

# DERRIDA VE LAİKLİK\*

Zeynep Direk\*\*

**Özet:** Vahiy - akıl tartışması Sokrates'ten bu yana felsefe tarihini belirleyen temel tartışmalardan biridir. Söz konusu tartışma 1990'larla birlikte ortaya atılan "Dinlerin Geri Dönüşü" fenomeniyle başka bir tarzda ele alınmaya başlamıştır. Fransız düşünür Jacques Derrida, bu tartışmaya tıbbi terminolojiden aldığı "kendine bağışıklık" kavramı çerçevesinde dahil olur. Bu çalışma Jacques Derrida'nın ilgili görüşlerinden hareketle laiklik kavramı üzerine bir soruşturma gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinlerin Geri Dönüşü, Kendine Bağışıklık, Laiklik, Vahiy, Akıl

**Abstract:** Revelation – mind argument, which determines the history of philosophy, is one of the basic discussions since Socrates. The discussion at issue started to be considered in different style with “The return of religion” phenomena which is brought up from the early 1990s. French philosopher Jacques Derrida takes part in this discussion in accordance with the term “auto-immunity” which is taken from medical terminology by himself. This study aims to achieve an inquisition about laicism concept by taking root from Derrida’s opinion.

**Key Words:** Semantic World, Thought, Autonomous World of Thought, Human, World of Objective Reality.

---

\* Bu denemenin ilk versiyonu, 29-31 Ekim 2009'da A.B.D.'nin Washington kentinde yapılan SPEP (Society of Phenomenology and Existential Philosophy) toplantısında Michael Naas'ın Derrida From Now On (Michael Naas, **Derrida From Now On**, Fordham University Press, New York, 2008.) adlı eseri için düzenlenen bir oturumda bildiri olarak sunuldu. İkinci versiyonu, Türkiye Felsefe Kurumu'nun 4-5 Aralık 2009 tarihlerinde Maltepe Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği “Günümüzde Felsefe Sempozyumu”nda okundu. Bildirinin makale versiyonunu okuyup fikirlerini benimle paylaşan Ahmet Demirhan'a ve Özkan Gözel'e teşekkür ediyorum.

\*\* Prof.Dr. Zeynep Direk, Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü

## I.

1990'lerden itibaren Derrida'nın düşüncesinde siyaset felsefesinin izlekleri önem kazanır. O artık ulus devlet, milliyetçilik, küreselleşme, demokrasi, egemenlik, terör, dinlerin geri dönüşü konularını tartışmakta, Avrupa'yı ve Amerika'yı yeniden değerlendirmekte, İslam ile Batı arasındaki ilişkiye değinmektedir. 1996 tarihli "İman ve Bilgi"<sup>1</sup> Derrida'nın dine nasıl baktığını anlamaya yardımcı olur; "din" terimini onunla birlikte kullanmaya alıştığımız pek çok terimden ayırt etme girişimidir en azından. Bu metnin son sayfalarında Derrida iman ile bilgi ilişkisini yeniden düşünmek ister. *Sokrates'in Savunması*<sup>2</sup> ile birlikte felsefenin gündemine girmiş, Vahyin sonsuz Tanrısının Eski Yunan kökenli felsefeyi şaşırtmasından itibaren orta çağ ve modernlik içinde hararetle tartışılmış bir konudur bu. Felsefeyi imana karşı savunmaya çalışan filozoflar olduğu gibi, aklın sınırlarını çizerek imanı felsefeye karşı savunan filozoflar da vardır. Kant'ın dogmatik felsefelere getirdiği eleştirilerle felsefenin gündeminden çıkan, varlık ve bilgiyle bağı kopan Tanrının vahyinin felsefi anlamı Alman İdealizmi'nin tin felsefesinin sınırları içinde yeniden ele alınacaktır. Bilgi ile iman arasında, imanı bilgide aşan diyalektik bir ilişki kurulacaktır. Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'de bu yeni felsefi stratejiye imanın bilgiye indirgenemezliğini ileri sürerek itiraz ettiğini hatırlarız.<sup>3</sup> Felsefenin bu eski tartışmasına Derrida niye şimdi girmektedir? Buna sebep 1990'ların ikinci yarısında "dinlerin geri dönüşü" adı verilen fenomenin felsefi tartışmaya açılmasıdır. İlerde göreceğimiz gibi, "geri dönme"den ne anlaşılabileceğini irdeledikten sonra Derrida bu geri dönüşü çağımızın en büyük sorunu olarak nitelediği egemenlik sorunu bağlamında tartışmayı tercih etmiştir. Felsefi egemenlik sorunu egemenlik mücadelelerinin görgül şiddetiyle ilgili bir mesele değildir. Her yerde hissedilen, yaşanan, maruz kalınan bir egemenlik mücadelesi vardır. Derrida'nın çabası Egemenliğin tesis edilmesinin yapısal imkânlarını ve kendi kendisini baki kılmasının imkânsızlığını düşünmeye yönelir.

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone", **Act of Religion**, yayımlayan Gil Anidjar, çev. Samuel Weber, New York ve London: Routledge, 2002. İman ve Bilgi'nin Fransızca basım tarihi 1996, İngilizce çevirisi ilk kez 1998 tarihinde yayımlanmış.

<sup>2</sup>Platon, **Sokrates'in Savunması**, çev. Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

<sup>3</sup> Søren Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2002.

Derrida'nın bu tür bir tartışmaya nasıl bir yöntemle girdiğini soralım: Sistem kurma çabasının olmadığı yerde önceden belirlenmiş bir yöntem de yoktur aslında. Dekonstrüksiyon da böyle bir yöntem değildir. Fakat belli fenomenleri anlamamızı ve yorumlamamızı modelleyebilecek bir kavramın olmadığını göstermez bu. Bu özgül tartışmayı idare eden bir kavram da var: "kendine bağışıklık." Biyolojiden gelen bu kavram vücudun yaşamını ilgilendirir; organik yaşamın bir mekanizmasıdır. Beden ile sistem arasındaki bir tezat, Derrida'nın idealist felsefe sistemlerine getirdiği ilk eleştirilerden itibaren göze çarpar. Felsefe sahnesini ilk kez etkilediği ve hatta dönüştürdüğü 1970'lerden beri bir sistem filozofu olmayı istememiş olan Derrida, aksine sistemin nasıl kurulduğıyla/kurulamadığıyla, neden mümkün olduğu anda esasında imkânsız olduğuyla uğraşmıştır. Sistemin bir metaforu, onun gözünde şöyle bir şeye benzer: Sistem her türlü dışarısını içermenin yolunu bir şekilde bulan, ama dışarıya hiçbir şey saçmayan, kaybetmeyen bir vücuda benzer. Bu metafor, idealizmin sistem kavramını, özellikle de Hegel'in düşüncesinin ekonomisini sorunsallaştırır. Buna paralel bir biçimde, Husserl'in fenomenolojisinde aslında tüm metafizik geleneği katetmek suretiyle bir takım hiyerarşileri ayakta tutan fantazileri deşifre etmekle ilgilenir.<sup>4</sup> Derrida realizmden çok, gerçekliğin hesabını akli bir ilkeye, bilince mevcut olanın bilinç tarafından kurulmuş olmasına dayanarak verebileceğini ileri süren idealizmi sorguladığından, onun popüler kanaat tarafından realizmin başlıca düşmanı olarak temsil edilmiş olması şaşırtıcıdır. Dekonstrüksiyon dışa atılanı, kaçınılmaz bir dağılmayı, çift değerliliği, çok anlamlılığı, çoğul kökenliliği, üretken yinelenişi, tekrarı vurgular, çünkü bütünü bir birliğe sahip olmasının koşullarıdır bunlar. Başka bir deyişle, bütünü bir birliğe sahip olduğu fantazisini ayakta tutmanın yolu, çift değerliliği, çok anlamlılığı, çok kökenliliği, dağılmayı, fark üreten tekrarı denetleyebilmektir. Veyahut denetleyebilmek için ne kadar umarsızca bir uğraş verildiğini farkederiz: Azımsamak, bastırmak, geri

