ilksellik" niteliği temelinde düşünmez. Levinas ile Schmitt'te, sırasıyla etik ve siyasetin "önceliğini" ve bu öncelikten gelen "üstünlüğü" temellendirme çabası; etik veya siyasal ilişkiye kurucu bir ilksellik atfını da beraberinde getirmektedir. Etik veya siyasal ilişkiye, sonrasında hiç kaybolmayan bir meşruluk, verili durum üzerinde belirleyici bir üstünlük ve indirgenemezlik niteliklerini kazandıran da bu ilkseliktir. Böylece, Levinas'ta etik, Schmitt'te siyaset; ilksel ve aşkın olma nitelikleriyle karakterize olmaktadır. Bize göre, "öncelik" atfedilen alan, sonrasında neye evrildiğinden bağımsız bir biçimde, kendiliğinden bir meşruluk kazanmakta; etik ve siyasetin birarada düşünüldüğü düzlemde ise, etik haklılık ile siyasal meşruiyetin hangisinin 'öncelendiği' arasındaki fark da silikleşmektedir. Bu çalışmada varılan sonuca göre, Badiou'nun kuramının önemli farkı, Levinas ve Schmitt'in kuramlarında paradoksal biçimde benzerlikler doğuran bu döngüyü "olay" kavramı ile kırmasıdır. Bu kurgunun, Badiou'nun kuramını "öncelik" vurgusunun beraberinde getirdiği paradoksal sonuçlardan alıkoyan temel etken olduğunu düşünüyoruz.

Badiou'da etik ve siyaset, verili düzende kırılma yaratan olay kategorisinin açtığı

yeni bir düzlemde düşünölmeleri sayesinde, “karşıtlık” veya birbirini “sınırlandıran” biçimde ilişkilendirilmekten uzaklaşır. Etik ve siyaset, öncelikle olay’ın yarattığı kırılmanın ve değişimin “olumlanması” olarak düşünölmektedir; burada “sınır” olay’ın kendisine sadakattir. Bir başka deyişle, olay’a bağlandığı ölçüde etik de siyaset de tanım gereği olay’ın nitelikleriyle sınırlıdır. Olay ise, siyasal düzlemde, tanımı gereği eşitlikçi ve özgürlükçü edimdir. Badiou’nun kavramsallaştırması, olay’a sadakati devletin ‘normal’ düzeninden “eksilme” olarak formüle eder. Böylelikle, etik öznenin devlette karşılık bulmasına olanak tanınmamasından öte, devlet siyasal bir özne bile değildir. Aksine, devlet ‘siyaset karşıtı’ olmakla tanımlanır. Badiou’da siyasal özne, istisnai olay’a tâbi olmakla karakterize edilir; ne var ki bu Levinas’ta olduğu anlamda bir pasiflik değildir. Olay’a “yakalanmak”, siyasal öznenin olay’a sadakate girişeceği aktif bir yaratıcılık sürecinin başlangıcıdır. Bu süreç, verili durumu olay’ın perspektifine sadık kalarak “değiştirme” çabasıdır. Bir başka deyişle Badiou’da, daima eşitsizlik imleyen “durumun” eşitlikçi-özgürlükçü yönde dönüştürölmesi *siyasettir*; bu sürecin sürekliliğini, tutarlılığını ve olay’a uyumunu sağlayan ise *etik* olana denk düşer. Öyleyse, etik-siyasal özne Levinas’ın etik öznesinden net biçimde ayrışır. Levinas’ın Öteki karşısında radikal biçimde pasifleştirilmiş öznesi, ancak Öteki için talepte bulunabilmektedir. Levinas’ta bu edim etik özneyi tanımlar, “siyasal özne”ye karşılık gelmez. Siyasal özne, Levinas’ın çerçevesinde ancak devlete karşılık düşünölebilmektedir. Öte yandan, Levinas’ın açık biçimde olumladığı tek siyasal özne, etiği öncelemekle karakterize ettiği tikel bir topluluğun devletidir. Bize göre, Levinas’ın işaret ettiği istisnai siyasal öznenin ayrıcalıklı konumu, özel olarak hangi topluluğa denk düştüğünden bağımsız biçimde sorunludur. Herhangi bir etnik, dini topluluk, bu rolü üstlendiğinde aynı problemi doğuracaktır. Dahası, Levinas’ın kabulünün dayanağı, “zulme uğramış” olmaktır; Levinas farklı gruplar arasında bu ölçüte göre karşılaştırmalara da zaman zaman başvurmakta, “en çok” zulme uğramış olmayı tüm diğerlerinden ayrıştırmaktadır. Buradaki sorun ise, acı çekmeyi bir değer statüsüne yükseltmek ve “kurban” olmaktan bir ayrıcalık türetmektir ki Badiou’nun kuramı, “kurbanlaştırılmış” kişi ya da grupların etiğin ve siyasetin belirleyici teması haline gelişine karşı etkili bir eleştiri formüle etmektedir.

