

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ortaklıktan Çıkan Siyaset

Zeliha Dişci



ORTAKLIKTAN ÇIKAN SİYASET

Zeliha Dişci

Zeliha Dişci. 1988, İstanbul doğumlu. İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden 2011 yılında mezun oldu. Aynı yıl Ankara Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi alanında yüksek lisansa başladı ve eğitimini 2014 yılında tamamladı. Aynı üniversitenin doktora programında, Siyaset Bilimi alanında çalışmalarına devam etti. Yazarın *İktidar ve Sapma: Teresa De Lauretis'in Toplumsal Cinsiyet Teorisi* (Çizgi, 2020) isimli kitabının yanı sıra çağdaş siyaset felsefesi, edebiyat ve film felsefesi gibi alanlarda çeşitli yerlerde yayınlanmış makaleleri ile çevirileri bulunmaktadır. Halen Kafkas Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Otonom 108

Politika 34

Ortaklıktan Çıkan Siyaset

Zeliha Dişci

ISBN 978-605-7872-11-1

1. Basım Temmuz 2020, İstanbul

© Zeliha Dişci, 2020

© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2020

Yayıma Hazırlayan

Münevver Çelik

Kapak ve İç Tasarım

H. Mert İnan

Baskı ve Cilt

Ceylan Matbaa

Maltepe Mah. D. Paşa Cad. Güven İş Merkezi

No:83/317-318- 319 Zeytinburnu/İstanbul

Sertifika No: 40933 Tel: 0212 613 10 79

Yayınevi Sertifika no: 31383



Otonom Yayıncılık

Firuzaga Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2

Beyoğlu - İSTANBUL

Tel 0 212 244 87 09

iletisim@otonomyayincilik.com

www.otonomyayincilik.com

ORTAKLIKTAN ÇIKAN SİYASET

Zeliha Dişci



İÇİNDEKİLER

İthaf ve Teşekkür

11	Giriş
19	I. Ortak Olan, Ortaklık ve Siyaset
19	“Ortak Olan” dan “Ortaklık” a Kavramsal Bir Tartışma
38	Ortaklıktan Kaçış Eğilimi: “Düzen Kurma” Baskısı
41	Ortak Olanın Hapsoldüğü “İyi” Bir Dünya: <i>Polis</i>
63	Ortak Olanın “Şey”leşmesi: <i>Respublica</i>
74	<i>Universitas</i> ile Tinselleşen Ortaklık
89	II. Birlik Yoluyla Ortaklığı Karartmak: Egemen Devlet ve Sınırları
89	“Ortağını” Kaybeden İnsan: Modern Siyasal Öznenin Bireyselliği
113	Ortaklığın Çağdaş Hayali: Modern Devlet, Onun Kurulumu ve Varlık Tarzı
169	Devlet Aklı Ekseninde Değişen İktidar Biçimlerinin Değişmeyen Özü: Egemenlik
177	“Egemenlik” Tahayyülünün Sınırları: Totaliterlik, Irkçılık, Ölüm Siyaseti
191	III. Hakikate Kulak Vermek: Başka Bir Egemenlik
192	Gerçeklik ve Anlam: Varlığı “Ortaklık İçinde” Yeniden Düşünmek
220	Varlığın Ortaklığı Fikrinin Siyasal Olanı Tahayyül Biçimimize Etkisi
224	Ortaklık-İçinde-İnsan
248	Egemenliğin Ortaklığı veya “Egemenlik Hiç’tir”
261	Ortaklık Deneyimi Olarak Egemenlik
276	Egemenlik Formları
295	Egemenlik Anlarının Devamlılık İmkânı Olarak Ortaklık Etiği
303	Sonuç
315	Kaynakça

Hülya Türker'e...

TEŞEKKÜR

Yazmak hesaplaşmaktır. İçimizden taşan meseleleri yazıya sığdırarak geride bırakmak isteriz. Bu bakımdan yazıda bir son gizlenir. Diğer yandan bize fazla gelenleri kaydettiğimiz yazı asla tam anlamıyla düşüncelerimizi ve hislerimizi ifade etmeye yetmez. Düşünce, his ve ifade arasındaki kapanmayan uçurum yeni yazıları çağırır. Yazı, sonsuzluğun kıyısında durur. Son ile sonsuzluğun arasında bir yerde bulunan bu çalışmanın ortaya çıkmasında yaşadığımız çağın, bu çağa tanıklık eden düşüncelerin bende bıraktığı izleri anlamlandırma arzusu belirleyici oldu. Bu izleri kayıt altına aldığım bu çalışma, Ankara Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi alanında tamamladığım "Egemen Devlet Bağlamında Ortak Olan, Ortaklık ve Siyaset İlişkisi Üzerine Bir İnceleme" isimli doktora tezimin kitaplaştırılmış hali. Bu çalışmanın belirmesinde, gelişip serpilmesinde emeği olan hocalarım Ahmet Murat Aytaç, Zeliha Etöz, Çetin Türkyılmaz, Filiz Zabcı, Mehmet Yetiş, Filiz Kartal ve Ruhtan Yalçın'er'e çok şey borçluyum. Her birine teşekkür ederim. Ayrıca dayanışmasıyla her zaman yanımda olan Aliye Bilge Certel'e, paylaşımlarıyla beni hep çoğaltan Mustafa Demirtaş'a ve desteğini benden hiç eksik etmeyen aileme minnettarım. Son olarak bu çalışmanın okurlarla buluşması için gereken olanağı yaratan ve yardımlarını esirgemeyen Otonom Yayıncılık emekçilerine çok teşekkür ederim.

GİRİŞ |

Devleti diğer siyasal iktidar biçimlerinden ayıran temel özelliği egemenlik, sınırları belirli bir toprak parçasında bütün tikel güçler karşısında üstün güce işaret eder. Egemen, üstün olarak kaldığı sürece var olur. Modern siyasal düşüncede devletin bu üstün gücünün güvenlik nosyonundan kaynaklandığını görürüz. Egemen, tek tek insanlar ya da tikel gruplar karşısında ölümcül tehdit olasılığını bertaraf edecek yegâne etkili güçtür. Egemen açısından tehlike, *dışarıdan* gelir. Fakat tehlikenin sadece egemen devletin dışarısına tahsis edilemeyen niteliği, tehlikenin uzamı olarak görülen dışarıyı müphem kılar. Tehdit ve tehdidin geldiği dış taraf belirsiz olduğundan, egemenin onları kontrol etmesi tam olarak mümkün olmaz. Üstün gücün üstünlüğünün sınırı olarak bu tezahür eden dışarı, belirsizliği sebebiyle tekinsizdir. Anlamını üstün konumunu korumasında bulan egemen güç, belirsiz ve tekinsiz dışarı karşısında üstünlüğünü korumak için elinden geleni yapar. Gerekirse sınırları içinde de eylemlerini yoğunlaştırır. Egemenin üstünlüğünü koruması, bir tür “öteki” olan dışarıya kıyasla “ben” olan egemenin varlığını sürdürmesiyle kesişir. Egemenin “ben” olarak kavrayıp tek yönlü anlam verdiği varlık, aynı anda egemenin

kendisine ve ötekine işaret eder. Gerçekte ortaklık içinde, ötekiyle var olan egemen, ötekinin olumsuz tahayyülüne dayanarak kendini ondan korumak için elinden geleni yapar.

Egemenin tehlike kavramıyla birlikte tahayyül ettiği ötekinin tehdidi gerçek değil, hipotetiktir. Bir yandan varsayıma dayanan imgelem etrafında eylemlerde bulunan egemen güç, gerçekliği sürekli yeniden biçimlendirir. Yani modern dünyada gerçeklik, egemen devlet tarafından belirli varsayımlarla etkilenir. Tehlike olasılığı varsayımı etrafında egemenin kendisi ve ötekisi arasında bölünen gerçeklikte siyaset egemenlik edimleriyle sınırlanır. Devlet edimlerine indirgenen siyasette, genel olarak varlığı garanti altına alan eylemler yerine, devleti amaçlayan eylemler bütünü ağırlık kazanır. Diğer yandan egemen güç varlığını ötekine nispetle kazandığı için tehlikeli diye tahayyül edilen öteki, yani dışarıya egemenin mevcudiyeti için zorunludur. Dışarıya karşı mücadele eden egemen, aynı zamanda hayatta kalmak için ötekine muhtaçtır. Devlet egemenliği ben ve öteki biçiminde bölünmüş bir varlık tahayyülüne dayandığından, egemen gücü koruyan eylemler, egemen tarafından varsayımsal olarak bölünen gerçekliğin tarafları arasındaki mesafeyi hep açık tutar. İşte bu sebeple, egemenlikte gerçekte ortaklık içinde olduğunu düşündüğüm varlığı bölen ve böylelikle bütünlüğü tesis etmeyi amaçlayan bir işleyişle karşılaşırız.

Gerçekliği, yani ortaklık içindeki varlığı bölmek bir tür işlemde bulunmaktır ve bu bölme işlemi bir karar uyarınca yapılır. Yaşam bu karardan derinlemesine etkilenir. Çünkü egemenin gücü altındaki hemen hemen her şey egemenin kararlarıyla daima yeniden tanımlanır. Sesini yasayla duyduğumuz egemen, bir taraftan yasaları yapmaya yetkiliyken, diğer taraftan yaptığı yasalardan bağımsız bir statüye sahiptir. Böylece başka güçlere bağlı olmaksızın, dayandığı kolektivitinin üzerinde en üstün güç biçiminde somutlaşır. Egemenin en üstün ve tek güç olarak somutlaşması, bu gücün sınırlarını tartışma konusu yapar. Bu bağlamda hemen aklımıza gelebilecek toplumsal sözleşmecî düşünce geleneği egemenliği hem temellendirir hem de onun sınırlarını tartışır. Daha sonra yapılan devlet tanımlarında egemenliğin bir “tekeli” olarak anlaşılması sebebiyle,

egemen güç bu gücün kullanımına yönelik sınırlar karşısındaki sorumsuzluğunu pekiştirir. Egemeni sınırlandıran yasa aynı zamanda egemenin sözüdür. Yani, egemen güç kendi sınırlarını kendi belirler. Bu belirlemelerde ana eksen her zaman egemenin “kendi” varlığıdır. Söz ve uygulamalarında yalnızca kendisiyle sınırlı olan egemen aşkın, mutlak, bölünmez bir güç olarak ortaya çıkar. Sınırları belirsizleşen egemenin gücünün tam bir ölçüsü bulunmaz. Egemen, böylelikle gerçekliği etkileyebilme kudreti kazanır.

Egemenin gücünün ölçüsüzlüğü karşısında varlığın azaldığını söyleyebilirim. Varlığın azalması, ortaklık içindeki yapısının yadsınmasından kaynaklanır. Varlığını “ben” olarak kavrayıp, ortaklığı silen egemen hem yasa koyan hem de onu askıya alabilen ayrıcalıklı bir konumdadır. Egemenin ayrıcalıklı statüsüne bağlı olarak sınırı tartışması egemenin yeri/konumu tartışmasına eklenir. Carl Schmitt ve Giorgio Agamben gibi düşünürler tarafından çağdaş düşüncede konu edilen egemen, ilan edebildiği olağanüstü halde ayrıcalıklı konumunu en açık biçimde sergiler. Varlığı tehlikeye giren egemen, bu tehlikeyle mücadele etmek amacıyla istisna nosyonunu kullanır. Egemenin varlığını krize sokan istisna, ilan edilen olağanüstü halle kontrol altına alınıp bertaraf edilmeye çalışılır. Egemenliğin varlığını sürdürmesinde bir enstrüman olarak görünen olağanüstü hâl ilanı egemen tarafından doğal bir hak biçiminde yorumlanır.

Olağanüstü halde egemenin yasal sınırları iptal edilir. Kuvvetler ayrılığı ortadan kalkarken, idari yetkililer yargıda bulunma hakkına kavuşur. Aslında, hukuk ve adaletle ilgili olan yargıda bulunma, hakkı tesis etmekle aynı şeydir ve bir yargıcı gerektirir. Gerçekte yargıç, bir şeye daha az sahip olana, daha çok sahip olandan aktarımı yapıp denklik kurar (Aristoteles, 2014: 96). Denkliği kurma ise “ortadan ikiye bölme”, kesme veya karar vermedir. Yani yargıç, ikiye bölendir (Aristoteles, 2014: 98). Egemen gücün sınırlarının çok daha belirsizleştiği olağanüstü halde yargıcın denkleştirici konumu ortadan kalkar, bizatihi kendisi taraf haline gelir. Çünkü artık mesele egemenin kendi varlığı ve onun varlığını tehdit eden öteki arasındadır. Geçerli sadece iki taraf bulunur. Yalnızca kendisini

amaçlayan egemen yasayı askıya alarak hem varlığını yeniden üretir hem de ötekine sorumluluktan, başkasına borcundan kurtulur. Aşkın ve aşırı konumu sebebiyle varlığının sınırlarını, ötekini ve ötekiyle/ötekilikle ilişkisinin niteliğini (dost, düşman, vb.) tanımlama gücünü elinde tutar. Egemenin ayrıcalıklı pozisyonu bu açıdan karşımıza şöyle bir kısır döngü çıkarır: egemen devlet egemen olduğundan diğer güçlerden farklılaşır ve ayrıcalık kazanırken, aynı zamanda farklı-ayrıcalıklı olduğu için egemen olarak kalır. Egemenin “olumlu” yargıda bulundukları yaşam hakkı kazanırken kalanı değersizleştirir ve her türlü şiddetin nesnesi haline gelir.

Egemenin sınırının, ayrıcalıklarının ve şiddetinin aldığı biçimleri 11 Eylül 2001 sonrasında dünyada yaşananlar üzerinden düşünebiliriz. Bu tarihten sonra egemenin “tehdit” olarak kodladığı ötekiyle mücadelede aldığı kararlar sadece 11 Eylül saldırganlarını hedef almayıp onların geldiği coğrafyayı da kapsar. Kendi varlığıyla güdülenen egemen güç, başka coğrafyalardaki devletlerin egemenliğini yok sayar. Kendisine yapılan saldırıyı “terör” olarak nitelendiren egemen, başka devletler içinde yürüttüğü mücadeleyi terör olarak görmeyi aklının ucundan bile geçirmez. Bu da karşımıza şu soruları çıkarır: egemen güç eylemlerinden ne zaman ve ne ölçüde sorumludur? Egemenin edimleri her zaman barışı kuran edimler midir? Egemenin kendisini artırmayı hedefleyen kararlar ve uygulamalar başkalarını/başkalığı güçsüz ve değersiz kılmaz mı?

Bana göre, egemen gücün kendi varlığını odağına alan eylemleri yine egemen gücü, onun tahakkümcü kavranışını pekiştirdiği için diğer varlıklar zorunlu olarak güçsüzleşir ve onların değeri azalır. Savaşların yoğunlaştığı, göçlerin arttığı, küreselleşmenin ve kapitalizmin olumsuz sonuçlarının çok daha görünür olduğu bir çağda her zamankinden daha fazla değerli sayılmaya ihtiyacımız var. Ancak bu sayede yaşam hakkı elde edip, onurlu bir hayat sürebiliriz. Fakat söz konusu değeri belirleyen her kararın tekeli olan egemendir. Egemenin motivasyonunun ise bizlerden, diğer varlıklardan ve yaşamlardan ziyade kendisiyle sınırlandığını hatırladığımızda durumumuz umutsuz gibi görünür. Her kararıyla yargıda bulunan egemen, bir yandan yaşamaya değer hayatları yaratırken diğer yandan

değersiz yaşamları üreterek varlığını somutlaştırmayı sürdürür. Bana kalırsa, egemenin egemenliğini somutlaştırdığı bu tarz var olma biçimi belirli bir kendiliğe dayandığı sürece her şeyin ve herkesin beraberce yaşadığı bir dünya hayal olarak kalacaktır. Çünkü söz konusu “kendilik” sanki başkalarının/başkalığın içinde onlarla birlikte değilmiş gibi davranmakta, varlığını kendinden menkulmuş gibi tahayyül etmektedir. Giriştiği eylemlerle de söz konusu bu tahayyülün her yerde ve her zihinde yankılanmasını arzular. Oysa “-mış gibi davranan” egemen güç gerçekte yapay bir oluşumdur. Tehlike olasılığına karşı mücadele ederek saflaştırmaya çalıştığı varlığının “tekliği” bir doksadır. İşte bu çalışmaya girişmeme sebep olan da egemen güçten yayılan ve öyle tahayyül etmemiz beklenen bu varlık kavrayışından duyduğum şüphe ve egemen devletle anlamsızlaştığını sezdiğim siyaseti, anlamı ve varlığı ortaklık nosyonuyla birlikte düşünerek yeniden anlamlandırma arzusudur.

Dünyada ve hatta evrende her varlığın maruz kaldığı egemen gücün varlık tahayyülü ve biçimi ile yaşadıklarımız ve hissettiklerimiz doğru orantılı bir seyir izler. Bu izleğin farklılaşması için ise tahayyül biçimlerimizi değiştirmemiz zorunlu görünüyor. Çünkü gerçekliği kendi varlığı etrafında şekillendiren ve her varlığı etkileyen egemen gücün edimleri belirli bir varlık kavrayışına dayanır. Bu kavrayış şekinden şüphe duyup gerçekliği yeniden tahayyül etmeden egemen gücün kısır döngüsünden çıkamayız. Diğer bir ifadeyle, egemen gücün kısır döngüsünden çıkmamız için varlığı egemen gücün kavradığı gibi imgelemekten vazgeçmemiz gerekir. Ancak bu açıdan, yapay bir kurulum olan ve gerçekliği işleme tabi tutup kendi varlığı ekseninde bozup yapılandıran egemen güç karşısında değersizleşen varlığın birlikte, ortaklık içindeki değerini iade etmemiz mümkün olur.

Uzamda birlikte bulunanlardan kimisinin değersizleştiği kimisinin ise güç bulduğu, şeyler arası mesafenin, soğukluğun giderek arttığı ve beraber yaşamının çok daha zorlaştığı bir dünyada birlikte yaşamı çoğaltma düşüncesiyle yola çıkan bu çalışma, egemen karşısında varlığı ve gerçekliği yeniden tahayyül etme girişimi olarak okunabilir. Çağdaş siyasal tartışma-

larda beliren “ortaklık” nosyonunun böyle bir tahayyül açısından bize neler sunduğunu düşünürken bu nosyonun kendisini de tartışmaya açmamız gerekir. Bu sebeple hemen çalışmanın ilk bölümünde doğrudan ortaklık kavramına, onun bize neler söylediğine eğilme ihtiyacı duydum. Etimolojik ve antropolojik olarak odaklandığım ortaklık, başkalarına ve başkalaşmaya açık var oluş yerimizdir. Bir yandan, birlikte var olmamıza işaret ederken, diğer yandan varlığımızın bu birliktelikten fazlasına işaret ettiğini gösterir. Kavramın içinde sakladığı borç/yük, yükümlülük, hediye, karşılıklılık gibi öğeler birlikte var olmamızın yanı sıra birbirimizle ilişki içinde ve borçlu bir şekilde var olduğumuza dikkat çeker. Fakat egemen devletin varlık tarzına baktığımızda ortaklığa dayanan eylemlerden ziyade, ortaklığı yok sayan edimler bütününe egemen devletin muhtevasını oluşturduğunu söyleyebilirim.

Egemen devletin varlık tarzını incelediğim ikinci bölümde göreceğimiz gibi, egemen devlet ayrıcalıklı kişilere dayanan ve belirli bir öz veyahut kendilik etrafında gerçekleşen birlikteliktir. Bu birliktelik biçimi, ortaklık gibi düşünülse bile gerçekte ortaklık olmayıp birliktir. Egemen devlet bağlamındaki birliktelik biçimini ortaklık yerine birlik nosyonu etrafında düşünmeyi önerdiğim bu çalışmada devlet ve egemenlik arasındaki ontolojik bağlantıdan yola çıkıyorum. Modern bir siyasal örgütlenme biçimi olan devleti diğer siyasal oluşumlardan ayıran egemenlik, hükmedici, buyurucu en üstün güçtür. Aldığı kararlarla sürekli sınıflandırır, böler ve kontrol eder. Bu nedenle egemenlik, şeyleri daima birbirinden ayırarak işler. Gerçekte ortaklık içinde bulunan ve var olan parçaların birbirinden ayrılmasıyla egemen gücün birliği kurulur. Birbirinden ayrılan parçaların bir tarafıyla kendini özdeşleştiren egemen, gerçekleşen bölme işlemleri sebebiyle, her daim varlıklar arasında belirli bir varlığa dayanır. Bu varlığın yaşamı değerli hale gelirken, kalanı yokluğa sürüklenebilir. Dolayısıyla, egemen devlette ortaklık içindeki varlık belirli ve ayrıcalıklı unsurlara ait hale gelir. Bu açıdan çalışmanın ikinci bölümünün ilk kısmında modern insan varlığı düşüncesini tartışmaya açıyorum. Çünkü bana göre, modern siyasal örgütlenme şekli olan devlet ve egemenlik, belirli bir insan varlığı fikrine dayanır. Diğer bir deyişle, modern

devletin sahip olduğu özellikleri ve işleyiş biçimini anlamamız için modern insan varlığı fikrini kavramamız gerekir. Varlığını sadece kendisinden türeten ve kendisini korumak, artırarak her şey haline gelebilmek için uğraşan modern insanın varlık biçimiyle devletin varlık biçimi benzerdir. Bu nedenle, modern insandan sonra işleyiş biçimini göstermeye çabaladığım devleti de sahip oldukları üzerinden tanımlıyorum. Kişiliği bulunan devlet, sahip olduklarını korumak için kendini bilen bir özne gibi hareket eder. Varlığını korumak üzere “devlet aklı” denilen ilkeye göre işler. Devletin işleyişinin bilgisini veren devlet aklı, eylemlerinde öncelikle kendi varlığını kendine esas alan bir mefhum olarak egemen gücü düşündürür. Kendi üzerine düşünerek varlığının bilgisine erişen devlet, egemenlik özelliği sayesinde eyleme geçer. Kuruluşundan bu yana devletin farklı eylemlerle iktidarını somutlaştırdığını söyleyebiliriz. Değişen iktidar biçimleri karşısında egemenlik devletin değişmeyen özü olarak kalmayı sürdürür. Çünkü bana göre devlet, egemenlik özelliği sayesinde gerçekliği özüne uydurur. Daha iyi bir ifadeyle, devlette varlığın indirgendiği kendiliği/beni aşan gerçekliğe tahakkümde bulunan egemen, bu sayede gerçekliği etkiler. Varlığını “bir, bütün, bölünmez” şeklinde tahayyül eden egemen, birliğini aşan ve gerçekte ortaklık içinde, yani “çok” olan varlığa hükmeder; egemenliği tahakküm biçiminde algılayıp uygular.

Bütün teklik, bütünlük, vb. nitelikleriyle bugün var olmaya devam eden egemen devletler çağında dünyanın kendi içinde bir yıkıma doğru gittiğini söyleyebiliriz. Dünya ölçeğinde yaşanan petrol savaşları, su savaşları, kıtlık, küresel ısınma, çevresel felaketler, göçler, vb. oldukça yoğunlaşmış durumdadır. Doğa ve canlılar yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalırken, insan varlığı da bu yıkımdan payını almaktadır. Bana göre, varlığın belirli varlığa indirgenerek azaltıldığı çağımızda varlığı artıracak siyaset üretmek anlamlı hale gelmektedir. Bu noktada, egemen devlet edimleri ile bu edimlerin arkasındaki güç olarak egemenlik sorgulanmayı hak eder. Zira tam da egemenliğin bu en yüksekte bulunma hali nedeniyle devlet edimlerinin sorgulanmaya kapandığını hatırlayalım. O tek, yalnız varlığıyla kendi kendisinin nedeni gibi görünmekte, her şeyden

kopuk/aşkın bir yapıya bürünebilmektedir. Egemen devletten yayılan bu imge karşısında, gerçekten tek başına, yalnız var olmak mümkün olabilir mi? Bir varlığın varlık koşulu nedir? gibi sorular zihnimizi meşgul eder. İşte bu sorular eşliğinde, bir yandan egemen devletin egemenliğini sorgularken, diğer yandan daha derine doğru giden düşünceyi takip edip varlık üzerine düşünme çağrısına kulak vermek istiyorum. Bu nedenle çalışmanın son bölümünü devlet egemenliği altında, belirli bir kendilik fikri etrafında yapılandırıldığını düşündüğüm gerçekliği, anlamı ve varlığı ortaklık kavramıyla birlikte yeniden kurmayı deniyorum. Böyle bir kuruluşun egemenlik nosyonu açısından bize neler söylediğini tartışmaya açıyorum. Ortaklık nosyonunu günümüzün hâkim siyasal örgütlenme biçimi egemen devlet ve onun totaliter eğilimleri etrafında sorunsallaştırdığım bu çalışmada ortaklık nosyonunu, egemenlik perspektifinin yapıbozumuna olanak sağlaması açısından değerli buluyorum. Ortaklık bağlamında egemenliği yeniden düşünerek, teklik mantığına dayanan egemenliğin gizlediği ve gölgelediği çokluğu, birlik içindeki dinamik-hareketli yapıyı kavramaya çalışıp, böyle bir perspektiften varlığı ve siyaseti tahayyül ediyorum. Söz konusu tahayyül girişiminin mutlak, aşkın ve bölünmez nitelikleriyle varlığa karşı dönerken yükümlülükten kurtulan egemen devlet karşısında, egemenliği ve siyaseti başka bir şekilde düşünüp vücuda getirebilmemizin başlangıcı olabileceğine inanıyorum.

I. ORTAK OLAN, ORTAKLIK VE SİYASET

“Ortak olan”dan “ortaklık”a kavramsal bir tartışma

Kavramlar hem tikel olarak kendimizi hem de genel olarak dünyayı kavrayış şeklimizin yansımalarıdır; duyumsamanın yanında yorum gücünü barındırır. Yorum gücünün bize hatırlattığı en önemli husus, yorumcunun varlığıdır. Her yorumcunun yorumunu bulunduğu yerden, kendi kavrayış koşullarının sınırları içinden gerçekleştirdiğini düşündüğümüzde, yorumların aracı ve sembolü olan kavramların da buna göre anlam kazandığını söyleyebiliriz. Bu durumda, hiçbir kavramın tek bir anlamı ve işlerlik biçimi bulunmaz. Kavramların anlamlarının belirsizliği nedeniyle büründükleri müphem görünüş, onların güçsüzlüğünden ziyade gücünün göstergesidir. Zira onların taşıdıkları bu belirsizlik anlamsızlıklarından değil, tek bir anlama sabitlenemeyişlerinden ileri gelir.

Kavramların bu gücünün farkında olduğu ve işleme koyulduğu, aynı kavramın farklı farklı kullanım biçimleri dolayısıyla seyircisinin olduğu kadar okuyucusunun da zihnini bulanırarak onları aktive eden örneklerin başında tragedya gelir. Kendilerinin de birçok yorumu ve tarafı bulunan tragedyalardan biri olan *Antigone*’de Kralın oğlu Kreon’un kendi “yasa” fik-

ri vardır: Kreon için yasa kralın sözü iken Antigone için kralın sözünün de üstünde yer alan Tanrı'nın sözü, dinsel kuraldır. Fakat kralın sözü ile Tanrı'nın sözü yasanın anlamlarından sadece ikisidir. Bunun dışında yasa, “düzenli verme, alışıl gelmiş kural, adet, dinsel ritüel, Tanrısal ya da medeni yasa, sözleşme... gelenekle saptanmış toprak tahsisi, otlak, eyalet” gibi anlamları barındırır (Benveniste, 1969: 79-80; Vernant/Vidal Naquet, 2012: 120). Her bir yorumcunun kavramı kendi dünyasından kurarak ona tek bir anlam vermesi nedeniyle her bir kavram farklı yorumcular arası bir savaş alanıdır. Burada verilen mücadele doğrudan aslında nasıl bir yaşam sürüleceğinin ipuçlarını sunar.

Bu nedenle, tragedyaların içerdiği bir sürü mesajdan sıyrılıp baktığımızda bütün mesajların üzerinde bir mesaj olarak bize aktarılan şey, “tam da insanlar arasında söylenen sözlerde donukluk ve iletişimsiz bölgelerin bulunduğu. Seyirci, sahnede başkahramanların yalnızca bir anlamı benimsediğini ve böylelikle körleşerek kendini kaybettiğini ya da birbirlerini parçaladıklarını gördüğü anda, aslında olası iki ya da daha çok anlam olduğunu anlamaya yönelir” (Vernant/Vidal-Naquet, 2012: 121). Kavramların çok anlamlılığını kavramamız tragedyaları anlamamız açısından anahtardır.

Tragedyaların bize verdiği bu anahtar sadece kavramların değil, aynı zamanda yaşamlarımızı örgütleyiş biçimimizin, dünyayı kavrayışımızın ve genel olarak “insanlık durumumuzun” çok anlamlılığının kavranılması açısından da işlevseldir. Bu çok anlamlılık yalnızca bir sürü anlamın aynı kavramda gizlenmesine işaret etmez; bir kavramın nasıl karşıt anlamları barındırabildiğini de gösterir. Örneğin, karşıtlıkların tek bir kavramda üst üste bindiği tragedyalardan Kral Oidipus'ta Oidipus hem “en birinci insan, ölümlülerin en hası, iktidar, zekâ, onurlar, zenginlik adamı” hem de “en mutsuz, en kötü insan, bir cani, bir pislik, hemcinslerinin gözünde iğrenç bir nesne, Tanrıların nefret ettiği, sürgüne ve dilencilige kadar düşmüş biri”dir (Vernant/ Vidal-Naquet, 2012: 128).

Tragedyaların gösterdiği gibi kavramların anlamlarının çoğulluğu, çoğullukların taşıdığı farklılıklar/karşıtlıklar bu çalışmanın konusunu oluşturan “ortaklık” ile onun kökündeki “ortak olan” kavramlarını nasıl düşünmemiz gerektiği husu-

sunda bize önemli bir bakış açısı sunar. Diğer kavramlar gibi onların da sözcüklerin bu yazgısından kurtulamadığını belirtmeliyiz. Nasıl ki Oidipus sadece krala ya da bir caniyeye indirgenemeyip aynı anda hepsini içeriyorsa ortaklık ile ortak olan kavramları da eş anlamlı olarak farklı içeriklerle donatılmıştır. Bu nedenle, bu kavramları tam anlamıyla düşünme çabası onların kapsamını tek bir yerden değil, olabildiğince geniş bir perspektiften görebilmeyi gerektirir.

Kazandığı çoğul ve farklı anlamlarla düşünceye oldukça kaygan bir zemin sunan ortaklık kavramının sınırlarını çizerek anlamını belirginleştirmemizde yine kavramın kendisinden yararlanmamız onun üzerine düşünülebilmek, geniş kapsamını kat edebilmek açısından işlevsel olabilir. Böylece, kavramın anlamının belirsizliğinin aynı zamanda kavramın gücünü keşfetmemize nasıl imkân verdiğini gösterebiliriz. Ortaklık kavramının Türkçe sözlükteki anlamı “ortak olma durumu, iştirak, müşterek” şeklindedir. Bunların tek tek anlamına baktığımızda, “iştirak”ın (bir şeye, düşünceye) katılma, katılım, bir işte yer alma, paydaşlık etme olduğu görülürken “müşterek” ise ortak, birlikte, ortaklaşa/el birliğiyle yapılan anlamına gelir. Değişen koşullardan bağımsız olarak iştirak ile müşterek, birden fazla insanın birlikteliğine atıf yapar. Onların bir şeye, duruma katılımlarına, pay almalarına işaret eder. Kavramın İngilizcedeki karşılığı olan “community” benzer şekilde birden fazla anlamı barındırmasına rağmen, aynı yerde yaşayan veya tikel bir niteliğe ortak olarak sahip olan insan grubunu¹ ifade eden, “belli bağlayıcı güçler aracılığıyla ortak bir duygu ya da paylaşılan bir aidiyet fikri oluşturan bir birlik haline gelmiş bireyler grubu” (Kamecke/Teschke, 2012: 109) şeklinde tek bir anlama indirgenir.

Ortaklığı karşılayan “community”nin kavramsal izini sürdüğümüzde onun “common” dan, yani “ortak olan” kavramından türediğini fark ederiz. Genel itibarıyla, “yaygın” anlamına gelen bu kavramda imlenenin “insanların özü ya da şeylerin doğası” olmadığını belirtelim. Burada vurguladığımız bizatihi etkinliktir. Etkinlikte ortaklık anlamındaki ortak olan, varıla-

1 Bkz. Oxford Dictionary, <https://www.oxforddictionaries.com/>

cak bir hedef olmayıp, insanın var olmaya yönelik temel eğiliminin bilgisi ışığında varlığın artmasıdır. Buna yönelik farklı karşılaşmaların, mücadelelerin ürünüdür (Negri, 2012: 166). “İçinde paylaşımın organize edildiği kolektiviteleri önvarsayan” (Dyer-Witheford, 2007) bir şey olarak üretimdir. Paylaşım için üretilir, gücünü hareketinden alır. İşte bu nedenle dilleri, duyguları, jestleri de kapsayan “dünyamızın büyük bir bölümü”ne işaret eder (Hardt/Negri, 2011: 11). Paylaşımlar ile ortaklık, üyeleri arasında yakın ilişki-iletişim alanı haline gelir. O, adeta yaşayan-canlı bir bedendir. Bu canlılık sürekli her bir ilişki ve mücadele dolayımıyla yayılır. Canlılığın, yaşamın üretilmesinin yolu ise bir tür ölüm olarak çözülmedir. Bütün varlıkların ortaklık halinde olmalarına imkân veren, daha yerinde bir ifadeyle, ortaklığın ortaklık olmasına imkân tanıyan bu çözülmenin kendisidir. Çözülme, zamana tabi olmaya işaret eder (Lemm, 2013: 4). Paylaşım ve çözülme kavramlarını kapsayan ortak olan, kendisine her şeyin tabi olduğu bir tür ölümlülüktür. Fransız filozof Jean-Luc Nancy’nin deyişiyle, “hiçbir şey hepimizin yazgılı olduğu ortak tozdan/topraktan daha ortak değildir... hiçbir şey ölüm itkisinden daha ortak değildir” (2012a: 63).

Var olurken çözülmek, insanlık durumunun, genel olarak var olmanın çelişkisidir. Tzvetan Todorov’un *Ortak Hayat* isimli kitabında belirttiği gibi, ortak hayat “en iyi durumda olsa olsa kırılgan bir mutluluk sunar, hepsi bu” (2008: 18). İnsanlık durumunu, insanın içine doğduğu bütünü anlamamız, ölümden gizlenen yaşamı kavramamızdır. Ölümden yaşama ve yaşamdan ölüme dairesel/çevrimsel hareketler bütünü olarak hayatı gözlemleyebilmemizdir. İşte bu dairesellik asıl mükemmelliğin, yüceliğin kendisidir. Daireselliği “küreler teorisi” ile betimleyen Peter Sloterdijk için küreler içindeki ilişkilerle varlık kurulur. Bu ilişkiler aynı zamanda ortak olana işaret eder. Küresel iç ilişkide küreler dışarıya bakar. İç ilişkilerde her bir parça hem etkileyen hem etkilenendir (akt. Tuğrul, 2010: 35-6). Dolayısıyla her şey, sadece kendinden ibaret değildir. Aynı anda en az iki şeye gönderir: kendisi ve başkası. Bu durumda ortaklık, ortaklığın temelindeki ortak olan da kendisi ve başkasının üst üste bindiği sınırdan, “ve”den başka bir şey değildir. İkisi arasındaki nesnesiz

ve ilgisiz ilişkinin kendisi ortak olandır, ortaklığın koşuludur. Bu durumun en ilginç örneklerinden biri “kan”dır. Kan, anne karnında anne ile fetüsü birbirine bağlar. Kan sayesinde anne ve fetüs ikili ünitesi “üçlü”ye dönüşür. Üçüncü ünite olan kan ile birlikte iki üniteden, anne ve fetüsten “bir” ortaya çıkar (Tuğrul, 2010: 37-9). Nitekim Friedrich Engels’in, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*’nde ortaklaşa aile üzerine düşünürken kullandığı “ortak” kavramı, can yoldaşı ile karşılanırken onun kandaş aileden, yani yine kandan ortaya çıktığına işaret edilir (2010: 48). Ya da göbek bağı, anne ile çocuğun rahim içindeki ilişkisini sağlayan plasenta ile bebek arasındaki bir bağ, aynı anda gelecek yaşamın şimdiden sağlanan gücüdür. Bebek, dünyaya tek başına değil, plasenta ile birlikte gelir. Bu nedenle plasantanın anlamının “eş” olması oldukça manidardır. O, bebeğin eşidir. Bebek, tek başına değildir. Birbirlerinin nedenidirler, anne ve çocuğun aynı nefesi paylaşmasını sağlayan kanaldır plasenta (Tuğrul, 2010: 37-9). Ne var ki, bebek dünyaya gelince göbek bağı kesilir. Bu işlem, bebeğin eşinden ayrılmasına yönelik olup, başka bir yaşam evresini gösterir. Bir tür geride bırakma, ayrılma, ölümdür. Fakat reddedilen, tamamen geride bırakılan bir evre değildir. Çocuklara verilen “göbek adı” sürekliliğin gözlemlenmesi, daireselliğin nasıl korunduğu açısından ilginç bir örnektir. Göbek adı, göbeği kesilip annesinden ayrılan bebeğe verilen ilk addır. Ona kimlik vererek anneden ayırırken aynı zamanda bebeğin plasantasının, eşinin de adıdır. Bebeğin eşi göbek adı ile birlikte yaşamaya devam eder. Benzer gelenekler farklı farklı olmakla birlikte Roma kültüründe, Hristiyanlıkta da vardır (Tuğrul, 2010: 40-1).

İşte bir şeyin diğeriyle yaşamsal-varoluşsal bağını kavramamızda, yaşama yönelik bağlantı yerlerinin, kanalların adı olarak ortak olan işlevseldir. Ortaklık teriminin etimolojik köklerine inmek ortak olanın kapsamını görmemizde bize oldukça geniş bir bilgi ağı sunar. Ortaklık (community) Latince’de “cum-” ve “-munus”un bileşimidir. Bu bileşimden fark edileceği üzere, kavramın bizatihi kendisi bile var olmak için ortaklıktan, ortak olandan kaçamamaktadır. İngilizcede “co-” ile karşılanan -cum ön eki “bir biçim, yapı, bir temsil olarak anlaşılabilecek bir şey” değildir. Duyumsama ile ilgili olup, paylaşım ve iletişim ile somutlaşır (Nancy, 2011a: 176).

Düşünceyi paylaşılan duyarlılığı detaylandıran pratiğe doğru sürükler. Olumlanan bizatihi eylemselliğin kendisidir. Söz konusu pratiğe yönlendiren şey, ortaklığın üyeleri arasındaki yoldaşlık ilişkisinden ibaret değildir. Çünkü ortaklık “parçası olmayanlardan korunup izole edilecek bir mal, bütün, toprak değildir” (Bécue vd. 2012: 6). Ortaklığın kapsadığı *-cum* hep ortaklık içinde var olmamıza işaret edip, ortaklığın ilk köken-sel koşuludur. Eylem de işte bu ortaklığı açığa vuran ve üreten fiilleri anlatır. Ancak *cum-* ön eki ile kendisini duyuran birlik-telik, beraberlik *-munus* son ekinin düşünceye dâhil edilmesiyle somutlaşır. *-Munus*, ortaklığın hep birlikte var olmamızdan başka aynı zamanda birbirimize, her şeyin her şeye borcuna, her şey arasındaki kapanmayan boşluk ya da fazlalığa gönderir. Bu nedenle tam da ortaklık hem varlık için zorunludur hem de tam olarak gerçekleşmesi imkânsızdır (Esposito, 2013: 3). Böylece iki yönü beliren ortaklığın *-cum* boyutu ile paylaşım, *-munus* boyutu ile ortak sorumluluklar, görevler öne çıkar.

Arkaik formları “*moinus*, *moenus*” olan *-munus*, *-mei*’den türer ve *-mei*’nin üç anlamı bulunur: dönüşüm, azaltma, hesabı kapama (Esposito, 2010: 4; Bird, 2016: 161). Üç durumu ortak noktada birleştiren asıl kavram “değiştirme”dir. *Mei-* ön eki, “bölüşmek, paylaşmak” anlamına gelen *-nes* son eki tarafından karakterize edilir. Bu durumda *mei-* ve *-nes*’in bileşiminden oluşan *-munus* “toplumsal karakter” nosyonuna atıfta bulunur. Bir toplulukta dönüşüm meydana gelir ve topluluktaki herkes bu dönüşümün parçası olur (Benveniste, 1969: 96).

Değişime, mübadeleye atıf yapan *-munus*’ta değişime konu olan nedir? İşte *-munus*’un diğer bileşenini, anlamını oluşturan bu şey “charge” yani borç, yük, yükümlülük veya görev/vazifedir. Bu öylesine bir yüküdür ki karşılığı hep ödenmesi gerekir. Dolayısıyla değişime, değiş-tokuşa zorlayan bir hediye-dir. Bu nedenle bir araya gelen insanlar arasında temel hislerin başında gelen mesuliyet duygusudur (Benveniste, 1969: 99; Esposito, 2010: 6). *-Munus*’un bu kavranış biçiminin doğal sonucu olarak “*communis*”, yani ortaklık, onun bütün anlamlarını içerecek şekilde *-munus*’ta ortak olanlardır. Karşılıklılık bağıyla birbirine bağlanan insanlar bütünüdür (Benveniste, 1969:96-7). Ortaklar insanlardır, fakat onları da aşacak şekil-

de doğa, çevre, hayvanlar, çeşitli nesneler de ortaklığa dâhildir. Ortaklığın böylesine geniş kapsamının anlaşılması her şeyin ortak bir şeye sahipliği açısından değil, ortaklık içinde olduğu varlık koşulu açısından kavranmasıyla koşulludur. Bu noktada –*munus*’tan önce gelen –*cum*’u, onun işaret ettiği (paylaşım ve bölüşüm olarak) birlikteliği hatırlamamız önemlidir. Ortaklıkta aynı ödeve/eyleme/edime zorunlu olarak katılırız. Kökenindeki ortak olan, aynı görev/vazife için bir arada eyleyen insanları olduğu kadar onların eylemlerini düzenleyen yasaları da anlatır (Dardot/Laval, 2014: 25). –*Munus*, vazifelerin performe edilmesi anlamında her bir üyeyi ortaklığa katkıda bulunmaya zorlar. Kişileri bütünüyle açan ve dönüştüren, onları bütünüyle eksik bir noktaya düşüren zorunluluklara –minnettarlık gibi– bağlar (Bird, 2016:161).

Ortak olandan hareketle ortaklık paylaşım/bölüşüm, karşılıksız hediye ve sözleşmesiz borçtur (Bécue vd. 2012: 8). Hediye, borcun, görevin/vazifenin insanlar tarafından paylaşıldığı ortaklıkta her pratiğin konusu kendimizizdir. Ortaklık kavramını kökensel olarak sorgulayan Roberto Esposito’nun dediği gibi ortak olan, “ortaklığın üyelerine birbirlerine hediye vermelerine ilişkin empoze edilen karşılıklı yükümlülüğü imler. Üyelerin her biri birbirine hediye verme üzerinden birbirleriyle ilişkilidir. Bu hediyeleşme durumu özel bir görev biçimini veya mal bağıışı biçimini alabilir” (akt. Lemm, 2013: 3). Burada hediye önce düşündürdüğü zorunlulukla dikkatimizi çeken “empoze etmek” kavramı, ortak olan ve ortaklığın niteliğini esas olarak ortaya koyar: Empozenin varlığı, öteki(lik) için kendinin tüketiminin, genel olarak tüketimin/harcamanın ortaklığın yasası olduğuna işaret eder. Bu, insan varlığının koşuludur. İnsan diğer her şey ile borç ilişkisi içinde olduğu bir dünyaya doğar. Çoktan sahip olduğumuz bu borç bizi borcun yanında ortaklığa olan ihtiyacımız, borcu ödeyemememizden doğan memnuniyetsizlik nedeniyle suçluluk duygusuna iter (Lemm, 2013: 4). Dolayısıyla empoze kavramının gizlediği zorunluluk, borç, vb. bireylerin en başından itibaren dışa açıklığına, dış tarafına işaret eder. Ortaklık, başkalaşmaya açık toleranslı bir yapı olarak var oluş yerimiz haline gelir. Bu yeri daha iyi somutlaştırmamız açısından borç/yük, hediye ve karşılık-

lılık kavramlarını ortaklığın unsurları olarak öne çıkarmamız mümkündür. Diğer bir deyişle, bu üç kavram, ortaklığın ve ortak olanın kavramsal kökenini düşünürken bir araya gelen en temel mahal işaretleridir.²

Borç, yük ve yükümlülük

Latince “debere” den türeyen borç (fr. dette, ing. debt), “zorunda olmak” anlamına gelir. Buradaki zorunluluk yerine getirilmesi gereken göreve, vazifeye işaret ederken kullanılan gereklilikle ilgilidir. İngilizcedeki borç olarak “debt” ile vazife/görev olarak “duty” kelimelerinin her ikisinin de “debere” kavramından türemeleri açısından etimolojik bir bağı vardır. Bu kavramlar, insana adeta el koyar, onu gasp eder; insanın sahip olduğu düşünülen şeyler üzerindeki hâkimiyetini kaldırır:

Bu, bizi, –munus’un hediyesinde bir araya getiren bir borçtur... Sahip olmayla yapacak bir şeyi olmayan, buradan oraya geçen verme edimi içinde bir araya sürükleniriz. Anlaşmalı olarak, kendimize saklayamayacağımız ve böylece üzerinde hâkimiyet kuramayacağımız bir şeyi vermeye zorlanırsınız (Bird, 2016:162).

Ortaklık açısından birlikteliğin imkânı olarak ortak olana işaret eden borç/yük, “karşılıklı bağlayıcı bir duyarlılık”ı, “birbirine bağlı bireylerin yerinde ve gerçek iradesi”ni gösterir (Bauman, 2016: 16). Duyarlılıkla birlikte ortaya çıkan iradenin gözlemlenmesi açısından eski topluluklarda yük kavramından türeyen yükümlülüğü kural/yasa ile ilişkilendiren Bronsław Malinowski’ye göre, eski toplumlarda “bir birey ya da kümenin bir başka birey ya da kümeye karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu ve kesinlikle zorunlu sayılan bazı kuralları vardır. Bu türden yükümlülüklerin yerine getirilmesi çoğu kez, kusursuzluk derecesine göre ödüllendirilir” (2016: 21) veya cezalandırılır. Yükümlülük “ortak”tır. İnsanlar yapıp etmelerinde kişisel yanlarını hesaba katarlar. Fakat bundan daha fazlası, görev

2 Bu işaretleri Michel Maffesoli’nin gösterdiği gibi, “merkezi bir güce karşı sosyalliğin direniş” biçimleri (Akal, 2009: 193) olarak görmek olasıdır. Merkezi bir güç topluluğun parçalarını birbirinden ayırıp, ortak varlığı ortadan kaldırarak, bireyselleştirerek var olur. Böylece ortak varlığın işaret ettiği *cum-* ve *-munus*’un içinde barındığı ortaklığı yenileyen etkinlikler elenir.

duygusunun eşlik ettiği iş birliğini de kabul ederler. Dolayısıyla bireysel ile toplumsal olan aynı anda göz önündedir. Birini diğerine tercih etme ve birini tam anlamıyla öne çıkarma durumu söz konusu değildir.

Eski toplumlarda, zorlama, yani zorunluluk en iyi şekilde savaşçının mutsuzluğunda görülür. Bir şefin yaşlılığını görmesi hemen hemen imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle, “pek az büyük şef yatağında ölmüştür” (Earle, 2013: 164). Timothy Earle’ın Şefler Nasıl iktidara Geldiler? isimli eserinde belirttiği gibi, şefler savaşçı insanlardır. Dâhil oldukları toplulukları korumak temel görevleridir: “Kılıcıyla birlikte gömülen Bronz Çağı’ndaki Thy şefinin kimliği, dövüşmesine bağlı”dır (Earle, 2013: 164-5). Savaşmanın yanında topluluk açısından şefin yerine getirmesi gereken başka önemli vazifeleri vardır. Öncelikle şef konuşmak zorundadır. Konuşmaktan kastedilen geleneksel kuralları övmek, böylece onları sürekli hatırlatarak yaşamlarının nasıl huzurlu geçeceğine ilişkin ipuçlarını vermektir. Şefin konuşma yükümlülüğüne karşılık onu dinleyenler de dinlemiyormuş gibi yapma yükümlülüğündedirler. Dolayısıyla şef, topluluğun hizmetinde olup, “karşılığı olmayan sürekli bir borç altında”dır (Clastres, 2011: 126). Bu borç, onun varlığının koşulu ve imkânı olarak görünür. Bireysel varlığına topluluğun varlığı ve topluluğun varlığına şefin varlığı eşlik eder. Şefin bu görevinin karşılığında elde ettiği şey saygınlıktan, prestijden başka bir şey değildir. Şef, zenginliğin ve sözlerin borçlusu olarak, “topluluğa karşı bağımlılığı ve işlevinin masumiyetini her an ifade etmek yükümlülüğü” altındadır (Clastres, 2011: 41). Aynı zamanda kabileyi yöneten olarak şef, kabilenin söz gücünü temsil eder. Ne var ki, güç hak doğurmayıp, şefi yükümlülük altına sokar. Çünkü şefin şef olmasının sebebi insanlara değil, kelimelere hükmetmesidir. Konuşmak şefin görevidir. Kelimelere hükmedemeyen, konuşamayan birisi şef olmanın gereğini yerine getiremez (Clastres, 2011: 125-6). Şefin borcu, farklı kimliklerden oluşan topluluk içi birlikte yaşam olanaklarının imkân kazanması açısından önemlidir. İşte bu şekilde borç, yük ve yükümlülük sahibi şef, dikkatleri kendi varlığının yanında dâhil olduğu topluluğa doğru çeker. Onun yükü, yükler

arasında bir yük olarak, ortak yaşamın diğer unsurları olan karı-koca, ana-baba-çocuk ilişkilerinin içerdği yükler gibidir. Yüklerin hiçbirisi keyfi, ezbere olmayıp “kesinlik kazanmış ve iyi düzenlenmiş karşılıklı hizmetler zinciri”nin birer parçasıdır. Şef, bu yükler arasında bir yük olarak karşılıklılık zincirleri aracılığıyla ortak yaşamın, topluluğun bir parçası haline gelir. Yükümlülüğünü yerine getirerek saygınlık sahibi olur, ama sadece kendi çıkarıyla sınırlı kalmayıp, bununla birlikte topluluğun varlığına katkı sunar. Kısacası, şefin konumu bir karışım yeridir.

Hediye/hediyeleşme

En az iki tarafı, konumu veya yeri kapsadığını söyleyebileceğim ortaklıkta tarafların birlikte varlıklarının, yani ortaklıklarının işaretlerinden biri olan borcun yanında, tarafların alma ve verme eylemleriyle borca benzermiş görünmesine rağmen ondan farklılaşan bir diğer unsur olarak hediye bahsedebiliriz. Hediye, çift anlamlı bir kavramdır: aynı anda hem bağış hem zehirdir: zehir haline gelen hediye, mülktür (Mauss, 2005: 344). Kabul edildiği anda, kişi onu ihtiyaçlar veya hizmetlerle mübadeleye/değiştirmeye zorunlu olarak açık hale gelir. Bir tür meydan okuma ve çekinmeyi içerir. Hediye sahibinin hediye sahibi için ölçülemez bir değeri vardır. Hediyeyi alan taraf değerini karşılanamaması sebebiyle açık uçlu bir sorumluluğa dâhil edilir. Onun aracılığıyla taraflar birbirlerine daima bağlı hale gelirler. Bu nedenle hediye, almaktan daha fazla bir verme edimidir (Esposito, 2013: 14). Zira hediyeğin İngilizcedeki kökü “give” olup, Latincedeki “donum” olarak hediye kavramı da vermek, yani “dare” fiilinden türer ve borç kavramıyla kökensel olarak yakındır. Daha önce sözünü ettiğimiz *-munus*’un son eki *-mei*, verme ediminin zorunluluğunu anlatır. Bahis konusu zorunluluk aynı zamanda değiştirme, değiş tokuş etme zorunluluğudur.

Marcel Mauss’un *Sosyoloji ve Antropoloji* isimli eserine yazdığı ünlü girişte Calude-Lévi Strauss şunu ifade eder:

İnsanlık başlangıcından bir gösteren bütünü elinde bulundurmaktadır... mevcut şekliyle verili bir gösterene belli bir

pay ayırmada büyük sıkıntı yaşamaktadır. Gösteren ile gösterilen arasında, sadece kutsal anlayış açısından giderilmesi mümkün olan ve gösterilenlere oranla gösterenin aşırılığından kaynaklanan bir eksiklik vardır her zaman, ki bu eksiklik gösterilenlere dayanıyor olabilir. Şu hâlde dünyayı anlama çabasında, insanoğlu her zaman bir anlam fazlalığına sahiptir ve bu fazlalığı, sembolik düşünce yasalarına göre şeyler arasında paylaştırmaktadır... bu paylaşırma işlemiyle gösteren-gösterilen arasındaki tamamlayıcılık ilişkisi sürer. Bu işlem bu istikrarlı ilişki için zorunludur (2005: 50-1).

Gösteren ile gösterilen arasındaki fazlalığı paylaşırmanın, böylece ilişkilere bir denge vermenin aracı olarak hediye sembolik bir değiş tokuş ilişkisine işaret eder. Görünüşte gönüllü olduğu için borçtan farklılaşmasına rağmen aslında zorunlu olarak gerçekleşir. Yani ortaklığın kökenindeki, ortak olanın temeli olan *-munus*'a, zorunluluğa/yükümlülüğe atıf yapar:

Hediye boyun eğmeyen bir zorunluluktur. Verilememelik edilemediği için verilir... alıcıyı birisine borçlu konuma düşüren veya daha sert bir şekilde birilerinin merhametine bırakan açık bir mübadeledir. *-Munus*'la birlikte anlaşıldığında, alma ve vermenin doğrudan yanıtı kesintiye uğrar. Karşılıklık olarak hiçbir şeyin beklentisi olamaz (Bird, 2016: 161).

Birinin aldığından ziyade verdiği şey olarak hediye kazanılan, biriktirilen değil, kaybedilendir. Bu nedenle vermek hem elden çıkarmak, yok etmek hem de güç elde etmektir. Yine de bu güç toplumsal ilişkilere belirsizlik ve istikrarsızlık bulaştırır. Zira biriktirilen, sahip olunan bir şey olmadığı için hiç kimsenin tahakküm eden ve edilen konumuna sokulamayacağına işaret eder (Enriques, 2004: 199). Genel bir eşitlik durumunu sezdirir. Hiçbir şeyin diğerinden ayrılmadığı bütünsel yaşam koşullarını açığa vuran bu duruma asıl niteliğini veren öteki(lik)ler önem kazanır: Ötekiler, doğa, tanrılar, erkekler, kadınlar, çocuklar gibi her kim ve ne varsa onları kapsar. Eşitlik, ayrımsızlık ve bütünsellik savaş ile barışı toplumsal yaşamın merkezine taşır, var oluşun parçası haline getirir (Sahlins, 2010: 179). Her şeyin üst üste bindiği eski toplumlarda her şey hareket halindedir. Hediye bu hareketin somutlaştığı durum olarak aynı zamanda bağış adını alır. O, borcun yerini tutar.

Mauss'un da belirttiği gibi hediye, toplumsal iş bölümünün bir parçası olarak sağlanan uzlaşmanın, anlaşmanın işaretidir (Mauss, 2005: 207).

Bağışın yanı sıra hediye denilince dikkat çeken kavramların başında "potlaç" gelir. Bir tür hediyeleşme olan potlaç, yerlilerin doğum, erginlenme, vb. önemli gördükleri anlarda düzenledikleri törenlerde birbirlerine sahip olduklarını bağışlamaları veya armağan etmeleriyle gerçekleşen yok etme, tüketme işlemidir. Potlaçta kendisini eksik etmeyen yükümlülük, kullanma ve harcama yükümlülüğüdür (Mauss, 2005: 211). Özellikle eski toplumlar da görüldüğü haliyle "karşılık bekleyen şölenleri", "karşılık beklenilerek 'sunulan' armağanları" ifade eder. Marshall Sahlins'in belirttiği gibi, genel itibarıyla bolluk ekonomisine sahip oldukları düşünülen eski toplumlar da mal-mülk biriktirerek elde edilebilecek "üstünlük" yerine, ihtiyaç kadarını elde tutma eğilimi vardır. Böylece biriktirilen nesnelere bağlı olarak ayrıcalıklı bir konumun, statünün oluşmasının önüne geçilir (Sahlins, 2010: 21). Zira başkaları ihtiyaç duyarken mal biriktirmek, ötekine açık bir yaşayış biçimi olan topluluk içinde ayıplanan bir tutumdur. Ayıplamanın nedeni, sözü geçen davranışın topluluğun temeli olarak öne çıkan "güven" kavramı ile uyumsuzluğudur. Bir arada yaşamaya imkân veren en önemli faktör olarak güven, eksikliğe değil doğanın kendisini sunmasının bolluğuna güvendir (Sahlins, 2010: 38). Tam da bu güven aracılığı ile doğa ve insan arasında bir iş birliği oluşmakta, bütünsel bir yaşam inşası mümkün olmaktadır. Karşılıklı güven ve iş birliğinin doğal sonuçlarından biri olarak malın fazlasını hediye etme çok olumlu bir davranış olarak görülür, takdir edilir. Bu takdir kendisini "prestij" olarak somutlaştırır. Böylelikle potlacın iki temel unsuruna ulaşırız: zenginliğin verdiği onur, saygınlık ve mana (sembolik bir sıfır değer olarak kendi başına özel bir anlamı bulunmayıp anlam yokluğuna karşı gelen bir kavramdır) ile "bu 'mana'yı, yetkeyi, tılsımı ve otoriteyi oluşturan zenginlik kaynağını kaybetme korkusuyla hediye verme zorunluluğu"na eşlik eden bir alma zorunluluğu (Mauss, 2005: 215).

Hediye, zorunlu olarak geri verilmesi gereken bir bağıştır. Hediyein sonucu, karşılanan beslenme, barış ve güvenlik ih-

tiyacıdır (Uygun, 2015: 26). Hediye, topluluk içi dayanışmayı artırır. Yukarıda görüldüğü üzere, “borç” kavramına göndermede bulunan zorunluluk sebebiyle hediye yardımıyla topluluk içi dayanışmanın yanında topluluklar arası dayanışma üretilir. Topluluklar birbirlerini destekleyerek birbirlerinin sıkıntıya düşmesini, böylece belirsiz, ani savaşların gerçekleşmesini engeller. Bu demek değildir ki eski topluluklarda hiç savaş olmaz. Tam aksine, çok yoğun savaşlar yaşayan eski toplumlar savaş kesin yenilgiyle sonuçlanmaz, topluluklar birbirleri üzerinde hâkimiyet kurma güdüsüyle hareket etmez: “her çarpışmada topluluklar bilardo topları gibi birbirlerinden uzaklaşır” (Uygun, 2015: 29).

Eski toplumlar üzerine araştırmalarda bulunan Pierre Clastre’nin belirttiği gibi, topluluk içi ilişkilerde kural ve kral değil ihtiyaçlar belirleyicidir. İhtiyaca göre üretim yapılırken, ilişkilerde kazanç ya da yarar ilkesi hâkim değildir. Tam da bu nedenle güç/iktidar toplulukta bulunup oradan şefe doğru yönlendirilir (Clastres, 2011: 28). Şef ile topluluk arasındaki ilişki yükümlülükler ve karşı yükümlülükler bütünüdür. Toplumu var eden tek başına şefin varlığı değil, ona eşlik eden kadınların, malların ve sözün dolaşımı/mübadalesidir. Şef ancak sözün dolaşımında tutulmasında rol sahibidir (Clastres, 2011: 37). Şefin bir gücü varsa bu topluluğun ona verdiği kadınlar, mallar, vb. sayesinde. Bunlar da bir nevi hediye, bağıştır ve karşılığı verilmek zorundadır. Nihayetinde verilen her şeyin birliktelik açısından bir işlevi vardır.

Mülkiyeti, mal birikimini engelleyen hediye, herkesin aktif bir şekilde var olduğu ve aynı oranda “güç” sahibi olduğu topluluk yaşamına imkân sağlar. Topluluk üyeleri onları birleştirecek, her bir üyeden ayrı ve üstün bir güce ihtiyaç duymazlar. Öteki ile birlikteliklerini yansıtan borç, hediye gibi uygulamalar aracılığıyla ortak olanı somutlaştırırlar. Ortak olanı takip eden ortaklık herkesin katıldığı, pay aldığı bu işleğin kendisi haline gelir. Toplulukta hediye, bağış aracılığıyla “ruhlar ve hayatlar birbirine karışır, şeyler ve insanlar kendi dünyalarından çıkıp birbiriyle bütünleşir ve bu, tam anlamıyla anlaşmayı ve karşılıklı değişimi ifade eder... şeylerin, değerlerin, anlaşmaların ve insanların birbirine karışması”dır

(Mauss, 2005: 251). Karışım yoluyla oluşan ortaklık, hediye-nin kalıcı bir etkisinden başka bir şey değildir. Hediye, eski toplumlarda herkesin her şeyi birbirine borçlu hissetmesinin sebebidir. Bu sayede, topluluğu bir arada tutan zorlama unsuru devreye sokulurken, topluluk üstü zorlayıcı-sabit bir yere/güce ihtiyaç duyulmaz (Clastres, 2011: 38-40): “Büyüyen bir topluluğu bir arada tutacak siyasi mekanizmalar’ın yokluğunda” krizler bölünerek, harcararak, vb. çözülür (Sahlins, 2010: 102). Sürekli kırılğan ilişkiler, parçalanan güçler ve ekonomik uyumsuzluk bölünerek çoğalmanın, harcamanın aracı koşullarını oluşturur.

Yükümlülüklerin ardındaki itici güç: karşılıklılık

Kendisini üyelerine olanca sertliğiyle duyuran ve üyelerin varlığı dolayısıyla ortaklığın garantisi olan yükümlülüklerin ardındaki itici güç nedir? Gerek borç gerekse hediye farklı konumların karşı karşıya geldikleri sahneler kurar. Burada bir şeyler hem verilir hem alınır. İşte borçta ve hediye de kendisini gizliden gizliye duyuran, taraflar arası alış-verişin sebebini ifade eden “karşılıklılık” kavramını yükümlülüklerin ardındaki itici güç açısından düşünmek mümkündür. Karşılıklılığın Latincesi olan “mutuum” önceki sayfalarda değindiğim –munus’tan türer. Karşılıklılık, sembolik değişimin, alış-verişin toplumsal temeli olarak yükümlülüklerin ardındaki itici güçtür (Malinowski, 2016: 30). Kolektif niteliktedir, hediye-nin, bağışın tek tarafı değil karşılıklı, iki tarafı olması anlamıyla onlara eşlik eden bir kavramdır.

Öncelikle karşılıklılığın bütün ortaklığı ilgilendiren yarar ve karşı-yarar iminin olduğunu belirtmeliyim (Dardot/Laval, 2014: 25). Karşılıklı armağan alış-verişi olarak da çevrilen karşılıklılıkta yarar kavramını, İngilizcede yarar kavramını karşılayan “interest” ile birlikte düşündüğümüzde fayda, çıkar anlamlarını barındırır. İnsanın bir şeydeki çıkarı, o şeyin o kişi için farkından kaynaklanır. Farkın fark olarak kendini göstermesi ise en az iki şeyin bulunmasını gerektirir (Sahlins, 2014: 122). Bu nedenle kökensel anlamıyla çıkar, salt kişiselle sınırlı kalmayıp ötekini de içerir, aynı anda iki tarafılığa gönderir:

Yalnızca balığı verip yerine sebze almak değiş tokuşuyla sınırlanmış değildir. Kural olarak iki topluluk, başka ticaret biçimleri ve diğer ortak hizmetler konusunda da birbirine bağımlıdırlar. Dolayısıyla karşılıklılık zinciri, bütün bir 'iki taraflılık' dizgesinin parçası olmakla, büsbütün bağlayıcı bir nitelik kazanmaktadır (Malinowski, 2016: 30).

