

KİLİSE, DEVLET, DİRENİŞ*

Jean-Luc Nancy
Çev: Rüzgar Özbulduk

Kilise ile devletin ayrılması, Fransa'da hâkim Katolik Kilisesi ile bağlantılı olarak, siyasi düzen ile (kilise hukukuyla veya başka bir şekilde kurulmuş olan) dini düzen arasında tam bir yetki, hukuk [*droits*] ve kuvvetler ayrılığını ifade eder. Bu ayrılmayı şu şekilde anlamamız gerekir: Bundan böyle kişisel alanda kaldığı veya kişilerin vicdani mahremiyetine bırakıldığı kabul edilen herhangi bir dini meselede icra edilecek otoriteyi belirleyen, herkesin bağlı olmakta özgür olduğu dini kurum [*instance*] iken sivil veya kamusal herhangi bir mesele hakkında ise siyasal düzenin hakimiyeti kabul edilecektir. Bugün bu ayrım (İngiltere gibi ilk bakışta ayrımın olmadığı zannedilen, çok özel durumların olduğu ülkelerde bile), kamu hukukundaki teknik ifadesi ne olursa olsun, demokrasinin bir gereği olarak kabul edilir. Din ve devlet birliğinin kurumsal veya anayasal kabulü ile dayatılması, demokrasinin genel ilkelerine ve hukukun üstünlüğüne [*Etat de droit*] aykırıdır. Zira hukuk, diğer hususların yanı sıra, dinlerin bağımsızlığını ve buna uygun koşulları da –aynı düşünce ve ifade özgürlüğü için gerekli şartları tesis ettiği gibi- tesis etmelidir. Kilise ile devlet arasındaki bu ayrılığı modern demokrasinin bir başarısı olarak görmeye alışkınız ki bu ayrılığın hukuksal kaydının (aşağıda karşılaşacağımız bazı detayları bir kenara bırakırsak) tarihte çok yeni olduğunu göz önüne aldığımızda bu görüş yanlış sayılmaz. Ancak yine de en azından bir ilke olarak bu ayrılığın ve bunun olanaklılık koşulunun, siyasetin daha en başında, Antik Yunan'da ortaya çıktığını hatırlatmakta fayda var. Çünkü (asıl konumuza gelecek olursak) bu; Kilise ile devletin ayrılmasının yalnızca siyasi olasılıklardan herhangi biri olmadığı anlamına gelir. Bu kavrama kolektivitinin olası her türlü örgütlenmesini kapsayan muğlak ve şişirilmiş bir anlam yerine Yunan kökeninden türetilen asıl anlamını vermeyi kabul edersek aslında bu ayrılığın, siyaset biliminin kurucu bir unsuru olduğunu görebiliriz.

* Çeviride esas alınan İngilizce çeviri: Jean-Luc Nancy, "Church, State, Resistance", Critical Legal Thinking. [<https://criticallegalthinking.com/2021/09/02/church-state-resistance/>]

II

Elbette *polis*in (şehir devletinin) kendi dini vardır ve kendi dini törenlerini yapar. Aynı zamanda daha az kamusal veya 'yurttaşlıkla ilişkisi' ("*civic*") [*citoyens*] daha az olan ibadet biçimlerine [*cultes*] de yer açar. Ancak prensip olarak *polis*, doğrudan veya dolaylı olarak her türlü teokrasiden köklü bir kopuşu varsayar. Kilise ile devletin ayrılması resmi ve modern biçimini almadan evvel, Aristoteles'ten ve hatta Platon'dan Machiavelli ve Bodin'e kadar siyaset biliminde teokrasi dışında her "-krasi"ye yer olduğu ilke olarak kabul edilmiştir. Buna karşın teokrasi, (siyaset dinsel bir boyutu içeriyor görüldüğünde dahi) siyaset dışında dini esaslara dayanan her türlü toplumsal örgütlenmeyi kapsar. Prensip olarak din için geçerli olan durumun düşünce özgürlüğü için de geçerli olmaması nedeniyle riskli bir vaziyet söz konusudur. Her şeyden önce din, kişisel bir tercih değil; hem kişisel hem de kolektif varoluşu temsil ve organize etme biçimidir. Dolayısıyla din, siyaset biliminin oluşturduklarına alternatif (*ve onların dışında*) bir diğer kolektif veya komüniter olasılıktan başka bir şey değildir. Böylece Kilise ile devletin ayrılması, siyaset biliminin doğum il mühaberi [*acte de naissance*] olmuştur.