---

<sup>4</sup> Micheal Naas'ın da dediği gibi, *Ses ve Fenomen* (Jacques Derrida, **Speech and Phenomena nad Other Essays on Husserl's Theory of Sings**, çev. David B. Allison, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973). kovuldukça geri gelen hayaleti (fantazm) fenomenin fantazmı olarak yorumlamaktaydı. Mevcudiyet fantezisinin altında bu fantazm, bu hayaletimsi ziyaret yatmaktaydı. *Différance*, yinelenme, hayaletimsilik kendi konuştuğunu duymanın koşulu olarak koyulmuştu. Derrida'nın savı uyarınca, fenomenalliği ayakta tutan fantaziler kendine bağışıklığı gözden kaybetmeye yarayan mekanizmalardır.

plana atmak, önemsememek, göz ardı etmek, silmek, yok saymak... Birlik ve bütünlük adına neler yapmaya her daim hazırızdır. Derrida'nın amacı öncelikle idealizmin bütünsellik mevhumunu sorgulayarak bir idealizm eleştirisi yapmaktır. Fakat, bu idealizm eleştirisi dönemi sona erdikten sonra da, Derrida organik bir birlik veya bütünlük modeline atıfla "yaşayan bir beden" olarak kavranabilecek, bir kendilik, kendi bilinci, kendine hakimiyet, egemenlik, özerklik iddiasında bulunan herşeyi sorgulamaya hazırdır. Örneğin kurumlar, birlikler, ulus devletler de böyle bir sorgulamaya açılırlar. 1990'larda Derrida'nın zamanının siyasi olaylarına verdiği çeşitli felsefi tepkiler onun düşüncesindeki beden imgesine veya yaşayan bedenin belli bir tarzda yeniden düşünülmesine müracaatla düşünülebilir. Kökensele güçlerin tekrar, yineleme, farklılık üretme oyunu yaşayan her bedenin özüne aittir. Bu oyun hem bedenin yaşamını belirler hem de, tam tersine, onu beklenmedik olana açar. Bu oyunu yaşayan bedenin kendini savunma mekanizmasıyla ilişkisi içinde nasıl yeniden düşünebiliriz? Savunma mekanizması bedeni özerk, sağ ve salim tutmak isteyen, olumsuz dış güçlerin saldırısına karşı korumayı amaçlayan güçlerden müteşekkildir. Ancak bedeni hayatta tutan bu kökensele güçler, heterojen ve yaderk bir hareket içinde ertelenerek ve farklılaşarak korumaya çalıştıkları canlının yaşamını vuran güçlere dönüşebilirler. Tıpkı vücutta meydana gelen bir kanser gibi. Aslında yaşamın tarihselliğidir bu. Acaba sadece yaşamın tarihini değil, tarihin kendisini, kendi tarihsel ve kültürel değişimimizi de böyle ele alabilir miyiz? Bunun da ötesinde, siyaset felsefesini ontolojiye doğru aşmak suretiyle sorabilir miyiz: Kendine bağımsızlığın varlığın anlamı ve hakikati sorusuyla bir ilgisi kurulabilir mi?

Bu yazının amacı Derrida'ya özgü felsefi kavramsallığın içinde laikliği tartışmak. Bunu yapmak kolay değil, çünkü çeşitli metinlerde kısa bazı değinilerden gayrı, Derrida'nın laikliğe hasrettiği bağımsız bir çalışma yok. Üstelik bu değinilerin yapıldığı bağlamlarda Derrida Batı'ya, daha çok Hıristiyan bir medeniyete hitap etmektedir. Elbette "dinlerin geri dönüşü" adı verilen fenomenin Batılı bir fenomen olup olmadığını sormak gerekir. Bu fenomenin Batı tarafından küreselleştirildiği ileri sürülebilir ve bu küreselleştirme sorunsallaştırılabilir. Karşımızda "küresel" olarak inşa edilen bir fenomen olduğundan şüphe edilebilir. Belki bu da Batının kendi tarihini evrenselleştirmesinin yeni yüzüdür. Batıda din sekülerleşmeyle gerçekten gitmiş ve şimdi de hayalet olarak geri dönüyor olabilir. Ama Aydınlanma yaşamayan batı dışı toplumlarda, meselâ bazı İslam

toplumlarında hiç din gitti mi acaba? Din oralarda da ölmüş olabilir mi ki, hortlasın? Bazı İslam toplumlarında meseleyi bu terminolojiyi kullanarak ele almak uygun olmayabilir. Buna karşın, tele-teknolojinin küreselleştiği ve dünyanın hemen her yerini dönüştürdüğü, radyonun, televizyonun ve internetin girdiği hiçbir yerin pek o kadar da el değmeden kalmadığı ileri sürülebilir. Türkiye’de Cumhuriyet sonrası radikal bir Batılılaşma tecrübesi yaşandığını biliyoruz. Dinsel yaşam denetim altına alınmış, din kamusal yaşamdan dışlanmış. Bugün geçmiş sorgulanıyor ve din toplumun siyasal yaşamına yeni bir tarzda giriyor. Dinin bu yeni mevcudiyeti « dinlerin geri dönüşü » başlığı altında düşünülebilir mi? Dinin siyasal ve kamusal alandaki yeni mevcudiyeti batılılaşma/sekülerleşme süreçlerine verilen bir yanıt olarak görülebilir. Bu “mevcudiyet” Batı ile yüzleşmenin, onunla karşılaşmanın, ona edilgin bir biçimde maruz bırakılmaya itirazın bir sonucu olduğu ölçüde geçmişte olanın geri dönüşü değil, yeni bir kimliğin icadıdır. Fakat bu yeni kimlik de geçmişle ilişkili, bir takım fantezilere maruz ve hayaletlerden mustarip bir kimliktir.

## II.

“Laiklik”, “modernlik”, “sekülerleşme” gibi terimlerin anlamını tartışmaya açmadan ve Batı ile Türkiye arasındaki farkı nasıl gördüğümüzü belirtmeden « dinlerin geri dönüşü » fenomeninin Derridacı dekonstrüksiyonunun anlamını tartışamayız. Derridacı bakış açısının laiklik tartışmasına nasıl bir katkı yapabileceğini göstermeden önce laiklik tanımına kısaca değinmek istiyorum. “Laiklik” ile “sekülerleşme” arasında bir ayrım yapılır. Bu ayrıma göre, laiklik siyasal bir yönetim biçimidir. Yasalar dini bir belirlenimi haiz değilse, yurttaşlık kavramı herhangi bir dine mensup olmayı varsaymıyorsa ve yasaların uygulanması sürecinde hükümetin verdiği kararlar, yaptığı uygulamalar dinsel yaşam biçimine özgü kanaatlerden ve pratiklerin etkisinden muaf tutulabiliyorsa, yargı dinsel kanaatlerden bağımsız bir biçimde işleyebiliyorsa devlet laiktir. Devlet gerçekten laik ise dinsel açıdan nötr ve her dine karşı aynı mesafede bulunuyor olmalıdır. Devletin herhangi bir dini ekonomik bir biçimde desteklemesi veya kişilerin dinsel yaşamlarını denetlemesi ve düzenlemesi söz konusu olamaz. Eğitim sistemi ya hiçbir dini öğretmiyor olmalıdır, ya da din insanlık kültürünün bir parçası olduğu ölçüde, kuramsal ve tarihsel bir biçimde tüm dinleri aynı ölçüde tanıtır olmalıdır. Tanım sıkı bir biçimde ele alındığında, devlet dinin toplum tarafından yaşanmasını sağlamak, kolaylaştırmak,

düzenlemek gibi sorumluluklara sahip değildir. Eğer devlet bu tür sorumlulukları yüklenmişse o halde din işleri ile devlet işleri birbirinden aslında ayrı değildir, tanım da ancak lafta geçerli olur. Kısacası, laik bir devlette din sivil topluma ve bireysel alana bırakılmıştır.