Çıkar, birbiriyle ilişkili olan, hatta birbirine yardımda bulunan insanları varsayar. İmlediği iki taraflılık ile işaret ettiği, oldukça ince hesaplara dayanan, bıçak sırtı bir denge durumunun temeli olan karşılıklılık, temel bir varlık durumudur: Ötekini var kılarak kendi varlığını güvenceye alırım. Sözleşme olmayan sözleşme olarak karşılıklılıkta “ötekine yönelttiğim söz hem kendi varlığıma hem de onun varlığına bir tanıktır, bu söz söylemlerimizin kopuk oluşunu ve aynı zamanda benzerliğini onaylar; bana söylediğini işitmek için susmak zorundayımdır, aynı şeyi o da yapar. Burada hepimizin düşünmeden uyduğu karmaşık bir ayin söz konusudur” (Todorov, 2008: 106-7). Öyleyse, karşılıklılık yanında “güvence, güven” kavramlarını taşır. Bu kavramların İngilizcedeki karşılığı olan “confidence”ın ön ekindeki “co-”, ortaklığın (community) “co/cum-” u ile aynıdır. Cum- ise hatırlayacağımız üzere varlığın birlikteliğine, katılımımızla gelişen yapıp etmeler bütününe işaret eder. Varlığın, yaşamın koşulu olarak bölüşme ve paylaşmadır. Con- ve -fide'den oluşan güven kavramı İngilizcedeki “fidelity, faith, fidence, credence” kavramları ile köken olarak ortaktır. Hepsinin ortak kökeni “credence”, yani inançtır (Derrida, 1994: 31). İfade edilen inanç, cum-’a duyulan inaçtır. Benin dışarısını, ötekini, onun bana verdiği varlığı duyumsamaktır. Bu nedenle inanıp, güvenmek dışı açık yaşamaktır. Tıpkı yeni doğan bir bebeğin kendine ve ötekine duyduğu his gibidir. Bu hissi, öteki ile birlikteliğini ve bu sayede gelen varlığını tam duyumsamayan, inanıp güvenmeyen çocuk otistik olmanın eşiğine gelir. Dolayısıyla inanç, güven varlığın imkânı, Ben’in koşulu olarak Biz’in gerekliliğine işaret eder (Nancy, 2003b: 49).

Clastre’nin *Devlete Karşı Toplum*’da Guayakilerde yürürlükte olduğundan bahsettiği yiyecek yasağı işte bu güveni, onun gizlediği birlikteliği sağlayan sözleşmeyi, karşılıklılık adı altında yerine getirilen sözü örnekler (2011: 95). Yiyecek yasağı, avcının

avladığı hayvanın etini yememesini buyurur. Tek tek bireyler açısından olumsuz olan bu durum, topluluğun varlığını garanti altına alması bakımından olumludur. Çünkü söz konusu topluluğun temel besini ettir. Kendi besini de et olan avcı avladığını ailesine ve diğer üyelere dağıtır. Ailesinin pişirdiği eti de yiye-
mez. Nihayetinde av, avcı için değil, başkaları için yapılmakta ve avcı aynı şekilde davranan başkalarından besinini temin etmektedir. Uygulama ile bütün avcılar aynı düzeyde buluşmakta, karşılıklı yiyecek bağışında bulunmak onlar açısından zorunluluk haline gelmektedir. Avcının hem bağışlayan hem alan olduğu bu konumlanmanın temelinde “güven” ilişkisi bulunur: topluluk “avcıyı avından ayırarak onu başkalarına güvenmek zorunda bırakır ve böylece toplumsal bağların iyice güçlenmesini sağlar” (Clastres, 2011: 96). Yemek yasağı ile avcılar –ötekiler– birbirine bağlanır, topluluğu yöneten sözleşmenin temelindeki söz olarak güven, güvenin temelini attığı karşılıklılık tesis imkânı bulur. Avcılar arasındaki bağın yanı sıra, topluluk ile avcılar arasında da karşılıklı bir güven ilişkisi ortaya çıkar. Böylece yasağın temeli olan kavrayış sadece alanı değil, aynı zamanda vereni de düşünür ve kapsar. Jean Baudrillard, eski toplumların karşılıklılık esaslı sistemini “karşılıklı bağış düzeni” olarak adlandırır (2016: 73). Düzeni oluşturan karşılıklılık aracılığıyla her şeyin birbiri üzerinde aynı derecede gücü bulunur ve gücün belirli bir yerde stoklanarak söz konusu karşılıklılıktan bir şeylerin/birilerinin tek yanlı belirleyiciliğine geçiş engellenebilir. Böylece, her bir üyenin ve ortaklığın imkânı olan ortaklık içinde varlık korunur ve sürdürülür.

Ortaklık içinde varlığı hem doğrulayan hem de sürdüren, bu sayede ortaklık yerini somutlaştıran, onun bir boyutu olan karşılıklılıkta birbirimizi takdir ederiz. Değerimizi onaylarız. Dolayısıyla kavram, bir takdir etme-edilme ilişkisine işaret eder. Öteki benim için adeta hava gibidir:

Hem içimde hem dışımda olarak hava aynı anda ciğerimde ve atmosferdedir. Yokluğu nefessizlik ve boğulmadır. Herhangi bir takdirin olmaması durumunda sıkıntı baş gösterir... sıkıntı boğazımıza sarılır; baskı altında olduğumuzda ciğerlerimiz sanki havayla dolup boşalmıyor gibidir (Todorov, 2008: 66).

Değer verme veyahut takdir eksikliği, varlığın imkânını azaltarak yokluğa doğru sürükler. Bunun doğal sonucu ortaklığın çözülmesidir. İşte bu nedenle karşılıklılığın gözlemlenebildiği hediye ilişkisinde yerine getirilen en önemli şeylerden biri sağlanan tanınmadır: doğum daveti veren şef, bu sayede hem kendisini hem oğlunu tanıtır. Onlar şefin verdiği bu davet ile tanınır, şefe davet sebebiyle minnet duyulur. Ne var ki, bununla da kalınmaz. Hediyelerin verilmesinin yanında hediye-yi alma zorunluluğu ve aynı zamanda buna bir karşılık verme yükümlülüğü vardır. İşte bu yükümlülükler sistemi, karşılıklılık ve onun alttan alta hissettirdiği “güven ilişkisi” ile topluluk üyeleri kendilerine yatırım yapar, başkalarına vererek kendilerine verirler (Mauss, 2005: 308). Varlıklarını çoğaltırlar, ortaklık içinde varlıklarını kabul ederek ortaklıklarını buradan sürdürürler. Bu durum, ortak olanın temel unsurlarından birisi olan *cum-*’un barındırdığı paylaşımı yeniden önümüze getirir. Paylaşım, karşılıklılığın diğer adıdır. Topluluk üyelerinin birbirlerine sorumluluk yükleme ve böylece bir arada, ortak yaşama imkânının temelidir. Ortak yaşamın ancak bu şekilde olabileceğinin önceden varsayılmasıdır. Verilen hediyelerin, geri verilme güvencesiyle verildiği hatırlandığında *cum-*, buradaki karşılıklılığı, birlikteliği imler. *Cum-*’a atıf yapan karşılıklılık bir “arasında” ilişkisidir. Farklı tarafları daha yüksek bir birlik içinde eritmeyip karşıtlar arasında uyum sağlarken karşıtlıkları sürdürmenin aracıdır (Sahlins, 2010: 168).

Ortak olmaya işaret eden ve bunun zorunluluğunu gösteren karşılıklılığın en önemli örneklerinden birisi “akrabalık”tır. Sahlins’in *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?* isimli eserinde belirttiği gibi, akrabalar “birbirlerinin varlığına katılan” kişilerdir (2015: 9). Akraba “kişinin kendisinin yüklemidir. Kişi ötekini kendisi olarak tanır ve ötekini kendi varlığına özgü bir nesne olarak kucaklar” (Sahlins, 2015: 12). Yani akrabalar, birbirlerinin var oluşuna içkindirler. Burada karşılıklılık, akrabalık bağları ile açıklanır hale gelir. “Kano kardeşliği” örneğini kullanan Sahlins’in aktardığına göre akrabalık, parçalanmış bir kano üzerinde günlerce açık denizde var olmaya çalışan, bunun için birbirlerine moral veren, suyunu-yemeğini birbiriyle paylaşan erkeklere işaret eder. Karşılıklı yardımlaşan erkekler bunu kalan yaşam-

larında da sürdürmek üzere yemin ederler (Sahlins, 2015: 49). Bu, bir tür doğum sonrası akrabalıktır. Fakat temel gösterenler değişmez: ortak olanın paylaşımı, katılım, dayanışma. Taraflar arası simgesel bir sentez gerçekleşir. Kişi-aşırı bir deneyim olarak akrabalıkta dile gelen ortaklık, Sahlins'in belirttiği gibi:

Doğum ve ölümdaki törensel katılımların ve bedensel incinmenin etkilerinin yayılmasının belirgin adıdır... bileşik var oluş, avlanma ya da savaş yoluyla elde ettikleri servet için ya da bedenlerinin biçimi ve sağlığı için, akrabalarının yanlış edimlerinin sorumluluğunu da üstlenmeyi içerir... varoluşlarında az çok dayanışma içinde olan akrabalar, diğerlerinin yapıp ettiklerini ve acılarını kendilerininmiş gibi kabul ederler (2015: 69-70).

Burada karşılıklılık bağıını somutlaştıran akrabalığın, ortaklıkta ortak olanın işaret ettiği –*munus*’la bağlantısı yeniden görünür olur. Karşılıklılık, kişileri aşan bir deneyim olarakediye, armağan değiş tokuşu ile aynı düzlemde yer alır; borcu yanında taşır. Kişi, dâhil olduğu akrabalığa hizmetle yükümlüdür. Çünkü varlığını akrabalığa, akrabalık ilişkilerine borçludur. Dolayısıyla kan bağıını aşan bir fenomen haline gelen akrabalıkta esas olan tarafların birbirleriyle kurdukları “olumlu” ilişkilerdir, paylaşımdır. Paylaşım, ortaklığın ortaklık olmasını sağlayan –*munus*’un yanında birlikteliğe işaret eden –*cum* öneğini yeniden akla getirir. Birliktelikler, paylaşımlar ve vazifeler yoluyla kişiler birbirlerine gömülürler. Aynı zamanda doğaya, yaşamın bütünselliğine batarlar.

Ötekiyle birlikte varlık koşullarının korunduğu bu sürecin kendisini ortaya koyduğu durumlardan biri de dayanışmadır. Dayanışma, “kişinin kendi ihtiyaçlarını başkalarıyla bağlantılı görmesi”dir (Ross, 2016: 158). Sadece insan odaklı değildir, her şey bir bütün olarak göz önündedir. İnsan, türler arasında bir türdür, dünyası genel olarak bütün dünyanın bir parçasıdır. Her şeyin iç içe olduğu, simgesel açıdan canlılar ile ölümler arasında bir farkın bulunmadığı, her şeyin değiş tokuş edilebilir olduğu bir dünyanın üyesidir. Bu sistemde görünen ile görünmeyen birbirini dışlamayıp, ölüm de yaşamın bir parçası olarak toplumsal bir ilişki biçimi haline gelir (Baudrillard, 2016: 233-37). Karşılıklılık, canlılar ve ölümler (taşlar, dağ) arasındaki de-

ğiş tokuşun sürekliliğine işaret eder. Karşılıklılıklar zincirinden, simgesel değiş tokuşlardan oluşan yaşam bir döngü olarak yaşanır. Yaşamın korunması sürekli yenilenmelere bağlıdır. Topluluk üyeliğine kabul törenleri, yeniden doğuş ve yeni-daha yüksek bir yaşamın başlangıcı, koşuludur. Bu yenilenmeler sadece insan topluluğuna özgü olmayıp, doğada da benzer ölüm ve yeniden doğum süreci bulunur. Nihayetinde her şey “yaşayabilmek için ölmek zorundadır” (Cassirer, 1980: 50-1).

Toplumsal yaşamın parçası ölüm ile birlikte gelişen ortaklıkta “ben”ler “biz” haline gelir, zira ben’i mümkün kılan diğer her şeyin ona katılımı, paylaşımıdır. Bu nedenle herkesin, her şeyin yüzü birbirine dönüktür. Her şeyin her şeyde/şey içinde olduğu mükemmel dairesellik her edimde yeniden üretilir. Üreticilerinin birlikten yoksun olduğu ortaklıkta üretim, ortaklığın kendisini yeniden üretmeye ve dönüştürmeye dönüktür (Balibar, 2016: 25). İşte bu yeniden üretim, *-cum* ve *-munus*’tan oluşan ortak olanın ve ortaklığın yeniden üretimi, birlikte yaşam olanaklarının daire içinde kalınarak yakalanmasıdır. Bu hususta Sahlins şunu söyler:

İnsan-kişiler, âtil bir doğadan oluşan maddi bir bağlamın üzerinde ve karşısında bir konuma yerleştirilemez; insan-kişiler, karşılıklı kişilerden oluşan bir ağ içindeki kişi türlerinden birisidir. [Ojibway ontolojisinde kişi kategorisinin kapsamı:] güneş, ay, sığırlar, dört ana rüzgâr, kavallar, kimi kabuklar, gök gürültüsü kuşu, bazı taşlar ve çakmaktaşı bütün bunlar kulağa fantastik geliyorsa, karşılıklı etkileşen öznelerin olduğu bir evrende, maddi pratiğin bile türün-ötekileriyle iletişim kurmayı ve onların bilgisine erişmeyi gerekli kıldığını hatırlamalıyız (2012: 109-110).

İnsan türünü diğer türler, varlıklar arasında onlarla birlikte kavrayan ortaklık perspektifini bu şekilde hatırlamamız, birlikte yaşam imkânını düşünmemizde ortaklığın kökeni olarak değil, düzenleyici ilkesi olarak ortak olanı kavramamızı getirir. Bizi, bir son, mükemmel bir varış noktası hayaliyle şimdiden vazgeçmekten ziyade şimdide yaşamının, hem de birlikte yaşamının imkânına yaklaştırır. Her şeyin diğerleriyle ilişkisi sayesinde varlık kazandığını görmemizi sağlar.

Ortaklıktan kaçış eğilimi: “düzen kurma” baskısı

Her şeyin her şeyde olduğu daireselliğin kendisini açtığı kavramların başında “kaos” gelir: Kaos, “esneyen boşluk” veya hiçlik, boş uzay olarak bütün var olanların kaynağıdır. Hiçbir şeyin birbirinden “tam olarak” ayrılmadığı bu alanda, her şeyin ele gelmeyen bir tersi vardır ve bu ters edilgen değildir. Sürekli bir kaynak olarak zamansallığın diğer adı kaosta zaman hem doğuş hem bozuluş/yok oluş olarak değişebilirlik ve değişim olarak “hareket”tir. Doğum, yaratım görünür olur olmaz aslında yıkılır veya kaybolur. Dolayısıyla bir yanıla ortaya çıkan şey yıkımdır. O şey tam olarak çıkamamıştır (Castoriadis, 2006: 261).

İşte bu kökensel eksiklik, düzensizlik bütün niyetine rağmen bir edimin yarattığı şeylere, sonuçlarına tam olarak hâkim olamadığını gösterir. Kaos ile görünür olan hareket, düzen oluşturma eylemlerde, eylemlerin çıktısı olarak sunulan “düzen”in kendisinde gözlemlenebilir. Bir adım daha ileriye giderek bir düzen oluşuyorsa, bunun başka şeylerin yıkımıyla eş zamanlı olduğunu söyleyebilirim. Düzen, bir sürü yıkım, felaket pahasıdır. Daha önce değinilen tragedyalar, işleyişin bu tarzının bize en iyi örneğini sunar.

Her şeyin karmaşık, belirsiz olduğu bir zaman olarak nitelenen “kaos”, aslında bizi ortak olanın ve ortaklığın yakından gözlemlendiği anlara götürür. Bebeğin plasentasına, yaşamın borçlu olduğu bir üçüncü olarak kana, [eski toplumların] yaşamının parçası ölüme, doğayla, bütünle kurulan, koparılmadan yaşanan ilişkilere... Yani, genel olarak ötekine ve ancak onunla birlikte imkân bulan varlığa, varlığın ortaklık içindeliğine dikkat çeker. Kaostan farklı olarak düzen kavramını karşılayan “kosmos”, eski Yunancada “düzenli dünya” anlamına gelir. Evren, birlikte var olan her şeyi kapsar. Her durumda “birlik”e, dünyanın birliğine atıf yapar. Burada her şey birbiriyle uyum içinde bir bütündür. Uyuma dayanan bütünlüğün oluşması, kaostan-karmaşıklıktan kurtulmak pahasıdır. Kaostan kurtulma ise ortak olandan, ortaklıktan kurtulmaktır. Diğer bir deyişle, tam/keskin ayrılmalar üzerine kurulu geriye bakmadan yaşanan yaşamdır (Tuğrul, 2010: 101). Aslında bir “kurgu” olan kozmosu/düzeni, dünya tümüyle düzenli olmadı-

ğı için düşünülebiliriz. Diğer yandan kaos olarak nitelendirilen durumun gerçekten düzensizlik olduğunu söylememiz ne kadar mümkün, bu da belirsizdir. Ne var ki, bir yanıyla belirsizliği insanın önüne koyan kaosa belirliliğin arzusunu duyan insanın yanıtı olarak düzen/kozmos fikriyle öne çıkan düzen ve düzensizlik, kaos ve kozmos gibi ikilikler “insan doğasının gerçeklikle uzlaşmak, düzenlenmiş bir evrende yaşamak ve içinde nesnelerle düşüncelerin henüz belirli biçim ve yapıya kavuşmamış olduğu kargaşa durumunu yenmek gibi özdeş bir isteği dile getirirler” (Cassirer, 1980: 29).

Varlığın koşulu olarak birliktelik ve paylaşım, varlığın paylaşımı üzerinden ortak olan ve ortaklık, insanın ötekine açıklığını bildirir. Ötekiyle ilişkili oluş varlığın koşuludur. Diğer bir deyişle, varlığımız kendimiz kadar dış dünyanın, dış tarafın elindedir. Bu nedenle, hiçbir şey üzerinde tam olarak denetimde bulunamadığımız gibi ötekine açıklığımızın içerdiği sınırsızlığı sürekli deneyimleriz. Her şey çok kırılıgandır, kirlidir. Ortak olan ve ortaklığın içerdiği ötekine bağlılık, hareket ve temelsizlik kendisini sınırların belirsizliği, yokluğu olarak da duyurur. Bu yokluk, ölümle eş anlamlıdır. Diğer yandan her şeyin yaşamak yönündeki ısrarını hatırladığımızda, bu ısrarın kendisini sonsuzluk talebiyle somutlaştırdığını söyleyebilirim. İşte bu talebi gerçekleştirirmede, ölümle başa çıkmada insanlığın kendisini “insanlık” olarak ortaya koymasında kendini ötekinden ayıran eylemler etkilidir. Bu eylemler aynı zamanda belirli ve düzenli yaşamın kurucusudur. Arzulanan yaşam için kendi içinde benzer olanlar birleşip bir tutarlılık elde edilmeye çalışılırken, bu durum benzer olmayandan, ötekenden ayrılma pahasına gerçekleşir.

Ayrılırken dışarıda bırakılan ötekiyle beraber, ortaklığı ortaklık yapan/ortak olanın işaret ettiği birlikteliğin, varlıktaki ortaklığın içerdiği “mahal unsurları” ortadan kaldırılır, elenir. Varlığın “ortak” niteliği, ötekinin yadsınmasıyla oluşturulan tutarlı bütüne indirgenir. Cornelius Castoriadis’in de dikkat çektiği gibi, “insanlık Kaos’tan, Uçurum’dan, Dipsiz Kuyu’dan doğar... O sürekli aranan anlam, esas olarak tekbenci, monadiktir” (2006: 245). Ortaklığı, ortak olanın formunu değiştirerek eleyen bu kurucu çizgi ile birlikte, ortaklığın içerdiği varlık

koşulu olarak birliktelik ve sonluluk fikri aşılr. Sonsuzluğun kabul edilmesi, “bir iktidar ve toplumsal aşkınlık göstergesidir” (Baudrillard, 2016: 224). Düzensizliği geride bırakmak isteyen düzende yaşamak için ölmenin gerekliliği fikri yerini ölümü yadsıyan bakış açısına paralel ölümle baş etmek-sonsuzluğa erişmek üzere harekete geçirilen icatlara bırakır (Cassirer, 1980: 54).

Dağınık ve dışarıya açık yaşam koşullarıyla mücadelede çalıştırılan icatların başında mitler gelir. Mitten önce ortak ilkelere bulunmaması sebebiyle ortak yaşamdan uzak, sürekli mücadele içinde yaşadığı varsayılan insanlar mit aracılığıyla bir araya toplanırlar. Dolayısıyla mit ile bir toplama, bir araya getirme, birleştirme işlemi yapılarak bir sona/başarıya ulaşan birlik yaratılır. Mit, “söylenen ve duyulan söz” olarak, bir aradaki bu insanlara kendi hikâyelerini anlatır. Onun sayesinde insanlar birbirlerine ait olduklarını anlarlar. Anlatımda o topluluğun hikâyesi sürekli tekrarlanır. Bu nedenle mit, “konuşma” olarak *logos* da içererek “mitoloji” kavramına bizi götürür. Bir anlama ve anlamlandırma biçimini gösteren mitolojiler, insanın gerek kendisi gerekse evren bağlamında karşı karşıya olduğu bilinmezliklerin getirdiği kaygı ve endişeleri gidermek için ürettiği çözümlerdir (İndirkaş, 2017: 13).

*Logos*un imgelemi denetlemeye çalıştığı anlatı, ortak yaşamı paylaşan insan grubunun kökenine ilişkindir: nereden geliyorlar, nasıl geliyorlar gibi soruları yanıtlayan anlatının dili, kuruluşun dilidir. Bir topluluğun kendi kendini temellendirme, oluşturma girişimidir. Mitin bir “girişim” olması tam da o insan grubunun birliğini sağlayan temelin yokluğunun bilincinden kaynaklanır. Mit, sürekli olmayan topluluk temelinin kurup sağlamlaştırmaya çalışır. Bunu, “bir bütün olarak dünyaya neden ve yapı sağlayan bir kurguyu” işe koşarak yapar (Morin, 2012: 89). Varlığın doğal olarak sahnesi olan ortaklıktan ziyade bir temel, köken etrafında oluşturulan bir şey olarak ortaklığa atıfta bulunur. Ortaklığın öteki ile iş birliği etrafında sahnelenen bir kavram olduğu hatırlandığında, inşa edilen ortak yaşam, ortaklığın temelindeki ortak olanın vurguladığı bütünsel yaşam koşullarından uzaklaşma, onun sınırlandırılması ve kare haline gelerek çizgilerinin çizilip dışarıdan ayrı bir için

oluşturulması anlamına gelir. İç, yapay bir oluşumun, düzenin ortaya çıkışıdır (Nancy, 1999: 125). Burada düzeni hem kurulan topluluğun düzeni hem de evrenin düzeni, yani kozmos olarak anlamak gerekir. Düzeni gerekçelendiren mit, “logosta kendini yapılandıran kozmos”tur (Nancy, 1999: 125). Temelin dışının, ötekinin elendiği, evrensel lehine ortaklığın ortadan kalktığı, “ağzın açılmasına paralel evrenin kapandığı, totaliter bir şey olarak” düzene işaret eder (Morin, 2012: 89).

Ortak olanın hapsediği “iyi” bir dünya: Polis

Antikite’de düzensizlikten düzene doğru kıvrılan yaşam koşullarında mitoslar belirli bir dönem düşünceye eşlik etse bile, ortak yaşam imkânının örneği olarak öne çıkan *polis*in temellenmesinde belirleyici olan, kozmosun sürekli aranan kuruluş ilkesidir. Antikite’de ortaya çıkan bu eğilimde amaç kozmosun işleyiş biçimini kavrayarak insanın yaşadığı dünyanın düzenini açıklamaktır. İlk filozofların evreni anlamlandırış şekli yaşamın farklı alanlarını kavrayış biçimlerine etki eder. Varlığın ilk özünü, yani ana maddesini sorgulayan ilk filozoflardan bazıları ana maddeyi birbirleriyle ilişki halindeki ögeler arasından türetirken bazıları da tek bir ögeye indirger. Evrenin, dolayısıyla düzenin yapı maddesi, örneğin Thales için “su” iken Anaksimenes için “hava”, Herakleitos için “ateş”tir. Böylece düzen, bir temel, ilke olarak *arkhe*ye bağlanır.³ Ortaklığı ortaklık yapan, onun hareketini ele veren ortak olan düşünülürken varlığın ancak birlikte/öteki ile ortaklık içinde olmaya bağlandığı hatırlandığında evrenin kuruluş ilkesini tek bir öge etrafında kavrayan filozoflarda varlığın tekliğe, bire, kendi kendine var olan bir şeye indirgendliğini söyleyebiliriz. Böylece varlığın içerdiği birliktelik, katılım ve paylaşım elenir. Dolayısıyla ortaklık gözden kaybolurken bir şey ya da *arkhe* etrafında “birlik” sağlanır.

Doğa filozoflarının kozmosta bulmayı arzuladıkları düzen fikri, Platon’dan moderniteye siyasal düşüncedeki yerini ko-

3 Başlangıca, kökene işaret eden “arkhe” kavramı, mitolojide “uzak, anımsanmayacak denli eski bir mitolojik geçmişe ilişkin bir temel durum” iken, Antik doğa filozofları için “bir temel neden... ilk ilkedir... mantıksaldır.” (Cassirer, 1980: 66). O, bütün değişikliklere rağmen birliğini yitirmeyip, gerçek varlığın kendisi, yani her şeyin özüdür.

rur. Düzeni sağlamaya yönelik bu arzu, yaşamın/varlığın temel şekli olarak öne çıkan ortaklığın ve ortak olanın bozulan yapısı pahasına kendisini somutlaştırır. Bu nedenle, herhangi bir şeyin ötekine belirsiz açıklığıyla bağlılığını, şeyler arasındaki bu ilişkinin insan zihni açısından kodlanmış şekli olarak karmaşıklık ya da “kaosu” yaşamdan çıkararak sadece uyumlu düzene odaklanan, yaşamı tek boyutla sınırlayan düşünceler, tarihi zehirleyen oldukça dönüştürücü bir girişim olarak nitelendirilir. Castoriadis’in belirttiği gibi:

Siyaset felsefesi, dünyanın topyekûn ve ‘akılcı’ (ve dolayısıyla ‘anlamla dolu’) tek bir düzen olmasını ve bunun kaçınılmaz karşılığını, yani dünyanın bu düzenine bağlı olarak insanı işlere yönelik bir düzen olmasını –bunu birimsel (üniter) varlıkbilim olarak adlandırabiliriz– işleyen koyut tarafından zehirlenmiştir. Bu koyut, insan tarihinin yaratım olduğunu gizlemeye yarar (2006: 304-5).

Nitekim modern devletin temellerini bulduğu, üniter/birlik olarak varlık fikri etrafında örülen Antik polis de bozulmaların önüne geçmek, böylece ölümden ve ötekenden kaçarak sonsuzluğu yakalamak üzere ortak olanı, varlığın ortaklığı ilkesini gözden geçirerek tek bir temele, yani bire indirgediğini ve bu eğilimin zamanla şiddetini artırarak sürdüğünü söylemek mümkündür.

Antik düşünce, doğa imgesini, kozmosun düzeninin yeniden üretimini insan ortaklığı/birlikteliği, “nasıl birlikte yaşıyoruz?” sorusunun cevaplanması açısından model olarak devralır.⁴ Antik düşünürlerin bir arada yaşama yöntemi olarak *polis*

4 M.Ö. 8. yüzyılda kurulmaya başlayan *polis*, antikitenin kendine özgü siyasal yapılanmasıdır. Hem hanelerden oluşan yerleşim yeri hem de insanlardan oluşan kurumsallaşmış siyasal topluluktur. Yerleşim yeri olarak *polis*, akropolis, kasaba veya yere (*khora*) işaret eder. Ortaklık/topluluk olarak ise *politai* (yetişkin, erkek yurttaşlar topluluğu), *ekklesia/demos* (kent meclisi veya diğer fiziksel kurumlar) ve *koinonia* (daha soyut siyasal topluluğu, yurttaşlardan oluşan beden, yurttaş kümesi, devlet, soyut siyasal kişi, devlet gücü) anlamlarını taşır (Herman, 2006: 56-7). *Poliste* kent ile devlet özdeşdir; *polis*, kent-devletidir. Siyasal ve yönetsel bir birliktir. *Polisin* en küçük bileşeni *oikia/hane* halkı iken, onların birleşmesinden köyler, köylerden de *polis* oluşur. Temel yapı maddesi yetişkin erkek yurttaş karşılayan *polites*, *polis*’ten türer. Kent-devletini, *polisi* gösteren *politeia* da *politesten* türer ve “yurttaş topluluğu (the citizen body)” anlamına gelir. O,

“zorunlu olarak iyidir, idealdir çünkü doğal düzene uygundur ve parçalarının hiyerarşik olarak bütüne bağlandığı bir beden gibi kendini sunar” (Bécue vd. 2012: 5). Beden, mistik bir beden olarak onu oluşturan bireysel bedenleri –kısmen– aşar. Bu bedenin parçası olan bireyin yaşamı “iyi yaşam” dır. İyi yaşam alanı olarak *polis*in üyelerinin yükümlülüğü onun sürekliliğini sağlamak iken üyesi olmayanların *polise* herhangi bir yükümlülüğü bulunmayıp, varlığı biyolojik yaşama indirgenir. Hayat zorunluluklara boyun eğen, bundan fazlasını yapma yeteneğinde olmayıp sadece yaşamdan oluşan çıplak hayat ve zorunluluk dünyasını aşarak salt yaşamak değil, mutlu bir şekilde nasıl yaşanacağına yönelik daha fazla düşünülerek eylemde bulunan iyi yaşam arasındaki ayrıma göre bölünmüştür. İyi yaşam alanı, *poliste* somutlaşan politik bir alana işaret ederken, çıplak yaşam, *polis*in dışını, *oikos*’u, yani hane halkını, onların düşünceden yoksun, zorunluluklar dünyasına boyun eğen, dolayısıyla efendileri olarak aile babasının güdümündeki yaşamlarını gösterir.

İşte bu ayrım, ortaklığın ortaklık olmasını sağlayan –cum’un kesintiye uğraması, ortaklığın-ortak varlığın *polise* indirgenmesi, öteki ile birlikte var oluşun yadsınmasıdır. Ya da yine öteki ile birlikte var olunur, fakat bu varlık tarzında ötekine, dışarıya olan yükümlülüklerden kurtularak onu nesne haline getirme, dışlama ve yadsıma eylemleriyle *polis* somutlaştırılır. Yükümlülük *polise* duyulur ve bütün eylemler, tek tek ötekilerden ziyade bir bütün olarak *polisi* göz önünde bulundurulur. Ayrıcalıklı siyasal-toplumsal bir alan olarak *polis*, bu inkâr dolayımıyla var olur. Bir bütün olarak *polis*, tek tek her şeyin varlık nedeni haline gelirken, bireysel olanın varlığı elenir.

Öncelikle kurumsallaşmış bir öz yönetim yeri olarak *polis*in modern anlamıyla bir devlet olmadığını belirtiyim. Örneğin, Türkçeye devlet olarak çevrilen Platon’un *Politeia*’sı hem kurumsallaşmayı hem de halkın ortak işlerle ilgilenme biçimini aynı anda ima eder. *Polis*, insanlarıyla özdeştir; yurttaşlarıyla bir ve aynıdır. Bir bütün olarak demokratik süreçlerin

yurttaşların paylaştığı etkinlik alanını, iştirak edilen kurumları gösterir. Her yurttaş yönetime katılan bir ortak olarak iştirakçidir (Herman, 2006: 110-1).

denetimindeki *poliste* yurttaşların üzerinde bir kuruluş veya yapı bulunmaz. Bütün otoritenin kaynağı topluluğun, onu oluşturan yurttaşların kendisindedir. Dolayısıyla iktidar/zor sahibi olanlar yurttaşlardır. *Polisin*, siyasal mekanizmaların işlemesi yurttaşların özel irade ve güçlerini karar almak ve uygulamak üzere bir araya getirmelerine, birlik olmalarına bağlıdır (Akal, 2009: 52).

Kurumsallaşmış bir öz yönetim yeri olmanın yanı sıra *polis*, *poliste* veya onun hemen kenarında ailesi ile birlikte yaşayan yetişkin erkek yurttaşların siyasal topluluğudur. *Polis* insanı olan yurttaş, efendisiz olmak, kimsenin hizmetkârı olmamak ile eşdeğerdir. Başkalarının denetiminden sıyrılmış yaşamın failidir (Martin, 2014: 127). Onu niteleyen temel kavram, *eleutheria* yani özgürlük, zorunlu olarak bir başkası için çalışmaktan özgür olmak anlamına gelir. Çalışıp çalışmama özgürlüğünü, bağımsız çalışmayı ve kendi kendine yeterli olmayı belirtir (Wood, 2008: 41). Bu özellikleri itibarıyla yurttaş, mal ve mülkü üzerinde söz sahibi olma, bedeninin ve mülkiyetinin *polis*in koruması altında olması gibi güvencelere sahiptir. Yurttaş, “benzersiz maddi zenginliğe ve yüksek kimlik duygusuna sahip bir polise mensup olmanın üstünlüğünü” yaşar (Martin, 2014: 203). Üstünler alanı olarak *polis*in parçası yurttaş, yaşamını yönetebilen-düzenleyebilen akıllı bir varlıktır. Bu nedenle yurttaş ile *polis*, bütün ayrıcalıkları-yetkileri kendinde toplar, dışlayıcıdır.

Poliste yurttaş egemenliğine imkân veren iki durum vardır: öncelikle gelişmiş ataerkil bir hane kadınları, çocukları, köleleri kuşatır. Örneğin, kadın *oikourema* olarak nitelendirilir. Anlamı, “ev eşyası”dır. Çocuk doğurmaya yarayan kadın, erkek için en fazla bir baş hizmetçi, yani hizmetçilerden birisidir (Engels, 2010: 76-7). Bugünkü ekonomi sözcüğünün temelinde bulunan, ev/hane idaresi anlamına gelen *oikonomiayı* üstlenen kadın, erkeklerin çocuklarını büyütür, *polise* hazırlar, ailenin mali hesaplarını tutar, ev kölelerini yönetir. *Polisle* ilgilenen eşleri nadiren evde olur (Martin, 2014: 127). Erkek ise onların kamusal yaşama bağımsız girmelerini, katılımda bulunmalarını engeller. Bedensel sağlığına, gelişimine ve görünüşüne dikkat edip, siyasete katılır. Erkek hane reisi evdeki

kişileri, kadınları kamusal yaşam alanı olan *polis* içinde temsil eder. Ataerkil hanenin yanında, *poliste* bulunan tüm yabancılar ikincil varlıklar olup, *polis* sakini yurttaşlar onlar karşısında ayrıcalıklıdırlar. Dolayısıyla *polis*, bir birlik olarak ayrıcalıklı alanıdır. Bu ayrıcalıklılığın iki sonucu olmuştur: öncelikle yurttaş, yurttaş olmayanlar üzerinde iktidar sahibi, “egemen” haldedir. Erkeklerin egemenliği bulunup, bu egemenlik *polis*in birliğinin dayandığı bölünmelerin, şeyleri, insanları, vb. birbirinden ayırarak kurulan düzenin, dışarıdan kopan ya da kopmak için çabalayan içerinin temel işaretlerinden biridir. Onun varlığını sağlayan, varlığına katkıda bulunan köleler sadece birer maldır.

Polise yurttaşları ekseninde baktığımızda, oluşan bu birliğin varlığının yurttaş erkeklerin bağımlı olduğu hane, özellikle de kadınlar sayesinde mümkün olduğu görülür. Dolayısıyla siyasal bir kategori olarak *polis* kendi içinde “birlik” iken, *polis*in dışına doğru görüş açısı genişletildiğinde birliğin uzaklaştığı, onu dışlayacak şekilde büküldüğü asıl yaşam koşulu olarak “ortaklık” görünür olur. Ortak varlık kendini *polis*in dışarısından gösterdiği gibi *polisteki* eşitsizliklerin yarattığı hizipler arasındaki mücadelelerde de gösterir. Başlıca toplumsal sınıflar *demos* (köleleri olmayan, borç/faiz kanunlarıyla potansiyel olarak tehdit edildiğini hisseden sıradan yurttaşlar), orta halli (çiftçi) gruplar, aristokrasi/büyük toprak sahipleridir (Mann, 2013: 260). *Polis*, eşitsizlikler nedeniyle ortaya çıkan, varlıklarını artırmak üzere sürekli birbiriyle mücadele eden hiziplerin kavgalarının sahnesidir. Hizipler arası mücadeleye *stasis* denen *poliste* mücadelelerin, kavgaların, uzlaşmaz karşıtlıkların ürünü *polis*in kendisidir (Engels, 2010: 198).

Nihayetinde *poliste* oluşan birlik, birliğin işaret ettiği bir olma, varlık kazanma şekli *polis*in içinden baktığımızda kendi kendine var olmaya, bir ve bütünsel varlık şekline işaret ederken *polis*in dışına doğru görüş açısını genişlettiğimizde birlik olarak varlığın tam da birlik olamamasının, şiddetli mücadelelerin, bir nevi kargaşa/karmaşa olarak kaosu sonucunu olduğunu görürüz. *Polis*in varlığının, genel olarak Varlığın sadece tekliğe değil çokluğa, ötekiye bağlılığını, ortaklık içinde vuku bulduğunu söylememizin imkânı açılır. Bu şekilde karşıtlık-

ların, ötekilerin elenerek birliğin yakalandığı *polis*, ortaklık kavramından uzaklaşırken, ortaklığı ortaklık yapan birliktelik (*cum-*) ve yükümlülük (*-munus*) kavramlarını da dönüştürür. *Poliste* yükselen yurttaşlık nosyonu, yurttaşlığın esası *polise*, siyasal yaşama katılım sayesinde *cum-*, birlikte eylemde bulunma ve var olma koşulları kısmen sağlanır. Yurttaşlar siyasal katılım aracılığıyla *polise*, dolayısıyla varlığa iştirak ederler. *Poliste* politikaya katılım, yurttaşların *polise* ilişkin tüm düşüncelerini özgürce halk meclisinde tartışmaları, birbirleriyle konuşmaları ve böylece düşüncelerini birbirleriyle paylaşarak *polis*in iyisine, doğruya ulaşmalarını sağlar. Katılım ve karşılıklı tartışmalarla somutlaşan yurttaşlar arası paylaşım ve etkileşimde “birlikte olma”, “paylaşma” anlamıyla ortaklık görünür olur. Tüm parçalarının toplamı olarak *polis*, siyasal katılım dolayımıyla yurttaşlarıyla özdeşleşerek eski topluluklarda olduğu gibi parçalarından, yurttaşlardan ayrı siyasal bir birim olmaktan kurtulur.

Polisin kaderi yurttaşlarının elindedir. İktidar ve güç doğrudan yurttaşların kendisindedir. *Ekklesia*⁵ toplanan halk, devletin yönetimine her an dâhil olabilmekte, yönetimi sürekli denetleyebilmektedir. Yöneticiler, memurlar halk tarafından sorgulanarak görevinden alınabilmektedir. Biçimsel olarak birlikte siyasal yaşama katılan, aklını kullanıp düşüncelerini diğer yurttaşlarla paylaşan, ortak kararlar almaya çalışarak *poliste* var olan yurttaşların paylaşımı varlığın paylaşımını akla getirir. Fakat onların paylaşımı, varlığın paylaşılan niteliğini (*cum-*) anımsatıp, onun dolayımıyla *polis* var oluyormuş gibi dursa bile aslında bütün yurttaş edimlerinin öncelikle polisi odağına alması ve öteki olarak diğer yurttaşlarla, yurttaşların dışındakilerle birlikteliğini, paylaşımını dışlaması açısından ondan farklılaşır. Paylaşımaya dayalı “ortaklıktan” ziyade, paylaşımaya dayanan “birlik” olarak bütün bedenlerin tek bir bedene indirgendiği *poliste* ortaklığın diğer yarısı olan yükümlülük (*-munus*), “doğal bir ideal” olarak somutlaşır (Bécue vd. 2012: 9). İyi tanımlanmış bir telos (*polis*) ışığında eylemde bulunulur. Onu yakalamak ve korumak temel amaçtır. Başka

5 *Ekklesia*, on sekiz yaşını doldurmuş bütün yurttaşlara açık “halkmeclisi”dir.

türlü varlık mümkün değildir. Antikite'nin kadim düşünürlerinden Sokrates'in ölümü bu durumu somutlaştıran en önemli örneklerden biridir.

Birliğe feda edilen yaşam: Sokrates'in ölümü

Gerçekleştirdiği diyaloglarda sorduğu sorularda düşüncüyü herkese açan Sokrates, herkesin akıl bakımından eşitliği gibi ilkelerin gelişmesini sağlar. Ahlaksal olarak çöküşe giren *polis*in yüksek ahlaki ilkesini arayarak, erdemin, adaletin temelindeki evrensel ve mutlak ilkeyi bulmakla *polis*in temel varlık ölçüsünün açığa çıkarılmasını eşleştirir. Teloşunu mutluluğa erişmek olarak tanımladığı insan yaşamında insanın nasıl mutluluğu yakalayabileceği sorusunu soran düşünürü göre, yanıtı bulmanın ilk adımı insanın kendini bilmesidir. Çünkü insanların çoğu kişiden kişiye değişen, eksik ve genellikle de yanlış olan sanılara şiddetli bir şekilde tutunarak yaşamını sürdürür. Tek tek örneklerin, tikellerin dünyasının eksikliğini aşan yetkin, tam ve mükemmel bir yaşamın anahtarı mutluluğun bilgisi, gerçeğin bilgisidir. İdealin ya da gerçeğin bilgisi, tümelin bilgisidir, yani bir şeyin özünün, kavramının bilgisidir. Bu bilgi, değişime kapalıdır. Ruhta saklı olan ve aklını kullanan herkes için “ortak olan” bu doğruları keşfeden bireyler onlar yoluyla tekil bedenlerini aşarak tümele bağlanırlar. Bu haliyle Sokrates'in işaret ettiği ortak olan, bir “öz”dür. Bir şeyin özü, onun kavramıdır. O şeyin her halinde hep aynı kalan, değişmeyen kısmıdır. O şey ile ilgili diğer bilgilerin, dolayısıyla yargıların dayanak noktası sağlam bilgi, biricik hakikattir. Özün bilgisi, değişmeyen evrensel bilgi olarak, aklını kullanan herkesin ulaşacağı bilgidir. Bir kere gerçeğin bilgisine ulaşan kişi buna göre yaşamını düzenleyerek mutlu, dengeli, sağlıklı ve ahlaklı bir yaşam sürer. Dış dünyayı aklının süzgecinden geçirerek onları mutluluğun hizmetine koşar. Bu nedenle, yetkin bir yaşam ancak bu yetkinliğe, yani bilme ehliyetine sahip olan kişinin somutlaştıracabileceği bir yaşamdır (Ağaoğulları, 2011: 82).

Sokratesçi çabalarda öne çıkan akıl dolayımıyla yön verilmesi istenen, gerçek/tümel ile özdeşleştirilen *polis*, yurttaşlar arası diyalog alanı olarak “ideal bir evrensel iletişim cumhuriyeti”ne dönüşür. İletişim, anlamlı söz olarak “logos”a

işaret ederken, *logos* dışındaki, *polis*in *logosu* dışındaki her şey *phone* (ses/gürültü) haline gelir. Bu, “gürültüden azami oranda arındırılmış bir şehir kurmayı amaçlayan bir çabadır... Bilimsel ve matematiksel bir söylem kurma ve dünyanın gümbürtüsünü susturma çabasıdır” (Lingis, 1997: 76-7). Hakikate eriştiğimiz Sokratesçi diyalog ilk bakışta iki taraf arasında gerçekleşmesi bakımından heterojen bir sahne gibi görünür. Oysa gerçekte iki taraf *logos* sahibi olmaları bakımından birbiri için aynıdır. Burada aklın evrenselliğinden yola çıkarak, bir’i bütün ile özdeşleştirmenin yolu açılır. Aklını kullanan herkesin ulaşacağı evrensel ilkeye, yani, *idea* olarak *polise* varılır. Bu şekliyle *polis*, tikellerden arınır, evrenseli temsil ederek herkesi kapsar. Kavram olarak bir, bütün olup, varlığını kendi kendisinde bulur.

Mutluluğunu yakalayan insanlardan oluşan *polis*, mutluluğun somutlaştığı yer haline gelir. Dolayısıyla bireysel ile toplumsal ayrı şeyler olmayıp bir ve aynıdır. Bunun farkına tümelin bilgisine ulaşarak varan kişi, tümelin, gerçeğin mekânı olarak *polisi* görür ve onun iyiliğini gözetken davranışlarda bulunarak kendi mutluluğunu tesis edebileceğini bilir (Ağaoğulları, 2009: 148). *Polisin* üyesi olarak varlık imkânına kavuştukları için yurttaşların *polis*in dışında yaşamaları imkânsızdır. Bu nedenle, *polis* yurttaşların boyun eğdiği kutsal bir mekân haline bürünür. Yurttaşlar dolayısıyla egemen olan *polistir*, *polis*in iyiliğidir (Ağaoğulları, 2009: 159). *Polisi* tümel ile özdeşleştirerek ortak yaşamın ilkesini *polis*in iyiliği ile bir tutmaya götüren Sokrates demokrasiye karşı olduğu, gençleri yolundan saptırdığı gibi tezlerle suçlanıp ölüme mahkûm edilir. Böylesine bir eyleme girişen *polis* ve onu somutlaştıran yurttaşlar gerçeğin bilgisinden çok uzakta, bozuk bir yaşam sürerler.

Sokrates’in cezaya uyma niyetine ilişkin farklı fikirler ileri sürülse de, bozuk insanların bozuk yasalarına rağmen *poliste* yaşamının bedelinin onun yasalarına uymak olduğunu vurgulayan düşünür verilen cezayı kabullenir. *Polisin* varlığını kendisinin üzerine yerleştirerek ona boyun eğer. Sokrates ancak bu sayede *poliste* uyum ve yetkin yaşam imkânı yakalanabileceği için Atina yasalarına boyun eğerek yasalara uymanın yurttaşlık görevi olduğunu vurgular. Genelin tikeli aşan yapısına işaret eden Sokrates için kamu yararı, adalet, onur gibi kav-

ramlar Atina halkının tikel çıkarlarından bağımsızdır. Ne var ki bu düşünceler, düşünürün ölüm kararını alabilen o döneme yabancıdır. Kamu yararının Atina halkının yararı ile özdeşleştirildiği *poliste* onların çıkarlarıyla uyuşmayacak bir durumun adil olabileceği fikri tam anlamıyla savunulabilir durumda değildir (Uygun, 2015: 91). Zira Sokrates için politika, *polis*in iyiliğinin, toplumsal uyumun ve düzenin gözetilmesi iken *polis*in yöneticileri kendi çıkarları uğruna çatışmışlar, mutsuzluğun alanı olarak *polisi* somutlaştırmışlardır.

Platon'un Polisi: sonsuzluk mekânı

*Polis*in varlığı için polise boyun eğen, böylece *polis*in varlığına katılan Sokrates'ten sonra, düşünürün ölümüyle sarılan Platon'un gözlemlediği *polis* yanlış siyasal kararlar vermektedir. İnsanlar, kararlarında *polisi*, birliği, bütünlüğü ve ortak yararı değil kendi yararlarını gözetmektedirler. Bu haliyle *polis*, bölünmüş bir yaşam alanı olarak ortak yaşamdan çok uzaktır. Bireyselin yükselmesiyle *polis*in karşı karşıya kaldığı bölünmelere, bozulmalara çözüm bulmak, düzen-uyum tesis ederek varlığını sonsuza kadar mümkün kılmak isteyen Platon, doğru siyasi kararların gerçek felsefi bilgi ile olanaklı olduğunu düşünür.

Öncelikle evrenin tesadüfen yaratılmadığını, her şeyin bir nedeni ve amacı bulunduğunu ifade eden Platon'a göre kozmos "bütündür, tamdır" (2015: 39-40). Dışında hiçbir şey bulunmaz. Her şeyi kapsar. Kusursuz bir canlı gibidir. Mükemmelliği tek/bir oluşundan ileri gelir. Birliği ise bölünmemesiyle eş anlamlıdır. Her şeyi kapsadığı, dışarısı bulunmadığı için küre biçimindeki kozmos kendi kendine yeterlidir. Diğer bir deyişle, kozmosun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, sürekli dairesel olarak devinir (Platon, 2015: 41). Onun hareketlerine imkân veren, bütün devinimlerin bağımlı olduğu en üstün bir ilke vardır: O, Varlık'tır. Öz olarak her şeyi kapsar, fakat kapsadığı hiçbir şeye indirgenemez. İyi ideası ya da Varlık, idealar dünyasının düzenleyici ilkesi, her şeyin amacıdır. Varlık, kozmosun bir düzeni bulunduğuna işaret eder. İyi, düzen ve oran kavramlarının birbirini çağırdığı kozmos, kaosu dışlar: "İyi olan her şey güzeldir ve güzel olan da orantısız değildir" (Platon, 2015:109-10).

Kozmosun bilgisini edinen insan, onun içinde bir dünya olan kendi dünyasını, yaşamını bu bilgi ışığında düzenleyerek mutluluğu yakalayabilir. Aynı düzen hem evrende hem insanda hem de toplumda bulunur. Ölçülülük ve orantılılık ile gelen düzen veya mutluluk, İyi'ye, iyinin bilgisine ulaşmakla başlar (Ağaoğulları, 2009: 212-213). Aşkın bir konumda bulunan İyi'nin bilgisine erişen insan, birlikte yaşamayı mümkün kılacak mutlak, evrensel değerleri bilen kişidir. Yaşamı, tikelin, bozulmanın ve eksikliğin aşılaraq tümel, yani Varlık ekseninde düzenlendiği sonsuz yaşamdır.

Fakat insan gereksinimlerini karşılamak için diğerlerine bağımlıdır. Bu bağımlılık sebebiyle insanlar bir araya gelmekte ve ortak yaşamı inşa etmektedirler:

Bir insan eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni denir (Platon, 2011a: 55).

Tek bir insana benzeyen devletin en iyi yönetilen devlet olduğunu söyleyen Platon için canlı bir varlık, sağlam bir beden veya organizma olarak *polis*, parçalarını, tek tek insanları aşar (Platon, 2011a: 167-169). Parçalarından herhangi birisine indirgenemez, aksi takdirde bütünlüğü bozulur ve yok olur. Onun sağlığı, varlığı organlarının uyum içinde oluşturduğu bütünlüğe bağlıdır. Parçalarının sağlıklı yani iyi olması *polis*in de iyi olması demektir. Bir bütün olan *polis*in varlığı bütünlüğünü korumasına bağlıdır. İş bölümüne bağlı olarak her bir parçanın kendi işini en iyi şekilde yapması bunun tek yoludur.

Her bir parçanın bağlı olduğu bütüne itaat zorunludur. Bu nedenle *poliste*, bütünün varlığını tesise yönelik yöneticiler ve yönetilenler arasında hiyerarşik ve eşitsizlikçi bölümlenme gerçekleşir. Asıl olan *polistir*, parçalar *polis* ile birlikte var oldukları, varlıklarını *polise* borçlu oldukları için tamamen *polise* bağımlıdırlar (Ağaoğulları, 2009: 220). *Polis*, bir beden veya organizma olduğu için belirli bir merkezi bulunur ve parçalar ona boyun eğer. Bu yüzden *poliste* parçalar, tikellikler asıl belirleyici değildir. Tikellerin amaçlarından bağımsız bir bütünlük ola-

rak *polis*, kendinde amaçtır: “Her tikel amaç ancak amaç olarak devletle ilişkisi içinde anlamlıdır ya da değildir” (Ağaoğulları, 2011: 99).

İyi bir yaşamın iyi bir *polis* düzenlemesi içinde sürülebileceğini düşünen Platon, Sokrates’in önerdiği kendini bilerek mutluluğa ulaşma denkleminin insanın mutluluğu için yetersizliğini fark eder. Bireyselin toplumsal ile bağını gören düşünüre göre, insanın mutluluğu içinde yer aldığı siyasal yaşamın, polisin yapısı ile yakından bağlantılıdır: “eğer genel yaşam kötü ve yozlaşmışsa, özel yaşam gelişip ereğine ulaşamaz” (Cassirer, 1980: 73). Bu görüşe dayanarak *Devlet*’te gösterildiği gibi, insanların mutluluğunu sağlayan “doğru” yaşam yeri olarak *polis*, değişimi, göreceliği dışlayan evrensel değerler üzerine kurulmalıdır. Bu değerler, idealar olarak *polis*in gerçekleridir. *Polis*, bu haliyle ideal bir devlettir. Öylesine düzenlenmiştir ki bütün başarısızlıklar elenerek mükemmel bir yaşam inşa edilmeye çalışılır. Kozmosa uygunluk bu mükemmelliğin yakalanmasında ilk gözetilen husustur. Kozmosun temel yapısı iyiliğe ve birliğe dayanır. Nasıl ki kozmosta her şeyin bir görevi bulunmaktaysa ve bu görevler yerine getirildiği için “düzen” oluşmaktaysa *poliste* de toplumsal-siyasal düzen için bir iş bölümü bulunmalıdır.⁶

Metaller mitosunu aracılığıyla meşrulaştırılan iş bölümüne göre toplum yöneticiler, koruyucular ve üreticiler olmak üzere temelde üç bölüme ayrılır. Üç bölümden oluşan ruhun her bölümünü temsil eden, aralarında hiyerarşi bulunan bu sınıfların en üstünde altın cevherli, aklını kullanan, bilge insanlar, yani yöneticiler vardır. Koruyucular ise soylu istekleri ve yiğitlikleriyle gülmüş cevherindeki ikinci iyi gruptur. Onların altındaki üreticiler, üretim ve ticarete dalmış, hazlarının peşinden giden, kendi çıkarını somutlaştırmak için çabalayan kişiler olarak bakır cevherindeki en alt grupturlar. İstisnalar olmakla birlikte kural herkesin kendi işini yapmasıdır. Bu noktada polisi ideal durumunda

6 Oysa mitolojilere bakıldığında tanrılar sürekli birbirleriyle savaşır, anlaşmazlık içindedirler. Platon’a göre “insanın tanrılarda gördüğü salt kendi yaşamının izdüşümüdür” (Cassirer, 1980: 76). İnsan, tanrılara ve kozmosa ilişkin görüşünü “düzen” den, düzenin temel düzenleyici ilkesi olarak “en yüksek bilgi” veya “iyi” ideasından hareketle biçimlendirmedeği takdirde toplumsal-siyasal yaşamındaki kargaşa da sürmeye devam edecektir.

tutan, idealar evrenine yakınlaşan yöneticiler ile buna yönelik gerekli eğitimden geçirilen, geleceğin yöneticileri olacak koruyuculardır. Onlar iyi ideasına ulaşmış, aklını kullanan varlıklar olarak bedenlerini yadsımayı, kendi çıkarlarını polisın çıkarlarına feda etmeyi öğrenmiş varlıklardır. Bu nedenle kendi çıkarını polisın çıkarıyla karıştıran, bedeninin-sınırsız arzularının peşinden giden, ölçü ve düzenden haberi olmayan üreticilerin, işçilerin yöneticiler tarafından yönetilmeye, polisın koruyucular sınıfı tarafından korunmaya ihtiyacı vardır. Yöneticilerin her sözü aklın, vardığı yer olarak ideal yasanın, iyi ideasının dışavurumudur. Sözü karşılayan yasalar “ortak iyiliğin kişisel çıkarlara üstün gelmesinin imkânı olarak kurulu düzenin sürekliliğinin garantisidir (Platon, 2012: 171). Ruhunda aklının önderliğine ulaşamayanların aklı olarak her bir kişinin eylemlerini erdemli hale getirecek ortak ölçüdür.

Özel mülkiyeti ortak iyiden, polisın çıkarından sapmanın; diğer bir deyişle, bozulmanın kaynağı olarak gören Platon’a göre, devletin temeli koruyucuların akıllarını kullanarak idealara ulaşmalarını öğretecek bir eğitim sisteminden geçirilmesi şarttır. Ulaştıkları iyi ideasının, polisın varlığının koşulu olan ortak iyinin her edimlerinin telosu olması için bencil çıkarları hep düşünmeyi gerektiren özel mülkiyet, aile gibi şeylere sahip olmaları engellenmelidir. Koruyucuların yaşamı “ortak” yaşamdır. Ortaklık da kadınların ve çocukların ortaklığıdır. Kadınların erkeklerle aynı ve eşit kabul edildiği bu düzlemde çocukların ailesi yoktur (Platon, 2011a: 160). Polisın birliğini böyle bir ortaklıkta gören Platon’a göre, devlet için en büyük kötülük “bir” iken “birçok” olmaktır. Bu nedenle “ortak” kavramı, polisın temel ilkesi, özü olarak ortak iyiye, bütüne, bir ve aynı olan yaşamı kuran ölçüye atıf yapar. Ortak öz etrafında sağlanan birlikte farklılıklar, ötekinin varlığı elenir. Öyle ki kadınlar ve erkekler eşittirler, fakat bu eşitlik onları aynılaştıran bir bakışın ürünüdür. Kadınların yanında çocukların da aileye sahip olmadığı bu düzende hedeflenen birliğin, sınıf içi ve polis içi birliğin korunmasıdır. Farklılıkların elenerek herkesin “bir” kılınması temel amaçtır. Birin veya birliğin kendisi polis ile özdeştir.

Özel mülkiyet, kendine ait bir şeylere sahip olma gibi durumlar hep bireye, onun bencil çıkarlarına, kendi iyiliğine atıf

yapar. *Polisin* temeli olan ortak iynin altını oarak onu yozlaştırır, bozar ve yıkımına sebep olur. Genel kural olarak sınıflar arası geçiş bulunmayıp, herkes iine doğduğu sınıfın kanını taşıdığı için sınıfın sürekliliği sağlanır. *Polis*, ancak bu üçünün iş bölümü sayesinde varlık kazanır, bütün olur. Mutlu bir yaşam herkesin kendi görevini yapmasından geçer. Başka bir deyişle, bireysel mutluluk, *poliste* düzenin ve mutluluğun gerçekteşmesine bağlıdır. İş bölümüne dayanan *polis*, yetkin yaşam alanı haline gelir. *Polisin* yetkinliği, bireylerin bir ve aynı kılınmasına, eğitmeden yaşamın her alanına *polis*in iyiliğinin üretimini sağlayacak şekilde denetimlere tabidir. Oluřturulan mekanizmalarla her bir kiři *polis*in parçası haline gelir, *polis*in içinde erir. *Polisin* iyiliği, onun düzen ve birliğidir. Parçalarından, parçaları arasındaki ilişkilendirme biçimlerinden dolayımınarak somutlaşan ortaklığın aksine *polis* parçalarının tek tek bütüne bağlı hale gelerek var olduğu bir düzlemedir. Bu nedenle *poliste* ortak olan, birlikteliğin işaret ettiği çokluk yerine, bütünsel yaşamın imgesi olan birliği ima eder. *Poliste* yöneticiliği, dokumacılığa benzeten düşünür için politika sanatı, uygun ipliklerin sečilmesiyle başlayan bir örgü işidir. Her biri farklı renkteki ipleri temsil eden insan tiplerinden toplumsal bir doku, *polis*in dokusu yaratılır (Platon, 2011b: 66-7). Toplumsal dokunun yaratılıp sürdürölmesinin harcı *nomos*'tur. Yasa olarak *nomos* *polis*in/birliğin yararını, ortak iyiyi dile getirir. *Nomos*, parçalar arası bađ kurma aracı haline gelir.

Platon'un *polis*inin, sınıflarının yanında toplumsal olarak üç katmandan oluştuğu görölür: yurttaşlar, yabancılar ve köleler. Yurttaşlık "yaşamını kazanmak için çalışmak zorunda olmayan yeterince zengin bir azınlığın ayrıcalığıdır" (Ağaoğulları, 2009: 294). Üretenlerin, hane halkının ürettiklerinin tüketimine dayanır. Onlar akıllı varlıklar olarak zorunluluklar dünyasından, kişisel dünyalarından kurtulan, davranışlarını *polis*in iyiliğine doğrultan erdemli kişilerdir. Kendilerini *polis*in yönetimine katılarak gerçekteştirirler. Onların karşısında ve altında yer alan köleler ise zorunluluklar dünyasına hapsölmuş, aklını kullanmayı bilmeyen, *polis*in parçası olamayan kişilerdir. Bu nedenle, onların bütün yurttaşlara açık olan halk meclisinde ve genel olarak devlet yönetiminde işleri yoktur.

Yurttaşın siyasal etkinliklerine ayıracağı zamanın yaratıcısıdır. Bu durumda *polis* veya devlet, eşitlerin birlikteliğidir: Varlığı, Bir olmasına bağlıdır, birlik onun aklıdır.

Aristoteles: birlikte ve dengeli yaşam alanı olarak Polis

Birliği aynılıkta gören Platoncu bakış açısının tersine, farklılıklar olmadan birliğin olamayacağını savunan Aristoteles için Platon'un *polis* kavrayışı hatalı bir tasarıma dayanır. Ortak yaşamı esas alan Platon, birlikte yaşam imkânı için bütün farklılıkları ortadan kaldırarak birliği sağlamaya, tikel ile evrenselin birliğine ulaşmaya çalışır. Oysa Aristoteles için bir arada yaşamının tarzlarından birisi olarak devletin üyeleri en azından onu bölgesel olarak paylaşırlar. Devlet, ortaklık içinde yurttaşlarına ait bir şehirdir (Aristotle, 1959: 69). Platon'un koruyucular sınıfındaki mülkiyet ve kadın-çocuk ortaklığı ile sağladığı birliğin aksine, farklılıklarla gelişip serpilir: "Tek bir devletin oluşması için üyeler arasında nitelik ayrılıkları bulunması zorunludur... Bir şehri ayakta tutan ayrı ayrı parçalar arasındaki yetkin dengedir" (Aristoteles, 2010: 32).

Bu nedenle Aristoteles, Platon'un "ortak yaşamak" (*vivre en commun*) fikrini değil, farklılıkların yönetimine dayanan "birlikte (dengeli) yaşamak" (*vivre ensemble*) fikrini öne çıkarır (Dardot/Laval, 2014: 61). Ortak olan kavramına *polis* içi etkinliklerin ve kurumların yanı sıra mülkiyet dolayımıyla atıf yapılır. Aristoteles için toplulukta asıl mesele mallara ortak sahip olup, ortak kullanmanın en iyi çözüm olup olmadığını bilmektir. Diğer bir deyişle, birlikte yaşam alanı olarak poliste temel sorun "birlikte yaşamak ve malların paylaşımı arasındadır" (Dardot/Laval, 2014: 216). *Politika*'da üç olası çözümden bahseden düşünüre göre ya mal/mülk özel olup, ürünler ortak olarak tüketilir, ya topraklar ortak olup, ortak çalışılır ve fakat ürünler herkesin ihtiyacına göre paylaşılır/tüketilir ya da mal/mülk ve ürünleri aynı derecede ortak olur (Aristoteles, 2010: 31; Dardot/Laval, 2014: 216). Düşünürün malların paylaşımını olumlayarak ve hatta şart koşarak *polis* içerisinde özel mülkiyete izin verdiğini söylemek mümkündür. *Poliste* mülkiyet bir noktaya kadar ortaklaşa iken, genel ilke özel mülkiyettir. Çün-

kü *polisteki* yaşam öyle bir yaşam şeklidir ki her eylem soyludur (Aristoteles, 2010: 85). Soylu bir eylemde bulunmak, ortak yaşamın ve eylemlerin ölçüsünü, yani ortak iyiyi hep göz önünde bulundurmaktır. Birlikte yaşamamanın ölçüsü ortak iynin kendisidir.