Polisin öncelikli dayanak noktası, kendi hukukunun kendisinden menkul olmasıdır. *Polis* bir düzenlemeye veya ilahi yetkiye başvursa dahi hukukun oluşturulmasında, formüle edilmesinde, yorumunda ve geliştirilmesinde karar verici olan bizzat *polis*in kendisidir. Bu itibarla bir yandan ordali usulü yargılama biçimlerinden kopuşların yaşanması ve bu yargılamanın kademeli olarak terk edilmesi, diğer yandan mülkiyet ve (ticaret, miras vb.) mübadele kanunlarının (özellikle Babil'de) *polisten* de öncesine dayanan gelişimi oldukça yol göstericidir. Söz konusu mübadele kanunlarının gelişiminde, şehrin yaslanacağı genel özerkliğe ilişkin emarelere rastlanır. Siyasal olan, [*le politique*] (eğer bu [*masculin*] terimi bir özü veya ilkeyi belirtmek için kullanabiliyorsak) tanımı ve yapısı itibariyle özerkliktir. Teokrasi ise tam tersine, az önce de değindiğimiz üzere, siyaset biliminden farklı olarak tanımı ve yapısı itibariyle heteronomiyi temsil eder. Bunun aksine özerklik, açık olarak heteronomiye direnmekten kendini alamaz ve tam tersi de aynı şekilde geçerlidir. Hatta genel olarak her türlü siyasi veya ahlaki direnişin, özerklik ile heteronomi arasında bir ilişkiyi yansıttığını; -ister bireysel ister kolektif olsunlar- heteronomiye karşı özerklik uğruna direnişlerin bu ilişkinin en (hatta belki de tek) özgün biçimi olduğunu bile söyleyebiliriz.

III

Bu şartlar altında, şehre mahsus dinin iki türlü veçhesi vardır. Bunlardan ilki teokratik dinin bir kalıntısı, onun ikamesi görünümündedir. Burada her şey, sanki *polis*, (*alışlagelmiş şekilde olmayan kurucu otorite olarak da adlandırabileceğimiz*) kendi kurumunun temel esasları ile ilgili ilişkileri düzenlemekten [*ordonner*] acizmiş gibi gerçekleşir. Bu bakımdan, teknik adı ne olursa olsun, Kilise ile devletin ayrılması; -uzak bir zamana ait görünse veya öyle olsa bile- siyasal icadın mantıksal sonucudur. Böylelikle sivil özerklik, dini heteronomiden kuşkuya yer bırakmaksızın ayrılır.

Öte yandan *polis* dini bunun tam aksine, (Kant'ın olağan anlamdaki dini 'salt aklın sınırları dahilinde' olan dinden ayırmak için kullandığı ifadeye başvuracak olursak) kendini 'rahiplerin dini'nden ayrı ve spesifik bir din olarak kurma eğilimindedir. Bu din, siyasal ve dini olma iddiasındadır ancak siyasal olduğu ölçüde dinseldir; tersi söz konusu değildir.

En azından bazı açılardan Atina şehrinin dini için durum zaten böyledir, şehrin koruyucu tanrıçasının adını taşıması tesadüf eseri değildir. Ve bu durum, muhtemelen batı tarihinde bu bakımdan en başarılı örneklerden birini teşkil eden Roma dininde daha da belirgindir; öyle ki, Roma'da din, Latince şehir ve devlet ile aynı anlamı veren *religio* kelimesiyle ifade edilir. Bu etimolojik yaklaşımı ister incelikli uygunluk olarak isterse daha belirsiz bir bağ kurma olarak yorumlayalım; Roma'nın bu şekilde adlandırdığı *religio* kavramını yalnızca özünde hukuki-siyasi ve dini olan bir anlam sunduğu için devraldık.

Peki Roma dini, siyasi birim olarak siteyi ilgilendiren veya sivil (*civic/civil*) bir din olarak neyi ifade ediyor? Burada heteronominin özerkliği, onun yapısını bozmadan; ona aşkınlık ve güçlü bir inançsal boyut olmak üzere iki boyut kazandırarak içerişinden söz edilir. Roma, kendine içkin özerkliği aşar. Roma siyasal organı (*Senatus Populus Que Romanus*); bir araya gelen Romalıların, onların yasalarının ve kurumlarının etkin varlığından daha fazlasıdır ve farklı bir şeydir. Böylece örneğin Roma Cumhuriyeti, önceki kralların efsanevi mirasına ortak olabilmektedir: Buna göre her iki rejimin de aynı 'Roma' hakikatine dayanması sayesinde ki Cumhuriyet, açık olarak kraliyetin yerini almakla övünürken cumhuriyet hukukunun ataları ve öncüleri olarak görülen krallara saygı duyulur.