Sekülerizm ise devletle ilgili bir kavram değildir; kişilerin yaşama biçimlerini, kararlarını, davranış biçimlerini bir dine mensup olmanın, bir dini otoritenin belirliyor olup olmamasıyla ilgili bir kavramdır.<sup>5</sup> Sivil toplumun seküler olup olmadığı insanların nasıl yaşadıklarına bakılarak yanıtlanabilecek bir sorudur. O halde sekülerleşme hem özel alanı hem de kamusal sivil toplum alanını ilgilendirir. Sekülerleşme ilkin dini otoritenin kapsam alanının daralması olarak anlaşılmıştır.<sup>6</sup> Buna ilişkin olarak, din sosyolojisi içinde birçok konum birbirinden ayırt edilebilir. Aydınlanma fikriyatı içinde modernlik sekülerleşmeyle özdeşleştirilmiştir. Sekülerleşmenin kutsalın kamusal yaşamdan çekilmesi, dinin özel alanla sınırlandırılması anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Bu çerçevede modernliğin ve onun temel özelliği olan sekülerleşmenin dine gücünü kaybettiğine işaret edilmiştir. Sekülerleşme Batı toplumlarının yaşadığı geri döndürülmez, tarihsel bir süreç midir? Modernlik tamamlandığında, bilim, teknoloji ve eğitim ilerledikçe din tamamen ortadan kalkacak, gereksiz bir hale mi gelecektir? Bu soruya verilebilecek bir yanıt şu olabilir: Evet, modernlik sekülerleşme, sekülerleşme de dinin kamusal ve özel yaşamdan çekilmesidir. Ancak, sekülerlik geri çevrilemez değildir. Bu yanıt çoğunlukla bir modernlik eleştirisi biçimini alır: Geri çevrilemez sekülerleşme sürecini destekleyen düşünürler, insanın dünya üzerindeki varoluşunu iman olmadan anlamlandıramayacağı gerçeğini kabul edememişlerdir. Oysa, kutsaldan muaf bir yaşamın olabileceğine inanmak saflıktır. Modernlik kutsallığı başka alanlarda, dinsel olmayan bir tarzda yeniden tesis etmeyi denemiştir, örneğin gündelik yaşamda, sanatta ve kültürde bir kutsal arayışı göze çarpar. Ama kutsalın bu

---

<sup>5</sup> Din sosyolojisi bağlamında sekülerizm tartışması için bkz., **Laik ama Kutsal**, hazırlayan Prof.Dr. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.

<sup>6</sup> Elbette öyle sekülerizmler öyle laiklikler varki bunlar Avrupa'nın özgüllüğüne/özgüllüklerine indirgenemez. Sekülerleşmeyi yansımaları yaşam pratiklerinde bulan toyekun bir zihniyet dönüşümü, dindışlaşma olarak anlarsak, laikliği de dindışlaşmanın politik-kamusal alanı belirlemesi olarak tanımlarsak Batı ile Türkiye arasında şöyle bir fark koymak mümkündür : Batıda laiklik sekülerleşmenin içinden, onun bir gereği olarak doğmuşken, bizde laiklik batılılaşma serüveninde sekülerleş(tir)menin ortamını sağladı.

ikamesi bastırmanın bir göstergesinden ibarettir ve baskı altına alınan dinler eninde sonunda bizzat geri dönerler, çünkü inançsız yaşamak insan doğasına aykırıdır. Bundan başka bir konum da şu olabilir: Dindar yaşamın kutsalı içermeyen gündelik tezahürleri vardır. Üstelik bunlar teknolojinin dünyasında bir tarz meydana getirmek suretiyle yaşanabilirler. Teknolojinin hayata hakimiyeti anlamında modernlik sekülerleşme olmak zorunda değildir. Bu manada teknoloji kullanmak, chat yapmak, müzik dinlemek, belli modern davranış ve sosyalleşme ve siyasallaşma biçimlerini benimsemektir, ama bunların hiçbiri zorunlu olarak sekülerleşme veya dinsizleşme değildir. Kutsal olmayan gündelik yaşamın, teknolojik olmayan kutsalla sentezi bir “modernlik tecrübesi” olarak okumaya açılabilir.

Modernlik ile sekülerleşme arasındaki bu ayrıma itiraz eden ve aslında günümüzde dinin sekülerleşmiş olduğunu söyleyen bir konum da mevcuttur. Buna göre sekülerleşme ile modernlik arasında bir karşıtlık ilişkisinin bulunduğu fikrinden şüphe etmek gerekir. Günümüzde geri dönen din aslında sekülerleşmiş bir dindir. Tele-tekno-bilimin ve aslında günümüzün en büyük dini olan serbest piyasanın imkânlarını kullanmakta, piyasa Tanrısına biat etmektedir. Aynı şeyin geri döndüğünü söylemek için bir sebebimiz yoktur; başka bir şeyin gelişi söz konusudur. Din ile modernliğin etkileşiminin yepyeni bir sentez oluşturduğu tezidir bu. Onu serimlemek için dinin teknoloji ve ekonomiyle ilişkisine bakmamız gerekir. Derrida'nın söylemi de bize bu konuma daha yakın gibi görünüyor. Zira o da dinlerin geri döndüğünden veya geri döndüğü söylenenin eskiden olan şey olduğundan pek emin değildir. Din ile tele-teknoloji arasındaki alışverişe, işbirliğine, iç içe geçmeye sürekli bir biçimde vurgu yapar. Televizyondaki dinsel içerikli programlar, dini değerleri normlaştıran ve bu normları yükseltmeye ve geçerli kılmaya çalışan kanallar, radyolar, gazeteler hesaba katılmadan “dinlerin geri dönüşü” denilen fenomenin ne olduğunu düşünmek mümkün değildir.

Bu son konumu irdelemeye başlamadan önce ilk üç konumu kısaca değerlendireceğiz: Birinci konum modernliğin sekülerleşme olduğunu ve bunun da geri dönüşü olmayan bir süreç olduğunu ileri sürüyor. Çizgisel bir ilerleme modeliyle çalışan bu tipte bir Aydınlanmacı model, günümüzde dinin yükselişini düşünme konusunda aciz kalıyor, çünkü onun için dinin geri dönüşü yalnızca bir “gerileme” anlamına gelir. Bugün olan bir şeyi geçmişteki bir şeyle özdeşleştirebilmemizin koşulları, zemini nedir? Nasıl bir tarih anlayışı

bunu yapmamızı sağlar? Bu konum bu soruları yeterli bir biçimde yanıtlamıyor. Hem modernleşmeyi hem de sekülerleşmeyi reddeden duruş ise modernliğin, sekülerliğinin insanı kendisine, Tanrı'ya, başka insanlarla birlikte ait olduğu toplumsallığa, cemaate, kültüre, kendi tarihine yabancılaştırdığını iddia ediyor. Bu bağlamda dinin geri dönüşü de yabancılaşmanın aşılması, ortadan kaldırılması anlamına gelir. Bu bütünselci yaklaşıma karşı, dinin tele-teknolojinin bilimin imkânlarını kullanmasının onun hakikatini yozlaştırmayacağı iddiası ortaya koyulabilir. Eğer dinsel hakikat diye bir şey varsa, ezeli-ebedidir ve içinde bulunduğu medyuma bağlı olarak değişmeyecektir. Derrida'nın da gördüğü gibi, Batı'nın Avrupalı demokrasi modelini ve latinliğini küreselleştirmesi, askeri, kapitalist ekonominin dünyanın doğal kaynakları üstünde hâkimiyet kurma çabası, dini hem modernliğe hem de sekülerleşmeye veya yalnızca sekülerleşmeye karşı savunmak isteyen konumlar için bir tehdit oluşturmaktadır. Her iki konum da, modernliğe karşı olsun veya olmasın, bu tehdit karşısında sağ ve salim olarak korunması icap eden bir kendi fantazisi meydana getirir. Her ikisi için de, geri döndüğü söylenen din, yaşayan bir cemaatin kendi köklerini, yerini, bedenini, deyişini keşfetmesi ve onu el değmemiş, saf, salim, kendinin olarak koruma çabasıdır. Başkasına benzeme gereğini reddetmek, kendi kimliğini sahiplenmek, köksüzlüğü ortadan kaldırmak ve yaşamın kutsallığını sağ ve salim olarak yeniden sahiplenmek. Bu süreç içinde örneğin Batılılaşmanın batılılaşan toplumlara vermiş olduğu zarar tazmin edilebilecektir. Derrida dinin bu yayılımında, "kendinin olanı" saf, sağ ve salim tutarak sahiplenmeye ilişkin bu söylemden şüphe eder. Öncelikle bu zarar tazmininin tüm mülkiyet biçimlerine nasıl aktarıldığına bakmak gerekir: Dil, deyiş, söz söyleme, harf, kan, toprak, ulus, aile ve elbette önde gelen bir biçimde kadın bedeni... Bunlar yabancılaşmadan, el değmeden korunması icap eden mülkiyet biçimleri olarak konumlandırılmışlardır. Elbette devlet ile din işlerinin ayrılığı manasında laiklik—eğer öyle bir şey kısmen de olsa varsa— bu tazmin sürecinin önünde duran bir engel olabilecektir. Laiklik sağ ve salim tutma sürecini zorlaştıran veya imkânsızlaştıran yasal düzenlemelerin bütünüdür. Oysa laiklik, kendinin olanı olabildiğince özgür bir biçimde yaşamının önüne yasal bir engel olarak çıkmamalıdır. O halde onu, kendine ait olanı özgürce yaşamının koşulu, garantisi olarak yeniden tanımlamak gerekecektir. Yaşanan din ne denli sekülerleşmiş olursa olsun, bir sağ salim tutma ve mülkiyetine alma hareketi içinde bulunduğu sürece laikliğin iptalini veya dönüştürülmesini gerektirecektir. Laiklik ideal olarak nötr bir başkalık rejimidir. Ama bir