Biz, Badiou'da Schmitt'e yöneltilebilecek temel eleştirinin formülasyonunun da mevcut olduğunu düşünüyoruz. İlgili bölümde ayrıntılandırđımız üzere, bu eleştiriye "boşluk" kavramı ekseninde, Schmitt'in veri kabul ettiği ve doğallaştırdığı somut düzeni "istikrarsızlaştıran", doğallığını bozan bir müdahale olarak düşünüyoruz. Schmitt'in siyasal kavramını inşa ederkenki pozisyonu, siyasal olanı siyasal birlik içi ilişkilerden men etmeye dönüktür; 'iç siyaset' Schmitt'in kurgusunda birliği tehdit eden, iç savaş riski yaratan bir unsur olarak olumsuzlanır. Badiou ise, Schmitt'in pozisyonuna tutalılık kazandıran varsayımları geersizleştirmeye dönük çok temel bir müdahalede bulunur: 'özdeşlik' kabulünün karşısına her duruma içkin boşluk, eşitsizlik ve doğallaştırılmama vurgularını çıkarır. Böylece, bu ontolojik müdahale ile, siyasal birliğe olduğu haliyle atfedilen meşruluğu da sarsar. Badiou'nun ontolojisinden çıkardığımız sonuç, her toplumsal durumun ve her devletin "eşitsizlik" ile karakterize olduğu ve olay'ın bir eşitlik edimi olarak tanımını gereği "meşruluk" taşıdığıdır. Badiou, meşruluk kavramını duruma referans vermesi gerekçesiyle reddeder ve "hakikat" kavramını, durumun tikelliğini aşacak biçimde, yeni ve evrensel olma nitelikleriyle anlamlandırır. Badiou'nun tüm kuramı "İyi" kavramına da karşılık gelen hakikati; despotik, tümlük yaratan gibi olumsuz sıfatlardan ayrıştırma amacı taşır. Badiou'ya göre, hakikat kavramının olumsuzlanarak reddedilmesi, özgürlükçü ve eşitlikçi siyasetin de reddi anlamına gelir. Badiou için "değişim" ancak hakikatin işaret ettiği evrensellikten vazgememekle, İyi kavramına sahip olarak kolektif edimde bulunmakla mümkündür. Kuşkusuz, Badiou'nun kuramında, eşitlikçilik siyasetin tanımlayıcı unsurudur; "iyi" olan, herkesi kapsayan "evrenselcilik" ile aynılaştırılır ve böylece yalnızca evrensel-iyi olan edimin siyaset adını alabileceği bir döngüsellik yaratılır. Diğer bir ifadeyle, tikel kimliklere, bireyselci-komüniteryan taleplere kayıtsız bir evrenselcilik ile şekillenen, "İyi'ye yönelik kolektif irade ve edim" olarak siyaset, kendine referansla tanımlanır. Evrensel hakikat karşısında eşitlenmek, aslında, herkesin "düşünme" kapasitesinde, aynı anlama gelmek üzere, "siyaset yapabilme kapasitesinde" eşit olduğunu imler. Yani Badiou, bize basitçe, eşitliğe muktedir olduğumuzu söylemektedir.

Badiou'nun kuramını Levinas ve Schmitt'te tespit ettiğimiz sorunlara referansla

düşündüğümüzde, “etik devlet” ve “siyasal özne” problemlerinin aşıldığını kabul ediyoruz. Ne var ki, Badiou’nun kuramı, bu çalışmanın üçüncü izleği olarak işaret ettiğimiz “kardeşlik” ve “düşmanlık” kavramlarının birbirini yeniden üreten, birbirine dönüşebilen paradoksal yapısına ilişkin bir çözüm sunmamaktadır. Daha doğru bir ifadeyle, Badiou’dan çıkarsadığımız, bu problemlerin ‘kuramsal’ bir çözümlerinin olmayacağı, ancak pratik siyasal düzlemde ‘düşünülebilir’ olduğudur.

Badiou’nun kuramı, kolektif siyasal edimi, öncelikli olarak bir olumlama olarak düşünmekte, düşmanlığın imlediği karşıtına yönelik şiddeti veya kardeşliğin imlediği kendi içine dönük şiddeti ikincil addetmektedir. Şiddet, öncelikle siyasal olay’a durumun/devletin vereceği tepkiye denk düşmekte; siyasal öznenin perspektifinden ise olumsal addedilmektedir. Başka türlü söylenirse, siyasal öznenin şiddete başvurusu zorunlu değildir; başvurulduğu durumda da bu, her özgün koşulda farklı anlama gelebilir. Dolayısıyla Badiou “özgürleştirici” bir şiddetin de olabileceğini söylemektedir. Öte yandan, bize göre Badiou’nun kuramı “düşmanlık” ve “kardeşlik” kavramlarıyla ilişkili olarak, “şiddet” veya “yıkım” temasıyla da teorik bir mücadele halindedir. Bunun bir yönü, her tür kimlik ve topluluk temelli siyasetin ve devletin siyasal özne olarak olumlanmasının reddine dayanır. Bir diğer yönü, kardeşlik kavramını verili ve sabit bir kimlikle ilişkili olarak düşünmenin reddidir. Badiou’nun olay’ı kavramsallaştırma biçimi, evrensel bir açıklık imler; tikel niteliklerden bağımsız biçimde “herkes” olay’ın düzlemine dahil olabilir. Benzer biçimde, hakikat hem tikelliklere kayıtsız olmakla anlamlandırılır, hem de etnik, dini kimlikler değişimin “sınırı” olarak işaret edilir – yani, hakikat bu tikellikleri değiştiremeyecek olma anlamında da tikelliklere kayıtsızdır. Hakikat süreci, olay’a sadakat ile tanımlanmakla, olay’ın nitelikleri ile de ‘içeriklenerek’ sınırlandırılmaktadır.

