

PAPER DETAILS

TITLE: Modern agın Siyasi Mesruiyeti

AUTHORS: Michael DILLON,Ahmet Tahir Nur,Metin Demir

PAGES: 65-86

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254654>

Modern Çağın Siyasi Meşruiyeti*

Michael Dillon

Siyaset Emeritus Profesörü, Lancaster Üniversitesi, İngiltere
Siyaset Profesörü, Şehir Üniversitesi, İstanbul

çev. Ahmet Tahir Nur - Metin Demir

“... Özgürlüğe dair bitmemiş çalışma”
(Michel Foucault)

Özet

Bu makale din, siyaset ve devrim arasındaki ilişkiye dair özünde Foucaultcu bir okuma sunmaktadır. Schmitt’e göre modern çağ, Hristiyan Avrupa’nın teolojik-politik projesinin iflasının siyasal olarak ihmal edilmiş ifadesidir. Schmitt, kendisinin “siyasal” kabul ettiği tek yönetim formu olan “egemen siyaset”in, liberalizmde örneğini bulduğu üzere

* Bu makalenin ele aldığı konular üzerine yaptığımız tartışmalar için Lancaster Üniversitesi’nden Arthur Bradley ve Bülent Diken’e, Şehir Üniversitesi’nden Ahmet Okumuş’a ve makalenin bir takım izlerini birlikte sürdüğümüz Şehir Üniversitesi’ndeki MTS 552 “Political Thought in the 20th Century” dersinin öğrencilerine teşekkür etmek isterim. Ayrıca “Biopolitiğin Hayaletleri: Sonluluk, *Eschaton* ve *Katechon*” adlı makalemi (*The South Atlantic Quarterly*, 110/3, Yaz 2011) eleştirel bir şekilde okuyarak ilgili konuların bir kısmı üzerine çok daha ciddi düşünmemi sağlayan Jamie Johnson’a da (Manchester Üniversitesi, İngiltere) teşekkür ederim.

65

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
cilt 18 sayı 35 (2013/2), 65-86

yalnızca ekonomiye indirgenmesi olarak gördüğü modern çağı mahkûm ederken, Blumenberg modern çağı insanın Baconcı anlamda kendini ortaya koyma biçiminin olumlanması yoluyla, Hristiyan nominalizminin harap alanının yeniden temellük edilmesi olarak görür. Bu makale ise Schmitt ve Blumenberg tarafından önerilen klasik çerçevelerin ikisini de reddetmektedir. Makalenin iddiası şudur: modern çağın siyasi problematiği ne ihmal (Schmitt) ne de yeniden temellük (Blumenberg) olarak anlaşılabilir. Aksine ancak vahye dayalı dinin, özellikle Kuzey Atlantik bölgesi Hristiyanlığının, teolojik-politik problematiğinden temelde heterojen nitelikteki farklılığı sayesinde kavranabilir. Tamamen ayrı türden olup, kıyaslanamaz nitelikteki bu iki problematiği birbirinden ayıran heterojen farkın kaynağı, söz konusu geleneklerin her birinde siyasetin, hükmetmenin ve yönetimin sorunsallaştırılmasının gerçekleştiği uzay-zamansal imkân ve uygulama ufuklarındaki farklılıkta yatmaktadır. Buna göre bir yanda yaratılış ve kurtuluş zamanı, diğer yanda olgusalılık (*facticity*) ve sonluluk (*finitude*) zamanı yer alır.

Anahtar kelimeler: Siyasi-İlahiyat Sorunu, Yönetim Zihniyeti, Hükmün Metafiziği, Modern Olgusal-Sonluluk, Biyopolitika, Egemenlik, Carl Schmitt, Hans Blumenberg.

I

BU MAKALE DİN, siyaset ve devrim arasındaki ilişkiye dair özünde Foucaultçu bir okuma sunmaktadır. Burada savunulan argümanın hem Hans Blumenberg gibi modern çağın klasik savunucularına hem de özellikle Carl Schmitt gibi modernite muhaliflerine nasıl itiraz ettiğini ayrıntılarıyla açıklamaya ne yerim ne de zamanım el verir. Fakat yine de bu metnin argümanı ile siyasi modernitenin dost ve düşmanlarının argümanları arasındaki farkı başlangıçta çok özet bir ifadeyle belirterek makaleyi konumlandırmak faydalı olacaktır. Schmitt'e göre modern çağ, Hristiyan Avrupa'nın teolojikopolitik projesinin iflasının siyasal olarak ihmal edilmiş ifadesidir. Schmitt, kendisinin "siyasal" kabul ettiği tek yönetim formu olan

“egemen siyaset”in liberalizmde örneğini bulduğu üzere yalnızca ekonomiye indirgenmesi olarak gördüğü modern çağı mahkûm etmektedir. Blumenberg ise, Baconcu bir biçimde insanın kendini ortaya koyma biçiminin olumlanması yoluyla Hristiyan nominalizminin harap alanının yeniden temellük edilmesi olarak gördüğü modern çağı savunur.

Bu makale, Schmitt ve Blumenberg tarafından önerilen klasik çerçevelerin ikisini de reddetmektedir. Makalenin iddiası şudur: Modern çağın siyasi problematiği ne ihmal (Schmitt) ne de yeniden temellük (Blumenberg) olarak anlaşılabilir. O, ancak vahye dayalı dinin, özellikle Kuzey Atlantik bölgesi Hristiyanlığının teolojiko-politik problematiğinden temelde heterojen farklılığı sayesinde kavranabilir. Tamamen ayrı türden olup kıyaslanamaz nitelikteki bu iki problematiği birbirinden ayıran heterojen farkın kaynağı, söz konusu geleneklerin her birinde siyasetin, hükmetmenin ve yönetimin sorunsallaştırılmasının gerçekleştiği uzay-zamansal imkân ve uygulama ufuklarındaki farklılıkta yatmaktadır. Bir yanda yaratılış ve kurtuluş zamanı, diğer yanda olgusalılık (*facticity*) ve sonluluk (*finitude*) zamanı.¹

Eğer hükmetme (*rule*), yönetimden (*government*) ayırt edilecek olursa² ve Foucault’un dediği gibi “yönetim nihai amacını yöne-

1 Francois Raffoul ve David Pettigrew (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy* (New York: SUNY Press, 2002); Francois Raffoul ve Eric Sean Nelson (ed.), *Rethinking Facticity* (New York: SUNY Press, 2008).

[Olgusalılık “Faktisite (*Faktizität*): Dasein en zati varlığını bir tür ‘olgusal mevcut olma’ olarak anlar. Yine de bir olgu olan zati Dasein’in ‘olgusalılığı’, bir taşın olgusal olarak vuku bulmasından ontolojik olarak temelden farklıdır. Dasein olgusunun olgusalılığına *faktisite* diyoruz. Söz konusu varlık belirlemiminin bizatihi karmaşık yapısının bir *meşale* olarak kavranabilmesi, ancak Dasein’in eksistensiyal temel konstitüsyonlarını peşinen açığa çıkarmakla mümkündür. Faktisite kavramı, ‘dünya içinde’ bir varolanın, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanların varlıklarıyla kendini kendi ‘kaderi’ içinde bağlanmış bir dünya-içinde-varolma olarak anlayabilmeyi kapsar.” Kaan H. Ökten, “Varlık ve Zaman” *Kılavuzu* (İstanbul: Agora Kitapları, 2008), s. 171.

“Sonluluk (*Endlichkeit*): İhtimam-göstermeklik ölüme yönelik varlıktır. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığını, daha önce karakterize edilen Dasein’in düpedüz imkansızlığının imkanının sahil varlığı olarak belirlemiştik. Kendi hitamına yönelik böyle bir varlık içindeki Dasein, ‘ölüme fırlatılmış’ bir varolan olarak noksansız ve sahil biçimde var olmaktadır. Dasein, sona geldiğinde biten anlamında bir hitama sahil değildir. O, *sonlu olarak varolandır*. O halde öndeleyici kapalılığı açma-kararlılığının anlamını tesis eden ve *tam da* birincil olarak zamansallığı husule getiren sahil istikbalin, bizzat *sonlu olduğu* açığa çıkmış olmaktadır. Ökten, s. 207. (çev.n.)]

