

Simon Critchley'in Politik Teolojisi

Sema Cevirici Atilla*

Öz

Bu makalede İngiliz düşünür Simon Critchley'in politik teolojisi ele alınmaktadır. Critchley iman kavramını klasik anlamından uzak bir biçimde benliğin kendisini sonsuz talebe bağlaması çerçevesinde ele alarak, böylesi bir anlayışın siyaset açısından nasıl bir motivasyon gücü vereceğini tartışır. O, din ile siyaset arasındaki ilişkiyi klasik bir biçimde sekülerleşme zemininde ele almayı, bir kutsallaştırma uğrağı olarak dinin siyaset ile ilişkisini ele almakta ve insanlara motivasyon gücü verebilecek ve bir direniş politikasının vücuda gelmesine zemin hazırlayacak bir atmosferin nasıllığı üzerine odaklanmaktadır. Onun etik deneyim teorisi de bu noktada önemlidir. Critchley'e göre siyaset bir iktidar pratiği olarak düşünülmeden ziyade adaletsizlik karşısında duyulan tepkinin yönlendirdiği etik bir pratik olarak düşünülmelidir. Bu çalışmada Critchley'in hem iman tanımından hem de etik deneyim teorisinden hareketle böylesi bir perspektifin siyaset açısından nasıl bir imkana ve işlevselliğe sahip olduğu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Etik, İman, Sonsuz Talep, Siyaset, Politik-teoloji, Simon Critchley.

Simon Critchley's Political Theology

Abstract

This article examines the political theology of the British thinker Simon Critchley. Critchley, by approaching the concept of faith in a way that is far from its classical meaning, within the framework of the self's attachment to an infinite demand, discusses how such an understanding can provide motivational power in terms of politics. He does not approach the relationship between religion and politics in a classical way on the grounds of secularization, but focuses on the relationship between religion and politics as a moment of sanctification, and on the creation of an atmosphere that can provide motivational power to people and prepare the ground for the emergence of a policy of resistance. His theory of ethical experience is also important at this point. According to Critchley, politics should not be considered as a practice of power, but rather as an ethical practice guided by a reaction to injustice. In this study, the possibility and functionality of such a perspective in terms of politics will be discussed, based on both Critchley's definition of faith and his theory of ethical experience.

Keywords: Ethics, Faith, Infinite Demand, Politics, Political-theology, Simon Critchley.

*Dr. | Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
cevircisema@gmail.com | ORCID: 0000-0002-9442-3375
DOI: 10.36484/liberal.1569725

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 29, Sayı:116, Güz 2024, ss. 31-49.
Gönderim Tarihi: 18 Ekim 2024 | Kabul Tarihi: 29 Kasım 2024

Giriş

Simon Critchley son dönem siyaset felsefesi alanında dikkat çeken düşünürlerden birisidir. O, sonsuz talebe sadakat olarak tanımladığı iman kavrayışı, etik deneyim teorisi ve bu zeminde ele aldığı direniş siyaseti gibi konuları ele alış tarzıyla yeni bir siyaset yapma biçimi açısından öne çıkan bir isim olmayı başarmıştır. Bu anlamda politik-teolojiye dair meselelerde dikkate alınmayı gerektiren tesbitleri haizdir. Onun bu anlamda iman-Tanrı gibi klasik metafizik kavramları geleneksel anlamıyla ele almayı farklı bir düzlemde tartışması ve bu kavramların metafiziki anlamlarından ziyade işlevsel yönlerini nazari itibara alarak, bunların insanları bir arada tutan, edime geçmek için motivasyon gücü veren ve bu yönüyle dinsiz bir siyaset yapılamayacağını ifade etmesi açısından önemlidir.

Critchley din ile siyaset arasındaki ilişkiyi modern sekülerleşme çerçevesi içerisinde düşünmez. Onun ilgilendiği şey kutsallaştırma biçimlerinin siyasete olan etkisidir. Ona göre siyaseti dine başvurmadan tasavvur etmek gerçekten de mümkün değildir. Hatta o, sekülerist bir siyasetin sınırlılığını vurgulayarak, solun dinsel temeli çok kolayca sağın ellerine bıraktığını dile getirir (Critchley, 2013: 33-34). Onun yapmaya çalıştığı şey, bu temeli yeniden inşa ederek siyaset açısından bir etki ve motivasyon kuvveti yaratmaktır. Nitekim imanı sonsuz talebe sadakat olarak tanımlamak suretiyle ilgili kavramını imansızları da içine alacak biçimde genişletmesi, etik öznellik teorisi ve özne olma durumunu bir iyi anlayışına bağlamak suretiyle siyaset açısından imkanları tartışmaya açması bu noktada önem arzeder.

Critchley özellikle Immanuel Kant sonrası modern felsefenin varolana duyulan bir hayret hissiyle değil bir başarısızlık ve eksiklik deneyimiyle başladığını dile getirir (Critchley, 2010: 49). Ona göre hayalkırıklığı ise insanın sonlu ve sınırlı oluşuyla yakından ilgilidir ve insan bu sonlu ve sınırlı oluşunu kabul etmekte güçlük çeker. Zira şeylerin mahiyetine dair mutlak bilgi ve hakikati elde etme iddiası aslında bir yanılgıdan ibarettir ki bizim gibi yanılgıya her an açık sonlu mahlukların mutlak hakikate ulaşma serüveni başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur. Pek çok hayalkırıklığı vardır ama Critchley en çok iki hayalkırıklığı ile ilgilenir; dinsel ve siyasi hayalkırıklığı. Dinsel olan anlam sorununa yol açar ki bu da nihilizmle ilgilidir. Siyasi olan ise adalet sorununa yol açar. Critchley daha çok siyasi hayal kırıklığı ve adalet sorunu ile ilgilenir. Zira ona göre siyasal hayalkırıklığı deneyimi bizi adalet sorununa geri götürür. Adaletsiz bir dünyada adalet ne olabilir sorusu ile yüzleşiriz. Critchley'in amacı ise, bir etik ihtiyacını gündeme getirmek ve bu etik ihtiyaca sonuzca talepkar bir bağlanma etiğinin ve direniş siyasetinin yolunu açacak bir

etik deneyim ve öznellik teorisi sunarak cevap vermeye çalışmaktır (Critchley, 2010: 11-13). İşte böylesi bir siyasal hayalkırıklığında mevcut durumla yüzleşip mücadele edecek bir motivasyon kuvvetine, güç verici bir etik anlayışına ve buradan hareketle direnişe geçebileceğimiz bir duruma ihtiyacımız vardır. Ona göre ahlakın temel meselesi, özneleri siyasal eyleme geçme gücü kazandırabilecek bir etik inşa etme konusundaki soru ve sorunlara yanıt bulmakla ilgilidir (Critchley, 2010: 18). Critchley'in etik deneyim teorisi ve siyaseti, adletsizlikler karşısında duyarlı bir etik pratik olarak konumlandırması önemlidir. Siyaset dediğimiz şey eğer başkasının talebi karşısında duyarlı bir kulak kesilme ise o halde siyaset etik bir talep olarak görülmelidir ki bu noktada din-etik bağlantısını kurduğu da dikkate alındığında din yani bir kutsallaştırma uğrağı olmaksızın bir siyasetin imkânı da olmayacaktır.

Bu kapsamda olmak üzere çalışmanın ilk bölümünde iman deneyimini, imanın bir iyi anlayışına sonsuz bir talebe sadakat olarak tanımlandığını ve bu nedenle imanı imansızları da içine alacak şekilde genişlettiğine dikkat çekilecek ve akabinde etik deneyim teorisi ile ilişkisi bağlamında tartışma yürütülecektir. İkinci bölümde ise hem böylesi bir iman ve etik deneyim teorisinin siyasi alanda sunacağı imkanlar ele alınacak, siyaseti etik bir talep olarak düşünmenin ve bunun direniş siyasetine nasıl imkân sunacağı anlatılacaktır. Buradaki amacımız, her geçen gün siyasi ve de toplumsal kuşatmanın radikallaşarak sürdürüldüğü bir atmosferde siyasetin ötekine yönelik, ötekinin haklarına yönelik etik bir talebi dikkate almayı gerektirecek bir profile sahip olmasını gündeme taşımaktır. Bu çalışma hem Critchley perspektifinden siyaset ve etik ilişkinin alımlanmasının nasıllığına değinecek hem de siyaset anlayışının etik bir karakter arz etmesi durumunda siyasete dair ufkumuza nasıl bir imkân sunduğuna yönelmek suretiyle aslında güncel bir problemi ve durumu merkezine almaktadır. Özellikle çağdaş düşüncede öne çıkan farklılıklara yönelik sorumluluk ve etik kaygının siyaset alanında nasıl bir makes bulacağı böylesi bir etik pratiğin siyaseti nasıl etkileyeceği veya siyasetin bizzat etik bir pratik olarak nasıl anlaşılması gerektiğine değineceğiz.