Aristoteles için ortak iyi ya da sadece “iyi”, bütün eylem ve tercihlerin yöneldiği, arzuladığı şeydir. Her şeyin özü, varlıklarının nedenidir. Buna göre form kazanmış madde olarak var olanın hareketlerinin, gelişiminin ilk nedeni, kendisi amaç olan veyahut kendisi için aranandır (Aristoteles, 2014: 17). Yönelimin amaçlarını birbirinden ayıran Aristoteles’e göre, etkinliğin kendisi bazen amaç iken bazen de eserin kendisi, sonuçlar ya da çıktılar asıl amaçtır ve eserler etkinliklerden derece olarak daha iyidir. Eseri yaratan etkinlik olarak politika da iynin bilgisinin üretimidir (Aristoteles, 2014: 9-10). İyinin bilgisi ışığında alınan kararlar bütünüdür. Diğer yandan, tek bir iyi de yoktur. Bu durumda hangi iyiye yönelmelidir? En iynin tanımını yaparak soruyu yanıtlayan düşünüre göre o “kendisi amaç olan şeydir” (Aristoteles, 2014: 16).

İyi, mutlulukla doğrudan doğruya bağlantılıdır. Yaşam tarzı, kişilerin yaşadığı hayatın mutlu bir yaşam olup olmadığının bilgisini verir. Politikayı tanımlayan kararlar, kararları almaya yönelik eylemler, etkinlikler en iyiyi, mutluluğu amaçlar. Mutlu bir yaşam, kendi kendine yeten, mükemmel yaşamdır. Çünkü kendisi amaç olan iyi, kendine yeter olarak “hiçbir eksiği bulunmayıp, yaşamı tercih edilecek kılandır” (Aristoteles, 2014: 17-8). Mutluluk “bir başkası için değil kendi başına tercih edilen bir şey...hiçbir şeyden yoksun değildir, kendine yeter. ‘Kendi başına’ tercih edilenler, onlardan etkinliğin dışında hiçbir şey beklenmeyenlerdir” (Aristoteles, 2014: 205). Onu ancak aklıyla hayvanlar ve diğer varlıklardan ayrılan insan varlığı sürebilir.

Yaşam sürmek, eylem ve etkinliklerde bulunmaktır. Etkinlik ile anlam kazanan hayatta bütün bunların imkânı akıldır. Diğer bir deyişle, özü akıl olan insan ancak özüne göre hareket ettiğinde, aklını işlettiğinde amacına erişir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey aklın tek başına mutluluk için yetmeyip aynı zamanda eylemlerle kendisini somutlaştırmasının

gerekliliğidir. Bu tip biri erdemli kişi haline gelir. Doğru eylemin ölçüsü mutluluğa götüren eylemler olmalarıdır. Akla uygun eylemler erdeme uygun etkinliklerdir (Aristoteles, 2014: 206). İnsan “erdem” ile mutluluğa erişir ancak. Erdem, akıl doğrultusunda gelişen iradeyle kazanılır. Bir tür “aklı başında olma” hali olarak “orta”yı amaç edinir. Erdem, akli başında insanın tercihinine bağlıdır. Bu bağlamda orta olma ölçülülük iken ölçülü olmayan, aşırıya kaçan ise kendini tutamayan, aklının ışığını kaybeden eylemlere işaret eder (Aristoteles, 2014: 35-6). İnsanın bedeni, hazları ve genel olarak bireysel çıkarı ile ters orantılıdır. Erdemli olan kişi sonsuz arzularını aklının egemenliğine sokar, ortak iyiye tabi kılar, boyun eğdirir. Böylece ortak iyideki “ortak” kavramı bir kere daha evrensele, genel ya da tümele işaret eder hale gelir.

Eyleme girişmeden önce ortanın bilgisine sahip olmak gerekir: “Herkesin değil, bilenin işidir; öfkelenmek, para vermek... herkesin kolayca yapabileceği bir iştir ama neyin ne zaman ne kadar yapılacağı herkesin bileceği bir şey değildir. Bu nedenle enderdir” (Aristoteles, 2014: 89). Aşırıya kaçmamak olarak orta, uygun olanı bulmaktır. Uygunluk, akla, aklın yöneldiği, evrenselin bilgisine veya *polis*in varlığında somutlaşan iyiye uygunluktur. Akıllı, erdemli kişi tıpkı kendi kendine yeten mutlu/yetkin yaşam gibi yetkin bir kişiliktir. Sonuçta Aristoteles’te bütün bunların temeli olan akıl, aynı zamanda ortaklığın koşulu haline gelir. Yetkin kişilerden oluşan bütün olarak mükemmel bir birlik halini alır. Peki, *polis*, nasıl *polis* olur ya da *polistekiler* “biz” haline nasıl gelir?

Aklıyla ve erdemli davranışlarıyla mutluluğu amaçlayan insan varlığı, doğal olarak *zoon politikon*, yani toplumsal-siyasal hayvandır. İnsan mutluluğu ancak bir topluluk içinde ya kalayabilir. Etkinlikleri topluluk içi etkinliklerdir. Tüm insan topluluklarının bir ereği vardır: mutluluğa, dolayısıyla mükemmel yaşama ulaşmak. İşte bunun gerçekleştiği yer olarak devlet Aristoteles’e göre:

İyi bir amaçla kurulmuş topluluk[tur]... ‘iyi’ diyorum, çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse bütün topluluklar şu ya da bu şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kap-

sayanı da, en yüksek iyi'yi amaç edinecektir. Bu bizim Devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz (2010: 7).

Devletten başka, aile ve köyü de topluluk olarak sayan düşünür için en iyiye ulaşmaya imkân veren devlet diğer birliklerin telosudur. Kendi kendine yeterliliğin yakalandığı *polis*, insanın doğal amacını, yani “birlikte yaşama ihtiyacı”nın dayandığı mutluluk talebini karşılar. Diğer birliklerin içinden çıkan doğal bir zorunluluktur. Bu yüzden devletin amacı “yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşamaya değer bir yaşamı kurmaktır... iyi yaşamak demek, mutlu ve soylu yaşamak demektir” (Aristoteles, 2010: 83). Devlet veya *polis*, kendisinden ayrıldığında yokluğa düşen insan varlığının üstünde, insanlara ve aileye önceldir. Bir bütün olarak o parçalardan önce gelir. İnsan ancak *polis*in üyesi, yani yurttaş olarak varlığını gerçekleştirebilir, var olabilir/insan olabilir; mutlu ve iyi yaşama, “tam ve doyurucu bir yaşam”a dahil olabilir (Aristoteles, 2010: 85).

Tam ve doyurucu bir yaşam alanı olarak *polis*in asıl failleleri yurttaşlardır. Devlet, yurttaşlardan oluşan ortak bir birliktir. *Polis*in üyesi yurttaşlar, doğanın bir tek kendilerine bahşettiği konuşma yetisiyle siyasal bir hayvan haline gelirler:

Konuşmak ses çıkarmaktan oldukça ayrı bir şeydir; ses çıkarma yetisi öteki hayvanlarda da vardır, bununla duydukları acı ya da hazzı anlatırlar; çünkü gerçekten bazı hayvanların doğal güçleri onların hem haz ve acı duymalarına, hem de bu duygularını birbirlerine aktarmalarına elverişlidir. Oysa dil, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış bildirmeye yarar (Aristoteles, 2010: 9-10).

Parçalarından hareketle kavranan devlet, yurttaşlarının toplamı olmayı sürdürür. Temel yurttaşlık etkinlikleri, siyasal, yasal ve yönetsel etkinliktir. İşte benzerler olarak yurttaşlar arasındaki yurttaş, aklını kullanarak erdemli davranışlara yönelen, özgür bireydir. *Polis*in üyesi olan yurttaş aynı zamanda polis dışladığı *oikos*un hem babası, hem kocası hem efendisidir. Fakat bu roller tek başına varlık imkânı bulmamaktadır. Babanın varlığı oğula, kocanın varlığı karıya, efendinin varlığı köleye bağlıdır ve tersi de aynı derecede doğrudur. Yani, ortak-

lığı düşünürken başvurulacak akrabalığın bir tezahürü olarak aile içi ilişkilerde akrabalığın getirdiği bir dostluk, karşılıklı aidiyet bulunur. Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik*'te belirttiği gibi, "ana-babalar çocuklarını kendilerinden bir parça diye sever, çocuklar ana-babalarını onların bir parçası olduklarından... kardeşler birbirlerini aynı kişilerden doğdukları için sever. Onlara bağlı aynılık birbirlerini de aynı kılar" (2014: 170). Baba ile ailedekilerin varlıklarının birbirine bağlılığı önceki bölümde ortaklığı düşünürken değindiğim varlığa katılım, yani bir şeyin diğerleriyle birlikte oluşması anlamını taşısa da varlığın soya, doğuma, vb. bağlanmasıyla onu aşar, bozar. Ayrıca taraflar arasında doğal bir eşitsizlik var sayılan bu ilişkilerde hiyerarşik olarak üstün olan, yöneten baba/koca/efendi iken yönetilen ise oğul/karı/köle'dir. Baba, aklını kullanma yetisine sahip olup, onun ışığında davranabilmesi nedeniyle doğal olarak yöneticidir. Kendi kendine yeten mükemmel insan varlığıdır. Oysa yönetilen olarak oğul, karı ve köle bu yetenek açısından ya kısıtlıdır ya da tamamen yeteneksizdir, eksiktir. Adeta akıldan yoksun ve ehliyetsizdir. Yurttaş hem *polis*/kendini hem de *oikosu* yönetir. Hane halkı ile yönetici yurttaş arasında bundan ötürü ortak çıkar bulunur (Del Lucchese, 2016: 48). Yöneten ve yönetilen ilişkisi ile tarafların en üstün yararı elde ettikleri var sayılır.

Aklın, entelektüel ve ahlaki değerlerin birlikteliğine dayanan *poliste* kadınlar, köleler yer bulamazlar. Bu durum, tam da birliğin "bir" olmasını sağlayan temel ilke olarak "ortak iyi"de geçen "ortak"ın sınırlı-dışlayıcı özelliğine işaret eder. *Polis* içi paylaşım, birlikte eylemlilik üzerinden ortak olanın kavramsal temellerine sadık kalınıyormuş gibi görünmesine rağmen, ortak iyi "ortak olan"dan oldukça uzaktadır. Bu nedenle ortaklıktan da ayrılır. Birlikte, onun temeli olan bir şey olarak ortak iyide pozisyon alınır. O şey ile birlik mümkün olurken politika, yetişkin, erkek ve özgür bireylerin karşılıklılığı, erkek dostluğu (*philia*) anlamını kazanır. Yer olarak *polis* de bir özdeşlik ve eşitsizlik mekânı haline gelir. Birbirinden ayrılan *polis* ve *oikos* ile eşitsizliklerin yaratacağı çatışmalar, uyumsuzluklar elenir. *Polis*, karşılıklı eylemler alanı olarak uyumlu bir bütün haline gelir. Bütünün varlığı yurttaş ile *polis*in birliği, iç içe geçmesi sayesinde mümkün olur.

Aristoteles tarafından birliğin imkânı olarak öne sürülen doğal eşitsizlik teorisine göre kozmos ile *polis* aynı düzene sahiptir, yani hiyerarşik bir yapıdadır. Varlıklar iki türdür: doğal olarak köle olanlar ve olmayanlar/insan olanlar. Doğadan köle olanların işleri bedenlerinin kullanımıyla sınırlıdır. Bu nedenle başkasının güdümünde yaşarlar. Çünkü emirleri anlamakla birlikte yaşamının gereği olan karşı eylemi yaratacak akıllarını kullanmazlar (Aristoteles, 2010: 13-4, Wood, 2008: 108-9). Köle olmayan kişiler, özgür varlıklar olarak aklının güdümünde olup, iyi ve kötüye karar vererek yaşayan insanlardır. Başkalarına bağımlı değildirler. Bu niteliklere sahip, özgür insan varlığını simgeleyen yurttaş, yargıya ve yönetime katılan, siyasal, yönetsel ve yasal görevler alan kişidir. İyi bir yurttaş olmak, ortak iyiye, *polis*in iyiliğine, varlığını koruyacak eylemlere yönelmektir (Aristoteles, 2010: 70-74). Yurttaş, *polis*in yararı için yaşamın gerektirdiği zorunluluklardan sıyrılmıştır. *Polis*in üyesi, sadece yaşamın gerekliliklerini karşılamak için çalışanları dışladığı gibi, yalnızca kendi çıkarının peşinden gidenleri de dışlar. “Ortak yarar” ile var olan *poliste* sürekli ticaretle uğraşanlar, kol gücü ile çalışanlar yurttaş olamazlar.

Ortak yarar/iyi, iyi yaşam arzusu ile somutlaşır. Ortak yarıda geçen ortak, bütün olarak *polise* gönderme yapıp, bireysel, tikel olan ile çelişir ve onu yadsır. Ortak olmayanı işaret eden tikellik, *polis*in varlığını tehdit eder. Oysa *poliste* amaçlanan ortak iyi, adaletin kendisi, yurttaşları bir araya getiren, devletin birliğini sağlayan şeydir (Ağaoğulları vd. 2011: 144). Bütün topluluğun iyiliği olarak ortak iyi yurttaşların etkinlikleri ve düşüncelerinin paylaşımı aracılığıyla inşa edilir. *Polis*, en iyi yaşam uğruna eşitlerin kurduğu bir topluluktur. Tek kişi/ hane reisi tarafından yönetilen *oikos*un aksine *polis*, çok kişi tarafından yönetilir. Siyasal alan olarak *polisi*, *oikostan* ayıran şey yönetenler ve yönetilenler arasında herhangi bir farklılaşmanın olmamasıdır (Arendt, 2012: 161).

Nihayetinde, Aristoteles’te ortak olan kavramına işaret eden iki kullanım biçimi bulunur: *Koinôn*⁷ kavramına denk

7 (Fr.) l’institution du commun: komün kurumu veya (fr.) le commun: komün/polis.

gelen “kurumsal birlik” ve *koinônein*⁸ yani paylaşımaya dayanan siyasal topluluk/ortaklık (Dardot/Laval, 2014: 26). Burada öne çıkarılan şeyler hem bir bütün olarak *polis*i niteleyen ortak iyinin “ortak”ı hem de onu inşa eden eylemlerdeki ortaklıktır. Eylemler, söz ve düşüncelerin paylaşımına atıf yapar (Dardot/Laval, 2014: 217). Her iki kullanımda da vurgu etkin *polis* yaşamı olup, bu etkinliğin sahibi olarak yurttaşların *polis* için uygun ve adil olanı kararlaştırmak üzere ortak bir şekilde tartışmaları önemsenir. Bu tartışmalar ekseninde ortak olan, ortak hareket etmek anlamına kavuşur. Siyasal topluluk ve ortak varlığın inşasında gereken asıl unsur “paylaşım” kapasiteli birey olarak yurttaşdır. Paylaşımın temelinde ise akıl, düşüncelerin ifadesi olarak konuşma ve düşüncelerini diğerlerine aktararak *polis*in ortak iyisini gerçekleştirme yer alır. Siyasal birliktelik olarak *polis* “paylaşım kapasitesinin aktüalizasyonu yoluyla kurulur” (Dardot/Laval, 2014: 218-19).

Eylemleri ve paylaşımları düzenleyen esaslar, *yasa/nomos* adını alır. Yasa, hazlardan, bedenden arınmış ve en iyiyi hedefleyen saf akıldır. Toplumun iyiliğini somutlaştırır, adaletin tesis edilmesine imkân verir. Adalet, herkes için konan yasalara uymak, iyiyi ve mutluluğu yakalamaktır. Adil olan yasaya ve eşitliğe uygundur. Eşitlik, herkesin eşitliği değildir. Bir şeyin değeri herkes açısından aynı olmadığı için adalet ortayı bulma, fazlalıkları alma ve verme, dağıtma işidir (Aristoteles, 2014: 96-8). Toplumsal iyilik, arkasında üyeler arasındaki uzlaşmayı barındırır. Ortak iyi, toplumun üyelerinin üzerinde anlaştığı aşkın ve normatif temel değerdir. Yasa, farklı üyeler arası barış koşullarının veya bu koşulların dayandığı ortak iyinin koruyucusudur. Yurttaşlar arası ilişkilerin kurumsallaşması yasa aracılığı ile olur. Bir kurum olarak *polis*in sürekliliği, adaletin her durumda korunmasına, temelde yer alan ölçüt olarak ortak iyinin tesisine bağlıdır. *Poliste* iyi “ortaktır”, çünkü herkese aittir” (Del Lucchese, 2016: 50). Ortak iyi ve yasa, birlik olarak siyasal topluluğun biçim ve niteliğini belirleyen ilkeleri, değerleri yansıtır (Little, 2002: 10). Bu anlamıyla Aristotelesçi “ortak iyi” nosyonu “düşmanlıklar ve çekişmelerle bölünmüş bütün

8 (Fr.) mettre en commun: paylaşım.

yurttaşların birlik oluşturmalarının ve tek bir amaca yönelmelerinin mümkün olduğunu varsayar” (Del Lucchese, 2016: 59). Polisin üyeler arası bir mutabakatın değil, karşılıklı ilişki-
sinin sonucu olduğu fikri bu düşüncenin zeminini oluşturur. Yurttaşlar, *cum/co-citoyens*, yani eş yurttaştır: yararlandıkları hakları karşılıklı olarak birbirlerine tanırırlar. Tanıma, yurttaş-
ları birbirine bağlayan bağdır. Yurttaşlar arası bağ, ortak iyyinin diğer adı olarak, hem yöneticileri sınırlar hem de yönetilenle-
rin yasaya uymalarını sağlar (Balibar, 2016: 23). Fakat ortaklı-
ğı ortaklık yapan karşılıklılıkla aynı şey değildir. Çünkü ortak iyyinin ve yasanın ürettiği birlik, oldukça sınırlı bir örgütlenme
şeklinden, *polisten* başkası değildir.

Sınırlı ve dışlayıcı bir birlik alanı olarak *polisin*, parça-
sı olmayanlarla ve onların yaşam alanıyla karşıtlığı onlardan tamamen bağımsız bir varlığa sahip olması anlamına gelmez. Çünkü karşıtlık, öncelikle karşılaştırılabilir en az iki şeyi var-
sayar. Bu iki şeyin, *polis* ve *oikos* olarak kendisini somutlaştı-
dığı Antikite’de *polisin* varlığı *oikosa* kökensel olarak bağlıdır. Aralarındaki karşıtlık “rekabetten türer ve sadece benzerliğin
olduğu yerde ortaya çıkar” (Aytaç, 2007: 75). Bu nedenle ara-
larında bir ortaklık vardır. Bütün sınırlayıcı/dışlayıcı unsurlar
ortadan kaldırıldığında en temel ortaklığın varlıklarındaki ortalık olduğunu görürüz. Fakat *poliste* çeşitli sebeplerle bu
ortaklığın elendiği, onun yerine birlik idealinin geçtiği fark edilir. Birlik için *oikosun* elenmesinden ziyade elenerek kapsan-
dığı, *polisin* parçası haline geldiğini söylememiz mümkündür. Bu sayede *polis* “sıkı dokunmuş, uyumlu, bozulmaz bağlarla
örülü... kendi içkin birliği, yakınlığı ve otonomisinin kurumla-
rı, ritüelleri, sembol ve temsilleri aracılığıyla hep kendine geri dönen” bir bütünlük, tamlık alanı haline gelir (Nancy, 1991a: 9). *Polisin* tikel olana, özel çıkara ve ölüme/sonluluğa tabi ol-
mayıp, aksine onların *polise* tabi olduğu bir yapı olarak *polis*, egemen hakikati elinde tutar ve kurumları aracılığıyla yeniden
üretir. Birliğini sürekli olarak tesis etmek ister, yaşanan dün-
yanın bütünlüğünü sağlamak arzusundadır. Fakat *oikosun* ve diğer hiyerarşik statülerin varlığı, bütünlüğün sağlanmasın-
daki başarısızlığı gözler önüne serer. Gücü ve iktidarı elinde tutan doğal bir idealite olarak *polisin* kudretsizliğini gösterir.

Bütün güçsüzlüğüne rağmen *polis*in varlığı, bu durumun, yani varlığının kökeni olarak sunulan ve aslında çoğul olduğu görülen kökeninin yadsınması üzerine, “bir” varsayımı üzerine kurulur. Bu hususta Nancy şunu söyler:

Özsel bir temele yönelik metafizik arzu... özgür erkek ve köleler arasındaki ayrım bağlamında eşitliği keşfeder... Kendini bir millet, halk ile özdeşleştiremez. Bir özün realizasyonu olarak kendini kavrayamaz. Erkek/insan ve onun mükemmelliğine has bir kamusal alan temsilidir. Fakat bu kamusal alan varoluşun bütün alanlarını döllemeye yazgılı değildir (2007: 525).

Çünkü *polis*, iddia ettiği gibi varoluşun bütününü kapsayan tamlık alanı olmaktan ziyade (ne kadar onları yadsısa da) varoluşun başka hallerinin belirdiği farklılıklara açılır. Birlik etrafında kapanırmış gibi görünmesine rağmen, onun birliği, kapsayamadıklarından geçer. Bir türlü kapanamaz, daima toplumsal hareketlerle bozulur. Daha önce *stasis* adı altında bahsettiğim, bir anlamıyla iç savaş olarak düşünülen toplumsal çatışmalar, *polis*in birliğini sağlaması adına/lehine işleyen bir tedavi yöntemi gibidir. Bu savaşlar homojenlik üreterek “katı bir bütünlük içindeki benzerlerin alanı” olarak *polisi* tesis eder (Derrida, 1994: 113). Birbirinin aynı olan yurttaşlar siyasal yaşama katılarak *polisi polis* haline getirirler. Paylaşımlar yoluyla aralarında dostluk gelişir. Fakat dostluk sadece onlar arasındadır. Akıl ve insan merkezlilik nedeniyle Tanrılar, hayvanlar ve akıldışı kabul edilen her şey bu ortaklıktan dışlanır (Derrida, 1994: 224). Ortaklık, üretici insan etkinliğinin sonucu olan bir iş olarak düzen ve düzensizlik sorunu etrafında kavranan bir nesne haline gelir. Akılla önce bedenini kontrol ederek ona sahip olan insan/yurttaş, sonra yaptığı alet vs. ile dış dünyayı kontrol altına alarak benliğini geliştirir. Mal, mülk sahibi olur. Ölümlülüğü sebebiyle insanın sahip oldukları üzerinde tam olarak denetim kuramaması, sonsuzluk talebini somutlaştıran bir takıntı olarak “düzen” fikrine yol açar. Nihayetinde, düzen amacıyla belirlenen ölçüler ışığında ortaklık özelleştirilir, kendinden uzaklaştırılarak kapalı ve dışlayıcı bir bütüne indirgenir. Diğer yandan, “birlik” olarak *polise*, yurttaşlığa sinen ve imkân veren, adeta bu gibi kavramların arkasında bulunan ke-

sintiler/mücadeleler, bütünlüğün bütün/tam olmadaki başarısızlığını sürekli gözler önüne serer. Varlığın ortaklığına, ortaklığın dayandığı ortak olanın hareketli ve paylaşımlı yapısına işaret eder. *Polis*le özdeşleşen, görünüşler dünyasından ayrı bir dünyada kendinden menkul bir varlığın, ortaklıktan ayrılığını ve ortaklık karşısında inşa edilen birliğin yapaylığını gösterir.

Ortak olanın “şey”leşmesi: *Respublica*

Respublica, farklı siyasal örgütlenme formlarını deneyimleyen Roma’da somutlaşan devlet şekillerinden biridir. Roma topluluğunu belirli bir dönem bir arada tutan bu örgütlenme şeklinde, ilk bakışta üyeler ile topluluk arasındaki ilişkiler kadar üyeler arası ilişkiler de dikkati çeker. Antik *polis* ile Roma’nın belirli bir dönem boyunca kendisini duyuran siyasal örgütlenme formu *Respublicayı* birbiriyle özdeşleştiren Étienne Balibar, ortaklık fikrinin topluluğun, siyasal yapının üyeleri arasındaki mutabakata değil, karşılıklılık ilkesine dayandığından bahseder (akt. Bird, 2016: 22). Fakat insanların birlikte yaşama durumunu sağlamak üzere ‘bir şey üzerinde etkide bulunma kapasitesi’ olarak iktidarı örgütledikleri Roma *Respublicası*, ortaklığın da esas unsurlarından biri olan karşılıklılıktaki gibi parçalar arası ilişkiler dolayımıyla var olan bir birliktelik değildir. Daha ziyade o, varlık nedenleri olarak bütüne, siyasal birliğe sorumluluk duyan parçaların yan yana birlikteliğine imkân veren bir işleyişe işaret eder.

Parça ve bütünün birlikte mevcudiyetinden ziyade bütünün, siyasal birliğin varlığının öne çıktığı *Respublica*, aralarında aile bağı ya da yakın bağlar olmayan insanlar arasındaki birlikteliktir. Genel olarak “arkadaşlık ya da aile bağlarından çok bir kitleye, bir ‘halk’a, bir politik uygulamaya ilişkin bağlıdır” (Sennett, 2010: 16). Bu anlamda, aktif yurttaşlar arası çekişmelerin somutlaştırdığı polisle benzer şekilde *Respublica* kavramı, siyasal örgütlenme biçimi olarak yurttaşlar arası paylaşımlara dayanan siyasal bir düzen olsa da Roma’nın diğer siyasal sistemlerden ayırıcı özelliği siyasi ve idari örgütlenmesinin gücünü yansıtan bir hukuk sistemi yaratmasıdır. Hukuk (*jus*), siyasi birlik olarak *Respublicayı* diğer tüm insani birliklerden ayıran özelliktir (d’Entrèves, 2005: 193). Antikite’de ilk

anlamını bulan yasa, iç taraf ile dış tarafı ayırarak “güvenli, düzenli” bir iç yaratımıdır. “İç”in yaratılması, içeriği dışarıdan ayıran sınır çizme eylemine bağlıdır. Yasa hem sınırı hem de sınırın iki yanını aynı anda gösterir. Sahip olduğu hukuk sistemi açısından *Respublica*, yasanın özelliklerini yansıtır ve ikiliklere dayanarak varlığını inşa eder. Fakat Roma’da yasa Antikite’deki kullanım biçimini biraz daha aşarak insanlar arasındaki formal ilişkiyi anlatır (Arendt, 2011: 110). Söz konusu ilişki biçimini belirten hukuk sisteminin temel kavram seti *res publica* (kamusal şey) ve *res private* (özel şey)’dir.

Dar anlamıyla *res publica*, kamuya/Roma halkına ait olan şeydir. Kamusal şeyin/malın kullanımı/yararı ile Devlet yararı anlamındaki, herkese empoze edilen kamusal yarar burada birbirinden ayrılır. *Public* veya kamu kavramı da benzer şekilde iki anlama sahiptir: kamuoyu gibi devlete bağımlı olmadan kazandığı anlam ve devlet hazinesi gibi devlete bağımlı olarak kazandığı anlam. Ortak olan ile kamusal olanın eşdeğer olduğu Roma’da ortak olan kendine ait olanla, kendine ait olan ise kamusal olan ile karşıtlık içindedir. Böylece, ortak olan ve ortaklık devletle birlikte anlam kazanır hale gelir; devletsel bir bağlam elde eder (Dardot/Laval, 2014: 30). Ortak olan, “ortak şey” ile özdeşleşir. Ortak veya kamusal şey, kamunun yani roma yurttaşlarının ortak kullanımına tabidir. Siyasal birliğin kendi hukuku olarak kamu hukuku bulunur ve Roma devletinin tamamını kapsar.

Kamusal şeyin varlığı kamusal olmayan şeyin, yani özel şeyin varlığını ya da böyle bir ayrımı ön varsayar. “Özel” kavramı hem tür hem de görüntü olmak üzere iki anlamlıdır. Görüntü, gözle görülen bir şey olarak iletkendir. Kendini ortaya koyan, açığa vurduğu şekliyle özdeşleşen her varlık özeldir. Fakat tür anlamıyla özel, fazla tözsel bir kavram olarak iletkenliğini kaybeder, sabitleşir (Agamben, 2011: 98). “Kişi” kavramı bu sabitlenmenin veya özdeşliğin/kimliğin bir diğer ifadesi olarak okunabilir. Mauss’un işaret ettiği gibi, bütün varlıklardan bağımsız kendi içinde bütünlüğe sahip bir antite olarak kişi kavramı ilk kez Roma’da oluşmaya başlar (2005: 448). “Kendi başına” bir varlığa sahip kişi kavramında diğerleriyle birlikte ve onlara borçlu varlık fikri geriye düşer. Grekçe *prosopan*, Latince

persona kavramı ile karşılanan kişi, “maske” anlamına gelir. Diğer bir deyişle, *per/sonare*’den türeyen *persona*/kişi “oyuncunun sesinin çıktığı maske”dir. Tiyatroda karakteri oynayan aktörün yüzüne yapıştırılan maskeyi gösterir. Karakterlerin farklılığı sebebiyle maskesi bin bir çeşittir, tek bir yüze indirgenemez.

Roma’da kişilik kazanmak, –atanın maskesinden kurtulmak– babanın erkek çocukları üzerindeki iktidarını yitirdiği ya da isyan eden pleblerin soylular karşısında elde ettikleri başarı ile kazandıkları “özgür birey” haline gelmektir. Roma yurttaşı niteliği kazanan her birey, bir *persona* elde eder. “Kurgusal bir kişilik” olarak ona sahip olmak haktır, dolayısıyla köleleri kapsamaz. Bugünkü hak fikrinin de temeli olacak şekilde, köle kendi bedeninin sahibi olmadığı için özgür olamaz. Atası, soy ismi ve kendine ait mülkü bulunmadığı için kişiliğinin de mevcut olmadığı düşünülür (Mauss, 2005: 454). “Kişiliği, karakteri ve gerçek ‘yüzü’” ifade eden ve sahip olunmak istenen bir şey olarak *persona*, hak sahibi “bilinçli, bağımsız, otonom, özgür ve sorumluluk sahibi”dir (Mauss, 2005: 455-6). Sahip oldukları üzerinde sadece o kişinin tasarruf hakkı bulunur: kişisel kullanımıyla sınırlı olan şey, özel şey olup alanı özel alan olarak adlandırılır. Buradaki ilişkileri düzenleyen özel hukuk, “bireylerin çıkarlarıyla, bazı konularda kamusal ve diğer özel çıkarlarla ilgili”dir (Wood, 2008: 135). Özel olan kimseyle paylaşılmayan, dışarıya kapalı, kişisel alana ait her şeyi kapsar. Özel olanın mülkiyet kategorisi altında hukuksal olarak düzenlenmesi Roma devletini diğer eski uygarlıklardan ayıran temel özelliktir. Burada gelişen kişi konseptinin anlamını bulması mülkiyetin güçlü bireysel niteliği sayesinde. Günlük yaşamını süren, sıradan canlı varlık olarak insan ve bundan başka yukarıda sayılan özellikleri taşıyan yurttaş ayrımı, özel alan kavramsallaştırmasının gerisinde bulunur (Esposito, 2013: 115). Bu ayrım, Roma hukukunda her insanın insan olmadığını gösterir.

Özel alanda yer alanlar hareketli yapıdaki görüntüleri yakalar ve birer kişi olarak açığa çıkarken, tuttukları/yakaladıkları görüntü ile özdeşleşen, bunun için belirli bir öz ile kendisini sınırlayarak kimliklenen varlık haline gelirler (Agamben, 2011: 99). Dolayısıyla kimsenin kişi olarak doğmadığı Roma’da

ilerleyen yaşam sürecinde “bazı insanlar” diğerlerini şey/eşya haline getirerek “kişilik” kazanırlar. Kişinin varlığını elde etmesi birtakım insanların varlığını yitirmesi pahasıdır. Kişi olan insanın, olamayanlar karşısında ayrıcalık, üstünlük elde ettiği özel alan, türsel yaşam alanı haline gelir. Tür, bilindiği üzere insan türü olarak dışlayıcı ve indirgeyicidir. Diğer her varlığı, onlarla ortaklığı, ortak varlığı kesip atar. Varlığın, insan varlığının ortaklığının getirdiği aynılığı insan icadı hukuk aracılığıyla bozar ve yeniden düzenler. Varlığın ortaklık içindeliğinin gösterdiği koşullara bir müdahaledir bu. İşte bu nedenle, Roma *Respublicas*ında ortaklık, sahip olunan bir şey olarak görülür ve nihayetinde ortaklıktan uzaklaşma vuku bulur. İnsanları bir arada tutan, sahip oldukları ve kaybedebilecekleri bu şeylerdir; insanlar, birbirlerinden ayrılarak birleşirler. Birlik etrafında bir kapanma gerçekleşir. Kişi olarak insan, bütün evrenden ve hatta kendi benzerlerinden ayrılır. Örneğin, Roma’da halktan sayılmayan köleler, fethedilen topraklardan getirilmiş “alet”tirler. Aletleri sınıflandıran Roma’da tarım köleleri ‘konuşkan aletler’, öküzler ‘yarı konuşkan aletler’, yük arabaları ise ‘dilsiz aletler’dir (Mann, 2013: 307-8). Özel mülkiyete aittirler. Kölelerin yer aldığı özel mülkiyetin/alanın kölelikle bağlantılı asıl önemli bir başka unsuru ailedir. Engels’in belirttiği gibi, aile kavramının türediği *familia* Romalılarda köleler için kullanılır:

Bir tek adama ait bulunan kölelerin bütünü demektir. Deyim Romalılar tarafından, içinde başkanın, kadın, çocuklar ve belirlisayıda ‘babalık otoritesi’ altında tuttuğu ve hepsi üzerinde yaşatmak ya da öldürmek hakkına sahip bulunduğu yeni bir toplumsal örgütü belirtir... Kadının bağlılığını, yani çocukların babalığını sağlama bağlamak için, kadın, erkeğin insafına bırakılmıştır: adam kadını öldürürse, hakkını kullanmaktan başka bir şey yapmış olmaz (Engels, 2010: 69-70).

“Ev yönetimi”, toplumu ilgilendiren meselelere dahil edilmediğinden kadınlar toplumsal varlık olmaktan çıkarak erkek yurttaşın, kocasının egemenliğindeki bir hizmetçi konumuna düşerler. Kamusal alana, toplumsal ve siyasal yaşama katılan erkeğin özel alanda ailesi üzerinde sahip olduğu bu güce/iktidara *patria familias* denir. *Patria familias*, *pater familias*ın yani

aile babasının ailesi üzerinde ölüm ve yaşam hakkını içeren mutlak baba yetkisidir (Wood, 2008: 16). Baba, özel alanda özel hukuki statüde bulunur. Öncelikle hukuk aracılığıyla düzenlenen, dolayısıyla özel hukukun kaynağı olan ilişki baba ve çocukları arasındaki ilişkidir. Buna göre baba, çocuklarını herhangi bir cezaya maruz kalmaksızın öldürebilir. *Pater familias*, Antik *polis-oikos* ayrımında ifadesini bulan babanın iktidarının Roma'daki tezahürüdür (Ecevitoglu, 2012: 145). Tıpkı Antik *polis*in yurttaşı gibi baba, ailenin mülkünü idare etme ve sahip olmada tekele sahiptir. Sahip olduğu mal-mülk üzerinde tasarrufta bulunabilen hak sahibi bir özel hukuk "kişisi" baba, *patria potestas* tabi olmayan özgür, yetişkin erkek ve yurttaştır. Özel alana aitmiş gibi görünen *patria potestas* aynı anda babanın yurttaşlık statüsü dolayısıyla kamusal alana taşınır (Ecevitoglu, 2012: 150). Hukuk, nihayetinde babanın hukuku haline gelir. Böylece *pater familias* itaati esas alan hukuksal düzende, *pater familias* dolayımı ile otorite topluma yayılır. Gündelik yaşam otoriter bir tarzda örgütlenerek toplumsal bütün yaratılır. Kendi içine kapanmayla somutlaşan düzende bu kapanış en yüksek noktasına kamusal şeyde/hukukta/alanda ulaşır.

Buraya kadar dar anlamı ile değinilen kamusal şeyin geniş anlamı Roma Devleti'ne, siyasal yapısına işaret eder. Öncelikle farklı güç odaklarına bağlı olarak toplumsal ayrışmaların bulunduğu Roma'da, her biri baba olan klan başkanlarından oluşan *patriciler* ile onların tabiiyeti altındaki *cliens* (sığıntı, yaşama) temel iki toplumsal kesim olarak öne çıkar. Romanın yönetimi altına giren topraklarda yaşayan, çiftçi, zanaatkâr, vb. olan *plebler* bir diğer toplumsal gruptur. *Plebler*, özgür bireyler olarak mülk edinmelerine rağmen yurttaş olarak kabul edilmedikleri için siyasal hakları bulunmaz. En temelde üçe bölünmüş toplumsal yapıya sahip Roma siyasal düzeninde, dinsel ve yönetsel başkanlığın gerektirdiği yetkilerle donatılı, *imperium*⁹ sahibi kral ilk öne çıkan aktördür (Ağaoğulları, 2011:168). Fakat cumhuriyet döneminde kral ortadan kalkmış, iki praetorun yönettiği iki başlı bir yönetim gelişmiştir. Kralın yanındaki iki organdan biri, babalardan oluşan senato,

9 *Imperium*, bütün bir gücün/erkin kralda toplandığı yüce güçtür.

“babalar (*patre*) topluluğu” olarak “büyük toprak sahiplerinden ve yerli elitlerden gelen üst sınıf ve devlet elitleri”nden oluşur. Evrensel yönetici sınıf olarak senato “toprak ve başkalarının emeği üzerinde tekel sahibiydi, siyasi olarak örgütlenmişti ve kültürel olarak kendisinin bilincindeydi. Gelişimini tamamlayan Cumhuriyet/İmparatorluk, tikel yönetici yığınları tarafından ya da yerli elitler üzerinden, vb. yönetilmiyordu; bir sınıf tarafından yönetiliyordu” (Mann, 2013:318).

Roma’da yukarıdaki konum ve kurumların yanı sıra senatonun yanında *comitia curiata* isimli kralın iktidarının temelini oluşturan ve *plebleri* dışlayan meclis bulunur (Ağaoğulları vd. 2011:168). Özel yaşamı, ekonomiyi ele geçirmesine rağmen kamusal yaşamdan, siyasal haklardan mahrum edilen *pleblerin* mücadelesiyle kazanılan halk meclislerinin bu meclise eklenmesiyle Roma bir cumhuriyet halini alır.¹⁰ Roma’da “babalardan” oluşan halkın/*populusun* sınırlılığı ile gücü artmış “dışlananlar” olarak *pleblerin* babalara karşı mücadelesinin sonunda, *pleblere* yönelik ayrımcılığın ortadan kalktığı yeni bir halk açığa çıkarken, halk meclisi de daha geniş kapsamlı şekilde yeniden inşa edilir. Halkın yönetimin parçası haline gelmesine imkân veren halk meclisleri, halk ile senatonun Roma’yı birlikte yönettikleri düşüncesinin hissedilmesini sağlar (Ağaoğulları vd. 2011: 170). Sonuçta *respublica*, ailesel ya da yakın bağlardan farklı ilişkilenebilecek biçimine sahip insanların birlikte yaşama koşullarının düzenlendiği yer olarak somutlaşır.

Yaşamsal, hukuksal ve siyasal yapının çeşitli ikiliklere dayandığı Roma’da bu ikiliklerin temelinde bulunan, *Respublica-yı/Devleti* de anlatan “res” kavramı ile birlikte, ortaklık “res”e, yani “bir şeye” indirgenir. Birlikte yaşamaya imkân veren bir “şey” olarak devlet, onun sağladığı yurttaşlar arası birlik, bizatihi yurttaşlar tarafından sahip olunan, ele geçirilen “mülk” haline gelir. Ortaklığın içerdiği ortak olan, birlikte olma ve şeylerin karşılıklı sorumlulukları/borçları, birbirlerine açıklıkları geri plana düşer veya bizatihi kamusal “şey” üzerinden anlam

10 Cumhuriyetin ilanının anlamı, kralın siyasal bedeninin yok edilmesi, değersizleşmesidir. Asıl iktidar sahibi olan yönetici halktır. Bu nedenle “respublica”dan bahsedilir. Fakat halk yönetimi görünürde olup gerçekte asıl yönetici senatodur.

kazanır. Kamusal şeyin etrafında ilişkiler düzenlenerek birlikte yaşama imkânı yaratılır. Devlet/*Respublica* ile yurttaşların özdeşliğini baz alan kapalı bir bütün inşa edilir. Bütünün bütünlüğü ikilikler, sınıflandırmalar, bölümlendirmelerle vuku bulur. En nihayetinde bu ikiliklerin belirgin taraflarından biri kamusal şey veya Devlet/*Respublica*, kamuya/halka ait olup “genel” olana işaret ederken, kendisini özel olandan ayırır ve hatta onun üzerine yerleştirir. Kamuyu oluşturan yurttaşlar, yurttaş olmayanlar üzerinde ve yurttaş olmayanların toplandığı özel alanda ailede egemenlik sahibidir. Fakat tikel çıkarların çoğaltıldığı özel alan, *Republicanın* dayandığı genel çıkarın, devletin birlik ve bütünlüğünün altını oyan bir unsur olarak, kamusal ile karşıttır. Böylece *Respublicada* ifadesine kavuşan kamusal olan, siyasal iktidarın örgütlendiği sonsuz/ölümsüz bir yapı sergiler. İktidarın mükemmel bir şekilde düzenlendiği yetkin yaşamın koşulunu oluşturur (Baudrillard, 2016: 225). Özel alandaki diğer failleri, köleleri, vb. eleyen *respublica* fikri karşısında kamusal olan, Roma’daki çeşitli mücadeleler ile dönüşür, farklı sınıflardan zamanla yeni üyeler kazanır.

Kamusal olanın dönüşümündeki en temel sebeplerden biri, Romanın yayılmacı siyasetiyle birlikte yükselen sınıf mücadeleleridir. Bu mücadeleler sonucu, yapı istikrarsızlaşarak krize girer. Krizlerin nasıl çözüldüğünü Roma’yı Roma yapan *socius*un dönüşümünde gözlemleriz: “Romayı savaşta izlemeye istekli bir grup, Romalı olmayan müttefik anlamına gelen” *socius*, izlemek manasındaki *skeur* kökünden gelir ve “asimetrik bir ittifaka, gevşek bir tabakalaşmış müttefikler konfederasyonuna işaret eder” (Mann, 2013: 26). Roma’da *socius*un türediği ve “müttefikler” anlamına gelen *socii* kavramından hareketle *socius*, başlangıçta “bir müttefikler federasyonu”nu ima ederken sonrasında “üniter benzeri bir topluma” yaklaşan Roma’da bu ima aşınır (Mann, 2013:347). Hukuksallaşma ve kurumsallaşma arttıkça farklı iktidar odakları daha fazla yakınlaşır ve merkezi/üniter bir iktidara doğru kaymalar olur. Farklı iktidar ağlarından tek bir ağa geçilir. Yerli elitler Romalılaşırken, onların kökenleri kaybolur ve Roma’yı yönetebilir duruma gelirler. Bir “yönetici sınıf toplumu” haline gelen Roma Cumhuriyetinde sadece elitler toplumun ger-

çek üyesi kabul edilir. Devlet bürokrasisi ile toprak sahipleri veya taşralı yönetici sınıftan oluşan bu grup içindeki ilişkiler kurumsallaşmadığı için iç savaşlar Roma'nın parçası olarak sıradanlaşır. Gerçek yurttaşların kaybolduğu bu ortamda kitleler örgütlenme kapasiteleri açısından körelir (Mann, 2013: 347-8). Bir grubun diğerine uyguladığı “zor”, müttefikler arası iş birliğine baskın çıkar. Bu zorlamanın en açık görüldüğü alanlardan biri devlet arazileridir: “Halkın temsilcisi olarak hizmet veren aristokrasinin bazı üyeleri, devlet arazilerini, yükselen aristokraziyle yoksullaşan köylüler arasında bir denge kurmak amacıyla kullanmak ister ama bunlara aristokrazi şiddetle karşı çıkar” (Wood, 2008: 127). Nihayetinde yurttaş olarak aristokrazi ile aynı statüde bulunan köylüler, sınıf siyaseti güden aristokrasinin cumhuriyetten, *Respublica* dan uzak, tikel/özel çıkarı somutlaştıran uygulamalarıyla bu eşitliklerini kaybederler.

“Şey”i korumak: Cicero

Güçlü hukuk sistemiyle bütünlüğünü koruyan Roma'ya hâkim olan istikrarsızlık, kendisini yönetilemeyen zenginlik, mülkiyet ve sınıflar arası ilişkilerle somutlaştırır. Devlete karşı sorumluluk sahibi yüksek devlet görevlilerinin kendi çıkarlarının peşine düşerek uzaklaştıkları kamusal çıkar karşısında Roma siyasal düşüncesi, *Respublica* kavramına tekrar odaklanmayı sorunların ilk çözüm noktası olarak görür. Devletin ortak yarara yabancılaştığı, ilgisini kaybettiği için karmaşa içine düştüğü Roma'da ortak yararı tesis etmek amacıyla *Respublica* terimini ele alan düşünürlerin başında Cicero gelir. Cicero için *Respublica* kavramının arkasında Roma hukukundaki özel ve kamusal şey/mal/mülk ayrımı bulunur. Bireysel çıkarla ilgili olan ve mülkiyet sahibi kişiyi alakadar eden özel alanın tersine kamusal alan yurttaşların ortak mülkiyetine ve görevlerine, devletle ilişkilerine işaret eder. Kamusal alandaki ilişkilerin düzenleniş şekli olarak kamu hukuku, “devletin kişilerden bağımsız, gayri şahsi ve biçimsel otoritesi”nin nüvelerini taşır (Ağaoğulları vd. 2011: 182). Cicero'nun *Devlet Üzerine* isimli eserinde belirttiği gibi, Devlet veya *Respublica* terimi kavramsal olarak şey, nesne, mal, durum, vb. anlamlarıyla “res” ve

açık, net, kamuya ait olana karşılık gelen “publica” kelimelerinin birleşiminden oluşur. Cicero için Devlet,

Bir halk unsurdur; sadece alelade bir şekilde bir araya gelmiş bir insan kitlesi değil, çoğunluğun yasa birliği ve ortak yararı üzerinde anlaştığı bir topluluktur. İnsanların bir araya gelmesinin öncelikli nedeni zayıflık değil, daha çok insanlar arasındaki doğal birlikteliktir; zira insan kendi başına, yalnız kalamayan bir türdür, aksine her şeye çokça sahip olsa da (2014: 137).

Ortak yarar, yasa ve adalet dolayısıyla bir insan topluluğu kamusal bir varlık veya halk olur. Halkın bütünsel varlığının imkânı olarak ortak yarar ve yasaya dayanan devlet, doğru bir devlettir. Daha önce Aristoteles'te *koinê sumpheron* ile karşılanan ortak iyi kavramını batıya aktaran Cicero, ortak yarar için *utilitas communis*'i kullanır. Ortak yararın kendini somut duruma getirdiği yasa insanları birbirine bağlayan hukuksal ilkedir. Yurttaşlar arası eşitlikte olduğu gibi, yasa yurttaşlara hak ve aynı zamanda yükümlülükler getirir:

Sadece kendimiz için doğmadık, aynı zamanda vatanımız bir parçamıza, dostlarımız bir parçamıza sahip çıkar... Yeryüzünde meydana gelen her şey insanlığın kullanımı için yaratılmıştır ve insanlar bizzat insanlar için, birbirlerine faydalı olabilsinler diye doğmuşlardır. Doğayı rehberimiz olarak izlemeli, yükümlülüklerin karşılıklı değişimiyle müşterek yararları gözetmeli, uzmanlık, iş ve yetenek sergileyip başkalarınınkinden yararlanarak insanların diğer insanlarla olan bağını güçlendirmeliyiz (Cicero, 2016: 11-12).

Pozitif yasanın doğal yasaya tabi olduğu düzende, yasaya dayanan, “bütün birlikteliklerin en ciddi ve en değerlisi” (Cicero, 2016: 27) devlette ortak yarar, devlet görevlilerinin işlevlerini yerine getirirken onlardan uymaları beklenen zorunluluğa/yükümlülüğe işaret eder. Devlet görevlileri işlerini yaparken kendi çıkarlarını göz ardı edecek şekilde yükümlülüklerini yerine getirmeli, hizmetlerini gerçekleştirmelidir; her insana hakkını vermelidir. Verili özel ve kamu mülkiyetine saygı duyarak eylemde bulunmalıdır. Bireysel çıkar ile karşıtlık içinde anlamını kazanan ortak yarar, yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği gibi, doğal olarak kurulan karşılıklı yüküm-

lülüğe işaret eder. Aynı zamanda, devletçi bir perspektif içinde görünür hale gelen kamusal şeylerin yararı ile birleşir. Böylece hem kamusal şeyleri, onların kullanımı anlamındaki yararlanmayı hem ortak yükümlülüğü aynı anda ihtiva eder. Belirli bir mülkiyet sistemine bağlı olarak yakalanan birlik ve beraberliği yeniden sağlamak amaçlanır. Bunun doğaya uygunluğundan bahseden Cicero'ya göre, bireysel çıkar veya kişinin kendi egoizmi yararına, tiranların yaptığı gibi, ortak yarara ihanet etmek doğaya aykırıdır. Adaletsiz ve haksız olduğu için insan topluluğunun köklerini yerinden söker. Devlet görevlileri, eylemlerinde bir bütün olarak herkesin yararını amaçlamalıdır. Ortak yarar herkesin yararı olduğu kadar genel olarak insanlığın yararınadır. Kozmosun ve insanlığın üyesi olarak insan, insan topluluğunu yıkma potansiyeli içeren kendi egosu, çıkarları ile savaşırken toplumdaki yaşamın zorunluluklarına/yükümlülüklerine uymalı, kendi çıkarını bunlara uydurmalıdır. Bireysel yararın tabi olduğu "ortak yarar"ın gösterdiği ortak olan kavramı, Cicero'da bütün olarak Roma devletine veya *res-publicaya* işaret eder. Topluluk için zararlı bireysel çıkarı dışlayarak kamusallaşır, şeyleşir (Dardot/Laval, 2014: 28). Bu noktada, Platon ile ortaklaşan Cicero için iyi bir yaşam ancak ortak yarara dayanarak örüldüğünde yakalanabilir.

Ortak yararı dile getiren, hak ve yükümlülükleri tesis eden yasa, toplumu bir arada tutan temel bağdır. Yasaya bağlı bir düzenin inşa yolu karma anayasadır. Diğer bir deyişle, halkın veya devletin varlığını sürdürebilmesi "onu gözetecek bir yönetime" sahip olmasına bağlıdır (Ağaoğulları, 2001: 58). Devlet, halkın iyi ve mutlu bir yaşam sürmesinin sebebidir; düzenin/birliğin varlık nedenidir. Lakin bir devlette ortak iyiden ve yasadan uzaklaşarak yozlaşma, bozulma ihtimali her zaman bulunur. Bunu engellemenin, bozulmayı ortadan kaldırarak sonsuz bir iyi/yetkin yaşam imkânı yakalamanın yolu karma anayasadır. Adından da anlaşılacağı üzere bu devlet, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin iyi yanlarının karmasıdır. Değişik toplumsal sınıflardan meydana gelen Roma'da her bir sınıf farklı şekillerde devlete katılır. Buna göre, devlette egemen ve kral olarak bir baş bulunur. Bazı yetkiler aristokrasiye bazıları da halka verilir. Bu güç/iktidar dağıtımına daha yakından bakıldığında, si-

yasal iktidarın ilkesi/kaynağı (*auctoritas*) halka aittir, *respublica* halkın bedenidir. Bir veya birkaç kişi tarafından uygulanan/kullanılan otorite etkin olamayacağı için güç bölünmemeli ve senatörlerde olmalıdır. Onların başında da aklının güdümünde doğal yasaya, ortak yarara erişmiş bilge biri bulunmalıdır. Bilge, bedenin yani halkın aklıdır:

Devlette baskın bir kraliyet yapısı olmalı, belli seçkin kişilere özel bir otorite verilmeli ve ayrılmalı, bazı meseleler de kitlenin yargısına ve arzusuna bırakılmalıdır. Böyle bir yapıda... eşitlik ve... dirayet vardır... bu birleşik yapılı, dengeli, karma devlet modelinde, (hizipleşme vb.) yöneticinin büyük hataları dışında, neredeyse hiç olmaz. Eğer her bir vatandaş yere sağlam basıyorsa ve kayıp düşecek gibi değilse, o vakit devlette değişime gerek yok demektir (Cicero, 2014:154).

İnsanların yere sağlam basması, onların erdemli kişiler olmalarından geçer. Antikite'den de hatırlayacağımız gibi erdemli olmak ise, doğrudan akıl ile ilgilidir, yani aklın en iyi şekilde kullanılmasını varsayar. Aklını kullanarak ortak yararın bilgisine ulaşan yurttaş, eylemlerinde sürekli olarak ortak yararı doğrular. Ortak olanın, halkın ve devletin bir parçası haline gelir. Yurttaş eylemleri, devletin temelidir. Farklı toplumsal çıkar gruplarının aynı anda devlette yansımalarını bulduğu bu sistemde, herhangi birinin ortak yarar ve onu dile getiren yasadan sapma ihtimali karşısında bir denge-denetleme sistemi vuku bulur; böylece “düzen” korunur. Her bir grubun tikel çıkarının üstünde yer alan ve birini diğeriyle ortaklaştıran veya birleştiren genel çıkar/ortak iyi nosyonu korunur. Varlık açısından asıl olan bireysel, tikel olan değil devlettir:

Arı sürüleri bal peteği yapmak için bir araya gelmez, aksine doğaları gereği sürücül oldukları için bal peteği yapar, aynı şekilde insanlar çok daha geniş kapsamda yeteneklerini göz önünde tutup eyleme dökmek için topluluk oluşturur... toplumu gözetme erdemi olmaksızın nesneleri bilme çabası çorak ve verimsiz bir bilme çabası olarak görünür, aynı şekilde ruh yüceliği de toplum bilincinden ve insanlar arasındaki bağdan yoksun olursa, acımasızlığa dönüşür. O halde insanlar arasındaki birlik ve beraberlik, bilme çabasına üstün gelmelidir (Cicero, 2016:68).

Birlik olarak devleti, kamusal şeyi veya ortak iyiyi ve yasayı mümkün kılan ya da onları amaçlayan şeylerin kendisine “yükümlülük” denir. Yükümlülük, devlet için yerine getirilmesi gereken bir vazifeye işaret eder. Tek tek bedenlerin üstünde, onlardan önce gelen birlik ve beraberliğin tezahür aracıdır. Latince ortaklık kavramında kapsanan “borç” ile kavramsal olarak aynı kökten gelen yükümlülük veya vazife, borcun ortaklıkta sahip olduğu parçalar arası niteliğini burada kaybeder. Bütüne/devlete gönderen bir kavram olarak tek tek bireylere el koyan, onları kamulaştıran bir özelliktedir. Böylece bireyler, “sahip olduklarına sahip olmama, elinde tutmama veya hükmetmemenin imkânsız pozisyonu içine sokulur” (Esposito, 2013: 162). Ortaklık kavramının kapsadığı –*munus*’un işaret ettiği karşılıklılık, hediye ortadan kalkar. Oysa ortaklık içinde olma, bireyleri bir araya getiren borcun/–*munus*’un bir hediyesidir. Ortaklıkta insanlar, sahip olma/kişilik kapasiteleri ile var olmazlar. Ortaklık fikrinin aksine, Roma’da kişiler bu şekilde var olurken borçları devledir. Borç, hediye olarak farklı olarak sadece verilir. Bu vermenin, yani yükümlülükleri yerine getirmenin bütünlüğü sağladığı düşünülür. Hep daha çok birleşmek, bütünsel gücü artırmak arzulanır; paylaşım ve bölüşüm elenir. Burada devletin temel amacı, *res publica* ifadesinden de görebileceğimiz gibi, onun arkasında bulunan mülkiyet rejimini, özel olan ile kamusal olanın çizgisini ve mülkiyetin failleri olarak özgür yurttaşları korumaktır. Varlığın ortaklık içindeliği karma yönetimdeki iktidar/güç paylaşımıyla olumlanıyor gibi görünse de her bir parçanın genele, tümele ve değişmez, evrensel olan olarak ortak iyiye dayandırılmasıyla bu paylaşım elenir. Her bir bireyin yararı ile toplu olarak herkesin yararı, ortak yarar özdeşleştirilir: “eğer bir insan bu yararı sadece kendisine çevirirse, tüm insan birlikteliği çözülür” (Cicero, 2016: 119). Böylece ötekine bağlılıktan ziyade devlet katında bağımsızlığı simgeleyen sonsuzluk, süreklilik, varlığını hep koruma güdüsü duyulur. Kamu/devlet kendisini halktan ayırarak onları bir arada tutan şey haline yavaş yavaş gelmeye başlar.

***Universitas* ile tinselleşen ortaklık**

Cumhuriyetten imparatorluğa evrilen Roma, toplumsal farklılıkları aşarak Akdeniz çevresini birleştiren bir varlığa

bürünmeyi başarmıştır. Bu başarının elde edilmesinde Hristiyanlık, evrensel bir din olma, farklı coğrafyalardaki bütün insanlara seslenme iddiasıyla diğer unsurların yanında önemli bir harç ögesi olarak öne çıkar. Zamanla yeryüzünde etkisini oldukça artıran Hristiyanlık, siyasal birliği sağlamada kullanılan unsurlardan biri olmaktan çıkarak siyasal birliği kuran dünyevi iktidara rakip haline gelir.

Merkezine Tanrı'yı yerleştiren orta çağ Hristiyanlığında "dünya", yaşadığımız, diğer varlıklarla ilişkilere girerek edimde bulunduğumuz gerçek dünyadan daha fazla bir anlama sahiptir. Başka bir deyişle dünya, iki anlamlı veya kapsamlı bir kavramdır. İki ayrı dünya varsayımını barındırır. İsa'nın da yaptığı bu ayrıma göre, dünya ve gök, yani öbür dünya birbirinden koparılır. Dünya, günahın kol gezdiği bir yer olduğu için olumsuz bir imajdadır. Yüzü göğe, öbür dünyaya dönüktür. Öbür dünyadan daha aşağıdadır. İtaat edilmesi gereken tek varlık Tanrı, dünyevi yaşamın, yönetiminin ve buradaki iktidarın kaynağıdır. Bu dünya, yöneticiler ve insanlar Tanrı'ya, göksel yaşama bağımlılıkları ile anlamlandırılır. Günahkâr insanların bedelini ödemeyi üstlenerek onların kurtuluşuna aracı olan İsa, "Tanrı'nın eksiksiz insan bedeninde cisimleşmesidir" (Ağaoğulları, 2011: 208). Sadece sınırlı sayıda insandan oluşan Yahudilerin değil, bütün insanlığın kurtarıcısıdır. İsa'nın, yüzü fazlasıyla Tanrı'ya dönük dünya kavrayışını, dünyayı olduğu haliyle İsa'dan daha fazla onaylayan Pavlus değiştirir. Bu değişim sayesinde, Hristiyanlığın evrensel niteliği somutlaşma imkânı bulur. Fakat dünyanın yönetiminde, karar alıcıların, siyasal iktidarın kaynağı olarak Tanrı hala yerini korur. Bu dünyayı, düzeni kuran Tanrıdır. Eşitsizlikler, kölelik, vb. alanı olarak iyi kötü bütün yanlarıyla bu dünyaya ve yöneticilerine itaat etmekten başka çare yoktur. Zira her şey Tanrı'nın iradesine bağlanmıştır. Böylece din, Tanrı hem düzenin kaynağı hem de meşrulaştırıcısı konumuna gelir (Engels, 2010: 17). Hristiyanlıkta Tanrı, dünyayı istenciyle yoktan var etmiş yaratandır. Yaratandan ile yarattıkları arasında giderilmesi çok zor bir ayrılık mevcuttur. Tanrı, varlıktır; diğer her şey, var olan olarak ondan pay almaktadır. Varlıkları bu paya bağlıdır. Bütün yaratılanlar Tanrı'dan türer. Var olanlar karşısındaki aşkın konumunun ya-

nında, aynı zamanda bir kişiliği bulunan Tanrı varlığı dışarıya kapalı, bozulmaz bir birliktir.

Tanrı'nın yukarıda bahsi geçen özellikleriyle bütün var olanların üzerine yerleşmesi, Antikite'de ve Roma'da aklıyla kutsanan yurttaş-insan varlığının bu üstün konumunu kaybetmesi anlamına gelir. İnsanın ve diğer her şeyin dinsel bir kavranış şeklinin geliştiği Hıristiyanlıkta, sivil bir alan ve temel aktör olarak insan-yurttaş tamamıyla ortadan kalkmıştır. İnsan, varlığını Tanrı'ya borçludur ve bu borç, karşılığı ödemez niteliktedir. Dolayısıyla bu çalışmanın başlangıcında serimlenen ortak olanın işaret ettiği karşılıklılık ve borçtan farklı olarak, Tanrı'ya borçlu insan, Tanrı'nın kulu-kölesi olmaya doğru yönelir. Her şeyle ilişkisini Tanrı dolayımıyla, onun kulu sıfatıyla kurar. Kendisini, kendisi ile ötekiler arasındaki bağını yitirir. Hatta bizatihi bu bağın kendisi önemsizleşir. Her şeyin belirleyicisi, varlığın imkânı Tanrı ile kurulan ilişkidir. Tanrı istediği için var olan insan, onun her istediğini yapmakla yükümlüdür. Onun önünde olabildiğince alçalmak, ayrı bir varlık iddiasından soyutlanmak Tanrı'nın sonsuz alacağına insanın verebileceği en anlamlı karşılıktır. Lâkin bunun bir sonu olmadığı açıktır.

Tanrı'ya olan borcuyla anlamlandırılan insan, aslında özünde sonsuz, ölümsüz iken ilk günahı işlemesi nedeniyle Tanrı tarafından dünyaya fırlatılır, ölümlü bir varlık haline gelir; borcunun ağırlığı daha da artar. Günahlar, insanın haz peşinde koşarken aklını ve inancını kaybetmesinden kaynaklanır. Zayıf, güven vermeyen doğasıyla insan, yönetilme ve düzenlenme ihtiyacıdadır. İlk düzenlenen şeylerden biri doğrudan bedeni simgeleyen cinselliktir. Düzenlemeler yoluyla bedenin olumsuzlanması, ruhun yükselmesini getirecek ve Tanrı'ya, göksel yaşama temas imkânına kavuşulacaktır. Genel olarak bakıldığında, insanın düşüşü, insanın yaşadığı dünyanın anlam kaynağı olarak Tanrı'nın yükselişini simgeler. Kaynağını Tanrı'da bulan insan ruhu, Tanrı'nın izini taşıdığı için dünyevi yaşama ait olamaz. Tek olan Tanrı, yani kaynak, başka, yani göksel/aşkın bir yerde konumlanır. Ruh da geldiği, dünyaya düşmeden önceki bu yere geri dönecektir (Ağaoğulları, 2001: 125). En nihayetinde bu dünya, insanın kaynağına, gerçekliğe kavuşmaya kendini hazır-

ladığı, görevlerini icra ettiği geçici bir mekândır. Yaptığı hazırlıkların sonunda Tanrı ile bir olmak yoluyla insan, günahından ve ölümlü varoluşundan kurtulur. Tanrı'ya itaat edip, ona kendini adayarak kişisel ölümsüzlüğü elde edeceği inancını taşır.