2 Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory* (Stanford: Stanford University Press, 2011).

tilecek ‘nesne’lerde buluyorsa”,³ hükümrânlığın oluşma prensibi ile ‘nesne’lerin yönetimi ve yönelinecek amaçlar, siyasetin *teolojiko-politik* ya da *modern olgusal-sınırlı* sorunsallaştırma tarzları tarafından belirlenen imkân ve uygulamaya dair uzay-zamansal koşullarına göre farklı biçimlerde vaz’ edilir. Dolayısıyla, siyasetin klasik sorunları -örneğin hükümrânlığın tesisi ve kurumsallaşması, oluşum ilkesi, meşruiyeti ve otorite kazanması, yasama biçimleri, siyasi mevkilere gelme yolları, aynı zamanda da direnç ve isyan zeminleri dâhil- iki durumda birbirinden farklı tezahürler gösterir.

Aynı şekilde eşit derecede klasik olan yönetim problematiği, yani hükmün nasıl hayata geçirileceği veya işleme sokulacağı ve bu işlem süresince karşılaşılabilecek direnç de farklılaşır: Mesela bu işlem Hristiyan geleneğinin yönetim ekonomisinde esas olarak İsa, Kutsal Ruh, Melekler, rahipler ve Kilise’nin ruhani iktidarını kapsardı. Zira Agamben’in bize hatırlattığı gibi ekonomi Foucault’nun yönetim ile kasdettiği şeyin muadilidir.

Batı siyaset teorisinin büyük bir kısmının kendisinin izinde oluştuğu Hristiyan siyasi teoloji geleneğinde, hükmetme metafiziği zamansız ilkelerle ilgilenir, çünkü değişmeyen formlarla ilgilendiğini varsayar; hükmetmenin mekaniği ise rastlantısal mekanizmalarla ilgilenir zira o değişen maddeye hitap etmektedir. Dolayısıyla hükmetmenin onto-teolojiko-politik metafiziği, hükmetmenin temel varlık biçimini açıklarken, hükmetme mekaniği onun değişen uygulama tarzlarını bildirir. Hükmetme metafiziği zaman ve mekândan bağımsız olma iddiasındadır. Hükümrânlığın hayata geçirilmesi tamamıyla yönetilebilir maddiliğin değişkenliğine ve içinde yer aldığı değişen uzay-zamansal gerekliliklere bağlıdır. Bu nedenle hükmetme ekonomisi *oikonomia*, hükmetme metafiziğinden ziyade mekaniğiyle, ilkesinden ziyade aygıtıyla, “ne”sinden ziyade “nasıl”ıyla ilgilenir. Süreç içerisinde hükmetme mekaniği, ipuçlarını kuşkusuz, hükmetmenin yönetmeye talip olduğu, yönetilebilir malzemenin rastlantısal niteliklerinden ve hükümrânlığın uygulaması anlamındaki böyle bir yönetimin varlık bulduğu değişen durumlardan alır.⁴

3 Michel Foucault, *Security Territory Population, Lectures at the Collège de France 1977-78* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), s. 87.

4 Foucault, *Security Territory Population, Lectures at the Collège de France, 1977-78*; Agamben, *The Kingdom and the Glory* (2011).

Bu sebeple tüm geleneksel onto-teolojiko-politik hükmetme anlatıları bilfiil hâle gelme ve var olma biçimini; meydana geliş yöntemini ve hakikatini bizatihi bünyesinde barındırır. Özellikle Schmitt'e göre bu böyledir fakat kendi hükmetme metafiziklerine göre farklı sebeplerden ötürü de olsa diğer pek çokları da modern liberal hükümlarlığın sahipsiz ve sorumsuz bir yapıda olduğunda hemfikirdir. Zira o, rastlantısal mekanizmaların hükmün temel metafiziği üzerindeki galibiyetini temsil eder: liberal yönetim zihniyetinin (*governmentality*) egemen karar üzerindeki ve nesnelerin rastlantısal yönetiminin onların temel siyasi özlerinin ifadesi üzerindeki galibiyetini.

Son olarak, her siyasi sorunsallaştırma alanı -teolojiko-politik ve modern olgusal sonluluk- kimin, ne zaman ve nasıl öldürülmesine izin verildiğini tayin eden soruları ortaya atar ve çözmeye çalışır. Bu soruların nihai olarak ortaya koymak zorunda olduğu bir şey vardır. O da, hükmetme ve yönetimin tasarlanma, sorunsallaştırılma ve uygulanma şekillerine göre hükümlarlığın mevcudiyetini ve hayata geçirilmesini sağlamak için ne kadar cinayetin gerekli olduğu sorusudur.

Foucault'nun hükmetmeyi yalnızca egemenlik terimleriyle tasavvur etme geleneğine karşı bir hayli abartılan kötü şöhretli muhalefeti, onun hükmün “ne”liğinden ziyade “nasıl”ını deşme arzusunun bir ifadesidir. Foucault'a göre, modern hükmetmenin yönetsel uygulaması; disipliner, *anatamo* ve *biyopolitik*, ve dahi iktidarın yargısal mekanizmaları vasıtasıyla, davranışların yönetiminin (*conduct of conduct*) gündelik düzenlemesini -yönetim zihniyetinin ekonomisi (*Oikonomia*) yoluyla hükmün kendini uzaktan icra edişini- ihtiva eden bu tarz uygulama ve hayata geçirme biçimlerini kapsar.

Bu, Foucault'un hükmetme metafiziği ile mekaniği arasında zorunlu olarak süregelen yakın ilişkiyi gözden kaçırdığı anlamına gelmez. Foucault'un sezgileri, onu hükmetme mekaniği (yönetim) hakkında bir sorgulamaya götürdü. Çünkü mekanikle başlandığında, hükmetme kendi metafiziğinin beyan ettiğinden çok daha fazla sorunsal bir çerçeveye oturmaktadır. Zira mekanik detaylıdır, olumsuzdur, yönetilebilirliğe (*governability*) veya hükmetme nesne ve öznelere dair değişken özellikler tarafından yönetilmektedir. Aslında hükmetme metafiziği, mekaniğine dayalı gözükmele kalmaz, onun metafizik meşrulaştırması da ciddi biçimde alt üst edilmiştir. Çünkü geleneksel egemenci hükmetme izahlarının mütem-

min bir cüzü olan çatlaklar, gerek hükümdar ile yönetim arasında gerek egemen aygıt ile yönetilenler arasında olsun, hükmetmenin bünyevi kırılğanlığında fâş olur.

II

Bu, çok yönlü bir kırılmadır. İlk olarak hükmün özü ile mevcudiyeti, yani metafiziği ile mekaniği arasında cari olur. İkincisi, egemen aygıtın temelinde yatan eşitsizlik ile eşitliğe dönük karşı iddia arasında seyrederek. Yönetimin ve hükümdarın egemen aygıtının sürekli maruz kaldığı bu eşitlik iddiası, 20. yüzyılın ileri gelen demokratik teorisyenlerinden Jacques Rancière tarafından ciddi biçimde sorgulanmıştır.⁵ Ayrıca bu çok yönlü kırılma, önce egemenliğe sonra yönetime sahip olmak mümkünmüş gibi, egemen hükmetme somutlaşmasını takip ederek kronolojik bir biçimde gerçekleşmez. Yönetimi olmayan egemenlik, varlığı olmayan öz, icra süreci olmayan ilke, sahne yönetimi olmayan gösteri yoktur. Egemen hükmetme aygıtının kendisi bu kırılmadan müteşekkildir, onunla birlikte var olur.