egemenlik fantazisi haline geldiği ölçüde, yalnızca bir zümrenin yaşam biçimini, kimliğini, aynılığını, yaşam tarzını, haklarını, çıkarlarını koruma rejiminden ibaret hale gelir. Buna ilerde geri döneceğiz.

Felsefi olarak bakıldığında her üç konum da –a) birlikte giden modernlik ve sekülerizm eleştirisi, b) modernliğin sahiplenilip sekülerizmin eleştirilmesi c) hem modernliğin hem de sekülerizmin dinsel yaşam tarafından üstlenilmesi— indirgenemez bir biçimde insan doğası zemininde bir inanma ihtiyacı söylemine dayanıyor. Bu insan doğası veya özü nedir? Eğer varsa, nasıl bir özdür? Nasıl varlığa gelir, nerede bulunur? Saf, sağ ve salim tutulabilir mi meselâ? Eğer modernliğin sekülerleşme olduğu için insana kendisini, doğasının hakikatini kaybettiğini kabul ediyorsak, “dinlerin geri dönüşü” denen fenomeni de insanın kendi doğasıyla ve onun hakikatiyle yeniden temas etmesi, kendisine özgü olanı korumaya çalışması olarak anlamlandırıyor olmamız beklenir. O halde tarihte kaybolan ve yeniden bulunan ama özünde değişmeyen ve korunması gereken bir insan doğası vardır.

Şimdi Derrida'nın bu yabancılaşmanın verdiği zararı tazmin ve sağ salim tutma arzusuyla ilişkilendirerek betimlediği dinlerin geri dönüşü fenomenine dekonstrüksiyon yoluyla nasıl yaklaştığına bakalım: Nedir bu dönüp gelen dinsel mevcudiyeti? Bir zamanlar yaşadığı halde, sonradan öldü sanılan veya öldüğü rivayet edilen, fakat direnen ve eskisinden de daha çok yaşayan, hatta modernleşen ve sekülerleşen bir şey, yani bir hayalettir söz konusu olan. Geri dönen dinle beraber ulaşılabilecek halis bir kendiliğin ortaya çıkacağı varsayımı metafizik fantazilerle dolu bir savunu sistemini andırır: Saf, sağ ve salim kalan bir kendilik olduğu veya kendiliğin eskiden böyle yaşanmış olduğu ve yeniden böyle yaşanabileceği varsayımları dekonstrüksiyonun bakış açısından “fantezi”lerdir. Dinsel olanın geri dönüşünü kutlayan konum, yalnızca insan doğası, inanma ihtiyacı gibi özcü fikirlere dayanmakla kalmaz, yaşamın mevcudiyetin doluluğu olduğu, yaşamın insanın kendi kendisine, yabancı bir dolayım olmaksızın temas imkânını verdiği gibi metafizik fikirlerden beslenir. Belki de kaçınılmaz olarak geri dönen şey din değildir, aslında bu metafiziktir. Derrida'ya göre, dinin geri dönüşünü olumlayan tepkide kendi içinde çiftleşmiş ve çelişkili bir fenomen bulunur. Din “kendine bağışıklık”tan mustarıptır, çünkü o modernliğin, sekülerliğin araçlarıyla büyüyen ve çatlayan bir dalgadır. Kendi düşmanı ile müttefikdir ve onun araçlarını kullanır, ötekisini kendi içinde taşır. Kullandığı teledünya ve sermaye güçleri ona hakikatini kaçınılmaz bir biçimde kaybettirir, onu ona has olan yerden kaydırır.

### III

Derrida ilk eserlerinde metafiziğin kendine bağışık olduğunu göstermeye çalışmıştır. Metafiziğin savunma sistemleri onun birliğini kaybetmesine, içerden çözümlenmesine yol açan mekanizmalardır. 1970'lerde Derrida metafiziği ayakta tutan logos merkezci, fallus merkezli egemenlik fantazileriyle uğraşmaktaydı, 1990'lardan itibaren ise daha çok tarihsel, toplumsal siyasal yaşamı kurgulayan egemenlik fantazilerine dikkat çekiyor. Genel tezi bir alıntıyla ortaya koyalım: “En özerk yaşayan şimdide bile bir kendine bağışıklık riski taşımayan hiçbir ortaklık, hiçbir bağışıklık, sağ ve salim, *heilig, holy*, el değmeden kalan hiçbir şey olamaz.”<sup>7</sup>

Derrida'nın son dönem siyaset düşüncesi içinde en önemli yeri, “egemenlik” sorunu işgal eder. Ona göre, çağımızda uluslararası örgütlerin, çok uluslu şirketlerin, hatta ulus temelli olmayan terörist ağların ulusları aşan egemenlikleri, egemenlik mefhumunun yeniden düşünülmesini teşvik eder. Derrida'nın egemenliğin siyasi, teolojik ve felsefî mirasını sorgulama biçimi hem Batı'da, Amerika ve Avrupa'da hem de dünyanın Batılı sayılmayan yerlerinde yaşanan tecrübeleri anlamlandırmaya yardımcı olur. Onun gözünde egemenlik bir açmazdır. Bu açmaz, egemenin bünyesinde meydana gelen bir kendine bağışıklığın bir kaza değil, o bünyenin kurucu bir yapısı olmasından ibarettir. Bunun ima ettiği şey, egemenliğin eğer dışarıdan bir saldırı sonucunda çökmüyorsa, eninde sonunda kendi sonunu kendisinin getirdiğidir. Bu anlayışı, örneğin *Serseriler* ve geç tarihli diğer metinlerde bulmaktayız.<sup>8</sup> Derrida, artık Rousseau, Pascal, Montaigne, Schmitt ve Benjamin gibi düşünürlerin metinlerinde ortaya çıkan egemenliğe, özgürlüğe ve demokrasiye ilişkin açmazları ele alır. Bu açmazların indirgenemezliğini “geleneksel egemenlik mefhumunun aslında her zaman onu içerden

---

<sup>7</sup> Jacques Derrida, “Faith and Knowledge: Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone”, **Act of Religion**, yayımlayan Gil Anidjar, çev. Samuel Weber, New York ve London: Routledge, 2002, s. 82.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, Rogues: **Two Essays on Reason**, çev. Pascale-Anne Brault and Micheal Naas, Standford, California: Standford University Press, 2005.

parçalayan ve altını oyan bir takım güçleri barındırmış veya üretmiş, hatta tabiri caizse salgılamış”<sup>9</sup> olmasına bağlar.