Roma'nın kontrolünde, kendi özerkliğine ilişkin bir heteronomi mevcuttur. Buna kendi içkin ilkesinin aşkınlığı diyebiliriz. Bu Roma modelinin tarihin gerçekliğine tam olarak uyup uymadığından ziyade asıl önemli olan, Roma'nın kendi imajını yaratabilmesi ve bunun bir örneğinin gelecek kuşaklara aktarılmasıdır. Öyle ki en bilindik ve temsil edici örneklerden olan İtalyan faşizminde ve bir o kadar Fransız Devriminde de Roma modelinin örnek alındığı beyan edilmiştir. Söz konusu model; Roma yurttaşlık erdeminin, hukuka riayet ve vatanseverlik kültürünün sıkı bir birleşiminin, Senato'nun 'Krallar Meclisi' olarak sunulmasının (Friedrich Schlegel) bir örneği olarak nitelendirilmiştir. Bu model, aynı zamanda, ekonomik olduğu kadar sosyal bir şehir yönetimi uygulamasıyla, antik çağda hiç olmadığı kadar milli olan bir ordu örneğini harmanlanmıştı. Ve nihayet model, hem kutsal hem de sivil bir deha olarak çift anlam taşıyan *pontifex* isimli rahip-yargıçlar gibi mükemmel bir örneklerle karakterize edilmiştir.

IV

Roma örneğinin önemi, esasen *agorayla* temsil edilen Yunan demokrasisi ile adalet üzerine özgür tartışma ortamını ilişkilendirilmeyi ne kadar istediğimizi gözler önüne sermesidir. Bu adalet üzerine tartışma ortamıdır ki Aristoteles'e göre, insan türünün (*human zôon*) *politikon* karakterini oluşturur; kamusal olanın (*res publica*) dini gerçekliğini tasvir eder. Bu durum herhangi bir mekândan veya ilişkilerin herhangi bir ifadesinden öncesine dayanır. Peki bu 'isteğimiz' ne anlama geliyor? Bunu arzuladık mı ve öyleyse neden arzuladık? Bunu, kamusal olanın kendisini özerkleştirdiği andan itibaren ve onun doğasından kaynaklanan bir ihtiyaç olarak mı hissettik? Öyleyse bu ihtiyaç nereden geliyor? Tüm bu soruları yanıtlamak, en azından şimdilik, mümkün görünmüyor. Ancak bugün bize açıklandığı kadarıyla bu siyasi soruyu bütün yönleriyle ele almak için, bir 'sivil din' imgesinin, fikrinin veya şemasının ne ölçüde önemli olduğunun altını çizmemiz gerekir. Zira bu, az ya da çok bilinçli bir şekilde siyasal olana dair temel temsillerimize dayanak oluşturur.

Schmitt'in siyasal teolojisini de aslında bu şekilde anlamak gerekir. Her ne kadar Carl Schmitt 'sivil din' sorusunu, -kendi 'teolojik' modelinin elverişli bir ikamesini Nazizm'de bulabileceğini düşünmesinden bağımsız olarak ve hatta belki tam da bu sebeple- sormasa bile, onun bu katı egemenlik düşüncesi; Modernlerin siyaset anlayışında da kaynak olarak dini kalıntılara müracaatın yerli yerinde durduğunu veya belli belirsiz şekilde geri döndüğünü gösterir. Bu tür bir referansın yokluğu halinde, -ki bu yokluğu da düne kadar (ABD modeli, Habermas'ın anayasal yurtseverliği, Japon ve

Çin gerçekliklerinde veya Avrupa'nın anayasal monarşilerinde analiz edilebilecek olanlar ve benzerleri bir yana) özellikle Fransa'daki biçiminde 'Cumhuriyet' fikri mümkün kılmıştır- siyasal olan; sahip olduğunu varsaydığımız özünü geri planda tutmaya [*retirer*] mecbur kalacak ve kendisini '*polis*' ve '*yönetim*' içinde çözünmeye terk edecektir. Bizce bu, siyasetin yapabileceklerinin veya yapması gerekenin sefil bir kalıntısından başka bir şey olmayacaktır.

Marx, din eleştirisini siyaset eleştirisiyle ilişkilendirmekte haklıydı. Onun temel amacı (en azından tespitlerinin başında) tıpkı dinin eleştirisinin cennetle dünya arasındaki ayrımı tasfiye etmesinde olduğu gibi, siyasal özgülüğü ortadan kaldırarak devletin müstakil varlığını tasfiye etmektir. Ancak bu, artık "ruhsuz ve kalpsiz" olmayan bir dünyaya ulaşmak içindi. Başka bir ifadeyle hakiki ruh ve kalp, insanın kendisinin üretiminde işbaşında olduğu gerçek insan topluluğunun ruhu ve kalbi; siyasal ruhun ve dini kalbin sahte aşkınlığının yerine kendinde içkin olan gerçekliği koyacaktı.