Fakat Hıristiyanlık, Platon'dan beri gelen, ruhun bedene hâkimiyeti sonucu elde edilecek kurtuluşu da aşan bir bakış açısına sahiptir. Ruh da beden de aynı oranda bozulmuştur. Kurtuluş, her iki kısımda yenilenmeyi gerektirir. Tanrı ile bir olmak, yeniden doğmak bunun tek yoludur. Bu sayede insan hem ölüm korkusunu yener hem de ölümsüzlüğe erişir (Ağaoğulları, 2001:123). Tanrı'nın dünyası, kutsallık alanı olarak kötülüğü dışlayan iyilik alanıdır. Tanrısallığı, Tanrı etrafında birliği sağlayan şey, iyidir. Doğruluğun kendisi olarak Tanrı, "herkes için doğru ölçüyü tayin eden bir yargıdır" (Nancy, 2011b: 29). İyi, güzel ve anlamlı her şeyin özü, ölçüsü haline gelen Tanrı'nın ölçüyü bildirdiği şey yasadır. Tanrı etrafında oluşan birlik kutsallaşır, oldukça saftır; sağaltıma, fedaya dayanır. Bu dünyadan vazgeçen insanların zenginlikleri kilisede birikir. Bu birikim sayesinde kilise, gücünü pekiştirir. Birliğin saflığını bozan her şey kötülüktür. İyi fikri, ortak çıkar kaygısını yansıtır. İyilikte kalarak kötülükten uzak bir yaşam herkesin çıkarınadır. İyilik, Tanrı sözünün uygulama alanının yaygınlığına ve yoğunluğuna bağlı olarak oluşan kutsal birliğin kutsallığını garanti altına alır. İyilik ve kutsallık eksenli birlikte, diğer varlıklar ortak olan kavramının, ortaklığın işaret ettiği gibi kendi varlığı üzerinden ele alınmaz. Asıl olan, birlik olarak saflığın korunmasıdır. Bu nedenle, onu bozan her şey kolayca feda edilir. Tek tek varlıklar bütüne adanır.

Bu şekilde tinselleşen ortak olan nosyonu, Kilise'ye en yüksek iyiyi belirleme tekelini verir. Doğasının güvenilmezliği sebebiyle kendi kendisini yönetebilecek erginlikte olmayan insan, kendisini ölüme mahkûm etmiştir. Tam bu noktada Kilise, insana bu dünyada göz kulak olup, insanın öbür dünyaya ulaşmasına aracılık edecek tek makam olarak öne çıkar. Dolayısıyla insanların ve yaşamlarının yönetiminde oldukça önemli bir güce sahiptir. Hiyerarşik olarak bu dünyanın üzerinde konumlanan ve merkezi Tanrı olan kutsal birlikte, ortak olanın tinselleşmesine, ilahi düzen, ilahi düzene itaat ve artan hiyerarşi

eşlik eder. Düzeni belirleyen Tanrı, birliği birlik yapan ortak olan şeydir (Dardot/Laval, 2014: 30). Tanrı, toplumsal yapıyı aşar. Ortak öz olarak evrenselidir: Her şeyin yaratıcısı ve aynı zamanda yöneldiği şeydir. “Evrensel Tanrı ve O’nun gözünde bütün insanların ruhani eşitliği doktriniyle, dünyevi mülkiyet eşitsizliklerini, toplumsal hiyerarşiyi ve mutlak siyasi otoriteyi birleştirir... bütün insanlar için eşit biçimde geçerli olan, yüce bir ahlaki doktrin” (Engels, 2010: 159) olarak cisimleşen evrenselcilikte günahıyla dünyaya düşen bütün insanların kurtulma imkânı vardır. Bunun için kutsal ile bağlantı kurup onu merkeze alan çabaların içine girilmesi yeterlidir.

Birbirleri karşısında eşit her bireyin kurtuluşu, Kilisenin de yardımıyla bireyin kendisine bağlıdır. Bu evrensel bir durumdur (Mann, 2013: 375). Fakat evrenselliğin imlediği genellik ve eşitlik buraya kadardır. İlk günah doktrininde ruh ve bedenin birbirinden ayrılması nedeniyle, bu ayrımın uzantısı olacak şekilde, kurtuluş ve sonsuzluk fikri belirli bir toplumsal ve siyasal grubu kapsar. Topluluk içinde, ilk günah bağlamında ayrımı pekişen ruh ve beden, eşitsiz ve hiyerarşik bir sayım yöntemini doğurur. Anlatılara göre günahın müsebbibi ve bedeni temsil eden kadın erkek karşısında, köle efendisi karşısında ve yönetilenler yönetici karşısında daha aşağı bir konumdadır. Bu duruma dikkat çeken Baudrillard’a göre:

Acaba misyonerler Kızılderililerin ölümsüz ruhları olduğuna hiç inanmışlar mıdır? ‘Klasik’ Hristiyanlıkta kadın acaba hiç gerçekten bir ruha sahip olmuş mudur? Ya deliler, çocuklar ve caniler? Bir ruha yalnızca zenginler ve güçlüler sahip olabilmektedir... Ölümsüzlüğü yalnızca ‘gerçek insanlar’ hak ederlerken, diğerlerinin ölümlü olmaya müstahak oldukları düşünülmektedir (2016: 226).

Her ne kadar herkesin kurtuluş umudu olsa da sonuçta Hristiyan birliği oldukça sınırlı bir bütün olarak sunulmaktadır. Tanrı’nın yarattığı insan “güzeli arzulayan akıllı bir hayvan” (Dardot/Laval, 2014: 39) olduğu için iradesini Kiliseye devreder. Kilise, Hristiyan birliğini oluşturan insanlara sorumluluklarını hatırlatarak itaatlerini sürekli kılmaya çalışır. Birliğin saflığını, temizliğini tesis eder. İnananların günah işleme-

sini engellemek için ne gerekiyorsa yapan bir çoban statüsüne yükselerek her birinin yaşam ve ölümleri üzerinde söz sahibi haline gelir. İnananların günah çıkarma gibi yöntemlerle itaatleri sürekli kılınırken, günahlarından pişmanlık duymayanlar Kilise tarafından “sapkın” olarak adlandırılır. Sapkınlar, durumlarını itiraf etmeleri için oldukça zorlanır, hatta işkenceden geçirilir. Cehennem, kutsal birlik açısından inanmayanların hak ettikleri yerdir. Engizisyon mahkemelerinde cezası kesilen sapkınlar, Kilise’nin kararı ışığında yaşamları üzerinde tasarrufta bulunulabilir nesneler haline gelirler. “Bütünsel ortaklık ideali” olarak, bir ideal olarak birlik hem borcu hem de kurtuluşu içerir (Dardot/Laval, 2014:63). Bu ideal sayesinde Kilise, yaşam ve ölüm üzerinde iktidar sahibi olur; zehirlenen, kirlenen sürüyü temizler, sağlığına kavuşturur.

Bütün kurumların üstünde bir kurum olarak Kilise, tek tek kurumların hepsini kapsar. Aynı zamanda geniş çaplı bir topluluğu imler. Bütünsel bir toplum olarak var olan “tek toplum” olma iddiasındadır. Diğer bir deyişle, Kilise hem bir kurum hem de onu aşacak şekilde Hristiyanların evrensel ortaklığıdır/cemaatidir (Dumont, 2005:146). Orta çağ ortaklık biçimi olarak bu cemaate *Universitas* adı verilmiştir. O, “Tanrı tarafından yaratılan ve merkezi dünya olan bir evrende eşit ve özgür topluluk üyeleri”nden oluşan, bütün Hristiyanları kapsayan organik bir bütündür (Akal, 2009: 58). Bir beden, yani *corpus* olarak parçaları ona bağlıdır. *Universitas*, var olan tek, bütünsel toplumdur (Dumont, 2005: 152). Her bir parça, insan bu büyük ve kapsayıcı organizmanın bir organıdır. Dil dağarcığında devlet kavramı bulunmayan bu çağda mükemmel bir ortaklık olarak *Universitas*, görünüşte farklılaşmalarına rağmen özde birleşenlerin organik birliğidir. *Universitas*’a, evrensel bir birlik olarak tüm Hristiyanları tek bir çatı altında toplayan *Respublica Christiana*, yani *Hristiyan Cumhuriyeti* veya *Hristiyan Topluluğu Birliği* de denir. Bu birlik, kendi kendine yeten kusursuz bir topluluktur¹¹ (d’Entrèves, 2005:195). Bütün topluluklar, insanlık, Hristiyanlığın aşkın iktidarında en geniş anlamıyla ortak var olur (Mann, 2013: 379). Fakat söz konusu ortaklık, bu çalış-

11 *Communitas perfecta et sibi sufficiens*.

mada sınırları çizilen anlamından farklı bir işleyiş sergileyerek birlik formu alır. Birliğin bir olmasını sağlayan Hristiyanlık, ortak ve aşkın bir kimlik olarak birleştirir, lakin bunu başka varlıklardan kendisini kopararak, onları olumsuzlayarak (öldürerek, vb.) gerçekleştirir. Bu sayede oldukça saf, kutsal ve aşkın bir yapı inşa edilir. Birliğin yok ettiği şeylerin en önemlisi, ortak olanın bir “öz”e indirgenmesi sebebiyle, ortaklık içinde varlıktır. Ya Tanrı’ya iman eden bir Hristiyanıdır ya da birliğin düşmanı. Tek bir varlık şekliniz vardır, başka türlü imkânsızdır:

İlkel toplum sahip olduğu yoğun karşılıklı ilişkileri sayesinde kendi kendisini kurtaran bir toplumdur. Tanrı ve Kilisenin soyut evrenselliklerine karşı tarikat ve cemaatler grubun simgesel yüceltilmesinden ibaret olan ve muhtemel bir ölüm korkusuyla noktalanın kendi kurtuluş programlarını ‘kendileri yönlendirmektedirler.’ Kiliselerin ayakta kalmasını sağlayan şey kesintisiz sürdürülmüş olan bu simgesel zorunluluğun tasfiye edilme işlemidir... (Baudrillard, 2016:256).

Siyasal bir birliğin beden veya organizma olarak görülmesi Antikite’ye kadar uzanırken, orta çağ Hristiyanlığında benzer bir birlik kavrayışının yeniden gündeme gelmesinin sebebi, dünyevi iktidar (siteler, krallıklar) ile göksel iktidarın temsilcisi kilise arasındaki iktidar mücadelesidir.

On birinci yüzyıla kadar Kilise, *corpus christi* yani İsa’nın bedeni olarak kavranır. Kiliseyi niteleyen asıl kavram olan, köklerini Antik polislerin meclislerinde bulan *ekklesia* kavramı, “yalnızca din adamlarının yer aldığı hiyerarşik kurumsal yapı değil, vaftiz edilmiş tüm Hristiyanların oluşturduğu topluluk” anlamına gelir (Ecevitoglu, 2012: 168-9).¹² Genel olarak Hristiyan toplumlar “birbirlerinin sadakatine, imparatorluğun şehir merkezindeki kalbinde konumlanmış bulunan alt gruplar arasındaki geleneksel sadakatten daha fazla borçlu olan, küçük, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı topluluklardır” (Mann, 2013: 373). Pavlus’un belirttiği gibi, topluluk, başında İsa’nın bulunduğu

12 Yunancada temellerini bulan ve Kilise kavramının temeli olan “ekklesia”, Antik “halk meclisi”nin yanında, genel olarak “topluluk, toplantı, cemaat” anlamlarını taşır.

tek bir bedendir ve bütün Hristiyanlar bu bedeni oluşturur.¹³ Nasıl ki bir beden ancak belirli işlevlerle donatılı organların işlevlerini yerine getirmesiyle bütünsel varlığını kazanıyorsa, benzer şekilde Hristiyan topluluğu da bir beden olarak tek tek üyelerinin işlevlerini yerine getirmesi ile somutlaşır. Kilise ile dünyevi iktidar bu bakış açısından eşit düzlemde bulunur.

Kilise'nin iktidarını temellendirdiği birliğin "ortak yer"i, Kilise'nin temsil ettiği *Corpus Christi*'ye ayinsel katılım yoluyla inşa edilir. Temsil ve katılımın birbirlerine eklemlendiği birlikte böylelikle ortak olan, teolojik bir niteliğe bürünür. Hristiyan "katılım" kavramında, "Tanrı ve insanı birleştiren ve fakat aynı zamanda özün sonsuz heterojenliği nedeniyle onları ayıran dikey bir boyut bulunur" (Esposito, 2010: 10). Dikeylik, Tanrı ve insan arasındaki ilişkilene biçimidir. Günahlarıyla sürekli açık veren insan, alıcı/pasif konumdadır. Onu aşan, varlığının ve kurtuluşunun yolu olan Tanrı ise aktiftir. Yani insan ve Tanrı arasındaki dikeyliğin simgelediği hiyerarşik ilişkide Tanrı, insiyatif sahibidir. Hediye verildiği insan onu alır. Kendisini insanlar için feda eden İsa aracılığıyla hediye insanlara verilir (Esposito, 2010: 10-11). Tanrı ve insan arasındaki dikey ilişkilene biçiminin yanında insanlar arası ilişkilerin inşası bakımından katılım kavramı yatay bir boyut içerir. Gökten verilen ilk hediye aracılığı ile insanlar arasında ortaklık kurulur. Hediye, insanların sahip oldukları ortak şeydir; insanları *philia* yani dost, kardeş kılar. Kardeşlik, her bir insanı kendi öznelliğinden, mülkiyetinden geri çeken bir ötekilik olarak İsa'dan dolayımlanır. İnsanların katıldığı şey, İsa'nın acısı ve kanıdır. Ortaklık içinde varlık olmaktan ziyade katılımı ortaklık olarak bu birlikte, insanlar birliğe katılır ve onun parçası olurlar. Bir nevi, efendiliklerini kaybeden insanlar köleliklerini paylaşırlar. Son Akşam Yemeği, ortaklığın yaşam hediyesinin sunulduğu yer haline gelir (Esposito, 2010: 10-11).

Hristiyan dogmasını somutlaştıran Augustinus'a göre, İsa'nın kendisini feda ettiği insanların hayatları hep tehlike altındadır. Günahkâr insanları birleştiren de bu tehlikenin ken-

13 Pavlus'tan Korintoslulara Birinci Mektup, Bap 12. Bkz. <http://kutsalkitap.net/bible/tr/index.php?id=1123&mcc=5&sc=1111>

disi, yani ölüm tehdididir. “Birisinin komşusuna olan sevgisi, paylaştıkları ortak tehlike hafızasıyla orantılıdır” (akt. Esposito, 2010: 11) diye düşünen Augustinus için insanın oluşturduğu ortaklık, varlıkta ortaklık değil, bir günah ortaklığıdır. İnsan güvenilirmez, tehlike saçan bir varlıktır. Bu nedenle herkes ölümle kuşatılmıştır. Ölümden kaçan insanların oluşturduğu birlikte, ölümün kurucu niteliği kabul edilir. Kabul edilen bir şey olarak hediye, ölüm hediyesi biçiminde somutlaşır (Esposito, 2010: 12).

Platon’un ruh ve beden ayrımını sürdürmesinin sonucu olarak dünyevi/oluş ve göksel/varlık alanı olmak üzere iki farklı düzenden bahseden Augustinus açısından dünyevi yaşam, göksel yaşam karşısında hiyerarşik olarak alt seviyede yer alır. Antikçağ hristiyanlığının “en büyük ve son savunması” olarak görülen *Civitas Dei*, yani *Tanrı Şehri* isimli oldukça önemli eserinde Augustinus, *Tanrı şehri* ile *Yeryüzü şehri*ni ayırır. “İlk günah öğretisi” olarak da bilinen anlatıyı tekrarlayan Augustinus’a göre, Tanrı insanı önce bir erkek olarak yaratır, fakat yaratılan yaratıcısına karşı günah işler. Bu nedenle iyilikten, ölümsüzlükten işlediği günahla dünyaya “düşen” insanın dünyevi, yani günahkâr yaşamının somutlaştığı yeryüzü şehri kötülüğün temsilidir. Oysa bozulmaların olmadığı mükemmel yaşam alanı ve Tanrı yasasının geçerli olduğu Tanrı devleti iyiliğin temsilidir. İnsan, Tanrı’nın kendisini örnek alarak yarattığı akıllı ve mükemmel bir varlık olarak, diğer varlıklardan üstündür. Fakat yeryüzü devletinde insanlar başka insanların egemenliği altındadır. Sürekli barış ve iyi bir yaşam için yükselen çatışmaların kendisi bir süre sonra kural haline gelmektedir. Çatışmaları veya düşünürün kendi deyişiyle ihtilafı, akıldışı yaşamın ve kötülüğün doğal hali olarak nitelleyen Augustinus için ihtilafın karşısı “birlik” rasyonel zihin, hakikat ve mükemmel iyiyi kapsar (Augustinus, 2014: 157-8). Günahları dışlayan birliğin aksine, günahkâr insanın yaratılışına aykırı ihtilaf mekânı yeryüzü devleti tam da insanın bozulmasının, günahının bedelidir. Bu durumdan kurtuluşa, insanın günahından sorumlu tutulan bedeninin kontrol altına alınması ve hatta yadsınması salık verilir. İnsan aklıyla bedenini, arzularını dizginleyip iman edebilir. Diğer bir deyişle ruh,

bedenden ayrıldıkça varlığa, gerçekliğe kavuşur. Tanrı şehri, imanlı insanların kurtuluşa erdikleri, sonradan girdikleri veya dâhil oldukları bir yerdir. Dolayısıyla *Tanrı Şehri* “var ve onun kurucusu, yurttaşlığına girmek istemeye yönelik bir sevgiyle bize ilham verir” (Schaff, 1890:296). İnsanların ona dâhil olmak için çabaladıkları bu dünyanın devletinin iyiliği de ancak Tanrı şehrine, kurtuluşa göre yaşamın tesisinden geçer. Böylece bu dünyanın, kötülüklerin ortadan kaldırılması, sonsuz ve mükemmel yaşamın inşası mümkün olacaktır.

Bedenlerin yeryüzü, ruhların ise Tanrı şehrine ait olduğu bu sistemde Kilise, Tanrı şehrinin yeryüzündeki temsilcisi olarak Hristiyanlığı tüm dünyaya başarıyla yayabilirse, yeryüzü devleti silinerek tanrı şehrinin egemenliği gerçekleşecektir. Antikite’de iyinin gerçekleştiği, mutluluk kaynağı devletin aksine yeryüzü devleti, insan doğasının ve günahının sonucudur; kötülüğün cisimleşmiş halidir ve kötülüğün yönetilmesi, yaşamın sürdürülebilir hale gelmesi için vardır. Kötülüğü temsil etmesi bakımından bozulmalara açıktır. Ayrıca yeryüzü devletinin sonluluğu ve Tanrı devletinin sonsuzluğu, yani mükemmelliği sebebiyle bozulmalar doğal olarak yeryüzü devletinin karşılaşacağı bir neticedir. Böylece Platon’un ideal devletine bile güvenmeyen Augustinus için, insanın biricik dayanağı Tanrı haline gelir (Cassirer, 1980: 88). Sadece insanın değil, insan topluluğunun da ortak noktası Tanrı’dır: Tanrı, insanları kendisine çeker, dağılmaz ve herkesi bir araya getirir (Augustinus, 2014: 32). Bütün varlıkların, insanların onun için çalışması nedeniyle Tanrı her şeye borçlanacağına, her şey Tanrı’ya borçlanır. Bu borç geri ödenemez niteliktedir (Augustinus, 2014: 33). Çünkü insanların aksine Tanrı, varlığını hiçbir şeye borçlu değildir. Bu nedenle, bir öz olarak görünen Tanrı etrafında oluşan topluluk, dinsel uygulamaları yerine getiren insanların ortaklığı gibi görünse de birliktir.

İyilik, Tanrı’da, Tanrı devletinde yerini bulur. Saf ve temiz olan Tanrı’dadır. Ruh, yüzünü Tanrı’ya çevirmedikçe bütün arayışlarındaki deneyimleri birer “zina”dır (Agustinus, 2014: 87). Sadece Tanrı’nın bilgisi insanı bu dünyada mutlu bir varlık kılmaya yeter. Varlığın özüne yerleştirilen Tanrı, böylelikle Platon’un ideasının yerine geçer:

Ruh için aranması gereken iyi, yargı vererek elden kaçırılan üstümüzdeki bir şey değil, ama kendisine sevgi ile bağlanması gereken bir şeydir. Bu ise Tanrı'dan başka ne olabilir? Ne iyi bir ruh, ne iyi bir melek, ne iyi bir cennet ama iyi, yani İyi'nin kendisi (Augustinus, akt. Cassirer, 1980: 88).

Platoncu İyi'yi Tanrı ile özdeşleştirdiği görülen Augustinus'ta tıpkı idea gibi, başı ve sonu olmayan Tanrı, varlık kaynağı, yani her şeyin yaratıcısıdır. Varlığımıza ancak onda kavuşuruz: "Onun ışığı her şeye hayat verir" (Cassirer, 1980: 93). Tanrı'ya nispetle her şeyi biliriz. Bu nedenle, Tanrı'ya ulaştırmayan her sorgulama ve varılan bilgi hiçbir değer taşımaz. Bozulmalara kapalı, en üstün, kadir-i mutlak ve her şeyin yaratıcısı Tanrı'dan sonra, aklıyla en üstün ikinci varlık olarak "sadece Tanrı bilgisi insanı mutlu eder" (Augustinus, 2014: 174). Varlıklar arasında bir hiyerarşi bulunduğunu söyleyen düşünöre göre, Tanrı'dan sonra ikinci üstün varlık olarak insan, kendisinden aşağıda yaratılanların efendisidir. Efendilikten kastedilense insanın dinsel bir yaşam sürerek, yani Tanrı'ya karşı bütün görevlerini yerine getirerek bedenine hâkim olmasıdır. Bu yöntem, kurtuluşun yegâne yoludur. Aksi halde insanın efendisi olduğu diğer varlıklar onun üzerine çıkar ve insan kurtuluştan daha çok uzaklaşır (Augustinus, 2014: 264). Tanrı'yı bilmek, onun isteklerine göre yaşamaktır. Bir ve her an her yerde olan Tanrı ahlaksal yaşamın temelidir (Cassirer, 1980: 90). Her şey olan Tanrı, "Söz" dür:

Başlangıçta Söz vardı, Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrı Sözdü. Söz başlangıçta Tanrı'yla birlikteydi, her şey söz aracılığıyla yaratılmıştı ve yaratılmış olanlar O olmadan hiçbir şekilde yaratılamazdı. Yaşam bu Sözdeydi ve yaşam insanların ışığıydı ve yaşam karanlıklara ıştır ama karanlıklar onu idrak edemez, çünkü insanın ruhu ışığın tanığı olsa da, kendisi ışık değildir, oysa Söz, yani Tanrı hakiki ışıktır, çünkü bu dünyaya gelen her insanı aydınlatır (Augustinus, 2014: 266).

Dünyevi yasaların da temelinde bulunan Söz, hiçliğe hap-solan tüm insansal şeylerin ve güçlerin üzerinde yer alır (Cassirer, 1980: 105). Antikite'de *logos* üzerinden insana hasredilen söz artık Tanrı'da konumlanır. Sorgulanan iyi yaşam da "iyi bir yaşam... senin yanında olmaktır... iyi yaşam sen demeksin"

diyen Augustinus'ta "dinsel bir yaşam" haline gelir (Augustinus, 2014:165). Tanrı'yı bilmenin, Söz'ü kavramanın ilk koşulu insanın kendi içine dönmesi, kendini bilmesidir. Bu noktada yeniden Platon ile ortaklaşan Augustinus, hakikate ulaşmada temel kaynak olarak görülen akla değil, Tanrı'ya yaslanmasıyla ondan tekrar ayrılır (Augustinus, 2014: 288; Cassirer, 1980: 91-2). Tanrı, bilginin kaynağıdır. Tanrı Devletinin temsilcisi olarak Kilise, Tanrı etrafında kurulan birliği, yani *Universitas* somutlaştırır. Herkes onun üyesi olup, birlik ruhban sınıfına indirgenemez. Birlik olarak insanlığın tümüne işaret eden *Universitas*ın kaynağı ve kurucusu Tanrı eksenli tek bir devlet, tüm insanlığın yöneticisidir. Bu haliyle Tanrı şehri monarşik bir görünüm sunar. Bu birliğin içindeki diğer alt birliklerin, örneğin dünyevi devletin asıl kaynağı, hakkının temeli Tanrı'dır.

Hristiyanlıkta bu şekildeki iki ayrı dünyanın varlığı, iki ayrı iktidar odağına işaret eder. Onlar arasındaki iktidar mücadelesi, Avrupa'nın siyasal birlik tarzlarını, onun gelecekteki hali olarak egemen devletin gelişim seyrini belirler. Bu noktada ruhani iktidarı temsil eden Kilise, onbirinci yüzyıla kadar dünyevi iktidar üzerinde *corpus christi* (İsa'nın bedeni) kavrayışı dolayısıyla hem ruhani hem de dünyevi alanda üstünlük iddiasında bulunur. Papa I. Gelasius zamanında iki iktidar arasındaki ilişkiler "iki kılıç öğretisi" ile düzenlenir. Buna göre dünyevi iktidar Papaya karşı sorumlu tutulur, fakat iktidarın uygulanması açısından yetkili olur. İktidarın nasıl uygulanacağı hususunda belirleyici, en üstün güç olarak iktidarın ilkesini elinde bulunduran Papadır. İki kılıç öğretisinin yanında *plenitude potestas*, yani tüm iktidarlarda üzerinde mutlak üstünlük savı ile imparatorlar/dünyevi iktidarlarda üzerinde üstünlük elde etmeye çalışan Kilise odağında *corpus christi* anlayışı dönüşüme uğrar ve Kilise *corpus christi* olarak değil, *corpus mysticum* olarak kavranır hale gelir (Ecevitoglu, 2012: 179). Mistik beden anlamına gelen bu kavram, komünyon ayini bağlamında yüzeye çıkar. İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki son akşam yemeğinde ekmek ve şarabı kendi bedeni ve kanı olarak havarilerine sunduğu inanışından hareketle bu sunuş anılır. Hristiyan topluluğun İsa'nın bedenini ve kanını paylaşması komünyon adını alırken, topluluk İsa'nın kurban olmasının getirdiği yararlarla ortak olur. Orta çağ sözlüğün-

de ortaklık sözcüğünün “aidiyet” kavramıyla ilişkilendirildiğini hatırladığımızda, her Hristiyanın ait olduğu birliğin mistik bir nitelikte olduğunu söylemeliyim. Yani bu birlik hem bedendir hem de mistiktir. Komünyon olarak düşünülüp, İsa’nın mistik bedeniyle ortaya çıkar (Nancy, 1999: 32-3). Kiliseye göre İsa’nın gerçek varlığı bu ayinde aşırı mistikleştiği için İsa’nın gerçek varlığını vurgulamak adına *corpus verum* (gerçek beden) veya *corpus naturale* (doğal beden) kavramı da kullanıma sokulur. Böylece, iki bedene sahip olan İsa’nın somut, diğer insanlar gibi bir bedeni bulunurken diğer yandan mistik bir bedeni de bulunur. Mistik bedeni örgütlü bir bütün olarak Kilise ile duyarız (Kantorowicz, 2016: 198). Bu kavram dolayısıyla Kilise, kendisini en mükemmel siyasal beden olarak sunma imkânını yakalar. Kilise’nin arkasında, imparatorların, kralların mutlak dünyevi güçlerine eşlik eden, her şeye gücü yeten tek Tanrı’nın bulunduğu bir evrenselcilik yaratılır (Engels, 2010: 155).

Sonuç olarak, düşünce tarihinde düzen/kozmos tartışmalarıyla birlikte ortak olanın bir öze ya da doğaya indirgenmesiyle beraber *polis*, *respublica* ve *universitas* gibi oluşumların tam da bu indirgeme sayesinde varlıklarını kazandıklarını belirtebilirim. Her biri ortaklığı ortaklık yapan ortak olandan uzaklaşırken birlik kazanma imkânı bulur. Birlik kavramı, ortaklığın işaret ettiği varlığın çokluğu fikri, yani öteki ile birlikte mümkün olduğu fikri karşısında, bir şeyin kendi başına varlığını kazanma iddiasını örnekler. Diğer bir deyişle birlik, kendinden menkul bir varlığa sahipmiş gibi görünürken, oldukça homojen/kapalı ve hatta aşkın bir yapı sergiler. Aşkın bir yapıya dayalı olarak kazanılan varlık durumunda, parçalar birbirleriyle o yapı dolayısıyla ilişki kurarken, yapının dışında parçalar arası mesafe artar. Nitekim bu durumu –farklı derecelerde de olsa– *poliste*, *Respublicada* ve *Universitasta* ayrı ayrı gözlemlemek mümkündür.

Peki, üyesi olunan birlik kavramı etrafında düzenlenen varlık koşullarında veya birlik olarak kazanılan varlık karşısında ortaklığa ne olur? Bu soruya iki şekilde yanıt verebilirim: Bir yandan parçalar arası artan uzaklıkla birlikte, ortak olan ve ortaklık kavramlarına dayanan varlık biçimi geriler. Diğer yandan *polisin/Respublicanın* yurttaşlardan, *Universita-*

sın inançlı müminlerden oluşan birliğinin elediği veya geriye ittiği ortaklık, onların dışladığı figürler aracılığıyla geri gelir. Bana göre yurttaşlar, yurttaş olmayanların varlığını şart koşarken, inançlı müminlerin birliği sapkınların teşhisiyle mümkün hale gelir. Yani her bir örgütlenme tarzında, birlik ve üyesi, varlığını üye olmayanlara borçludur. Fakat birliğe üye olmayan parçaların bu geri gelişi, onlarla üyeler arasındaki mesafenin uzaklığına bağlı olarak farklı şekillerde kendisini bize duyurur. Örneğin kadın, çocuk ve köle siyasal anlamda *polisten* dışlanırken, *Universitasta* sapkınlar işkenceye uğrayarak yok edilirler. İşte bu bölümde yapmaya çalıştığım da farklı uygulamalar üzerinden hem varlığın ortaklığını hem de onun nasıl inkâr edildiğini göstermektir. Ne bir doğa ne de bir öz olan ortak olan eksenindeki ortaklığın, varlığın temel şekli olduğuna işaret ederken, aynı zamanda başka türlü varlık iddiasında bulunan uygulamalarda bile hareket etmeyi sürdürdüğü, kendisini duyurduğu üzerinde durdum.

Ortaklık kavramını etimolojik ve antropolojik olarak belirleyip, ortaklık fikrinin dönüşümünü serimlediğimi düşündüğüm bu bölümü takip eden ikinci bölümde, günümüz hâkim örgütlenme ve bir arada var olma şekli olan egemen devleti inceleyeceğim. Egemen devletin dayandığı ve sürekli kıldığı varlık koşullarına, dahası devletin “egemenlik” sıfatının varsaydığı “varlık şekli”ne odaklanacağım. Buradaki amacım varlığın varoluş tarzı olarak ortaklık ve ortak olanın nasıl bir dönüşüm geçirdiğini açıklamak olacaktır. Devlet egemenliğinin yarattığı, ortaklığı ve ortak olanı tahrip ettiği için varlığı da tahrip eden sorunlara değinerek egemen devletin anlamından nasıl uzaklaştığını göstermeyi umuyorum.

II. BİRLİK YOLUYLA ORTAKLIĞI KARARTMAK: EGEMEN DEVLET VE SINIRLARI

“Ortağını” kaybeden insan:

Modern siyasal öznenin bireyselliği

İnsan, tarih boyunca ruh, beden, akıl ve duygular gibi farklı kavramlarla düşünölüp betimlenir. İnsanı kavrama çabasının arkasında onun potansiyelinin sınırlarını keşfetme isteği kadar yaşadığı dünyadaki yerini/rolünü bulma kaygısı belirleyicidir. Kendi varlığını ve dünyadaki yerini sorgulayan insan Aristoteles’in açıkça ifade ettiği gibi, bütün düşünürlerin üzerinde anlaştığı bir özelliğini her zaman dışa vurur: Bilme isteği. Bu istek dünyanın bilinebilir, anlaşılır bir düzene sahip olduğunun varsayıldığı Sokrates’ten beri sözü geçen düzenin ortaya koyulması olarak ifade edilebilecek temel felsefi vazifenin ilk durağıdır. Bilme isteğinden doğan farklı bilgiler, farklı amaçların konusu olur. Ne bilgiler ne de bilme eylemini gerçekleştiren insan, dönemin ruhunun yanlılığından kendisini kurtaramaz. Düşüncenin *polis* etrafında anlam bulduğu Antikite’de olduğu gibi, insan sahip olduğu bilgiyle aktifleşir ve yaşadığı topluluğun, yani *polis*in parçası haline gelir. Ya da Hristiyanlığın yükselişiyle birlikte aynı bilgi insanın günahkâr ve güvenilmez bir varlık olarak nasıl dünyaya “düşüğünü” imler. Bilgi, bir ayna gibi, insanın ne

kadar zayıf bir varlık olduğunu gösterirken, kendi kurtuluşu için Tanrı'ya yalvaracağı bir araç haline gelir. Dünyanın ölçüsü alındıkça insanın önemsizliği keşfedilir. Yine de bu keşfin, tarih boyunca bilme isteğinden hiçbir şey kaybetmeyen insanın serüveninde, ilerleyen zamanla birlikte başka gelişmelerin gölgesinde kaldığını görürüz.

Önceki bölümde ortak olanın tinselleştiği *Univertsitas*'ı ele alırken gösterdiğim gibi, siyasal örgütlenme şekli Kilise/*Ecclesia*, bölünmez bir bütün, dünyevi iktidarın temel amacıdır. Evrensel Hristiyan toplumu, siyasal ve sosyal olarak insan varlığını her açıdan kuşatır. Hristiyan normu herkesi birleştiren unsurdur. Onu oluşturan kişilerin toplamından daha fazlası olan *Ecclesia*, maddi var oluşu aşan mistik bir bedendir. Fakat bu düzen sürmeyip, orta çağın sonlarına doğru hristiyanlıkla birlikte yaygınlaşan insan ve bilgi kavrayışında bir dönüşüm yaşanır. Ticaretin-kapitalizmin gelişmesine paralel hristiyan insan kavrayışının ve etiğinin yerine ticaret etiği geçmeye başlar. Esasını "zaman"ın kullanımının oluşturduğu yeniçağın ticaret etiğine hâkim olan zaman ve kazanç sağlama kavrayışının Kilise tarafından başlangıçta reddedildiğini görürüz.

Kapsamını birinci bölümde gösterdiğim *Universitas*'ın yüce taşıyıcısı Kilise'ye göre, insanlar tarafından kâr sağlamak için kullanılabilir bir şey olmayan zaman sadece "sonsuz" Tanrı'ya aittir. Kilise etrafında ortak yaşamın tesis edildiği orta çağda dünyevi hayatın sonluluğu karşısında göksel hayatın sonsuzluğuna dayalı bir yaşam inşa edilir. Bunun anlamı, dünyevi hayatın önemsizliği ve geçici güç ilişkilerinin kaynağının sonsuzluğa, yani Tanrı'ya gönderilmesidir. Dünyanın sonlu zamanının bir değeri olamaz ve insan tarafından kontrol altına alınamaz. Fakat orta çağın sonlarında yükselen ticaret etiğiyle birlikte dünyevi hayat önem kazanırken, zaman da bu doğrultuda anlam bularak kavranmaya ve kullanılmaya başlanır (Akal, 1995: 71). Bundan böyle kavramlarda, düşünce yapısında ve eylemlerin mantığında muayyen bir laikleşme ve dünyevileşme vuku bulur. Artık dünyevi ilişkileri Tanrı değil, insanlar yönlendirir. Ticari etkinlikleri Tanrı'nın karışmadığı bir alanda sürdürdüğünü savunan tacirlerle birlikte önceleri dünyevi ilişkilerde aktif rol sahibi olmayan, Tanrı'ya kendisini teslim eden insan artık

kendi varlığını/gücünü yeniden keşfetmeye başlar. Yaşamı ile özdeş hale gelen birey açısından öbür dünya ya da yaşam geri plana düşer veya yeni dönemin ruhuna uygun bir din kavrayışı (Protestanlık) gelişir. Farklı etkinliklerdeki insanın bu dünyadaki yerini korumak, yaşamını güvenceye almak temel amaç olarak gözlenirken, buna bağlı olarak bireyi, sahip olduklarını, dünyasını düzenleyecek ve koruyacak aygıtlar önem kazanır (Esposito, 2013: 70). Ortak yaşamın, değişen insan ve dünya kavrayışına göre yeniden düzenlenmesi ihtiyacı belirir. Bahsi geçen düzenlemenin nasıl olacağı sorusu diğer sorular karşısında daha fazla yer kaplamaya başlar.

Universitas sonrasına denk düşen modern dönemde ortak yaşamın nasıl düzenlendiğini kavramamızda yeni dönemin bilme ruhu ve bu ruhun taşıyıcısı “insan” fikrinin bize önemli ipuçları sunacağı kanaatindeyim. *Universitas* etrafında anlamını bulan orta çağdan sonra modern dönemde, insan varlığını temellendirerek insanın kendisinden insanın dâhil olduğu dünyaya yayılan bir bilme şeklinin ağırlıkta olduğunu söyleyebilirim. Yani, parçadan insanın parçası olduğu bütünün bilgisini inşa etmek yeni dönemin düşünme tarzıdır. İnsandan hareketle bütün varlığı keşfederek anlamlandırmak çağın düşünürlerine mümkün görünür (Aytaç, 2011: 53-4). Bu nedenle, modern dönemde sahip olunan “insan” fikrine göre diğer insanlarla birlikte yaşama koşulları adlandırılıp, siyasal olarak kurulan örgütlenmeler temellendirilir. Bu durumda, modern siyasal örgütlenme biçimi devlet ve egemenlik düşüncesinin muayyen bir insan varlığı fikrine dayandığını ileri sürebilirim. Bana göre modern devlet, insanın sahip olduğu tanım ve özelliklere göre anlamını bulur. Modern devletin taşıdığı özellikleri ve işleyiş biçimini anlamamız, modern insan fikrini kavramamızdan geçer.

Kendiliğin kuruluşu

Modern dönemde, Antikitede olduğu gibi, günlük hayattan hiç eksilmeyen çatışmalar ve iç savaşlar nedeniyle mutlu bir yaşamın peşine düşmekten kendisini alıkoyamayan insan, bunun nasıl olabileceği sorusunu sormaya devam eder. İyi veya mutlu bir yaşam ile bilgi arasında kurulan bağ, önceki çağlardaki gibi

düşünürlerin çıkış noktalarından biri olmayı sürdürür. Doğru yaşamın üzerine yükseleceği bilgiye nasıl ulaşılacağı modern dönemin sorularının başında gelir. Bu soruyu yanıtlayan, yanıtını örerken insan varlığının modern kavranış biçiminin temellerini atan René Descartes, bütün bilgilerin temelindeki “doğru”nun, yani açık ve seçik bilginin peşine düşer. Doğru bilgiye ulaşma ise “nasıl biliriz?” sorusunda gizlenen doğru bilme yönteminde geçer. Bu bilgiye ulaşmada, bilmeyi nasıl gerçekleştirdiğini düşünürken Descartes’in sorduğu asıl soru “aklımı nasıl yönetmeliyim?”dir (Descartes, 2014: 13). Oldukça farklı ülkeler gezen, değişik düşünce ve yaşayış şekillerini keşfeden düşünürre göre, kitaplarda yazanlar gerçek hayatta kolayca şaibeli hale gelmekte, yani en kesin bilgi bile gerçek hayata gelince şüphe konusu olabilmektedir. Bu nedenle Descartes, kimsenin doğruluğundan şüphe edemeyeceği bilgiyi keşfetmeye, o güne kadar bildiklerinden oluşan bütün bir binayı yıkarak, binayı kuran düşünceleri akıl süzgecinden geçirerek başlar (Descartes, 2007: 15). Süzgeçte kalanlar binayı inşa etmeye yetecektir.

Antik düşünürlerle benzer bir şekilde hareket ederek doğru bilgiden kanıları ayıran düşünür, “duyularla elde edilen bilgilerin, yani kanıların” (Descartes, 2007: 70-1) yanıltıcılığını vurgular. Gören veyahut gördüğünü zanneden bir “ben” sayesinde duyularla elde edilen bilgiler gerçekte akıl sayesinde kavranır. En temel özelliği “düşünmek” olan “ben”, kuşku duymak, anlamak, olumlamak ya da yadsımak gibi çeşitli faaliyetlerden oluşur. Bu faaliyetleri doğru bilgiye ulaşmada kullanan Descartes, tam olarak kavrayabildiği şeyleri kavrayamadıklarından ayırır (2007: 58). Kavradıklarından şüphe ederken, şüphe edemeyeceği tek şeyin şüphe etmesi olduğuna karar verir. Her şeyden şüphe etmesine rağmen bu şartlar altında şüphe edemediği tek şey şüphe eden ben’in bilgisidir. Şüphe aracılığıyla kavranan ben’in bilgisi, düşünmesinin üzerine düşünen bir düşünme ediminin sonucudur. Böyle bir edimde varlığı kesinlikle ortaya koyulan, düşüncedir. Dahası, bir eylem/iş olarak düşünmek, düşünmeyi gerçekleştiren bir varlıkla, düşünen ben’in varlığıyla doğrudan bağlantılıdır. Buna dayanarak “dubito, cogito ergo sum” yani “şüphe ediyorum, düşünüyorum, öyleyse varım” önermesine ulaşan Descartes, düşünen insanı bütün varlığın merkezine

koyar. Düşünce bir edim olarak kendisinin üzerine düşünerek edindiği bilgisinin kesin olup olmadığı konusundaki şüphesine son verirken düşünen insan kendi varlığını olumlar.

İnsanın kendi içine dönerek varlığını kavradığı “öz bilinç” durumu, şüpheden kaynaklanır. Fakat şüphe sonucu varılan “doğruluk” olması itibarıyla öz bilinç, (kendi kendine) özdeşlik, uyumluluk veya bütünlüktür (Bumin, 2012: 54). Öz bilinçte kavranan/bilinen şey, insanın kendini ve çevresini tanıma yeteneği anlamındaki bilinçtir, kendinin bilincidir.¹ Bilincin bütün bilgilerin temeli olması doğal olarak düşünen ben’i, insanı dünyanın merkezine taşır. “Düşünme” (*cogitatio*) olarak öz bilincin özünü teşkil ettiği ruh, bilinç olmadan olmaz. Yer kaplayan ama düşünmeyen cisimlerden (*res extensa*) farklı olarak ruh (*res cogitans*) yer kaplamamakla birlikte düşünür, insanın olduğu şey olmasını sağlar:

Sımsıkı bağlı ve bitişik olduğum bir bedenim varsa bile, bir yandan kendim hakkında sadece düşünen yayılımsız bir şey olarak açık seçik bir fikrim, öte yandan bedenim hakkında sadece yayılımı sahip ama düşünmeyen bir şey olarak seçik bir fikrim olduğu için, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur (Descartes, 2007: 73).

Burada Descartes’ın bilinci, bilincin dışındaki dünyadan, ruhu cisimden/maddeden ayırdığı görülür. Ruhun bedenden ayrı varlığıyla insan, var olmak veya düşünmek için hiçbir mekâna ihtiyaç duymaz (Descartes, 2014: 46). Şeylere ait düşünceler zaten zihindedir, bilincin bilmek için dış dünyadan dolayımına ihtiyacı bulunmaz. Bedenin bölünebilir yapısı karşısında ruh bölünemez yapısıyla mutlak surette bir ve bütündür. Bedenden bir uzuv eksilse bile ruh bir bütün olarak kalır, ölümsüzdür (Descartes, 2007: 79; 2014: 73). Ruh ile bedeni ayırarak farklılıklarını vurgularken, bedenin haz peşinde koşması nedeniyle yaşadığı mutsuzluğu eleştiren düşünce tarihini takip eden Descartes için,

1 İnsanın dış dünyadan içine dönerek kendini bulması hristiyanlıkta, Augustinus’un düşüncelerinden okuyucuya tanıdık gelebilir. İnsanın bedenini ve ruhunu ayırarak, içine dönüşünü kurtuluşunun koşulu olarak gören Augustinus’tan farklı olarak Descartes, ahlak kaynaklarını insanın içinde konumlandırır (Taylor, 2012: 221).

içgüdülerin kölesi insanın bu köleliği yenip mutluluğa ulaşmasında ruhun, bedenine hâkim olması anahtar roldedir.² Descartes sonrası dönemde biraz daha genişletilerek istenç veya irade adını alacak bu hâkimiyet sayesinde her zaman insanı aldatabilen bedenin/doğanın insanı yanıltması engellenir. Şeylerin açık seçik bilgisine erişen ruh/bilinç, gelip geçici nitelikteki hazları düzenleyerek, sonsuz mutluluğa ulaştıracak şeylere insanı yönlendirebilir. Doğruyu yanlıştan ayıran insan edindiği doğruların yardımıyla iyi yaşamı sürececek olanağa kavuşur.

“Düşünme etkisiyle, olduğu şeye nazaran yer değiştiren” (Foucault, 2015: 300) insan bundan böyle öylesine bir insan olmaktan ziyade “özne”dir. Düşüncenin düşünce üzerine düşüncesi olarak aynının, aynı ile aynının ilişkisinin kurulduğu süreçte “kendi” tanınır. Özneyi açık seçik bilgiye ulaştıran temel enstrüman, insan varlığının merkezi “akıl”, duyularımızdan bizi kurtarır, gördüklerimizin ötesine geçmemizi sağlayarak bilgimizin temelini atar (Descartes, 2014: 53). Akıl, sağduyuyla benzer olarak “sağlam yargıda bulunma ve doğruyu yanlıştan ayırma gücü”nü ifade eder ve bütün insanlar bu cihetten doğal olarak eşittir (Descartes, 2014: 35; Lloyd, 2015: 72). Akıllarını kullanabilmeleri açısından bütün insanlar ortaktır. Diğer insanların kendisi gibi olduğunu keşfetme yeteneğinde olduğundan aklını kullanan insanın kendisinin bilgisinden diğer insanların bilgisine erişebilmesinin önünde bir engel yoktur. Kendini bilen bir insandan bütün insanlara, parçadan bütüne varan Descartes açısından insanların akılsal eşitliği nedeniyle bilgi herkese eşit mesafededir. Her kişi için bir ve aynı şey olan aklın farklı kullanım şekilleri değişik görüşler doğurur. Önemli olan, akıl sahibi olmanın yanı sıra akli iyi kullanabilmektir (Timuçin, 1972: 97). Bir önceki paragrafta ruh ile bedeni ayırdığına değindiğim Descartes, Platon ile benzer şekilde akli ruhta konumlandırır. Bu durumda beden, akıl-dışını temsil etmeyi sürdürür. Şeylerin doğru

2 Antik düşünce ile akla verdiği önem, ruh-beden ayrımı gibi unsurlar üzerinden yakınlığa da Descartes’ın döneminde düşünsel olarak ortak yaşam Antikite’deki gibi veri değildir. Dağınık bireylerden hareketle ortak yaşamın nasıl kurulacağı temel sorudur. Descartes, insanın “özne” biçiminde yeniden formüle edilmesindeki ilk katkıyı gerçekleştiren düşünür olarak bu sorunun yanıltılmasının temellerinden biridir.

bilgisine ancak insanı sürekli yanıltan duyularla değil, akıl ile ulaşılır (Lloyd, 2015: 79). Fakat Descartes ile birlikte, önceki dönemlerden farklı olarak insanın varlığı ideanın esaretinden kurtulurken; insan, dış dünyayı şekillendiren, yazgısını yönlendiren güç haline gelir. Bilen, eyleyen ve eylediğinin farkında olan insan “özne” olur. Doğasının efendisi özne, kendi bedenini bir gemiyi yöneten kaptan gibi yönetebilecek kudrettedir (Bumin, 2012: 35).

Öz-bilinçte kapsanan “kendini bilme”deki “kendi” öznenin temel niteleyeni, varlığının vurgusudur. Grekçede *autos*, Latince *ipse* ile karşılanan “kendi”nin yine Latince *“kendini bilmek”* tamlamasını karşılayış biçimi *cognosce te ipsum*’dur. Kendi (*ipse*), özneyi vurgularken “bilmek” (*cognoscere*), bilgi bilmek/öğrenmek, deneyimlemek/tecrübe etmek ve tanımak/kabul etmek/farkına varmak anlamlarını aynı anda taşır. İnsanı kendini bilmeye yönelten itkilerin başında gelen kaygı, “kendilik kaygısı”dır (Keskin, 2015: xv). Kendini bilme ile kendi için kaygılanmanın kökleri, gerçek bilgiye ulaşmanın koşulunun kişinin kendisini bilmesinden geçtiğini vurgulayan Sokrates’e kadar gider. Hatırlanacağı üzere, Sokrates için dünyanın bilgisi öncelikle kendimizin bilgisinden geçer. Bunu kavramadan hakikate ulaşamayız. Kendini bilmede insana yardım eden akılla gerçek bilgiye erişen insan, bu bilgi ışığında yaşamını düzenler ve iyi bir hayat sürer. Diğer türlü edilgin konuma geçerek, kendisine ve hayatına söz geçirmede, yönetmede kapasitesini kullanmadığı için kullananların nesnesi haline gelir. Daha önce *polis* üzerine yapılan tartışmalardan bildiğimiz gibi, Antikite’de kendini bilmek belirli bir yetenek olurken, toplumun muayyen bir kesimini niteler. Yalnız edilgin konumdaki kişilerin açıkça *polisten* dışlandığı Antikite’de aklını kullanarak kendisini, yaşamını ve *polisi* yöneten insanlar “yurttaş” pozisyonunu işgal ederler. Aynının aynı ile ilişki kurduğu özdeşlik alanı biçimine bürünen *polis*in aktif insanlarından biri haline gelerek, onun sürekliliğini garantilerler. Diğer yandan *polis* yurttaşı özelliğini yansıtan “kendini bilme” modern dönemde özne olmanın “ayrıcalıklı” bir pozisyon olduğunu imler.

Herkeste bulunan fakat herkesin aynı oranda gerçekleştiremediği “kendini tanı!” buyruğundaki “kendi” ile anlamına ka-

vuşan insan, özneleşir. Özne olmak, kendi kendine dönen, kendi üzerine düşünen “dönüşlü” bir faaliyettir (Foucault, 2015: 37). Dönüş faaliyetiyle insan, varlığını veya birliğini yakalar:

“Kendine dönmek, kendine özgü olanla ilişkilene” olarak dönüş, aynı zamanda kendinin etrafında dönmedir... dönüş, bütünü hazırlar ve kendiyle bir bütün yapar... bütünleme, kendini bütünleme ve böylelikle eşanlılığa eğilimli olarak kendini bir araya toplamadan oluşur... Dönüş, kendi ile birdir, kendi ile birliktedir (Derrida, 2005: 12).

Kendi üzerine dönen veya eğilen insan varlığı, özne ve nesne biçiminde ikiye bölünür. Ruh, aklın konumlandığı yer olarak özne iken, aklın üzerinde işlem yaptığı beden nesneleşir. Bedenden ayrılan, kendini etrafından ayıran, ilişkide olduğu başkalarından koparan özne, tekil ve aşkın bir pozisyonadadır (Foucault, 2015: 53). Çünkü kendine dönmek, kendi içine çekilmek ve burada bütünlüklü bir alan inşa ederek oraya yerleşmektir. Elde edilen “bütün” sayesinde kişi kendinin hâkimi konumuna gelir. Özne, kendini özne olmayanlardan farklılaştırıp, onların sürdüğü yaşamdan ayrı bir yaşam sürme imkânını yakalarken, sözü edilen imkânın insanın kendi içindeki bölünmesiyle temellendiğini görürüz.

Antikite’de gerçek bilgiye ulaşarak bunu yaşamda hâkim kılmak, bedenini ve kentini yönetmek için boş vakit, vb. olan bir yaşama sahip olmak gerekir. Yani belirli koşulları bulunan yurttaşlık kısmidir; kısımlık, varlıklar arasında hiyerarşi kurar. Kendini bilen insan, kendisinin efendisi haline gelir. Sonraki çağlarda da bu özelliğini, diğer bir deyişle kendine ‘hâkim/egemen olma’ özelliğini koruyan “kendi” kavramı, belirli bir insan grubunu (erkeği) karşılamayı sürdürür. Latince *cognosce te ipsum* denirken her daim erkekler açısından kendini efendi olarak sayma ve adlandırma durumuna atıf yapan (Derrida, 2005: 12) kendi (*ipse*)’den türeyen “kendilik” (*ipseity*) kendinin tanınan üstünlüğünü ifade eder. Üstünlüğün kaynağı, kendidir. Kendi, aynı ve uygun/(insan)-a özgü/has şekilde kendinin otoritesidir. Böylelikle kendinin efendiye doğru genişlediği görülür. Kendilik, insanın her yerine boyun eğdiren merkezdir. İnsana özgü olan, (insanın kendisinin upuygun egemenliği

veya) egemenliktir (Derrida, 2005: 106). Egemenliğin kendilik merkezlik anlamına kavuştuğunu saptadığımız bu halde, egemenlik, insanın insanlığının ölçüsüdür. Bu şekilde özne olan insanın sorumluluğu da kendi gibi olanları kapsar. Akılla kendi kendinin kaptanı insan için madde/doğa, düşüncenin maddeyle “dışsal” bir şekilde kurulan ilişkisi nedeniyle, sahip olunan ve kullanılan bir şeydir. Dış dünya öznenin kendisini gerçekleştirmesi için Tanrı tarafından ona verilmiştir (Bumin, 2012: 36). Verili olmayan evrenin düzeni, insan tarafından akıl ekseninde inşa edilir. Kendi etrafında dünyayı döndüren insan, ortak olanın işaret ettiği “var olmanın çelişkisi”nden kaçır.

Apaçık ve kesin bilgiye ulaşma yöntemini sorgularken Descartes tarafından akla verilen merkezi önem Aydınlanma döneminin temel özelliklerinden biri olur ve sonrasında Immanuel Kant tarafından sorunsallaştırılır. Öncelikle metafizik bilginin olanağını sorgulayan Kant, *numen/öz* ve *fenomen/görünüş* şeklindeki ayrım üzerinden dünyayı kavramaya çalışır (Kant, 2011: 65-66). “Nesneler deneyim nesneleri olarak, görüngülerin (fenomenlerin) baştan sona giden bağıntıları içinde düşünülmelidir, olanaklı deneyim ile, bu yüzden genelde duyular ile bağıntının dışında olabildikleri gibi değil ve dolayısıyla arı anlağın nesneleri olarak değil” diye belirterek fenomenal bilginin güvenilir olduğunu söyler (Kant, 2010: 309). Zira bu tür bir bilgi için öncelikle duyusal veriler akla aktarılmakta, akıl bu verileri kavram altına alıp anlam dünyasını kurmaktadır. Duyular ve anlama yetisi şeklinde en temelde iki kaynağı bulunan bilgi, bu sayede doğruluğunu ölçebileceğimiz, kavram ile nesnesinin uygunluğunu gözlemleyerek görüş bildirebileceğimiz türden bilgidir.

Duyularla anlama yeteneğinin birlikte çalıştığı yerde bilginin açığa çıktığını belirten Kant’a göre deneyimin, kavramanın ve bütün bilginin zorunlu ve evrensel koşulu “saf ben” veya “aşkınsal tamalgı” *Saf Aklın Eleştirisi*’nde şöyle tanımlanır:

Bilincin tüm sezgi verilerini önceleyen ve nesnelerin tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer almaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantıları ve birlikleri olamaz. Bu arı kökensel, değişmez bilinci aşkınsal tamalgı olarak adlandıracağım (Kant, 2010: 155).

Bilgiyi ve deneyimi olanaklı kılmasına rağmen kendisi onlarla özdeş olmayan *saf ben*, kendinin bilinci veya öz bilinç ile tesis edilir. *Düşünen Ben*, düşünce aracılığıyla kendisini kendisine temsil eder. Diğer adı “düşünüyorum” olan bu temsil saf bir temsildir. Kant’ın deyişiyle “*düşünüyorum* tasarımı üretirken, kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği öz bilinçtir” (Kant, 2010: 174) ve mutlak birliğe sahiptir. Yani tasarımlar, tümüyle bir özbilince ait oldukları için tümüyle bizim tasarımlarımızdır. Duyulardan gelen tasarımlarla aynı özneye ait bilgi yetisinin sağladıklarının bir bileşimi olan deneyim, ancak saf benin birliği ile mümkün hale gelir. Tek bir bilinç olarak *aşkınsal tamalgı* veya *saf ben* tüm algıların atfedildiği yer olup, ancak bu atıf sayesinde algıların bilincinde oluruz (Kant, 2010: 165). Böylece, Kant’ta “düşünüyorum” temsili, tüm deneyimin zemini haline gelir. Dahası düşünen ben aynı zamanda öznenin varoluşunun bilincine işaret ettiği için Descartes’in “düşünüyorum, öyleyse varım!” önermesi totolojik bir ifade olarak görülür. Temsil ve sezgiden yoksun, “düşünce” olarak *saf ben*, varlığın yargısını kapsar. Varlık “düşünüyorum” önermesinden çıkarsanmayıp “her düşüncenin kendisinde yatar” (Kant, 2010: 379). Ezcümle, “düşünüyorum” ve “varım” ifadeleri aynı şeydir.

Saf aklı araştırırken, duyulur dünyayı düşünülür dünyadan ayıran geleneksel felsefenin *numenin* gerçekliğini kabul ettiğini belirten Kant, aklın doğal özelliği olarak deneyim dünyasını aşan kullanım biçiminden bahseder. Buna göre akıl, kavramları birleştirip *numen* dünyasına geçebilmektedir (Kant, 2011: 67). Çünkü *görünüşler/fenomenler* kendilerinden farklı bir şeyle ilgililidir. Fenomenlerden farklı şey, kendi başına bir şeye, yani *numene* işaret eder (Kant, 2011: 109). Aklın varlığını düşündüğü ama bilemediği bu dünya, Tanrı, Özgürlük ve Evren kavramlarıyla betimlenmeye çalışılır. Onlar saf kavramlar olarak sadece akla başvuru yoluyla ele geçirilebilir. Aklın tamamlayıcılığıyla bu kavramlara ulaşılırken, aydın insanın özelliği olarak öne çıkarılan özgürlük, dış dünyadan dolayım lanmayıp, kendi kendine referansla işleyen aklın ulaştığı bir kavram, “bir durumu kendiliğinden başlatma yetisi”dir (Kant, 2010: 527). Bu şekilde sadece aklın işleme konmasıyla erişilen bilgi, saf aklın eriştiği bilgidir.

Aynı saf akılla insan Kant'ın "kategorik buyruk" dediği emre ulaşmakta ve Platon'dan beri insanın, siyasal yaşamın peşini bırakmayan ahlakın yörüngesine yerleşmektedir (Heimsoeth, 2014: 122). Bu emre göre insan, kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmamalı ve insanlara sadece insan olarak yönelip onları kendi tikel, bencil çıkarı için araçsallaştırmamalıdır (Kant, 2014: 77). Yetkin ve özgür bir yaşam ancak ahlaki ilkelere veya kategorik buyruğa uygun bir yaşamdır; "ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir" (Kant, 2014: 38). "Sapere aude!" mottosuyla dikkat çekilen, her insanda bulunan saf akıl yine her insan tarafından bedeninin esaretinden, diğer insanların esaretinden kurtarılıp işe koşulursa bu buyruk mutlaka insana kendini duyuracaktır. Başka bir deyişle buyruğun varlık koşulu, özgürlüktür/özgür iradedir. Kategorik buyruğa erişen insan, kendi aklını kendisi kullanır ve bu kullanımın sonuçlarına göre eylemde bulunur, maddi dünyanın zorunluluklarını aşar. İnsanın kendi yasasına bağlı olması olarak özgürlük, ancak böyle bir varlıkta somutlaşır. Özgür insan, *kendi* koyduğu yasaya uyar; aksi halde kendi kendisiyle çelişecektir.

Bir bilinç durumu olarak öznenin unsuru olan ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde gündeme gelen ahlak, bütün insanların zihinlerinde ortak olan şeydir. Nesnel, zorunlu ve tümel olan, insanın sadece kendi aklından dolayımınarak vardığı buyruk, herkesi kapsar, genel geçer, ortaktır. Bütün insanların doğasının aynı şekilde işlediği varsayımına dayanarak her bir insanın bireysel olarak yaptıkları bu keşifte ortaklıklarına işaret eder. Burada ortak olan kavramının "evrensel" ile eş anlamlı hale geldiğini dikkatinize sunarım. İnsan kendinden hareketle ona varır. Fakat herkesin ona ulaşacağının, ortaklığın bir kesinliği olmadığı gibi kanıtı veya doğrudan sunumu da bulunmaz (Lyotard, 2014: 77). Kant açısından kendi döneminin burjuva bireylerine, onların tikel çıkarlarına dayanan, düşünme, hesap yapma, seçme yeteneği nedeniyle özgür olarak nitelenen insanın yarattığı "sözde" uygarlık ancak bütün insanlar bu buyruğa erişip onu yaşamında tıpkı Atina yurttaşı

gibi pratik ettiğinde, yani erdemli olduğunda, gerçek uygarlık olacaktır. Hâlihazırdaki şekliyle burjuva bireyi, burjuva dünyası ve uygarlığı henüz emekleme döneminde. En nihayetinde ister henüz gelişmekte olsun ister en olgun çağında olsun her durumda koşulların temeli olarak insan, akıyla kutsanır ve diğer varlıklardan bu yönüyle ayrılır. Yine bu nedenle onun yarattığı/yaratacağı “düzen” sürekli olumlanarak bütün dünya ile diğer varlıkların adeta onun ekseninde hareket ettiği varsayılır. Böylece insan, diğer her şeyden ayrılarak onlar üzerinde egemenliğini ilan eder. “Ben” haline gelen insan, kendini başka olandan ayırarak varlığını tanımlar. Aynı anda varlığın hem kendisine hem ötekine işaret eden ortak olan, düşünceyi gerek insan varlığını gerekse dış dünyayı bir bütün olarak kavramaya yöneltirken burada bütünsel kavrayışın kesintiye uğradığını söyleyebilirim. Evrensel, değişmez özlerle varlığı kavrayan insan, diğerlerini de kendi gibi düşündüğü bir cemaatte yaşar. Nihayetinde, olan biten her şey insan bilincinin etrafında gelişirken, yaşamın merkezi sadece akıllı insandır. O, dünyanın yeni “Yaratıcı”ıdır.

Descartes ve Kant’tın düşünceleri ışığında insanın kendisinin bilincine nasıl kavuştuğu sorusu açıklık kazanırken, dönüşlü bir faaliyet olarak “öz-bilinç”in öz-çıkar ile kesiştiğini eklemeliyim. Tıpkı bilinç gibi doğal bir şey olarak görülen öz-çıkar, modern öncesi dönemde günahkâr insanın kurtuluş amacı ile her şeye yönelmesi sayesinde gerçekleştiği için olumsuz bir şekilde kavranmasına rağmen, modern dönemde özne mefhumuyla birlikte tartışmalara olumlu anlamda konu olur. Bireyin diğer bireylerle ortak yaşamının temeli öz-çıkar, hesaplanabilir bir şey olarak kapitalizmle bütünleşir, dinsel ağırlığından kurtulur. Öz-bilincine eşlik eden öz-çıkarıyla özne, varlığını sağlamak için çeşitli şeylere ihtiyaç duyan ve gereksinimlerini karşılamak üzere diğer bireylerle temasa geçen biri olarak gereksinimleri doğrultusunda seçimlerini yapan oldukça rasyonel bir varlıktır. Karşılıklılık ilkesi bağlamında insanın diğerleriyle birlikteliği üzerinden kavranan çıkardan farklı olarak öz-çıkar, her şeyin her şeyle bağına değil, salt kişisel varlığa dayanır.

Bireyselleşme, özgürlük ve mülkiyet

Aldığı kararlar ve giriştiği eylemlerle rasyonalitesini ko-
nuşturan özne, kendisi üzerinde hâkimiyet kuran “egemen bi-
rey” pozisyonunu işgal eder. Kendisini “belirli” hale getirirken
yaşamını da aynı belirlilikle donatmak için elinden geleni ya-
par. Nietzsche’nin dediği gibi, geleceğine hükmetme isteği onu
öngörmek isteğiyle kesişir. Her şeyi hesaplayarak birbirinden
ayırırken:

Zorunlu olanı rastlantısal olandan ayırmayı, nedensel dü-
şünmeyi, uzaktakini sanki yanı başındaymış gibi görüp onu
önceleyebilmeyi, neyin amaç neyin araç olduğunu şaşmaz bir
biçimde saptamayı, özetle hesap etmeyi, ölçüp biçmeyi ögre-
nir (Nietzsche, 2011: 52).