Ne var ki, tüm bu kuramsal müdahale ve önlemler, Badiou’nun kuramını sözünü ettiğimiz risklerden azade kılmaz. Nitekim Badiou, düşmanlığın mutlaklaştırılmasını ve kardeşliğin yıkıma dönüşmesini, yirminci yüzyıldan çıkarsanacak ‘ders’ addetmekte; bu sorunlara teorik çözüm üretmeyi denemekte fakat sonuç olarak pratik siyasal düzlemi işaret etmektedir. Dolayısıyla, Badiou bir

çözüm reçetesi sunmamakta, aslında çözümleri ancak siyasal öznelerin üretebileceğini söylemektedir.

Fakat Badiou'da “siyasal olay” o denli nadirdir ki, bu çözümlerin üretim olanağı kuramsal düzeyde kısıtlı olduğu gibi, bu nadirliğin paradoksal biçimde bir apolitiklik içerdiği de öne sürülebilir. Açık ki, olay'a sadakat, olay'a 'tanıklığı' zorunlu kılmaz; bu mekansal anlamda geçerli olduğu gibi, çağdaşı olunmayan olaylar da bir sadakat adresi işlevi görebilecektir. Badiou'yu doğrulayan güncel bir karşılık olarak, dünyanın çeşitli meydanlarında kendilerini 'görünür' kılan, 'hiçbir şey değil, her şey' olduklarını söyleyen insanların, örneğin Tahrir Meydanı'nı bir referans 'olay' addetmeleri düşünülebilir. Bu kabul, siyasal olay'ın nadirliği engelini mekansal düzeyde aşar gibi görünse de, bu kez, insanların tanıklık etmedikleri olay'lara 'yakalanmalarının' gerekçesini, siyasal bilince veya kişisel duyarlılığa atfetmek gibi Badiou'nun kuramında karşılığını göremediğimiz bir boyutu devreye sokacaktır. Öte yandan, Badiou'nun durum ile olay arasında yarattığı karşıtlık, önceki siyasal olayların şimdiki durum içinde nasıl düşünüleceği sorusunu beraberinde getirir. Bizim vardığımız sonuç, Badiou'nun diğer hakikat üreten alanların alabileceği farklı biçimlere veya güncellik yitimine karşın, siyasal olay kategorisinin gerçekte, tek bir biçime referansla anlamlandırıldığı, bu nedenle de güncelliğini yitirmeyen bir evrensellik de taşıdığıdır. Bize göre Badiou'nun bu tutumu, farklı durumlarda “eşitlikçi ve özgürleştirici” siyasetin farklı araçlara sahip olabileceği vurgusunu da talileştirmektedir. Badiou “demokrasi” kavramında bir kararsızlık sergiler; demokrasinin güncel hakim anlamının radikal eleştirisini sunmasına karşın, kavramın anlamının dönüşebileceğini de düşünmüş, sonra yine, deyim yerindeyse, 'kaybedilmiş' bir kavram olduğuna hükmetmiştir. Benzer bir dönüştürme perspektifini örneğin “insan hakları” kavramı üzerinde hiç göstermez; bu net reddin, kuşkusuz kuramında birden fazla gerekçesi vardır. Ne var ki, kavramın hakim kullanımında kazandığı “kötülük görmeme hakkı” işlevini, örneğin, “iyi'ye yönelik kolektif edimde bulunma hakkı” yönünde dönüştürme potansiyelini baştan yok saymak, her kavramın anlamının siyasal bir mücadelenin konusu olduğu gerçeğine ters düşmektedir. Başka türlü söylersek, Badiou'nun durum ve olay arasında kurduğu net karşıtlık, kimi dönüştürücü olanakları baştan

reddetme gibi, siyasal araçları kısıtlayıcı bir yan etkiye de sahip olmaktadır. Oysa, bir durum içinde ‘imkansız’ görünenin, bir başka durumda ‘mümkün olan’a dönüştürülebilir oluşu, aslında yine Badiou’nun kuramı gereği varsayılmak zorundadır.

Bir bütün olarak bakıldığında ise, Badiou’nun kuramı, siyasetin şiddet ve yıkım getiren, bir anlamda ‘kötülük’ üreten bir pratiğe eşitlenişine karşı radikal bir itirazdır. Schmitt’in siyasal olanı, uç noktasında savaşı ve öldürmeyi işaret edecek biçimde tanımlayan çerçevesi, ‘normal’ düzenin yeniden üretimi adına siyasetin şiddete evrilmesini doğallaştırır. Schmitt’in ne ‘normal’ düzeni, ne siyasal birliğin varlığını koruma hakkı gereğince alacağı istisnai form, ne de uç durumda savaşın ortaya çıkışı insanların kendi yaşamlarının ‘aktif’ özneleri olduğu bir tablo sunar. Aksine, Schmitt’in “siyasal olan” a tüm vurgusu, ironik biçimde, sıradan insanların siyasal rollerini yok sayan veya gayri-meşru ilan eden bir kurguya dayanır; toplumsal aktörler için Schmitt’in “siyasal” kavramı gerçekte karşıtını, depolitizasyonu imler. Levinas, Schmitt’in siyasal tanımını veri aldığı gibi, siyaseti ‘uç’ noktasıyla, savaşla da özdeşleştirir. Siyaset varlığın yasasına tâbi, “kötülük” üreten, başkalarını yok eden bir şiddet edimi olmakla tanımlanır ve karşısına etiğin ‘pasif’ öznesi konur. Levinas’ın tablosunda da kendi yaşamına dair söz söyleme hakkına yer yoktur; başkalarının mağduriyetini giderme çabası, etik öznenin ‘aktif’ addedilebileceği tek zemindir. Burada, şiddetle özdeş siyaset ve siyasetin mağduruna el uzatma anlamında etik, aynı tablonun birbirini tamamlayan parçaları gibi kısır bir ilişki içindedir. Bu kısır döngüden, verili olanı dönüştürmeye dönük bir kuramsal araç çıkarsamak olanak dışıdır; siyaset ‘kötülük’ üreten, ‘şiddetli’ bir alan olarak kodlandığı sürece, verili olanı dönüştürücü bir pratik olarak siyaseti düşünmek imkansızlaşır. Badiou’nun müdahalesi, bu açıdan önemlidir; bizi, siyasetin ‘kötülüğünü’ veri almadan, aksine olumlayıcı bir pratik olarak yeniden düşünmeye davet eder.