Gördüğümüz gibi siyaset ve din; kendisi de *arke-politik* ve *arke-dini* olan aynı ve benzersiz hareket tarafından, birlikte feshedilecekti (*aufgehoben*). Bu, siyasi-dini temsillerinin de ötesindeki gerçek toplumsal varlığın hareketi idi.

Böylece modernitenin iki büyük alternatifi varmışçasına bir algı yaratılmıştı. Bunlardan ilki, siyasetin dinden kesin olarak özgürleştirilmesiyle tamamen ayrılması; ikincisi ise dinin ve siyasetin insanlığın öz-üretiminden etkinliğinden ve resmîyetinden bir arada dışlanmasıydı. Dolayısıyla ya siyaset, özerkliğin hem kolektif hem de kişisel etkinliği olarak tasavvur edilir ya da siyaset ve din birlikte heteronom olarak temsil edilir. İkincisinde özerklik, kişinin kendisini siyasal ve dini olandan özgür kılmasından ibarettir. Buradaki direnişin niteliği ile öznesi tartışmalıdır: Siyasal olanın dine karşı direnişinden mi yoksa siyasal-dinsel olana karşı bir direnişten mi söz edilmektedir? Bu direniş, neyin veya kimin direnişidir? Şimdilik bu soruyu muallakta bırakalım.

V

Böyle bir alternatife olanaklılık koşulu, Cumhuriyet ile (cumhuriyetin izlerini taşıyan) İmparatorluğun ardılı olan ikinci Roma olayında gerçekleşmişti. Ve bu olay, Hristiyanlıktan başkası değildi. Konumuzla bağlantılı olarak ele alacak olursak Hristiyanlık, esasen Kilise ile devlet arasındaki ayrımı gündeme getirmiştir. Şu kadar ki Hristiyanlıktaki bu asli ayrım aynı zamanda kurucu olma özelliğine de sahiptir. Zira Hristiyanlık, 'Kilise/Devlet' kavramsal ikilisini doğru bir şekilde formüle etmişti. Bunu

yaparken de Yunan sitesinin kurumlarından miras aldığı *ekklésia* teriminden yararlandı. Burada *ekklésia* artık eskisi gibi sosyal ve siyasal bir yöntemi değil; bir 'meclis'i, özgül/belirli bir birlikteliği ifade eder.

Merkezi ve hatta yerel kiliselerin yaratılmasından önce Hristiyanlığın iki asli özelliği halihazırda ortaya koymuş olduğu görülür. Bunlar; iki krallık arasındaki, yani Tanrı'nın ve Sezar'ın krallıkları arasındaki, ayırım ile iki hukuk arasındaki, yani Musa'nın (Pavlus'a göre 'günah yasası') ve İsa'nın hukuku (veya sevgi, Yakup'a göreyse özgürlük yasası) arasındaki, karşılıklı ayırımdır. Yahudilikte yaşanan bir bölünmeyi devralan Hristiyanlık, büyük bir siyasi mesele ya da siyasete ilişkin bir mesele teşkil eder: Ontolojik olarak siyasal olanı dini olandan katı bir şekilde ayırır. Çünkü artık iki 'dünya' vardır ve bu ayırım kendi adına büyük dini sonuçlar doğurur. Dahası Hristiyanlık, çelişkili bir biçimde dinin kendisini (Augustine'deki) şehrin (veya İncil'deki) krallığın siyasal modeli üzerine inşa eder.

Dini düzenin bu yepyeni formülizasyonu, Mesihçiliğin kökenlerine dayanır. Mesihçilik; Mesih'in İsrail krallığını yeniden kurmasının ve onun insan krallığının doğasından ve hukukundan tamamen azade, bambaşka bir krallığın kurucusu haline gelmesinin beklendiğini ifade eder. Daha doğru bir ifadeyle; sadece bu yolla, siyasal olanın yalnızca ve bütünüyle insan kaynaklı ve hatta 'fazlasıyla insani' bir düzen olarak açığa çıkabileceği kabul edilir.

O andan itibaren sivil bir din fikri artık imkânsız kılınmış ve Kilise ile devlet arasındaki her türlü ittifak mümkün hale gelmiştir. Bildiğimiz üzere, İmparatorluğun yeni bir dine geçmesiyle de yeni bir çağ başlar. Bu çağ, Doğu ile Batı arasındaki İmparatorluğun ikili kaderinin (ikisi arasındaki ilişkinin ikili ifadesine göre) farkına varılacağı çağdır. Yine de bu iki düzenin heterojenliği temel prensip olarak kabul edilir ve hiçbir biçimde tartışmaya açılmaz.

(Yeri gelmişken şunu da söyleyelim, bu aynı zamanda İslam geleneğinin ya da bazı İslami geleneklerin önemli bir kısmının maddi ve manevi otoriteler arasındaki ilişkiyle alakalı olmasının nedenidir. Zira bu ancak dar anlamda Hristiyan terminolojisi için mümkün olan bir formülizasyondur.)