Dünyayı hesap edip üzerinde işlem yaptıkça kendini tanı-
yan insan, kendini tanıdıkça varlığını “belirli” kılar: güç birik-
tirir, tamama erer. Varlığındaki belirsizlik elenir, bilmediği bir
nokta kalmaz. Gücünü “kendi”nden alan bu varlık, bu sayede
özgürlüğünü duyurur. Bütün bunların ötesinde “üstünlüğü”nü
her eyleminde dışa vurur:

Özgür istencin bu efendisi, bu egemen kişi –nasıl farkında
olmazdı ki, vaatte bulunamayan ve kendi kendilerinin kefi-
li olamayanlar karşısındaki üstünlüğünün ne denli güven ne
denli korku ne denli hürmet uyandırdığını –bunların üçünü
birden hak eder o– ve kendisi üzerinde kurduğu bu hakimiyet
dolayısıyla, koşullar, doğa, istenç fukarası ve kaypak yaratık-
lar üzerinde hakimiyet kurmanın nasıl zorunlu olarak ona
düştüğünün? (Nietzsche, 2011: 53).

Varlığının bilincine vararak diğer varlıklardan kendini
ayıran, gücünü fark ederek diğer her şey üzerinde uygulayan
insan, kendi değer ölçütünü kendinden alır, her şeye ve herkese
kendinden yola çıkarak bakar, kendi gibi olanlara saygı duyar.
Diğerleriyle ilişkisinin düzenleyici ilkesi alacaklı-borçlu ilişki-
sidir. Zarara uğrayan, acıyı tadan özne için zarara sebep olanın
alacağı bir ceza mutlaka vardır. Dolayısıyla bireyle bireyin iliş-
kisi tıpkı bir alım-satım ilişkisi gibi olan “sözleşme ilişkisi”dir
(Nietzsche, 2011: 58). Her bireyin borcu veya sorumluluğu, he-
saplanabilir egemen özne pozisyonunu işgal etmek ve bu saye-

de diğer bireyler için bilinmez bir nokta olmaktan çıkmaktır. Özne açısından dünyada yaşamak ancak her bir kişinin diğeriyle aynı olmasıyla mümkündür. Borçlu/sorumlu, borcunu geri ödeme sözünün yükümlülüğünü taşır. Borcuna karşılık gösterdiği rehine ile birlikte borcunu geri ödeyememe durumunda ne olacağını da garanti altına alır. Nihayetinde, bireyin her borcunun daima ölçülebilir bir karşılığının olduğunu görürüz. Zararın ölçülüp karşılanabilir niteliği sayesinde alacaklı, borçlu karşısında bir üstünlük elde eder. Alacağı karşılığında borçlu üzerinde egemenlik sahibi olur (Nietzsche, 2011: 59). İşte bu egemenlik veya üstünlük duygusu, “insanca, pek insanca” temel ilkedir (Nietzsche, 2011: 61). Karşılıklılık bağıyla tüm dünyanın birbirine bağlandığı ortaklığın sözleşmesiz, hediye dolayısıyla işleyen borcu artık dönüşüme uğrar. Borcun tam bir karşılığı vardır ve bu karşılık ödenince borç ilişkisi sonlanır. İnsanın dışı kapalı varlık tahayyülünün bir sonucu olan, aklın önem kazandığı bu çerçevede tüm içgüdüler değersizleşerek askıya alınır. Çeşitli dürtülerinden soyutlanan insan varlığı, saf düşünceye ve hesap yapmaya, diğer bir deyişle “bilince” indirgenir. Doğal olarak istek ve bilinçten oluşan insanın kendisinin bilince indirgenmesi, bilinç ile istek arasındaki, insanın kendi kendiyile bitmeyen uzlaşmaz savaşını gerisinde barındırır (Proudhon, 2016: 26).

Söz konusu indirgemeyi, insanın özne haline gelmesini “efendi-köle ilişkisi diyalektiği” üzerinden açıklayan Hegel’e göre, içi boş bir bilinç olan özne veya ben, dışarıyla kurduğu ilişkiler sayesinde içini doldurur. Bilince içerik verme imkânı yaratan arzu, ötekinin arzusudur. Burada bilinç, ötekini içine alarak, yani ötekini yok ederek içerik kazanır (Hegel, 2011: 120-121). Ötekini içine alma, ötekinin bilincini nesneleştirme arzusudur. Ötekinin bilincinin de aynı şekilde hareket ettiğini hatırladığımızda iki bilinç arasında çatışma ve şiddet kaçınılmazdır. Bilinç öteki tarafından tanınmayı isterken öteki de benzer bir pozisyonadadır. Bu nedenle iki bilinç arasında ölesiye bir mücadele gelişir. Diğer adı “tanınma mücadelesi” olan bu ilişkilene biçimi olmadan, ötekiyle ilişki veya sosyallik olmaz (Tuğrul, 2010: 125). Diyalektikte öznenin temelde özdeşlik alanı olmaktan ziyade kendi içinde başkalığı içerdiğini belir-

ten Hegel’de, öznenin temel arzusu ötekini kendi içine almak, onu kendi içinde eritmek asli önemdedir. Bu sayede kişi, bilincini kazanır. Ötekini yeme yoluyla ben olmak, özdeşlik kazanmak veya ayrışmamaktır. Hegel’in belirttiği gibi öz-bilinç hem nesne hem Ben olan bir birlik veya özdeşlik alanıdır (Hegel, 2011: 122). Özdeşlik, “öz-bilinç olarak insanoğlunu doğadan, özel olarak da hayvanlardan ayıran şeydir” (Nancy, 1993a: 9). Kendilerini kavrama noktasına gelemeyen, sadece yaşayan hayvanlar, hayatlarında olasılıkları yadsımayan, zaman içinde farklılaşmayan bir süreklilik sergiler. Oysa yaşamaktan fazlasını ifade edecek şekilde eylemde bulunan, varlığını ötekini yok ederek, yani “ölüm” ile kazanan insan, saf hayvansal duyarlılığın ötesine sıçrar. Ölüm, insan varlığını hayvansal yaşamın sürekliliğinin dışına çıkarır. Hayvandan farklı olarak kendi ölümünü izleyebilen insan dünyasında ölüm hep beklenmeyen bir olasılıktır, hep erkendir. Ölümün tahmin edilemeyen ve kaçılabilen bir olasılık olması, insanın ölüme karşı ölümü yadsıyıcı eylemlere girişmesine neden olur (Hegel, 2011: 168-9; Iyer, 2004: 22). Bu mücadeleye girişen insan, öz-bilincini kazanır. Kendi kendini kavrayarak “ben” haline gelen insan varlığı, canlı, kendi kendine yeten bir birliktir. Ben’in yakaladığı birlik veya özdeşlik sayesinde ben, ben olur. Nihayetinde Kant’tan farklı olarak öznenin nasıl kurulduğunu içerdiği çelişkiyle birlikte gösteren Hegel, kendini inşa etmenin indirgenemez noktası olarak ben’i varsaymayı sürdürür (Nancy, 1993a: 9). Öz-bilinci gelişirken varlığına içkin olan hayvansal yanını, yani doğasını yadsıyan insan, doğasını temsil eden bedenini yadsıdıkça varlığını pekiştirir, nesneleşen/şeyleşen doğa karşısında özne haline gelir. Dışkılayan, kendinden dışarı atan özne, yadsıma ve olumlama yoluyla kazanılan varlık veya yaratılan bir ürün olur (Iyer, 2004: 22).

Bireyselleşerek, yani ayrılarak/bölünerek veya ötekini yok ederek bir olan, varlığını kazanan insanın yaşamının etrafında döndüğü iki kavram bulunur: Özgürlük ve mülkiyet. Bilinciyle “kendini” kazanan insan özgürlüğünü de kazanır. Hegel’in belirttiği gibi özgürlük, insan doğasının yadsınmasıdır. İnsanın bilincini kazanmasına bağlı olarak fark ettiği imkânları elemekten geçirmesidir. Bu eleme kapasitesine işaret eden olumsuzla-

ma, insan varlığının ayrılmaz bir parçasıdır. Ona öncel olarak görülen öznenin edinmesi gereken bir entite, öznel bir özellik olarak özgürlük, özne tarafından kendine haslaştırma, gasp edip el koyma yoluyla inşa edildiği için modern öznenin özgürlüğü, “mülkiyet” ile doğrudan ilgilidir. İngilizcede *property* ile karşılanan ve Latince *proprietates* olan mülkiyet kavramı, sahip olunan şeyin yanı sıra, bir şeyi kullanma hakkına ve birinin kendine has olan şeye/öze/özellikle/ayrıcalığa aynı anda işaret eder. Kavramın içinde saklanan “proper”dan hareketle tamlik, doğruluk veya uygunluk imgesini içerir. Özne olarak insanın sahip olduğu özgürlük, insana özgü, yani insana “uygun” bir şeydir. Özne, kendisinin “sahibi” olduğu için özgürlüğün de sahibi haline gelir (Esposito, 2013: 50). Özgür insan, özerk ve hak sahibi bir süjedir.

Eski Yunancada *eleutheria*, Latince *libertas* kavramlarıyla karşılanan özgürlük, *Respublica*da Roma’nın kent sınırlarıyla çakışan, kent sakinlerinin “öze/özellikle” iken, *Universitasta* “tikel bir hak” anlamıyla “ayrıcalıklıların, istisna veya bağışık olanların birliğine ait”tir (Esposito, 2013: 52). İnsanların sadece belirli bir kesimiyle ilgili olduğunu tespit ettiğim bir özellik olarak dışlayıcıdır. Bahsi geçen ayrıcalığın köklerini bulduğu Antikite’den beri insanın özgür olmak için öncelikle yaşamın zorunluluklarından kendisini özgürleştirmesi gerektiğine, bunun bir “gerekliklik” olduğuna işaret eden Hannah Arendt’in de belirttiği gibi tam da bu gerekliklik nedeniyle özgürlük dışlayıcıdır (1996: 201). Belirli insan grubuna özgü özgürlük, sahip olunan bir şey olma özelliğini modern dönemde yitirmeyip, özneye has olmasıyla insan olan insana özgürlüğünü korur. Kısımlığı nedeniyle ortak olana atıf yapmayan, paylaşım konusu olamayan özgürlüğü üstlenen özgür insan, “yaşamı ve mülkiyeti için korkmadan hareket edebilir” (Esposito, 2013: 70). Hem isteyen hem de bilen bir varlık olarak güç sahibidir. Sahip olduğu güç sayesinde “muktedir bir ben” imgesi çizer (Arendt, 2012: 217). Yapabilme gücü kişinin kendisindedir. Ruhu ve bedeni arasında bölünen insan varlığında bu bölünmeden kaynaklı çatışmaların iç savaşa dönüşmesini engelleyen bir siper olarak özgürlükle mülkiyet doğru orantılı iki kavramdır: Bilen, “kendine sahip” insan, sahip olduklarını korumak istediği için

mülkiyetini genişletirken, mülkiyeti arttıkça özgürlüğünün de artacağını düşünür. Böylece el koyan, kendine haslaştıran insan özgür olmanın yanı sıra *homo proprietarius*, yani “mülk sahibi insan” haline gelir (Hardt/Negri, 2011: 27).

Modern öznenin bir özelliği ve mantıksal sonucu olarak insanın sahip olduğu bir şey olmasına rağmen özgürlük, John Locke tarafından insan doğasının temel unsurlarından biri olarak sayılır. İnsan, özgürlük olmadan eksik bir varlık olacağı için Locke açısından özgürlük, “doğal” özgürlük olarak tasvir edilir. Yeryüzünde herhangi üstün bir iktidara tabi olmaması veya başka bir insan iradesi/otoritesi altında olmaması insan varlığının ayırıcı özelliğidir (Locke, 2012: 21). Diğer yandan insanın hayatı boyunca sürekli başkalarına maruz kalması ve başkalarını etkilemesi nedeniyle, hayatta diğerlerinden özgür olduğu gibi diğerleri de ondan özgürdür. Herkesin birbirinden özgür olduğu ortamda, özgürlüğün sınırını nasıl düşüneceğiz? Bu sınırı sorgulayan Locke’a göre, herkesin her istediğini yapma özgürlüğü olan doğal özgürlüğün sınırı doğa yasasıdır (2012: 21). Özgürlük, bireyin karar alma ve iradesini beyan etme yeteneğinin koşuludur. Karar alma ve iradesini beyan etme, herkesin sahip olduğu bir özellik değildir. Düşünce tarihinde aile babasının bilebilen ergin kişilik olması itibarıyla bu yeteneğe/özeleğe sahip insanların başında geldiği görülür. Özgürlüğünün ne kadarını kullanabileceğini bilen babanın dışında ergin olmayan kişiler, örneğin çocuklar, erginliği temsil eden babalarının himayesi altındadırlar. Çocukların yerine karar alıp uygulayanlar da yine babalardır. Baba, aklını kullanan ve bu sayede kimsenin yol göstermesine ihtiyacı olmayan bir kişi olarak kendi kendini yönetirken, kendisinin sahip olduğu özelliklerden henüz yoksun olan oğlunu da yönetir. Babanın özgürlüğü, yetkinliğin işaretidir. Yetkinlik, bir şeye uygun olma durumudur. Özgür kişi, yani baba tam olarak bu nedenle çocuğuna görevli iken çocuk da bunun karşılığını babasını onurlandırarak vermelidir. Yeterli yaşa gelen çocuk, babasının yönetiminden çıkarak kendi iradesini kazanır. Baba ile çocuk arasındaki ilişkide olduğu gibi arkasında kavrama/bilme, bildiğini yaşamında uygulayabilecek kararları alma gibi yetenekleri gizleyen özgürlük, bu nedenle bir “ayrıcalık” veya “yeti”

olarak anlaşılır. Mükemmel insanın özelliği/mülkiyeti olarak özgürlükten deliler, geri zekâlılar akıldan ve iradeden yoksunlukları/zayıflıkları nedeniyle dışlanırlar ve hatta kapatılırlar.

Locke insanın temel özelliği özgürlükten bahsederken, özgürlüğü mülkiyet ile birlikte düşünür. Mülkiyetin tıpkı özgürlük gibi insan varlığının belirtisi olduğunu, yani “doğal”lığını ima eder. Tanrı tarafından herkese ortaklaşa verilen dünyada mülkiyet, insanın kendisinden başlar: “Her insan, kendi kişisi üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Bunda kişinin kendisinden başka hiç kimsenin hakkı yoktur. Kişinin bedeninin emeği ve ellerinin işi diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindir” (Locke, 2012: 24). Başlangıçta herkes için ortak olan doğaya emeği ile müdahalede bulunarak diğerlerinin elinden alan insan, o şeyi mülkü haline getirir. Doğaya katılan emek ile o şeye insanların ortaklaşa sahip olmasını engelleyecek yeni bir şeyler katılır. İnsanın kol ve akıl gücü başta olmak üzere farklı yönleriyle sahip olduğu emek aracılığıyla müdahale edilen şey emeğin sahibine ait olur. Mülkiyet, ortaklaşa olana katılan emek dolayısıyla koyulan el yoluyla başlayan özel bir sahiplenme şeklidir (Locke, 2012: 25-8). Daha önce özgürlüğü ele alırken gündeme gelen “sahiplik” işte burada da karşımızda. “Sahiplik” sıfatıyla anlamını bulan mülkiyet, “kendinin sahibi olmak”tan, yani öznenin kendisinden başlar. Özne haline gelme, “sahip olmak”, yani “mülkiyet” üzerine kuruludur (Hardt/Negri, 2011: 23). İnsanları birbirine bağlayan, karşılıklı yükümlülük altına sokan hediyein aksine mülkiyet, insanı insandan, ortamından ayırır ve bu ayrılık modern öznenin kuruluşundan itibaren hegemone niteliktedir. Kişisel özgürlük ve otonominin temeli “sahiplik” kişiliğin, kapasitenin gelişmesinin koşuludur. Bir şeyleri nesneleştirerek, bölünerek ve dışarıda bırakarak özne haline gelen insan dışlamadıklarını sahiplenir, eline geçirir veya yine içinde “proper” kavramını ve onun diğer imlerini bulunduran “appropriate” kelimesinin yerini tutacak şekilde “kendine mal eder”. Böylelikle bir şeyleri yadsırken bazı şeyleri kapsayan, biriktiren modern öznenin temel eylem şeklinin “kendine haslaştırma”, “el koyma” olduğu açığa çıkar. Modern özne, bilinen bütün özelliklerinden fazlası olarak, bir *homo appropriant*tır (Bird, 2016: 37). Hep kendisine alır, biriktirir ve güçlenirken,

söz konusu birikimin dışarıya açık, paylaşımaya yönelik olmadığını, insanın içine aktarıldığını görürüz.

“Sahip olarak” özneleşen insanın, biriktirerek gücünü artırmasıyla varlığını artırması paralellik gösterir. Ötekenden ziyade kendini merkeze koyarken öteki aleyhine zenginleşir. Varlığını “sahip olarak” kazanan insanın özne olarak kavranmasıyla insanın diğer varlıklarla ve hatta kendi içinde varlığını sürdürmesi sırasında insana her daim eşlik eden borçluluk veya yükümlülük konseptinin, ilk bölümde ortaklığın temel unsurlarından biri olarak tartıştığımından oldukça farklı kavrandığını belirtmeliyim. Özneleşerek diğerlerinden ayrılan insanın borcu kendinedir; insandan hep kendine yatırım yapmasını talep eder. Sonsuz nitelikteki bu talebi karşılamak üzere girilen her eylem insanları, canlıları ve genel olarak (beden dâhil) doğayı, enerjisinden yararlanılması gereken nesneye/şeye dönüştürür. Her şey tamamen bilen-insanın egemenliği altına girer. İşlenen toprağın altı ve üstü değerlendirilir, kömür ve maden çıkarılır. İnsanın çıkarı/yararı için diğer her şey “yükümlülük” altına sokulur. Yükümlülüğün karşılıklılık niteliğini kaybettiği bu ortamda bütün yükler tek taraflıdır. Örneğin, artık toprak maden sağlamakla yükümlüdür; tarım, toprağın üzerindeki ağaçlar, vb. ikinci plandadır. Dolayısıyla yeni çitleme modelleri gelişir. Modern çitleme aracı olarak bahsedilebilecek modern teknik ile doğaya meydan okunur. “Doğada gizlenmiş enerji kilit altında olmaktan kurtarılmakta, kilit altından kurtarılan şey depolanmakta, depolanan şey yeri geldiğinde dağıtılmakta ve dağılan şey yeniden devreye sokulmakta olup biter” (Heidegger, 1998: 58). Enerjisi kullanılan, sahip olunan dış dünya, ona yönelen insana “ait” olur, yani özel mülk haline gelerek diğer varlıklarla bağlantısını yitirir. İnsanın bilgisi dışında hiçbir şeyin kalmamasına özen gösterilen bu yeni dönemin fahi insandır. Nasıl ki insan kendine uygun bir varlık biçimine sahipse, bu uygunluğu gerçekleştirdikçe insan oluyorsa, diğer her şeyin de yapısına uygun bir görevi vardır. Fakat bu görevin merkezi/belirleyici ekseninin insan olduğunu görmemiz gerekir. Neyin nasıl amacına uygun kullanılacağını belirleyen, her şeye “kendi” dünyasından bakıp onları “kendi”ne tabi kılan insandır. İnsanın hesap yapan rasyonalitesi ile doğa sınırlanır.

İnsan, kendi yönelimleri doğrultusunda nesne haline getirdiklerini kendine mal eder. Bu uğurda onları zorladıkça zorlar.

Kişilik Kazanmak

El koyup, sürekli biriktirerek var olan özgürlük ve mülkiyet sahibi öznenin izini Hristiyan ve Roma dünyasına kadar süren Esposito'ya dayanarak, "kişi" konseptini özne kategorisinin tamamlayıcı bir diğer bileşeni olarak hesaba katmalıyız (2013: 5). İnsan deneyiminin en başından beri "kişi" etrafında kurulduğunu, bundan daha derine kök salan başka bir kavrayışın bulunmadığını belirten Esposito, bu kavram dolayımıyla kişilerden şeylerin ayrıldığına işaret eder (2015: 2). *Respublica*-nın hukuksal yapısından hatırlayacağımız üzere "biyolojik ve hayvani kısmı üzerinde hâkimiyet kurma yeteneğinde olan"lar kişilik sahibidirler (Esposito, 2013: 117). Akıllı, bedenini yöneten kişi, bedeninden, bedeninin simgelediği çeşitli dürtülerden ayrılmış bir yapıdır; bir nevi "hayvan" olmasına rağmen, aklını kullanmasıyla hayvandan ayrılır. Bir başka ifadeyle kişi, akıl bahşedilmiş bir hayvandır (Esposito, 2013: 117). Kişi kavramıyla birlikte böylece insan yaşamı, her bir yaşam şekline uygun varlık şekliyle ikiye bölünür: kişisel (*personal*) ve hayvansal (*animal*) yaşam (Esposito, 2013: 5). Bedeni üzerinde aklıyla hâkimiyet kuran ve kendi kendini yöneten kişiler, kendi kendini yönetme yeteneğinde olmayıp, kişi kategorisinin altında konumlanan insanları aşarlar. En nihayetinde kişilik, sahip olunan bir şey olarak anlaşılır. Egemen bireyin egemenliğini destekleyen bir kavram olarak kişi, ona sahip olmayanlar üzerinde bireyin hâkimiyet kurma olanağı yakalamasına izin verir. Bedensel/maddi insan, rasyonel insan tarafından tahakküm altına alınabilir hale gelir (Esposito, 2013: 117). Rasyonellik ve hayvanlık bileşiminden oluşan insan, içindeki hayvanı tahakküm altına alabildiği kadar "kişi" olur. Burada tahakküm altına alınanları insanın dış dünyasından değil, en yakınındakilerden itibaren düşünmemiz gerekir. "Kendi bedeninin sahibi" kişi, daha en baştan kendi kendini şeyleştirir. Kişi olarak bireyin kazandığı varlık, kişisel olmayanın (*impersonal*), biyolojik kısmının yadsınmasına, şeyleştirilmesine bağlıdır. Sadece şeylere/nesnelere benzetilemeyen, yani şeyleştirilemeyen in-

san varlığını “kişi” olarak tanımlayabiliriz. Böylece kişi olmayanlar, kişi olan için kolayca gözden çıkarılabilir, öldürülebilir hale gelir (Esposito, 2013: 117-8).

Eski Yunancada *prosopan*, Latince *persona* kavramlarına denk gelen kişinin hem Roma’da hem Hristiyanlıkta aynı dışlayıcı varlık kazanma şeklini koruduğunu görürüz. Örneğin, Roma’da bu kavram dolayısıyla sadece yaşayan varlık olarak insan ve bunun ötesine geçen, yapay kişi arasında ayırım kişinin çoklu yüzünü gösterir. Diğer yandan her insanın insan olmadığını da imler. Roma’da baba, yani *patres* özgür, yetişkin erkek olarak köleden ayrılırken, köle şeyleştirilir. Babalar, kişi olarak varlığa sahiptirler. Kişi, oldukça seçici ve dışlayıcı bir konsepttir. Düşünme ve muhakeme yeteneğinin uygulanması ile doğan kişilik, insanı bir yığının parçası olmaktan çıkararak, farklılaştırır. Kişiliğiyle hayvan gibi türlerden biri olmaktan kurtulan insanı bir arı yığınıyla mukayese ederek somutlaştıran Pierre-Joseph Proudhon’un söylediği gibi, kişilik nerede gelişirse orada farklılaşma ve ayrılma tohumları ekilir:

Kör fakat amaç birliği ve ahenk içinde bulunan bir arı yığını birdenbire düşünce ve muhakeme yeteneği kazanıverseydi, bu toplum uzun süre varlığını muhafaza edemezdi. Öncelikle arılar kısa süre içinde yeni imalat tekniği tecrübe ederler; örneğin petek gözlerini daire veya kare şeklinde yapmayı denerlerdi... Derken ayaklanmalar baş gösterirdi: Erkek arılardan kendi başlarının çaresine bakmaları, kraliçelerden çalışmaları istenirdi; işçi arılar arasında kıskançlık baş gösterir, anlaşmazlıklar ayyuka çıkar, her birey kendi hesabına üretmek isteyeceğinden kovan terk edilir ve nihayetinde arılar helak olurdu. Düşünce ve muhakeme gibi aslında birer ihtişam vesilesi olması gereken yetiler vasıtasıyla kötülük, tıpkı sinsi bir yılan gibi bal cumhuriyetine sızardı (Proudhon, 2016: 244).

“Kişi” kavramını sınıflandırırken genel itibariyle insan varlığını “doğal kişi” olarak sayan Hobbes’a göre, söz ve eylemlerin sahibi olan insan doğal kişidir (2016: 126). Kişi kavramı hakkında Esposito’dan yüzyıllar önce ayrıntılı bilgi veren düşünür, sahneye ait bu kavramın günlük hayata tercüme edilmiş, kişi ile faili kendinde birleştirmiş yapısına dikkat çeker: Kişi, konuşan, dinleyen, bir şeylerden bahseden ve eyleyen insan varlığını temsil eder. Kendi yararına olanı yapabilme kudretindeki insa-

nın kısıt olması doğasının gerekliliğidir, özüdür. Ancak insanın duyuları yoluyla elde edilen bilginin güvenilmezliğinden hareketle mutlu bir yaşamın inşasında apaçık ve kesin bilgi kaynağı olarak akla/bilince işaret ederken özneyi kuran Descartes'ın aksine Hobbes, duyu izlenimlerinin değişen ve devinen yapısının dış dünyayı bilmeye izin verdiğini savunur (Tuck, 2014: xix). Duyu izlenimleri, dış dünyadaki değişimleri gösterir. Dış dünyanın hareketli yapısı karşısında maddi dünyaya ait tek bir gerçeklikten bahsedilemez. Oysa Descartes, öznenin deneyimlerinden bağımsız varlığına ulaşır ve maddi dünya tarafından belirlenmediğini vurgular. Özne, mutlak olarak özgür bir varlıktır ve nesneden ayrı bir varlığa sahiptir. Hâlbuki Hobbes için duyu dünyasını, nesneleri gözlemleyen ayrı bir ben yoktur:

Biri her ne kadar düşünmüş olduğunu düşünebilse de birinin düşündüğünü düşünmesi ve bildiğini bilmesi imkansızdır. Zira bu durumda sonsuza kadar süren bir soru zinciri gündeme gelir: 'Bildiğini bildiğini bildiğini... nasıl bilebilirsin?... Hobbes, insanların bu anlamıyla ilkesel olarak özgür olan bir 'istence' sahip olduğunu her zaman reddeder (akt. Tuck, 2014: xxi).

Hobbes, insanın aldığı kararlarda ve giriştiği eylemlerde, önceleri aklın öne çıkarılarak elenen beden fikrinin tersine, duygularının, tutkularının belirleyici etkisini görür ve insana ilişkin görüşlerinde bu fikre başvurur. İnsan bedeni, bir düzen içerisinde bir arada bulunan parçalardan oluşan mekanizma veya makinedir. Aklını kullanarak bilgi edinmesi sayesinde diğer bedenlerden farklılaşır. Hangi bilgilerin nasıl kullanılacağını, sonsuz olanaklar dünyasının nasıl sınırlandırılacağını belirleyen merkez, insanın varlığıdır.

Öncelikle varlığını korumanın insanın temel eğilimi olduğunu tespit eden Hobbes, insanın tam da bu nedenle dünyada her şeye yöneldiğini, onlardan faydalandığını düşünür. Doğal bir zorunluluk olarak her insan kendisi için iyi olanı arzular. Bütün insanların aynı davranışı sergilemesi sebebiyle kolaylıkla herkes birbirinin düşmanı haline gelir. Kendi varlığını koruma güdüsüyle hareket eden insanların arasındaki rekabetin yanı sıra güvensizlik ve şan/şeref arzusu düşmanlığın yükselmesinin farklı nedenleridir. Şiddete eğilim, birbirinden

ayrı insanları ortaklaştırır. Belirsizliğin getirdiği geçici yaşam koşullarında insan hayatı “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer” (Hobbes, 2013: 95). Barışın ve toplumun sağladığı tüm olanaklardan (adalet, mülkiyet gibi) mahrum insanlar, kendilerini herkesin birbirinin kurdu olduğu bir ortamda bulurlar. Sözün özü, herkesin herkese karşı savaşında (*bellum omnium contra omnes*) insan insanın kurdudur (*homo homini lupus*). Bu koşullar altında Hobbes’un okuru ulaştırdığı yer, Aristoteles’in daha önce iddia ettiği gibi, insan varlığının *zoon politikon* olmadığıdır; insanın doğal olarak toplumsal ve siyasal bir varlık olduğu fikri gerçeküstüdür (Hobbes, 2014: 22). Herkesin kendi çıkarının peşinden gittiği, varlığını tehlikede hissettiği genel güvensizlik halinde varlığını korumayı isteyen insan için güvenliğin tesis edildiği bir ortama kavuşmak temel istek haline gelir. Bu yolda her bir kişi elindeki kaynakları kullanarak kendi başının çaresine bakar.

Doğal hakkı gereği varlığını korumak için istediğini yapma özgürlüğüne sahip insanın bu koşullarda özgürlüğü, dış engellerin yokluğunu imler (Hobbes, 2013: 96). Varlığını kaybetme korkusu, genel olarak “korku” birincil insan duygusudur. İnsan varlığının kökeni bu nedenle korkuya yaslanır, korkuyla özdeşleşir. Korkudan kastedilen “gelecekteki kötülöklere ilişkin tüm öngörü” anlamıyla fiili değil, cebri ölüm korkusudur (Hobbes, 2014: 25). İyiyi arzulayan insan için ölüm en büyük kötülüktür. Korkan insan, içinde bulunduğu ortamdan kaçarak kurtulabileceği gibi orada kalıp çeşitli önlemler alarak varlığını gösterebilir. En nihayetinde ölümle baş etmek bir taşın yere düşmesi kadar güçlü ve doğal bir zorunluluktur (Hobbes, 2014: 27). İnsanların ortak özelliğinin öldürmeye yönelik kapasiteleri olduğu varsayılınca insan, yaşamaktan değil ölmekten korkan bir varlık olarak görülür (Esposito, 2010: 13). Herkesin herkesle eşitliğinin yanında herkesin birbirine zarar verme isteği sebebiyle ölüm korkusu karşılıklıdır. Buradaki karşılıklık, ortaklık işareti değildir: Paylaştıkları varlıkları ekseninde insanların birbirlerine bağlanmasından farklı bir şekilde, herkesin herkes tarafından öldürülebilirliğini imler. Doğanın herkese her şeyi eşit verdiğini savunan Hobbes’a göre insanları yönlendiren temel ölçüt çıkardır (Hobbes, 2014: 29). Kendi

varlığını odağına koyan insan, çıkarının peşinden giderek onu artıran bir varlık resmi çizer. Öz-çıkar eksenli insan, ortaklığın bütünsel varlık ve çıkar fikrine yabancı olduğu için, yıkıcı bir nitelik arz eder. Ortaklığı ortaklık yapan temel unsurlardan biri ben ise diğeri de başkasıdır oysa. Hobbes'un görmediği veyahut yanlış yorumladığı bu bağlantı nedeniyle başkası, kişinin varlığı açısından olumlu değil olumsuz kavranır. Eğer diğerleriyle birlikte yaşıyorsak ölümü göze alıyoruz demektir.

Topluluk, bireysel bütünlük ile bu bütünlüğün temel unsurları mülkiyetin ve özgürlüğün aleyhine işler. Hobbes, ölümü peşinen topluluğa içkin kabul ettiği için, aynı şekilde bireyin topluluktan, ötekenden bağışıklığını/sorumsuzluğunu/borçsuzluğunu da kabul eder (Esposito, 2010: 13). Böylelikle “mutlak birey” fikrini yaratan Hobbes’la birlikte insanlar, birbirlerine karşı borçlarından *a priori* kurtulur, bu sayede varlıklarını koruyup geliştirme imkânı yakalarlar. Burada bir yanıyla yıkıcı işlevdeki korkunun, özne olarak insanı inşa edici tarafının açığa çıktığına dikkat etmemiz gerekir (Esposito, 2010: 23). Korkudan hareketle özne olmak, ortaklık mahallinin temel işaretlerinden biri şeklinde tanımladığım diğerlerine yönelik –*munus*’tan bağışık varlık kazanmaktır. Bir yandan herkesin ölüm korkusu içinde olduğu düzensizlik/doğa durumunu haber verirken diğer yandan bu durumdan kurtulmak için insanın kapasitesini nasıl geliştirdiğinin resmini çizer. Korkunun getirdiği savaş durumu olarak doğa durumunda herkes düşmandır. Düşmanlığın genel gerçek olduğu bu ortamda her şey çözülür. İnsanları bir arada tutan bir bağdan, bir ortaklığı ortaklık yapan –*munus*’tan, karşılıklılıktan ve diğer bağlanma şekillerinden bahsedilemez. Herkesi birleştirirken ayıran tek şey, insanın kendisi yani bireysel varlığıdır. Korkunun ve kendini korumanın hâkim olduğu, bireyin köklerini bulduğu doğa durumunda ne toplum ne devlet ne de tarih bulunur. Habbes’a göre insanın kendisine bağlı olduğu bu ortam oldukça sefil edicidir. İnsanların doğasına ters olduğu için insanlar durumlarını fark eder etmez sefaletten kurtulmak isteyeceklerdir (Hobbes, 2014: 13). Korkularıyla eylemde bulundukları dünyadan akıllarını kullanarak, onun sunduğu çözümlerle çıkacaklardır.

Bütün bu tartışmalar sonunda öznenin, varlığını kendinden türettiği için sadece kendine borçlu olduğunu görüyoruz. Kendinden güç alan özne açısından mutlu bir hayatın, varlığın sürekli “biriktirilerek” artırıldığı yerde yeşereceğini ileri sürebilirim. Bu nedenle kendine, etrafına ve dünyaya sahip olmak öznenin olmazsa olmazıdır. Sahip olmak, güç sahibi olmakla aynı şeydir. Güçlenmek, biriktirme, kendini dünyadan ayırarak varlığını depolama olarak anlaşılmalıdır. Varlığın ortaklık koşullarını eleyen, bir bütün ve kendi kendine özdeş öznenin sadece kendine borçlu olduğu düşünüldüğünde, sahip olmanın veya sahibi olunacakların bir sınırı yoktur. Öznenin inşasında *a priori* ben ve öteki bağı kesildiği ya da ortaklık ve ortak olan kavramlarının işaret ettiği tarzda kurulmadığı için, biriktirmenin sınırı olmaması sebebiyle insanın sahip olduğu her şey, bütün birikimi tehlike altında diye tahayyül edilir. Modern düşünürler tarafından özne kategorisi altında bütünüyle güçlendirilen insan tam da bu gücünden ve birikiminden dolayı kendi dışında bir varlığa, yani egemen devlete ihtiyaç duyarak onu yaratmak zorunda kalır.

Ortaklığın çağdaş hayali:

Modern devlet, onun kurulumu ve varlık tarzı

İnsanların bir arada yaşamak üzere oluşturduğu farklı örgütlenme biçimleri arasında yer alan ve günümüze kadar ulaşan devlet, literatürde üzerine oldukça fazla konuşulan bir konudur. Devletin hayatımızı doğumumuzdan ölümümüze değin kuşatması, bizi ilgilendiren her şeyin aynı zamanda onu da ilgilendirmesi nedeniyle devlet, kendisini bize duyururken geçmişin tamamına hâkim bir örgütlenme biçimi gibi görünmenin yanı sıra, geleceğimize de el koymuş bir yapı imgesine yaslanır. Adeta devlet olmadan insanların dünyada bir arada yaşaması imkânsızdır. Tarihsel anlamda insan varlığını devletin varlığıyla özdeşleştirme eğilimine mahal veren bu fikirlerin devletin niteliğini açığa çıkarma çabasını yansıtıyormuş gibi görünmesine rağmen devleti anlamaktan uzaklaştırdığını, devletin kavramsal belirsizliğini arttırdığını belirtmeliyim.

Hayatı kuşatmadaki kapsayıcılığına karşın devlet, aynı özelliğini tarihsel varlığı açısından göstermez. İnsanlar ne ka-

dar toplu halde yaşarlarsa yaşasınlar iktidarın “egemen devlet” biçiminde örgütlenmesine dayanan bir arada yaşama koşulları insanlık tarihinin çok küçük bir kısmını kaplar. Öncelikle devletin modern bir fenomen olduğunu akılda tutarak onu diğer örgütlenme şekillerinden ayırmak, aksi halde yaşanacak kavramsal belirsizliğin getirdiği karmaşıklık ve güçsüzlüğü elemek açısından gereklidir. Ortaya çıkışından günümüze kapitalist ya da sosyalist farklı türleri olsa bile devlet, kendi varlık tarzına uygun bir arada yaşama koşullarını inşa eder. Öyle ki ancak egemen/bilen öznenin “akıl ettiği” devlet, aynı öznenin yerine geçmekte, Özne haline gelmektedir. Diğer yandan nasıl ki Aristoteles *polis*i “ortaklık” olarak kavırıyorsa benzer bir şekilde modern devletin düşünürler tarafından “ortaklık” şeklinde kavrandığını görürüz. Fakat varlık tarzına, işleyişine baktığımızda “tözsel” niteliğiyle birlik ve özdeşlik kavramları etrafında somutlaşan devletin nasıl bir ortaklık olduğu, ortaklık kavramının içeriğinin sunulması ve devletin varlığını kavrayarak siyasetini anlamak açısından önem arz eder. Zira ortaklık ve birlik kavramları birbiriyle örtüşmeyen apayrı iki kavram ve varlık biçimine gönderir. İlerleyen sayfalarda göstermeye çalışacağım üzere, ortaklık ve ortak olan kavramları ekseninde anlamını bulan gerçekliğin varlık tarzıyla devletin varlık tarzı arasında benzeşim bulunmadığı gibi, devletin yürüttüğü siyaset ortak olana ve ortaklığa karşıdır. Oysa kavramsal olarak düşünülürse, ortaklık yadsınamaz temel varlık biçimidir, her şeyin koşuludur. Ona karşıt olarak kurulan ve var olan devlet, gerçekte asıl varlık biçimine karşı koyar. Bu tezat sebebiyle devlet hem kendi varlığı açısından hem diğer varlıklar açısından tutarsız edimlere savrularak yaşamdaki belirsiz, güvencesiz koşulları güçlendirir.

Kapitalizmin yükseldiği modern dönemde, özne olarak insandan bahsederken gösterdiğim gibi, insanın özne haline gelmesiyle birlikte artan gücü ölçüsünde hâkim feodal örgütlenme şekilleri veyahut dini örgütlenmeler insanları bir arada tutmada yetersiz kalır (Eroğul, 1990: 15). Siyasetin farklı kavranış şekillerinden birisinin “belli bir üretim biçiminin varlığı ve gelişimi için gerekli olan koşulları toplumsal çapta sağlama uğraşı” (Eroğul, 1990: 39) olduğunu hatırladığımızda, devleti,

yeniçağın çözülen topluluklarının yükselen öznelere arasında kapitalist yaşam koşullarına uygun ilişkinin kurulması ve ortak fayda ekseninde birliğin sağlanması açısından öne çıkan yeni siyasal örgütlenme tarzı biçiminde düşünebiliriz Varlığın gerçekliğinin bizatihi içinde bulundurduğu güvencesizlik ve belirsizlik ortamının aksine devlet düzen, güven ve belirlilik talebine yaslanır. Artık dünyevi ilişkileri Tanrı yönlendirmedinden, açığa çıkan ve Tanrı'nın yerini alacak bir yönlendirici ihtiyacı devlet tarafından karşılanır.

Devlet Nosyonu

İnsanların barış içinde bir arada yaşamasını sağlayan devlet iktidarı tamlamasındaki “iktidar”, bir etki olarak, diğer insanlar üzerindeki yönlendirme gücü, kapasitesidir. En az iki kişinin varlığıyla koşullu, insanlar arasındaki güç veya değiş-tokuş ilişkisidir (Akal, 2009: 49). Güç ilişkisi çerçevesinde düşünülür hale gelen devlet iktidarını diğer siyasal iktidar biçimlerinden ayıran özelliği iktidarın uygulanması ile bu uygulama tarzının gerekçesi, yani ilkesi arasındaki bağın kurulma şeklidir. İktidara tabi olanları belirli bir yönde ve şekilde davranmak üzere zorlama gücünü ifade eden iktidarın uygulanması (*potestas*) tek başına siyasal iktidarın varlığını sürdürmesinde yetersizdir. Uygulanan güç haklılaştırılmadığı sürece istenilen uygulama etkisi tam anlamıyla üretilemez. İşte güce temel oluşturan siyasal iktidarın otoritesi (*auctoritas*) uygulanan iktidarın meşruiyetini sağlayan ilke olarak devlet iktidarının bir diğer veçhesidir.

On altıncı yüzyılda Batı'da açığa çıkan siyasal iktidar tarzı olan devlet, kuramsal anlamda kendisiyle aynı anda ve hatta kendisi sayesinde görünür hale gelen toplum mefhumunun bütünüünün üzerinde durarak iktidar iddiasında bulunan kurumsal bir varlık, yöneticiden ve yönetilenden kopuk, soyut bir *antitedir* (Bartelson, 1995: 88). Devletin gelişiminden hemen önce Batı'da kilise ve dünyevi iktidar olmak üzere iki iktidar odağının yer aldığını görürüz. Orta çağın sonunda siyasal iktidarın uygulanması tanrısallıkla ilişkili biçimde kavranırken siyasal iktidar, dünyevi iktidar ile dinsel iktidar, kral ile kilise arasında bir mücadele alanıdır. Devletten önce uygulanan ikti-

darın otoritesinin yerini tutan Tanrı, bütün iktidarın kaynağı olmasına rağmen, hangi iktidar odağının nerede ne kadar güç kullanabileceği hakkındaki anlaşmazlık, kral ve kilise arasında baş gösteren mücadelenin nedenidir. Devletin ortaya çıkışıyla sonlanan bu anlaşmazlıktan sonra devletle birlikte iktidarın ilkesi tanrısal niteliğini kaybederek içkinleşecek, dünyevileşecektir. Artık siyasi etkinliğin amacı, Antikitedeki gibi insan deneyiminin dışında bir ideal veya iyi değildir; insanın dünyevi deneyimlerinden hareketle anlamını bulan iyi gerçekleştirilmek istenir. İnsanın bu dünyadaki yaşamı önem kazandığından yeryüzündeki iyi yaşam, siyasal iktidarın düşünülmesinde hesaplara girer. Siyasal iktidarın ilkesi ile uygulamasını kendi üzerinde toplayan devletin ayırıcı özelliği olan egemenlik, tam da sözü edilen birleşmenin simgesidir. Hem iktidarın ilkesi hem de uygulayıcısı olan devletin egemenliği bu birleşme sayesinde anlamına kavuşur. Egemenliği tamamlayan ve devleti diğer siyasal iktidar formlarından ayıran bir başka özelliği, devletin toplumdan ayrık varlığıdır (Hinsley, 1986: 3-6). Modern siyasal toplumda merkezi bir gücü, tek başlılığı belirten devlet, toplumsal düzenin sürekliliğini amaçlar. Toplumdaki bireyler, farklı gruplar arasında artan uzaklığa/mesafeye bağlı olarak, onların bir arada olmasının/yaşamalarının imkân koşulu devletin organize olmuş otoritesidir (Hinsley, 1986: 13).

Otorite, insanların devlete itaat etmelerinin, itaat bağının gerisindeki zorunluluğu tanımlarının temelidir. İnsanları bir arada tutan yapı olarak devletin birliği üretmede kullandığı güç/zor ile bu gücün/zorun kullanım koşullarını düzenleyen kuralları bireysel iradenin dışında, ona üstün varlık olarak devletin temel eksenleri biçiminde sıralayabiliriz (d'Entrèves, 1967: 2). Güç/zor ve kurallar aracılığıyla birbirine karşı mesafeli olan, "zorunlu olarak sorumlu olmayan" bireyler arasında yükümlülük kavramının işlediğini görürüz. Devletin yarattığı zorunluluk dolayısıyla insanlar arası sorumluluk üretilir. Kurallar ve zor/güç aracılığıyla nitelenen devlet iktidarının uygulanmasında sadece bu iki unsur yeterli olmayıp, uygulanan iktidarın kendi kendini haklılaştırması, gerekçelendirmesi gerekir. Modern devlet öncesinde, otoritenin yerini tutarak uygulamaların gerekçesini üretmede işlev kazanan "bütün iktidarın geldiği"

Tanrı ile bu dünyanın başka bir dünya ekseninde anlamlandırıldığını hatırladığımızda, başka bir dünya fikrinden bağımsız siyasal örgütlenme formu olarak devlet fikrinin temellerinin, *Yeryüzü devleti* ile *Tanrı devletini* birbirinden ayıran orta çağ düşünürü Augustinus ile atıldığını söyleyebiliriz. Augustinus ahlaki, dini düşüncelerden bağımsız bir politika fikrine dayanarak insanları bir arada tutan bağı düşünmeye başlamış, buna uygun siyasal örgütlenme şekli olarak devletin tohumlarını ekmiştir. Augustinus'tan hareketle devlet, dağınık insanları bir arada tutan temel bağ olarak görünür (d'Entrèves, 1967: 25). Daha sonra Thomas Aquinas'ın toplum kavrayışında belirteceği gibi devlet, ortak amaçları takip eden rasyonel varlıkların organizasyonudur (d'Entrèves, 1967: 26). Kendine özgü bir hayatı, çıkarları ve amaçları bulunur.

Kavram olarak devletin kökünde yer alan Latince'deki *status*, öncelikle *stare* yani ayakta kalma/durma fiiliyle ilişkili olarak geriye/arta kalan, ayakta duran/kalan, geçerli olan, sabit, kararından pes etmeyen anlamlarını taşır. Aynı zamanda (varlık durumu veya) durum, koşul, pozisyon olarak *status*, bir topluluğun sağlıklı düzenine (refahına, mutluluğuna) işaret eder (d'Entrèves, 1967: 30; 2005: 195). Henüz “siyasal” anlamda kullanımda bulunmayan devlet kavramından önce şehir-devletlerini ifade eden *civitas*, teritoryal monarşileri niteleyen *regnum* veya daha geniş toplulukları tanımlayan *respublica christiana* veyahut *universitas* terimleri orta çağ *statusunu* anlatan kavramlar olarak göze çarpar (d'Entrèves, 1967: 29). Her biri, modern devletin de koruduğu bir özellik olarak, kendi kendine yeten, bireysel, mükemmel toplulukların göstergesidir. Bir topluluğun durumunun yanında üçüncü anlamıyla *status*, Fransa'daki *états généraux* gibi tikel bir sosyal ya da ekonomik durum manasında belirli bir insan grubuna işaret eder. *Statusun* son olarak ve hatta bütün bu kullanım biçimlerinden en önemlisini dile getirerek devletin anlamını bulmasına yarayan kullanım şekli verili bir topluluğun yasal yapısıdır (d'Entrèves, 1967: 31; 2005: 196; Brancourt, 2005: 178). Hukuk yardımıyla “buyruk” şeklinde bildirimlerde bulunan devlet çeşitli kural-ların icrasıyla işler. Latince ile benzerlik gösteren, İngilizce'deki devlet, “söylemek, beyan etmek, ifade etmek, bildirmek”

anlamlarına gelir; devletin ilanları veya *state*'ten türeyen *statement* yani bildirim devletin temelidir. Bu kavramlar, devletin (monolog biçiminde) “konuşan” bir varlık olduğuna işaret ederken devletin söz yoluyla tesis edici, karara bağlayıcı gücü görünür hale gelir (Bourdieu, 2015: 175).

Bütün bu anlamlarıyla birlikte *state* kavramı, siyasal düşünce tarihinde modern devleti en açık biçimde işaret edecek şekilde Niccolò Machiavelli'ye ait *Hükümdar*'da kullanılır. Siyasal sözlüğe çok daha önce girmesine rağmen modern anlamına uygun biçimde kavramı ilk kez dile getiren Machiavelli'ye göre devlet, insanlar üzerinde egemendir (2014: 20). “Genel görünümü ve biçimi değişebilen ancak özde hâkim çizgileri açısından aynı kalan kolektif birliktir... belli bir toprak parçası ve belli bir halk üzerinde gücü kullanan aygıt”tır (akt. Brancourt, 2005: 179). Her ne kadar tanımını genişleyip farklılaşabilse de bütün devlet tanımlarında ortak olan nokta devletin “örgütlü, denetleyici bir güç” olmasıdır. Tarihin yapıcısı olarak insanın öne çıktığı, hümanizmin yükseldiği yeniçağda yeni toplumsal düzenleme şekline doğru ihtiyacı karşılayan kolektif birim olarak devlet, Machiavelli için “belirli bir toprak parçasında belirli bir insan grubu üzerinde güç/zor kullanma ve onun kullanımını kontrol etme kapasitesindeki organizasyondur” (d'Entrèves, 1967: 32). Ayakta kalan ve duran olarak devlet, etkinlik alanı içinde hiçbir güç odağını kabul etmeyen, onları ortadan kaldırarak merkezileşen bir yapıdır. Onun gücü etkili bir güçtür; mutluluk, refah gibi amaçları gerçekleştirecek yapıyı kuracak güç “etkili” anlamına bu edimleriyle kavuşur (d'Entrèves, 2005: 199). Etkili sıfatının nitelediği güç, Machiavelli'nin kullandığı biçimiyle devletin kurucu unsurudur. Büyük bir kitleyi yönetir, kitlenin üzerinde bedensel ve düşünsel etkide bulunarak etkinliklerini onların rızasına dayandırır (Akal, 2009: 61). Etkili bir güç olarak devletin adlandırılmasında Machiavelli'den sonra ise kavramın Latincedeki haline daha sadık kalınır, ağırlıklı olarak Fransa'da ve İngiltere'de *republique* veya *commonwealth* terimleri kullanılır. Fakat en son İngiliz düşünür Hobbes'ta *civitas*, *commonwealth* ve *state* birbirine denk anlamda kullanılırken kavramların farkları gözden kaybolur (d'Entrèves, 1967: 33).

Machiavelli’de gücün kullanımı açısından görünür olan devletin kavramsal sınırlarının sosyolojik olarak çerçevesini çizen Max Weber’e göre, devlet “belli arazi içinde, fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur” (2017: 140). Devletin insanların üzerinde ve onlardan “ayrık” yapısına işaret eden bu tanımdan devletin üzerinde yükseldiği insanlara “karşı” niteliği görülebilir. Meşru zor aygıtı olarak devlet, egemenliği altındaki herkes üzerinde zorlayıcı güç kullanma yetkisindedir. Gücüyle herkesi belirli bir pozisyonda durmaya zorlayabilir. Mutlak olan bu yetkiyi kimseyle paylaşmaz. “Ayrı” bir form olarak devletin üzerinde eylemde bulunduğu insan topluluğunu “halk” olarak işaretleyen Carl Schmitt’e göre ise devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde örgütlenmiş bir halkın oldukça özel nitelik arz eden statüsü, durumudur (2006: 39). Şiddet kullanma hakkını tek başına elinde bulunduran, meşru şiddet tekeli olarak devlette gücü farklı gruplar arasında paylaşmaya veya gücün dağılımını etkilemeye yönelik çabalar siyaseti tesis eder (Weber, 2017: 141). Farklı güçlerdeki “insanın insana egemenliği ilişkisi” olarak devletin “varlığı”, egemenlik altındakilerin egemen gücün sahip olduğu otoriteye itaatine bağlıdır (Weber, 2017: 141, Terray, 2005: 100). Yani insanlar arasındaki bölünme, ayrışma devletin varlık sebebidir. Bölünen insanlar karşısında devlet, “zorunlu birlik” olarak egemenliği sağlar. Farklı insanlar veya insan grupları karşısında fiziksel gücün meşru kullanımını kendi eline, tekeline alması devletin üstünlüğü sağlaması anlamına gelir. Devlet, örgütlenmenin maddi araçlarını “birlik” amacıyla kendi elinde toplar. Daha önce kendi mülkleri olarak bu güçleri denetleyen tüm özerk yetkililerin elinden yetkilerini alır. Tek tek farklı güç odaklarının hepsinin üzerinde duran devlet, onların yerine geçer (Weber, 2017: 147). Sahip olduğu şiddet tekeli, şiddet araçları ile bir siyasal iktidar tipi olarak devlet, bu suretle belirli bir insan grubunun, bütün iktidarların üzerinde “zorlayıcı” bir iktidara –insanları etkileyebilme, yönlendirebilme gücüne– kavuşur (Poggi, 2007: 3-12).

“Meşru şiddet/zor uygulama tekeli” olarak devlet tanımında devletin bir tekelleşme süreci olduğuna işaret edilir. Bu sürece ilk işaret eden kişi olarak önem kazanan Weber’de, bahsi geçen tekelleşmenin “zor” ile sınırlanması, devleti kavramada

oldukça dar bir alana düşüncüyü mahkûm eder. Oysa devletin ortaya çıkışı Pierre Bourdieu'nun belirttiği gibi:

Politikanın usullere uygun biçimde sahneleneceği, simgeleşeceği, teatralleşeceği ve dolayısıyla, söz konusu oyuna girme imtiyazına sahip insanların 'evrensel kaynak' olarak adlandırabileceğimiz tikel bir kaynak türünü temellük etme imtiyazına sahip olacakları bir doğustur (2015: 127).

Burada yer alanlar, grubun tamamı adına konuşma yetkisindedir. Kapsananların "kamu" kavramıyla karşılandığı siyasal yapıda kamu adına konuşmak ve kararlar almak "kamu adına konuşma yetkisi olanların" ayrıcalığında olup, imtiyaz devletin "tekeli" kurmasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, devletin varlığı, farklı türde kaynakların tek bir merkezde toplanmasına işaret eder: Bilgi kaynaklarının birikimi, dil sermayesinin birikimi gibi birikim süreçleri devletin oluşumundan ayrılamaz.

Sadece zor kullanımı bakımından tekel oluşu aşan devlet, ekonomik, sembolik ve kültürel iktidar tekeli. Bu tekel ekonomik, fiziksel güç, sembolik ve kültürel sermayelerin birikmesinin ürünüdür. Burada birikimden kastedilen, üst üste eklenmeden ziyade niteliksel dönüşüm ihtiyacının yarattığı baskıyı doğuran yoğunlaşma derecesiyle ilgilidir (Bourdieu, 2015: 226). Yoğunlaşma, birden fazla oyunun bulunduğu mekânda bütün oyunlar karşısında tek bir oyunun öne çıkmasıyla algılanır. Tek bir oyun, herkesin yerini ve nasıl oyun oynayacağını belirler. Herkesin "kendi" oyun oynama şeklinden feragat etmesi nedeniyle yoğunlaşma veya birikim sürecine mülksüzleşme süreci eşlik eder. Fiziksel ve sembolik güç bakımından merkezileşme ve mülksüzleşme alanı devletin, ilan edilen bir başkenti bulunur. Şehirler arasında bir şehrin devletin merkezi, yani başkent seçilmesi aynı zamanda her türlü sermayenin birikeceği yeri işaretleyerek diğer şehirlerden onu ayırmayı ve diğerlerini yoksunlaştırmayı ifade eder. Benzer şekilde devletin "ana dil" olarak ilan ettiği dil "meşru" dil haline gelirken, diğer diller ikincilleşir. Sembolik güç açısından yaşanan bu merkezileşme ve mülksüzleşme, fiziksel güç/şiddet kullanma yetisiyle birlikte ilerler. Devletin fiziksel şiddet tekeline sahip olması, tek tek kişilerin bu güçlerinden vazgeçme-

leri pahasıdır. En nihayetinde her türlü gücün biriktiği devlet, birikim, birleşme ve evrenselleşmedir. Yoğunlaşma veyahut birikim, yerelden ulusala, özelden genele doğru evrenselleşme ve tekelleşme sürecidir (Bourdieu, 2015: 234). Tekçi bir mantığın hüküm sürdüğü devlette her şey tek bir odakta, yani devlette toplandığı için yerel olan geçersizleşir. İnsanlar/şeyler arası tikel bağlantılanma, ilişki kurma biçimleri önemini yitirir. Herkesin ve her şeyin devletten dolayımınarak var olduğunu dikkattimize sunan bu düzende, tek bir odakta toplanma sebebiyle yerel olan geçersizleşir, evrensel güçlenir (Bourdieu, 2015: 128).

Birikim, merkezileşme, evrenselleşme ve mülksüzleşme ile gelen bütünlükte, birliğin bir olmasının imkânı gibi görünen “ortak şey” evrensel olarak adlandırılan adımlarla birlikte inşa edilirken aynı birliğin temeli, özü olarak sunulur. Birliğin, birlik veya kendiyile özdeş olmasını sağlayan “ortak şey”, “evrensel olanın tekeli için mücadele etme tekeline sahip olan kimselerce tekelleştirilmiş bir sermaye türü olarak” belirir (Bourdieu, 2015: 128). Kurulum süreci olarak devlet birlik olurken, birleştirirken böler, ayırır ya da bölerek, ayırarak birleştirir, birlik olur. Evrenselin tekelleştirildiği devletin oluşumu ve gelişiminde evrenseli kendine mal etme, temellük etme yaşanır. Bu tip etkinlikler sayesinde devlet etkinlik alanı içindeki her şeyin sahipliğini elde eder. Elde edilmesi, yani “ıcat ve inşa edilmesi” nedeniyle birliğin dayandığı ortak şey, inşa edilen yapay bir öz olarak hem korunup hem geliştirilmesi gereken, insan grubunun önündeki bir erek haline gelir. Evrensel niteliğiyle herkese açılmış gibi görünen ortak varlığın parçası olmak, birleşmeyi sağlayan özelliklere sahip olarak onun parçası olmaktır.

Belirli merkez etrafında oluşan birlik, belirli kurallar ekseninde kurulmuş bir düzendir. İç savaşların, din savaşlarının yaygınlaştığı bir çağda devletin varlık sebeplerinin başında akla gelen kavram olarak “düzen”, en yaygın iktidar meşrulaştırıcısıdır. “Devlet tarafından güvene alınabilen en büyük yarar” (d’Entrèves, 1967: 153) olarak düzende insanların temel ihtiyaçları güvenlik, barış ve normallik hüküm sürer. Dünyada elde edilebilecek en yüksek değer diye düşünülen düzen, düzen-dışını yadsıyan bir sınır üzerine yükselir. Duyumsanan sınırla, çeşitli varlıklar birbirinden ayrıldığı gibi insanların bireysel olarak sa-

hip oldukları iktidar/güç de düzenlenir. “Her zaman kendini ötekilerin –onlara rağmen– efendisi yapma” (d’Entrèves, 1967: 157) biçiminde tanımlayabileceğimiz düzen, aynının özdeşliğini koruyan egemenliğe dayalı bir arada yaşam formudur; düzensizlikten duyulan korkuya tepki olarak “dokumak, bir yapıya, motife göre örmek” anlamıyla bir meta-düzendir. Bahsi geçen örme işlemi belirli bir *logosa* sahiptir: bir başka örneğe/düzene göre yapılır (Nancy/Barrau, 2015: 60). Varlığın doğal tarzı olarak ortaklığı hükümsüzleştiren düzeni, ayrımlarla ve hiyerarşik üstünlükle/egemenlikle bir “değer” veya “idea” gibi düşünür duruma geliriz: Verili hali yargılamayı sağlayan bir standart sağlar, mevcut durumdaki eylemlerin ölçüsü ona göre belirlenir; bir idea olarak düzenin, aynı zamanda varılmak istenen bir ülkü olması sebebiyle peşinden koşulur. Bir idea, amaçlanan ülkü olarak düzeni somutlaştıran devlet, düzen kavramıyla birlikte, saf güç/zor olmaktan çıkarak herhangi bir yasaya göre uygulanan iktidar veya “belli amaçlara ulaşmak için tam itaatle yetkili iktidar” anlamını kazanır (d’Entrèves, 1967: 160). Ortaklığın dayandığı varlık biçiminin dönüşüme uğradığı devlet, güç/zor aracılığıyla kurulan içerisini ağzından çıkan mitlerle doğallaştırır; gerçekleşen dönüşümün varlığın hakiki biçimi olduğuna inanmamızı bekler.

Yapay bir inşa olarak devlet

Modern dönemde toplumun varlığıyla devletin varlığı keşşir. Devlet, toplum sayesinde ve toplumla birlikte var olur. Modern toplum, “özel şahısların etkinliklerini içeren, servetin üretimi ve belli başlı sosyal tabakalara dağılımına odaklı, kendi kendini sürdürebilir ve nispeten özerk bir alan”dır (Poggi, 2007: 73). Kendi gelenek ve göreneklerine sahip belirli bir statüdeki bireylerden oluşan bir ortaklıktır. Toplumu oluşturan bireylerin özerk alanının varlığı onu belirgin kılan temel unsur olarak devleti gerektirir (Foucault, 2011: 230). Varlığı toplumla birlikte mümkün olmasına rağmen toplumdan ayrı/farklı ve toplumun üstünde bir yapı olarak devlet “genel, total, tepeden, kapsayıcı, yukarıdan gören” varlık pozisyonundadır (Bourdieu, 2015: 257). Bütün gözlerin üzerindeki bu göz, gözlerin ait olduğu insanın cisimleşmiş bir biçimi, yani yapay bir temsildir. Bu nedenle devleti anlamak “devletin yapay bir temsili olarak

tahayyül edildiği biçimleri incelemek”tir (Neocleus, 2014: 14). Yapaylıkla anlatılan husus kurgulamak, inşa etmek, imal etmek, tasarımlamak, icra anlamlarına gelen kurgusalıktır.

Yapay bir inşa veya kurgu olarak devlet, *Toplumsal Sözleşme* düşünce geleneğinde kuramsal temellerini bulur. Devleti, kendi dışında kurulan aşkın bağlardan kurtaran (Akal, 2009: 76) bu geleneğin zeminini oluşturan ilk düşünürlerden biri İngiliz filozof Hobbes’tur. Yapay bir temsil olarak meşru temellerini öncelikle Hobbes’un düşüncesinde bulan devlet, ilk kez Hobbes ile beraber güç, iktidâr gibi terimlerin yanında otorite kelimesiyle birlikte tahayyül edilir (d’Entrèves, 1967: 104). Devletin rasyonel temelinin bu sayede sağlandığını görürüz.

Tarihsel bir iç savaş durumunda beliren Hobbes’un devlet öğretisi savaşı her hangi bir taraftan yana olmayan, onların üzerinde yer alarak barışı somutlaştıran bir yapı ihtiyacına yarıttır (Koselleck, 2012: 35-6). Şahit olunan savaş koşullarında gereksinim duyulan yapıyı *Leviathan* isimli eserinde kuran Hobbes, öncelikle parçalardan, yani insandan hareket eder (Hobbes, 2014: 11). “Genel bir güç” olarak devletin arkasında yatangerçeklik birbirlerine güvenmeyen insanların duydukları “korku”dur. İnsanlarla benzer şekilde devletler de birbirlerine güvenmezler ve bu nedenle sınırlar, surlar, kapılar, silahlar icat ederler. Güvensizlik hissinin evrenselliğini vurgulayan düşünüre göre devletin yokluğunun aynı zamanda toplumun yokluğu anlamına geldiği güvensizlik ortamında insanın doğal olarak siyasal bir hayvan sayılması mümkün değildir. Varlığını sürdürmek için her şeyi yapabilme özgürlüğündeki insanlar birbirlerine yönelttikleri tehdit açısından eşittir. Herkesin eşit olması ve insanların birbirine duydukları zarar verme isteği nedeniyle her bir insanın kendi varlığı diğerinin tehlikesine açıktır. Varlığın ötekinin tehlikesine karşı açık olmasından mütevellit yaşanan korku “gelecekteki kötülöklere ilişkin tüm öngöröleri” ifade eder (Hobbes, 2014: 25). Geleceği öngörme yetisindeki korkmuş bir insan sadece kaçmaz, aynı zamanda kuşkulandır, tedbirini alır. Böylelikle korku, politikanın temeline yerleşir. Herkesin eşit koşullarda yaşadığı, doğanın herkese eşit şekilde sunulduğu bir ortamda herkesin her şey üzerinde bir şeyler iddia edebilmesi insanlar arası çatışmayı getirir. Do-

ğal olarak *insan insanın kurdudur*. Kurt imgesi siyasal birliğin, devletin kökenidir. Henüz “kendini bilmeyen” insanlar tıpkı bir hayvan topluluğu gibidir (Derrida, 2009: 30).