Sonsuz Talebe Sadakat Olarak İman ve Etik Deneyim Teorisi

İman etimolojik olarak güvenmek ve bağlanmak anlamına gelen bir kavramdır. Terimin geniş anlamıyla belli bir Tanrı anlayışına, dine ve onun koyduğu ilkelere bağlanmak ve sadakat göstermek olarak tanımlanır. Peki iman sadece metafiziki bir varlığa (Tanrı'ya) inananlar için geçerli olan bir kavram mıdır? Daha açık bir ifadeyle imanın tanımı ve kapsamı genişletilebilir mi? Bir Tanrı'ya veya dine inanmayanlar için de bir iman deneyimi söz konusu olabilir

mi? İşte İngiliz düşünür Simon Critchley'in iman kavramına yüklediği anlam ve önem de bu noktada dikkatlerimizi çeken farklı bir yaklaşım sunmaktadır. Ona göre iman dediğimiz şey sadece metafiziksel bir varlıkla ilişkili bir biçimde düşünülmeyp, sonsuz talebe-bir iyi anlayışına sadakat gösterme ile yakından ilişkilidir. Nitekim hal böyle olunca iman deneyimi terimin klasik anlamının dışına taşarak imansızları bile içine alacak kadar geniş bir kapsama kavuşacaktır. İman kavramına yüklenen bu durum yani klasik anlamıyla Tanrı inancını değil bilakis bundan ayrı olarak sonsuz talebe sadakat olarak iman fikri, imansız olanlarca da tecrübe edilebilir bir şeydir ve bu yönüyle iman sadece teist bir olgu olarak anlaşılmalıdır (Critchley, 2013: 27).

Critchley'in temel meselesi metafizik bir Tanrı inancı ile ilişkili olmayıp, sonsuz bir talebe karşı öznel bir bağlılık olarak iman fikridir. Ona göre iman bizim gücümüzün sınırlarını aşan ancak yine de bizim gücümüze ihtiyacı olan sonsuz bir talep karşısında benliğin kendisini ortaya koyması durumudur. Critchley Oscar Wilde'nin *hakiki olacak her şey bir dine dönüşmek zorundadır* cümlesini kendi iddiası için önemli bir zemin olarak konumlandırır. Zira burada "hakiki" ifadesi ona göre önermelerin mantıksal hakikatine veya doğa bilimlerinin ampirik hakikatine atıfta bulunmayıp, bir şeye sadık olma (being true to) anlamına yakın kullanılır. O halde der Critchley, hakiki olan bir iman deneyimidir (yani sadık olma anlamında), böylesi bir şey ise, hakikat fikrinden vazgeçmeyen ama onun manasını yeniden şekillendiren bir imandır (Critchley, 2013: 26 ve 11).

Critchley'in vurguladığı nokta şudur; bir yandan hakiki olması için her şeyin bir dine dönüşmek zorunda olduğunu kabul etmek zorundayızdır ki aksi takdirde bu şey inanırlıktan ve otoriteden yoksun kalma riskine sahip olur, diğer yandan da bu otoritenin yaratıcıları bizler olmak zorundayızdır yani bu iman deneyimi kolektif bir öz yaratım çalışması olmalıdır (Critchley, 2013: 12). Critchley'in burada varmak istediği nokta, bu iman deneyiminin bize nasıl bir motivasyon gücü vereceği ve bunun siyaset açısından önemidir. O Dietrich Bonhoeffer'un "dinsiz Hristiyanlık" fikrini çağırıştırır bir biçimde kendi iddiasını yeniden ele alır. Örneğin Bonhoeffer'ın merak ettiği mesele din olmadan Tanrı'dan nasıl bahsedeceğimiz iken, Critchley soruyu farklı bir formda sorar; ona göre din olmadan Tanrı'dan nasıl bahsedeceğimiz değil bilakis önemli olan Tanrı olmadan dinden yani insanları bir araya getirip onları kenetleyen ve motivasyon gücü veren şeyden nasıl bahsedeceğimizdir (Critchley, 2013: 28-29). Eş deyişle önemli olan böylesi bir imansızlar imanının nasıl olup da bir kardeşliği veya ortaklaşmayı meydana getirebileceğidir (Critchley, 2013: 12). Burada sözkonusu olan iman deneyimi, beyana dayanan bir edim olarak siyasi bir müdahale durumundaki kriz anında kendini ortaya

koyan bir performatif olarak görülür (Critchley, 2013: 21). Bu anlamda iman hem dünyaya fırlatılmış olduğum gerçeğine hem de sorumluluk olarak düşünülen bir özgürlüğe istinaden kendi gücümü aşan bir talep karşısında benliğin kendini ortaya koyması ile ilişkili bir biçimde düşünülmektedir.

Critchley doğrunun, hakikatin kendisi anlamına gelmediğini bilakis doğrunun, sadık olmaya çalışmamız ve model almamız gereken bir hayat ile ilişkili olduğunu ifade eder. Doğru kelimesinin sadık kalma biçimindeki kök anlamına yakın bir biçimde düşünülmesi önemlidir. Burada o, Alain Badiou'dan hareketle hakikat-doğru kavramını bir olaya sadık kalmanın gerçek süreci olarak okur. Badiou'nun olaya sadakat şeklindeki hakikat kavramsallaştırmāsından ilham alır ancak bu ilhamı hem Danimarkalı teolog Knud Ejler Logstrup hem de Emmanuel Levinas'ın sonsuz sorumluluğu ile birleştirmek suretiyle daha farklı bir zemine taşır ve tartışır. Onun yaklaşımındaki temel felsefi görev, bir etik öznelik teorisi geliştirmektir. Critchley özne derken bir benliğin kendini bir iyi anlayışına bağlama ve kendi özneliğini bu iyi ile bağlantılı olarak şekillendirmesini kasteder. Burada Critchley Badiou'nun etik deneyim olarak olaya sadakat fikrini, Logstrup'un karşılanamaz etik talep fikrini ve son olarak Levinas'ın etik talebin gerçekleştirilemezliğinin özneliğinin içsel parçası olduğu fikrinden hareket eder (Critchley, 2010: 54 ve 21).

Critchley'in etik deneyim teorisi bu noktada açıklanması gereken bir öneme sahiptir. Zira iman sonsuz talebe sadakat ise etik de benliğin kendisini bir iyi anlayışına bağlaması ile ilgilidir. Bu açıdan din etikdir derken de aklında imanın ve dinin etikle olan yakın ilişkisi vardır ancak bu iman ve din olguları metafiziksel bir varlığa atıfta bulunmayan daha ziyade kendimizin oldurduğu bir yapıya sahiptir. Şimdi hem sonsuz talebe sadakat olarak iman hem de etik deneyim teorisi kavramları bağlamında meseleyi açıklamak istiyorum.

Etik deneyimin iki bileşeni vardır: onay ve talep. Etik deneyim onay verdiğimiz bir talebin deneyimlenmesi ile başlar. Yani "komşunu kendin gibi seveceksin" gibi etik bir ifade "şu anda bir sandalyede oturuyorum" gibi epistemik bir iddiadan farklı olmak durumundadır. Çünkü etik ifadede komşumu sevme ediminin bir onayı da vardır. Oysa diğer ifadede konu edinilen şey ise, yani üzerinde oturuş sandalye karşısında bir onay gerektirecek durumun mevzu bahis olmadığıdır (Critchley, 2010: 25-26). Critchley bu onay ve talep kavramlarını felsefe ve din tarihinden şu örneklerle açıklar; Kitab Mukaddes'teki Musa Şeriatı, Platon'da Varlığın ötesindeki İyi ideası, Augustinus'da yeniden dirilen İsa, Kant'taki ahlak yasası, Nietzsche'de bengidönüş, Heidegger'de vicdanın çağrısı, M. Buber'de sen ile kurulan ilişki. Burada ifade edilen durumların her birinde benin onay verdiği bir talebin ifadesi vardır.