Dolayısıyla egemen mekanizma, kendi bünyesinde taşıdığı eşitlik adına isyan tehdidi ile ya da daha etkili bir egemen hükümlanlık oluşturma adına, hâlihazırda egemen olana karşı bir hükümet darbesi tehdidiyle her an yüz yüzedir.⁶ İsyan yönetilenlerin kendilerini egemenin eşiti olarak ilan etme kapasitelerinden doğar. Darbe-egemen hükmün *oikonomiası* olan- idari aygıtın (Sezar'ın muhafızları, yeniçeriler, danışmanlar, günümüz iş dünyası patronları) egemenliğin daha etkili bir ifadesi adına darbe düzenleme iddialarından kaynaklanır.

Çok yönlü bir kırılmadan oluştuğu için, egemen mekanizmanın, en başından itibaren bünyesinde taşıdığı tehditleri -yönetilenin yönetenin eşiti olma tehdidi ve egemenin tahtı için savaş tehdidi- sınırlamak, önlemek, eğer olmazsa bastırmak için gerekli olan bir şiddet biçimi tam da egemen mekanizmanın gerçekleşme biçimi ve yönetim yoluyla işleme konulmasıdır. Dolayısıyla egemen siya-

5 Jacques Rancière, *Dis-agreement. Politics and Philosophy* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1999).

6 Rancière, *Dis-agreement: Politics and Philosophy* (1999).

set, egemen savaşın başka araçlarla genişletilmesidir. Bugünlerde bu araçları daha çok “güvenlik” olarak ifade ediyorlar.

Her ne kadar bu kadar detaylı izini sürdüğü ilâhi *oikonomia*-nın özündeki askerî özelliğini tamamen göz ardı ediyor gözükse de, Agamben’in Hristiyan teoloji geleneği yoluyla yaptığı *oikonomia* incelemesi,⁷ yine de bize şunu öğretmektedir: Hristiyan teoloji geleneği basit bir şekilde yalnızca egemen güç tasavvurunun şeceresi ve arkeolojisine dair değil, aynı zamanda *oikonomianın*, başlangıçtan beri bünyesinde taşıdığı tehditleri bastırmak için gerek duyduğu askerî özelliğine dair de devamlı bir sorgulama olarak okunabilir.

İki durumda da egemen mekanizmanın çift değerli bileşimini oluşturan çok yönlü kırılma gösteriyor ki egemen gücün *oikonomiası* -yönetimi, ekonomisi, işleme tarzı- en başta bir savaş ekonomisidir. Bu savaş ekonomisinin sonu yoktur, çünkü gerçekte egemen mekanizmanın kendisine son verilmeden ne eşitlik iddiası ne de darbe tehdidi ortadan kaldırılabılır.

III

Teolojiko-politik sorunsallaştırmanın sınırları dinî hükmetme ve yönetim ile dinin hüküm altına alınması ve yönetimi arasındaki karşıtlık çerçevesinde çizilmişse, modern olgusal-sonluluğun siyasi sorunsallaştırılması da olgusal özgürlük ile hükümranlık arasındaki karşıtlıkla çevrelenmiştir. Modern özgürlük her şeye kadir bir yaratıcı Tanrı tarafından bahşedilen özgür irade değildir, çünkü olgusal sonluluğun problem sahasında, hukuku kuran bir hukuk, hükümranlığı kuran hükmediş yoktur. Dolayısıyla modern olgusal sınırlılığın yerine getirmesi gereken, yetkiyi üzerine alarak ya da bu noksanlığı hesaba katarak, ne keşfedilecek bir şeyin ne de özünde var olan birşeyin bulunduğu bir yerde hukuku kurmak ve böylesi bir şeyin doğal olarak bulunmadığı tabiatta yahut “eşyanın düzeninde” kendi kendini yönetme macerasına girişmektir.

Benzer şekilde yönetim ve hükmetme, buyrukları Kilise ve Devletin *oikonomiaları* yoluyla uygulamaya konulan ve kısa cismani

⁷ Agamben, *The Kingdom and Glory* (2011).

mevcudiyeti boyunca ebedî hayata doğru ilerleyen dünyevi-zamansal varoluşu düzenleyen evrensel bir hukukun ifadeleri değildir.⁸ Olgusal sonluluğun zamansal ufku içerisinde, yönetim ve hükmetme devamlı surette gerçekleşen kendi kendine mevcudiyete geliş iradeleridir. Bu benlik, kendisine yönelen başka benliklere, muhtelif ben idrakleri ve kendini gerçekleştirme tasavvurlarına yönelik ucu açık bir sorun olarak varlık kazanır.

Vahye dayalı dinin teolojiko-politik problematiği uzun zamandır çok yönlü ve dinamik olmuş, yapısındaki heterojenliğin yarattığı tehlikeye sürekli maruz kalmıştır. Egemenlik ne böyle bir heterojenliğe ne de onun simgelediği eşitliğe tahammül edebilir. Aynı şekilde olgusal sonluluğun problem sahası da dinamik ve çok yönlü olup içeriden gelen tehditlere maruz bir hâldedir. Ancak bu tehditler, bizatihi olgusal sonluluğun, olgusal özgürlüğünden kaynaklanan meydan okumalara cevap vermek için modern yönetim ve hükmetmenin başvurduğu tek tipleştirici güçlerden gelir. Kurtuluşun basit bir tanımı yoksa, benzer şekilde, olgusal sonluluğun da basit bir tanımı yoktur. Vahye dayalı din için kurtuluşa nail olmak; Tanrı'nın hâkimiyetinin ve bu hâkimiyeti gerçekleştirecek olan ekonominin doğasına dair ortak bir uzlaşının olmayışı ile tebellür eden, sonu gelmez ve karar verilemeyen bir arayış olunca, olgusal sonlu insanı güvenceye almak da, olgusal sonluluktan kaynaklanan hükmetme sorunsallaştırmasına karşı son zamanlarda geliştirilen hâkim tepki hâline gelmiştir.

Ancak bizim anlamamız gerekir ki, aslında ne kurtuluşun ne de olgusal sonluluğun güvence altına alınması mümkün olduğundan dolayı, kurtuluş ve güvenlik, üretken oluşum ilkeleri olarak iş görürler. Bunlara dair yapılan yorum, sorgulama ve mahiyet tartışmaları, her birinin oluşturduğu sorunsallaştırma alanlarını inşa etmeye ve düzenlemeye yardımcı olur. Foucault'nun haklılığı devam ediyor. Egemenin başını hâlâ kesmedik. Ben Foucault'nun bu sözünü, egemenliğin modern siyaset ve hükmetme için önemsiz hâle geldiğini kastetmediği şeklinde okuyorum. Aslında tam aksine Foucault mütemadiyen egemenliğin devam eden önemi üzerinde durmaktadır. Bilakis benim okumama göre, Foucault olgusal sonluluğa somut biçim vermeyi amaçlayan modern çabaların, hüküm ve yönetim arasındaki farkın temel anlamını daima gözden kaçırarak egemenci düşünce ve uygulamaya gömüldüğünü söylüyor.

8 Agamben, *The Kingdom and Glory* (2011).

IV

Siyasi modernitenin Hristiyanlık üzerindeki etkisinde şüphe olmadığı gibi, özelde Hristiyanlık formundaki vahye dayalı dinin siyasi modernitenin ortaya çıkışı üzerindeki etkisi de kuşkusuzdur. Modernitenin, bilhassa siyasi modernitenin, yalnızca Hristiyan Avrupa'nın geç skolastisizm ve erken modernite boyunca ifadesini bulan teolojik ve doktriner ayrışmanın şiddetli güçlerinden doğduğu sonucuna varmak da kolay ve ucuz bir yaklaşım olur. Durum böyle değildir. Kuzey Atlantik bölgesinde 16. ve 17. yüzyıllarda Hristiyan Avrupa'nın şiddetli mezhep çatışmasına düşmesinden daha fazlası meydana gelmekteydi. Mesela devlet oluşumu; en az Hristiyan birliğinin dağılması kadar yerel mücadelelere, krallığın yükselen gücüne, ticari ekonomilerin, kredi, ulusal borç ve anonim şirketlerin icadıyla birlikte, güçlü bir ticari burjuvazinin ortaya çıkışına, dahası coğrafi keşiflere, Hristiyan olmayan halklarla karşılaşmanın kültürel şokuna ve bu halkların savaş ve kölelik yoluyla yağmalanmasına da borçludur.⁹ Üstelik savaşın kendisi dinî bölünmeler ve yoğunluğu artan ulusal rekabetler tarafından da finanse edilip hızlandırılan büyük tekno-bilimsel dönüşümler geçirmekteydi."