Kurt bir hayvandır ve insanın insan olması hayvandan kendini ayırmasıyla, doğasını olumsuzlamasıyla mümkün olur. Tek yönlendirici güdüsü, “çıkarcı” olan kurt-insanların birbirleriyle mücadeleleriyle oluşacak pozisyonu ifade eden doğa durumu herkesin herkese karşı savaşının sergilendiği bir haldir. Kendisi için iyiyi arzulayan ve kötülükten kaçan insan, kötülüklerin en büyüğü ölümden doğal olarak kaçır; bu bir zorunluluktur (Hobbes, 2014: 27). Yaşamı tehlikedeki insan aklın buyruğundan başka bir anlama gelmeyen, insanın kendi hayatının yararına hareket etmesini buyuran doğa yasası gereği, aklını kullanarak barışın peşine düşer (Hobbes, 2014: 32). Gerçek yasalar gibi başkaları üzerinde bir buyurma yetkisine sahip kişinin sözü olmayıp, insanların kendi kendilerine yaptıkları çıkarımlar olarak doğa yasası insanın kendi dünyasında kalır, herkesi kapsayacak güçten yoksun ve tikeldir. Aynı anda herkesin aklının buyruğuna uyması gerekmez. Toplama ve çıkarma yapmak, hesap yapmak bir yetenek olarak aklın özelliğidir ve insana özgüdür. Akıl yürütmeye imkân verense yine insana özgü konuşma yetisidir. Akıllı ve konuşan bir varlık olarak insan geleceğini şimdiden düşünüp kurma kapasitesindedir. Konuşarak şeyleri adlandıran insanın nesneleri isimlendirerek kurduğu dünyanın dışında başka bir dünya veya onun aslı olan bir dünya bulunmaz. İnsan siyasal toplumu dil ve akıl yoluyla yaratır. Aristoteles’in savunduğu şekilde doğuştan siyasal bir varlık olmayan insan, Thomas Aquinas’ın dediği gibi doğuştan akıl sahibi olarak Tanrı’ya bağlanmaz. İnsanda konuşmanın veya dilin sağladığı akıl kurulan bir şeydir (Hobbes, 2013: 34-7). Aklını konuşma yetisiyle kullanmayı öğrenen insan geleceği için arayışa girer. Barışın koşulu olarak her şey üzerinde hak sahibi olmaktan vazgeçip “ortaklık” kurar. Aralarında yaptıkları sözleşme yoluyla ortaklığı kuran insanlar haklarını tarafların dışındaki üçüncü bir kişiye devrederler. Üçüncü kişi veya egemen güç, herkesin haklarından vazgeçmesiyle vücut bulur.

İnsanların karşılıklı olarak bahsi geçen haklarını devretmesine esasen sözleşmeden ziyade akit aracılık eder. Söylenen/

verilen sözün geleceğe yöneldiği sözleşmeden farklı olarak akitler, faillerin hemen söz verdikleri şeyi ifa etmelerine dayandığından, doğrudan etki yaratır (Hobbes, 2014: 38). Akte katılan herkes koşulların sürdürülmesi için gereken azami çabayı göstermekle yükümlü hale gelir. Sözleşme, bir kabulle eşanlı bir reddiye veya yadsımadır. Toplumsallaşan insan, doğa halinin yadsındığı sözleşme sonucunda bir arada güven (lik) içinde, ortak çıkarların tesis edilme imkânını sağlayacak bir otoritenin altında ona tabi yaşamaya başlar (Saygılı, 2014: 84). Tutkulara ek olarak gelişen akılla doğadan sürülen insanlar artık özne ve aynı zamanda tebaa (uyruk, devlet yasasına tabi olan) haline gelir: ortaklığı sürdürecektir devletin düzenlemelerini, yasaklarını vs. anlar ve karşılık verir. Artık doğal hayvanı aklıyla geride bırakan insan ortaklık veya devletle yapay insan olur (Vardoulakis, 2013: 85). Dil ve anlak gerektiren akit ile yaratılan devletin kuruluşu bu durumda insan merkezlidir. İnsan gibi olmayanlar, örneğin hayvanlar sözleşmenin dışında kalır.

Herkesin herkesle yaptığı sözleşme yoluyla hepsinin bir ve aynı kişilikte birleşmelerinin sonucu olarak ortaya çıkan tek bir kişilik şeklindeki topluluk Latince *civitas*, yani *devlet* adını alır. Onu bir ejderha gibi gören Hobbes'a göre devlet, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmanın, yaşamın borçlu olduğu ölümlü tanrıdır (Hobbes, 2013: 129-130). İnsan psikolojisinden temellendirilen devletin varlık nedenleri barış, doğal hukukun korunması ve güvenliktir (Hobbes, 2014: 80). İnsanların uzlaşılarının sonucu olarak kurulan *societas*/toplum, insanlara gereken güven ortamını sağlamada eksiktir. Çıkarları ile hareket eden insanlar bu doğrultuda doğa yasasını bile ihlal etmekten çekinmezler. İnsanların edimlerini aynı amaca ve ortak çıkara yöneltmeleri aralarındaki uyumun koşuludur (Hobbes, 2014: 81). Bireysel çıkarın ortak iyiyi simgeleyen genel çıkarla çatışması durumunda söz konusu çatışmanın çözüm mekanizması toplumda yoktur. Bu şartlar altında genel iyi diye bir şeyin başta geçerli olsa bile sonradan ayakta kalması mümkün olmaz. *Leviathan*'da "ortak zenginlik" olarak adlandırılan devletin varlığı mülkiyetin ve ortaklığın varlığıyla birdir (Hobbes, 1651: 152). Diğer bir ifadeyle, mülkiyetin ve ortaklığın devletin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. İlerleyen bölümler-

de devletin “egemenlik” özelliğinden bahsederken daha açıkça belirteceğim üzere egemen güç olarak devlet, ağzını yasayla açar: bir dağıtım işlemi yapar, her insana onun olanı verir. Zaten modernlerin yasa dediği şey Antikite’nin *nomos* dediği ve dağıtım anlamına gelen kavramın yerini tutar (Hobbes, 1651: 152). Fakat burada kullanıldığı biçimiyle ortaklık, bir önceki bölümde işaret ettiğimden bir hayli farklı bir anlama sahiptir. Doğrudan düzenle, belirli yaşam alanıyla ilgilidir. Ortaklık olarak devletin bulunduğu yerde belirsizliğe yer olmadığı gibi, zenginliğin varlığı ancak devletle (ve devletin düzenlemeleriyle) koşulludur. Yokluğunda ne toplumun ne genel çıkarın var olduğu devlet, ortak çıkarların üstünlüğü için fazladan bir şey olarak zorunludur. Bu durumda bir fazlalık olarak devlet, içerdiği yapaylıkla varlığın doğal durumu olarak daha önce işaret edilen ortak olan ve ortaklık kavramlarını sınırlar, dönüştürür. Ortaklık ve ortak olan kavramlarının işaret ettiği açık varlık biçimini doğa durumuna ait belirsizlik olarak görüp ona karşı mücadele eder. Sözleşme ile bir korkudan diğerine geçen insanların sınırı, dolayısıyla korkunun sınırı devlet tarafından çizilir (Esposito, 2010: 24). Belirli ve hesap edilebilir kılınan korku, meşru güç haline gelir. Devletin varlığı insanların kaçtığı, dışladığı korkuyu yeniden düzenleyerek içeri alır.

Devletin kurgusal niteliği konusunda Hobbes’un attığı adımları geliştiren Fransız düşünür Jean Jacques Rousseau, İtirafar’ında kendini “kurt adam” olarak tanımlar: kendisini kitaplara vererek yabani, sessiz ve dilsiz bir şekilde sürdüğü yaşam onu diğer insanlardan, onların yaşam tarzından farklılaştırır (Rousseau, 2012: 75). Bu tip bir yaşamın failini tarif eden, İtirafar’ın İngilizce çevirisinde “outlaw” ile dile getirilen kurt adamın hayatı “yasa-dışı” bir varlık olarak “serseri, kapanık bir yaşama” işaret eder (Derrida, 2009: 139-140). İlişkisel ve kolektif insan varoluşunun somutlaştığı yer olarak ortaklığı olumlayan Rousseau, hali hazırdaki toplumda ortaklığın kaybolduğunu düşünür (Nancy, 1999: 29; Esposito, 2010: 50). Yaşadığı toplumun kendisinden özgürlüğünü çaldığını hisseden düşünür, bu sayede özgürlüğüne yeniden kavuşurken özgür doğan ama her yerde zincire vurulu insanın özgürlüğünü geri kazandıracak bir siyasal proje önermeye çalışır (Vardoulakis, 2013: 113).

Hobbes ile benzer bir şekilde doğa durumundan başlayarak devleti inşa eden Rousseau, bildiğimiz gibi, Hobbes'un doğa durumu anlayışını paylaşmaz. Ona göre devleti kuracak sözleşme öncesinde doğa durumunda bulunan insanlar, kendilerine özgü bir içgüdüye sahip olmadıklarından etraflarındaki hayvanların içgüdülerini –yendikleri hayvanların derilerini kendilerine almaları gibi– kendilerine mal ederler. Korkusu ölümden ziyade acı çekmek ve açlık olan insan, ölümün dehşetinin bilgisine eriştikçe hayvanlıktan uzaklaşır; bu onun ilk kazancıdır. Ayrıca doğal acıma gücüne sahip insanlar, bu nedenle birbirlerine kötülük yapamazlar (Rousseau, 2013: 120). Doğal bir duygu olarak merhamete sahip insan, kendisine karşı duyduğu sevgiyi diğerlerinin sevgisiyle dengeleyerek ortak varlığı artırıcı eylemlere girişir (Rousseau, 2013: 122). Doğal acıma gücü ve merhametiyle insanın hem bireysel hem ötekiyle ilişki içindeki varlığına işaret eden Rousseau, Hobbes'un zannettiği gibi insanın doğal olarak zalim olmadığını ileri sürer (2013: 143). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'nda gösterdiği üzere, doğa durumunda insanlar doğayla uyum içinde sağlıklı, güçlü ve mutlu yaşarlar. İnsanlar arasında savaş ya da barış gibi koşulları gerektirecek sürekli bir ilişki bulunmadığı için burada savaşın koşulları oluşmaz. Savaş insan doğasından, insanlar arası ilişkilerden ziyade mülkiyetin gelişmesinden, yani eşya ilişkilerinden kaynaklanır (Rousseau, 2014: 36). İnsanlar arası eşitliğin aleyhine işleyen mülkiyetle insanlar, daimî olarak ötekinin de hakkını kendi elinde biriktirmeye çalışır, bundan kâr elde ettiğini sanar. Fakat üstün bir otoritenin bulunmadığı, herkesin birbirinin eşiti olduğu ortamda sürekli mülkiyet imkânsızdır ya da tikel çıkarların çarpışması pahasıdır (Bartelson, 1995: 211). Burada dikkat çeken husus, Rousseau'nun doğal durumu insanların “doğal” olarak mutsuz olmadığı, tam tersine, mutlu bir şekilde yaşadığı bir hal olarak görmesidir. İnsanların yaşadıkları huzurlu hayatı terk etmelerinde doğal felaketleri öncelikli gören düşünüre göre, bu felaketlerle doğal durumda olabildiğince tek başına yaşayan, kendi kendine yeten insanlar birbirlerine yaklaşırlar. İnsanların birbirlerine yaklaşıp ortak yaşamı oluşturmalarını bir süreç olarak değerlendiren düşünür, buradan hareketle doğa durumunu farklı

evrelere ayırır. Doğal olarak hayvanlardan farklı bir şekilde seçim yapma ve karar alma gücüne, yani özgürlüğe sahip insanın sakladığı gelişme, yetkinleşme yetisi sayesinde insanlar, farklı ilişkilene şekilleri geliştirip birçok aşamadan geçerek toplumsallaşma süreci yaşarlar. Zamanla insanların doğal eşitlik ve özgürlüklerini yitirdiği toplumsallaşma sürecinin son hali, eşitsiz ve birbirine bağlı yaşamların somutlaştığı burjuva toplumdur.

Doğal olarak farklı yeteneklerle kuşatılmış insan “kendisine onur vermiş yeteneklerin kötüye kullanılması yüzünden ancak utanç pahasına çalışabildiği için kendini kendi yıkımının arifesine getirir” (Rousseau, 2013: 151). Toplumu ve devleti kuran toplumsal sözleşme işte böyle bir sınır durumun neticesidir. Bir yandan kendi kendisinin efendisi haline gelirken diğer yandan yıkıma uğrayan insan, durumunu fark edip ona müdahale ederek yaşamını değiştirir. Doğa insanı ile sözleşme sonrası insanı tıpkı Hobbes gibi farklılaştıran Rousseau, toplumsal sözleşmeyi insanlığın gerçek doğuşu olarak görür (Dumont, 2005: 162). Toplum öncesinde kalabalıktan ibaret olan insanlar, “pakt” ile halk haline gelir. Kalabalık olmak bir yığılma ve yığın oluşturmaktır. Bir gövde/beden (*corpus*) oluşturmayan bu kitlede temel ilişki biçimi efendi-köle ilişkisidir. Efendi, kalabalıktan ayrı, tektir ve hep özel çıkarını somutlaştırır. Varlığı efendiye bağlı olan kalabalık, efendi ölünce yok olur (Rousseau, 2014: 40). Oysa toplumun varlığı bir halkın halk olma eyleminden gelişip serpilir. Varlığını korumaya meyilli insan, toplum öncesi hali ifade eden doğa durumunda varlığını koruyamayacak duruma geldiği ve bu halde yaşarken çok daha fazla kuvvet harcayacağı için tercih edilmez. Varlıklarını korumak adına insanların tek çaresi bir araya gelmek, varlıklarını sağlama alacak kuvvet toplamını yakalamaktır. Oluşacak bu kuvvetler toplamının amacına ulaşmasının koşulu, insanların birlikte uyumlu bir bütün oluşturmaları, birlik olmasıdır. Birliği “ortaklık” olarak ifade eden Rousseau’ya göre bu öyle bir ortaklıktır ki “ortaklardan her birinin şahsını ve mal ve mülkünü müşterek kuvvetin olanca şiddetiyle korusun ve bu ortaklık sayesinde, her ortak hem herkesle birleşsin hem de yalnızca kendi kendisine itaat etsin ve yine eskisi kadar özgür olsun (2014: 41).

Ortaklığa toplumsal sözleşme ile varıldığını, dolayısıyla ortaklığın yapaylığını belirten düşünür için toplumsal paktta “her birimiz, müştereken, kişiliğimizi ve tüm gücümüzü genel iradenin yüce yönetimine veriyor ve bireylerden her birini de bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ediyoruz” (Rousseau, 2014: 42). Burada sözleşme ile yaratılan ortaklığı, kavram olarak tartıştığım ortaklıkla karıştırmamalıyız. Zira *Toplumsal Sözleşme*’nin Türkçe çevirisinde “ortaklık” şeklinde karşılanan kavramının Fransızca aslında “birlik” anlamına gelen “association” terimi ile karşılandığı, yani “community” ile örtüşmediğini görürüz. Birliğin her bir üyesi, onun ortağıdır; birlik, şirket ortaklığıdır (Rousseau, 1963: 17-18). Yaşadıkları yabancılaşma ile ortaklardan her biri topluluk lehine kendinden vazgeçer. Tikel olan birliğe, genele tabi hale gelir. Bireysel hakların topluluğun bütününe total yabancılaşması kurucu bir taleptir (Bartelson, 1995: 211). Bu yabancılaşma olmadan tikel varlığın garanti altına alınması mümkün olamaz. Elde edilen birlik mükemmel olduğu için herkesin fazladan bir şey isteyebilmesinin nedeni kalmaz. Paktın sonunda özel kişilikler geride bırakılır, tüzel kişilik kurulur. Birliği yaratan bu yerde ortak ben de inşa olur. Ortak ben bütün diğer kişilerin birleşmesinden meydana gelen, genel geçer, kapsayıcı, evrensel bir kamusal kişiliktir. Devletin doğrudan ortaklık kavramıyla birlikte düşünüp, topluluğu bir arada tutan şey olarak ortak bene işaret ettiğimiz bu koşullar, ortaklık ve ortak olan kavramlarının gösterdiği çerçeveden bir hayli uzaktadır. Sözleşmeye katılmadığı/sayılmadığı için topluluğun parçası olmayanlar veya sonradan sözünde durmayarak/verilen emirleri yerine getirmeyerek topluluğa düşman haline gelenler oluşturulan birlik açısından bir tehdittir. Yaratılan birlik, parçası olmayanlardan korunup izole edilmesi gereken bir mal, özellik, öz ve de topraktır. Oysa varlığın doğal hali olarak ortaklık bu tip özelliklere sahip olmadığı gibi birlik, ortaklığın izole edilmiş şeklinden başka bir şey değildir.

Egemenlik ya da ortaklıktan kopan iktidar/güç

Modern devleti diğer siyasal iktidar tarzlarından ayıran egemenlik, modern devletin özgün niteliğidir. Yapay bir inşa olarak devlete canlılığını kazandırdığı için kilit önemdedir.

Avrupa'da din savaşlarının, iç savaşların kural haline geldiği güç mücadelesi döneminde gücün yeniden yapılandırılması ihtiyacına paralel olarak öne çıkan egemenlik, otoritenin *ekklesiastik* biçimlerinin çökmesiyle birlikte siyasal iktidarın ve organizasyonun düzenleyici ilkesi olur. Orta çağda birbirinden ayrı tutulan güç ilkesi ve gücün kullanımı, egemenlik aracılığıyla devlette birleşir. Bu birleşim, siyasi gücün, güç ilkesine bağlanması anlamına gelen meşruiyetini tanrısal olmayan bir odakta bulmasını ifade eder. Diğer bir deyişle, siyasi güç modern çağda meşruiyetini Tanrı'dan almaz. İki unsurun birbirine eklemlenme şeklini ifade eden egemenlik, devletin temel niteliği haline gelir (Akal, 2009: 71). Egemenlik aracılığıyla bireylerin barış içinde yaşayacağı bir yer sağlanır. Devletin iç tarafı olan bu yer ile siyasal topluluk/birlik kastedilirken devletin dış tarafı bir tür anarşidir. Egemenlik ilkesinin sonucu olarak devletlerin hepsinin birbirleriyle eşitlik ilkesi ışığında ilişki kurdukları düşünülür.

Tek tek bireylerin evi olan egemen devlet, kaynağını Tanrı'da bulan teolojik iktidardan farklı olarak kaynağını bu dünyada insanlardan, insanların ortak çıkarlarından elde eder. Farklı insan gruplarından oluşan topluluktaki uzlaşma sonunda görünür olan egemenlik, devletin, orta çağın sonunda ifade edildiği şekliyle ortak zenginliğin mutlak ve sürekli iktidarı/gücüdür. Devlet ile toplum ayrımının olmadığı, organize bir topluluk olarak antik *polis*in aksine toplumdan ayrı bir yapıya, devlet formuna işaret eder. Yurttaşların veya tebaanın üzerinde üstün ve mutlak bir güç olarak egemenliğin varlığı, polis ile toplumun özdeşliğini değil, devletin topluluğun dışına kayması/ayrılması durumunu şartlandırır (Hinsley, 1986: 29). Toplumdan ayrılmasıyla soyutlaşan devlette egemenlik, ilkesi bakımından süreklidir. Siyasi gücün meşruluk kaynağının tanrısallık dışında düşünülebilmesi gücün sürekliliğiyle birlikte mümkün olur. Egemenliğin sürekli niteliği sayesinde kutsallaşan devlette:

Meşruiyet arayışı, zorunlu olarak, siyasi gücün onu kullananlardan ayırt edilmesini gerektirir, başka çözüm yolu yoktur, çünkü meşruiyet bir bağlantıyı zorunlu kılar. Kendiliğinden meşruiyet olamaz, şu ya da bu ilke adına meşruiyet vardır,

ama güç bir kez, onu kullananların kişiliklerinden ayrıldığında, soyut bir dayanağa ihtiyaç duyan antiteye dönüşür, bu dayanak da devlet olacaktır... [Devlet] egemenlik sayesinde, varlık nedenini ve amacını kendinden bulan bir siyasi iktidar tipidir. İlkesini başka yerde aramaz; deyim yerindeyse dışsallığı içselleşmiştir. Meşruiyetini kendinden alır ya da o doğrudan doğruya meşruiyettir (Akal,2009: 72).

Egemenliğin sürekliliği, siyasi gücün birliğini ilk düşünen isim olarak öne çıkan Machiavelli tarafından görülemediği için Machiavelli, siyasi gücü kullananların devletin temsilcileri olduğunu ayırt edememiştir. Devlet, kurumsallaşmış bir siyasal iktidar tipidir. Kurumsallaşma sayesinde devlet, ister yönetici olsun ister yönetilen, egemenliği altındaki gerçek kişilerin bedensel varlığından bağımsız, insansız, kalıcı bir yapı kazanır. Sonsuz devlet, bir topluluğun biz şeklinde sürekli bir bütün olarak ortaya çıkma yoludur (Akal, 2009: 73). Devlete bu niteliklerini katan egemenlik, devleti yöneticilerinden, siyasi gücü kullananlarından ayırıp gerçek bedenlerden önce ve sonra var olan bir yapı şeklinde düşünmemize olanak tanır.

Aşkın bir amaç veya düzene referans vermeden sadece kendi hakkını uygulayan iktidarı/gücü düşünen Machiavelli'den farklı olarak bu aşkınlığı ve sürekliliği dile getiren ilk düşünür Fransız filozof Jean Bodin'e göre egemenlik, prensin ya da başka somut iktidarın değil soyut bir bütünlük olarak devletin özelliğidir. İktidar tarafından kullanılan güç, tek tek bireylerin bedenini aşan soyut bütünlük olarak devlete dayanır; gücün ilkesi de bu soyut bütünlüğe yaslanır (Ecevitoglu, 2012: 204). Güç ilkesi ile gücün kullanımı devlette birleştiği için egemenlik, kendi kendisinin ilkesini, meşruiyetini kendinde bulur. Bodin'in *Devlet Üzerine Altı Kitap*'ta belirttiği gibi, devlet "çok sayıda ailenin ve onların ortak çıkarlarına ilişkin şeylerin ege-men bir güç/iktidar tarafından adalet içinde doğrulukla [hakkıyla] düzenlenmiş yönetimi"dir (1993: 44). Fransa'da farklı iktidar odaklarının birbiriyle mücadele ettiği kaos ortamında onlar arasında uyumu, armonik bütünü inşa edecek gücü temellendirmeye çalışan Bodin'e göre, devletin varlığında temel kıstas Antikite'den beri gelen mutlu bir yaşam veya mutluluk değildir. Zira Cicero'dan örnekle söylediği gibi, bir devlet fa-

kirlik içinde olabilmesine rağmen oldukça iyi düzenlenmiş olabilir. Bu nedenle doğrulukla düzenlenmiş bir yönetimde mutluluk temel husus olmamaktadır. İyi insanı iyi yurttaş ve iyi devlet ile özdeş gören Bodin'e göre, gerçek mutluluk koşulları birey ve devlet için bir ve aynıdır:

Genel olarak devletin egemen iyisi ve tikelde yurttaşların her birinin iyisi akıllı ve düşünceli virtülerde yatar. Bireylerin nihai amacı insani, doğal ve kutsal şeylerin sürekli temasıdır. Bu egemeniyidir, mutluluğun adıdır; aynı zamanda devletteki mutluluğun koşuludur (Bodin, 1993:46).

İnsanların aradığı iyiliği zorunluluklarda değil, *virtùde* gören Bodin, *virtüyü* iyyinin amacı ve formu olarak tarif eder. Ona yönelmek bedene değil, ruha yönelmek ve burada derinleşmektir. Devlet yönetimi de asıl olarak buraya eğilir. İnsanların *virtülerinin* gelişeceği iyi düzenlenmiş devlet, yurttaşlarıyla ilgilenip temel ihtiyaçlarını gidermeli, onları dış tehditlerden korumalıdır.

Devletin Altı Kitabı'ndaki devlet tanımına dayanarak iyi bir devletin dört unsurunun bulunduğunu söyleyebilirim: aile, ortak varlıklar, egemen güç ve adalet. Aile veya hanehalkı, "hanehalkının başına ve ailenin kendi çıkarlarına itaat eden insan grubunun doğru düzenlenmesidir." Doğru düzeniyle aile, devlet yönetimine model olur (Bodin, 1993:49). Aristoteles'i ev içi yönetimi görememekle eleştirirken Bodin, aileyi veya ev yönetimini devletin merkezine koyar. Hristiyanlıkla birlikte "ilahi kurtuluş katı" anlamına evrilen, İsa'nın Tanrı'nın evi olarak *oikosun* babası haline geldiği (Agamben, 2007: 37-8) ev yönetiminin kaynağındaki *oikos* ne modern aile ne de geniş aile olan, oldukça karmaşık ve heterojen bir yerdir (Agamben, 2007: 31). Esas olarak Antik Yunan'dan gelen, efendi-köle, paternal (baba-oğul) vs. ilişkiler alanı olarak *oikostaki* ilişkileri ortaklaştıran husus bunların idari niteliğidir. Yani, evin işlevsel yönetiminden başka kurallara dayanmayan *oikonomianın* idari bir doğası bulunur (Agamben, 2007: 31). Bedenin sağlıklı olması nasıl her bir tikel üyenin işlevini yerine getirmesine, çalışmasına bağlıysa aileler de devlette doğru, düzgün ve uygun bir şekilde düzenlendiğinde elde edilen bütün iyi devletin birliğine

yarar. Ev yönetimine benzetilen rasyonel bir yönetim olarak devlet, aklın hükmünü sürdürmesi sebebiyle diğer birliktelik şekillerinden ayrılır. Bir dizi birey üzerindeki planlı eylemler devletin kökenidir.

Devletin temel birimi olarak yönetimde örnek alınan ailelerin özel mülkiyetlerini tanıyan devlet, aileler arasında ortak şeylere dayanır. Burada ortak olandan kastedilen kamusal alan, kamu hazinesi, bütün topluluk tarafından kullanılan yapılar, yollar, duvarlar, meydanlar, kiliseler, pazarlar, yasalar, gelenekler, mahkemeler, cezalar ve ordulardır (Bodin, 1993:51). Ortak paylaşılan bu şeyler ortak çıkarın konusunu oluşturur. Ortak çıkar olmadan devlet olmaz. Antikite’de Platon’un ideal devleti açıklarken değindiği kadın ve çocuk ortaklığında kastedilen ortaklıktan farklı olarak burada ortak şey, özel ve kişisel olanla karşıtlık içerisinde ve onun dışında kalandır. Ortak şeyin yerine kullanılan kamusal olanı özelden ayıracak hiçbir şey yoksa kamusal da yoktur. Daha önceleri Thomas Aquinas’ta rastladığımız, devleti temellendirmek üzere işlevselleştirilen ortak olan kavramını ayrıntılandıran Bodin’e göre ortak çıkar:

Devletin faydası olarak tebaanın üyelerinin hepsi hiçbir eksik olmadan yasalara itaat ettiklerinde, kendilerine verilen görevleri yerine getirdiklerinde, kendilerini adadıkları meslekleri iyi icra ettiklerinde, Tanrı’nın doğaya ve insanlara dayattığı yasalara uygun olan kurulu düzene saygı gösterdikleri sürece vardır... Kamu yararı esas olarak hükümlerin bu dünyadaki yasına ya da mutlak hükümlerin Tanrı yasına itaattir (akt. Foucault, 2014: 89).

Ortak olan ve ortak olmayan çıkarlar ayrımı üzerine yükselen devlette yasayı ilan eden egemenin buyrukları ortaktır, yani genel olarak herkesi kapsar; oysa ailede babanın emirleri sadece aile üyelerini kapsar, ortak olmayıp özeldir. Bir toplumun doğru yönetilip yönetilmediği emretme ve itaatın düzenleniş şeklinden anlaşılır. Ailede emir verme yetkisini Tanrı’dan alan, çocuğunun sahibi baba, onun yaşamı üzerinde tasarruf hakkına sahiptir (Bodin, 1993: 56). Savunmasızlığı sonlanana kadar baba, “doğal olarak” çocuğuna sahip çıkar.

Aileler arası ortak şeylerin varlığı, ailelerden olmayan, aynı zamanda onların üzerinde yer alarak eşitliği ve adale-

ti tesis eden bir gücü gerektirir. Üstün güç ekseninde oluşan siyasal toplumun varlığı için mutlak bir gücün/iktidarın varlığı zorunludur. Birlikte yaşam olanağını sağlayan, toplumun çıkarına olan bu mutlak güç/iktidar egemenliktir. Devleti diğer örgütlenme biçimlerinden ayıran şey onun özünde egemen güç/iktidar olmasıdır. Egemen güç/iktidar olmadan, üyeleri bağlayacak, birleştirecek bir şey olmayacağından devlet haki-ki/doğru bir devlet olamaz (Bodin, 1993: 51). Bir devleti devlet yapan egemenlik, yurttaşlar üzerindeki en yüksek, mutlak, sürekli bağımsız güce gönderme yapar. Kendi koyduğu yasalarla bile sınırlanamaz. Egemenlik, kendi kendine tabiiyet olarak başkalarından emir almamak veya başka bir güce/söze tabi olmamaktır. Bu açıdan bakıldığında, egemenliğin temel niteleye-ninin “mutlaklık” olduğu görülür. Mutlak olmak, başka bütün güçlerden bağımsızlık, kendinden üstün olanı tanımamaktır. Egemen gücün mutlak olmasının doğrudan sonucu onun tek güç olması ve bu gücün bölünmez niteliğidir. Bodin’in yaşadığı tarihsel dönemde hâkim olan ruhani ve dünyevi güçler arasındaki çatışmalara dayanan egemenlik, bu güç mücadelesinden kazanan olarak ayrılan dünyevi iktidarın gücüne, “en üstün” veya egemen güce işaret eder (Sacerdoti, 2007: 79). Egemenliğin bölünmezliği ilkesini ilk kez dile getiren Bodin’e göre bu güç aynı zamanda sonsuzdur, sürekli-dir. İktidarın üstünlüğünü, mutlaklığını teslim ederken sürekliliğini düşünemeyen Machiavelli’den farklılaşan Bodin’e göre, devletin sürekliliğini düşünmek için egemenlik ile yöneticiyi birbirinden ayırmak gerekir. Yönetici, belirli bir süre için başkası adına o görevi yerine getirir. Oysa egemen iktidarın egemenlik hakkı sonsuzdur. Bu durumda Bodin, egemenlik ile egemen gücü kullananı birbirinden ayırır. Bodin’den önce Kantorowicz’in *The King’s Two Bodies*’te temellerini attığı kralın iki bedeni doktrininden yükselen bu ayrıma göre kralın sonlu, ölümlü gerçek bedeninden farklı, kurum olarak krallık sonsuzdur, kişiden, kişinin bedeninden bağımsız bir varlığa sahiptir. Kralın gerçek bedenine bağlı olmadığı için sonsuz olan egemenlikle birlikte “siyasi iktidar kavramı gücü kullananandan, ilkeye özgü yanılla bağımsızlaştırılacak, yeniden ama bu kez farklı bir dışsallığa (dünyevi) kavuşacaktır” (Ecevitoğlu, 2012: 66).

Doğası gereği özgür/bağımsız olan egemen mutlak, bir ve bütün varlık olarak birliği sağlamak üzere söylediği sözlerle, yani yasalarla sınırlanamaz. Bu durumda mutlaklığı iyice pekişen egemen gücün sınırı problemi tartışmaların odağına yerleşir. Zira insanların bir arada yaşamalarını sağlayan bu güç, onlara karşı dönerek bir arada yaşamı imkânsız hale getirme olasılığını bahsi geçen sınırsızlıkla birlikte her daim içerir. Bu olasılığa karşı Bodin, dünyevi yasadan başka unsurları devreye sokarak açığa çıkan belirsizliği gidermek ister gibi görünür. Aslında egemen sınırsız değildir; Bodin tarafından Tanrı ve doğa yasalarına bağlanmıştır. İnsanların üzerinde yer alarak onlar gibi bir varlık olmaktan sıyrılan egemen, insanlar arası ilişkilerde önemli bir kavram olan karşılıklılık ilkesinden ve yükümlülükten kurtulurken, Tanrı ve doğa yasasına uyması gerektiği için egemenin yükümlülüğü son durumda Tanrı'yadır. Egemenliğin çağdaş tanımında üstün otorite kavranması söz konusuysa, Bodin'de egemenlik "mutlak iktidar"dır ve nihayetinde, egemenliğin metafizik doğasının değişmediği görülür. Egemen olmak, gücünün sınırlarını bilmekle, bir gücün neler yapabileceğini bilmekle doğrudan bağlantılıdır. Egemenin kendi iradesini mümkün kılan aktüel koşullar ve onun uygulaması üzerindeki aktüel sınırlamalar hakkında tam bilgi sahibi olunamaması sebebiyle egemenlik esasen ulaşılamaz, erişilemez ve müphem bir nokta gibi görünür. Egemenliğin zorunlu koşullarının sağlanması için her zaman daha fazla çalışarak varlığını korumak zorunda olan egemen güç oldukça belirsiz ve sonu olmayan bir nitelik arz eder. Ona koyduğu sınırlarla Bodin bu müphemliğe, erişilemezliğe hem işaret eder hem de onu yönetilebilir hale getirmeye çalışır (Lombardo, 2015: 6). Devletin varlığının onun iyiliği, bütünlüğü ve birliği ile özdeşleştirilmesine bağlı olarak bu varlığın korunması için egemen, Machivelli'nin hükümdarı gibi, elinden geleni yapar. Dünyevi yasaların üzerinde duran egemenin ilk işareti ve imtiyazı, genele ve tikele ilişkin yasa yapmaktır. Egemenin yasa yapmasının yanında yasayı iptal etme gücünü teslim eden Bodin, egemeni yukarıda bahsedilen sınırlarla donatarak daha ileriye gidemez. Uygulayıcısından bağımsızlaşan siyasi güç Tanrı'dan bağımsızlaşamaz. Nihayetinde Bodin, kaydettiği süreklilik ilkesine egemenliği yeterince dışsallaştıracak bir anlam katamaz.

Egemenliği Bodin tarafından getirilen sınırlarından kurtaran Hobbes ile birlikte, toplum sözleşmesinin sonucu olan devlet veya Leviathan, doğa durumundaki öldürme eşitliğine son vererek yaşam üzerindeki iktidarı kendi eline alır. Yapay bir inşa olarak birlik veya devlet anlatısından hatırlanacağı üzere, insan psikolojisiyle egemenliğin dayanaklarını şekillendiren Hobbes yönünden devlet, tek tek bireylerin iradesini temsil eden, kişilik kazandıran ve uyuma/birliğe sokan ortak iktidar/güçtür (d'Entrèves, 1967: 106). Devlet öncesinde kişiliği olmayan, onu oluşturan insan sayısı kadar istenç ve edimin yer aldığı insan çokluğu olarak kalabalık/çokluk, devletle halka, yani bir kişiye dönüşür. Egemen, özneyi yaratır. Kalabalıkta doğa durumu hâkimdir. Bütünlük olmadığından bütünün üstlenebileceği sözler de yoktur. Kalabalığı oluşturan insanların tek bir kişinin istencine rıza göstermesiyle kalabalık tek bir kişi haline gelir. Bu kişinin istenci herkesin istencidir. Tek kişi, tıpkı bir özne gibi iradi eylemlerini gerçekleştirebilir (Hobbes, 2014: 88). Birlikten, bire tabiiyetten oluşan devletin doğasında çokluk, hükümrancılık iradesi olmadan halk olamaz. Halkın halk olduğunda ise hükümrandan ayrı bir kişiliğinin bulunmadığı bu durumda halkın siyasal bedeni, hükümrancının iradesinde absorbe edilir. Çokluğun bütün iradesini devlete teslim ettiği an için istençlerin birliği sağlanırken karşılığında yaşamların korunması vaat edilir (Hinsley, 1986: 143). Topluluk içindeki üstün gücün varlığı olarak egemenlik halkın hakkını emer, içine katar. Onun içine girmeyen, sözleşme öncesinde kalanlar (Amerikan yerlileri, vb.) doğa durumundadır, toplum öncesi varlıklar olarak insan doğasının örneğidirler (Shaw, 2008: 18).

Egemenin kişilerden üstünlüğü veya egemenliği, iktidarının üstünlüğünden, büyük olmasından ileri gelir (Dunning, 1896: 98). Sözleşmeyle devleti yaratanlar kendilerini koruma haklarını, yani şiddet kullanma haklarını egemene bırakarak egemenin zaten sahip olduğu şiddet kullanma hakkının önündeki engelleri ortadan kaldırır (Ecevitoglu, 2012: 225). Etrafındaki ilişkilerin analizini yapıp, düzen kurmak için otoritenin nasıl yeniden kurulabileceği sorusunu sorarken çözümünü modern egemenlikte bulan Hobbes'un toplum sözleşmesinde doğal haklarını bırakma konusunda birbirleriyle anlaşılan in-

sanlarının yarattığı egemenlik, sözleşmeye bir taraf değildir (Shaw, 2008: 17). Bu nedenle doğal hakkını koruyan bir kişi olarak egemen, karşılıklı sözleşen insanlardan farklı davranış sergiler. Egemenin doğal hakkını, yani sınırsız güç kullanma özgürlüğünü koruması, doğal haklarından vazgeçen insanların arzuladıkları ortamın tesisi için gereklidir. Doğa durumunda herkese ait olduğu için ölüm tehdidinin temeline yerleşen doğal hak, sadece egemene ait olduğu anda barış ve güvenlik belirir. Cebri ölüm korkusu yaşayan insanlar, bu korkudan kurtulmak için egemene itaat etmede herhangi bir sakınca görmezler.

Doğa yasalarına tabi doğal insanı, dahası, doğal insanın üzerinde duran, gelişmiş rasyonalite ve yasaklama duyusuna sahip, devletin yasasına tabi yapay insanı, yani özneyi içeren egemen, onlardan daha yükseğe çıkar. Bilen özne olarak kendi benliklerinin sahibi olmaları ancak toplumla mümkün insanların her şeye rağmen kendilerini kontrol etmedeki eksikliklerini kapayan egemen, tıpkı özne gibi tutkularının üzerinde otorite sahibidir. Soyut ve sürekli bir varlık olarak egemenin gerçek kişilerden farkı korkmayacak şekilde inşa edilmesidir. Leviathan gibi, egemenin korkusuzluğu kurucu özelliğidir (Vardoulakis, 2013: 94). Egemenin korkacağı bir şey yoksa sınırı da yoktur. Kendi yasalarına tabi olmayıp onların üzerinde yer alır. Başka bir ifadeyle, egemenin yasanın üzerinde durması ve korkunun üzerinde durması paralel şeylerdir. Korkuya tabi olursa, meşruluğunu yitirerek tebaanın parçası haline gelir, insanlardan biri olur. Oysa korkusuzluğu ve yasa-dışılığı sayesinde doğa durumunun iç savaşına son verme kabiliyeti kazanır. Kurduğu düzen sebebiyle bütün araçların tek sahibi (Vardoulakis, 2013: 93) egemenin egemenliği, bir robot gibi somutlaşan devlette parçaların görevlerini yapmaları için harekete geçiricidir. “Varlık ve malları devletin gücü, güvenliği devletin işi, müşavirleri devletin hafızası, uyumu devletin sağlığı, kargaşayı devletin hastalığı, iç savaşı devletin ölümü” (Derrida, 2009: 51) olarak betimleyen Hobbes açısından bu engin yapı, anlamına egemenlikle kavuşur.

Hobbes’tan farklı bir doğa durumu ve insan doğası kavrayışı olsa da benzer bir şekilde sözleşme aracılığıyla devleti doğuran Rousseau için oluşan siyasal birlik pasif iken *devlet*,

aktif olduğunda *hâkim varlık*; yani *egemen*; diğer devletler karşısında *egemen güçtür*. Sözleşmeye katılan insanlar da kalabalık olmaktan çıkarak kolektif bir biçimde *halk* veya *ulus* adını alır. Aktif haldeyken, egemen yetkeye tek tek katılan insanlar *yurttaş*, devlet kanunlarına tabi oldukları, boyun eğdikleri pasif halde ise *uyrukturlar* (Rousseau, 2014: 43). Egemen ile tebaa arasında özdeşlik bulunurken, Hobbes'un yöneteninin yerine Rousseau'da genel irade geçer (Dumont, 2005: 162). Bedenlerin kendi içindeki bölünmesi sonucu genel irade, onu oluşturan bireylerin kendi iradelerinden ayrışır ve aşkın bir yapı haline gelir.

Ortak şeyin yerini tutan genel irade, özel çıkarların bağımsızlığı karşısında toplum bağını oluşturur; farklı menfaatlerdeki ortak şey, menfaatlerin üzerinde uzlaştığı ortak noktadır. Toplumun varlık nedenidir; toplumun yönetimi ortak şeyin etrafında gerçekleşir (Rousseau, 2014: 51). Herkesi birleştiren, bir yandan özel olanla karşıtlık içindeyken diğer yandan tek tek bireylerin kişisel iradesini aşan genel irade sayesinde devlet "birlik" olarak anlaşılır. Sözleşmeye katılan insanların kendilerini tek bir beden olarak gördükleri siyasal beden, nasıl ki tek tek insanlar bedenleri üzerinde egemense, o şekilde unsurları üzerinde egemendir, mutlak hâkimiyet sahibidir. İnsanların birliği yani halk egemenlikten gelirken, devletin birliği de halk egemenliğinden gelir. Birbiriyle özdeşleşen devlet ve halk bunu genel irade aracılığıyla başarır (Bartelson, 1995: 212). Hobbes'un ölümlü Tanrı olarak kralının yerine genel irade dolayımıyla halkın egemenliği geçer: Halk egemenliği, genel iradenin ifadesidir.

Genel olduğu için bölünmez ve bölünmez olduğu için genel olan halk egemenliğinin veya genel iradenin genelliği, halkın bütünü yansıtır. Aksi takdirde kısımlaşıp ve bireysel iradeyle örtüşecektir. Genel in tikelleşmemesi için elden çıkartılamaz, devredilemez ve temsil de edilemez olan egemenlik, siyasal bünyenin bütün üyelerini kapsama adına böyle olmak zorundadır. En yüksek otorite olarak egemenliğin başkasına devri onun sınırlanması, yok edilmesi demektir. Oysa "egemen" kavramının gizlediği hâkim olma nosyonu en üstte olmaktadır. Hâkim varlığın kendini sınırlaması, kendine bir üst

yaratması ve egemenlikten vaz geçmesi anlamına gelip kendi kendisiyle çeliştiği bir görüntü yaratacaktır (Rousseau, 2014: 131). Bir üstü bulunmayan egemen gücün her daim halkın yararını yansıtan ve ortak çıkara ilişkin olan iradesi, özel yarar odaklı “herkes”in iradesinden kendini ayırır (Rousseau, 2014: 55). Her yerde kendini apaçık gösteren ortak iyinin ihtiyaç duyduğu tek şey ortak duyu veya sağduyudur. Tek bir irade olarak genel irade ortak varlığı, varlığın refahını odağına alır; değişmez, bozulmaz ve saftır. Bireysel varlığın bütünü varlığına feda edilmesi aracılığıyla kurulan birlikte insanların bütüne bağlı kılınmalarının koşulu genel iradedir. Tek tek bireylerin değil ama yurttaşın kendi kararını vermesiyle oluşan genel iradenin varlığı toplumun bir ve bütün olarak kalması, parçalara bölünmemesini gerektirir. Refah içinde mutlu bir yaşamı arzulayan halkın genel iradesi, en üstün ahlaki ilkedir: Her zaman haklıdır, insan ona uyarak ahlaki bir yaşama kavuşabilir.

Tek tek bireylerin egemene haklarını bir sözleşme üzerinden devrettikleri Hobbes’un devlet fikrini reddeden Rousseau’da her ortağın bütün haklarıyla ortaklığın tamamına transferi gerçekleşir. Ortaklığın tamamının çıkarı olarak özel çıkarın üzerinde yer alan ortak çıkar, genel iradeye yansımaları bulur. Yurttaşlarının, yani küçük egemenlerin, bölünmez her üyesinin mutluluğu, genel iradeyi oluşturan bütün birliğin mutluluğuyla özdeştir, yurttaşlarla genel irade arasında bir tür yansıma ilişkisi bulunur (Vardoulakis, 2013: 119). Uyumlu bütünlük tikeli, hizipleri dışlar. Genel irade, ortak çıkarı izlediği sürece hep haklıdır, doğrudur. Sözleşmenin amacı sözleşen parçaların korunmasıdır. Genel irade, iktidar araçlarının kullanımına sahip olmakla birlikte devletin amaçlarıyla bağlantılıdır. Bu bağ, devlet lehine bireyin feragati ile ilerler. Egemenin yaşatma ve öldürme hakkına bağlanan feragat neticesinde ortak iyiye yönelmeyenler toplumun düşmanı haline gelir. Hobbes’un dışlayıcı bir bütün olarak devleti kavrayışıyla bu noktada buluşan Rousseau’da devlete karşı suç işleyen, yasanın altına, aşağısına düşerken ona karşı yönelmiş yasanın gücünü haklılaştırır (Vardoulakis, 2013: 120). Yaşam ve ölüm hakkı kapsamında doğal beden, genel bedene içkindir; gerçek beden devletin koşullu hediyesidir, yapay kişiyle vardır (Vardo-

ulakis, 2013: 120). Siyasal bedenin düşmanı haline gelen kişiden siyasal bedenin verdiği hediye geri alınır.

Genel olarak toplum sözleşmesi geleneğinde egemenliğin bir, bütün, bölünmez ve devredilemez bir güç olmasının yanında en üstün güç olması ona tanrısal bir nitelik katar. Sözleşmeye taraf olmayan egemen gücün aldığı karar ve yaptığı şeyler tartışmaya açık değil gibi görünmesine rağmen gücün etki doğurabilmesi, egemenliğin çalışabilmesi için insanlar onun otoritesini kabul etmelidir. Verili inanç bu kabulü üretemiyorsa, bu görev bilime transfer edilir. Egemen devlet içinde egemenlik ortak, paylaşılan anlamlar bütünü, yani bilgiyi mümkün kılar. Egemenliğe referansla üretilebilen bilgi egemenliğin kurulumu ve başarısıdır, özdeşlik ve anlamın sınırlarının belirlenmesidir. Bu belirlenim, bilginin tutarlılığını, hakikati kurar. Devletin içerişiyle ilgili olan bilgi, ortak kimliğin, özdeşliğin üretimi açısından egemenliğin çalışmasının ifadesi, düzen ve iletişim imkânıdır. Şeyler bir anlam ifade ettiği sürece egemenlik var olur. Güç/zor ile yakından ilişkili olmasına rağmen ona indirgenemeyen egemenlikte birliğin üyelerine hitaben güvenlik ve yanı sıra “anlam” üretilmelidir. Tek tek insanların dünyasından egemen birimin parçası olmak “zarardan korunmak ve daha büyük bir özdeşliğin parçası olmak” anlamına gelir: “Birlik” tutkulu insanların “arzularını karşılaması ve onlara bir dizi olanak vermek için potansiyel olarak bir alan sağlayan şeyin parçası olduğu topluluktur” (Shaw, 2008: 30). Tek bir otorite etrafında oluşan dilin anlamı aynı otorite tarafından garanti altına alınır. Uygulanan iktidarın otoritesi garanti altına alınan ortak anlam ile üretilir. Devlet, eş merkezli yankılanma sistemi içinde iktidar organizasyonu aracılığıyla işler. Birlik ve özdeşlik, birlikte yankılanan noktalarla ilgilidir. Devlet iktidarının ön koşulu, özdeşliğin veya yankının, titreşimin üretimidir. Egemenlik, devletin özdeşlik ve otoritesini sürdürmek için devlet etrafında yankılanmaya zorlar (Shaw, 2008: 166). Ayrım yoluyla özdeşlik veya egemenlik alanı olarak içerisi üretilir ve üyelerin bir arada olması sağlanır. Yankılanma olmadan insanlar uyuşmazlığa saplanırlar, egemenliğin meşruluk zemini sarsılır (Shaw, 2008: 30).

Özdeşlik ile birliğin ifadesi egemenlik ontolojik bir homojenliği ifade eder. Egemen, egemen olmayanı varsayar ve onu homo-

jenleştirir. Egemenlik alanında, içeride olanlar pozitif bir kimlik sahibidir, dış taraftakilerin ne zamanı ne hayatı vardır. Vahşi bir yaşam sürerler, anlam üretimi için gereken asgari dilden yoksundurlar. Egemen olan ve egemen olmayan şeklinde bölünmüş dünyada egemenliğin bir yeri, bu yerde yaşayanların da bir hayatı vardır. “Yer”i karşılayan devletin iç tarafı şöyle nitelenebilir:

Egemen yasa, çözümler, ayrımlar dizisiyle karakterizedir. İnsanlar arasındaki uyumsuzlukları dolaydımlamak için egemenliğe otorite veren ortak inanç sistemi vardır. İnsan doğasından ötürü ‘biz’, kapsayıcı bir otorite yaratmak için bir araya gelir. Bunların hepsi sınırlı bir alan gerektirir. Bu alan, bilginin, zamanın ve özdeşliğin koşuludur (Shaw, 2008: 32).

Özdeşlik ancak dış taraftan, ötekenden, doğa durumundan kaçarak yakalanabilir. Dışarıdan farklılık içinde kurulan özdeşlik var olmasını egemenliğe borçludur. Egemenlik, devleti bir arada tutan zorlama ve yükümlü kılma bağıdır. Bu bağın kalmadığı yerde birlik ve özdeşlik de yoktur. Başka bir ifadeyle, egemenliğin olmadığı yerde devlet ölür, birlik bozulur.

Egemenlik, “kudret” değil, “yasal sistem” ışığındaki iktidar anlamına gelecek şekilde devletin tanımlanmasıdır. Kendi sınırları içinde iktidarın tek sahibi devlet, sınırları dışında bağımsızdır. Ona egemen iktidarını veren daha yüksek ve farklı bir sistem bulunmamaktadır (d’Entrèves, 1967: 108). Hem yasa hem güç/zor tekeline sahip devlet, egemenlik ilkesi gereği bu tekeline kendisi için sürekli korumaya çalışır. Çünkü sözleşme ve uzlaşım yoluyla ifade edilen bir şey olarak devlet, protezdir. Protez veya yapay olması ölüme açık olduğu anlamına gelir. Derrida’nın belirttiği gibi:

Yasa, egemenlik ve devlet korku dolu tebaayı, onları korkutan şeye karşı koruyabildiği sürece, [bir arada] tutar. Buradaki ‘koruma’ kavramı bütün siyasal yükü taşır. Güvence sözleşmesi, korkmuş veya terörize olmuş tebaa arasında devleti veya egemeni, tebaa kendisini koruyamadığında onları koruma vazifesiyle görevlendirmek için yapılmıştır. Tebaa onları koruyan şeye itaat eder (Derrida, 2009: 72).

Koruma ile itaat bağı sayesinde koruyucu egemen, koruma karşılığında zorlama hakkını elde eder. Öncelikle de insanları

kendine itaate zorlar. Alman düşünür Schmitt'in belirttiği gibi, devletin *ergo sumu protego ergo obligodur* (2006: 72). Fakat tam da insanların yaşamlarının egemen tarafından garanti altına alındığı noktada egemenin sahip olduğu yaşamı tanımlama yetkisi ve öldürme hakkı nedeniyle aynı yaşam tekrar tehlikeye girer. Devlet, yaşam ve ölüm üzerinde sahip olduğu tam iktidar sayesinde yaşam hakkını yürürlüğe sokabilir. Yaşamı tanımlayarak yaşam hakkının sınırlarını bizatihi kendisi çizen egemen, yaşam hakkı üzerinden sınırlanabilirmiş gibi görünmesine rağmen, bu yargı gerçeği yansıtmaz. "Yaşam hakkı" egemenin tam bir sınırı değildir. Egemen, öldürülebilir hayatı yeniden tanımlama gücü sayesinde mutlaklaşır.

Nihayetinde, egemen devletin doğasını oluşturan üç unsur tespit edebiliriz: İlk olarak, isyan veya savaş hariç, egemen hep birdir; yani devlet, ortak güç/iktidar olarak bölünmez bir birliktir. Aksi takdirde devletin varlığı parçalanacağı için egemenliğin ortadan kalkacağı varsayılır. İkinci olarak, devletin ve yasanın birbiriyle çakıştığı bu sistem meşru/yasal bir sistemdir. Ortak iktidar olarak devletin olmadığı yerde yasa da yoktur. Devlet veya ortak iktidar odağında insanlar bütünüyle birleşmiş bir toplum haline gelirler ve egemen buyruk etrafında sıkıca birleştirilmiş toplum yapısı egemenlik için zorunludur. Ayrıca egemenlik, herhangi bağımsız birliğin siyasal yapı içinde yerinin yokluğudur. Birlikteki herhangi bir ayrılık veyahut yarıklık, devletin varlığını tehdit eder. Birlik ve özdeşlik mekânı olarak devletin içinde başka bir iktidar, yasa ve toplum yoktur (d'Entrèves, 1967: 111-2). Sıkıca birleştirilmiş insanlar arasında tek toplum, tek yasa ve tek iktidar geçerlidir. Sadece zor ve yasa tekeli olarak tebaasına emredebilen devletin emirleri, zorlama ve yükümlülük içerir. Emirlerden her bir insan mükelleftir. Bahsi geçen tekel sayesinde devlet bir ve bütün, kendi kendisiyle özdeş varlık pozisyonuna gelirken diğer devletler karşısında özgür ve hak sahibi bir özne konumuna yükselir. Başka devletler açısından devletin emretmesi veya yasaları onun hakkıdır. İktidara doymuş bir yapı olarak devletin egemenliğinde "iktidar" devletin tasarrufu altındadır (d'Entrèves, 1967: 139). Devlet, gerekirse bütün gruplar ve birlikler karşısında sadece kendisinin sahip olduğu güç tekelini kullanabilir. Bu tekel se-

bebiyle devlet güçlüdür ve yasası zorlayıcı ölçüde uygulanan tek yasadır.

Egemen devletin kişiliği ve temsil sorunu

Orta çağa hâkim olan kişiler arası birliklerin aksine devlet, Hobbes'un açıkça ifade ettiği üzere, korkuyu kullanan palazlanmış bir birlik, soyut bir yapı olarak "tüzel bir kişilik" veya kuruluştur. Egemenlik "kullanıldığı durumlardan bağımsız olarak gizemli bir biçimde, kendiliğinden var olmuşa benzeyen bir iktidardır. Maddi olmayan, son aşamada karar verme iradesi ve çözüme bağlama yetisiyle donatılmış kolektif bir öznenin özelliğidir" (Braud, 2005: 371). Tıpkı bir özne gibi "kişi" olan ve kişiliği bulunan devlet, siyasal olarak gerçek bireylerden farklı, soyut, genel bir kişiliktir. Yetkileri, imtiyazları ve çıkarları da bu sebeple çok geniştir. Soyut kişilikleri açısından sermaye sahipleri/şirketler ve devlet arasında bir benzerlik bulunmasına rağmen, devlet diğer kurum ve kuruluşlardan genişliği, üstünlüğü ve sonsuzluğuyla farklılaşır (Lordon, 2015:209-210).

Kurgusal kişilik olarak devlet, onu sözleşmeyle yaratan halkın veya tek başına kralın üzerindedir. Devletin bedeni, Kantorowicz'in *The King's Two Bodies*'te formüle ettiği "kralın iki bedeni" öğretisi ışığında, yöneticinin doğan ve ölen doğal bedeninin süren, dayanıklı ve yöneticinin ardılları tarafından üstlenilen sembolik bedeninden ayrılmasından da görülebileceğimiz gibi, gerçek insanların yaşamlarıyla sınırlı bedenlerinden farklı olarak ebedidir, sonsuzdur, ölümsüzdür. Bedensel, somut varlığıyla yönetici, iktidarı uygularken, soyut varlığıyla Yasa'dır. İlkeye özgü süreklilikle uygulamaya özgü geçicilik yöneticide birleşir (Akal, 2009: 160). Kutsallıktan arınan, dokunulabilir hale gelen bedeniyle kral (veya yönetici), elindeki kılıcı sayesinde kutsal olmayan dünyayı düzenler. Yasa'yı söylemekle yetinmez, uygulamasını denetler. Toplumun kendiliğinden, sosyal denetimine boyun eğmez; siyasi iktidarı kullanana dönüşür: "Kral, temsil ettiği güç adına, toplumda kan davası güdebilecek tek kişi olur. Ya da bir adalet tekniği olarak kan davasının yerini, meşru şiddet kullanma tekeli alır" (Akal, 2009: 160). Soyut kişilik sayesinde egemenin gücü anonim bir güç olarak görünür. Yöneticinin ötesine yerleşerek belirsizleşir,

soyutlaşır. Ölen kişilerden farklı olarak adsız, dünyaya içkin ve her yere yayılmıştır. Böylece güç, yüce olduğu izlenimi verir, belirsiz ve mutlak niteliğiyle kendini farklı şekillerde dışa vuran bir karakter kazanır. Genelleşen ve soyutlaşan gücün yerel bağları zayıflar. Yaygın siyasi iktidar bir noktada yoğunlaşarak toplumun kalanından kopar, merkezileşir. Merkezileşen siyasal iktidarın eylem alanı geniştir. Eylem alanının genişliği, belirli bir ortak bilincin gelişmesiyle paralel işler. Toplum üyelerinden farklılaşan egemen güç, toplum üyeleri üzerinde gücünü uygular, onları denetler. Bir yanıla Yasa'yı söyleyerek barışı temsil eden egemen gayri şahsi iken, diğer yanıla Yasa'yı uygulayarak devletin kişiliğini korur: Toplum ve diğer devletler karşısında egemenin kendi varlığı mevcuttur. Siyasal iktidarın gayri şahsileşmesine ortam hazırlayan "kralın iki bedeni" öğretisinin sonucunda, devletin kişilerden ayrı varlığının olumlanmasıyla birlikte hükümdarlık ve otoritenin sembolleri, konseptleri ve işaretleri kişisellikten kurtulur.

Yukarıda bahsettiğim öğretiyle soyut kişiliğin temellerinin yakalandığı bu gelişmeler orta çağdan modern döneme geçerken değişen zaman kavrayışını yansıtır. Orta çağda Tanrıca yaratılan, sonlu bir varlık olarak insanın kırılğanlığı ve tam olmayan var oluşunun izlerini taşıyan sonlu zamanın aksine sonsuzluk, Hristiyan kurtuluşunun ve aşkınlığın tekil meşru amacı anlamına gelir. Zaman ve sonsuzluk arasında kurulan ilişki, Tanrı ile yarattığı eser arasındaki mesafeye işaret eder:

Tanrı'nın yarattığı, zamanın tuzağındadır; özneliği hafıza, kavrayış ve beklenti olarak zamana yayılır. Eğer bir değişim olacaksa bu sonluluktan üstün sonsuzluğa geçiş şeklinde olur. Değişim hem dikey hem pozitifdir, kurtuluşu içerir (Bartelson, 1995: 96).

Sonsuz, hareketsiz ve zamansız Tanrı yarattığı dünyayı evrenin merkezi yapar, dünyaya hareket vererek onu zamana tabi kılar. Dünyevi hayat geçicilikle malul olup, asıl olan sonsuz hayattır. Sonluluğu aşan ve ondan üstün olan sonsuzluk dini, kutsal bir inancın konusu olmasına rağmen, ilerleyen zamanla birlikte sonsuzluk ile sonluluğun/zamansallığın farkı dönüşüme uğrar. Bu değişimi gerçekleştiren Hristiyan düşünür

Augustinus *aeternitas* ve *tempus* arasında konumlanan *aveum* kavramını geliştirir. *Aveum*da süreklilik ve daima var olma durumu, süreksiz nitelikteki ontolojik bir katmanda birbirine eklenir. Sonsuzluk ve süreklilik ile hareket ve değişimin bir aradalığının bu gösterimi, zaman konseptinde bir dönüşümdür. Zaman konseptinin dönüşümünün ayrı bir varlığa sahip devlet iktidarının düşünülmesi açısından sonuçları vardır. Öncelikle elde edilen süreklilik fikri ile evrenselin varlığını dinsel terimlerin dışında düşünme imkânı buluruz. Önceden dünyevi olduğu için süreksiz veya geçici, ölümlü olarak anlaşılan şeyler şimdi süreklilikle anlaşılır hale gelir. Bunun devlet açısından anlamı, siyasal bedeni/yapıyı ontolojik bakımdan devletin içindeki yöneticiden ayrı bir şey olarak düşünebilmemizdir. Siyasal bedeni/yapıyı, zaman ve mekânda yöneticinin hayatını aşan, sürekli bir şey diye hayal ederiz (Bartelson, 1995: 97). Bu değişimin teorik yansıması kralın iki bedeni öğretisidir. Daha önce Bodin'in egemenliğe sonsuz nitelik atfetmesinde payı olduğuna değindiğim bu öğretinin varlığına imkân verenin Augustinus'un zaman kavramında gerçekleştirdiği dönüşüm olduğu böylelikle açığa çıkar.

Geçici zamanın çürütücü etkisine kapsadığı süreklilikle meydan okuma olanağına kavuşan devlet iktidarının sürekliliği, yanında iktidarın “devredilemez” oluşunu temellendirecek veriler sunar. Devredilemez oluş, kralın bireysel haklarından ayrı bir dizi hakkı imler (Bartelson, 1995: 97-8). Hanenin sürekliliği açısından belirleyici olan, hanede yaşayanlardan ziyade bir bütün olarak hanenin kendisidir. Hanenin ömrü, orada yaşayanlarıkinden uzundur, onların hayatını aşar. Hatırlayacağımız gibi, Hristiyan cemaatini imleyen üniversite de benzer bir sonsuzluk anlamına sahipti. Mistik olan bu beden sadece akıl yoluyla kavranabilen soyutluktadır (Kantorowicz, 2016: 210). Tek tek bireylere üstün kurumlarca temsil edilen devlet, insan topluluğundan, yani bedeninden sorumlu olan bir baş, akıl veya ruhtur (Kantorowicz, 2016: 363). Siyasal yapının varlığı ve hayatı tikel sakinlerini aştığı için tıpkı kendinden önce Tanrı'nın yaptığı gibi bu yapı adına ve yararına, sakinlerinin kurban edilmesini “buyurabilir.” Zamanın dünyevileştiği devlet durumunda artık savaşlar Tanrı adına değil, siyasal yapı

veya onun hâkim olduğu alan, yani vatan için yapılır. İnançlı insanların kendilerini feda ettiği üniversitenin yerine vatan geçer. Sadece zamanda değil mekânda da sürekli bir şey olarak anlaşılan devlette “mekân” iktidarın üzerinde hâkim olduğu “içerisi”dir. Vatanın korunması inancın korunması kadar önemlidir. Parçaların ölümüne dayanan bütünsel varlık koşullarında siyasal bünyenin ölümsüzlüğü ile üyelerinin ölümlülüğü çelişir (Bartelson, 1995: 98). Devletin sonsuzluğa, sürekliliğe kavuştuğu bu durumda Tanrı ve insan, sonsuzluk ve zaman arasındaki zıtlıklar önemsizleşirken sürekli/sonsuz devlet ve onun dışarısı arasındaki karşıtlık önem kazanır. Çünkü dışarısı, içerisinin, yani sonsuz devletin süreksizlikle yüzleşmesine sebep olur (Bartelson, 1995: 101).