Etik deneyimin başlıca özelliği öznenin bu talebi teyit etmesi, onu “iyi” bulmaya rıza göstermesi, kendini o iyiye bağlaması ve kendi özneliğini o iyi ile bağlantılı olarak şekillendirmesinde açığa çıkar (Critchley, 2010: 27-28). Bu açıdan bakıldığında etik talebin doğası farklı şekiller alabilir ve bir kısır döngü olarak olarak düşünülmemelidir (Critchley, 2010: 50). Sonsuz talepteki bu talep sadece din kaynaklı yani Tanrı'nın emirlerinden kaynaklanan bir durum olarak da görülmez. Critchley her ne kadar böyle olduğuna inananlar olsa da A. MacIntyre gibi emrin önemli olmadığını söyleyenler de var der ve kendini bu çizgide görür (Critchley, 2016: 18).

Critchley'e göre etik dediğimiz şey insanı aşırı bir yükün altına sokmaktadır ki zaten etik aşırı yüke dair bir şey olarak görülür. Ve en önemlisi ise etik talep özneliğimizi bölen bir yapıya sahiptir. Critchley bunu örneklerle açıklar. Örneğin İsa'nın yerine getirilemeyecek bir etik talebi öne sürdüğünde (*Tanrı gibi olun*) basitçe uyulacak ya da icra edilecek bir şeyi ifade etmez. Zira İsa'nın etik talebi gülünç bir taleptir.¹ İsa *gökteki babanızın kusursuz olduğu gibi siz de kusursuz olun* derken böyle bir kusursuzluğa erişebileceğini düşünmez, zira böyle bir başarı insan ile ilahın eşitliğini gerektirecektir (Critchley, 2013: 235-236). Böyle bir talep insanın kusurlu ve noksan oluşunu ve bu konudaki başarısızlığını ifşa eder sadece. Fakat başarısız bulunduğu bir şey öğrenilmiş olur. Burada ifşa olan şey insan olmanın güçsüz gücüdür. Sonsuz etik talep bir yandan özne haline gelmemize olanak tanır ancak aynı zamanda öyle bir özne haline gelebilmemiz için kendimizi kendimizden ayırmamız-bölmemiz, kendimizi asimetrik ve yerine getirilemez bir taleple karşışarşıya bulmamız demektir. Bu aynı zamanda gerçekleştirilemeyecek bir taleple uyum içinde yaşamaya zorlanmamız ve bir yandan da insan olmamız sebebiyle kendimizin güçsüzlüğünün farkına varıp, bir mücadele alanı içinde kendimizi bulmamıza olanak tanır. Bu anlamda karşılanamaz bir talep için yaşamak bir iman deneyimini, sahip olmadığımız şeyi verme üzerine kurulu olan ve güçsüzlüğümüzü açığa çıkaran yönüyle bir imansızlar imanını gerektirir ki Critchley'in aradığı da böyle bir imanın olası manasıdır (Critchley, 2013: 15-16).

Critchley etik talebin mahiyetine ve paradoksal oluşuna dikkat çekerek Logstrup'a atıfla örneğin İsanın “düşmanlarınızı sevin size zulmedenler için dua edin öyle ki göklerdeki babanızın oğulları olasınız” talebini ele alır. Ona göre bu zorlu bir taleptir. Zira eğer sadece dostlarınızı sever düşmanlarınızdan nefret ederseniz, yabancıların radikal talebine açık değilsiniz demektir. Oysa

¹ Critchley, mizah kavramını bu noktada önemli görür ve üzerinde durur. Ona göre mizah, öznenin etik talebin aşırı yüküne, o talebi kendine yönelik saplantılı bir nefret ve zulme dönüştürmeksinin tahammül etmesini sağlayan daha asgari daha az kahramanca bir yüceltin biçimi olarak okunmalıdır. (Critchley, 2020: 67-68 ve 128.)

böyle bir etik talep son derece paradoksaldır, zira bir insanın ilahi kusursuzluğa ulaşabilir olması imkansızdır ancak burada Critchley'e göre Logstrup'u ilgilendiren şey tam da bu talebin paradoksal niteliğidir. Böylesi bir talebin paradoksal radikal ve tek yanlı olarak tarif edilmesinin sebebi de burada yatmaktadır ki zira bu talebi karşılamak demek bir anlamda Tanrı olmak demektir ki bu da pek mümkün görülmez. Ancak buradaki temel mesele metafizik inançların incelenmesinden ziyade kişinin varoluşunu etik talep olgusu temelinde düzenlemesidir ve bu da ancak başkasıyla kurulan ilişkide sahnelenir. Din dediğimiz şey eğer etik ise o halde İsa'nın şahsında Tanrı'yı tecrübe edip etmediğimiz meselesi bizi ilgilendiren bir şey değildir Critchley'e göre, ancak bizi ilgilendiren asıl mesele, İsa'nın bize söylediği gerçekleştirilemez olan ancak yine de gerçekleştirmek zorunda olduğumuz taleptir. Burada öğrendiğimiz şey, varoluşumuzun başkasının radikal, tek yanlı karşılanamaz etik talebini onaylama dolayımı ile şekillendirmemiz gerektiğidir, başkasını ihmal etmek kendi varoluşumuzu ihmal etmek demektir (Critchley, 2010: 62-64).

Critchley başkası ve başkasınının dolayımı yoluyla görünür olan etik talep ve bu sayede varoluşumuzu şekillendirme durumunu en net bir biçimde örneklendiren Levinas'a da başvurur. Nitekim Levinas'ta etiğin öznesi, başkası karşısında sonsuz sorumlu olan ve asla karşılayamayacağı ama karşılamak zorunda olduğu bir talep deneyimi ile ifade edilebilecek bir öznedir. Özne kendini bölüp parçalayan (dividual) bir taleple ilişkili olarak kendini biçimlendirir (Critchley, 2010: 51). Burada öznenin özerkliği ve egemenliği başkasının talebinin getirdiği yaderklik deneyimi tarafından kuşatılır. Bu anlamda etiğin öznesi bölünmüştür (Critchley, 2010: 19-20).

Etik talep, karşı karşıya olduğum diğer kişiyle ilişkili olarak ortaya çıkan bir şeydir. Benden istenen talep, asla karşılayamayacağım bir taleptir. Bu talep beni böler, bu karşılayamayacağım bir ilişki olması anlamında anarşiktir. Bu talebi karşılayamamak ise Critchley açısından, felç olmanın değil, dünyada eyleme geçmenin koşuludur (Critchley, 2016: 15). Bu anlamda etik deneyim öznenin bir faaliyeti olarak ötekinin benden talebine karşı duyarlı olmaktır, ancak bu aktif bir duyarlılıktır.

Bu anlamda Critchley Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak yeniden konumlandırmasıyla önemli bulur. Critchley bu çerçevede Batı felsefesinde iki ana eğilimi gündeme getirir; özerklik ve yaderklik. Levinas'ın yaptığı şey ikincisini canlandırma girişimidir. Özerklik projesini takip eden bir felsefe için en yüksek değer öznenin özgürlüğüdür, felsefi ve toplumsal olarak ortadan kaldırılması gereken şey ise özgürlüğün yolunu kesen şeydir (Critchley, 2010: 67). Nitekim Kantçı etik bu noktada önemlidir. Kant'ın etiğinin temel ilkesi

özerklidir. Yani eylemlerimde dayandığım zemin kendi koyduğum düsturlar olmak zorundadır ve burada özne kendi yarasını kendisi koymaktadır. Nitekim böyle de olmalıdır aksi takdirde o zaman özgürce değil kendi seçmediğim yasaya göre eylemekteyim demektir ki bu da özerklik açısından problemlidir. Başka bir ifadeyle ahlaki otoritenin kaynağı benim dışımda bir şeyde (Tanrı-da, gelenekte, işverenimde kısacası bana beni dışarıdan bağlayan bir şeyde) ise özerk değil yaderk davranıyorum demektir (Kant, 2002: 16). Critchley ise burada yüzünü alternatif bir mirasa dönerek Levinas'ta başkanın yüzü ile ilişki içerisinde düşünür.