Dekonstrüksiyon terimiyle ilişkilendirdiğimiz “kendine bağışıklık” terimi 1990’ların ortalarında belirir ve “İman ve Bilgi” bu açıdan dikkate değer bir metindir. Aslında dekonstrüksiyonun bir “kendine bağışıklık” meselesi olmasına şaşkırmamak lazımdır. Bunun sebebi, dekonstrüksiyonun hiçbir zaman bir şeye dışarıdan yapılan bir etki veya bir şeyin üstüne dışarıdan uygulanan bir işlem olmamasıdır; dekonstrüksiyon bir şeyin kendi kendisini dekonstrüksiyona uğratmasına gösterilen bir dikkat biçimini almıştır. *Ça se deconstruit*, bir şey kendi kendisini dekonstrüksiyona uğratır, yani dekonstrüksiyona uğrayan her neyse onda her zaman kendi savunma mekanizmalarına karşı dönen bir şey vardır. Fakat dekonstrüksiyona uğrayan nedir tam olarak? Yalnızca metafizik fantazilerin musallat olduğu, bu fantazilerden muzdarip metinler kendi kendilerini dekonstrüksiyona tabi kılmakla kalmazlar, tüm egemen kimlikler dekonstrüksiyon halinde bulunurlar. Micheal Naas şöyle yazıyor: “...yalnızca söylemler veya metinler değil, psişik sistemler ve siyasi kurumlar, ulus devletler ve ulusal bağlamlar ve belki de bu çok tartışmalı bir şey olabilir, ama Tanrı’nın ta kendisi, egemen bir benliği haiz Tanrı veya fantazmatik, teolojik, siyasi bedeni içindeki Tanrı da kendi kendisini dekonstrüksiyona uğratır.”<sup>10</sup> Micheal Naas bağışıklık fantazisinin metafizikte, dinde ve ulus devletin politikasında kendini gösterdiğini vurguluyor. Bağışıklık fantazisi başkayla ilişkide ben kalan, başkayla ilişkilerle başa çıkabilen, bu ilişkilerden her zaman kendine dönebilen bir ben olduğu varsayımdır. Oysa son çözümlemede bağışıklık fantazisinin hayaletimsi bir kendine bağışıklıktan ibaret olduğu görülecektir.

Naas’ın bu iddiasını Nietzscheci bir yaklaşımla açıklamayı deneyeceğim: Yanılsama yaratmak insanın yaşamın güçlerine karşı verdiği varoluş mücadelesinde kullandığı başlıca araçlardan biri ise, hatta Nietzsche için “bilimsel doğru”nun da böyle bir statüsü varsa; egemenlik yanılsaması da benzer bir işlev görüyor, yani yaşamın

---

<sup>9</sup> Michael Naas, **Derrida From Now On**, Fordham University Press, New York, 2008, s.124.

<sup>10</sup> “...not only the bodies that we call discourses or texts but psychic systems and political institutions, nation states and national contexts, and perhaps even though this is the most contentious, God himself, God in his sovereign self, or God in his phantasmatic theologico-political body.” Michael Naas, **Derrida From Now On**, Fordham University Press, New York, 2008, s. 124.

imkânlarını daraltmak ve kısıtlamak suretiyle insanın kendi insan biçimli gerçekliğini inşa etmesine yarıyor olabilir. Nietzsche'ye göre yalnızca bilimsel bilgi değil, din, ulus devlet ve öznenin egemenliği de “kudret istemi”nin tezahürleri olarak ele alınabilirler. Derrida Nietzsche'yi takip ederek, egemen, kendine hakim bir kendiliğin bazı metafizik varsayımlara dayandığını öne sürer. Bunlar örneğin benliğin bir töz olduğu, yapıp edişini, fiillerini önceleyen bir özne bulunduğu varsayımlarıdır. Nietzsche için de, Derrida için de özne bir etkidir ve esas zemin güçler oyunudur. Hakim kendi veya kendine hakim bir ben kurgusu, eninde sonunda çökmeye mahkumdur, çünkü bağışıklık bir yanılsamadır. Burada soracağım soru şu: Fantazmatik bağışıklık Nietzscheci bir yanılsama mıdır? Fail ve muktedir olan özdeş bir kendilik var mıdır? Yoksa özne çarpışan güçlerden ibaret midir? Özdeş bir kendiliğin, eylemi, yaşamın güçlerini ve tarihsel iktidar ilişkilerini öncelediği varsayımı, yaşamın ötesindeki bir yaşama duyulan metafizik bir arzuya işaret eder. Bu yaşam tamamen sağ ve salim olacağımız bir yaşam, belki de ebedi yaşamdır. Elbette soru, bu fantaziden veya arzudan vazgeçmenin mümkün olup olmadığıyla ilgilidir. Bu fantaziden/fantazmdan ve onun iktidarı altında yaşamaktan kurtulmak, iç ile dış arasındaki ayrımı önceleyen güçler oyununa ve başkadan gelen bir dile açılmak imkânını verebilir bize. Derrida'nın yaptığı güç (*force*) ile kudret (*puissance*) arasındaki ayrım Nietzscheci ise, egemenlik fantazisi de kudret istemine ait olacaktır. O halde, Nietzsche ile birlikte, bu yanılsamanın zorunluluğundan da bahsetmek gerekmez mi? Yanılsama zorunludur, zira insan başka türlü hayatta kalamazdı. Fakat bağışıklık fantazisi her zaman güçlerin oyununa maruz kalıyorsa, kudret istemi, her ne kadar hayatta kalmamız için zorunlu olursa olsun, bu hayatın altı her zaman oyulacaktır. Yalnızca filozof sanatçının değil, tüm insanlığın egemenlik fantazisinden kurtulmasını talep edebilir miyiz? Dinin geri dönüşünü anlamlandıran dindar yorumcuların nihai olarak atıfta buldukları “inanma ihtiyacı”, bu Nietzscheci bakış açısından “zorunlu” bir egemenlik fantazisinden ibaret olmayacak mı?

Ulus devletin de bir egemenlik fantazisinden mustarip olduğunu öne sürer Derrida. *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* başlıklı metne dönecek olursak egemen bir ulus devlet de performatif bir güç darbesi sayesinde kurulmuştur.<sup>11</sup> Bu darbe devleti kurduğu anda ne

---

<sup>11</sup> Jacques Derrida, “Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”, **Act of Religion**, yayımlayan Gil Anidjar, çev. Mary Quaintance, New York ve London: Routledge, 2002.

meşrudur ne de gayr-ı meşru, ne adildir ne de adaletsiz. Onun kendisini meşrulaştırması, herşey çoktan olup bittikten sonra, onu korumayı amaçlayan bir güç/iktidar sayesinde meydana gelir. Bununla beraber, böyle bir meşrulaştırıcı kendi kendini muhafaza etme kaçınılmaz bir biçimde kendine bağıştır, zira yalnızca var olan yasaları korumak veya yürürlükte tutmakla kalmaz, yeni yasalar yapar, böylece yeni performatifleri önlemeye çalışırken kendisini onlara açar. Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi"<sup>12</sup> adlı metnini şerh ederken Derrida ulus devletin egemenliğinin mantığına ait olan şiddeti sorgular.

Ama ya Tanrı'nın egemenliği nasıl sorgulanabilir? Derrida, Carl Schmitt'i izleyerek ilâhiyatın aşkın, kadir-i mutlak ve egemen Tanrısının aslında her zaman siyasi egemenliğin modeli olduğunu söyler. Bu saptamaya egemen Tanrı mefhumunun kendine bağıştıklik fenomenini perdelediği, görünmez kıldığı saptaması da eklenebilir. İlk eserlere, örneğin *De la grammatologie*'ye baktığımızda "Tanrı" adı onto-teolojik bir bağlamda "mutlak varlık" "mutlak mevcudiyet" anlamında anılmıştır. Bu tarzda anılan veya kullanılan adın siyasi rolü de ele alınmıştır. Örneğin, "Bağımsızlık Birdirgeleri"<sup>13</sup> başlıklı denemede Tanrı adı sadece eyaletlerin ve halkların çeşitliliğini aşip politik birliği sağlamlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda da sonsuz temsilciler zincirini sonlandırmaya, onların birbirinden farklılaşip birbirini ertelemesini gizlemeye yarar. Tanrı tüm bunları halkın iradesinin iyiliğini temin ederek, güvence altına alarak yapar ve böylece onları egemen haline getiren imzayı geçerli kılar. O halde aşkın bir Tanrı ulus devletlerin siyasetlerinde fantazmatik bir biçimde vücut bulur, vücuda gelir. 2005'te verdiği bir röportajda Derrida henüz *De la grammatologie*'yi yazdığı anda bile "Tanrı adı nasıl işliyor?" sorusunun kafasını kurcaladığını söyler. Bu adın tuhaflığına dikkati çeken Hegel'dir aslında: Tanrı adı bir kavram değil, bir örnek değil, diğer adlar arasında bir ad da değildir. Hegel *Tin'in Fenomenolojisi*'nde bu yüzden "Tanrı" adını kullanmayacağını ilân eder: Tanrı adı bir kavram olmadığı için, düşüncenin akışını durdurur, kavramın akışkanlığını keser.<sup>14</sup> Derrida'ya göre, Hegel Tanrının sonsuzluğundaki sonluluğu düşünmüştür. "Tanrının