Demokrasinin ürünlerinden olan Kilise ve devletin ayrılığı; bir bakıma Hristiyanlığın kurduğu ve kurulu şehir ve din düzenini ortadan kaldıran ikili rejimin doğrudan

sonucudur. Bu ortadan kaldırma; sivil din ile donatılmış şehrin antik dünyadaki istikrarsız ve sürekli değişen durumun bir bakıma doğrudan sonucu olarak burada da devreye girmiştir.

VI

Bu şartlar altında modern siyasal düşünüşün, devlet ile din arasındaki ilişki açısından iki belirleyici aşamadan geçmiş olması şaşırtıcı değildir.

İlk aşama, egemenliğin icadıdır. Machiavelli'den Bodin'e, -birinden diğerine giden belirli bir süreklilik izleğinin varlığına da olduğundan fazla değer atfetmek istemeksizin- siyasal problemin ağırlık merkezinin durmadan dünyevi, maddi ve hatta (Bayle'in Bodin hakkındaki ifadesiyle) ateist bir devlet durumuna doğru kaydığı açıktır. Bütün resmiyeti ve istikrarı itibarıyla 'Devlet' mefhumunun bizzat kendisi, sağlam bir temelden (*fondement*) yoksunluğun açık olduğu durumda, kurucu ve sağlam bir prensibin [*principe d'assise*] keşfine duyulan ihtiyacı doğrular. Her ne kadar eklesiyastik ve teolojik teminatlarla donatılmış rejimlere uygulansa da adı üstünde 'mutlak' monarşide (gösterilen ne olursa olsun) siyasal meşruiyet ayrı bir dini kutsiyete dayandırılmaz ve tanımı gereği Monarkın egemenliği kendisinden başka herhangi bir otoriteye bağlanmaz.

Egemen devlet, meşruiyeti kendinden menkul devlettir. Schmitt'in egemenliği tanımladığı şekliyle istisna haline karar verme hakkını vurgulamamıza gerek dahi bulunmaksızın siyasal ilke olarak özerklik, her şeyden önce o ya da bu biçimde kendi imkanlarıyla kendi hukukunu oluşturmayı, işletmeyi ve teminat altına almayı talep eder. Bunu yapmanın tek yolu, insanların zayıflığından ve düşmanlığından kaynaklanan güvenlik ihtiyacına dayanmak mıdır? Bu ihtiyaçlara dayanarak yalnızca bir kesimin iyiliğine hizmet eden veya bazı durumlarda zorla ele geçirilen otoriteden daha fazlasını oluşturmak mümkün müdür? İşte bu sorular, klasik çağdan bu yana siyasal problemin genel bir taslağını oluşturur.

Siyasal düşünüşün ikinci aşaması, Rousseau'nun formüle etmiş olduğu sivil din (*civil religion*) gerekliliğinden başka bir şey değildir. Bu ise toplum sözleşmesinin aşkın çıkarımından elde edilen tüm kural ve şartların 'vatandaşların yüreklerinde yer edebilecek' hale getirilmesiyle ilgilidir. Peki neden böyle bir duygulanıma ihtiyaç duyulmuştur? Çünkü rasyonaliteyle müsemma olan Sözleşme'de coşku, arzu ve sezgiler kapsam dışı bırakılmıştır.

Rousseau'nun sivil dini, her ne kadar öyle görünse de, sözleşmeyle inşa edilen yapıya öylesine iliştilmiş bir aksesuardan ibaret değildir. Aksine bununla, aynı anda birey ile vatandaşı biçimlendirse dahi çıkar temeline dayanmanın dışında alternatif olarak bir meclis hükümeti sistemini [*régime d'assemblément*] ne şekilde sunabileceğini öngöremeyen toplumsal sözleşmenin sınanması ve yapısal kusurlarının giderilmesi hedeflenir. (Bu sivil dinin Protestan kaynaklarının, menşeinin ise başka bir yazıda daha ayrıntılı olarak ele alınması gerekir.)

VII

Bildiğimiz gibi bugün Rousseau'nun sivil din fikrine ilişkin bu programı neredeyse geçerliliğini yitirdi. Bundan geriye ise 'kardeşlik' ve 'sekülerizm' (*laïcité*) kisveleri altında kalıcı ve bir o kadar sorunlu iki iz kaldı.

Kilise ile devlet ayrımında olduğu gibi kardeşlik ve sekülerizm kavramlarının siyasal tanımı da Fransızlara özgüdür. Ancak tıpkı kilise ve devletin ayrılmasında olduğu gibi bu kavramları da geniş yorumlamamız, bunları 'güncel demokrasi temsilleri' için genel anlamda değer taşıyan kavramlar olarak okumamız gerekir. (Bunu detaylıca gerekçelendirme görevini ise bir başka zamana bırakıyorum.)