Levinas'ın Kant'tan farkı etik deneyimin bir öznenin özerkliğine mukabil olmayan hatta bu özerkliği sorgulayan bir talebin olgusalılığı etrafında dönmesidir (Levinas, 2005: 186-187). Etik deneyim yaderktir, başkasının talebi, onun yüzünden gelip beni kendi seçmediğim bir yükümlülük altına sokmakta ve benim özerkliğimi sorgulamaktadır. Levinas'ın iddiası ise sorumluluğun özgürlükten önce geldiğidir. Yani öznenin özgür faaliyetinden önce beni sorgulayan ve cevap vermeye çağırın yaderk bir talebin deneyimi vardır (Critchley, 2010: 66-67). Bu anlamda o kendinden utanan özgürlüğün hakikati temellendirdiğini dahi ifade eder (Levinas, 2005: 184).

Levinas, eğer başkası için etik bir kaygı duyuyorsam ve onunla ilgileniyorsam Tanrı'ya doğru gidebilirim diyerek insanı kutsallığın bir imkânı olarak da görür (Levinas, 2001: 54-55). *Başkasının yüzü Tanrı'nın izidir* ifadesi de bu amaca matuftur (Levinas, 2003: 272). Aslında Levinas bir yandan da ötekenden sonsuz sorumlu olma kaygısı ile metafiziğin Tanrı'ya biçtiği rolü insana vermiş görünmektedir. Zira başkası karşısında insan, sanki güvenilecek-bel bağlanacak bir Tanrı yokmuş gibi tüm sorumluluğu üzerine almaktadır. Tanrı fikri akla etik sayesinde gelir derken Levinas bu noktaya atıf yapar. Başkasıyla yüzleştüğimde onun yoksulluğundan ve çıplaklığından duyduğum utanç ve bu utancın, başkasının sefaleti karşısında benim kendi özgürlüğü ve refahından duyduğu huzursuzluğu ortaya çıkarması söz konusudur. Benin, kendisini başkasının yüzünde beliren sonsuzluğa açması bir lütuf değil; bu utancın, adaletsizliğin bu bilincinin yarattığı huzursuzluktur (Kartal, 2017: 194-195). Levinas bu huzursuzluğu ve akabindeki sorumluluğu *insomnia* hali ile ilişkilendirir, yani başka olan, aynıyı özdeşliğinde-dinginliğinde rahatsız ederek uyandırır. Böylesi bir uykusuzluk hali temalaştırmayan aynıya indirgmeden farkı karşılayabilen başkasıyla ilişkide olan bir uyanıklıktır. Etik sorumluluğun uykusuzluk olarak nitelenmesi ise daima bir teyakkuz ödevi ve uykuya dalınmaması gereken bir çaba olması sebebiyledir (Levinas, 2003: 28)

Bu anlamda etik ilişki başkasının yüzü tarafından sorgulandığım zaman başlamaktadır. Böylesi bir sorgulanmada Levinas'ın Tevrat'ı hatırlatarak dile getirdiği üzere, "hem dul öksüz yabancı adını verdiği şeye cömertçe cevap verildiği zaman, hem de sokakta onların yanından geçerken içimden keşke görünmez olsalardı diye geçirip hissizliğimle kendi kendimi bile ürküttüğüm zaman" yaşanan bir deneyimdir bu (Critchley, 2010: 66). Bu bağlamda Levinas'ın düşüncesinde karşımıza çıkan bir diğer önemli kavram travma kavramıdır ki burada travma benliğin dışından gelen bir şeyi işaret eder. Bu anlamda Levinasa göre etik talep travmatik bir taleptir, öznenin dışından yaderk bir kaynaktan gelen ama öznedeki izini bırakan bir şeydir. Nitekim bu açıdan etik özne kalbindeki travmatik yaderk bir talebin onaylanması ile tanımlanmaktadır. Etiğin öznesi bu anlamda bölünmüş (dividual) bir öznedir. Zira bu özne kendisi ile tam olarak karşılayamayacağı ama onun sayesinde özne haline geldiği bir talep arasında yapısal bir bölünmeye maruz kalır. Levinas'a göre başkasıyla ilişkinin asimetric olmasının nedeni de onayın talep karşısındaki bu temel yetersizliğidir. Yani özne kendi ilişki kapasitesini aşan bir şeyle ilişki kurmaktadır. (Critchley, 2010: 67 ve 72)

Bu bağlamda etiğin öznesi, gerçekleştirilemez bir talebe ve özneliği bölen bir talebe bağlanmayla veya sadakatle tanımlanmaktadır. Burada Critchley etiğin kalbine vicdan kavramını yerleştirmeye çalışır ki vicdan deneyimi de zaten bölünmüş bir öznelik deneyimidir. O vicdan deneyimi konusunda ne Nietzsche'nin vurguladığı gibi vicdanın varacağı yerin kendinden nefret olduğuyla ne de Freud'un üstbenin zalimliğiyle ilgili iddialarına değil de bir huzursuzluk etiği ve gerçekleştirilemez bir etik talebin içselleştirilmesine dayalı yeni bir etik önermektedir. Böyle bir vicdan ise Tanrı'nın insan kalbinde çalışması değil, kendi kendimizin üzerinde çalışması olarak görülür (Critchley, 2010: 21).

Critchley'e göre etik, öznelüğün kalbindeki sonsuz bir talebin deneyimidir. Etik dediğimiz şey, egemen bir otoriteden ziyade kırılabilir bir kendiliğin, duyarlı bir sorumluluğun ve benden hep daha fazlasını isteyen bir talebin deneyimidir (Critchley, 2010: 142-143). Zaten önemli olan nokta da kişinin benliğini etik talep olgusu etrafında düzenlenmesidir ki bu talep de ancak başkasıyla kurulan ilişkide ortaya çıkmaktadır. Nitekim dinin bir anlamda etik olduğunu söyleyen Critchley, bu dinin vahiysel bir biçimde metafiziki bir varlıktan değil, böylesi bir yerden kaynaklanmayan sonsuz talep karşısındaki pozisyon alışında olduğunu göstermeye çalışır (Critchley, 2010: 64). O şöyle der;

"Radikal bir talep deneyimleri ve kendi öznelüğümü onunla ilişkili olarak şekillendirmeye çalışırım talebin son kerte de Tanrı'dan mı varlığın kalbindeki uçurumu andıran boşluktan mı, bahçemin kuytularına yuvalanmış perilerden mi yoksa böyle başka bir

gizemli kaynaktan mı geldiği Kant'ın dikkat çektiği nedenlerle, bilebileceğimiz bir şey değildir. Etik yükümlülüğün nihai metafizik kaynağı, tabii eğer öyle bir şey varsa bilinemez. Bunun yerine odak, karşımıza çıkan insani talebin radikalliği üzerinde olmalıdır. Daha paradoksal olarak ifade edersem, ortada bir Tanrı olmadığını bilerek, fani oluşumuz yüzünden kesin başarısız olacağımızı bilerek kendimizi Tanrı gibi olma talebine maruz bırakmamız gerekir. Gördüğümüz gibi etik talebi karşılamayı başaramamak var oluşumuzu onmaz bir başarısızlığa uğratmak demektir. Artık bu başarısızlığın, bu yenilginin kaçınılmaz olduğunu görebiliriz, çünkü etik talebin radikalliğini gerçekleştirmeyi asla ummamayız ama yenilgi ya da başarısızlık bir kedere ya da moral bozukluğuna neden olmak şöyle dursun etik eylemde cesaretin koşulu olarak görülmelidir. Etik özneliğin düsturu Samuel Beckett'in dediği gibi yine de yenil yine yenil daha iyi yenil." (Critchley, 2010: 65-66).

Bu açıdan başkasıyla olan bu ilişki pasifize edici olmayıp bilakis aktif bir duruma ve edime geçmeye teşvik ve motivasyon gücü sağlar. Critchley Judith Butler'ın "bu gerçekle yüzleşelim artık. Birbirimiz tarafından çözüyoruz. Ve eğer çözülmüyorsak bir şeyler eksik demektir." sözlerine atıfta bulunarak böylesi bir deneyimin aktif bir duyarlılık içerdiğini, temelden birbirine bağlanmışlığımızı ve başkasının talebine açıklığımızı gösterdiğini ifade eder (Critchley, 2010: 129-130). Dolayısıyla etik deneyim, ahlaki eylemde bulunmak için bir motivasyon kuvveti sağlamakta ve benliğin bir iyi anlayışına kendini bağlamaya karar vermesi sağlayan şeye dair bir açıklama sunmaktadır. Ve hatta Critchley şunu iddia eder; "eğer motivasyon kuvvetine dair makul bir açıklama sunulamazsa, ahlaki düşünce, standart gerekçelendirme çerçevelerinin (ontolojinin, faydacılığın, erdem etiğinin) içi boş bir biçimde manipüle edilmesi derekesine düşer" (Critchley, 2010: 18-19).