Kişiler üstü, soyut ve sonsuz birlik devlette kararları alan belirli kişilerin “kendisi” olmaktan ziyade devlet iktidarı, insanları aşan belirli işlevlerle makamlara derece derece bağlanır (Poggi, 2007: 24-5). Soyut kişiliği düzenleyerek somutlaştıran dereceleri belirlemede kurallar, yönetmelikler önem kazanır. Oldukça resmi bir yapı olan devlette resmiliği duyuran kurumsal mekanizmalar kişilerden bağımsızdır (Bourdieu, 2015: 57). İstikrarlı olmadıkları için kişisel yatkınlıklardan, duygulardan düzen yaratılamayacağı fikrine dayanan devlette, düzenlilik ve tekrarı sağlamak için kurumsallık, tüzel kişilik zorunludur. Hukuksal bir kategori olarak tüzel kişi, ticari ilişkiler üzerinden düşündüğümüzde, sermayenin kullandığı gerçek ya da aktif mal sahibidir. Sermaye mülkiyetin nesnesi iken tüzel kişi öznedir, şirketin pay sahiplerinin ortaklığını temsil eder (Necoleus, 2014: 139). Yapay kişi egemen, başkasının eylem ve sözlerini temsil eden *persona* sahibi bir varlık olarak, söz ve eylemleriyle sadece kendi kendini temsil eden gerçek kişilerden ayrılır. Onu yaratanların söz ve eylemlerini temsil eden yapay kişi, bir başkasının söz ve eylemlerini dile getirir, tıpkı üniversite gibi hayalidir. Sözleşmeyi yapan bir grup insanın kendisi hakkındaki fikri, kendisine dair fikirdir ve bu fikir ekseninde kendisini ortaya koyar: bu grubun kendisini hayal ettiği şey veya kendisine kastettiği temsil, yapay kişi veya devletin kişiliğidir. İnsan grubunun “topluca” kendi kendini kendi önünde temsil ettiği bu tabloda, tiyatro ve resmi bir yapı veya tüzel kişi olarak

devlet arasındaki bağ görünür olur. Tüzel kişinin varlığı, insan grubunun “başkasıymış gibi kendi kendisinin önündeyken kendine dair sahip olmak istediği ve vermek istediği fikirdir” (Bourdieu, 2015: 69). Toplum sözleşmesi öncesinde çok olan tek tek ayrık insanlar sözleşme sonrası inşa edilen yapay kişide, yani devlette bir/tek (halk) olur. Devlet, tek bir kişi olarak çok’u temsil etmek üzere yetkilendirilmiştir. Yapay kişiliği taşıyana *egemen* dememiz mümkün iken, iktidarın uygulayıcısı veya “görevli kişi” olarak yöneticilerin egemenliklerinin sahibi olmadıklarını, egemenliğin devlete/halka ait olduğunu vurgulamam gerekir. Devlet, herhangi bir kişinin veya insan grubunun mülkü değildir, kişiler üstüdür (Neocleus, 2014: 129). Devletin tek bir kişilik olması “isteme, ilan etme, buyurma, itaat edilme, yasalar yapma veya başka herhangi bir iş yapma kudretine sahip olma” anlamına gelir (Hobbes, 2013: 344). Fakat devlet “egemenliği içre etmek üzere vekil tayin edilmiş failer bütünü” tarafından üretilir (Bourdieu, 2015: 58). Görevliler, özel kişiliklerinden sıyrılıp kamusal kişilik rolüne girerler, öyleymiş gibi davranırlar. Özelin, kişiye ait olanın, kolektiften bağımsız olanın, ortak duyudan yoksun olanın tersine kamusal olan, ortak duyunun sahibi kamu adına konuşan faillerden (görevlilerden) oluşur. Tıpkı tiyatrodaki gibi bu faillerin eylediği alan ve eylemleri herkes tarafından görülüp duyulur (Bourdieu, 2015: 70-1). Burada kimse kendisi değildir, herkes değişerek özel kişiliğinden başka bir kişiye, genelleşmiş/evrenselleşmiş başkası olarak kamusal kişiliğe sızır. Bu sızırma, tikelin evrensel başkası ile özdeşleşmesi, kendi kendisini yadsıma, özel olanı yadsıma, gerçek kişilikten vazgeçme pahasıdır. İçine girilen kişilik, gerçek kişilere aşkın yapının üyesi insanların üst benliği veya töz olarak devlettir (Bourdieu, 2015: 76).

Persona, “per se una” yani “kendi içerisinde bütün”dür, birlik kazanmıştır. Kişi olmak, farklı unsurların birliğini sağlamaktır. Tek tek şeyler bir ve aynı kişilikte birleşirler. Devletin olmaması durumunda ayrık, çokluk olan insanlar devletin kişiliğinde bir olurlar. Birlik olarak devlette “çokluk ancak kendi gücünü devletin şahsına teslim ederek bir kolektif” haline gelir (Neocleus, 2014: 131). Elenen çokluğun gücü karşısında gücünü kazanan devlet, onun üzerine çıkar ve insanların “birlik zemini” haline

gelir; yani devlet, insanların bir olmalarının teminatı, bir arada yaşamalarının koşuludur. Devlet, genel güç olarak bir ve aynı kişiliktir. Birlik olarak devlet, bu birliğin sürekliliğini sağlamaktan sorumludur. Devletin birlik olamaması, genel gücün taşıyıcısı olamaması durumunda düzen bozulur ve birlik çokluk durumuna gelir. Bu nedenle bir kere kurulunca birliğin işlevi “halkı kendisine karşı koyabilecek bir beden içerisinde birleşmekten alıkoymaktır” (Neocleus, 2014: 131). Bedenin yönetimini gerçekleştirme kapasitesine sahip devleti böylece öznellik söylemini paylaşan bir varlık olarak düşünebiliriz.

Bilen öznenin bilmesine ve kendi kendini kontrolüne paralel kazandığı şeyler onun aynı zamanda ayırım sürecini imler; bireyleşen özne, bölünmez bir parça, yani atomdur. Devlet de özneyle benzer bir yolla var olur; devletin varlığı, ortaklıktan değil ayrılmadan ve bireyleşmeden yanadır. Zaman zaman ortaklık şeklinde kullanılsa da ondan farklılaşan birlikte kendi üzerinde hâkim olan bir yapı olarak devlet, egemendir; söz konusu egemenliği sayesinde birliğini korur. Aynı zamanda kamusal kavramının yerini tutan bu kişilik, gerçek veya özel kişiliği varsayar. Gerçek kişilerden oluşan özel alan, devletin veya kamusal alanın dışında kalan öznel dürtülerin yönettiği bir yerdir. Oysa kamusal alan, objektif veya nesnel bir kendiliğe sahip devlet alanıdır. Devlet alanında bulunan kişiler kamu adına görevli olup, kamusal çıkar etrafında eylemde bulunurlar. Devlet iktidarı, “tikelliklerden ayırıştırılmış, feodaliteden kopmuş, şahsiyet özelliklerinden azade” bir kamusal iktidardır (Bourdieu, 2015: 349). Fakat bu kamusalite veya devlet iktidarı görevliler tarafından somutlaştırılır. Yani ayrı, kamusal ve evrensel bir yapı olarak devletin oluşumuna devlet görevlilerinin varlığı eşlik eder. Devlet görevlileri, devlet adına görevlendirildiklerinden kamu hukukuna tabi sorumlu faillerdir. İktidarın uygulamasının vekiller arasında bölündüğü bu sistemde vekiller, şeylere devlet tarafından verilen teminat veya garanti üzerinden çeşitli işlemler yaparlar. Her vekil kendi imzasıyla bu teminatı sürdürür. Fakat her şeyin kaynağı devlet mesleklerinin, diplomaların, mülklerin vb. arkasındaki güç olmaktan asla vazgeçmez. Her şey varlığını ona borçludur. Şeylerin varlığı devlet tarafından onlara bahşedilir.

Tıpkı özne olabilen insan türünde olduğu gibi, ruhu aracılığıyla bedeninin hâkimi, kendini bilen, akıllı ve mülk sahibi bireyin yerini tutan devlet tüzel kişiliği, erkek cinsiyetlidir. Devlet iktidarı, onu yaratan insanlar üzerinde hâkimiyet sahibi olması itibarıyla egemen nitelik sergiler. Toplum, devletin denetimde tuttuğu bir bedendir. Gerçekte insanlar tarafından kurulduğu için insanlara içkin egemenlik, insanların üzerinde yer alarak onlara aşkınlaşır. Bu değişimin insanların hayvanlar, doğal varlıklar üzerindeki hâkimiyetine dayandığını belirtmeliyim. Hayvan, insan olmayan olarak feminen bir kavramdır: kadın, köle, çocuk gibi boyun eğdirilen canlıdır. İnsana özgü/uygun egemen ise maskülen bir kavramdır: kral, efendi, şef, aile babası, koca gibi figürlere işaret eder. Bu isimlerle üst üste binen egemen iktidar, *kendi* olarak tanımlanmaya uygun ve yeterli biri tarafından gerçekleştirilen iktidar uygulamasıdır. Devletin kendi kendine hâkim bir yapı olarak özdeşliğini yakalamasını sağlar. Kendilik ve özdeşliği kapsayan egemenlikte kendilik, bir iktidarın öz-göndergeselliğidir (Vardoulakis, 2013: 2). Egemen gücün iktidarı kendini aynı/kendi (*ipse*) olarak tanımlayan birininkiyle benzerdir. Kendi olmak ile egemen olmak aynı anlama gelir (Benveniste, 1969: 90). Egemen, “var olan”, “ben kendim” diye “kendi”sini söyleyendir, yani Ben diyendir. Kararın olduğu yerde biten, otonom pozisyonundaki egemenlik, aynının ve tam anlamıyla kendinin otoritesidir (Derrida, 2009: 98). Kendinden başkasına hesap vermek zorunda değildir. Kendi olmak, efendi olmaktır. Kendi veya egemen olmak için gereken koşul, kapalı bir halk döngüsü, kişiliği üstlenen merkezi bir kişiye boyun eğiş, bu kişinin kendisinin toplanma noktasıyla, Ben merkeziyle grup özdeşliğini tamamlamaktır. Tek tek bireyleri bütünleyen egemen “ben” kendisiyle egemen halkı vücuda getirir. Egemeninin “kişi” olması bu nedenle önemlidir. Tıpkı aile babası gibi egemenin kişiliğinin görevi emri uygulamak değil, emir vermektir. Aile grubu üzerinde ona otorite veren, onunla özdeşleşen temsili üstlenmek, taşımaktır (Derrida, 2009: 98). Diğer bir deyişle, egemen kişiliğin görevi rolüne uygun davranmaktır.

Sözleşmeyle yaratılan ama sözleşmeye bağlı olmayan tüzel kişiliğiyle egemenin yaralanmaz ve yenilmez soyut bir canavara dönüştüğünü gözlemleriz (d’Entrèves, 1967: 105). Zira sözleşen insanlar “dil” sahibi, konuşan varlıklar olarak birbir-

lerine yanıt verebilirler. Yanıt verebildikleri için sorumluluk da alabilirler. Oysa sözleşmeye taraf olmayıp, herkesin ve her şeyin üzerinde olan egemenlik yanıt vermeme üzerine kuruludur. Yanıt vermek, karşılık vermek, bir kimsenin varlığını kendi varlığıyla eşit seviyede kabul etmektir. Bu eşitlik, bütün varlıkların üzerinde konumlanan egemenliğe terstir. Egemen, tam da egemen olduğu için, yanıt veya karşılık vermek zorunda olmayan, buna hakkı olandır; eylemlerinden sorumlu olmama ya hakkı olandır (Derrida, 2009: 86). Bu nedenle yanıt, mutlak egemenliğin en derin tanımı olarak “egemenliği bütün karşılıklılık vazifesinden koparan şeydir” (Derrida, 2009: 86). Egemen varlık, “deklare eder”, bildirir; ağzından çıkan söz olarak yasalar bir şeye izin veren ya da vermeyen “buyruk” niteliğindedir; bildirimlerle bedenini, yani toplumu yönetir. Bildirimlerine uymayanlar genel iradeye uymaz ve egemen güç tarafından cezalandırılır. İnsanlar kendi kendilerini yönetemedikleri için devlete ve devleti kontrol eden egemen/genel güce sınırlar. “Devletin dışı, tutkuların, savaşın, korkunun, yoksulluğun, yalnızlığın, barbarlığın, cehaletin, vahşiliğin; devlet ise aklın, barışın, güvenliğin, zenginliğin, toplumun, iyi beğenilerin, bilimin ve iyi niyetin hüküm sürdüğü bir imparatorluktur” (Hobbes, 2014: 138). Yurttaşların güçlerinin toplamından türeyen kendi gücü onun sınırıdır, başka bir güç tarafından belirlenemez. Her şeyin üzerindeki konumuyla, topluluk içi ilişkileri yönlendirir. Artık ortaklığı ortaklık yapan her şeyin birlikte varlığı ile anlam bulmayan insanlar arasındaki belirleyici, yönlendirici tek güç egemendir.

Bu durumda yeniden egemenin Hobbes’un belirttiği gibi, onu yaratan yurttaşlar adına hareket eden “aktör” olarak “yetkili” kişi olduğu bilgisine geri döneriz: Güç, hak değildir. Sözleşmelerin tüm güçlerinin toplamı egemen gücü meydana getirir. Siyasi gücü kullananlar toplumun temsilcisidirler. Devletin, “toplumun aynası olarak insansızlaştırılmış Bir’in adına davranırlar (Akal, 2009: 100). Temsilcilerin kişiliği gerçek değil, yapay, yani kurgusaldır. Maskeli kişi temsilci, kendi kişiliğini maskenin gerisinde bırakarak devletle birlikte kurulan birliği temsil eder. Toplum sözleşmesini kabul eden bireyler, gerçek olmayan bir dünyayı gerçekmiş gibi oynayan oyuncuları oyununa onların

sergiledikleri dünyayı gerçekmiş gibi kabul edenlerin rolünü oynayarak dâhil olurlar (Akal, 2009: 100). Birlik veya Devlet, kalabalığı, aynı bütün içinde bir Ayna gibi yansıtır. Meşruiyet ilişkisi de Bir ile kalabalık arasındaki bu yansıtma ilişkisi bağlamında anlamını bulur. Bu özdeşlik sayesinde egemenlik kayıtsız şartsız ulusun olur (Akal, 2009: 100). İnsanların Bir'e itaat etmelerinin dayanağı Bir'de kendilerini görmeleridir. Bunun yolu da insanların yarattıkları aktöre kendilerini yönetme hakkını vermelelerinden geçer.

(Bilen) özne olarak egemen devlet

Özneyi kuran temel ifade olarak “düşünüyorum, öyleyse varım!” ifadesinin “koruyorum, öyleyse zorlarım!” (Schmitt, 2006: 72) ilkesine dönüştüğü devlet, öznelerin yerini tutan gösteren olarak tıpkı özneler gibi “bilen özne”dir; Devletin en temel özelliği olan egemenlik, bir irade ve enerjidir. Egemenliğin enerjisini harekete geçiren ona içkin bir nedendir. İradesi kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmediği gibi sadece kendine özgüdür: “Yetkisini kendinden alan bir iradedir, yani eylem alanını ne yapılabileceğini ne yapması gerektiğini ne yapmaması gerektiğini kendisi belirler” (Duguit, 2005: 383). Bireysel öznelerin veya öznelerden oluşan çeşitli birliklerin üzerindeki evrensel, sınırsız, mutlak bir güçtür. Varlığının, varlık koşulunun bilincine sahip yapısıyla beraber başka iradelere karşı sorumluluğu, yükümlülüğü yoktur.

Nasıl ki modern birey, Tanrı suretinde yaratılmış, akıllı bir varlık olarak kendi kendine yeten bir varlıksa, onunla benzerlik içindeki egemen devleti de bilen ve eyleyen varlık olarak kavramsallaştırabiliriz. Her türlü sosyal ve siyasi bağdan bağımsız, özerk insana içkin özelliklerden devletin niteliğini çıkarsayabiliriz (Dumont, 2005: 150). Toplum sözleşmesi kuramında varsayıldığı gibi, öncesinde “birey” olarak düşünülen insanın temellerini attığı devlet kendi kendisiyle açıklanır (Dumont, 2005: 151). Kuramın odağı tüm insanlık değil, kendi kendine yeten bireysel egemen devlettir. Bireysel devlet “bireysel insanların, en üstün iktidarla donanmış bir topluluk biçiminde tabii hukuk tarafından düzenlenmiş birliği üzerine kurulur” (Dumont, 2005: 152). Bireyden birliğe giden bu düşünce, özdeşlik siyasetinin yeniden

üretimiyle sonuçlanır. Egemenlik, özne olarak modern devletin aşkınsal koşullarını kurar, bize devletin ne olduğunu ve ne olmadığını söyler. Devleti ontolojik ve etik olarak diğer siyasal yaşam formlarından farklılaştırır (Bartelson, 1995: 189). Farklı özdeşliklerin ve çıkarların birbiriyle karşıtlık içinde tanımlandığı özdeşlik siyasetinin önemli örneklerinden biri olarak görülebilecek Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin devletle ilgili kısmında belirttiği gibi devlet:

Cevhersel iradenin fiil halindeki realitesi olarak, bu iradenin evrenselleşen ve evrenselleştiğini bilen özel kendilik bilinci içinde aldığı realite olarak, kendiliğinde ve kendisi-için rasyonel'dir. Bu cevhersel birlik, kendiliğinde mutlak ve hareketsiz bir gayedir... bu nihai gaye, en yüksek vazifeleri devletin üyesi olmak olan bireyler karşısında mutlak bir hakka sahiptir (1991: 199-200).

Diğer devletler karşısında birey gibi görünen devletin bireyselliği yadsıma eylemlerinden türer; savaş siyasal hayatın temel olanağıdır. Birliğin, ona içkin bir özdeşliğe sahip olduğu varsayılır (Norris, 2000: 275). Özdeşlik ilkesiyle çalışan, öz-mevcudiyet ve öz-yeterlilik ilkelerini varsayan devlet, kendi kesinliğine sahip öznellik, "kendi- için varlık" ve mutlak öz kendisinin bilgisine erişme yeteneğinde olan bir kişi'dir (Bartelson, 1995: 217). Devletin "kendilik"i doğrudan kendine verilidir: kendi bilincindedir ve kendi için harekete geçip eylemde bulunur. Kapsadığı içkin özdeşlikle devlet, özne-işi bir varlık pozisyonundadır. Daha yüksek ve evrensel "kendi" varsayımı, diğer siyasal özdeşliklerle çatışma ve devletin kendi ortaklığının saflaştırılması fikrini doğurur. Siyasal özdeşliği gerçekleştirmek için hep daha fazla Sırp, Arap vb. olmak gerekir; ortaklık bir iş veya eser gibi anlaşılır (Norris, 2000: 275). Amaçlanan ortaklıkta devlet egemenliğinin öz-mevcudiyeti, soyut devlet birliğini, devletin/birliğin dış tarafıyla karşıtlık içine koyar ve varlığının özdeşliğe dayalı oluşunu imler (Hegel, 1991: 229; Bartelson, 1995: 28). Devletin öz-yeterliliği ise kendi kendine yeten, dış çevreden kendini ayıran yapısına işaret eder. İçsel olarak kendi kendisiyle ilişkili devlet, kendi kendine yeten organik bir varlık olarak kendisiyle ilişkisinde sadece aktüel varlığını

üstlenir (Bartelson, 1995: 216). Eyleyen bir özne, kendini oluşturmak, bütün oluşum süreci boyunca kendiyile özdeş kalan bir “iç taraf” olarak devleti oluşturmak amacıyla mevcuttur. Rasyonel olan bu iradenin bireysel ya da kolektif niteliği bu özelliğini değiştirmez. Kral ya da halkın egemenliği bu özellikten feragat etmez. Eyleyen özne olarak egemen, “devletin oluşumundan bir fail olarak devleti anlaşılır kılan insan varlığı”dır (Bartelson, 1995: 40). Sonuçta “özne” mefhumuyla bağlantısının yakınlığına işaret etmek istediğim devlet egemenliği, ona referans vermeden açıklanamaz. Devletin iç tarafı dış tarafının varlığıyla ontolojik olarak bağlantılıdır. Dış tarafının diğer devletlerden oluştuğu varsayılır ve diğer devletlerle ilişkilerinde bir “birey” olan devlet onlar tarafından tanınınca egemenliğini tam olarak kazanır. Diğer devletlerle ilişkileri olmadan devlet aktüel, gerçek bir birey olamaz. Devletin içsel meşruiyeti dış dünyadaki tanınmayla bütünlenmelidir. Karşılığında o da diğer devletlerin egemenliğini tanır. Bu tanınma eyleminde her bir devletin öz-bilinci olduğu kabul edilir. Devletlerin içsel ve dışsal ilişkilerinin düzenlenmesine olanak tanıyan egemenliğin bu kapsamı egemenliğe öncel olarak var olan bir şeye, akıllı, bilen özneye referans vererek içini doldurur.

Egemen devletin varoluşsal eğilimi: Devlet akıllı

Devlet, egemenlikle birlikte düşünüldüğünde hem rasyonel araçlarla donatılıdır hem de kutsallıklarla. *Kralın iki bedeni* teoreminden itibaren kutsal, sonsuza kadar yaşayan, hiç ölme-yen Tanrı'nın bedeni modern dönemde devlete dönüşür. Kutsallıklardan bağıni koparamayan, onlarla çevrelenen egemen devletin nasıl kutsallıkla iç içe geçtiğini “devlet akıllı” ile göstermemiz mümkündür. Kökensel olarak iki anlama gelen akıl, “bir şeyin özünün tamamı, onun parçalarının bütünlüğünü sağlayan şey”in yanı sıra, “bir şeyi oluşturan farklı öğeler arasındaki zorunlu ilişki... öznel olarak şeylerin hakikatini tanımaya izin veren ruh gücüdür, yani tam da şeyi meydana getiren farklı öğelerin bütünlüğü ve ilişkisi”dir (Foucault, 2013: 222). Şeylerin özü olarak akıl, şeylerin aklının, varlık ve işleyiş tarzının bilgisidir. İstenç, bu özü takip eder, ona ikincildir. Bir kişiliği bulunan ve hareket kabiliyetini egemenlik ile kazanan devlet, tıpkı bir insan

varlığı gibi kendi kendinin bilincine sahiptir, eylemlerinde varlığını garanti altına alma saikiyle hareket eder. Devletin genel olarak varlığını artırmaya yönelik bu eğilimi onun aklını oluşturur. İtalyancada *la ragione di stato* ile karşılanan kavramsallaştırmanın ilk açık beyanını dile getirenlerden Francesco Guicciardini, devletin kökenindeki şiddete işaret ederek devletin çıkarı veya iyiliğinin vicdana göre korunamayacağını vurgular:

Devletleri tam anlamıyla vicdana göre yönetmek isteyenlerin pozisyonunun düşürüleceğini görüyorsunuz. Bu yüzden cinayetten ya da Pisalıların hapsedilmesinden bahsettiğimde, belki de bir Hristiyan olarak konuşmadım: Devletlerin akli ve pratiğine göre konuştum (Guicciardini, akt. Neocleus, 2014: 72).

diye ekler. *Della Ragon di Stato* isimli eserinde Giovanni Botero'ya göre ise devlet akli, "iktidarı kurma, koruma ve genişletmeye yönelik araçların bilgisidir" (1589: 1). Siyasal iktidarın/gücün, kendi kendisinin bilgisini göz önüne almasıyla rasyonelleşmesine işaret eden devlet akli kavramı, politikayı normatif din ve ahlak söyleminden kurtararak etkin çıkar ve güçleri, siyasal eylemlerin neden ve sonuçlarının nesnel bilgisinin konusu yapar (Rousseau, 2014: 13). Egemen erkin uygulamalarıyla kendini duyuran devlet akli, ortak/genel iyiyi esas alır. Genel iyi, sivil toplumdan ve onun özel çıkarından ayrı[k] devlet kendiliği tarafından temsil edilir (Neocleus, 2014: 72). Sivil toplumdan ayrı, tüzel bir varlığa sahip devletin kendine ait çıkarları bulunur. Temelini, modern dönemde güçlenen insan kavrayışından alıp, öznelerin üzerine yükselen devlet aynı özneler tarafından oluşturulan (sivil) toplumun sonucudur. Devlet bir yandan sivil toplumu oluşturup üretirken diğer yandan (sivil) toplumu kavramaya, bilmeye çabalar. Sivil toplumu "kendi buyurucu bilgisine göre biçimlendiren kolaylaştırıcı" (Neocleus, 2014: 15), bilme yeteneğinde bir varlık olarak bilgisi ışığında bedenini yöneten devlet, toplumsal düzeni sürekli kılar. Böylece bilen, eyleyen ve eylemleri hakkında düşünen devlet tam bir özne gibi hareket eder. Neyin kendi çıkarıyla örtüşüğünü belirleyerek bir fail durumuna yükselir, karar alır ve uygular (Neocleus, 2014: 74). Ortak iyiyle özdeş devlet akli, fail olarak devlet eylemlerini, kararlarını meşrulaştıran bir meka-

nizmadır. Akli dolayımıyla bilen ve bildikleri üzerine düşünen, muhakeme eden devlet, eylemlerinin önündeki engellerden/sınırlardan kolayca kurtulur, varlığını pekiştirir.

Devlet akli kavramını asıl anlamıyla doğrudan kullanan, olması gerekene göre değil, gerçek yaşama veya etkili gerçekliğe göre düşünen Machiavelli (2014: 59) açısından “ayakta kalan” olarak devlet, etkinlik alanı içinde hiçbir güç odağını kabul etmeyen, onları ortadan kaldırarak merkezileşen bir yapıdır. Aynı zamanda büyük bir kitleyi yönetir, kitlenin üzerinde bedensel ve düşünsel etkide bulunarak etkinliklerini onların rızasına dayandırır (Akal, 2009: 61). Devlet aklının kapsamı, muhafaza edilmek istenen devletle değil, Prens’in toprağı ya da nüfusu ile arasındaki iktidar ilişkisi olarak prenslikle özdeş-tir (Foucault, 2013: 215). Devletin var olması ve bütün olarak korunması için gerekeni saptamak devlet akli kapsamındadır. Her yerde iyilik prensi kesilmek yerine gerçekliği göz önüne almak, gerekirse iyi olmamak veya iyiliğı yerine göre kullanmak gerekir (Machiavelli, 2014: 59).

Genel olarak “insan doğası her zaman aynıdır” (2009:148) diye düşünen Machiavelli için “nankör, değişken, içten pazarlıklı, riyakâr, korkak ve çıkarıcı” olmalarından dolayı insanlar, çıkarlarına göre diğer insanlarla yakınlaşır ya da onlardan ayrılırlar (2014: 64). Gerekirse dostlarına bile sırt çevirirler. Bu durumda birbirlerine güvenmeyen insanların bir arada yaşamalarının nasıl sağlanacağı devlet açısından önem kazanır. Devletin yönetiminde ilk başvurulacak araçlardan biri yasadır. İnsana has bir şey olarak yasa, insanın kökeni ve insanlığın başladığı yerdir; insan ile hayvanı birbirinden ayırır. Modern özneyle ilişkin yaptığım tartışmalardan hatırlayacağımız üzere, sadece insan özgürlüğüne sahiptir, egemenin sözü olarak kavradığı yasaya itaat edebilir veya etmeyebilir. Etmezse suçlu olur ve cezalandırılır. Oysa hayvan asla suçlu olamaz, çünkü yasayı bilmez ve yasa karşısında özgürlüğüne sahip değildir. Sorumluluğu olmadığı için suçu da yoktur. Bir varlık bilmediğı şeye aykırı davranamaz, bundan dolayı suçlanamaz. Bu durumda yasanın ihlali anlamına gelen suç ve ihlalin ödenme şekli olarak ceza insana özgü kalır (Derrida, 2009: 137-139). İnsanın insanlığını yasa ve suç ile birlikte kazandığını açıklığa kavuşturduğumuz

bu durumda “ne suç ne de suçlu sosyolojik referansları olmadan anlaşılamaz” (Lacan, 1966: 125) diye düşünen Fransız filozof Jacques Lacan’ın belirttiği gibi hayvan “Ben” diyemez, bilme yetisi yoktur. Ne egosu ne süperegosu gelişen hayvanın varlığı “doğal”dır, doğuştan neyse o olmayı sürdürür. Oysa insan, doğasını aşma kabiliyetindedir ve aşar da. Hobbes’un “insan insanın kurdudur” deyişine atıf yapan Lacan’a göre bu durumda insanı hayvandan ayıran şey, insanın benzerine saldırmasıdır (Lacan, 1966: 147). Barındırdığı bu potansiyelle kendi başına güvenilmez insan varlığını zorlayan yasalar insanları iyi hale getirmenin aracıdır. Diğer bir deyişle “zorunluluk, insanları iyi yapar” (Machiavelli, 2009: 37). Öfkeli kalabalığın öfkesini doğrudan boşaltmasıyla gelecek huzursuzluk yerine, yasa aracılığıyla öfkelerin kontrol edilmesiyle barış ve düzen sağlanabilir (Machiavelli, 2009: 52).

Yasanın yanında dinin de kullanılması Machiavelli’nin insanları kolayca yönetme araçları arasındadır. İhtiraslı insan doğası asla elindekiyle yetinmeyip hep daha fazlasını arzular. Fakat arzusuyla gücü arasında, insanın kazandıklarından mutlu olmasını engelleyen, kapanmayan bir açık vardır (Machiavelli, 2009: 140). Din, insanların bu aşırılıklarının dizginlenmesi açısından işlevseldir. Yasa, din, iyi eğitim gibi araçlarla hükümdar/yönetici, arzularının esiri olan, körleştiği için onları yiyecek daha büyük varlıkları göremeyen bu insanları korumakla, ortak iyiliklerini görmelerini sağlamakla yükümlüdür. Hükümdarın varlığı söz konusu araçlarla iyi düzenlenmiş halkın varlığına bağlıdır. Tıpkı insanlar gibi güvenilemeyen halk, iyi düzenlendiği vakit “tıpkı bir prens gibi ya da ondan daha fazla kararlı, basiretli ve minnet dolu olacaktır”, yani virtù sahibi haline gelecektir (Machiavelli, 2009: 202).

İyi yasaların yanında iyi bir ordusu da olması geren prens/devlet, koşulların gücünü anlayarak zorunluluğu kabul edip duruma göre davranmalıdır. Büyük, sürekli hükümdar olmayı bu yetenekle bağdaştıran Machiavelli’ye göre, yönetimin sürekliliği için hükümdarın yarı insan yarı hayvan olması gerekir (2014: 66). Duruma göre davranan ve aslında kendisi de bir durum olan devlet bazen yasalara uyarken bazen de uymayıp güç/zor kullanır. İnsana özgü bu ayrımın ilk şıkkı olan yasa

ile birlikte mücadele etmek insana hastır. Zira egemenin emrini dile getiren yasa sözdür. Sözler insana aittir. Sözleriyle var olan insan, aynı zamanda onurlu bir varlıktır ve yalandan kaçınır. Yalan söylememek, insana ve onun onuruna, haysiyetine özgü bir davranış tarzıdır. Yalan söyleyerek güvenilir biri haline gelen insan onurundan uzaklaşırken sözünün muhatabından, karşı taraftan, yani ortağından da uzaklaşır. Yalan söylenen kişi yalanı söyleyen için bir insan değildir. Yasanın dışında, ikinci şıktaki mücadele aracı olarak zor, en güçlünün hakkını dayatır; hayvana has/uygundur (Derrida, 2009: 118). Machiavelli'ye göre, iktidar sadece yasa ile var olamaz, aksi takdirde iktidarsızlaşır; yasa ve zor biçiminde formüle edilen her iki silahı da kullanabilmelidir. Eğer yeterli iktidarı yoksa yasaya, yani sözüne sadık kalmasının bir anlamı yoktur. İktidarını üretip sürdürmesi için kuvvetli ve kurnaz bir görünüm sunmalıdır (Vardoulakis, 2013: 80). “Kişi” kavramının hakkını vererek, hayvan-mış gibi yapabilmelidir. Yalnızca programlandığı şekilde davranabilen hayvandan farklı olarak özne olmayı başaran insan, egemene mutlak efendi olarak adını verir. Bilme yeteneğine sahip olmamasının yanında, -mış gibi olamayan, rol yapamayan hayvan özne olamaz. Ayna evresi üzerinden insanın özne haline gelmesinin aşamalarına değinen Lacan'a göre hep imgeselde takılı kalan hayvanın sembolik olana erişimi yoktur. Semboliğe erişemeyen hayvan insana özgü her şeyden yoksun kalır. Bunların başında da dil ve söz gelir. Dili olmayan hayvanın bilinçdışı da olmaz. Ötekisi ve ötekiyle ilişkisi olmayan hayvandan farklı olarak dil ve bilinçdışı sahibi insan için öteki, arzusunun temelidir. Dili ve bilme becerisiyle insan ötekine yanıt verir; çeşitli yadsımlar sonucu özneleşirken doğadan ayrılarak düzenini kurar (Lacan, 1966: 807). Gösteren ve gösterilen ilişkisi dolayısıyla anlamın ortaya çıktığı dil bir oyun alanıdır. Kavramların farklı kullanım şekilleri dili bir oyun haline getirir. Bunu dil deneyimiyle kavrayan insan, dil oyunu, yani rol yapar: yalanla, hileyle vb. durumu yönetir. Hayvanda bulunmayan bu özelliklerle insan, “gelişme” ayrıcalığını lehine çevirerek kendini egemen özne haline getirir. Egemenlik, insanın hayvan üzerindeki üstünlüğüdür (Derrida, 2009: 165).

Aynı anda hem insan hem hayvandan oluşan iktidarın ikili doğası sınırları aşan, ölümsüz *Chiron*, yani insan başlı at gibidir. Yürüyüp ayakta kalmak için atın bacaklarına ihtiyaç duyan insan, yüzü, elleri ve kalbiyle hayvanı destekler. İkiyüzlü olması gereken prens varlığını ancak böyle sürdürebilir. Machiavelli'nin hayvan kimliğine bürünmekten kastettiği, aslan ve tilki olabilmektir. Hükümdar insan olmanın yanında prens, aslan ve tilki olur, aynı anda üç olur (Derrida, 2009: 122). İnsanlar kötü yaradılışlı olduklarından verilen sözler her zaman geçerli olmaz ve iyi bir yönetici değişen koşullara göre sözünü tutup tutmamayı bilmeli, gerekirse tutmayacak kadar akıllı, yani "tilki" olabilmelidir. İnsanlar gerçekte ne olduğunu kavramaktan ziyade gördüklerine göre hareket ettiğinden, hükümdar olduğu gibi görünmekten ziyade -mış gibi yapmayı bilmelidir (Machiavelli, 2014: 68). Onun düşmanı hep kurttur; kurtla kurt olan hükümdar yasanın dışında, hayvandır: tilki iktidar kurnazlığıyla kurtlardan daha cani, korkutucu hale bürünür, yasa dışı hale kendini getirir. Fakat tek başına tilkilik iktidarın varlığını korumada yetersizdir. İktidar için salt güçten çok daha fazlası gerekir. Saf gücü zekiliği, kurnazlığıyla aşan tilki insana oldukça yakın ve aslandan daha insandır. Kaba bir güç olarak aslan ise insana daha uzak, çok daha hayvanidir. Sonuçta Machiavelli'nin insan, tilki ve aslan arasında bir hiyerarşi kurduğunu görürüz: daha insandan, yani daha rasyonel ve zekiden daha hayvana, yani daha vahşiye gidilir. Kurnaz ve güvenilmez olan tilki nasıl ihanet edeceğini bilirken, aslan güven ile güvensizliği ayırt edemez, bunu bilmez ve fiziksel gücü temsil eder (Derrida, 2009: 124). İktidarın kazanılması açısından tilki, daha ayrıcalıklı pozisyonadadır. Sadece tilki olabilen biri hem insan hem hayvan olmayı akıl edebilir, kendini dönüştürerek aslan olmaya geçebilir. Tek başına aslan olmak, bu geçişi sağlamada yetersizdir (Derrida, 2009: 126).

Kendi varlığını düşünen egemen devlet de tıpkı hükümdar gibi farklı yüzlerin taşıyıcısıdır. Fakat farklı yüzlere sahip olmak kadar onları yerinde kullanabilmek de önemlidir. Her yüzün kendine münhasır kişiliğinin tam zamanında ortaya çıkabilmesi adına egemen güç sürekli bilgiye açtır. Gücünü korumak için farklı değişkenlerin bilgisine sahip olmalı, halkla,

seçkinlerle vs. ilişkilerini yönetebilmelidir. Temel amacı *man-tenere lo stato*, yani *durumu sürdürmek* olan egemen, öngörülü ve *virtuoso* olmalıdır (Skinner, 2004: 49). Machiavelli'den hareketle kavrayabileceğimiz üzere, egemenin farklı kimlikleri ve birbirinden çeşitli durumlar arasındaki bağlantıların sonsuzluğu nedeniyle egemenin davranışlarının dayanacağı kesin, sabit bir ahlak kuralı yoktur. Diğer bir deyişle, egemenin ahlakı oldukça dinamiktir, farklı değişkenlerle anlamını bulur (Skinner, 2004: 63). Egemen olmak, bir nehir gibi akan ve kontrol edilmediğinde yıkıcı olan yazgıyı (*fortuna*) erdem (*virtù*) ile denetim altına almaktır. Özgür istenç sahibi insan, erdemin olmadığı yerde gücünü gösteren yazgı, yani nehir azmadan önce gerekli önlemleri alabilmeli ve zararlarını önlemelidir (Machiavelli, 2014: 94). İyi bir yönetici zaman ve koşullara göre kendini yenileyip uydurursa varlığını sürdürür. *Virtuoso* olmak, değişen koşullara göre gerekeni yapmaktır. Bir dişi (*la fortuna*) olan yazgıya ancak sert davranarak egemen olunabilir. Çünkü bir kadını ancak bir erkek (*vir*), fakat oldukça cesur/yiğit bir erkek cezbeder (Skinner, 2004: 43). Dizginsiz, savurgan ve gelişigüzel yaşayan kadına egemen olacak yöneticiler her zaman cesur olmalı, özgür iradelerini kullanmaktan çekinmemelilerdir (Machiavelli, 2014: 96). Cesurluğunun yanında basiretli ve adil olması gereken yönetici ancak bu özelliklerini korudukça egemen güç olabilir (Machiavelli, 2009: 30). Basireti ve adilliği ifade edecek temel nokta, kişisel çıkarını değil genel iyiyi kendine amaç edinmedeki genel veya ortak çıkardır. Hükümdar genel iyi adına tüm otoriteyi kendinde toplayıp, düzenin bozulduğu anlarda onu eski durumuna yeniden getirebilmek için şiddet kullanmaktan kaçınmamalıdır (Machiavelli, 2009: 61).

Kendi varlığını sürdürmek isteyen devlet, varlığını tehdit altında hissettiği kriz anlarında, henüz kriz olmasa bile krizlere hazırlanırken takındığı tavırlarla devlet aklını gösterir. Devlet aklı "devletin, varlığını tehlikeye düşürecek bir durumla ya da krizle karşı karşıya kaldığında, kendi varlığını korumak için hukuku ve ahlak kurallarını askıya almasına ve her türlü hukuk dışı yönteme başvurarak... meşru müdafaada bulunduğunu iddia ederek hukuku ve ahlaki ilkeleri yok sayması"dır (Saygılı, 2014: 18). Devletin birliğini sağlayabilmesi, yani ken-

di kendiyile özdeşliğini sürdürmesi için şiddete dayanmayan araçların yanında çıplak şiddete dayananlar da bulunur. Devlet aklı ile her şeye kadir (*omnipotenz*) bir niteliğe bürünen devlet, kutsallığını pekiştirir. Onun gücünün ulaşamadığı hiçbir yer ve kimse yoktur; devletin gücü totaldir. Tanrı eksenli düzenin yerine geçen modern devletin kavramları Schmitt'in ifade ettiği üzere sekülerleşmiş teolojik kavramlardır.³ Modern dönemde aşkın olan Tanrı yeni aşkınlıkla ikame edilir. Her şeye kadir Tanrı'nın yerinde artık her şeye kadirliğini koruyan bir egemen güç bulunur. Bu güç ne toplumsal sözleşmeye dâhildir ne insanlara yanıt vermek zorundadır. Egemen güç, dünyayı ve evreni yaratan Tanrı gibi tek ve bilgedir; yani her yaptığında bir hikmet vardır. *Persona* ile ifade edilen, tıpkı *individum* veya birey gibi bölünemeyen egemen gücün tekliği onun Leviathan gibi "mitolojik, dinsel/kutsal muazzam bir kişilik" olarak ortaya çıkmasının nedenidir (Schmitt, 2010: 50-1). Egemen asla yanılmadığı için aldığı kararlar her zaman doğrudur ve doğru olan bir kararın sonuçlarından egemenin sorumlu tutulması mümkün değildir. Hatta yanlışlık olsa bile egemen güç bundan dolayı suçlanamaz: "Asıl olan, daha yüksek bir merciinin kararı tetkik etmemesidir" (Schmitt, 2010: 59). Egemen iktidarın "bir" olması nedeniyle siyasal iktidar kendisine tabi olanların, uyruklarının yaşam ve ölümleri üzerinde tek başına söz sahibidir. Bu sayede egemen iktidarın temel niteliklerinden "meşru şiddet tekeli" olma özelliği kendisini duyurur. Egemenlik alanı "cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal hayat –yani öldürülebilen; ama kurban edilemeyen hayat– burada zapt edilen hayattır" (Agamben, 2001: 113).

Kendine kendi varlığını esas alan devlet, egemenin kararlarıyla sürer. Devletin varlığının, egemen gücün tehlikeye girdiği anlarda tehlikeyi hesap edip bilgi anlamında ölçülebilir hale ge-

3 Schmitt'in belirttiği gibi, "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır" (Schmitt, 2010: 41). Sekülerleşmeyi inancın azalması, modern dünyanın de-teolojizasyonu olarak okuyan Weber'in aksine Schmitt, modern dünyada teolojik mevcudiyetin varlığını koruduğunu düşünür. Fakat kavramların aynı anlamda olmadıklarını da kabul eder (Agamben, 2007: 15-16).

tiren egemen güç, artık geçerli olmayan düzeni, yani düzenin dayandığı hukuku aslıya alır. Devletin, varlığını sürekli kılmasının yolu, düzeni sağlayamayan hukuku askıya almak, dışlamaktır. Kökeni Roma hukukuna dayanan bu devlet aklı tavrına kuramsal olarak “istisna hali” denir: “Ex-capere” kelimesini karşılayan istisna “dışarıda tutulan bir şey” anlamındadır. Kuraldışı durum olarak istisna hali, bu duruma karar verilmesinin koşullarının ve bu durumda yapılacakların belirlendiği olağanüstü yönetimden ayrılır (Schmitt, 2010: 13). Varlığını tehdit eden bir durum veya düzensizlik/aşırılıkla karşı karşıya kalan devlet, kendini aşan, varlığının ötesine uzanan şeyi yasaklar-ken kapsar. Böylece kendini kendi dışına taşır (Agamben, 2001: 29). Düzeni kurmak için başvurulmuş istisna, sürdürülerek kural haline gelir. Hukukun dışarıyla kurduğu bu dışlayarak işleme ilişkisi onun gücünü gösterir. Kriz anlarına, merkezi bir oyunun, bütün bakışların bakışını belirleyen bakışın yerinin sarsıldığı bu anlara tepkinin neticesinde yeni bir oyunun kurulması, yani merkezi bir bakış yerinin belirlenmesi için yeni kurallar yürürlüğe sokulur. Hukukun ne içinde ne dışında olan bu hal, yasadırlık halidir (Agamben, 2005: 14). “Hukuki bir boşluk” olarak yasadırlığı kuranın kendisi de bizzat yasa olduğu için tam anlamıyla yasanın dışında değildir (Agamben, 2001: 30). Devleti tehdit eden “dışarıda” konumlanan acil durum, yani istisna, yasaların veya düzenin sürekliliğini sağlamak üzere yasanın dışında hareket edecek bir güç gerektirir (Gratton, 2012: 14). Yani, istisnaya ancak onun gibi biri baş edebilir.

Yasanın üstünde yer alarak onu aşan istisnaya karar veren güç, egemendir (Schmitt, 2010: 13). İstisna hep yasanın dışında olduğundan peşinen egemenden önce davranabilecek bir yasa veya sınır yoktur. İstisnaya karar tekeli bulunan egemen, söz konusu karar için yasaya ihtiyaç duymaz. Bilgi, öngörü ve kendi kendine hâkimiyet gerektiren bu kararı veren egemen,

Hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına hem de bunu bertaraf etmek için ne yapması gerektiğine karar verendir... O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de düzene aittir. Çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir (Schmitt, 2010: 15).

Bodin tarafından “bir devletin mutlak ve sürekli iktidarı” olarak görülen egemenlik, istisnaya karar verme kapasitesiyle birlikte varlığının diğer unsurlarına erişir. Devletin tesis edip dayandığı düzenin sınırlarını çizen, kararların sonucu olan normlardır. Hukuku tayin eden, yasaklarla var olan egemen, düzenin hem içinde hem dışında bir yer işgal eder. Bu yer, yer olmayan bir yer veyahut eşiktir. Yasa dışı durumu belirleyerek bu durumda geçerli olacak eylem şekline karar verme gücündeki egemen, kararını düzen içinden verirken, kararıyla birlikte düzenin dışına çıkar. Hukuk düzeni karşısında aşkın konumdadır. Bu aşkınlıkla kendisine itaati mümkün kılar. Var olanı yok ederken var olur. Egemen, belirli bir yerin içiyle bu anlamda sınırlandırılmaz. Daha ziyade hem için hem dışın oluşturunusudur (Bartelson, 1995: 46). Egemenin sözü, yani kararı/hükmü sadece onun tekelindedir ve bu sayede bir egemen egemendir.

Karar verme ve kararı uygulamada en yüksek merci, otorite olarak egemen, üstün buyurma gücündedir. Kararları tartışmaya açık olmayıp, müdahale edilemezdir (Saygılı, 2014: 132). Olağanüstü halde sahip olunan sınırsız gücün nedeni, bütün varlıkların temeline yerleştirilerek öncelikli/ayrıcalıklı görülen devlet varlığıdır (Schmitt, 2010: 20). Her şeyi gören, duyan ve kontrol eden bu varlığın korunması için her şeyin yapılması gerekir. Bu nedenle egemenlik, egemenliğin dayandığı karar verme tekeli devletin varlığının olmazsa olmaz koşuludur. Devlet aklının sonucunda egemen, bir yandan yasa dışı konumuyla hayvanla eşitlenirken, diğer yandan devlet tıpkı bir Tanrıgibi her aldığı kararın sonuçları bakımından değerlendirmeye kapalıdır. Kendisini iktidarda tutarak başarılı olmasını sağlayacak bir anlatı yaratması gereken egemenin ahlaktan bağımsızlığının yanında istisnai anlatılar yaratma ayrıcalığı bu kapalılık nedeniyle önemlidir (Vardoulakis, 2013: 81). İstisna ile tebaasını yaratan egemen iktidar, onu yasaya boyun eğdirerek yasanın içinde tutar. Yaşatmak için öldüren iktidar, aldığı her kararla öldürülebilir olan hayatı yeniden ve yeniden belirler. Yasanın üzerinde bulunduğu için bunu yapabilen egemenin konumlanmasını Bodin “egemenlik, koşulsuz/şartsız bir hediyedir” diyerek açıklığa kavuşturur (akt. Vardoulakis, 2013:

81). Kimsenin birbirinin annesi, babası ve çocuğu olmadığı devlette, karşılıksız armağan yoktur. Sadece egemenlik, karşılıksız/koşulsuz hakiki bir hediyedir. Bir kerede tamamlanmış ve başarıya ulaşmış olup, fazladan koşul/sınır taşımaz (Vardoulakis, 2013: 81). İstisnaya karar veren egemen pozitif yasa ile sınırlanmış değildir. Yazılı yasanın üzerinde daha başından itibaren duran egemen, istediği yasayı istediğinde üretebilmesi nedeniyle yasadan, dolayısıyla borçtan kurtulur (Vardoulakis, 2013: 81). Özneler veya tebaa yapaydır, yaratılmıştır. Onları birbirine bağlayan akrabalık gibi bağlar yoktur. Bu bağlanma şekilleri hep özel çıkara hizmet eden şeyler olarak genel çıkar tarafından dışlanır, reddedilir.

Genel olanın işlememeye başlaması karşısında devletin varlığını yeniden tesis etmek üzere verilen tepkilerle devlet akli kendini gösterir. Her varlığı gibi devletin de *conatus* bulunur. Var olmak için hukuku askıya almanın yanında, Michel Foucault'nun bir diğer varlık aracı olarak gördüğü darbe, devrimin aksine, devlet aklının ufkuna uyan bir kavramdır. Ondan kopuşa hizmet etmemekle birlikte devletin kendi kendini ortaya koyduğu darbe, devlet aklının olumlanmasıdır (Foucault, 2013: 228). Darbecilerin kendi kendilerini meşrulaştırırken dillendirdiği sözlerden hatırlanacağı üzere darbeler, devletin selameti adına yapılır; devletin kendi ile kurduğu bir ilişki biçimidir. Hukuku askıya alarak, darbe yaparak somutlaşan devlet aklının tezahürleri oldukça şiddetlidir. Devletin varlığı için fedakârlık talep eden akıl bu nedenle kurban edebilir, sakat bırakabilir, haksızlık edebilir. Ne olursa olsun bütün, parçadan önce gelir; parça bütüne tabidir, bütün karşısında parçanın varlığı elenir. Parçaların sahip olduğu "kendi" nosyonundan nefret eden egemen, özgürlüğü kendi kendisinin efendisi olma ve bireysel otonomiyle ilişkilendirenler sinirlenir (Gratton, 2012: 24).

Verme, yapma ve askıya alma olarak egemenin hakkı, istisnai bir hak, hak-olmayan hak veya hem yasa hem haktır. Hakkın keyfi bir askılanması, kırılması olarak egemen iktidarı insanın üzerine, kutsal kadir-i mutlaklığa doğru taşıma riskini içerir (Derrida, 2009: 37). Egemenin en vahşi hayvan şekline bürünme olasılığı hep saklıdır. Vahşilik, hiçbir şeye saygı duy-

mayan, yasayı aşağılayan, kendini yasanın üzerinde konumlandıran tavırlar bütünüdür (Derrida, 2009: 37). Sözleşme öncesinde kalan hayvanla aynı yerde, yasanın dışında konumlanan egemen, yasanın-dış tarafında-varlık'tır. Yasayı yapar ama ona uymaz. Yasa-dışı-olma, yasanın-üstünde-olmadır. Yasanın kendisi olan egemen yasaların kökeni ve temini olan temel yasadır. Bu açıdan yasayı aşar, ona dışsaldır. Aynı zamanda yasanın görünür olmadığı veya yasaya saygı duyulmadığı, yasanın ihlal edildiği yerde yasa-dışı-olma gündeme gelir. Yasa-dışı-olmaları açısından birbiriyle yakınlaşan egemen ile hayvanın arasında Derrida'ya göre gizli bir suç ortaklığı vardır (Derrida, 2009: 38). Egemen, hayvanı sürekli çağırır. Hobbes'un devletin temeline koyduğu hayvan olarak kurt imgesi bu açıdan önemlidir. Kurt, bir ulusun babasının takma adıyla düzende görünür hale gelir.

Babası olan fakat babanın babasının bulunmadığı, bunun sorgulanmasının bile anormal karşılandığı devleti yönetmek, devletin gücüne uygun olarak yönetmek anlamıyla bir sanattır. Neyin ne kadar uygun olduğuna karar verme kapasitesi olarak devlet akli kavramı, devletin rasyonalitesi iken, amacı bu gücü olabildiğince artırmak olan yönetim, bilme yeteneğiyle anlamını kazanır. Bu yeteneğini aktive etmede ve amacına ulaşmada devletin sahip olduğu bilgiler önemlidir. Foucault'nun bilgi ve iktidar arasında kurduğu bağlantılardan hatırlayacağımız üzere, devlet aklının ayrılmaz bir parçası olan bilgi, yasanın bilgisinden ziyade şeylerin bilgisidir. Düzenle özdeş bir yapılanma olarak devlet, varlığını sürdürmek için, yani düzeni kurmanın yanında devam ettirebilmek için bilgiye ihtiyaç duyar. Bilmek, Hobbes'un daha önce ifade ettiği gibi, saymak/hesap etmek olarak sayılamayan şeylerden kurtulmak ve şeyleri belirginleştirerek öğrenmektir. Öğrenmek, öğrenilen şeyin kolayca kontrol edilmesi imkanını, yani yönetimi getirir. Bu durumda devlet, bilme yetenekleriyle güçlenen insanların bilgilerinin sınırlarını görüp güçsüzleştikleri yerde, bildiğini bilen bir varlık olmanın yanında her şeyi bilen/bilebilen bir varlık haline gelerek bireyleri aşar. Devletin güç kaynaklarından biri onun bu özelliğidir. Devlet, her şeyi bilir; bilmekle kalmaz, bilinebilir olanı/bilgiyi üretir ve düzenler. "Düzen" kavramının işaret

ettiği şekilde hem emir/komuta hem düzen olarak (Bourdieu, 2015: 204) düzen, devlet tarafından tesis edilen rasyonel bir örgütlenmedir. Bilginin düzenin imkânı olmasına paralel devlet, bilgi-toplama makinesine dönüşür: “Devlet erkinin hayali, bilme istencidir –bu istenç yalnızca kimin kiminle ilişkili olduğunu ve hangi yakınlık derecesinde olduğunu bilmekten farksızdır. ‘Leviathan kendisinden aşağıdaki her şeyi görüyordu.’... Her şeyi bilen hiçbir şeyden korkmaz” (Neocleus, 2014: 90).

Devletin her şeyi bilme talebi nedeniyle istihbarat servislerine ek, devlet bilimi istatistik önem kazanır. Zira devletin talep ettiği bilgi yasanın değil, şeylerin bilgisidir. Şeyler, devletin gerçekliğini oluşturur. İstatistik, söz konusu gerçekliğin dile gelme yöntemidir. Foucault’nun deyişiyle istatistik “devletin gerçekliğini belirten teknik bilgiler bütünüdür” (Foucault, 2013: 242). Latineden türetilen, içinde devlet kelimesini gizleyen ve devlet/polis bilimi olan istatistik, devletin durumuna ait olguları ele alan bir bilimdir. Temel bilgi toplama araçlarından ilki olan, sayıma/hesap etmeye dayanan, temel birimi birey olan ticarete temellerini bulan istatistik, on altıncı yüzyılın sonunda gelişmeye başlamış, farklı verileriyle, boyutlarıyla ve kuvvetiyle devletin bilgisidir (Foucault, 2013: 91). “Eş değer bireylerden –yani, soyut kişiler olarak birbirleriyle mukayese edilebilir, kıyaslanabilir, toplanıp çıkarılabilir bireyler– meydana gelen bir evren”i önvarsayar (Neocleus, 2014: 93). Bilgi edildiği örnekleme kuran istatistikçi:

Roma sayım memurlarına (censor) benzer, nüfus sayımı census, yani vergi toplamaya, yurttaşların hak ve görevlerini ölçmeye yönelik sayımlar yapar. Düşüncesi (censeo) tipik devlet düşüncesi, düşünce kategorileri de devlet düşüncesi kategorileridir: Düzen ve düzenin korunması gibi kategoriler... meşru bir bakış açısı dayatır (Bourdieu, 2015: 175-6).

Bir hesap etme biçimi olarak istatistiğin sürekli saydığı şeylerin başında toplumsal bedenin yerini tutan nüfus gelir. Tam olarak on sekizinci yüzyılda öne çıkan nüfus hem üzerinde işlemde bulunulan bir nesne hem de belirli bir şekilde davranması gereken öznedir. Devletin kendini bilerek gücünü geliştirmeye çalıştığı aklı açısından oldukça önemlidir. Tarım,

sanayi gibi çeşitli alanlara işgücü sağlayarak yaratılacak gelirin miktarını belirleyen nüfus, devletin zenginlik ve kuvvet kaynağıdır (Foucault, 2013: 63). Nüfusun koşullara uygun şekilde üretip çalışması ancak onun yapısını ayrıntılandırıp doğum oranını, ölüm oranını vb. düzenleyen kuralları uygulamakla olur. Bu kuralları üretip uygulayan bir aygıt bu durumda önem kazanır. Aygıtın sağladığı eğitimle, kampanyalarla ve kanaatlerle nüfusa müdahale edilir. Yani nüfus, “tür’ün sağladığı biyoloji alanına dâhil oluştan, ‘kamu’nun sağladığı müdahale yüzeyine kadar yayılan şeylerin bütünüdür” (Foucault, 2013: 71). İnsanın artık kendinden yola çıkılarak değil, nüfus dolayımıyla kavranmaya başlanmasıyla, nüfusu kavrayıp yönetmek insanı kavrayıp yönetmenin koşulu haline gelir.

İstatistik yardımıyla yapılan farklı sayımlarla (nicel ve nitel) toplumsal beden hakkında bilgi toplanıp bedenin sağlıklı olması için politikalar oluşturulur. Nüfusun tamamı, bütünü sayılırken nüfus yeniden düzenlenir. Sayım yoluyla nüfus hem tanınır hem düzenlenir. Mükemmelliğin, başarının ve tam olmanın yerini tutan devlet karışık olan dünyayı, insan yığınlarını düzenler ve denetler. Davranışlar üzerinde etkide bulunarak onları yönetir, yönlendirir. Bu nedenle devlet soyut bir varlıkmış gibi görünse de aslında pratikten ayırt edilemez, o pratiktir (Foucault, 2013: 244). Düzen talebinin nedeni belirsizliğin, hesap edilemezliğin ve bilgisizliğin getirdiği korkudur. İnsanın ve yarattığı yapı olarak devletin korkuya tepkilerinden biri daha çok bilgilenmektir. Devletin bilgisinin dışında kalan, hesap edilemeyen kolayca onun ötekisi ve düşmanı haline gelir. Dost ve düşman arasında kurulan antagonizmayı tüm siyasal eylem ve motivasyonların indirgenebileceği temel siyasal antagonizma olarak gören Schmitt’in de belirttiği üzere, egemen gücün kararları ekseninde oluşan bu düşmanlar aynı zamanda dostu işaret ederken, devletin siyasal niteliği tam da bu ayırmadan ileri gelir (Schmitt, 2006: 47). Devlet, “dostun ve düşmanın kim olduğuna bir bütün olarak kendi içinde karar veren, örgütlenmiş siyasal birlik”tir (Schmitt, 2006: 50). Siyasal birliğin kuruluşuna içkin dost ve düşman ayrımı, birleşme veya ayrılmanın, birliğin veya çözülmenin en yüksek derecedeki yoğunlaşmasıdır. Ayrımın kökenindeki belirlilik ile belirsizliğin keşşmesinden dolayı herkes dost olabileceği gibi düşman da olabilir.

Ayrımın taraflarını tayin etmeyi imkânsızlaştıracak ayırt edilebilir bir özellik bulunmaz. Değişen olgulara göre ayrımın tarafları değişebilir. Bu durumda siyasal birlik olarak devletin dost ile özdeşleşirken, dostu ve düşmanı tayin eden üçüncü bir göz olma niteliğinde olmadığını kabul etmeliyiz. Özne olarak devlet, “kendi” düşmanına “kendi” karar verir. Meşruluk ise karar ile üretilen bir fazlalıktan başka bir şey değildir (Lombardo, 2015: 40). Siyasal inşa eden bu pratiklerle “ayrıcalıklı bir kimlik düzeyi” tanımlanır (Bourdieu, 2015: 175). Kökensel olarak kan yoldaşlığı, akrabalık veya evlenme, kan kardeşliği gibi araçlar aracılığıyla “hısım yapılmış” olanlar olarak dostlardan oluşan homojen yapı/kimlik düzeyi, tayin edici ve egemen tözsel birlik olarak çok büyük ve hatta ölçülemeyecek nitelikte bir yetkiyi kendinde toplar (Schmitt, 2006: 65). Ekonomik mülkiyetin (*propriété*) siyasal bir güce (*pouvoir*) dönüşmesini ifade eden devlette düşman, varlık adına reddedilmesi gereken farktır:

Fark, hem karşıtlıklardan mürekkep varlığın karşıtı, düşmanın hiçliğidir hem de bu hiçlik her iki tarafa da eş zamanlı mücadeleye tehlikesi anlamına gelir. Düşman moral açıdan sadece bir halkın düşmanı olup kendisi de başka bir halktır (Schmitt, 2006: 83).

Bahsi geçen ayrım, devlet açısından ontolojik niteliktedir. Devlet veya siyasal bir varlığa sahip dostlardan oluşan halk, varlığını bu ayrımı yapabilme kudretinden alır (Schmitt, 2006: 71). Bu kudret gerektiğinde varlığını korumak için halkından yaşamını feda etmesini talep edebilir. Bu durumda düşman, oldukça nefret edilen ve ölümüne mücadele edilmesi gereken kişi haline bürünür. Kılıçtan veya güçten başka dostlarla düşman arasında “ortak” hiçbir şey yoktur. Hak, en güçlünün hakkıdır (Derrida, 2009:111).

Egemenin nasıl yasanın dış tarafında eylemde bulunurken yasanın sınırlarına karar verdiğini açımlayan Agamben’e göre yasanın dış tarafında, ötesinde devletin öznelerinden en az biri konumlandırılır. Schmitt’in “meşru kararcılık doktrini” mantıksal sınırına taşıyan Agamben, yasanın dışında kalan kişinin artık özne olmadığını söyler. Yasanın dışına düşerek *homo sacer* yani kutsal olan insan öldürülebilen ama kurban edileme-

yendir. Egemenliğin siyasal alanı “ayrısız bir bölge”dir. Hem hukukun içinde hem de ötesinde “istisnai bir alan”dır. Egemenliğin kökensel etkinliği çıplak yaşamın veya kutsal insanın üretimidir. Kutsal insan da egemen gibi istisnadır: yasanın hem içinde hem dışındadır. Agamben’in belirttiği gibi, çıplak yaşamın üretimi modern döneme ait bir özellik olmayıp, batı metafiziğinin, iktidarının işleyiş biçiminin ayrılmaz bir parçası olmayı hep sürdürür (Gratton, 2012: 169). Bu tespitle birlikte devletin varlığının koşulu olan temel “ayrım” yani, Schmitt’in dostu düşmandan ayırma işlemi Agamben’de yaşaması gerekeni öldürülmesi gerekenden ayırmaya ilişkin teolojik-politik bir problem haline dönüşür (Lombardo, 2015: 47).