Öyleyse, etik ve siyaset ilişkisinin Levinas, Schmitt ve Badiou’nun kuramlarında aldığı biçimden neleri genelleştirebiliriz? Bize göre bu sorunun, bu çalışmanın da temel tezine denk düşen cevabı, etik ya da siyasetin birbiriyle bir “öncelik” ilişkisi içinde düşünülmesinin paradoks yarattığı, dolayısıyla terk edilmesi gerektiğidir.

Öncelik vurgusu ile yaratılmaya çalışılan üstünlük, kurucu ilksellik ve aşkınlık niteliklerini de kaçınılmaz olarak imlemektedir. Bu nitelikler, etiği ya da siyaseti bir yandan olan'a içkin olarak işaret ederken, diğer yandan olan'da kazandıkları içeriklerden de bağımsızlaştırmaktadır. Böylece, verili olan dini-etnik kimlik veya kurulu siyasal birlik bir referans noktası haline gelebilmekte, aynı zamanda da, neye evrildiğinden bağımsız biçimde haklılık payesi ile donatılabilmektedir. Dolayısıyla, 'öncelik' atfının hangisine yöneltildiğinden bağımsız biçimde, etik ve siyasetin aynı düzlemde düşünülmesiyle ortaya çıkan, benzer sonuçlardır. Öte yandan, etik öznenin bakıp olumsuzladığı siyasal tablonun dönüştürülmesi için yine siyasete ihtiyaç vardır ve siyasetin kötülükle özdeşleştirilmesi verili olanı dönüştürücü araçların da reddi anlamına gelecektir. Bununla birlikte, etik ve siyaset ilişkisinin yalnızca somut siyasal pratiklere transfer edilemeyecek, teorik araçlarının da geliştirilmesi gereken daimi gerilim taşıyan bir boyutunun olduğu açıktır. Bu çalışmanın giriş bölümünde andığımız izleklere referansla söylersek; ilk izlek siyasetin ve etiğin önceliği tezlerinin alternatifinin düşünülebildiğini göstermiştir; fakat üçüncü izleğin konusu olan kardeşlik ve düşmanlık kavramları/olguları arasındaki geçişkenliğin yarattığı sorunun, *iyi'ye yönelik kolektif edimden vazgeçmeden* nasıl aşılabacağı hala önümüzde duran bir sorudur.



## KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2006), *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Yayınevi, Ankara.

Alford, C. Fred (2004), “Levinas and Political Theory”, *Political Theory*, vol. 32, no 2.

Arendt, Hannah (2004), “Hakikat/Doğruluk ve Siyaset”, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, (çev.) B.S. Şener, İletişim.

Aronowicz, Annette (1990) “Translator’s Introduction”, *Nine Talmudic Readings* içinde, E. Levinas, Indiana University Press.

Badiou, Alain ([1988] 2007), *Being and Event* (tr.) O. Feltham, Continuum.

Badiou, Alain ([1989] 1999), *Maniphesto for Philosophy*, (tr.) N. Madarasz, SUNY.

Badiou, Alain ([1997] 2003), *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, (tr.) R. Bassier, Stanford University Press.

Badiou, Alain ([1998] 2005), *Metapolitics*, (tr.) J.Barker, Verso.

Badiou, Alain ([2003] 2006), *Sonsuz Düşünce*, (çev.) I.Ergüden, T.Birkan, Metis, İstanbul.

Badiou, Alain ([2005] 2007), *The Century* (tr.) A. Toscano, Polity Press.

Badiou, Alain ([2006] 2009), *Logics of Worlds: Being and Event II* (tr.) A. Toscano, Continuum.

Badiou, Alain ([2007] 2008), *The Meaning of Sarkozy* (tr.) D. Fernbach, Verso, London-New York.

Badiou, Alain (2000), “Of Life as a Name of Being, or, Deleuze’s Vitalist Ontology”, *Pli* 10.

Badiou, Alain (2001), “On Evil: An Interview with Alain Badiou”, <http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/on-evil/>

Badiou, Alain (2001), “The Ethics of Truths: Construction and Potency”, *Pli* vol 12.

Badiou, Alain (2004), *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerinde Bir Deneme* (çev.) T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Badiou, Alain (2006), “Bodies, Languages, Truths”,

<http://www.lacan.com/badbodies>

Badiou, Alain (2006), "Plato, our Dear Plato!", *Angelaki* vol II, no 3.

Badiou, Alain (2006), *Polemics*, (tr.) S.Cocoran, Verso, London-New York.