Peki sonsuzca talepkar bir etik ile siyasetin ilişkisi nedir? Yani bir iyi anlayışına bağlı olmak siyaset açısından ne gibi motive edici bir unsur sunabilir. Veya daha net bir ifadeyle siyaseti etik bir talep doğrultusunda yeniden düşünmek nasıl mümkün olacaktır? Çalışmanın ikinci başlığı bu konuyu tartışacaktır.

Etik Bir Talep Olarak Siyaseti Yeniden Düşünmek

Bilindiği üzere çağdaş dönemde etik yeni bir perspektifle ele alınmaktadır. Etik artık bir normlar topluluğu olarak değil, başkasına karşı sonsuz sorumluluk ve duyarlılıkla ilişkili bir biçimde düşünülmemekte ve başkasının talebine cevap verebilme zemininde ele alınmaktadır. Bu ise özellikle Levinasçı etik ve Derridacı dekonstrüksiyonist anlayışla en net ifadesini bulmaktadır.² Bu

2 Critchley Derridacı dekonstrüksiyonun da etik bir talep olarak düşünüleceğini söylemekle beraber bizim bu çalışmada ele alacağımız düşünür Levinas ve onun etik anlayışı temelinde olacaktır. Bununla birlikte Derridacı dekonstrüksiyonun hangi zeminde etik bir talep olarak ele alındığı ve siyaset için ne anlam ifade ettiğine de kısaca değinmek isteriz. Critchley'e göre dekonstrüksiyon

kapsamda Critchley Levinasçı etik talepten hareketle ötekiliğe açılan ve ötekinin çağrısına cevap veren bir stratejiyi ön plana çıkarmakta ve siyaset açısından önemli imkanlar sunmaktadır. Etik Levinas'ın da ifade ettiği üzere bir eleştiridir, bu eleştiri ise ötekiliği kendi aynılığına indirgemeye çalışan egonun özgürlüğüne, kendiliğindenliğine ve bilişsel oluşuna dair bir eleştiridir. Zira başkanın varlığını kabul etmek demek aslında özgürlüğümüzü tartışma konusu etmek demektir. Çünkü özgürlük başkanın aynı tarafından belirlenmesidir, oysa başka olan her zaman belirlenmekten, yani temalaştırma ve teorileştirmeden kaçmaktadır. Levinas böylesi bir bilme ediminin yani özgürlüğünü haklılaştıracak bir temel arama edimini ahlaki bilinçle başlatır. Çünkü özgürlük kendini ne zaman haklı çıkarmak yerine, keyfi ve de şiddet içerdiğini hissederse, etik o zaman başlar. Bu nedenle etik, duyarlı bir tekillik ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. Her ne kadar başkayla olan bu etik ilişki temel bir öneme sahip olsa da dünyada sadece ben ve öteki yoktur ve dünyada daima en az üç kişi vardır. Levinas bunu "Dünyada yalnızca iki insan olsaydı adli mahkemeye ihtiyaç kalmazdı zira ben başkası karşısında daima sorumlu olurum." şeklinde ifade eder (Levinas, 2001: 167). Bu ise bizi kıyaslanamaz olanı kıyaslamaya, tanımlanamaz olanı tanımlamaya mecbur tutar. Bu noktada üçüncünün varlığı başkayla olan etik ilişkiyi, politik ilişki haline getirir ve ontolojinin bütünselleştirici söylemine dahil eder (Levinas, 2003: 269-270). Tam bu noktada Levinas'a göre siyasetin bir güç oyununa dönüşmesini ve tiranlık taşımamasını önlemek için onun etikle bağlarını kurmak gerekir. Çünkü siyaset tek başına

logosentrik geleneğin baskıladığı ötekiliğe açılan bir söylem olarak ön plana çıkmakta ve etik bir mesele olarak görülmektedir (Critchley&Mooney, 1994: 369-370). Bu anlamda dekonstrüksiyonun da siyaset sorununa yeterli bir yanıt olarak düşünülebileceğini söyleyebiliriz. Zira dekonstrüksiyon etik sorumluluk hakkında bir kaynak olarak görülebilirse o zaman bu tatmin edici siyasi bir sorumluluğu da beraberinde getirebilir. Bu anlamda Derridacı dekonstrüksiyon yaklaşımı etik ve politikanın karşısında değil onların bir şartıdır (Derrida, 1991: 77). Nitekim Derrida da dekonstrüksiyoncu tavrın veya okuma biçiminin aslında politik olanın tam da merkezinde olduğunu şöyle ifade eder; "Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, eğer öteki (autrui) ile bağlantılı etik ya da siyasi bir karar almak zorunda kaldığım zaman bu sonsuz bir şey olmasaydı, o zaman kendimi her bir tekillik karşısında sonsuz bir borç altına sokamazdım. Ben kendimi sonsuzca, her bir tekilliğe borçluyum. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, ahlaki ve siyasi sorunlarınız olmazdı. Sorumluluğun sınırlanmadığı andan itibaren ortada ahlaki ve siyasi sorunlar ve bundan kaynaklanan her şey vardır. Dolayısıyla, ne seçim yapmış olursam olayım, vicdanım rahat olarak iyi bir seçim yaptığımı ya da sorumluluklarımı üstlendiğimi söyleyemem. Birinin "bir karar aldım" ya da "sorumluluklarımı üstlendim" dediğini ne zaman duysam şüpheyle karşılarım, çünkü eğer ortada sorumluluk ya da karar varsa, bunları bu şekilde belirleyemezsiniz ya da onlar karşısında kesinliğe ya da rahat bir vicdana sahip olamazsınız. Eğer birine karşı özellikle iyi davranırsam, bilirim ki bu bir ötekinin zararınadır; bir ülkeye iyi davranırsam bu başka bir ülkenin, bir aileye iyi davranırsam bu başka bir ailenin, dostlarıma iyi davranırsam bu diğer dostlarıma ya da dostum olmayanların vs. zararınadır. Kendini sorumluluğa kaydeden sonsuzluktur bu; o olmasaydı hiçbir etik sorun ya da karar olmazdı. İşte bu yüzden de karar-verilemezlik kat edilebilecek ya da alt edilebilecek bir an değildir. Görev çatışmaları -ki yalnızca çatışmada görev söz konusudur bitimsizdir ve ben kararımı verip bir şey yaptığım zaman bile karar-verilemezlik sona ermez. Yeterince yapmadığımı bilirim ve işte ahlak böyle devam eder, tarih ve siyaset böyle devam eder. Kararverilemezlik kararın ortaya çıkmasıyla alt edilen bir andan ibaret olmadığı içindir ki siyasileşme ya da ahlakileşme diye bir şey vardır" (Derrida, 1998: 139).

bırakıldığında içinde bir tiranlık taşır (Critchley, 1999: 222). Oysa siyaseti kurtaracak şey onun etikle olan bağlarını yeniden kurmaktır.

Critchley de Levinasçı etik anlayışından hareketle siyasetin etik bir talep olarak yeniden düşünülüp düşünülemediği sorunsalını gündemine alır. Zira ona göre siyaset etik olarak başlar. Çünkü etik ilişki kamusal alanın dışında apolitik bir alanda gerçekleşmez. Etik zaten politiktir, yüzle ilişki zaten her zaman bir bütün olarak insanlıkla bir ilişkidir (Critchley, 1999: 226). Bu bağlamda siyasetin aslında bir sorumluluk talebi getiren ve bir adaletsizlik durumunda ortaya çıkan etik bir pratik olarak anlaşılması gerektiği söylenebilir (Critchley, 2010: 101). Çünkü etik ve siyaset birbirinden ayrıştırılmazdır. Critchley siyaseti etik boşsa etiksiz siyaset kördür der (Critchley, 2010: 130). Siyaset, bir iktidar işlevi olmaktan ziyade aslında adaletsizlik ve haksızlıklara verilen tepkinin yönlendirdiği etik bir pratiktir (Critchley, 2010: 142-143). Nitekim Critchley'e göre dünya birbirinden zorlu taleplerle üstümüze gelmesi söz konusudur ve böyle bir durumda ne yapmamız gerektiğini öğrenmek ve öngörebilmek için etiğe ihtiyacımız vardır (Critchley, 1999: 12).