Fransız Cumhuriyeti ilkelerine sonradan eklendiğini bildiğimiz "kardeşlik" düşüncesi ile aslında siyasal duygulanımın asgari kalıntılarıyla yüz yüze geliyoruz. Bu aynı zamanda, en yalın birlikteliğin varsaydığı etkileşim gücüne dair örtük bir sorunun basitleştirilmiş halidir. Ancak "kardeşlik" fikrinin bu soruyu tam olarak açıkladığı da söylenemez, bu yalnızca Derrida'nın Blanchot ve bana yönelik olarak defalarca tartışmaya açtığı bir meseledir. Ve bu terimi aramızda tartışsak bile burada benim için önemli olan; Derrida'nın 'dostluk' dediği, bir başka yerde 'dayanışma' ya da 'sorumluluk' olarak geçen ve son tahlilde baktığımızda 'adalet' de dahil olmak üzere duygusal bir tondan arındırılmayacak olan tüm bu terimleri, duygulanımsal bir sembol veya çağrışım ile ikame edebilmek için ortaya çıkmış olmasıdır. Bunu en kısa şu şekilde açıklayabilirim: 'kardeşlik' olarak direnen şey, duygulanımdır. Duygulanım; o ya da bu terimle, bir bütünsel özerklik düzeni olarak kabul ettiğimiz siyasal düzenin kalbinde direnir.

'Sekülerizm' [*laïcité*] ile birlikte bu direnişin bir başka yönü de açığa çıkıyor. Bu yön ne siyasal-toplumsal düzenin her türlü dini müdahaleden muafiyetinin tek olanağı olmasıdır ne de siyasal-toplumsal düzeni, ibadetlerin [*cultes*] özgürce yapılmasını

gerekli şartlara uygun olarak düzenlemekle görevlendirmektir. Bu yön daha çok, bu iki önermeyle bir dereceye kadar çelişebilecek şekilde, herkesin topluluğa bağlılığını gösteren tanıma değerlerinin, sembollerinin ve işaretlerinin gözetilmesi ve kutlanması gibi bir şeyi tasarlama ve uygulama zorunluluğudur.

Elbette bir önceki cümlem, burada anlatılanın bir nevi muğlak bir faşizm olduğu şüphesini uyandırabilir. Ancak şunu da kesinlikle belirtmek isterim ki faşizmler, bunun yanında 'reel' komünizmler ve bazı diktatörlük türleri; topluluk törenlerine duyulan atıl arzuyu tam anlamıyla benimsemiştir ve eğer bu arzu bugün olduğu gibi atıl kaldıysa bunun nedeni siyasetin bununla ilgilenmemiş olmasıdır. Yani siyaset, 'kardeşlik' ve 'sekülerizm' kelimeleriyle olabilecek en iyi şekilde nitelendirilen amacı veya beklentileri gerçekleştirmeyi başaramamıştır. Veya tam tersinden bakacak olursak genel hoşgörü fikri (ve bir hoşgörü alanı olarak genel devlet fikri) siyasal olandan haklı olarak beklediğimiz 'birlikteliğin doğasına özgü duygulanım gücü'nün ele geçirilmesi halinin arka planında (ve hatta ona yabancı) kalmıştır.

VIII

Eğer özerklik, demokrasinin tüm temsilcileri aracılığıyla heteronomiye direniyorsa heteronomi de buna karşılık olarak, duygulanım gücüyle özerkliğe direnir. Duygulanım, esas itibarıyla heteronomdur ve hatta belki de duygulanımın heteronomi olduğunu söylememiz gerekir.

Hristiyanlık, siyasetin Yunan kaynaklarında gösterilen 'iki şehrin ve iki düzenin paylaşımı'nı hayata geçirmiştir. Buna göre bir yanda kullanışlı ve (dar anlamda) rasyonel olan düzen ile şehir bulunurken diğer yanda (kendini sevgi yasası olarak adlandırması kazara olmayan) hukuk şehri ve düzeni bulunur.