Ancak bunlar ve diğer bağlantılı tartışmalar burada sunulan argümanın özü değildir. Söylemek istediğim şey basitçe şu: Bir Hristiyan, modernleşme arzusu ve ihtiyacında olan modern biri değildir. Bir Hristiyan Hristiyanlığın problem sahasında yaşar. O, bilkuvve (*in potentia*)¹⁰ bir modern değildir. O, inancı tarafından kendisine

9 Istavan Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005); Michael Sonenscher, *Before the Deluge: Public Debt, Inequality and the Intellectual Origins of the French Revolution* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009); Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other* (Norman: Oklahoma University Press, 1984).

10 Bu sözden *via moderna* teriminin skolastik kökenlerini anlıyorum. Hristiyan dünyanın Aquinas'ın Aristoteles'i yorumlayışı yoluyla Augustinus'tan nominalizme uzanması ve bu yolla nihai olarak reformasyon Hristiyanlığının dağılmasına yol açmasını anlıyorum. Hristiyan Kilisesi'nin krizlerini hem kendi karşıtlıklarının bir ifadesi olarak hem de modern çağın -tek değil- bir habercisi olarak anlamak gereklidir. Hemen belirteyim ki, Ockham'ın *via moderna*sı burada bahsedilen siyasi modernite değildir, çünkü kısaca o, Hristiyan teoloji geleneği içerisinde ve temelde Hristiyan Tanrı'ya referans ile oluşturulmuş bir *viadır* (bkz. özellikle Gillespie, 2008). Siyasi modernite ne imkânlarında ne de uygulamalarında böyle koşullanmamıştır.

şu soruları sormakla emrolunmuştur: Benim inancım nedir, benden ne talep etmektedir ve ben imanın hakikati ışığında, Tanrı'nın lütfu ve kurtuluş vaadine olan imanım ile nitelenmiş şu fani varlığım içerisinde nasıl davranmalıyım? Kısaca, Hristiyan dindarın atıf nesnesi (*referent object*), tam da dünyevi ve maddi varlık eksenleri, vahyolunmuş bir Tanrının hakikatine imanla belirlenir. Bu Tanrı dünyada na-mevcut olmasına mukabil bir şekilde bu dünya üzerinde tasarrufta bulunur ve müminleri hem dünya hem de ahirette esirger. Yarattığı mahlûkatın kahir ekseriyeti fani hayatları boyunca amansız bir korku yaşadıklarından dolayı, O yarattıklarını gizemli bir şekilde esirger. Bu fanilik, Hristiyan dindar için Tanrı'nın mahlûku olarak varlığının imkân koşullarını belirler. Özel olarak, inançlı birey ve cemaatlerin, dine karşı çoğunlukla kendi yönetim ve hükmetme düzenlerine karşı göstermedikleri bir güvensizlik besleyen modern toplumlarda inançlarını yaşamak zorunda kaldıkları durumlarda, uygulanabilme koşullarını da belirler.¹¹

Tam aksine, modern biri de inanma arzusu ve ihtiyacındaki bir Hristiyan değildir. Modern böyle koşullanmamıştır. Modern biri olgusal sonluluğun problem sahasında yaşar. Olgusal sonluluk ne tek bir Tanrı'nın kurduğu evrenin kurtarıcı/halaskâr (*redemptive*) zamanı ne de Aristotelyen evrenin ahenkli zamanıdır. Dolayısıyla modern kişi, sapmış bir Hristiyan yahut bir Klasik taklitçisi değildir, her ne kadar Klasik Çağ vahye dayalı dinin teolojiko-politik evreninin dışında düşünme imkânını sağlamak için bir kaynak olarak iş görse de.¹² İçinde bulunduğu modern durum, modern bireye şu soruları sormayı icbar eder: tarihsel olarak nasıl şartlandırıldım, benim dolayımımla ne tür öznelleştirme ve davranış biçimleri -saddakatler, düşmanlıklar, imkânlar, geçim yolları, hırslar, iştahlar ve arzular- kuruluyor ve benden hangi öznel ve davranış biçimleri talep ediliyor, veya benim burada ve şimdi varlığımı gerçekleştir-meme nasıl müsaade edildi? Benim hem hükmetme hem de hükme direnme özgürlüğüm, eğer varsa, neden ibarettir? Eğer kalb-i selim inancın temeli ise, şüphecilik de olgusal özgürlüğün temelidir.

11 İmkân koşulları her zaman uygulama koşullarını da belirler. Çünkü bir defa hakikatin yahut gerçeğin öyle değil de böyle olduğunu varsaymak bize öyle değil de böyle davranmayı empoze eder. Dindar bir kişi, zamansallığının özelliği vahyeden bir Tanrı tarafından ve özel olarak O'nun -manevi olarak nitelikli- insan türüne olan af vaadinin gerçekleşmesi ile belirlenmiş bir "evren" de yaşamaktadır. Bu, kurtuluşun tarihi olarak görülen tarihtir.

12 Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: Chicago University Press, 1949).

Oldukça ilginç bir şekilde ölüm gibi, şüphecilik de inanan inmayan herkes için hem teolojiko-politik hem de olgusal sonlu siyasi tahayyülün doğumundan başlar. Augustinus'un itiraflarının da tasdik ettiği üzere, şüphecilik Hristiyan inanç mücadelesini sürekli tehdit eder. Modern bireyin de şahitlik edeceği gibi, olgusal sonlu bir varlık, doğumundan ölümüne ve ölüm ötesine kadar kendisini içinde bulduğu hükümlürlüğün büyüleyici gösterilerine ve yönetimin sosyalleştirici güçlerine karşı, en başından beri bağrında taşıdığı şüpheciliğe galip gelip onu ehlileştirmek için sonsuz bir çaba göstermek durumundadır. Çünkü her ne kadar olgusal sonluluk farklı bir hükmetme ve yönetim sorunsallaştırması ortaya koysa da, bu meseleye verilen modern cevaplar olgusal özgürlük vaadini gerçekleştirmek için yetersiz, ve olgusal mükellefiyet sorununu ortaya koymaktan aciz kalmaktadır.

Benzer şekilde, nasıl Hristiyan için hayat bir nevi ölümse, olgusal sonlu bir varlık için de ölüm hayattan ayrılamaz, veya aslında hayatta iken ölümün üstesinden gelinemez. Bu sebeple, Arendt'ten Esposito'ya kadar çeşitli düşünürlerin başvurduğu, yeniden başlangıçların (*natality*) ölümlülüğe galebe çalması teması son kerte de işe yaramaz.¹³ Olgusal sonlu bir varlık için ölüm hayattan ayrı tutulamaz. Ancak ölümlülük olduğu için yeni başlangıçlar vardır. Olgusal olarak konuşursak, hayat ve ölüm birbirinden ayrılamaz bir çifttir. Aralarında seçim yapamazsın. Sorun yalnızca nasıl her ikisiyle birlikte her gün yeniden başlanarak devam edileceğidir. Yeni başlangıçları ölümlüğün fevkine çıkarma, tıpkı ölümlülüğü yeni başlangıç yapmanın üzerine çıkarmak gibi olgusal özgürlük sorununu inkâr eder. Ölümün gölgesinde zor olan özgürlüğü baştan sabitleyecek hızlı bir cevap yoktur.