<sup>12</sup> Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", çev., Emrah Efe Çakmak, yayına hazırlayan Besim Dellâloğlu, Say, 2005, ss-101-124.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, "Déclarations d'indépendance", Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre Paris: Galilée: 1984, s.13-32.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg: 1988 s.49; G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, §66, s. 40.

sonsuzluğuna rağmen, Tanrı kendinden çıkar, doğaya girer ve sonlu olur, bu ölçüde mukadderatında sınırlanır. Tanrının muktedir olmadığı bu gelenekten birçok örnek vermek mümkündür.”<sup>15</sup> Tanrının aşkın bir Tanrı olmadığını ve herşeyin ona içkin olduğunu varsaydığımızı düşünelim; bu durumda kendine bağışıklık ne olurdu? Son kertede özün tüm hareketinin birliğini bozacak şey olurdu. Yani, kendine bağışıklığın ürettiği farklılıklar, farklılıkları nihayetinde gelişiminin veya ilerlemesinin birliği içine geri almak amacıyla üreten Hegelci özün diyalektiğine direnecek farklılıklardır. O halde kendine bağışıklığın güçleri yalnızca yaşayan bedenlerin doğal yaşamlarına saldırmakla kalmazlar, tinin üretip sağ salim tutmaya çalıştığı ürünleri ve tüm olumsuzluğa rağmen ve hatta tam da bunun sayesinde sağ salim kendi bilincine varmayı isteyen tini de hedeflerler. Başka bir deyişle, kendine bağışıklık kavramı yalnızca aşkın bir Tanrı’yı ve onun egemenliğini sorgulamaya açmakla kalmaz, içkinlik felsefelerinin Tanrısını da, Tanrının doğa ve tinle birliğini de tartışma konusu haline getirmeyi amaçlar. Acaba Hegel’in yapmaya çalıştığı şeyi ilerletip, Tanrı mefhumunu egemenlikten ayırmak ve herşeye kadir olmayan bir Tanrıyı düşünmek yoluna gidebilir miyiz? “Tanrıyı ontoteolojik mirasından kurtarmak olurdu bu”. Herşeye kadir olmayan Tanrı, varlığın ve mevcudiyetin de ötesindedir; negatif teolojinin Tanrısı gibi tüm varolanlardan daha çok varlığa ve mevcudiyete sahip olduğu için değil, bunlardan tamamen muaf bir koşulsuzluk olduğu için. Varlıkta bulunamadığı için değil, varlığı aşmak suretiyle yok olduğu için. Bu olmayan, varlık düzeninde ele alınamayacak olan Tanrı’ya hitap edilebilir, dua edilebilir, ama ondan bizi kurtarması beklenemez. Nedir Derrida için din? Bize öyle geliyor ki, onda dekonstrüksiyona tabi tutulamayacak olan şey, ne vahiydir, ne Tanrı, ne kutsal yasa, ne de kültürel tasavvur. O halde Derrida bizi diyalektik olmayan bir farklılaşma, yaratıcı olabildiği halde rastlantısal bir dağılmaya razı olarak yaşamak zorunda mı bırakır? Ve eğer durum gerçekten buysa etik nasıl mümkündür? Derrida’ya göre etik ancak ve ancak koşulsuz sorumluluk varsa vardır. Nasıl olacak da koşulsuz bir biçimde sorumlu olan bir özne egemen olmayabilecektir? Michael Naas, Derrida’nın koşulsuzluk fikri ile egemenlik fikrini birbirinden ayırdığına işaret eder. Affetmede, armağanda, konukseverlikte koşulsuz bir şey var, ama bu

---

<sup>15</sup> John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida”, **Derrida and Religion: Other Testaments**, yayımlayan Yvonne Sherwood & Kevin Hart, New York & London: Routledge, 2005, ss-41-42.

koşulsuz olan bir kudret/güç göstergesi değildir. Eğer kendine bağışıklık her egemen kimliğin tam kalbinde bulunuyorsa, egemenlik bir fantaziden ibarettir. Kendine bağışıklık yaşamın başına gelir, yaşamın ta kendisidir aslında. Burada kendisi iyinin ve kötünün ötesinde olduğu halde, yaşamı hem iyiye hem de kötüye açan bir mekanizma vardır. Bu anlamda, kendine bağışıklık, yaşamı, bizi hazırlıksız yakalayan koşulsuz bir olaya maruz bırakır, böylece bizi olay karşısında, olay için koşulsuz bir sorumluluğa açar. Hiçbir kurtuluş güvencesine sahip olmadan açmazlarda kalır, sorumluluğumuzu taşımak için mücadele etmeye, düşünmeye, icat etmeye başlarız.

Derrida'yı günümüzdeki modernlik/sekülerleşme tartışmaları bağlamında konumlandırmamızı sağlayabilecek bir öneri getirmiştik. Şimdi bu tartışmaya geri dönerek Derrida'nın siyasal bir yönetim biçimi, din ile devlet işlerinin ayrılması manasında laiklik hakkında neler söylediğine değinelim: Aslında laikliği açıklamanın araçlarına artık sahibiz: Derrida'ya göre laiklik bir egemenlik fantazisidir. Ulus devletin egemenlik fantazisinin esaslı bir parçasıdır ve temeli de her ulus devlet yasası gibi bir darbeden oluşmuştur. Dahası, laikliğin din işleri ile devlet işlerinden birbirinden ayrılması biçiminde verilen tanımı sorunludur. Eğer Carl Schmitt'in dediği gibi siyasi egemenliğin kökenleri teolojik ise, modern ulus devletin temelinde bulunan siyasi kavramlar aslında sekülerleşmiş dinsel kavramlardır. Derrida diyor ki: "Kutsal ile laik arasındaki karşıtlık naif bir karşıtlıktır...laik bir çağa girdiğimizden eminiz, ama aslında hiçbir zaman girmedik. Laiklik fikri tepeden tırnağa Hıristiyan'dır".<sup>16</sup> Egemenlik, kadir-i mutlağa, iradenin kendi kendini belirlemesine, sınırsız ve koşulsuz güce gönderme yaptığı ölçüde siyasal bir onto-teolojiye aittir.

Peki, bu dinsel kavramlar nasıl sekülerleştirilip siyasal kavramlar haline getirilebilmişlerdir? Bunun sebebi, belki de Heidegger'in saptadığı gibi, ontoloji ile din dışı veya Hıristiyanlık dışı manada teolojinin kökensel bir biçimde, en başından itibaren ayrı olmadıkları olgusunda bulunabilir. Heidegger tüm varolanlarla ilgili sorunun varolanın temeliyle ilgili sorudan, yani *theion* sorusundan ayrı olmadığını vurgular. Bu sebeple onun için felsefenin kendisi ontoteoloji manasına gelir ve düşünceden ayrılır. Tüm bu tarihsel saptamalar laiklik diye bir şeyin aslında olamayacağını söylemek anlamına mı gelir? Bana

---

<sup>16</sup> Jacques Derrida, **Paper Machine**, çev., Rachel Bowlby, Standford, California: Standford University Press, 2005, s.141.

kalırsa Derrida laiklikten vazgeçmek istemiyor, onu yeniden düşünmeyi, yeniden icat etmeyi tercih ediyor. Yeniden düşünölmek istenen laiklik, ulus devletin kurucu iradesinin kendisini kendisine bağışık bir tarzda savunmaya çabalamasından daha fazla bir şey olmalı. Dogmatik bir biçimde kendi konumunu olumlama, ötekine kulak vermeme, yasak koyma ve bu yasakları genişletmeye çalışma, bir sınır mücadelesi ve simge avcılığı olmamalı. Derrida “laikçiliğın ötesinde radikal laiklik” dediğı bu konum, siyasi ile teolojik olan arasındaki kopmaz ilişkinin tam kalbine “ilksel inanç” denilen bir şeyin kaydedilmesini gerektiriyor. İlksel inanç rahatsız edicidir: Devletin laiklik perdesi ardında dinle modern, aşıkâr olmayan, beyan edilmemiş, gizli evliliğine musallat olur ve onu hiç durmaksızın rahatsız eder. Devlet laik bir devlet olsun veya bir din devleti olsun hiç farketmez. Köksensel veya ilksel bir iman bu devlet egemenliğinin kendine bağışık olduğunu, kendi kendine zarar vermekte olduğunu göz önüne serer.