Uygarlığın Hristiyan olarak bilinen tüm aşamalarında sevgi; en azından bir soru, zorunluluk ya da düşünce olarak veya bir başka ifadeyle temelde siyasal olanın yanında bir direniş olarak her zaman varlığını korumuştur. Dolayısıyla kralların tebaasının, hükümdarlarını sevmesi gerekir. Hegel de sevgiyi, devletin temel ilkesi olarak görür. Kardeşlik, (Habermas'ın anayasal yurtseverliği de dahil) yurtseverlik, ulusal kurtuluşlar, bizzat demokrasi ya da (Avrupa tipi) Cumhuriyet veya (Amerikan tarzı) ulus ve Avrupa'nın bir dizi cömert temsilinin tamamı; bu sevgiden bir şeyler almak ve bunu harekete geçirmek için çok fazla çaba sarf edildiğini gösterir. Zira Rousseau kadar demokrasinin diğer mucitleri de demokrasinin, sevgiyi bir diğer krallığa terk

edemeyeceğini ve belki de demokrasinin artık hiç kuşkusuz, bu işi kendi başına üstlenmesi gerektiğini bilir. Aksi taktirde bu, özünde duygulanımdan ve aynı zamanda aşkınlıktan yoksun bir dünyanın yalnızca kullanışlı ve rasyonel yönetiminin basit düzeninden ibaret bir demokrasi olacaktır.

Bu nedenle (Yunanistan'da ve de Modern anlamda iki kez doğan) demokrasi doğuştan fazla Hristiyan'dır ve aynı zamanda yeterince Hristiyan değildir, denilebilir. Fazla Hristiyan'dır, çünkü iki krallık arasındaki ayrılığı bütünüyle kabul eder. Yeterince Hristiyan değildir, çünkü diğerinin kendisine ayırdığı duygulanım gücünü kendi krallığında yeniden bulmayı başaramaz. Ancak aynı zamanda Hristiyanlık, bir eliyle bıraktığı maddi gücü diğer eliyle yeniden edinmesini sağlayan ve siyasi düzene bir nebze olsun sevgi (veya sevgi iddiası) aşılmasına yarayan kamusal konumlardan da mahrum kalmıştır. Bu Hristiyanlık, sosyal bir din olarak kendini feshetmiş ve bu nedenle de başlı başına bir din olarak çözülme eğilimine girmiş, dolayısıyla tüm dinleri de yanına çekme eğiliminde olmuştur.

Bugün ister Kilise ister devlet olsun (fanatizmlerin acımasız biçimi hariç olmak üzere) iki krallıktan hiçbiri diğerine direnmez. Ancak gerçekte bu bir direniş ilişkisi değildir. Bu; tahakküme, bir krallığın diğeri tarafından yutulmasına, saf ve basit bir galibiyet ile yıkıcı düşmanlığa ilişkin irade ilişkisidir.

IX

Bizler artık direniş çağında değil, çatışma çağında; iki krallığın farklı doğasında değil, imparatorluklar arasındaki farklı güçlerin olduğu bir zamanda yaşıyoruz. Eğer Hristiyan uygarlığına [*chrétienté*], Roma cumhuriyetine, Atina sitesine dönmeyeceğimiz ve bunu arzulamadığımız kesinse aynı şekilde siyasal kurumun kendisini yeniden biçimlendirmek [*rejouer*] için hemen şimdi yeni bir yol bulmamız gerektiği de bir o kadar kesindir. Ve şu dakikadan itibaren bu gerekliliği, sivil dinin imkansızlığı üzerinden kurgulamamız gerekir. Çünkü eğer sivil din imkansızsa ve onun gerçekleşmesiyle özgürlüğe ya da müdahaleciliğe (yani olağan şekilde cumhuriyetçiliğe ya da aşırılığı halinde faşizme) varılacağından eminsek ve ayrıca onun 'adil ölçüsü' imkansızlıkla özdeşse o zaman bir arada yaşamamıza olanak tanıyan duygulanıma ilişkin soruyu ele almamız şarttır. Bunun üzerine kendimize şu soruyu sormamız gerekir: "Kilise ile devleti gerçekten nasıl ayırmalıyız?" veya "Bu duygulanımı ve onun heteronomisini üstlenebilecek bir siyaset arzusundan nasıl vazgeçmeliyiz?" En azından bir araştırma

ve buluşsal bir kurala ulaşma anlamında her iki sorunun da cevabını bulmamız gerektiğinden, iki cevabı da talep ettiğimizde aşırıya kaçmış görünsek de aslında olmayız.

Öyleyse şu şekilde baştan alabiliriz:

Birlikte olmak, ortak olmak veya daha sade [*dénudée*] bir ifadeyle birden fazla olmak: etkilenme ve etkileme şeklinde bir etkileşim halinde olmak, temas halinde olmak demektir. Etkileşimin ve duygulanımın temel yöntemleri ise devamlı irtibat halinde olma, yüzeysel ilişki kurma, rastlaşma ve çekişmedir. Burada temas edilen şey ötekinin sınırı, fiziksel sınırdır ve nüfuz etme söz konusu değildir (nüfuz etme yalnızca acılar kanalıyla mümkündür ve cinsel ilişki dahi temasın sınırlarının son raddeye kadar zorlanması olup nüfuz etme anlamına gelmez). Birliktelikte her şeyden önce sınırla olan bir ilişki söz konusudur. Sonluluğa vurgu yapan ve bu sebeple de ihlal etme arzumuzu tetikleyen bu sınırı ihlal etmeden nasıl temas edebiliriz? Sonluluğumuzda bizi tedirgin eden temel problemimizin ikili şekli, kaynaşma veya katletme arzusu olarak iki farklı biçimde açığa çıkar. Bir yandan diğerlerini saf dışı bırakıp yok etmek isterken bir yandan da yalnızlığın dehşetinin bilinciyle onları oldukları gibi korumayı isteriz. (Eğer duyu esasen değiş tokuş ediliyor ya da paylaşılıyorsa, bu tam anlamıyla duyudan çıkıştır.) Bununla birlikte sınırla olan ilişki insanlık tarihinde iki şekilde ele alınmıştır: ilki, bütünlük ile bir ilişki kurarak sınırı aşmayı da içine alan belirli bir kurban biçimidir ve burada kurbandan kasıt, kanlı bir kurban edilmeden çok bir kutsamadır. İkinci ele alış şekli de kutsamanın dışında Batı'da, siyasette ve hukukta daha doğrusu esasen sonluluğun özerkliğine başvurulmasında olduğu gibidir. Şehir kozmik, fiziksel ya da organik bir modele göre düzenlenmeyi isteyebilir ancak bu istek ve temsil; bir bütünlüğe, yani yoksunluk olarak deneyimlenen 'bütünlüğe adanmışlığa' [*consécration au tout*] işaret eder.

Böylece şehir, deyim yerindeyse, kendini duygulanım açısından sorunlu bir pozisyona sokmuş olur. Zira artık sınırla olan ilişki ve bu sınırların birbiri arasındaki ilişki, tamamen sanal bir 'adanmışlık' tarafından belirlenmez. Siyasal olan, başlangıçtan itibaren duygulanımın düzenlenmesi olarak ortaya çıkar. Hristiyanlığın (yakında "insan şehri" olarak adlandırılacak olan) şehrin kişisel ilişkiler bakımından başarısız olduğu; (artık kaynağını kutsallıktan değil Roma diktatörlüğünün hukukundan alan ve bu sebeple de tüm çabalarına rağmen etkileşimi ve duygulanımı sağlamayı başaramayan)

imparatorluğun, tahakküm modeli lehine *polis*in ve özerkliğin başarısızlığına ve sekteye uğramasına tanıklık ettiği bir bağlamda ortaya çıkması tesadüf değildir. Yine imparatorluğun merkezinde *ve ona rağmen* bir dönüm noktası haline gelen Hristiyanlığın, bir başka ifadeyle peygamber Yahudiliği'nin ve Yahudi diasporasının (burada İsrail krallığı ile Tanrı'nın halkı olan İsrail arasındaki kesin ayrımı kastediyorum) -Stoacı ve Epikürcü felsefenin yakınsayan bir tarzda bir duygulanım düzenlemesi arayışında olduğu gibi- tam da imparatorluğun ortasında ve karşısında belirleyici bir dönüşüm noktasına ulaşmış olması, hem 'sevgi yasası' hem de 'Tanrı'nın krallığı' cevabını vermesi de tesadüf değildir. Hristiyanlık aynı zamanda iki krallık ya da iki şehir arasındaki ayrımı ve hukuk yasası ile sevgi yasası (hukuk yasası olmayan/onun tersi olan yasa) arasındaki ayrımı ileri sürer. Hristiyanlıkta sevgi, her şeyden önce yasanın zıddını ifade eder. Burada yasanın tersine çevrilmesi ya da yıkılması kastedilir. Aynı zamanda sevgi, hukukun gizli yanıdır. Yani birliktelik düşüncesinin ta kendisi, hukukun adını koyamadığı kaynağıdır.

Bu koşullarda artık ne devletin Kiliseye karşı ne de Kilisenin devlete karşı direnişinden bahsedilebilir. Artık direnen, bir birlik olarak varlığın kendisidir. Birlikte olma hali; herhangi bir ilahi ilke, düzen, kurum ve yasanın baskısı altında kendini gerçekleştirmeye karşı direnir. Birlikte olma, bu şekilde kendisinin bir araya getirilip toplanmasına [*rassemblement*] karşıdır. Bu direniş, varlığın 'birlik' olduğu gerçeğine veya bu gerçeğe olan yakınlığına işaret eder. Tek başına 'varlık' fikrinin imkansızlığına ve buna karşı her daim gösterilen dirence vurgu yapar. Artık özerlik ve heteronomi tartışmasından ziyade bunların karşılıklı direnişinden doğan anomi önem kazanmıştır.