Gerçekten de vahye dayalı dinin teolojiko-politik sorunsalı modern siyasetin problem sahasının derinine işlemiş başat bir faktördür; ancak o, modernin siyaset ve hükmetme sorunsallaştırmasında belirleyici değildir. Sekülerleşme; modern hükmetme ve siyaset problematiğinin içerisinde vücut bulan vahiy dininin teolojik-politik probleminin başatlığına karşı, onun üzerine ve ona karşı savaşılan

13 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: Chicago University Press, 1958); Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2008); Anne O'Byrne, *Natality and Finitude* (Bloomington: Indiana University Press, 2010).

bir savaştır. Dolayısıyla sekülerleşme, modern yönetim ve hükmetme sorunsalından ziyade teolojiko-politik yönetim ve hükmetme problematiğine dair bir ifadedir. Bu yüzden sekülerleşme ile meşgul olmak, olgusal özgürlüğün siyasi sorununu, dinî doktrini ikinci plana atıp seküler iktidara boyun eğmekle bir tutma riskini taşır.

Bu tabii ki siyasi modernite için önemli ve süregelen bir sorundur, fakat o siyasi moderniteye ait bir sorun değildir. Yine de sekülerleşme, Hristiyan geleneği formundaki vahye dayalı dine ait bir sorundur, iki bin yıldır böyle olmuştur. Bu nedenle sekülerleşmenin sorunsalı -yani dinî yönetimi dünyevi yönetime tâbi kılmak- İsa'nın gizemli öğretisi olan "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" (keza sonrasında Konstantin ve Eusebius'a) şeklindeki düşünceye kadar giden Hristiyan teolojiko-politik geleneği için belirleyici bir meseleydi.

Siyasi modernitenin vaad ve problemlerine dair ihtilaflı yorumlar olmakla beraber siyasi modernitenin problemi olgusal sonluluk problemidir, vahiy ve kurtuluş meselesi değil. Dünyevi bir düzen olarak olgusal sonluluk insan türünün kaderine tamamen kayıtsızdır.¹⁴ Düzenlilikleri gözlenebilir fakat garanti edilemez. Bir planı yoktur, bir *telos* tarafından yönetilmez. Kanunları, zaman ve mekâna bağlı koşullar içinde belli imkân derecelerine göre iş gördüğü tespit edilen unsurlarla tayin edilir.¹⁵ Fakat onca diğer canlı türü arasından insan olarak yaratılmak gibi olgusal-sonluluk da verili olan bir şeydir.

Vahiy, olgusal sonluluğun problemlerine bir çözüm sunar gibi gözükebilirse, de aslında sunmaz. Vahiy, alternatif bir varlık biçimi önerir. Siyasi modernite de vahyin problemlerine çözümler sunar gibi gözükebilir fakat sunmaz. O başka bir varlık biçimi önerir. Aralarında kesişme olduğu için dinî-siyasi (*religio-politik*) bir telif etme problemi vardır. Bu, onların kesişiminin yahut ortaklığının bir problemidir, ancak siyasi moderniteyi teşkil eden içeriğe dair bir problem değildir.

14 Hans Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research* 19, (1952): 430- 52; Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (New York: The Beacon Press, 2001); Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: Chicago University Press, 1949).

15 Krüger Lorenz, Lorraine J. Daston, Michael Heidelberger (ed.), *The Probabilistic Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Lorraine J. Daston, *Classical Probability in the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Aynı şekilde, her ikisinin de her şeye rağmen varlığın görünüşten fazla olduğunu kabul etmeleri,¹⁶ bu fazlalığı aynı şekilde anlayıp ortaya koydukları anlamına gelmez. Mezkûr fazlalığa dair hakikat anlatılarının aynı veya benzer biçimlerde olduğu, böyle ortaya konan yönetim ve hükmetme sorunsallaştırmalarını aynı şekillerde formüle ettikleri veya icra ettikleri anlamına gelmez. Varlığın görünüş üzerindeki fazlalığını kabul etme, ortaya koyma ve anlama biçimleri bambaşkadır.

Dolayısıyla ben, siyasetin teolojiko-politik sorunsallaştırılması ile olgusal sonluluk tarafından ortaya konan biçimi arasında ortaya çıkan uzlaşmaz karşıtlığı hem savunmak hem de yeniden sorunsallaştırmak istiyorum. Tam da bu anlamda Claude Lefort'un "Teolojiko-Politik Olanın Kalıcılığı?" adlı klasik makalesini okumasında, demokratik devrimlerin yarattığı fasıladan sonra dinin hâlâ varlığını devam ettirmekte olduğunu söyleyen Bernard Flynn ile aynı fikirdeyim. Fakat din "artık sembolik değil imgesel bir etkinliğe" sahip.¹⁷ Siyasi dünya içinde yer alır fakat artık oradaki iktidar, meşruiyet ve özgürlük ilişkilerinde kurucu rol oynamaktan uzaktır.¹⁸

Siyaset ve hükmetmenin modern sorunsallaştırılmasının meşruiyeti, kendi problem sahasının özelliğine dayanır. Bu meşruiyet, Hristiyan nominalizminin metruk alanının yeniden temellük edilişine de, en tehditkâr biçimini Gnostisizm'in temsil ettiği bir Hristiyan çıkmazı aşma şeklinde de oluşmaz. Tüm teolojiko-politik hükmetme sorunsallaştırmalarına karşı şüphecilikten doğarak kendisinde mündemiç bir problem olarak ortaya çıkar. Meşruiyet, olgusal sonluluğun olgusal özgürlüğünün zorluğu tarafından ortaya konan meydan okumaya verilen modern siyasi cevapların içinde gelişir. Tüm modern hükmetme biçimleri/rejimleri, olgusal sonluluğun ortaya koyduğu imkân ve uygulamanın uzay-zamansal koşullarına, nihai bir çözüm değil birer cevap olduğu için olgusal özgürlüğün, haddi zatında yeteri kadar problemleri vardır. Siyasi modernite bu sebeple kendisine ve kendisi için yaşayan bir problem olarak kalır. Bu problemler özellikle pek çoğu kitleselleşme, küresel kentleşme, sanayileşme ve nükleerleşme, iklim değişikliği ve savaş ile ilgili olan ve teolojiko-politik hüküm sorunsallaştırması ile kendiliklerinden pek ilgili olmayan yerel ve küresel problemlerdir.

16 Claude Lefort, "The Permanence of the Theologico Political?", *Democracy and Political Theory* (Oxford: Polity Press, 1988).

17 Lefort, s. 48.

18 Bernard Flynn, "Political Theology and its Vicissitudes", *Constellations* 17, (2010): 2.

VI

Dolayısıyla vahye dayalı dinin teolojiko-politik analitiği siyasi moderniteninkinden tamamen farklı bir problem sahasıdır. Bir problem sahası, keşif veya başarı değil oluşum alanıdır. Sürekli oluşum hâlinindedir. Problemleri sorunsallaştırmalardır.¹⁹ Problemler değişir. Bunlara sunulan çözümler de. Problemler çözülmek zorunda değildir. Onlar basitçe lüzumsuz hâle gelebilir.

Hristiyan Kilisesi'nin (özellikle nominalistlerin ve sonra Reformasyon'un çabalarıyla) onto-teolojiko-politik rasyonalitesinin değişiminin, siyasi modernitenin ortaya çıkışına katkı yapması²⁰ örneğinde olduğu gibi ilişkilerinin karmaşık geçmişine rağmen; vahye dayalı din ile siyasi modernitenin problem sahaları arasında bir mahiyet ve töz farkı vardır. Bu, tümüyle heterojen bir farklılıktır.²¹

Kurtarıcı, Yaratıcı bir Tanrı'nın evrenine olan inancın inşa ettiği uzay-zamansal eksen, modern siyasetin siyasi sorunsallaştırmalarının yapıldığı "olgusal sonluluğun" uzay-zamansal eksenine Kopernikçi dönüşten hayli farklıdır.²² Ne olgusal sonluluğu ne de teolojiko-politik olanın siyasi sorunsallaştırmaları, oluşumunu tamamlamıştır. Olgusal sonluluk tarafından belirlenen imkân ve uygulama ekseninin de yekpare değil çok katmanlı olduğunu ve bu durumun teolojiko-politik olan için de geçerli olduğunu söylemek yeterlidir. Olgusal sonluluk; ontolojik, epistemolojik ve siyasi olarak kendi için ve kendine karşı bir mücadele alanıdır. Teolojiko-politik de böyledir. Olgusal sonluluk yüzyıllardır ortaya çıkardığı siyaset ve hükmetmenin stratejik sorunsallaştırmasını çözmüş değildir. Ne de vahye dayalı din, binlerce yıldır yüz yüze olduğu siyaset ve hükmetme teolojiko-politik sorunsallaştırmasını çözüme kavuşturmuştur. Her biri, sorunları çözmekten ziyade yeni sorunlar ortaya çıkaran tarihî anlatılar olarak kayda geçiyor gözükmektedir.