Critchley'e göre siyaset önceden verili olan ve sorgusuzca kabul edilen bir özerklik anlayışını benimsemekten ziyade onu bölen bir talep tarafından yad duygulanımsal olarak çağrılmaktadır (Critchley, 2010: 138). Bu ne demektir? Yani bir emir-etik talep karşısında kişi kendini hem emre-talebe karşı çıkma hem de onu uygulama arasında gidip gelen ancak bu sayede öznelliğini şekillendiren bir profile bürünür. Örneğin Critchley *öldürmeyeceksin* emrinde önemli olan noktanın bu emrin kuvvetinin bizi zorlamaya dayanmadığını ve bizim rızamızı gerektirdiğini söyler. Critchley'in ifadeleriyle bunu onay gerektiren bir etik talep olarak tanımladığımızda emir dediğimiz şey mutlak bir biçimde riayet edilmesi gereken bir şey olmaktan çıkarak, mücadele ettiğimiz bir şey haline gelir. Burada artık iki yükümlülüğümüz vardır ki bir yandan talebin-emrin direktifine uymak veya buna uymamanın sorumluluğunu üstlenmek (Critchley, 2013: 234-235). Critchley bu bağlamda emirin bir hüküm ölçütü olmaktan ziyade bir kestirim veya bir göz kararı olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Burada emrin bir kestirim ve göz kararı olması tıpkı bir inşaat ustasının hedeflediği doğrultuyu belirlemek için kullandığı ip ile benzetilir. Öldürme yasağını, emre karşı gelmenin sorumluluğunu alanlar için böyle bir göz kararı olarak tanımlar. Burada vurgu ilahi emrin mutlak bir ferman olarak değil bilakis bir mücadele durumu içinde kendini gösterdiğine olan vurgudur.³ Kuşkusuz bu emir öldürmeyi mutlak olarak dışlamaz ancak

3 Critchley bu açıdan Tanrı'nın adı ahlak yasasının üst adli kaynağı olmayıp bilakis kendisini takip etmeye çalışan bir öznelliği bölen ve yerine getirilemeyecek sonsuz bir talebi bir an için görmemizi sağlamak suretiyle bizi yasanın, devletin ve siyasetin mitik şiddetiyle mücadele etmeye çağıran ilk anarşist olarak tanımlar (Critchley, 2013: 15-16).

onu onaylamaz da. Buradaki vurgu emrin karşısında mücadele edip ona uymaya veya uymamaya karar verip vermememizle ilgili olup bunun sorumluluğunun bizde olduğunun gösterilmeye çalışılmasıdır. Öldürmeyeceksin emri mutlak bir yasa değildir ve bu açıdan da zorlamaya dayalı değildir. *Ancak burada emrin-çağrının gücü zayıflık içinde tezahür eder ve güçsüz bir güçtür* (Critchley, 2013: 234-235).⁴

Burada Critchley Levinas'a dönerek meseleyi açar. Levinas'a göre emir ötekinin yüzünde ifade bulur. Emrin bu zorlu mücadelecilik yapısı barışın olduğu bir durumda değil bilakis ötekini öldürmek üzere olduğum bir ölüm-kalım mücadelesinde kendini göstermektedir. Levinas açısından öteki öldürmeyi isteyeceğim tek varlıktır zira bir direnme ile egemen irademi reddetmekte ama aynı zamanda ötekinin yüzü hem tüm güçsüzlüğü ve savunmasızlığı içinde onu öldürmeye ayartıldığı halde öldürmeyeceksin buyruğu şeklinde görülen barış çağrısı olarak tezahür eder. Ötekinin yüzü hem öldürmeye ayartıldığı hem de öldüremeyeceğim varlıktır.

Critchley'e göre bu açıdan bakıldığında Levinas'ın bize elleri kirli bir etik bıraktığını söyler. Zira Levinas'a göre saf bir etik alanı yoktur ancak önemli olan onun siyaset ile nasıl bir eklemlenme durumu içerisinde olduğudur (Critchley, 2013: 240-241). Bu anlamda Levinasçı etik pasifizizm sunmaz (Critchley, 2013: 24-25). Zaten Critchley de siyaset sözkonusu olduğu zaman bunun elleri kirletmeye dair bir mesele olduğu görüşündedir (Critchley, 2013: 260). Nitekim o etik ve siyasetin ayrıştırlamaz olduğunu biz insanların her zaman etik ve siyasal bir sentezle karşı karşıya olduğumuzu dile getirerek başkasıyla ilişki olarak etikten, başkalarıyla ilişki olarak siyasete geçmeyi sağlayan basit bir çıkarım yoktur der. Dünyadaki zorlu konum ve taleplerden dolayı, siyasal bir durumda neyi nasıl yapabileceğimizi görmek ve anlamak için etiğe ihtiyacımız olduğunu dile getirmektedir (Critchley, 2010: 130).

O bu bağlamda hakiki bir siyasetin kılavuzu şiddetsizliktir der ancak siyaset ile şiddet arasında böyle bir ayırım yapılabilir mi? Kaçınılmaz bir biçimde şiddet ve karşı şiddet, meşrulaştırma ve karşı meşrulaştırma döngüsünün ağı içerisindeyiz der diyen Critchley'e göre elimizde yalnızca şiddetsizliğe yönelik çalgınca bir göz kararı, kural, bir dizi istisnai koşul ve sonsuz etik taleple bulduğumuz siyasi mücadele alanı vardır (Critchley, 2013: 242). Şüphesiz Critchley klasik anlamıyla bir pasifizmi savunmaz ve şöyle der; tarih geleneksel olarak ellerinde silah ve sopa tutanlar tarafından yazılır ve onları alaycı

4 Bu tıpkı Derrida'nın Benjamin'e atıfla egemenlik olmaksızın koşulsuz buyruğunu bir yandan da Vattimo'nun zayıf düşüncesinde, bir yandan Caputo' nun çağrının güçsüz gücü olarak ifade ettiği şeyi hatırlatır. Yani emrin mutlak otoritesinden soyutlanmasının sonucunda emrin gücü-otoritesi güçsüzleşen bir güce sahip olarak lanse edilmektedir.

hicivlerle yenmeyi bekleyemeyiz. Ama ultra solcu aktif nihilizmin tarihinin özlü biçimde gösterdiği gibi elimize silah ve sopa aldığımız anda kaybederiz. Siyasal direniş karşı çıktığı arşık şiddetle dolu egemenliği taklit etmeye çalışmamalıdır mesele şiddet içermeyen savaş hali tekniklerini kullanan pasifist bir aktivizmi geliştirme meselesidir ama şiddetin sınırlarını sürekli müzakere etmesi gereken zor bir pasifizmidir bu” (Critchley, 2010: 134-135). Bu nedenle Critchley kendimizi somut bir toplumsal-siyasal-yasal şiddet durumunun içinde buluruz ve elimizdeki tek şey şiddetsizlik, hayatın kutsallığının seçimidir. Transandantal teminatlar ve temiz eller yoktur eyleriz ve icat ederiz der (Critchley, 2013: 234-235). Önemli olan elimizi ne kadar kirlettiğimizdir. Siyaset de bu açıdan etik bir talep olarak düşünülduğünde elleri en az kirleterek eyleminin bir imkânı olarak düşünülebilir.

Kuşkusuz burada öne çıkan, etik bir siyaset anlayışının başkasının yüzü karşısındaki kurucu güçsüzlüğümüzün açığa çıkması olarak görülebilir. Critchley başkasının yüzünün kırılmağına gösterilecek etik bir duyarlılığı öne çıkaran egemen hukuki normlar ile değil de böylesi bir etik duyarlılık aracılığı ile adaletsizlik durumuna-haksızlıklara karşı çıkacak şeyi meta-siyasal uğrak olarak adlandırır. Zaten ona göre insanları siyasal eyleme geçme noktasında motive edecek olan şey de bu meta-siyasal uğrak adını verdiği şeydir (Critchley, 2010: 130). Critchley bu meta-siyasal uğrağın anarşik olduğunu da iddia eder. Zaten ona göre etik denilen şey de anarşik bir meta-siyasetten başka bir şey değildir. Yani yukarıdan düzen dayatmaya çalışan her girişimin aşağıdan sorgulanmaya açılmasıdır. Buna göre siyaset dediğimiz şey de otoritenin-devletin içinde çatlaklar oluşturacak yeni siyasal öznelliklerin icat edilmesi ile ilgisi bağlamında düşünülecektir. Başka bir ifadeyle siyaset Ranciere’i andırır bir biçimde uyuşmazlığın tezahürü olarak, devletin otoritesini ve meşruiyetini sorgulayan anarşik bir çokluğun yaratılması ve muhafaza edilmesidir (Critchley, 2010: 22-23).