Badiou, Alain (2007), *Theoretical Writings* (eds.) R.Brassier, A.Toscano, Continuum.

Badiou, Alain (2009), *Felsefe ve Güncellik*, S.Zizek ve A.Badiou içinde, (çev.)Ö.Aktok, Encore Yayınları.

Badiou, Alain (2009), *Pocket Pantheon: Figures of Postwar Philosophy*, (tr) D.Macey, Verso, London-New York.

Badiou, Alain (2010), *The Communist Hypothesis*, (tr.) D. Macey, S. Corcoran, Verso.

Badiou, Alain "Eight Theses on the Universal", <http://www.lacan.com/badeight.htm>

Badiou, Alain ve Peter Hallward (2003), "Beyond Formalisation: An Interview", *Angelaki*, 8:2.

Badiou, Alain ve Bruno Bosteels (2005), "Can Change be Thought? A Dialogue with Alain Badiou", *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* içinde (ed.) G. Riera, State University of New York Press, Albany.

Badiou Alain ve Nicolas Truong (2011), *Aşka Övgü*, (çev.) O. Türkay, Can Yayınları.

Balakrishnan, Gopal (2000), *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London-New York.

Beistegui, Miguel de (2005), "The Ontological Dispute" *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions* içinde, (ed.) G. Riera, State University of New York Press, Albany.

Bell, Shannon (2006), "Levinas and Alterity Politics", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, (eds.) A. Horowitz, G. Horowitz, University of Toronto Press.

Bendersky, Joseph W. (2004), "Introduction", *On the Three Types of Juristic Thought* (C.Schmitt) içinde, (tr) J.W. Bendersky, Praeger Publishers.

Bennington, Geoffrey (1993), *Jacques Derrida*, The University of Chicago Press.

Bensaid, Daniel (2007), "Alain Badiou and the Miracle of the Event", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde (ed.) P.Hallward, Continuum.

Bernasconi, Robert ([1992] 2005), “Who is My Neighbor? Who is the Other?: Questioning the ‘The Generosity of Western Thought’”, *Critical Assessments of Leading Philosophers: Emmanuel Levinas, Volume IV: Beyond Levinas* içinde, (eds.) C. Katz, L. Trout, Routledge.

Bernasconi, Robert (1995), “‘Only the Persecuted...’: Language of the Oppressor, Language of the Oppressed”, *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* içinde, (ed.) A.T. Peperzak, Routledge.

Bernasconi, Robert (2006), “Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness”, *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, (eds.) A. Horowitz, G. Horowitz, University of Toronto Press.

Bolsinger, Eckard (2001), *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt’s and Lenin’s Political Realism*, Greenwood Press, Connecticut-London.

Bosteels, Bruno (2001), “Alain Badiou’s Theory of the Subject: Part I. The Recommencement of Dialectical Materialism?”, *PLI: The Warwick Journal of Philosophy* 12: 200-229.

Bosteels, Bruno (2002), “Alain Badiou’s Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism? Part II”, *PLI: The Warwick Journal of Philosophy* 13: 173-208.

Bosteels, Bruno (2005), “The Obscure Subject: Sovereignty and Geopolitics in Carl Schmitt’s the Nomos of the Earth”, *The South Atlantic Quarterly* 104: 2.

Bosteels, Bruno (2008), “Force of NonLaw: Alain Badiou’s Theory of Justice”, *Cardozo Law Review*, 29:5.

Botwinick, Arhey (2005), “Same/Other versus Friend/Enemy: Levinas contra Schmitt”, *Telos*, 132.

Burggraefe, Roger (2005), “Violence and Vulnerable Face of the Other”, *Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, volume IV* içinde, (eds) C.Katz, L.Trout, Routledge.

Campbell, David (1999), “The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosophy”, *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* içinde (eds.) D. Campbell, M. J. Shapiro, University of Minnesota Press.

Caro, Jason (2009), “Levinas and the Palestinians”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35, no. 6, 671-684.

Caygill, Howard ([2000] 2005), “Levinas’s Political Judgement: The *Esprit* Articles 1934-1983”, *Critical Assessments of Leading Philosophers: Emmanuel Levinas, Volume IV: Beyond Levinas* içinde, (eds.) C. Katz, L. Trout, Routledge.

Caygill, Howard (2002), *Levinas and the Political*, Routledge, London.

Chalier, Catherine (1995), "Philosophy of Levinas and Hebraic Tradition", *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* içinde, (ed.) A.T. Peperzak, Routledge.

Ciaramelli, Fabio (1995), "The Riddle of the Pre-Original", *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* içinde, (ed.) A.T. Peperzak, Routledge.

Cloke, Paul (2002), "Deliver us from Evil? Prospects for Living Ethically and Acting Politically in Human Geography", *Progress in Human Geography* 26/5.

Cornell, Drucilla, (1988), "Post-Structuralism, The Ethical Relation and the Law", *Cardozo Law Review*, 9.

Cristi, Renato (1983), "The Hegelsche Mitte and Hegel's Monarch", *Political Theory*, vol 11, no 4.

Cristi, Renato (1984), "Hayek and Schmitt on the Rule of Law", *Canadian Journal of Political Science*, vol 17, no 3.

Cristi, Renato (1989), "Hegel's Conservative Liberalism", *Canadian Journal of Political Science*, vol 22, no 4.

Critchley, Simon (1999), *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press.

Critchley, Simon (2000), "On Alain Badiou", *Theory and Event*, no 3: 4.