Buna örnek olarak *Sokrates’in Savunması* adlı metne geri dönebiliriz.<sup>17</sup> Sokrates Apollon’a iman etmiştir, kendisini Tanrı tarafından görevlendirilmiş olarak idrak eder. Agora’da Atinalıları sorgulayarak onların cehaletlerinden bihaber olduklarını ortaya çıkarır, ama bunu onları “iyi bir hayat” yaşamaya teşvik etmek için yapar. Zenginlik ve şöhret yerine bilgi ve ruhu mükemmelleştirme gibi önceliklere göre yaşanabilecek bir hayattır bu. Böyle bir hayat, insan “Acaba şu anda doğru hareket ediyor muyum?” sorusunu kendisine sürekli bir biçimde soruyorsa, kendi kendisini inceliyorsa meydana gelebilir. İşte bu köksensel/ilksel inançtan ayrılmayan Sokratik felsefe Atina’daki demokratik egemenliği rahatsız eder. Tabii madalyonun bir de öteki yüzü var: Nietzsche’nin Sokrates’i pek sevmediğı bililir. Onun Atina tarafından ölüme mahkûm edilmesinden söz ederken Sokrates’in gerçekten de Atina’yı yozlaştırdığı için öldüröldüğünü ima eder. Atinalıların erdem kavrayışlarını duyumsanır olmayana duyduğu sevgiyle mahvetmiştir Sokrates.<sup>18</sup> Bir kez tinsel ve evrensel olanın duyusal olanla, yaşanan yerle birliğı kırıldıktan sonra Atina hızla bir kendine bağışıklık sürecine girecektir. Sokrates’in ölüm cezası aldıktan sonra jüri üyelerine dediğı gibi, bu karar onun şahsına değil, Atina’ya zarar verecektir. Sokrates’i öldürerek Atina kendine bağışık hale gelir,

---

<sup>17</sup> Platon, **Sokrates’in Savunması**, çev. Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

<sup>18</sup> Bkz., Friedrich Nietzsche, **Introduction à l’étude des dialogues de Platon**, çev., Olivier Berrichon-Sedeyn, Éditions de l’éclat, 1991, § 6,7, 23, 24.



bir savunma mekanizması hayati bir organını vurmuş olur. Siyasi ve dinsel egemenliğin bir kendine bağımsızlık sürecine girmesini tetikleyen veya hızlandıran ilksel bir inanç bulunur Sokrates'te. İlksel inancın felsefedeki bir örneği Sokrates, ama pek çok ilksel inanç biçimi var. İlksel inanç ne aşkın ne de içkin bir ilâhi varlığa imanla tanımlanmaz. Ateizm de bir ilksel inanç biçimi olabilir. Zaten Derrida için “saf mümin, saf ateist”tir<sup>19</sup> İlksel inanç, olaya, gelecek olan bir demokrasiye zeminsiz bir açıklık veya mesianizm olmadan bir mesianiklik, tanımı olmayan bir başkalıkla ilişki olarak ortaya çıkabilir.

Derrida ilksel/kökensel inancın yalnızca dinin temelinde değil, bilimin temelinde de bulunduğunu savunur. Bunun sebebi sadece bilimsel ispatların dayandığı aksiyomların kendilerinin ispatlanamaz olması değildir. Platon için, bunlar *nous*'un, entelektüel bir görünüm nesnelere. Mesele bu görünümün kökensel bir inançla, *episteme* ile *doxa* arasındaki epistemolojik ayırmadan bile daha ilksel bir inançla ilişkisiyle ilgilidir. “Söylediğime bir mucizeye inanır gibi inan,” diye yazar Derrida *İman ve Bilgi*'de<sup>20</sup> ve burada kastedilen şey bir performatifin, bir konuşma ediminin mucizesidir. Söz konusu inanç terimi Platon'un mağara alegorisine geri dönülerek düşünülebilir. Gerçekten de tüm alegori duyumsanır olan ile anlaşılır olan arasındaki, bilginin imkânının dayandığı ayırımı tesis eden bir performatiftir. Bu alegori bizi kanaatin dünyaya gelen ve yok olan, zorunluluk içermeyen bir değişim içinde bulunan duyumsanır oluşlar hakkında, bilginin ise ancak akıl yoluyla erişilen değişmez, ebedi, zorunlu, kavranılır varlıkların bilgisi olduğunu düşünmeye sevk etmeyi hedefler. Kanaatlerin dünyaya gelen ve yok olan, rastlantısal ve değişken duyumsanır oluşlar hakkında, bilginin ise değişmez olan, ebedi, ancak aklın ulaşabileceği anlaşılır varlıkların bilgisi olduğunu düşünmemiz istenir. Bununla birlikte, Platon'un Sokrates'e yaptırdığı duyumsanır ile anlaşılır olan arasındaki bu temel metafizik ayırım ile, ona eşlik eden kanaat ile bilgi arasında yapılan epistemolojik ayırımı nasıl, hangi kipte verildiğine dikkat edersek Derrida'nın dikkatimizi çekmeye çalıştığı şeye çok benzeyen bir durumla karşılaşırız. Sokrates şöyle der:

---

<sup>19</sup> John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida”, **Derrida and Religion: Other Testaments**, yayımlayan Yvonne Sherwood & Kevin Hart, New York & London: Routledge, 2005, s. 46.

<sup>20</sup> Jacques Derrida, “Faith and Knowledge: Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone”, **Act of Religion**, yayımlayan Gil Anidjar, çev. Samuel Weber, New York ve London: Routledge, 2002, s. 98.

Sevgili Glaukon,” dedim, “şimdi bu benzetmeyi daha önce söylediklerimize birebir uygulayalım; gözle görünen bölgeyi zindanın meskeniyle, oradaki ateşin ışığını da güneşin gücüyle karşılaştırarak tabii. Yukarıya doğru yükselmeyi ve yukarıdaki nesnelere temaşa etmeyi ruhun düşünülür dünyaya yükselişi olarak düşünürsen merakımı çok da ıskalamış olmazsın, sonuçta bunu duymak istiyorsun ya. *Şüphesiz bunun doğru olup olmadığını Tanrı bilir. Ancak benim görüşüme göre, bilinebilir dünyada görülen, hatta güç bela görülebilen son şey iyinin ideasıdır. Görüldükten sonra da bütün şeylerde doğru ve güzel olan her şeyin nedeninin o olduğu sonucuna varmamızı ister. Çünkü görülür dünyada ışığı doğuran odur, hatta bu ışığa hükmeden de; düşünülür dünyada ise hakikatin ve aklın gerçek kaynağıdır o. İşte gerek bireysel gerekse toplumsal yaşamda sağduyulu bir şekilde davranmak isteyen insanın bunu görmesi gerekir.*<sup>21</sup>

Neden kanaat ile bilgi arasındaki ayrımın zemini olan duyumsanır ile anlaşılır olan arasındaki ayrım bir tür ilksel inanç olarak çıkar karşımıza? *Doxa* ile *episteme* arasındaki ayrımı önceleyen ve ona indirgenemez olarak kalan bu inancın statüsü nedir? Bir performatif olarak ortaya çıkar ve kendisini ötekine sunar, buna “ister inan ister inanma” “inanıp inanmayacağına sen karar verirsin, bunu sen bilirsin” diye değil, buna inan diye, ötekinin inancını talep ederek sunar. Meselâ Glaukon anlaşılır bir dünyanın varlığına nasıl inanabilir, eğer onun varlığına tıpkı bir mucizenin varlığına inanır gibi inanmayacaksa. Öyleyse bilgi dediğimiz şeyin tam kalbine kökensel bir inanç kayıtlı değil midir? Hem dinsel iman hem de bilgi belli bir inanca bağlı değil midirler? Bu inanç hem hitabın açtığı bir ortam, bir mekân hem de