19 Michel Foucault, *Fearless Speech* (New York: Semiotext(e), 2001), s. 169-173.

20 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983); Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987); Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: Chicago University Press, 2008).

21 Gilles Deleuze, *Foucault* (London: The Athlone Press, 1988).

22 Michel Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences* (London: Harvester Publications, Ltd., 1989).

Dolayısıyla bu, problem sahaları arasında bir seçim yapma meselesi değildir, özellikle mesela her birinin kendi sorunsallaştırma sahasını diğerlerinden (bilhassa birbirinden) korumak için ne kadar fazla ya da ne kadar az öldürdüğü gibi bir zeminde. Böylesi bir kelle-sayımı, veya Rancière'nin deyimini kullanacak olursam duyulur olanın taksimi, yanlış hesap edilmeye mahkumdur.²³ Tam da bu hesaba katma, maddi bir tartışma konusuna yönlendirir. Herhangi bir durumda biz onları seçmeyiz. Ne de basitleştirilmiş Heideggeryen anlamda onların içine atılmışızdır. Biz onlar tarafından varlık düzeyine çıkarılırız (*thrown up*).

Bütün siyasi sorunsallaştırma alanları gibi, vahye dayalı dinin ve siyasi moderniteninkiler de masum keşif süreçleriyle veya yönlendirmelerden uzak naif kararlarla kurulmuş alanlar değildir. Çünkü nasıl ki keşif karmaşık bir kazadır, aynen bunun gibi karar da asla yönlendirmeden uzak (*un-tutored*) değildir. Bunlar hakikati söylemenin farklı biçim, ifade ve işlevleri; bilgi/iktidarın karmaşık, yerel-tarihsel belirlenimleridir.²⁴ Duyulur olan taksim ederek, kim/ne olduğumuza ve ne bildiğimize dair algımızı çerçeveleyerek, bizi yapmamız gereken ve ümit edebileceğimiz şeyleri belirlemeye zorlayarak sadakatimiz üzerinde hak iddia eder. Dolayısıyla bu sorunsallaştırmaların alımlanması büyük veya küçük olsun, aynı zamanda kaçınılmaz olarak bir tür revizyondur. Çünkü alımlama sürecinin kendisi zaten bize yorumlama ve soru sormayı dayatır. Biz hakikatlerimizi seçmeyiz, onları verili kabul eder ve üzerimize alırız. Öyle ise bu sorun, bizim bireysel ve toplu olarak kim ve ne olduğumuzu ararken, yaşadığımız ve sorumluluk almak zorunda olduğumuz şartlar içerisinde nasıl davranacağımız sorusuna ne kadar uyup ne kadar uymadığımız meselesidir.

VII

Dolayısıyla, tıpkı farklı moderniteler olduğu gibi, farklı vahiy dinlerinin de olmasının sebeplerinden biri de, tam olarak -dinî ve modern- her birinin oluşum sahasının kendisinin birden çok siyasi,

23 Rancière *Dis-agreement: Politics and Philosophy* (1999).

24 Michel Foucault, *The Government of Self and Others, Lectures at the Collège de France, 1982-83* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); Michel Foucault, *The Courage of Truth, Lectures at the Collège de France, 1983-84* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

teolojik, kültürel, ekonomik ve sosyal sorunsallaştırmadan müteşekkil olmasıdır. Bu hâliyle her biri, bir yanda Tanrı'nın zaman-sallığı diğer yanda benim "olgusal sonluluk" olarak adlandırdığım farklı imkân koşulları üzerine bina edilmiş değildir. Bu onto-politik imkânın uzay-zamansal koşulları aynı zamanda farklı uygulanabilme koşullarını da beraberinde getirir.

Dolayısıyla vahye dayalı din ve siyasi modernite, sadece bilinç (ve bilinçsizlik) durumlarından ibaret olmayıp birer var oluş biçimidir. Birer var oluş biçimi olarak bunlar geçici başarılarıdır. Belli yaşam biçimleri olsalar da, sürekli dönüşüm ve değişime tâbidirler. Bu iki varoluş biçiminin de kabul edilerek, öğretilip yaşanarak zamandan zamana, mekândan mekâna ve nesilden nesile aktarılmaları gerekmektedir. Bu iki varoluş biçiminden her biri bir hakikatin hâkimiyetini öne sürer. Bu da aynı zamanda sorgulanacak ve peşinden gidilecek bir hükümlanlığın hakikatine işaret eder. Dolayısıyla bir hakikat biçimi olmadığı için, din ve siyasi modernitenin her ikisi de farklı hakikat anlatı tarzlarıdır.²⁵

Vahyin bile hakikati Tanrı'nın insanlara konuşmasıyla başlar ve böylesi bir hakikat herkes için doğrudan ulaşılabilir değildir. İlk başta aradaki bir aracı ile elde edilir ve aynı şekilde aktarılır. Hakikatin elde edilmesi ve aktarılması için ihtiyaç duyulan tek şey yönetim değildir. Pratikte, aracısı ve mesajı oluşturup düzenlenmemiş hiçbir hakikat yoktur. Allah'ın kelâmı örneğinde de aslında araç mesajdır. Dolayısıyla her hakikat hükmünün, kendisine tekabül eden bir hükmetme hakikati vardır. Her hakikat için ona tekabül eden bir hakikat siyasetinin olması bundan ötürüdür. Nasıl ki vahye dayalı dinin teolojiko-politik problemi muhtelif, dinamik ve heterojen olmuşsa, siyasi modernitenin teolojiko-politik problemi de böyledir.

Bu ne hakikati ne de siyaseti önemsiz kılar. Sadece onların mümkün olmalarının, var oluş ve uygulanabilme yahut icra edilme tarzlarının bir koşuludur. Hakikatin ve hükmetmenin peşine düşmek, özü itibariyle farklı faaliyetlerdir. Her ne kadar biri diğerinin önkoşulu olsa da birbiriyle karıştırılmamalıdır. Heterojen farklılıkları içinde birbiriyle yakından irtibatlıdır. Hakikat hükmetmeye delalet eder. Tekabül ettiği hüküm olmayan hakikat yoktur. Hüküm hakikati ima eder. Tekabül ettiği hakikat olmayan bir hükümlanlık

25 Michel Foucault, *The Government of Self and Others, Lectures at the Collège de France, 1982-83*; Michel Foucault, *The Courage of Truth, Lectures at the Collège de France, 1983-84*.

yoktur. Bu sebeple hakikat her zaman başka bir hâkimiyetin kabulü ile alt üst edilebilir, hâkimiyet de her zaman başka bir hakikatin kabulüyle yıkılabilir. Foucault'un kendi fikrî görevini samimi bir şekilde hakikat siyasetinin haritasını çıkarma işi olarak kabul etmesi bundan ötürüdür.²⁶

Dolayısıyla tüm egemenlikçi hükmetme anlatılarının çözmesi gereken sorun -ki bunların paradigmaları vahye dayalı dinin teolojiko-politik ilâhi hüküm problematiğinin paradigmasıdır- nihayetinde bir olanın mevcudiyetinin hükümranlılığı biçimindeki aynılığa duyulan iştihak canlı tutularak, farkın nasıl aynı olanın çoğul ifadeleri hâline getirileceğidir. Tam tersine, siyasetin olgusal-sonlu sorunsallaştırmasının özündeki problem; aynı olana indirgenmeye direnen eşitlik talebinin heterojen farklılığı ile süreç içerisinde hiyerarşik sıraya tâbi tutulan düzen arasındaki gerilimin nasıl telif edileceğidir. Yani problem, bu ortadan kaldırılamaz heterojenliği, dünyayı yıkıma götüren kötülüğün esas kaynağı sayarak, kökünü kazımaya çalışmaktan ziyade, onu dünya için yeni bir başlangıcın kaynağı olarak sonuna kadar yaşama arasındaki gerilimdir.