Critchley, Simon (2004), "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them", *Political Theory*, vol. 32, no. 2, 172-185.

Critchley, Simon (2010), *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, (çev.) T. Birkan, Metis, İstanbul.

Çelebi, Aykut (2006), "Sunuş: 'Siyaset Kaderimizdir': Carl Schmitt ve 'Siyasal Kavramı'", *Siyasal Kavramı* içinde, (çev) E.Göztepe, Metis, İstanbul.

Çelebi, Aykut (2008), *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, İmaj Yayınevi, Ankara.

Çırakman, Elif (2000), "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu-Batı: Hukuk ve Adalet Üzerine*, sayı 13.

Derrida, Jacques (1992), "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, (eds.) D.Cornell, M.Rosenfeld, D.G.Carlson, Routledge.

Derrida, Jacques (1997), *Politics of Friendship*, (tr) G.Collins, Verso.

Derrida, Jacques (1999), *Aideu to Emmanuel Levinas*, (tr) P.A.Brault, M.Naas, Stanford University Press, California.

Derrida, Jacques (2006), “Şiddet ve Metafizik”, (çev.) Z. Direk, *Cogito- Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken* Özel Sayı 47-48.

Deveci, Cem (2002), “Faşizmin Yorumlanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı”, *Liberalizm, Devlet, Hegemonya* içinde, (der.) F. Keyman, Everest Yayınları, İstanbul.

Direk, Zeynep (2003), “Sunuş”, *Sonsuza Tanıklık* içinde (der.) E. Gökyaran, Z. Direk, Metis.

Drabinski, J. (2000), “The Possibility of an Ethical Politics: From Peace to Liturgy” *Philosophy Social Criticism*, vol. 26/4.

Dussel, Enrique (2006) “‘The Politics’ by Levinas: Towards a ‘Critical’ Political Philosophy”, *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, (eds.) A. Horowitz, G. Horowitz, University of Toronto Press.

Eisenstadt, Oona (2006) “Levinas in the Key of the Political”, *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, (eds.) A. Horowitz, G. Horowitz, University of Toronto Press.

Fagan, Madeleine (2009) “The Inseparability of Ethics and Politics: Rethinking the Third in Emmanuel Levinas”, *Contemporary Political Theory*, vol. 8, no. 1, 5-22.

Feltham, Oliver (2008), *Alain Badiou: Live Theory*, Continuum.

Gottfried, Paul Edward (1990), *Carl Schmitt: Politics and Theory*, Greenwood Press.

Hallward, Peter (1998) “Generic Sovereignty: The Philosophy of Alain Badiou”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 3: 3.

Hallward, Peter (2003), *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press.

Hand, Sean (2009), *Emmanuel Levinas*, Routledge, London-New York.

Herzog, Annabel (2006), “Benny Levy Versus Emmanuel Levinas on ‘Being Jewish’”, *Modern Judaism*, vol 26, no 1.

Hirst, Paul (1999), “Carl Schmitt's Decisionism” *The Challenge of Carl Schmitt* (der. C.Mouffe) içinde, Verso, London-New York.

Kennedy, Ellen (1997), “Hostis not Inimicus: Toward a Theory of the Public in the Work of Carl Schmitt”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol.X, no.1.

Kervegan, Jean-François (1999), “Carl Schmitt and 'World Unity’”, *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, (ed.) C. Mouffe, Verso, London-New York.

Levinas, Emmanuel ([1934] 2003), “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, (der.) E. Gökyaran, Z. Direk, Metis.

Levinas, Emmanuel ([1961] 1991), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, (tr.) A. Lingis, Kluwer Academic, Boston.

Levinas, Emmanuel ([1963] 1990), *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, (tr.) S. Hand, The Johns Hopkins University Press.

Levinas, Emmanuel ([1972] 1996) “Truth of Disclosure and Truth of Testimony”, *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* içinde, (eds.) A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi, Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel ([1975] 1996) “God and Philosophy”, *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* içinde, (eds.) A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi, Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel ([1984] 1996) “Peace and Proximity”, *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* içinde, (eds.) A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi, Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel ([1984] 1996) “Transcendence and Intelligibility”, *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* içinde, (eds.) A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi, Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel ([1985] 1994) “On Jewish Philosophy”, *In the Time of Nations* içinde, Athlone Press, London.

Levinas, Emmanuel ([1986] 1994) “The Bible and the Greeks”, *In the Time of Nations* içinde, Athlone Press, London.

Levinas, Emmanuel ([1987] 2003), “Dehşeti Onaylar Gibi”, *Sonsuza Tanıklık* içinde (der.) E. Gökyaran, Z. Direk, Metis.

Levinas, Emmanuel ([1987] 2003), “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde (der.) E. Gökyaran, Z. Direk, Metis.

Levinas, Emmanuel (1985), *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel (1988), “The Paradox of Morality: An Interview with Levinas” *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* içinde, (eds) R. Bernasconi, D. Wood, Routledge, London-New York.

Levinas, Emmanuel (1989) “Ethics and Politics”, *Levinas Reader* içinde, (ed) S. Hand, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

Levinas, Emmanuel (1989) “Ethics as First Philosophy”, *Levinas Reader* içinde, (ed) S. Hand, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

Levinas, Emmanuel (1989), "Assimilation and New Culture", *Levinas Reader* içinde, (ed) S. Hand, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

Levinas, Emmanuel (1989), "Ideology and Idealism" *Levinas Reader* içinde, (ed) S. Hand, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

Levinas, Emmanuel (1989), "Politics After!", *Levinas Reader* içinde, (ed) S. Hand, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

Levinas, Emmanuel (1989), "The State of Ceasar and the State of David", *Levinas Reader* içinde, (ed) S. Hand, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

Levinas, Emmanuel (1989), "The State of Israel and the Religion of State" *Levinas Reader* içinde, (ed) S. Hand, Blackwell Publishers, Oxford-Massachusetts.