---

<sup>21</sup> ταύτην τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ὧ φίλε Γλαῦκων, [517β] προσαπτέον ἄπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκῆσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει: τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἀμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δὲ ποῦ οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὕσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῶ γνωστῶ τελευταία ἢ τοῦ [517ξ] ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀράσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῶ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῶ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. Platon, *Politea*, 517b-c. Eyüp Çoraklı'ya bu pasajı çevirdiği için çok teşekkür ediyorum. İtalik bana ait. (Platon, **Devlet**, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007, VII, 517.)

bambaşka olanla bir ilişki değil midir? Buna benzer bir biçimde, dogmatik laikçiliğin ötesindeki laiklik de ilksel bir iman edimidir, ama bu iman dünyanın mucizevî bir biçimde açılışıyla ilgilidir aslında. Derrida'nın burada yapmak istediği şey, dinsel imanın savunusu değil, inancın ve hatta bilmenin ilksel iman olarak yeniden değerlendirilmesidir.<sup>22</sup>

Bir adım daha atmak ve Naas'ı takip ederek bu ilksel inancı analogiyi meydana getiren şeye bağlamak gerekir. Belki de "Platon'un Eczanesi"ndeki anagram da ötekine dünyayı mucizevî bir biçimde açan hitap olarak okunabilir.<sup>23</sup> Dinsel dogmanın ötesindeki ilksel inanç, hem dinsel olan hem de laik olduklarını iddia eden devletleri rahatsız eder, çünkü böyle bir iman kendine bağışıklığın hayaletimsi bir tezahürü olabilir. İlksel inancın temellerinde ne vardır? İlahiyat ile siyaset arasındaki analoginin berisinde anagramatik öte uzanır. İlksel inanç kendi içinde yeni bir performans yapma, yasanın ötesindeki bir adalete gönderme yapma imkânını içinde taşır. İşte bu anlamda ilksel inanç, hem laikliğin ve ateizmin berisindeki koşulsuzluktur hem de dinde dekonstrüksiyona tabi tutulamayan şeye karşılık gelir.

Öznenen bağımsız ve nesnel olarak belirlenebilir bir doğruluk mefhumu, yaşam dünyamızı sağ ve salim tutmayı amaçlayan bir egemenlik fantazisinin bir etkisidir son kertede. Derrida'da bu Nietzscheci görüşe eşlik eden şey ise "egemenliğin hakikati"dir. Yani, bir kendine bağışıklığın yaşam dünyamıza hayaletimsi bir şekilde musallat olması yapısal bir hakikattir. Hayalete atıf şöyle açıklanabilir: Hayalet ne yaşayan ne de ölü bir şeydir. Hayalet ölmüştür, ama nedense

---

<sup>22</sup> İman ve Bilgi, Benveniste'e göndermeyle "religio" teriminin iki etimolojik kökeni olduğundan söz ediyor (Emile Benveniste, **Indo-European Language and Society**, çev. Elizabeth Palmer, London: Faber and Faber, 1973, s.516 ff): "Religare" ve "relegere". *Religare* Tanrı ile insanın ilişkisinde bir mecburiyete (*obligation*) gönderme yapıyor. (Act of Relegion, s.73) *Relegare* (bir araya getirmek) terimini ise Derrida *scruple, respect, restraint, Verhaltnheit, reserve, Scheu, shame, discretion, Gelassenheit* gibi terimlere gönderme yaparak düşünmeye çalışıyor. Tüm bu terimler, Derrida'nın bilgi ile imanın heteolojisini düşünmesine yardımcı olan terimlerdir. Zira bilgiye indirgenemedikleri halde, varolanların bilgisinin meydana geldiği açıklığı mümkün kılan tavırları (özen, saygı, kendisini kısıtlama, çekince, utanç, müdahale etmeme, olmaya bırakma vb.) ifade ederler. Derrida bunların da ilksel iman çerçevesinde ele alınabileceğini ima eder. Nihayi olarak, imanı miras olarak edinilmiş bir dinsel geleneğin veya öğretinin ötesinde bir dil edimi, toplumsal bir bağ, bir hitap, bir toplumsallık deneyimi olarak düşünme çabasıdır bu.

<sup>23</sup> Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy," **Dissemination**, çev. Barbara Johnson, Chicago:University of Chicago Press, 1981.

yaşama çıkagelir; bastırılmış, kovalanmıştır, ama eninde sonunda, hatta ilk fırsatta mevcudiyetin, yaşayanın zamanına giriverir. Diyebiliriz ki, bedenimizin, ruhumuzun öyle bir parçası vardır ki, onu ne kadar dışlasak, onu ne kadar baskı altında tutsak da kendimizi ondan kurtaramayız. Fantazilerle inşa edilmiş kurumlarımızı sağ salim tutmanın imkânsızlığı yapısal bir hakikattir. Eğer burada herhangi bir ekonomi varsa, Bataille'ın “yaşamın genel ekonomisi” dediği şeye bakmak gerekir. Bu yazıyı yanıtı veremediğimiz felsefi sorularla bitireceğiz: Kendine bağışıklığın tarihsel kökenleri nedir sorusunun ampirik olmayan başka bir yanıtı olabilir mi? Tarih içinde belli türde kendine bağışıklıklar geliştirmemiz için başımıza nelerin gelmiş olması, neler yaşamış olmamız gerekir? Dahası, kendine bağışıklığın tüm varolanların amlamlandığı bir kökensel tecrübeyle varlığın hakikatiyle bir ilişkisi yok mu? Varolanı, onun hakikatini belirlemenin, varolanı varlığı itibariyle yeniden konumlandırmanın kendine bağışıklıkla nasıl bir ilgisi olabilir? Kendine bağışıklık varolanların, dünyayı anlamlandıran ilksel tecrübesiyle mi başlar, yoksa sadece Olmanın kendisini sorgulamanın yeni bir yolu mudur? Varolanları bir bütün olarak tecrübe eden felsefi tecrübelerin tarihinin bir halkasını mı görmek gerekir onda, yoksa Olmanın tarihini dekonstrüksiyona uğratarak onu a-teleolojik bir dağılım süreci haline getirmemizi sağlayan bir yarı-aşkın kavram mıdır? Kendine bağışıklık kökensel tarihsellik midir? Yıkımdan kurtarmıyorsa eğer bizi, bize ne gibi yeni şanslar tanımaktadır? Eğer kurtuluş söyleminin kendisi, kendine bağışıklığın reddi olduğu için sorunlu ise, biyolojik yaşamın ötesinde yaşamaya devam etme şansını nasıl ele almak gerekir?

## KAYNAKÇA

Benjamin, Walter, “Şiddetin Eleştirisi”, *Benjamin*, Emrah Efe Çakmak (çev.), Besim Dellâloğlu (haz.), Say Yayınları, İstanbul, 2005.

Benveniste, Emile, *Indo-European Language and Society*, Elizabeth Palmer (çev.), Faber and Faber, London, 1973.

Derrida, Jacques, “Faith and Knowledge: Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone”, *Acts of Religion*, Samuel Weber (çev.), Gil Anidjar (haz.), Routledge, New York ve London, 2002.

Derrida, Jacques, “Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority””, *Acts of Religion*, Samuel Weber (çev.), Gil Anidjar (haz.), Routledge, New York ve London, 2002.

Derrida, Jacques, *Paper Machine*, Rachel Bowlby (çev.), Stanford University Press, California, 2005.

Derrida, Jacques, “Plato’s Pharmacy,” Barbara Johnson (çev.), *Dissemination*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Derrida, Jacques, *Rogues: Two Essays on Reason*, Pascale-Anne Brault and Micheal Naas (çev.), Stanford, Stanford University Press, California, 2005.

Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, David B. Allison (çev.), Northwestern University Press, Evanston, 1973.

Derrida, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Peggy Kamuf (çev.), Routledge, New York, 1994.

Derrida, Jacques, “Déclarations d’indépendance”, *Otobiographies: L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984.

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, A.V. Miller (çev.), Oxford University Press, Oxford, 1977.

Köse, Ali (ed.), *Laik ama Kutsal*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006.

Naas, Michael, *Derrida From Now On*, Fordham University Press, New York, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *Will to Power*, Walter Kaufman ve R.J. Hollingdale (çev.), Vintage Books, New York, 1968.

Nietzsche, Friedrich, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Olivier Berrichon-Sedeyn (çev.), Éditions de l'éclat, 1991.

Platon, *Devlet*, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, Erman Gören (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.