Bu sebeple, her ne kadar ikisi de metafizik ve mekanizmanın karmaşık bir karışımından oluşsa da, hiçbirisi sadece bir metafizik veya mekanizma meselesi değildir. Hiçbiri bu iki kutuplulukla yahut onları ifade eden çok yönlü kırılma ile tüketilemez. Her biri eş zamanlı olarak bir eğilim veya dünyada varoluş biçimidir: Yalnızca bir etki değil bir duygulanımdır, yalnızca bir duruş değil bir tavır alıştır.

VIII

Bu iki problem alanı arasında yaptığım analitik ayırım ne kadar formel olursa olsun, aynı evrende varolmasalar da, teolojiko-politik olan ile siyasi modernitenin uzay-zamansal bağlamı her şeye rağmen aynı düzlem üzerindedir. Karşı karşıya geldikleri ve yekdiğerinin meydan okumasına cevap verdikleri durumda dahi birbirlerini gerektirirler. Her alan yekpare değil çok yönlü, sabit değil hareketli olduğu için, her sorunlaştırma alanı da pek çok ihtilaf yüzeyinden oluşur ve bunların birbiriyle ilişkisinin alanı da kuşkusuz böyledir. Bir ilişkinin yüzeyleri arasında her zaman ihtilaf ihtimali

26 Foucault, *Security Territory Population, Lectures at the Collège de France, 1977-78*, s. 3.

vardır. Bu tür bir ihtilaf aynı zamanda her problem alanının kendi içinde ve bu alanlar arasında devamlı hükmetme ve yönetim krizleri doğurur.

Oldukça farklı uzay-zamansal onto-politik gerçeklikler tarafından kurulup donanmış olmaları, vahye dayalı dinin teolojiko-politik problematiği ile olgusal sonluluğun modern siyasi problematiğinin birbiriyle alakasız olduğu anlamına gelmez. Açık ki birbiriyle yakından ilişkilidirler, uzun zaman da böyle olmuşlardır. Fakat ilişkileri, aralarındaki derin, heterojen farklılık bakımındandır. Doğası itibarıyla heterojen olan farklılık dialektik bir farklılık ilişkisi değildir. Leibniz'in dediği gibi, iki önermenin çelişkili olması veya olmaması için, çelişkinin çözülmesinden evvel, öncelikle bu iki önermenin bir ortak noktası olması lazım ki, çelişki kurulabilsin.

Diyalektik mantık bu yüzden çelişkili de olsa, nihayetinde homojen olmak üzere konumlanmış bir alanda yer alan terimler varsayar; nesneler oraya anlamlı olarak eklenir. Stratejik ilişki mantığı ise bunun yerine dünyanın bir anlam yekünü olmadığını varsayar. Dünya heterojendir. Fakat farklı terimler stratejik olarak farklı tarihsel olasılıklarda, farklı tesadüfi araçlarla ve farklı tesadüfi amaçlara doğru ilişki ve bağlantıya geçebilirler.²⁷

Bu sebeple, heterojen olarak farklı olanlar arasındaki çelişki mesele değildir. Mesele; karşılıklı birbirini gerektirmenin ve şüphenin, olumsal ilişkinin, işbirliği, çatışma ve ele geçirmenin oyunudur. Stratejik mantık, gücünü, çelişkili olanı aynı olanın daha yüksek formları içerisinde çözmek yerine, olumsal olanların birbirleri ile bağlantılı muhtelif kartografleri ile bağlantılandırmaktan alır. Vahye dayalı dinin ve modern olgusal sonluluğun teolojiko-politik problematikleri ortak onto-politik temeli paylaşan problem sahaları olmadığı için, imkân ve uygulamalarının uzay-zamansal eksenleri de heterojen olarak farklıdır. İlişkileri sonuç olarak diyalektik olmaktan çok stratejiktir. Din olgusal sonluluğun siyaseti için siyasi bir problemdir, siyaset ise din için nihayetinde teolojik bir problemdir.

Yönetime tâbi olan “şeyler” ve hükmetmenin bağlandığı amaçlar birbirinden farklıdır. Ayrıca hükümlerlik ve yönetimin, siyaset ve hükmetmeye dair imkân ve uygulama koşulları ile her ikisini de meşgul eden eylem ve problematikler birbirinden farklı bir şekilde

27 Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998); Foucault, *Security Territory Population, Lectures at the Collège de France, 1977-78*.

vaz edilmiş, farklı biçimde teşekkül etmiş ve ele alınmıştır. Bunun gibi, hükümlanlığa direniş de farklılık gösterir. Sisteme karşı direncin olmadığı bir hükmetme sistemi yoktur. Siyasi olarak izin verilmiş cinayetler meselesinin her hükmetme sistemi için belirli bir biçimde ortaya çıkmasının sebeplerinden biri budur. Hükmetmenin teolojiko-politik sorunsallaştırması ve olgusal sonlu hükümlanlık sorunsallaştırması birbirine bağlanabilir, zıt düşebilir veya birbiriyle anlaşılabilir. Fakat bu başka bir meseledir, birbiriyle karşılaşmalarının stratejik meselesi başka bir meseledir.

Öyleyse modern olan, vahye dayalı dinin siyasi sorunsallarına bir cevap değildir. Siyasi modernitenin kendine ait yeteri kadar problemi vardır. Özellikle Blumenberg'in *aksine*, siyasi modernite sapkınlıklara, özellikle uzun bir süre Hristiyanlığın ahengini ve kurtarıcı vaadini tehdit eden Gnostisizm'e bir cevap değildir.²⁸ Modernin problemleri olgusal sonluluğun uzay-zamansal eksenini tarafından belirlenen ihtilaflı ve farklı düşünülmüş imkân ve uygulama koşullarınca ortaya konulmuştur. Daha özel olarak, özgürlük ve hüküm farklı şekillerde konumlandırılmış, hükmetmeye özgürlük ve hükümlanlıktan özgürlük şeklinde sürekli bir antinomi içerisinde hapsolmuştur. Hükmetme biçimlerine ve duyulur olanın idari taksimlerine muhalif olma özgürlüğü, onların hesaba katma kurallarına göre uygulamaya geçirilir. Muhaliflik ve devrim ile yeni hükmetme biçimleri, duyulur olanın yeni idari taksimleri ve siyasi mevcudiyette yeni kopuşlar tesis etme özgürlüğü, nadiren gerçekleştirilse de, olgusal sonlu zamanın demokratik vaadidir.

Kuşkusuz vahye dayalı din, yine de kendi teolojiko-politik problematiklerini üretir ve onlarla sürekli mücadele hâlinindedir. Vahye dayalı dinin, hem dinî yönetime hem de dinin yönetimine dair problematiklerden oluşan teolojiko-politik sorunsalları hiçbir zaman çözülmemiştir. Bu problemler oluşum hâlinde bir gelenek olarak kalmaya devam eder. Dahası bu sorunsallar, tam da kendi ilhamının menbaı olan vahiy ve mesihçilikten neşet eden içsel kaynaklar ve dinamiklere radikal bir meydan okuma ve onlardan kopuşa doğru bir eğilim barındırırlar. Teolojiko-politik olanı niteleyen karşıtlık, şu çözümlenemez sorudur: Din hükmetmeli veya dine hükmedilmeli midir, yoksa bunun aksi mi geçerlidir? Bu, modern bir problem olarak görünebilirse de öyle değildir. Aksine, vahye dayalı dinin, başlangıcından itibaren peşini bırakmamış bir sorundur.

28 Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*; Jonas, *The Gnostic Religion*.