Levinas, Emmanuel (1990), "Temptation of Temptation", *Nine Talmudic Readings* içinde, Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel (1990), "Judaism and Revolution", *Nine Talmudic Readings* içinde, Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel (1994) "Foreword" *Beyond the Verse: Talmudic readings and lectures* içinde, (tr) G. D. Mole, Athlone Press, London.

Levinas, Emmanuel (1998) "Is Ontology Fundamental?", *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* içinde, (tr.) M.B. Smith and B. Harshav, Columbia University Press.

Levinas, Emmanuel (1998), "Philosophy, Justice and Love", *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* içinde, (tr.) M.B. Smith and B. Harshav, Columbia University Press.

Levinas, Emmanuel (1998), "The Other, Utopia and Justice" *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* içinde, (tr.) M.B. Smith and B. Harshav, Columbia University Press.

Levinas, Emmanuel (1998), *Otherwise than Being or Beyond Essence*, (tr) A. Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh.

Levinas, Emmanuel (2001), "Intention, Event and the Other", *Is It Rightous To Be?* içinde, (eds.) W. Hamacher, D. E. Wellbery, Stanford University Press.

Levinas, Emmanuel [(1987) 1993], "The Rights of Man and the Rights of the Other", *Outside the Subject* içinde, Stanford University Press.

Loumansky, Amanda (2005), "Levinas, Israel and Call to Justice", *Law and Critique*, no 16.

Luoma-Aho, Mika (2000), "Carl Schmitt and the Transformation of the Political Subject", *The European Legacy*, vol 5, no 5.

- Lukes, Steven (1998), *Marksizm ve Ahlak*, (çev.) O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları.
- Marchart, Olivier (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press.
- McCormick, John (1998), "Review: Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English", *Political Theory*, vol 26.
- Meier, Heinrich (1995), *Carl Schmitt & Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, (tr) J. H. Lomax, The University of Cambridge Press.
- Meir, Ephraim (2010), "Judaism and Philosophy: Each Other's Other in Levinas", *Modern Judaism*, vol 30, no 3.
- Moreiras, Alberto (2005), "Beyond the Line: On Infinite Decolonization", *American Literary History*.
- Mouffe, Chantal (1999), "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, (ed.) C. Mouffe, Verso, London-New York.
- Muller, Jerry Z. (1991), "Carl Schmitt, Hans Freyer and the Radical Conservative Critique of Liberal Democracy in Weimar Republic", *History of Political Thought*, vol XII, no 4.
- Müller, Jan-Werner (2003), *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press, New Haven-London.
- Nancy, Jean-Luc (2007), "Philosophy without Conditions" *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde (ed.) P. Hallward, Continuum.
- Norris, Christopher (2009), *Badiou's Being and Event: A Reader's Guide*, Continuum.
- Oppenheim, Michael (2007), "Loving the Neighbor: Some Reflections on Narcissism", *Modern Judaism*, vol 27, no 1.
- O'Sullivan, Simon (2009), "The Strange Temporality of the Subject: Badiou and Deleuze between the Finite and the Infinite", *Subjectivity*, vol 27.
- Peperzak, Adriaan T. (1995), "Transcendence", *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* içinde, (ed.) A. T. Peperzak, Routledge.
- Perpich, D. "A Singular Justice: Ethics and Politics between Levinas and Derrida" *Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, volume IV* içinde (eds.) C. Katz, L. Trout, Routledge.
- Popke J. (2003), "Poststructuralist Ethics: Subjectivity, Responsibility and the Space of Community", *Progress in Human Geography* 27 (3).



Preuss, Ulrich K. (1993), "Constitutional Powermaking for the New Polity: Some Deliberations on the Relations Between Constituent Power and the Constitution", *Cardozo Law Review*, no 14.

Preuss, Ulrich K. (1999), "Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, (ed.) C. Mouffe, Verso, London-New York.

Putnam, Hilary (2002), "Levinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Levinas* içinde, (eds.) S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge University Press.

Scheuerman, William E. (1993), "The Rule of Law under Siege: Carl Schmitt and the Death of the Weimar Republic", *History of Political Thought*, vol XIV, no 2.

Scheuerman, William E. (1996), "Legal Indeterminacy and the Origins of Nazi Legal Thought: The Case of Carl Schmitt", *History of Political Thought*, vol XVII, no 4.

Scheuerman, William E. (1997), "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol X, no 1.

Schmitt, Carl ([1928] 2008), *Constitutional Theory*, (tr.) J. Seitzer, Duke University Press.

Schmitt, Carl ([1930] 1999), "Ethic of State and Pluralistic State", *The Challenge of Carl Schmitt* içinde, (ed.) C. Mouffe, Verso, London-New York.

Schmitt, Carl ([1932] 2004), *Legality and Legitimacy*, (tr.) J. Seitzer, Duke University Press, Durham-London.

Schmitt, Carl ([1934] 2004), *On the Three Types of Juristic Thought*, (tr.) J. W. Bendersky, Praeger Publishers.