Critchley etik deneyimin bu anarşik yönünü ve çokluğunu önemser. Ona göre her ne kadar anarşizm özgürlük ve özerklikle ilişkilendirilse de günümüzdeki anarşist durumu 1960’lardaki anarşizm durumundan ayıran şeyin özgürlüğe karşı bir sorumluluk duygusu etrafında döndüğünü söyler. Anarşizm her zaman özgürlükle ve özgürleşme mücadeleleri ile ilgilenmiş olduğu düşünülse de anarşizm kavrayışı özgürlük ile ilgili meseleden ziyade bir sorumluluk, bir adaletsizlik durumu karşısında ortaya çıkan sonsuz sorumluluk duygusu etrafında gelişir (Critchley, 2010: 101-102). Özellikle bu sorumluluk batılı dünyanın, dünyanın geri kalan kısmını muhtelif yollardan sömürme-ye çalışması karşısındaki bir vicdan deneyiminin ifadesidir. Gerek küresel gerekse yerel bir biçimde yaşanan hak mahrumiyetleri, yoksulluk, eşitsizlik,

adaletsizlik karşısında duyulan etik bir infialdir. Critchley bu noktada siyasal mücadeleyi motive eden şeyin yaşanan bu haksızlık ve eşitsizlikler karşısında bunları giderme kararlılığı olan bir demokratikleşme deneyimi olduğunu ifade eder. Özellikle son zamanlarda birbiriyle özdeşleştirilemeyecek farklı grup ve toplulukları birbirine bağlayan şeyin Marksizm türünden ortak bir öğretiler kümesi olmayıp ortak bir kaygı ve keder ve sorumluluk hissidir (Critchley, 2010: 136).

Critchley savunduğu pozisyonu şu şekilde açıklar; “Etik bir pratik olarak siyaset önceden verili ya da sorgusuz sualsiz kabul edilmiş bir özerklik anlayışını benimsemeyen daha ziyade onu bölen ve amacı özerk uzamlar geliştirmek olan siyasal sekansları iten bir talep tarafından yad duygulanımsal olarak çağırılmaktadır. Böyle bir siyasetin kilit kavramı da mutabakat değil uyuşmazlıktır” (Critchley, 2010: 138). Nitekim o demokratikleşmeyi de etik talebe dayalı bir eylem olarak görmekte ve demokratikleşme deneyiminin devletin mutabakata dayalı olan durumuna karşı işleyen bir uyuşmazlık praksi olarak düşünmektedir. Bu anlamda siyasal eylem de ne aklın kurnazlığından ne de materyalist ya da idealist bir felsefesinden kaynaklanmayıp, Critchley'in meta-siyasal uğrak dediği şeyden beslenir. Yani Critchley açısından radikal bir siyasetin merkezinde meta-siyasal etik bir uğrak vardır ve olmalıdır (Critchley, 2010: 129). Ona göre demokratikleşme uyuşmazlığın tezahüründen, Rancierci ifadeyle sayılmayanların mevcudiyetine işaret eden bir siyasal gösterimden ibarettir. Demokratikleşme siyasallaştırmadır yani mutabakata dayalı bir devlet anlayışının aleyhine olan hegemonik mücadele alanlarının genişletilmesi ve geliştirilmesidir. Devletin bu şekilde rahatsız edilmesi ise bir ulus-öznenin inşası ile değil anarşik bir çokluğunun işlenmesi ile bağlantılıdır. Critchley'in amacı özerkliği devredışı bırakmak olarak düşünülmeyp daha ziyade özerklik kavramına etik deneyimi de dahil ederek yeni bir perspektif sunmaya çalışmasıdır (Critchley, 2010: 138-140).

Critchley bu açıdan etrafında radikal bir siyasetin hayat bulacağı bir addan yoksun olduğumuza işaret ederek devrimci özne olarak proleterya kategorisinin miadını doldurduğunu bu nedenle yapılması gerekenin yaşadığımız muhtelif toplumsal mücadelelerden neşet edebilecek bir siyasal özneyi sağlayacak bir ad icat etmek olduğunu söyler; “Benim anladığım şekliyle siyasal adlandırma mantığı toplumdaki belirli bir tikelliğin hegemonik olarak bir evrensellik şeklinde inşa edilmesidir. Laclau'nun hegemonik evrensellik dediği budur. Yani evrensel olan önceden verili bir ontolojinin kutsal metinlerinden çıkarılmak yerine özgül bir durumda koyutlanır” (Critchley, 2010: 112). Hatta o daha da ileri giderek “eğer siyaset yapıyorsak, umutlarımızı Marksçı bir türsel varlık anlayışına veya Spinozacı-Deleuzecü bir bolluk kavrayışına ya

da Heidegger ve Lacancı bir eksiklik anlayışına veya Stephen White'in dediği zayıf ontoloji gibi herhangi bir ontoloji anlayışına bağlamamalıyız. Bana göre siyaseti bir ontolojiye bağlamamalıyız. Ontoloji ile siyaset arasında geçişlilik yoktur" der (Critchley, 2010: 114).

Sonuç

Gelinen noktada Critchley'in sonsuz talebe sadakat olarak iman tanımı, bu kapsamda dinin işlevi ve insanlara motivasyon gücü verecek bir kabulü siyaset açısından önemli bulduğu aşıkardır. Her geçen gün siyasi ve de toplumsal kuşatmanın radikallaşarak sürdürüldüğü bir atmosferde siyasetin ötekine yönelik, ötekinin haklarına yönelik etik bir talebi dikkate almayı gerektirecek bir profile sahip olmasının mümkün olup olmadığına yönelmek ve bunun yollarını araştırmak önemli bir kaygının sonucudur. Bu anlamda Critchley ve onun politik-teolojisi siyaset ve etik ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair tesbitleri ve siyaseti etik bir talep olarak yeniden düşünmenin ne gibi sorunlarımıza cevap verebileceğinin izini sürmesi amacıyla güncel bir problemi mesele edinmektedir. Özellikle çağdaş düşüncede öne çıkan farklılıklara yönelik sorumluluk ve etik kaygının siyaset alanında nasıl bir makes bulacağı, böylesi bir etik pratiğin siyaseti nasıl etkileyeceği veya siyasetin bizatihi etik bir pratik olarak mı anlaşılması gerektiği önemli bir sorunsal olmaya devam etmektedir. Ayrıca Levinas'ta gördüğümüz üzere etiğin bir eleştiri olarak görülmesi ve siyasetin de etik bir pratik olarak ele alınması durumunda, siyasetin tahakküm kurucu, farklılıkları düzleştirici ve aynılaştırıcı mantığına yönelik bir eleştiri ile tebarüz etmesi de önemi haiz bir diğer noktadır. Zira siyasi ve de toplumsal alanda yaşanan keskin sınırların, ötekine yönelik sorumluluktan ziyade kendi meşrulaştırma mantığını ve de haklarını merkeze koyan bir anlayışın, ötekine yönelik etik bir kaygı ve de sorumluluk duyması mümkün değildir. Bu kapsamda ötekinin çağrısına cevap verecek bir siyaset anlayışının etikle bağlarını nasıl kuracağı ve bunun teorik ve pratikteki yansımalarının nasıl olacağı üzerinde durulması gereken önemli konulardır.