Olgusal sınırlılığın siyasi problematikleri için de aynısı geçerlidir. O da kendi tarzındaki apokaliptizm, eskatoloji ve vaatleri ile bilinir. Fakat bunların köken, oluşum ve işleyişleri vahye dayalı dininkilerden farklıdır.²⁹ Mesela Jacob Taubes, modern insanın *eskatonu* “içkinleştirdiğini” ikna edici şekilde öne sürer.³⁰ Bir dindar olarak Taubes bu çabayı sorgular ve kabul etmez. Dindar olmayan biri olarak Gilles Deleuze bu durumu “kıvrımlaşma ve kıvrım” kavramlarıyla açıklar ve övgüyle karşılar.

Tekrar etmek gerekirse, siyasi modernite vahye dayalı din için bir problem olup vahye dayalı dine ait bir problem olmadığı gibi, aynı şekilde, vahye dayalı din siyasi modernite için bir problem olup siyasi moderniteye ait bir problem değildir.

Vahye dayalı dinin siyasi moderniteye karşı göstermeye eğilimli olduğu egemen tepki sapıklık ve afaroz beyanı ise, siyasi modernitenin vahye dayalı dine gösterdiği karşı-tepkinin de sekülerleşme olduğunu ileri sürebiliriz. Bu egemen tepkiler iyi bilinmektedir. Burada onları sayıp dökmeye ve incelemeye gerek duymuyorum. Bunun yerine, vahye dayalı din ve siyasi modernitenin kendi içlerindeki –mesihe ait ve devrimci- güçler tarafından maruz kaldıkları yozlaşmaya dönerek bitirmek istiyorum. Benzerlikler olduğu hâlde, aralarındaki farklar tabiatı itibarıyla ayrı cinstendir.

IX

“Ya Roma bir kez daha devrimi fethetseydi...”

(Foucault, 2003: 84)

Siyasi moderniteyi oluşturan güç tarafından varsayılan özgürlüğün kendisi kurumsal olarak herhangi bir siyasi düzenin dışında yer alan bir hayat biçimidir, çünkü o siyasi düzenin kurulmasının imkânına dair bir koşuldur. Modern siyasi rasyonalitenin bütün biçimleri nihayetinde bunu savunur. Diğer bir deyişle, böyle bir özgürlük herhangi bir modern siyasi rejimin -Foucault’nun ‘özelleşmiş özgürlükler’ dediği- özgürlükleriyle ne bir araya getirilebilir

29 Michael Dillon, “The Spectres of Biopolitics: Finitude, *Eschaton* and *Kat-echon*”, *South Atlantic Quarterly*, 110/3 (July 2011).

30 Jacob Taubes, *Occidental Eschatology* (Stanford: Stanford University Press, 2009).

ne de tüketilebilir. Nihayetinde, modern özgürlük anlatısı, olgusal sonluluğun belirsiz koşulları içerisinde doğar: hukuku yapan bir hukuk yoktur ancak yapılacak, itaat edilecek ve değiştirilip yeniden yapılacak hukuk vardır; hükmetmeyi oluşturan bir hükümlanlık yoktur, yalnızca formüle edilecek, düzenlenecek veya iptal edilecek hükümlanlıklar vardır; egemen yoktur sadece olgusal sonluluğun imkân ve uygulanmasında geçerli uzay-zamansal koşulları tarafından ortaya konan siyaset ve hükmetme problematiğine verilen cevaplar arasında “egemenci” olan bir cevap vardır.

Benzer şekilde, kutsal olanın hayatı, herhangi bir dinî düzenin dışında duran bir hayat formudur çünkü o dinî düzenin kurulmasına imkân veren koşuldur. Bütün teolojik rasyonellik formları bunu savunur. Öyleyse siyaset, yönetim ve hükme dair teolojiko-politik ve olgusal sonlu sorunsallaştırmaların her biri, hakikat düzeninin ve meydana getirdikleri hükmetme biçiminin normal işleyişinde varlık bulması mümkün olmayan bir hayat formuna başvurmaktadır. Vahye dayalı dinin kutsallığı ve modernitenin özgürlük siyaseti benzer şekilde hakikatin “doğal” düzeni ve kurdukları hükümlanlığın dışında -altında veya üstünde- durmak zorundadır. İlham kaynakları kelimesi kelimesine doğal-değildir ve bu doğal olmama onların sırasıyla dinî ve siyasi hakikat söylemleri ve hükmetmeleri için azami derecede tehlikelidir. Kim Tanrı’nın yüzüne karşı isyan edebilir? Hangi devrimci eylemin, müesseses siyasi nizamaya karşı ya da bu nizamın içinden, kendi yarattığı bir özgürlük terörünün patlak vermesiyle yok edilemeyeceği söylenebilir?

Siyasetin imkân ve uygulamalarına dair uzay-zamansal koşullanmaların her birinin perspektifi ve ilham verici vaatleri açısından bakıldığında “Roma” -Eusebius’un Roması, Augustinus’un Roması veya Foucault’un Roması- kendini oluşturan bir problem tarafından kuşatılmıştır. Örneğin kuruluş esası olarak devrimin kendisinde olduğu gibi, siyasi modernitenin hakikatinin hâkimiyeti ve hükümlanlığın hakikati, her şeye rağmen modern hükmetme biçiminin yerleşik tüm kurumlarına musallat olmakta ve tehditte bulunmaktadır. Benzer şekilde, vahye dayalı dinin hakikatinin hâkim olması ve hükmetmenin hakikati olarak vahiyden gelen Mesih inancı Hristiyanlığın kuruluşunun esasıdır ve o da, her şeye rağmen, Hristiyan hükümlanlığının ruhsal olsun maddi olsun bütün kurumlarına musallat olarak onları tehdit etmektedir.

Paradoks şu ki, devrim, siyasi modernitenin kuruluş ve vaadinin müttemmim bir cüzü olduğu kadar, onun için yıkıcı bir unsurdur

da. Aynı şekilde Mesih inancı da, vahye dayalı dinin vahiy ve vaa-
dinin hem tamamlayıcısı hem de yıkıcı bir ögesidir. Birinin vaadi
devrimin, diğerinin vaadi ise Mesih'in bünyesinde bulunmaktadır.
Diğer yandan, yalnızca devrim ve Mesih "Roma" için problem
oluşturmaz, "Roma" da, tabiatıyla, devrim ve Mesih için bir prob-
lemidir. Her birinin nasıl kendi için çok yönlü, karmaşık ve dinamik
bir problem teşkil ettiğine dair daha çok detay var. Çünkü her ne
kadar benzer olarak gözükseler ve her ne kadar modern devrim,
özgürlük ve adalet vaadini eskatolojik ve mesihanik olarak ifade
edip onu takip etse de, devrim ve Mesih heterojendir, yani arala-
rında keyfiyet farkı vardır.

The Political Legitimacy of the Modern Age

Abstract

This essay offers an essentially Foucauldian reading of the relation between religion, politics and revolution. Whereas Schmitt condemns the modern age as a politically derelict expression of the ruination of the theologico-political project of Christian Europe, the descent of sovereign politics into mere economy, the exemplification of which is liberalism, Blumenberg defends it as a reoccupation, via the affirmation of a Baconian form of human self-assertion, of the ruined space of Christian nominalism. This essay refuses the enframings offered classically by both Schmitt and Blumenberg. It maintains, instead, that the political problematic of the modern age is distinguished neither by dereliction (Schmitt) nor reoccupation (Blumenberg), but by its radically heterogeneous difference from the theologico-political problematic of revealed religion; specifically that of the Christianity of the North Atlantic rim. The source of that radically heterogeneous difference lies in the difference between the spatio-temporal horizons of possibility and operability in which the problematisation of politics, rule and government takes place within each of these traditions. On the one hand, the time of creation and salvation, and on the other, the time of facticity and finitude.

Keywords: Theologico-Political Problem, Governmentality, Metaphysic of Rule, Modern Factual-Finitude, Biopolitics, Sovereignty, Carl Schmitt, Hans Blumenberg.