Schmitt, Carl ([1963] 2007), *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, (tr) G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, New York.

Schmitt, Carl ([1979] 1996), *The Tyranny of Values*, (tr.) S. Draghici, Plutarch Press, Washington.

Schmitt, Carl (2005), "Somut ve Çağa Bağlı bir Kavram olarak Devlet", *Devlet Kuramı* içinde, (der.) C. B. Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Schmitt, Carl (2006), *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, (çev.) E. Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Schmitt, Carl (2006), *Siyasal Kavramı*, (çev.) E. Göztepe, Metis, İstanbul.

Schmitt, Carl (2006), *The Nomos of the Earth: In the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, (tr.) G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, New York.

Schmitt, Carl (2008), *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, (tr.) G. Schwab, E. Hilfstein, Greenwood Press, Connecticut-London.

Schwab, George (1998), "Introduction" *Political Teology* (C. Schmitt) içinde, Cambridge.

Shapiro, Michael J. (1999) "The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium", *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* içinde, (eds.) D. Campell, M. J. Shapiro, University of Minnesota Press.

Sims, Jesse (2005), "Absolute Adversity: Schmitt, Levinas and the Exceptionality of Killing", *Philosophy Social Criticism*, vol 31, no 2.

Sims, Jesse (2009), "Exceptional Justice, Violent Proximity", *Essays on Levinas and Law: A Mosaic* içinde, (ed.) D. Manderson, Palgrave Macmillan.

Slomp, Gabriella (2009), *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, Palgrave Macmillan.

Smith, Daniel W. (2003), "Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited", *The Southern Journal of Philosophy*, vol XLI.

Strauss, Leo ([1932] 1995), "Notes on Carl Schmitt: The Concept of Political", *Carl Schmitt & Leo Strauss: The Hidden Dialogue* içinde, H. Meier, The University of Cambridge Press.

Tahmasebi, Victoria (2006), "Levinas, Nietzsche and Benjamin's Divine Violence", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* içinde, (eds.) A. Horowitz, G. Horowitz, University of Toronto Press.

Ticktin, Miriam (2006), "Where Ethics and Politics Meet: The violence of Humanitarianism in France", *American Ethnologist*, vol 33.

Toscano, Alberto (2008) "Carl Schmitt in Beijing: Partisanship, Geopolitics and the Demolition of the Eurocentric World", *Postcolonial Studies*, vol 11, no 4.

Toscano, Alberto (2009) "Partisan Thought", *Historical Materialism*, vol 17.

Ulmen, G.L. (2007) "Çevirmenin Önsözü", *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political* içinde, C. Schmitt, Telos Press Publishing, New York.

Wolin, Richard (1990), "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", *Theory and Society*, vol 19, no 4.

Zizek, Slavoj (1998), "Psychoanalysis and Post-Marxism: The Case of Alain Badiou", *The South Atlantic Quarterly*

Zizek, Slavoj (2004), "A Plea for Ethical Violence", *The Bible and Critical Theory*, vol.1.

Zizek, Slavoj (2007), "Badiou: Notes from an Ongoing Debate"  
<http://www.lacan.com.zizou.htm>

Zupancic, Alenka (2005), *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*, Epos Yayınları.

## ÖZET

Türk Karahanoğulları, Duygu, Çağdaş Siyasal Teoride Etik ve Siyaset İlişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları, 350 s.

*Bu tez, etik ve siyaset ilişkisini, çağdaş siyasal teoriye yön veren üç önemli düşünürün, Emmanuel Levinas, Carl Schmitt ve Alain Badiou'nun kuramlarına odaklanarak incelemeyi amaçlıyor. Bu çerçevede, Levinas ve Schmitt, sırasıyla "etiğin önceliği" ve "siyasalın önceliği" tezlerinin radikal formülasyonlarını sunan isimler olarak değerlendiriliyor. Badiou ise, bu yaklaşımlara alternatif olarak, etiği ve siyaseti aralarında hiyerarşik bir ilişki veya rekabet varsaymaksızın birarada düşünme çabasının bir temsilcisi olarak ele alınıyor. Çalışma, bu kuramsal pozisyonların bir değerlendirmesini sunduğu gibi, aralarında net zıtlıklar kadar paradoksal benzeşmelerin de ortaya çıktığını öne sürüyor ve bu öncüllerden hareketle varılan sonuçlara işaret ederek sonlanıyor.*

Anahtar Sözcükler: Etik, Siyaset, Çağdaş Siyasal Teori, Emmanuel Levinas, Carl Schmitt, Alain Badiou.

## ABSTRACT

Türk Karahanoğulları, Duygu, Ethics and Politics in Contemporary Political Theory: Levinas, Schmitt, Badiou, Phd. Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları, 350 s.

*This thesis aims to evaluate the relationship between ethics and politics through focusing on the works of Emmanuel Levinas, Carl Schmitt and Alain Badiou, three leading figures of contemporary political theory. In this sense, Levinas and Schmitt are considered as the radical thinkers of the “primacy of ethics” and “primacy of political”, respectively. Badiou, on the other hand, represents an alternative attempt in favour of thinking ethics and politics together, without assuming a hierarchical relationship or rivalry between them. This study gives an account of those theoretical positions, refers to paradoxical similarities as well as sharp contrasts among them and concludes with some general remarks.*

Keywords: Ethics, Politics, Contemporary Political Theory, Emmanuel Levinas, Carl Schmitt, Alain Badiou.