Bu anlamda Critchley'in kaygısı etik duyarlılık ve sorumluluk meselesinin siyasi bir pratik olarak eylemselliğe dönük veçhesine odaklanmaktadır. Başka bir deyişle ötekine yönelik etik sorumluluğumuzun bireyselden toplumsala geçerken veya Levinas'ın ifadesiyle ben ve öteki arasındaki etik ilişkinin, üçüncünün ortaya çıkışı ile artık politik hale gelmesi ve etiğin cildini sertleştiren bir yapıya bürünmesiyle nasıl bir tabloya evrileceğinin izini sürmeye çalışması açısından önemlidir. Nitekim ben ile başkası arasındaki etik ilişkinin, üçüncünün ortaya çıkışıyla politik hale gelmesi, kıyaslanamaz

olanı kıyaslamayı, karşılaştırılmaz olanı karşılaştırmayı ve sonsuz sorumluluk hissinin sınırlandırılmasını beraberinde getirecektir zira ben üçüncüye karşı da sorumluyumdur. Levinas bu nedenle adalet ilk şiddettir der. Bununla birlikte üçüncünün mevcudiyetiyle siyaset alanına adım attığımızda siyasetin bir tiranlığa dönüşmemesi için etiğe ihtiyacımız devam etmektedir ve bu yönüyle önemlidir. Şüphesiz siyaset elleri kirletmeye dair bir şeydir ancak ellerimizi ne kadar kirlettiğimiz de tercihlerimize ve edimlerimize bağlıdır.

Critchley'in ifade ettiği üzere siyaset dediğimiz şey bir iktidar pratiğinden ziyade yaşanan haksızlık ve adaletsizlik durumlarına verilen bir tepkinin yönlendirdiği etik bir pratik olarak anlaşıldığında bize ne söylemektedir? Siyaset elbette kusursuz bir etik pratik değildir ancak burada vurgulanmak istenen nokta, ötekinin yüzünün-sorumluluğunun siyasetin önünde bir ideal olarak durmasının, ona ulaşmaya çalışmasının siyaset açısından önemli imkanları barındırmasıdır. Bu anlamda nasıl ki gelmekte olan demokrasi gelmekte olan adalet kavrayışlarında olduğu gibi hep daha iyiye yönelik bir arzu-yöneliş durumunu olumlama söz konusu ise etik bir talep olarak siyaseti düşünmenin de siyasetin olan durumu ile değil olması gereken durumu ile ilgili önemli bir perspektif kazandıracaktır. Kuşkusuz Critchley'in sonsuz talebe sadakat olarak iman tanımı, etik deneyim teorisi, sonsuz sorumluluk ve etik anlayış çerçevesinde siyaseti yeniden düşünmesi siyaset felsefesi alanına yeni ve farklı bir perspektif sunması hasebiyle önem arz eder. Ayrıca onun siyaset felsefesi ve pratikteki tezahürleri itibarıyla bir motivasyon gücü ile ilişkili bir bağlamda ele alınıyor olması ve bu bağlamda önemli tesbitlerde bulunması yönüyle kayda değerdir. Ancak kendisinin sunduğu bu tespit ve önerilerin önemli noktalara sahip olması kadar, ütöpik kaldığı da söylenebilir (Selim, 2021: 1651-1652). Nitekim siyasetin yukarıda ele alınan temalar ekseninde düşünülmesinin dezavantajları ve kısıtlılıkları da olacaktır.

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer nokta, klasik anlamıyla iman kavrayışının ziyade imansızları da içine alan bir iman tanımı, Tanrı olmaksızın bir dinden – otoriteden bahsetmek siyaset açısından nasıl ve neden önemli olduğudur. Critchley bu konuyu insanları motive edici, bir araya getirici güç bağlamında düşünmek suretiyle ele alır. Dinin işlevi artık klasik anlamıyla değil, bilakis öznelere belli bir iyi anlayışına bağlayan sadakat deneyimi ile ön plana çıkmakta bu da siyaset açısından motive edici bir fikir olarak tezahür etmektedir. Critchley'in iman kavramını genişletmek suretiyle teist olmayanları da içine alan bir tanıma yönelmesi ve bu noktada din-kutsallaştırma uğrağı olmadan siyasetin düşünülmemeyeceği vurgusu kanaatimizce önemlidir.

Bu yönüyle son dönem post-metafizik düşünce içerisinde anılabilecek John. D. Caputo, Gianni Vattimo ve Richard Kearney’de gördüğümüz üzere gerek geleneksel Tanrı kavrayışından vazgeçilmesi gerekse egemen bir Tanrı tasavvurunun zayıflatılarak, insana edime geçme gücü veren yönüyle bakıldığında Simon Critchley’in de iman deneyimini sadece teistlere has görmeyip, teist olarak görülemeyecek kişilere kadar genişletmesi, Tanrı olmadan insanları kenetleyebilecek bir iyi anlayışına bağlanma-sadakat durumunu ele alması yönüyle aynı kaygı çizgisinde değerlendirilebilir. Ayrıca çalışma boyunca ifade edildiği üzere gerek Critchley’in imansızları da içine alan bir iman tanımına yönelmesi ve din-siyaset ilişkisini yeni bir zemin üzerinden değerlendirmesi, gerekse yukarıda ismi zikredilen postmetafizik düşüncede dinin ve Tanrı’nın konumu ve mahiyeti üzerine yeni yorumlara açılan düşünürlerin bu zemin üzerinden hareket etmeleri gerek bireysel gerek toplumsal ve siyasal hayatımızda dinin yerinin yadsınamaz bir önemi olduğunu göstermektedir. Nitekim her ne kadar modern dönemde kovulan dinin ve Tanrı’nın izleri ve etkileri hala sürüyor olsa da bir anlamda bahsi geçen isim ve temalarla bu gidişin yasının tutulduğu ve bu boşluğun yeniden ancak muhtelif şekillerde doldurulmasına çabalayan adımlar olarak görülebileceği söylenebilir. Kuşkusuz böylesi bir alımlama son zamanlarda düşünceyi cezbetmekte, Tanrı olmaksızın hem insanları motive eden, edime sevkeden hemde iman deneyimini genişleten yapısıyla dikkat çekmekte ve bir anlamda geri dönüş ihtiyacını göstermektedir. Bir diğer soru ise bu dönüş ihtiyacının neden kaynaklandığıdır? Bunun amacı kaybedilen motivasyon eksikliğini yeniden kazanma mıdır yoksa kaybedilen şeylerin pişmanlığının farklı bir tezahürü olarak da okunabilme imkanına sahip midir? Dolayısıyla bu meseleler kurtuluşumuzu dünyada edime geçme motivasyonumuzu, bir arada yaşamayı, şiddeti hangi noktalarda meşrulaştıracığımız veya meşrulaştıramayacağımız gibi birçok meseleyi öte-aşkın bir varlığa, aşkın bir yasaya, bir dine ihtiyaç duymadan nasıl temellendirebileceğimiz ile ilgisi bağlamında düşünülmelidir ancak farklı okumalara da açıktır.

Kaynakça

- Critchley, S. & Mooney, T. (1994) “Deconstruction and Derrida”, *Twentieth Century Continental Philosophy* (ed. Richard Kearney), London-New York: Routledge.
- Critchley, S. (1999), *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Critchley, S. (2010), *Sonsuz talep; bağlanma etiği, direniş siyaseti*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Critchley, S. (2013), *İmansızların imanı*: (çev. Erkal Ünal), İstanbul: Metis Yayınları.

- Critchley, S. (2020), *Mizah üzerine*, (çev. Seyran Sam), İstanbul: Monokl.
- Critchley, S. (2016) "Infinitely demanding anarchism: an interview with Simon Critchley" (Seferin James) <https://andrewjbrown.blogspot.com/2016/05/infinitely-demanding-anarchism.html>
- Derrida, J. (1991), "Hospitality, justice and responsibility; A dialogue with J. Derrida", *Questioning Ethics*. (ed. Richard Kearney&Mark Dooley), New York: Routledge.
- Derrida, J. (1998), "Yapıbozum ve pragmatizm üzerine düşünceler" *Yapıbozum ve Pragmatizm*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Kant, I. (2002), *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (çev. İonna Kuçuradi) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kartal, O. (2017), *Başkasının politikası*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levinas, E. (2001), *Is it righteous to be; interviews with E. Levinas*, (ed. Jill Robbins) USA: Stanford University Press.
- Levinas, E. (2003), *Sonsuza tanıklık*. (çev. Medar Atıcı vdğr.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005) "Hakikat ve adalet". (çev. Özkan Gözel), *Tezkire Dergisi* 38-39.
- Selim, F. (2021), "Çağdaş siyaset felsefesinde yeni bir soluk: Direniş siyaseti ve Simon Critchley" *Beytulhikme Dergisi*, 11 (4).