İnsanların işe yararlıkları (birliğe hizmet etmeleri) üzerinden sınıflandırıldıkları bu düzende işe yaradığı için varlığı kabul edilenler, siyasal birliğin parçası olanlar aynı zamanda anayasal hakları olan özneler, yani yurttaşlardır. Kişilik sahibi varlık olarak yurttaş, yasal bir kurgudur. Yasal olarak kişilik sahibi olan özneleri karşılayan, modern özneliğin ödülü “yurttaş”lık, doğal olarak verili bir kavram olmayıp devletin varlığına bağlı bir varlık biçimidir. Öznelik ve yurttaşlığın ifade edilme yolları (eğitim, beyaz insanla sınırlılık, uygarlaşma ve mülkiyet gibi) birbiriyle benzerdir (Shaw, 2008: 55). Dahası hem öznelik hem yurttaşlık özneler tarafından yerine getirilmesi gereken pratiklere işaret eder. Siyasal öznelerin yurttaşlık pratiklerine riayet etmeleri varlıklarının koşuludur. Yükümlülüklerini yerine getirmeyen veya eksik, uygunsuz, kendisinden beklenmeyen şekilde yerine getiren herkesin devlet tarafından verilen yasal statüsü, kişiliği geri alınabilir. Bu durumda devlette herkesin yasa dışına düşerek *homo sacer* pozisyonunda olma ihtimalinin hep bâki kaldığını söyleyebiliriz (Lombardo, 2015: 53). Yasa ve ötekini yasanın dış tarafına koyma meselesi olarak egemen konumlanış, yasanın dışındaki hayvandan, kurdun yerinden belirlenir. Derrida buna *Iyconomy*, yani kurt yönetimi veya kurt ekonomisi adını verir (Derrida, 2009: 132). Devlet, egemenlik ve yasa insana hastır. Aynı zamanda insan hakkını, itibarını ve yüceliğini temsil eder. İnsana uygun olan hayvana göre olamaz. Bilgiye dayanan düzende bilen özne olarak insanın üretimi, otoritenin yeniden sağlanması açısından

temeldir. Bilen özne veya tebaa otoriteyi “bilir”, karşılığında egemen devlet bu otoriteyi somutlaştırır, garanti eder (Shaw, 2008: 36). Bilgi, öznellik ve egemenlik iç içedir. Politika, onların önceden kurdukları alanla ilgilidir. Özdeşlik alanı olarak devlet bilgi, öznellik ve egemenlik sayesinde ortak anlam veya yankı üretir. İnsanlar arası şiddeti en aza indirerek insanların dizginlenmesi ihtiyacına bir yanıt olan devlet, devlet aklına dayalı edimleriyle birlik içerisinde özdeşliği sağlayan anlamın kaynağı ve üreticisi gibi görünür; edimleri sayesinde birlik doğal veya verili sayılır hale gelir. Bu durum gerçek olmaktan ziyade devletin çalışma şeklinin bir etkisi (Shaw, 2008: 39) olmasına rağmen, devlet sanıyı gerçek diye tahayyül eder ve böyle bilinmesini arzular.

Devlet aklı ekseninde değişen iktidar biçimlerinin değişmeyen özü: Egemenlik

Egemenlik ile diğer siyasal iktidar biçimlerinden ayrılan devletin, var olduğu zamandan beri aynı davranış biçimiyle varlık kazandığını söyleyemeyiz. Her şeyin anlamlandığı nokta olarak hayatın kontrolüyle ilgilenen devletin sahip olduğu akıl sonucunda, karşılaştığı sorunlara farklı çözümler üreten devlet iktidarının değişik biçimleri bulunur. Bu biçimlenmeler neticesinde modern dönemde egemen devletin, tarihsel olarak farklı zamanlarda gelişen özellikleri ışığında, hükümlerlik, disiplin ve yönetimsellikten oluşan, güvenlik düzeneklerine dayanan mekanizmalarla nüfusu hedefleyen bir idare biçimi olduğunu ileri sürebiliriz. Her bir dönemde edimleri ve edimlerin hedefindekiler açısından farklı uygulamalarla devletin var olduğunu görsek de burada dikkatimizi çeken husus “egemenlik” özelliğinin daima bâki kalmasıdır. Önceleri kralda iken en sonunda halka ait olan egemenlik koşullarında, her bireyin üzerinde yer alan egemen güç, ilk var olduğu anda taşıdığı özelliklerini korur. Son durumda her şeye yine devlet karar verir ve yaşamı kararlarıyla yönetir. Foucault’nun belirttiği gibi, yönetimsellik gelişirken yaşam ve ölüm üzerinde hak olarak hükümlerlik ortadan kalkmadığı gibi her zamankinden daha keskin biçime bürünür (2013: 96). Aldığı kararlarla yaşamı bölen egemen gücün yarattığı, önceki bölümlerde kısmen de-

ğindiğim ve esası sınıflandırmalar olan düzen nosyonu tutarlı bütünlüğüyle kavranır. Bölme işlemlerinin eşlik ettiği sınıflandırmalarla insanların parçası oldukları düzenin dünyayı görme ve algılama esasına, yani *nomosuna* ulaşırız.

Devlet ile bir ve aynı şey olan *nomosun* anlamlarından biri, düzenin inşasına imkân veren ilk bölme işlemine gönderir (Benveniste, 1969: 84). Düzenin imkânı olarak kavranan devletin temel edimi bölmektir; bölerek yeniden inşa etmektir. Devlet, ayrıma dayanan, bölerek tesis edilen birliktir. Farklı göstergelere sahip bölümlenmeler, Bourdieu'nun söylediği gibi:

Nüfus cüzdanınızın üzerinde, maaş bodronuzda yer alırlar: '3 kademe, şu kadar gösterge...' Yani devlet bizi ölçer, kodlar; devlet nezdinde bir kimliğimiz, bir devlet kimliğimiz vardır. Meşru toplumsal kimliğin üretilmesi de elbette devletin işlevleri arasında yer alır; yani bu kimliklerle bağdaşmasak dahi onlara riayet etmek zorundayızdır (Bourdieu, 2015: 26).

Devletin kendisini duyurduğu öğretmenler, mahkeme kararları ve jandarma gibi unsurlarla devlet bir yandan bize gücünü hissettirir diğer yandan bizi inşa eder, kimliklendirme sürecini kuşatır. Eylemlerin dayanağı ve dolaşım ögesi olarak *ortamda* hareket ederken birbirini etkileyen insan türünün doğası ile fiziksel öğelerin doğasının kesiştiği, ilişkiye girdiği yerde devlet iktidarı uygulanır. Doğayı belirleyen şey olarak ortama müdahale eden siyasal iktidar böylece insan türünü dönüştürür (Foucault, 2013: 25). Eğitim sistemi, resmi dil ve öğretimi, trafik kuralları gibi sembolik sistemler aracılığıyla devlet etki eder. Her biri devletin varlığına varlık katan, ritüelleşen bu uygulamaların sınamasından geçemeyenlerle geçenler arasında bir ayrım yapılır. Ayrılan insanlar arasındaki hiyerarşik sınıflandırmalarla düzenin içinde düzen yaratılır. Sonuçta devlet, "toplumsal dünyayı belli yapılara göre teşekkül ettiren bir merci" olarak belirir (Bourdieu, 2015: 223). İnsanların, malların vs. dolaşımına etkide bulunarak ortama müdahale eder.

Devletin dönemlere göre değişen düzen yaratma ve sürdürme tekniklerine bağlı olarak farklı iktidar biçimlerine, egemenlik tarzlarına evrildiğine değinen Foucault'ya göre, merkezci bir eğilimde olan disiplinci iktidardan önce hüküm

süren klasik egemenlik veyahut hükümlanlık, devletin ilk ortaya çıktığı zamanı kapsayan aşamada (on altıncı yüzyıl), *patria potestastan* türeyen yaşam ve ölüm üzerinde hak biçiminde tanımlanır (Foucault, 2010: 99). Yapay bir kurulum olarak devletten bahsederken değindiğim Hobbes’tan Rousseau’ya klasik egemenlik kuramını inşa eden bütün düşünürlerin bu konuya eserlerinde yer verdiğini görürüz. İktidarın varlığı için uyruklarından –uyruklara koşullu bağışlanan– hayatlarını feda etmelerini talep edebilen klasik egemenlikte devreye sokulan öldürme hakkı ile yaşatma hakkı birlikte işler. Hükümdarın yasalarına uymayanların yaşamı üzerinde hükümdar doğrudan hakka sahiptir. Öldürme ya da yaşamasına izin verme olarak bu hakkın kullanılmasındaki amaç, hükümdarın korunması ve yaşamının sürekliliğinin sağlanmasıdır (Foucault, 2010: 99; 2011: 246). Egemen iktidar ölüme bırakır ya da yaşamı bağışlar, izin verir. Kendisini ritüellerle, anlatılarla yeniden aktive eder. Bir kere ve sonsuza kadar iktidara sahip olmasına rağmen oldukça kırılğan yapısı nedeniyle şiddet araçlarına, genel olarak savaşa ihtiyaç duyar. Şiddet ve savaş, egemenin öteki yarısıdır (Gratton, 2012: 122).

On yedinci yüzyıldan itibaren dönüşen iktidarda artık öldürmenin değil yaşatmanın mesele haline geldiğini düşünen Foucault, eski öldürme ya da yaşamasına izin verme hakkının yaşatma ya da ölüme atma hakkına dönüştüğünü belirtir. Bundan böyle varlığı hedeflenen tek başına hükümdar değil, toplumu oluşturanlardır. Gücünün bilgisi ışığında varlığına yatırım yapmasının devlet iktidarının temel eğilimi olduğunu düşünürsek, bahsedilen iktidar uygulama tipindeki dönüşümün devletin kendi gücüne daha çok yatırım yapmak üzere gerçekleştirdiği keşiflerin sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Parçaların, boyun eğdirilen insanların ölümüyle devletin gücü azalacağı için parçaların yaşatılması iktidarın temel tercihidir. Yaşamı korumak isteyen devlet iktidarı bu nedenle yaşamın kalitesine odaklanarak önce tek tek bedenleri disipline odaklanır. “Disiplinci” olarak adlandırılan ve klasik egemenliğe eklemelenen bu iktidar tek tek bedenlerin talimi, terbiyesi sayesinde güçlerini açığa çıkarırken aynı zamanda varlıklarını devlete borçlu oldukları duygusunu yayar. Borcunu ödemek isteyen insanların

devletine yararlı bireyler haline gelmekten başka şansı bulunmaz (Foucault, 2010: 102). Her şeyi birbirinden ayırıp yalıtarak belirleme odaklı ilerleyen disiplinci iktidar sıkıştırır, merkezileştirir, kapatır (Foucault, 2011: 191; 2013: 43). Söz konusu edimler normlara dayanır, normalleştiricidir; devletin istediği gibi olmayanın/a-normalin ya da dışarının varlığına işaret eder. En yüksekte konumlanan egemenin gücünün kaynağı yüksekliğinin yanında tek tek insanları disiplin mekanizmaları ile bireyleştirmesinden gelir. Bireyler disiplin mekanizmalarına öncel olmayıp bu mekanizmaların sonucudurlar. Diğer yandan disiplinci iktidarın varlığı üretimiyle, yani yarattığı öznelerle koşulludur (Gratton, 2012: 127). Yurttaş ve insan olarak bölünmüş insan varlığı, yurttaş sıfatıyla iktidarı talep ederken insan olarak iktidara, disipline maruz kalır; iktidar onun üzerinde uygulanır.

Devletin varlığıyla koşullu olan düzen, yasalar işlediği müddetçe var olur. Doğrudan bedenleri hedef alan ve ruhunu egemenlikte bulan iktidarın, on sekizinci yüzyılda bedenlerle birlikte bedenlerin oluşturduğu ve devletin güç kaynağı olan bütünü, yani nüfusu çeşitli ayarlayıcı, düzenleyici tedbirlere dayanan yönetsel araçlarla hayatı iyice kuşattığını görürüz. Artık öznelerin yasalara uymasına veya bedenlerin disiplinine öznelerin süreceği yaşamın yönlendirilmesi, yani nüfusa yönelik ayarlayıcı mekanizmalar eşlik eder (Foucault, 2010: 100-103; 2011: 256). Denetimci veya biyo-iktidar da denilen bu iktidar şeklinde tek tek bedenlerle birlikte bedenlerin oluşturduğu tür bedeni nüfus odaktadır: “Canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan, biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan beden” merkezdedir (Foucault, 2010: 102-3). Nüfusun sürekliliği adına doğum ve ölüm oranları, sağlıklı yaşam imkânı, insanların yaşam süresi/ömrü gibi hususları etkileyecek düzenleyici denetim sistemi kapitalizmin gelişmesiyle birlikte somutlaştığı için bahsedilen yönlendirme/denetleme teknikleriyle ekonomik süreçlerin işleme şekli arasında paralellik bulunduğunu belirtmeliyim. Bir nevi somutlaşan ayarlama teknikleriyle kapitalizmin talep ettiği şekilde insanlar bedensel olarak güçlenirken sisteme, devlete bağımlılıkları artar, tebaa pozisyonu güçlenir. Olumsuzluk ve tekillik baskılanırken, normlar çerçevesinde in-

sanların enerjisi dağıtılır. Nihayetinde, on dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde, disiplin ve denetleme mekanizmalarıyla iktidar, bedenden nüfusa yaşamı ele geçirir (Foucault, 2011: 259).

Sürekli genişleyen güvenlik düzenekleriyle birlikte zamanla iktidarın disiplinci yüzüne ek olarak ve disiplinci tarzları karşısında ağırlık kazanan denetimci iktidarda merkezden kaçan güvenlik düzeneklerine durmadan bir yenisi eklenir: “üretim, psikoloji, davranışlar dâhil edilir, üreticilerin, alıcıların, tüketicilerin, ithalatçıların, ihracatçıların yapıp etme biçimleri dâhil edilir, dünya piyasası dâhil edilir” (Foucault, 2013: 44). Dolaşımın sırtında ilerleyen iktidar için örgütlemek, ayarlamak ve düzenlemek temel yöntemidir. Devamlı yasaklar üzerinden sağlanan düzeni üreten disiplinci iktidar, davranışları kodlar, kalıpları çizer. Kendinden önceki iktidar biçimlerini geride bırakmaktansa onlara eklenen denetimci iktidar ise doğrudan yasaklarla yapılması gerekeni söylemekten ziyade yapılmaması gerekeni söyleyerek gerçekliği düzenler, ayarlar. Fakat yönetimin hükümlerini aşan yanı olan nüfusla beraber devletin aklının değişmediğini görürüz: Hala devletin amacı kendi kendisidir. Tahayyül ettiği varlık tarzını korumayı ilke edinen devlette mutlu ve zengin olması gerekenler tek tek insanlar değil devlettir, refah devletin refahıdır (Foucault, 2013: 247). Devlet aklının sonucu olarak görebileceğimiz farklı iktidar biçimleri devletin temel işleyiş şeklini değiştirmez. Duruma göre farklı uygulamalarla somutlaşan devlet aklı, son kertede egemenlik mantığını uygulamaktan geri durmaz. Sonuçta devlet, edimleri aracılığıyla meşruluğunu tesis eder; meşruiyetinin tanınması etkisini üretir. Özü olarak varsaydığı birlik, bütünlük, statiklik ve sonsuzluğa görünüşünü uydurmayı arzular. Bu nedenle birbirlerinin yerini almaktan ziyade bir arada var olan ve egemenlik döngüsünü oluşturan “klasik egemenlik, disiplin ve yönetim”den oluşan iktidar teknikleri bütünü gelişir. Son durumda hedefte bulunan şey nüfus iken, temel mekanizma da güvenlik aparatlarına yoğunlaşır (Gratton, 2012: 149).

Devletin kendi bilgisine nasıl sahip olduğuna değinirken kullanıldığını söylediğim istatistik gibi araçlarla, parçalara ve bütün olarak nüfusa yukarıdan bakan bir göz olarak devlet, un-

surlarını nesneleştirir. Bunlar, bir nevi özne devletin nesneleştirme teknikleridir. Devlet, olguları ve insanları nesne olarak düşünür. Bireysel bilgileri birleştirip, bu bilgilerin totalizasyonu aracılığıyla kimsenin sahip olmadığı bilgiye sahip olur. Bir araya toplama işlemi, totalizasyon aracı olarak istatistik bu yüzden devlet için vazgeçilmezdir. Tıpkı bireyin bilmesindeki gibi, toplanan bilgiler değerlendirilerek sentezlenir, raporlanır ve gerektiğinde kullanılmak üzere kaydedilir (Bourdieu, 2015: 258). Kartezyen bir uzam olarak (*res cogitans*) devlette yazı bu bağlamda önemlidir. Durum kavramından da hatırlayacağımız gibi, devlet akli devletin, değişmeyen özüne göre var olmasını sağlamak üzere ayarlanmasıyla ilgilidir. Amaç devleti değişmez bir durumda tutmak, kendinde bırakmaktır (Foucault, 2013: 249). Toplumsal dünyada etki yaratan edimler böyle bir düşünceden ileri gelir. Devlet, devlet edimleri ile yüklendiği teolojik (kutsal-tanrısal-aşkın) konumuna itaati güçlendirir. Şeylerde ve öznellikte kendisini kurarak, insanların soru sormalarını engeller. Devletin kökeninde yer alan keyfi ön kabul-leri *doksa* biçimine sokup doğallaştırır (Bourdieu, 2015: 144). *Doksa* “sormadığım bir soruya evet cevabını vermektir” diyen Bourdieu’nun da belirttiği gibi, başka türlü varlık olasılığını ortadan kaldıracak bir mutlaklık içerir (2015: 224). Tüm perspektiflerin kendisinden hareketle kurulduğu devletin edimleriyle yönlendirilen insanların doksalara iştiraki tesis edilir: “Devlet hem imla hocalarının hem de imla için ölmeye hazır insanların mevcudiyetini sağlama gücüdür” (Bourdieu, 2015: 151). Böylelikle devletin, Machiavelli’nin virtüözlük önerilerini gerçekleştirek Tanrı olmasa da Tanrı gibi görünmeyi başarmayı denediğini öne sürebilirim.

Ortaya çıkan bu özelliklerinin yanında kurumsallaşmayı ifade eden devlet, egemenlik alanı içerisinde polis, egemenlik alanı dışında ordu aracılığıyla sahip olduğu şiddeti doğrudan kullanma hakkını dışa vururken, çeşitli kapatma teknikleriyle dolaylı olarak kendini hissettirir. Devlete uluslararası açıdan bakıldığında ise Zygmunt Bauman’ın şu sözleri dikkat çekicidir:

Genellikle her ulusun korktuğu bir zalimi ve tepeden baktığı bir mazlumu vardır... Ulusların kendileri için talep ettiği şey-

lerin aynısını öteki uluslar için de isteyerek kabul ettiği pek duyulmamıştır. Ulusun kendi kendini oluşturma sürecinde... ulusal oyun daima ya hep ya hiç oyunu olagelmiş, bir ulusun egemenliği ötekinin egemenliğine bir saldırı olmuştur. Bir ulusun hakları diğer ulusa yönelik bir haksızlık, bir çatışma ya da küstahlıktır (Bauman, 2007: 79).

Kendi varlığını kendine nispetle kazanan egemen güç, başka varlıklar karşısında konumunu korumak için orduyu kullanır ve ordusu aracılığıyla edimlerini haklılaştırır. Uluslararası gücünü ordusundan alıp diğer devletler karşısında hak elde eden devletin içinde insanların bir arada var olurken gerçekleştirdikleri oluşumlar, birlikte yaşama ve üremeye dair her şey polisin nesnesidir (Foucault, 2013: 285). Şiddet tekelinin bireyler arası şiddeti yok ettiğini, toplumu edilginleştirdiğini belirten Norbert Elias, bu durumu “uygarlaşma” olarak adlandırır (2002: 308). Bütün iktidarların üzerinde iktidar, meta-yapı olarak devlet sahip olduğu polis ve ordu ile birlikte toplumsal yaşamı, birlik olarak düzeni mümkün kılar. Onun varlığı sayesinde toplum karşıtı dürtüler bir yandan dışlanırken, diğer yandan şiddetin toplumdan devlet denetiminde toplanmasıyla beraber “herkesin meydan okuma ve hemen cevap verme mantığının esiri olduğu, hiç bitmeyen intikam döngüleri” kesintiye uğrar (Bourdieu, 2015: 242; Bauman, 2007: 45).

Her şeyin iç içe olduğu, ekonomi ve siyaset gibi ayrımların bulunmadığı, her kavramın çoklu anlamıyla kapsamını yakaladığı eski toplumlardan farklı olarak devlet düzeninde ayrımlar yapıldığını, alanlar oluşturulduğunu ve her birinin kendine has özelliklerine uygun yaşam sürmesinin esas hale geldiğini görürüz. Her alanın, örneğin ekonominin kendine ait sistemi bulunur (Bourdieu, 2015: 243). Armağan değiş tokuşundan farklı olarak, kapitalist nitelikteki alış-verişte ödemeler zamana tabi olup, vaktinde yapılmalıdır. Borcun karşılığı bellidir, ne zaman nasıl ödeneceği düzenlenmiştir. Devletin yurttaşları vergilendirme mantığı da bu şekildedir: “Ödenen meblağlar mecburi, düzenli ve sabit vadelidir” (Bourdieu, 2015: 245). Vergi ödemekle mükellef olan üyeler, söz konusu mükellefiyet üzerinden özne olarak varlıklarının ayırdına varırlar. Sorumluluk, vergi ile dile gelen borcu ödeme

sorumluluğudur. Devlet sayesinde her şeye sahip olan insan karşılığında devlete devletin kendisinin belirlediği miktarı ödemelidir. Borcun tam olarak miktarının hesaba vurulduğu bu yerde sorumluluğunu yerine getirmeyenlerin alacağı ceza bellidir; hapisane gibi modern cezalandırma biçimleri bu sorumluluk anlayışının sonucudur. Sorumluluk kavramı ortaklığın temel unsurlarından biri olsa da burada kavramın dönüştüğünü fark etmeliyiz: İnsan, doğa ve canlıları kapsayan dünya olarak “ortaklık”ın sadece akıllı insan varlığının yarattığı birliğe indirgendiği modern dönemin merkezi gücü devlet, topluluk üyelerini/parçaları birbirinden ayırarak ortak varlığı ortadan kaldırır. Ortaklık mahal işareti (borç, hediye, karşılıklık) kesintiye uğrar. Sorumluluk kavramının da dönüştüğü bu dönemde borç, sözleşmelidir. Karşıdakine duyulan bağlılıktan ve güvenden değil, topluluğu temsil eden üçüncü bir gücün varlığından sebep borçlar ödenir. Alacağın tahsisi için bürokratlarını görevlendiren devlet, sembolik iktidarıyla yapamadığı tahsilatı zora başvurarak en son tahsile yönelir. Devlet görevlilerinden ayrı, aşkın bir merci olarak devlet varlığını görevlilerle duyurmasına rağmen bu görevlilerin görevlerini kötüye kullanmaları karşısında iyiliğini korumayı sürdürür. Her biri birbirinin vekili hiyerarşik bireyler dizisinden oluşan devlet, vekillerden oluşan bir çığdır (Bourdieu, 2015: 251). Görevli kişilerin otoritesi emanettir, onlar vekâleten otoriteyi ellerinde tutarlar. Kötüye kullanılan iktidar hukuksal olarak yaptırımlarıyla düzenlense de toplumsal sözleşme sonucu kurulan egemen devlette egemen güç sözleşmenin tarafı olmadığı için egemenin sorumluluğu da sorunlu hale gelir. Onun kuruluş amacı sözleşmelerle bir arada yaşayan toplum üyelerinin sözlerini yerine getirmemeleri durumunda sözün tesisiyle ilgilidir. Zira modern insan topluluğunda devletin iki tarafı aşan bir kişi olduğunu düşünürüz:

Toplulukla üyeleri arasındaki temel ilişkinin de alacaklı ile borçluları arasındaki o önemli temel ilişkinin aynısı olduğunu görürüz. Kişi bir topluluk içinde yaşıyor, topluluğun sunduğu yararlardan faydalanıyordur, huzur ve güven içinde, korunmalı ve emniyette, topluluğun dışındaki insanın, ‘huzursuz olanın’ maruz kaldığı zarar ziyandan ve düşmanlıklardan

uzakta yaşıyordur... tam da bu zarar ziyan ve düşmanlıklara ilişkin topluluğa söz vermiş ve ona karşı yükümlülük altına girmiştir (Nietzsche, 2011: 67).

Suçlu, bu sözü bozan kişidir. Alacaklıyı zarara uğratar. Toplumun toplum olarak var olmasını sağlayan egemen gücün bu nedenle hedefi haline gelir. Egemenin yaptırımlarına, cezasına maruz kalır. Yasanın buyurduğu cezalar ışığında, suçlu olarak tanımlanan insanlar ehlileştirilir. Ceza, sözleşmeyi bozarak düşman haline gelene karşı bir savaş ilanı ve de savaş önlemidir (Nietzsche, 2011: 77). Yasaların varlığına bağlı olarak ortaya çıkan suç ve ceza kavramları ışığında toplumda insanın içgüdüleri içe kapatılır, doğal varlığı yadsınır. Üretilen vicdan ile beraber bu yadsımaya insanların sadakati sağlama alınır. Sözleşme ile başlatılan, doğası gereği efendi/egemen olan devlet, zorba edimleriyle ve tavırlarıyla bu üretimi gerçekleştirir. Devlet “belirdikleri yerde yeni bir şey, öğelerin ve işlevlerin kendi aralarında birbirlerinden ayrı tutulup birbirleriyle ilintilendirildiği, bütün bakımından bir ‘anlam’la yüklenmemiş olan hiçbir şeyin içinde yer bulamadığı yaşayan bir egemenlik düzeneği”dir (Nietzsche, 2011: 84). Kendini, gerçekleştirdiği üretimle doğrulayarak, tahayyül ettiği özdeşliğini, tutarlı yapısını sağlama alır.

“Egemenlik” tahayyülünün sınırları:

Totaliterlik, ırkçılık, ölüm siyaseti

İnsanların bir arada yaşama koşullarını sağlayan modern siyasal birlik olarak devlet, edimleriyle yaşamın üretimini gerçekleştirirken kendi varlığını da üretmeye dayanan kısır bir döngüdür. Egemenin kararları ile birliğin sınırları çizilerek her kararla içerisi ve dışarısı yaratılırken birliğin homojen, tek merkezli, bütüncül, sürekli işleyen yapısı korunur. İnsanların yurttaşı oldukları bütünün sürekliliği için yaşamın her alanına kâh fiziksel kâh sembolik şiddet/iktidar aracılığıyla devlet tarafından daima müdahalede bulunulur. Yaşam üzerindeki iktidarı egemen bedenle topluma sokan (Ecevitoglu, 2012: 66) sözleşme ile birlikte tek tek her insanın istenci bir istence tabi olup, ona karşı yükümlü hale geliriz. Egemen, aldığı kararlarla her birimizi bütünün parçası yapar.

Parçaları bütünleyen, yani birliği sağlayan devletin siyasal bir bünyesi veya bedeni ortaya çıkar. Total olarak beden, üyelerden oluşmasına rağmen üyelerine indirgenemeyen, tek bir kişiyle ifade edilemeyen, tek tek üyelerini aşan bir varlıktaki bütünlük veya korporasyondur. Topluluğun “beden” etrafında düşünülmesi, insanlar arasında “birlik ve bütünleşmenin, kimlik ve ahengin, bütünlük ve bölünmezliğin”, yani düzenin tesis edildiği izlenimi yaratır (Neocleus, 2014: 28). Düzen veya beden, bölünme ve dağılma ile tamamlanmamışlığa karşıdır (Neocleus, 2014: 29). Kendi kendine yeterli ve mükemmel bütünlüğün her bir parçasının işlevi bulunur. Parçaların işlevine uygun davranması sağlanarak siyasal birlik, düzen daim kılınır. Kapitalizmin gelişirken temel aktör olarak yükselen akıllı, eylemde bulunan, özgür ve mülk sahibi özneler veya bağımsız bireyler, feodal örgütlenmeden kaçan, “efendisiz insanların ah-laksız durumu”nun tablosunu çizerken, devlet “lordun otoritesine itaatten muaf, bağımsız ‘bireyler’in giderek arttığı bu yeni (sivil) toplumda düzen dayatmak üzere” ortaya çıkan siyasal bedendir (Neocleus, 2014: 29). Bu bedende birbirinden kopuk, birbirlerine karşı sorumluluk taşımayan bireyler arası birliğin ve bütünlüğün devlet aracılığıyla sağlandığı düşünülür. Bu düşünceye devletin, bütün parçaların uyum içinde bir arada çalıştığı bir birlik, düzeni tahayyül etmenin bir yolu olduğu fikri eşlik eder (Neocleus, 2014: 31).

Bedensel varlığıyla kendi varlığı koşullu olduğu için devlet ruhuyla, yani akıllı ve egemenliğiyle bedeni üzerinde eylemde bulunur. Devletin edimleri bütün bedeni kapsar. Diğer bir deyişle, devlette bütün türler tek bir türe indirgenir. Bu durumda devlet, total bir görünüş ve işleyişe sahiptir. Amaç, parçaların bütünlenmesiyle yaratılan düzenin, devletin varlığını sürekli kılmaktır. Yürürlükteki özdeşlik siyasetiyle devletin üyeleri ve devlet arasındaki birlik, bütünlük sürekli pekiştirilir. Ayrıca bütünün bütünlüğünü bozan, bedeni hastalandıracak her şey bertaraf edilir (Neocleus, 2014: 56). Bedeni hastalandırdığı fark edilen şeylerin ilk örneklerinden biri, sanayinin gelişme aşamasında ortaya çıkan kentsel sağlıklı yaşam koşullarıdır. Kentlerde sağlanan hijyen bedensel sağlık açısından önemli olduğu için on dokuzuncu yüzyılda sokaklar, alt yapılar, bulaşıcı

hastalıklar gibi konular devletin üzerine eğildiği temel meselelerin başında gelirken devletin sorumluluğunun “kamu sağlığı” kavramsallaştırmasıyla formüle edildiğini görürüz. Devlet açısından düzen problemi doğrudan sağlık problemidir. Sağlık adına toplum sürekli devlet tarafından bir yandan gözlenirken diğer yandan müdahalelerin hedefi haline gelir. Yaşanılan sorunların teşhisi ve tedavisi açısından tıp önem kazanırken, kamu sağlığını bozduğu ya da tehdit ettiği düşünülen kişiler “tehlikeli kişi/grup” olarak işlem alanını oluşturur. Tıbbi terimlerle ifade edilen tehlikeler, siyasal beden ve toplumsal düzen açısından kaygı kaynağıdır. İçerdikleri belirsizlikler nedeniyle düzensizliğe kapı aralayabilirler. Bu düzensizliğe mahal vermemek adına kullanılan tıpla hastalıklar bir yandan teşhis edilirken, diğer yandan tedaviler geliştirilerek toplumsal yaşam koruma altına alınmaya çalışılır. Tedavilerle devlet veya düzen kurulurken, bütünlük bağımsızlık kazanır. Devlet, yaşamsal tehdit olarak gördüğü düşmandan bağımsız kılınır. Latince kökenli olan ve tıbbi literatüre ait “bağımsız” (*immune*) sözcüğü sorumluluk-dışı olandan (*in-munus*) gelir. Bilinmeyen, bünyeye yabancı her şey bünye açısından yaşamsal bir tehdit oluşturduğu için ona karşı devlet edimleri aracılığıyla devamlı mücadele edilir. Bu edimler kişilerin yaşamlarına karşı bile olsa devleti suçlu konumuna getirmez, çünkü egemen olarak devlet yasadışı, sorumsuzdur. Ortaklık işaretlerinden kurtulmuştur.

Bireylerin üzerinde konumlanan sorumsuz devletin düzen verdiği bedenler belirli bir yerde, arazide konumlanır. Devlet, bu açıdan toprakla ilgili bir varlıktır. Kişiler üzerinde egemen olduğu kadar belirli bir toprak parçası üzerinde de egemendir. Polis, ordu gibi çeşitli araçlarla el koyup kendine haslaştırdığı bu alanı edimleri aracılığıyla hep ona ait olmuş ve olacakmış gibi korur. İngilizcede toprak kelimesini karşılayan “territory” kökensel bakımdan Latince “terrere”, yani korkutmak kelimesiyle oldukça yakın ilişki içindedir (Neocleus, 2014: 174). Bu ilişki, devletin toprakla bağlantısını aklımıza getirdiğimizde bir rastlantı olmanın ötesine geçer. Toprağı zapt eden devlet zor aygıtı olduğunu buradaki her eylemiyle yansıtır. Bugün devlete karşı eyleme girenlerin eylemlerini nitelendiren “terörizm” kavramsal olarak “toprak” (territory) ile kökensel sü-

rekliliğini koruyarak hem mekânı hem şiddeti kapsar. Devletin kendini gözetmek üzere izin vermediği eylemleri gerçekleştiren “teröristler”, düşmanı oldukları devletin şiddetinin ve gözetim, denetim gibi tekniklerin hazırlayıcısıdır. Ayrıca ülkelerindeki savaş gibi çeşitli sebepler nedeniyle ülkelerini terk ederek devletsiz hale gelen göçmenlere sığınmak istedikleri diğer devletlerin oldukça mesafeli ve varlıklarını engelleyici tavırları da devletin belirli bir toprak parçasını nasıl kendine haslaştırdığını, bunun bugün de değişen yaşam koşullarına rağmen korunan bir özellik olduğunu gösterir. Bu gibi olaylar devletin egemenliğini nasıl pekiştirdiğini gözler önüne serer (Neocleus, 2014: 181). “Yabancı”lara karşı güvenlik mekanizmalarına paralel şekilde belirginleşen tehlikeler karşısında, toplum üyeleri hayatta kalma ve özgürlüklerinin sınırlandırılması arasında tercihe zorlanır. Devlet ve terörizm “içerisinde her unsurun sadece başkalarının eylemlerini haklı çıkarmaya değil aynı zamanda her birinin diğerinden ayırt edildiği tek ancak iki yüzü olan bir sistem oluşturur” (Haug, 2003: 10).

“Güvenlik” kavramının devlet güvenliğine dönüştüğü siyasal birlik içinde edimlerin hedefi, yaratılan içerinin dışarıdan bağışık tutulmasıyla sınırlı değildir. Zira hastalık bedenin kendisinden de türeyebilir. Bağışıklığın yaratılarak sürekli kılınmasının her açıdan sonsuza uzanan bir süreç olduğu bu noktada, içeride yer alan herkes içeride yer aldığı için devlet edimlerine maruz kalmaktan kurtulamaz. Devleti kuran yurttaş-özneler de devlet açısından politikaların parçası olmayı sürdürür. İçerisi ile dışarısının egemen devletin doğrudan hedefi haline gelmesi sebebiyle alanları birbirinden ayıran sınırın keskin olmayan bir sınır olduğunu belirtilmeliyim. Bedenini ruhu aracılığıyla öğüten bilinçli insan varlığı, devletin varlığıyla ikinci kere ve devamı gelmek üzere yaşamı boyunca ezilir, kendine yabancılaşır. Devletin parçası insanlar öncelikle yurttaş olarak kendi üzerinde egemen olup varlığına yabancılaşırken, ayrıca devletin yönlendirdiği bir nesne olarak varlığından ve diğer varlıklardan uzaklaşır. Özellikle yönetimselliğin yükselmesine paralel olarak doğumundan ölümüne kadar, istatistik aracılığıyla toplanan bilgilere göre devletin varlık politikaları ışığında yönlendirilir. Devlet bilimi olarak istatis-

tiğin yanında modern çağın önem kazanan faili olarak tek tek bireylerin bilgisini veren psikoloji ile bireylerin parçası olduğu toplumun bilgisini veren sosyoloji sayesinde insanlar ve genel olarak toplum sürekli farklı testlerle ölçülür. Ölçerken sayılan bedenler böylelikle tanınır. Her edimde adeta yeniden yaratılan “içeri” ile dışarısı elenir. Ölçüm, karmaşıklığın elenerek pürifikasyonun, mükemmel ve tam bir varlık tarzının, bu tarzın görünür biçimi olarak devletin arzusunu yansıtır.

İnsanların sınıflandırılmaları, birliğe göre taşıdıkları tehlikeler açısından ikinci kere sınıflandırılarak işleme tabi tutulmaları sürecinde kullanılan eğitim, hastalık, tedavi, temizlik, hijyen gibi kavramlara eşlik eden bağışıklık, metabolizma, savunma, yabancı organizma gibi kavramların hiçbirisi masum kavramlar değildir: “Zira mesele yalnızca hastalığı onaylamak değil; fakat onu siyasal bedenden sürmektir” (Neocleus, 2014: 65). Bir şeyleri bir yerden yok etmek üzere sürmek, soykırıma, katliam kapı aralayan eylemlerdir. Soykırım “siyasi bedeni sistemli biçimde derlemenin, bir beden olarak toplum imgelemi mantığını kendi doğal sonucuna götürerek devletin bedeninde özel bir düzen biçimini yeniden sağlama” çabasıdır (Neocleus, 2014: 65). Temizleme, sürme eylemleriyle bir yandan düzen sağlanırken diğer yandan devlet ve egemenlik korunur. En yüksek güç olarak egemenin karşısına başka hiçbir gücün çıkmasına izin verilmez. Egemen devlet edimlerinin buradan faşizme bağlandığını söyleyebilirim. Zira tehdit olarak görülen şeyler karşısında egemenlikten beklenen her daim düzeni üretip sürdürmek ve kendi egemen konumunu, otoritesini korumaktır. Kendisini hastalıklı toplumsal bedenin ruhu, aklı olarak gören egemen devlet yönünde onun sözünün dışındaki farklı her şey yok edilmelidir. Akli temsil eden devletle birlikte toplum devlet ekseninde rasyonel bir şekilde örgütlenir.

Egemenlik ve devlet akıyla devlet, toplumu rasyonel bir şekilde örgütlemek adına her yeri gözetler. İnsanlar arasındaki ilişki biçimlerini, ortaklıkları, üretim ve öz-dengeleme mekanizmalarını irrasyonel sayıp dışlar. Şiddeti toplumdan alarak onu edilgenleştirirken kendini aktifleştiren, şiddeti kendine saklayan rasyonel varlık devlet, şiddeti rasyonel bir şekilde kullanacağını vaat eder. Artık bütün edimlerin arkasındaki

güç akıldır. Devletin rasyonelliği tarafından devre dışı kalan kutsallıklar, devletin kadir-i mutlaklığıyla, her yerde olan gözleriyle, kriz anlarında yaptığı yasaları askıya alabilmesiyle vs. tekrar geri gelir. Bir anlamda rasyonellik kutsallığın birleştiği devlet ilahi güçtür ve ulaşamadığı hiçbir yer olmadığı için toaldır (Saygılı, 2014: 25). Aldığı kararlarla birilerini yaşatırken birilerini kolayca gözden çıkarır ve gözden çıkarılan insanlar bu şiddet karşısında savunmasızdır. Ayrıca din, kültür, eğitim gibi alanlara da ilgisiz kalmayan devlet, her yere elini atar (Schmitt, 2006: 43).

Bir pastör gibi konumlanan, Bauman'ın deyişiyle toplumu bir bahçe gibi gören total devlet kendini bahçıvan rolüne sokarak şiddet yoluyla toplumu düzenler, şekillendirir ve yeniden biçimlendirir. Bahçıvan tavrı ve becerisi gereği egemen,

Çimenin, sınırların ve sınırları çimenden ayıran saban izinin düzenini çok iyi bilmeli; uyumlu renkleri ve, güzel bir uyumla iğrenç bir uyumsuzluk arasındaki farkı ayırt edebilmeli; planına ve düzen ve uyum anlayışına aykırı, davetsiz gelen her bitkiye zararlı ot muamelesi yapmaya kararlı olmalı, zararlı otları yok etmek ve genel düzenin gerektirdiği bölümler arası ayırım çizgilerini korumak için yeterli makineler ve zehirlerle donanmış olmalıdır (Bauman, 2007: 82).

Sınırlarla diğer bedenlerden ayrılarak görünür hale gelen toplumsal beden üzerinde sürekli tetkik yapan egemen, aldığı kararla ve yaptığı uygulamalarla bedenin içinde bedene uymadığını düşündüğü parçaları “ayırır” ve farklı tekniklerle üzerinde işlem yapar. Burada tüm eylemlerin bir amacı bulunur. Her şeyin bir işi (rolü veya *personası*) vardır. İşlerine uygun davranarak başarıyı getirenler ile başarıyı engelleyenler arasında dünya bölünür. Bu durumda egemenliğin biyopolitik boyutu ile ırkçılık arasındaki bağlantı gün yüzüne çıkar. Renkleri, fiziksel özellikleri gibi açılardan sınıflandırılarak birbirinden ayrılan insanların ayırımına yaslanan ırkçılıkta insanların farklı özellikleri nedeniyle birbirlerinden ayrılmasına farklı özellikteki bir insan grubunun diğer insan gruplarından üstün olduğu iddiası eşlik eder. Değişmez biyolojik anlamdan ziyade farklılıkla ilgili olan ırkçılıkta (Foucault, 2011: 88) bir yandan sahip olunan üstünlük fikriyle diğer yandan üstünlük aracılığı-

ğıyla imkân bulan ayrımcılıkla bir insan grubu diğerlerinden hiyerarşik olarak daha çok varlıkla işaretlenirken, yani yaşamaya hak kazanırken, diğerleri varlıktan ve yaşamdan aynı üstün insan grubu tarafından dışlanarak onların edimlerinin, şiddetinin nesnesi haline gelir. Mimarlık ile bahçe düzenlemeyi tıbbi stratejilerle birleştiren ırkçılık,

Kendini denetleyebilme ve yönetebilmeye hevesiyle fark kazanan bir dünyada belli bir halk kategorisini tümüyle ve umutsuzca, denetlemeye karşı bağışık ilan etmektir. Tıpla benzetme yapacak olursak, vücudun sağlıklı parçaları geliştirilip biçimlendirebilir ama kanser tümörleri değil. Bunlar ancak yok edilerek iyileştirilebilir (Bauman, 2007: 96).

Üstünlükle gücün bir elde birleştiği bu tabloda hak da otomatik olarak aynı elin olur. Halkın bağışık varlığının sebebi olan devlette egemen güç, kimin bu grubun üyesi olacağına karar verir ve herkese buna göre muamelede bulunur.⁴ Hayal edilen mükemmel bir toplum ve bütün, başarılı bir egemen kendiliktir. “Bir ırkın başka bir ırka karşı kullandığı araç değil ama ırkın bütünlüğünün, üstünlüğünün ve saflığının koruyucusu” devlet, görevini yerine getirmek için öncelikle kendisini korumayı hedeflediği için farklı kurumlar ve mekanizmalar doğar (Foucault, 2011: 92-4). Devletle var edilen düzende kapsanan insan grubunun bağışıklığını artırmak için bedeni tehdit ettiği düşünülen tehlikeli kişilere veya ırklara yönelik mekânsal, tıbbi, hizmetsel vs. yaşamla ilgili çeşitli uygulamalar açısından ayırıcı işlemler yapılır. Bu sayede birliğin sağlığı tesis edilirken onu ölüme götürecek, varlığını tehlikeye düşürecek şeylerden birlik arıtılır. İnsanları birbirinden ayırma, bölme ve bu sayede birliğini sağlamaya dayanan bir varlık tarzı sergileyen devletin ırkçılıkla beraber bir *immünizasyon* sistemi/mekanizması olduğunu çok net bir şekilde görürüz. Devlet, kendi koruması

4 Bir dizi taktiklerle nüfusun ilgisini yönlendiren, yöneten yönetsellik, yasa ile işleyen hükümlerlik olarak klasik egemenlikten ayrılrsa da son durumda yönetsellikte görünür hale gelen ırkçılıkla birlikte yönetselliği diğer iktidar biçimlerinden ayıran bir faktör olarak nüfusun devletin kendi yararı için kullandığı bir şey olmaktan öteye gitmediğini fark etmeliyiz. Bu nedenle nüfusu oluşturanlar gerektiğinde kolayca devlet şiddetinin, ölüm siyasetinin nesnesi haline gelir. Egemenlik iş başında olmayı asla bırakmaz.

için kendine saldırır. Derrida tarafından egemenliğin *otoimmunitesi* olarak adlandırılan (akt. Gratton, 2012: 24) ödün verme, feda etme ve vazgeçme üzerine kurulu bu yapıda vücudu kurtarmak için bacağın kesilmesi gerekir. Emir yüce devletten gelir, varlığını ona borçlu olan (savunmasız) insanların onun (şiddeti) karşısında başka bir seçeneği yoktur.⁵Ölüme yönelik olmasıyla iktidarın güncel uygulama şekli olan biyo-iktidarla ters düşen ırkçılık, yaşam ve ölüm olmak üzere iki yüzü bulunan egemenliğin ölümden yana işleyişinde biyo-iktidarın ölüme uzanma aracıdır. Biyo-iktidar, ayrımcılık/ırkçılık yoluyla ölüme mahkûm eder: Doğrudan öldürmenin yanı sıra ölüme bırakma, bazıları için ölüm riskini çoğaltma, siyasal ölüm, ülke dışına sürme gibi yöntemlerden oluşan öldürme hakkı, ancak ırkçılıkla uygulanabilir (Foucault, 2011: 262). Toplumsal sağlığı artırma yöntemi ırkçılık sayesinde bir taraftan tümel olarak düzenleyici ve disipline edici etkinliklerle özdeşlik ve evrensellik güvence altına alınırken, diğer taraftan aynı toplum içerisinde iktidarın ölümcül eylemleri zincirinden boşanır (Foucault, 2011: 265). Ayakta kalmak, yaşamak için öldürmek gerekir.

İşleyen *immunizasyon* sisteminin modern dönemdeki en bilinen örneği, Nazilerin gerçekleştirdiği Yahudi soykırımı, diğer adı ile *Holocaust*'tur. Modern toplumların hepsi egemen devletle varlık kazanmış ve aslında Nazi Almanyası da egemen devletler arasında bir devlet olarak diğerleri gibi örgütlenmiştir. Böylesine büyük bir kıyımın diğer devletlerde açığa çıkmamış olması aralarındaki benzerliği ortadan kaldırmadığı gibi devletin varlık tarzına içkin, yaşama dayanan kısmı yanında ölüm üreten yüzünü hiçbir devlet açısından geçersizleştirmez. Bu nedenle Holocaust modern toplumdan bir sapma değildir (Bauman, 2007: 5). Var ederken yıkan, yaşatırken öldüren egemenlik edimleriyle ortaya çıkan Holocaust gibi deneyimler, bahçıvan olarak devletin kendine sakladığı şiddetin ne kadar tehlikeli boyutlara ulaşacağını

5 Biyopolitikayla beraber "savaş" nosyonunun oldukça esnediğini belirtmeliyim. Klasik egemenlikte hâkim olan devletlerarası savaşlara devletin kendi içine, bedenine yönelmesiyle birlikte iç savaş (*stasis*) eşlik eder: savaş, biyolojik bir niteliğe bürünür. Düşmanlar tehdit, tehlike ve korkuları temsil eden hücrelerdir. Devletin bu durumda biri devletlerarası diğeri devletin içinde olmak üzere iki türlü savaşla birlikte var olduğu söylenebilir.

gösterirken egemen devletin düzenin yanında düzensizliği üretici, tahrip edici varlık tarzını açığa vurur. Holocaust veya soykırım gibi uygulamalar, modernleşmenin gerçekliği olarak, bahçe olan her yerde gerçekleşebilir (Bauman, 2007: 19). Kendisini bir bahçıvan gibi gören Hitler de “istediği gibi bir bahçe yaratmak için nadide bitkilere zarar verdiğini düşündüğü ayrıksı otları temizlemekle işe başlamıştır. Zira ayrıksı otlar nadide çiçeklerin suyunu tehlikeye atarlar, onların suyunu bozarlar. Bu yüzden ari ırkın bozulmaması, saf kalması gerekir” (Bauman, 2007: 33-4). Bu gereklilik bilincine uygun davranan Hitler açısından kusursuz toplum idealine uymayanların öldürülmesinden doğal bir şey yoktu. Yaratılan sözde “ortaklık” adı altındaki siyasi birlik, aynı kandan veya soydan olanlardan oluşan kanlı bileşimdi. Birliğin üyeleri, kardeşler olarak dosttur. Parçalar arasında aynı soydan gelenlerin yanında resmî kurumlar aracılığıyla soya katılmaları uygun görülen sonradan hısımlar yapılanlar da yer alır (Schmitt, 2006: 125).

Toplumsal bedenin bağışıklık sistemi aynı zamanda bir ayrıcalıklılar alanı yaratır. Burada yer alanlar devlet tarafından yaşatılması gerekenler iken, onun bağışıklık ve ayrıcalığını tehdit eden öteki olarak Yahudiler ölüm siyasetinin odağı olur. Yahudilerden başka soykırımı takip eden zaman zarfında küreselleşme ve dünya çapında etki doğuran savaşlar nedeniyle yeni insan-altı insanlar ortaya çıkar. Devletin yurttaşı gibi olmayan ve buradan hareketle tanımlanan, ne belirli bir vatani, toprağı ne de insani özellikleri olan bu varlıkların (sakatlar, çingeneler, deliler, evsizler, işçiler, göçmenler gibi insan-altı varlıkların) tekinsizlikleri devletler açısından hala Yahudilere benzer bir şekilde tehlike şeklinde kodlanır. Bu nedenle doğrudan devletin şiddet nesnesi haline gelirler. Günümüzde ırkçılık, insan-altı sayılan gruplar üzerinden işlemeyi sürdürür. Düşman oldukları için onlarla ölümüne mücadele edilmesi gerekir. Doğrudan yaşamı konu edinen biyo-iktidar bir yanıyla yaşatırken, diğer yandan ölüm politikası uygulamaya kendini yetkili görür. İyice açığa çıkan, yaşam ve ölüm üzerinde hak sahibi egemen devletin görevi saflığın tesisidir. Saflığı bozma ihtimali olan her şey düşman haline geldiği için kendi başına düşman konsepti ve hatta dost konsepti oldukça müphemdir.

Devletin saflık arzusu karşısında gerçekliğin karmaşıklığı, kategorilerin müphemliği –alınan kararların istenilen sonucu doğurması için– iyi düzenlenmiş devlet yapılanmasını gerektirir. Benzer bir şekilde saflığı amaçlayan Naziler de gelişmiş bir devlet yapılanması aracılığıyla topluma müdahalede bulunmuştur. Yahudileri “yok etme” kararının alınmasından sonra,

Geriye devlet bürokrasisinin çeşitli bölümleri arasındaki iş birliği, dikkatli bir yapılanma, uygun teknoloji ve teknik donanımın tasarlanması, bütçe hazırlama, gerekli kaynakların hesaplanıp harekete geçirilmesi kalmıştı: Bunlar gerçekten, olağan, duygusuz, bürokratik işlemlerden ibaretti (Bauman, 2007: 32).

Devletin tüzel kişiliğini taşıyan bürokratlar, devlet adına alınan kararlar ile uygulamalara yardım ederken gaz odalarını kuran bilim adamları veya kampları işleten kademelerdeki görevliler kendi kişiliklerini geride bırakarak parçası oldukları ölümsüz, bir, bütün ve kadir-i mutlak devlet iktidarının kişiliğini giyerler. Kurbandan ayrıldıkları için zalimliklerinin farkına varamazlar (Bauman, 2007: 211). Yapılan işlemlerle öldürme eylemleri arasında bağ kurmaktan uzak aracı kişi olarak, saf ırktan olmayanlara yaptıkları eylemlerden herhangi bir sorumluluk hissetmezler. Onların sorumluluğu, ötekiyle aradaki mesafenin azlığıyla harekete geçen, ortaklık kavramının işaret ettiği sorumluluktan ziyade kişiler arası artan mesafelerle birlikte hareket eden teknik sorumluluktur. Herkes görevini iyi yapmalıdır; herkesin sorumluluğu görevinedir. Çünkü devlete dayalı birlikte yaşama koşullarında asıl olan, bir ortaklığı ortaklık yapan karşılıklılık değil, karşıtlıktır. Her eylem, iki kişi arasındaki ilişkide birinden diğerine kirin bulaşması nedeniyle harekete geçen organların çalışmasına atıf yapan bağışıklığı amaçlar. İki yer arasında koruyucu, aşılabilir sınırlar oluşturulur. Bireysel özne ile egemen arasında dikey ilişki sayesinde sınırlar korunur (Esposito, 2013: 127). Ayrıca, var olan mülkiyet ilişkileriyle dünya farklı parçalara bölünür. Her şeyin tanımlarla birbirinden ayrılarak mesafelerinin arttığı dünya, ortak olanın ve ortaklığın, genel olarak varlığın bölündüğü bir dünyadır ve burada insanları koruyabilecek, güvenliği sağlayabi-

lecek tek yöntemin sürekli birlik/özdeşlik şeklinde var olmak, yani ortaklığın dayandığı ortak olanı bölmek olduğu sanılır. Bölünmenin, ayrışmanın ve uzaklaşmanın getirdiği güçsüzlük, parçaların bütünlenme ihtiyacını karşılayan faktör olarak egemen devleti doğurur. Doğal hakların devredildiği egemen gücün varlığında her politik karar devlete ait olup, şeyler üzerinde kontrol onun yönetimine geçer. Ortaklığın yadsındığı bu koşullarda özne olabilmek için insanların onları nesneleştiren şeylere boyun eğmeleri gerekir (Esposito, 2013: 128). Kendini ötekinden koparan insan, kendi gibi olanlarla birlikte yaşar ve kendi gibi olduğunu düşündükleri için sorumluluk hisseder. Öteki olarak işaretlenen herkes, birliği oluşturan izole bireylerin kendi varlığı açısından hiçbir şey ifade etmez. Ötekinin sunduğu hediye görmezden gelinir. Kimse ötekine borçlu değildir, yani ben ile öteki arasında mesafe oldukça açıktır. Soyutlama ve ayırma teknolojisinin işlediği bu yapıda insanların dış dünyaya kayıtsızlığı zorunlu bir sonuçtur. Bu nedenle siyasal birlik dünyada sadece kendi varlığını kabul edip kolaylıkla ona göre politikalar yaratırken bunları uygulayan, devlet kişiliğini üstlenen politikacılar da aynı basitlikle eylemde bulunurlar. Kendisinin etrafında dönen egemen devlet, denetim dışıdır ve ölüm kamplarını kurduran egemenin eylemleri yasalarla ya da ahlak kurallarıyla denetlenemez:

Modern devlet, yönetimi altındakilere, siyasi ve askeri kaygılarla konulan belli sınırlar içinde istediği her şeyi yapabilir. Devletin istese de aşamayacağı ahlaksal-etik bir limiti yok, çünkü devletten daha yüksek bir ahlaksal-etik güç yok. Bireyin modern devlette etik ve ahlak yönünden durumu, Auschwitz'deki bir mahkûmunkiyle, ilke olarak eşdeğerdir: Ya yetkililerin zorladığı davranış standartlarına uygun davranacak ya da onların çektirmek istediği sonuçlara katlanacak. Günümüzde var olmak, gittikçe fark edilir bir biçimde Auschwitz'de yaşama ve ölüme hükmeden kurallara uygun hale geliyor (Bakman, 2007: 123).

Mükemmel bir toplum hayaline dayanan ve onu üretmeye yönelik çabalarla somutlaşan egemen devlet, varlık tahayyülüyle bu mükemmel toplumun yaratıcısı ve üstlenicisidir. Hep daha iyi ve mükemmel bir arada yaşama koşulları veya birlik

hayaline dayanan bu yapının varlığını kendi kendisinden kazandığı farz edilir. Yani birlik, birliği temsil eden egemen devlet töz şeklinde tahayyül edilir. Buna bağlı olarak, devlet edimlerindeki şiddet katsayısı bir hayli yüksektir. Ayrıca egemenin kendi koyduğu yasaları askıya alabilme gücü nedeniyle, ortak yaşamı kuran ve sürdüren yasaların egemen güç tarafından hor görülerek ikinci plana itilmesinin önünde bir engel yoktur. Söz konusu engel yokluğu devlet içerisinde geçerli olduğu kadar uluslararası alanda da geçerlidir. Her ne kadar devletlerarası ilişkileri düzenleyen bir uluslararası hukuk bulunsun da devlet “egemen” vasfına dayanarak, devletin varlığıyla anlamına kavuşan hak ve hukuku karşısına alacak davranışlar sergiler. Her bir devlet, diğer devletlerin mülkiyetine, sınırlara ve kurallara uyup uymamayı kendisinin yapacağı bir seçim olarak görür. Bu tip devletlere günümüzde haydut devlet suçlaması yöneltilir (Derrida, 2009: 39).

Haydut kavramını karşılayan “rogue” kelimesi İngilizcede hayvanlığı ve vahşiliği/yabanlığı imler. Önceki bölümlerde gösterdiğim üzere, egemenlik pozisyonu aynı zamanda hayvanlık pozisyonunun korunmasına dayanır. Haydut devlet olarak anılan örneklerin başında gelen Amerika Birleşik Devletleri (ABD) –Chomsky’nin de eserlerinde tartıştığı gibi– uluslararası kuruluşların kararlarını, kuralları hiçe sayarak devlet terörizmi uygulamakla suçlanır (Derrida, 2009: 40). Diğer devletlerle benzer şekilde kendi çıkarlarına göre davranan ABD, çıkarlarına ters düşen diğer devletleri terörist olarak damgalar ve gerektiğinde müdahalede bulunmaktan çekinmez. Bu tip pervasız davranışların sonucu bitmek bilmeyen savaşlar, iç savaşlarla gelen ölümler ve göçlerdir. Otonom pozisyonadaki egemen devlet, sınırları içinde ve dışında yaşamı çoğaltmaya dayanan varlığını ölüm siyasetinden yana çevirmekte hiçbir zaman zorlanmaz.

Teorik olarak daha fazla varlıkla anlam buluyormuş gibi görünen devlet iktidarının varlığa karşı dönmesi nedeniyle anlamsızlaştığı bu durumda yeni ve daha şiddetli ölüm siyasetinden nasıl kurtulabiliriz? Anlamı nasıl yeniden tesis edebiliriz? sorularını sormamız kaçınılmaz hale gelir. Zira bu ve benzeri soruları sormayıp yanıtlarını düşünmediğimiz sürece egemen

devletin ölüme sürükleyen yüzünün daha bilmediğimiz farklı boyutlarıyla yeryüzündeki ve evrendeki her şey karşı karşıya kalabilir, kalacaktır. Dahası, şu an devletin yaşam siyasetinin parçası olsak bile ölüm siyasetinin parçası haline gelmemizi engelleyecek hiçbir şey bulunmaz. Her an egemenin kararı ile farklı şekilde tanımlanabilir, toplumsal sözleşme kuramcılarının ısrarla vurguladığı gibi varlığımızı artırma uğruna kurduğumuz ve üyesi olduğumuz devlette varlığımızdan olabiliriz. “Ben varsam ölüm yok, ölüm varsa ben yokum” diyen Epiküros’tan hareketle, eğer varsak, varlığımızın tehlike altına girmesi nedeniyle anlamından uzaklaşan devlette iktidarın varlık tarzını, bu tarzın devlet tarafından tahayyül biçimini sorgulamamız gerekir. Egemen devlet bağlamında ortak olan, ortaklık ve siyaset ilişkisine odaklanan çalışmamın ikinci bölümünü oluşturan bu kısımda yapmak istediğim de “egemenlik” sıfatıyla özgünleşen devletin varlık biçimini düşünmek ve sorgulamak oldu. Zira egemen devletin varsayımları (birlik, bütünlük, sonsuzluk, kadir-i mutlaklık vs.) ve kavranırlık ilkelere (egemenlik, bilen özne, akıl vs.) ile uygulanan politikalar kesişirken, yaşadığımız deneyimler en nihayetinde egemen devletin kendi kendini kavrama, varlığını anlamlandırma biçiminden kaynaklanır. Bu durumda neticelerden kurtulmak için düşüncenin ilk yapacağı şeylerin başında nedenleri sorgulamak ve egemen devletin varlık tarzını serimlemek gelir. Ancak bu bağlantıyı kurduğumuzda başka türlü bir iktidarı ve bir arada var olma koşullarını tahayyül etmemiz mümkün hale gelebilir.

Burada altını çizmeye çalıştığım var olma tarzıyla duyulur olan devletin ontolojik parçası olarak ölüm siyasetine karşı koymak, söz konusu varlık tarzının burada kurduğum yapısının bozulmasını, kesintiye uğratılmasını ve gerçekliğin/varlığın devlette tahayyül edildiği gibi olmadığını göstermekten geçer. Diğer bir deyişle, bu bölümde kapsamını göstermeye çalıştığım, modern düşünce bağlamında somutlaştırdığım devlet iktidarının kendi kendini tahayyül biçimi veya varlığı gerçekte bir sanıdır. Bu sanı, bir arada yaşama koşullarının tesis edilmesinde önem kazanan ortaklık işaretlerinden devletin egemenlik sıfatına dayanarak kurtulması nedeniyle sürekli kendi kendini doğrulayacak eylemler zinciriyle gerçeklik kazanmaya

çabalar. Sanıyı tespit ettiğimiz bu durumda asıl olanı nasıl göstereceğimiz ve varacağımız gerçekliğin üreteceğimiz siyasete katkısını soruşturmamız önem kazanır.

İşte bu yaklaşımla, bir sonraki bölümde, varlığı ortak olan ve ortaklık eksenli düşünmemizin gerekliliğinden hareket ediyorum. Varlığın bölünerek parçalandığı devlet egemenliği varsayımlarına karşı varlığın gerçekliğine odaklanıyorum. Foucault'nun belirttiği gibi, “yasalar, seferlerin, fetihlerin, ateşe verilmiş kentlerin bağrından doğmuştur... Tümel gerçeklik (egemenlik) bir hayaldir” (Foucault, 2011: 274). Bana göre gerçeklik, devletin gördüğü saflık düşünme rağmen karmaşıktır veyahut ortaklık içinde örgütlenir. Egemen devlet edimleriyle bölünen dünyada ortaya çıkan vahim sonuçların çözümü bölünen dünyaları birleştirmemizden, yani dünyaların/varlığın ortaklığını görmemizden geçer. Devlet, hepimizin içinde yaşadığı dünyayı, bizleri bölerek işler. Her şeyin her şeyle arasındaki mesafeyi açarak her şeyi yalnızlaştırır. Bu durumda, devlete sığınırken devlet karşısında savunmasız kalan insanlar ve diğer varlıklar arasındaki mesafelerin ortadan kalktığı bir “dünya” inşa etmenin koşullarını düşünmemiz zorunludur. Zira, şeyler ve konumlanışlar arasındaki mesafeler ne kadar azalırsa sorumsuz, denetim dışı devletin taşıdığı egemenliğin denetim altına alınması o kadar mümkün olur. Yakınlaşmamızla beliren ortaklık bilincinden hareketle mevcut savunmasız yaşam koşullarımızın yükünü azaltabiliriz.

III. HAKİKATE KULAK VERMEK: BAŞKA BİR EGEMENLİK

Modern düşüncede barış ve siyaset olanağı olarak görülen egemen devlet fikrine rağmen, yirminci yüzyılın ortasında yaşanan Holocaust'tan günümüze totaliterlik güçlenerek gelmeyi sürdürmüştür. Bir önceki bölümde varlığını tespit ettiğim, fiili veya potansiyel anlamda maruz kalmaya devam ettiğimiz totaliterliğin kaynağını kavramada hala güçlük çekmekteyiz. İşte bu güçlüğü azaltmak üzere çalışma boyunca bir yandan egemen devletin varlık biçimine odaklandım ve totaliterliğin egemen devletin varlık biçimi olduğu ileri sürdüm. Diğer yandan siyasalın geri çekildiği totalitarizm koşullarında egemen devlet karşısında siyaset imkânını ortaklık kavramı etrafında tartışmaya açtığım bir önceki bölümde egemen devlet biçimindeki siyasal örgütlenmede varlığın “belirli varlık” olarak özneye indirgendiği ve bu sayede birlikte yaşama koşullarının inşa edildiğini tespit ettim. Modern dünyada yaşanan yıkımların ve gerçekleşen kıyımların özne merkezli varlık biçiminin zorunlu sonucu olduğunu göstermeye çabaladım.

Yukarıdaki tartışmalar ışığında bana göre, egemen devletin ortak varlığa karşı somutlaştığı, ucu ölüme kadar varan

ve ortaklığı yok ettiği oldukça belirgin böyle bir siyasal işleyiş biçimine mahkûm olup olmadığımız sorusu karşımıza çıkar ve önem kazanır. Zira devletin varlığını ve sağlığını esas alan akıl gereği siyaset en nihayetinde ölüme kadar dayanır, diğer varlıkların sonluluğunu kabul eden devlet sonsuzluk içinde hayal edilir. Egemenliğin sonsuzluğu sebebiyle devlet içinde, uygulanan şiddet derecesinin bir sonu yokmuş imgesi yayılır. Egemen devletin varlığının sonsuzluğu altında kapsanan iktidarın mutlak, bir, bütün, bölünmez ve karşılıksız oluşu karşısında genel olarak varlık güçsüzleşir ve bu güçsüzlük egemen devlet içinde bir yazgı haline gelir. Fakat her şeye rağmen gerçeklik işlemeye devam etmektedir diyebiliriz. Çünkü, devletle somutlaşan, bizden öyle kabul etmemiz talep edilen varlık biçimi ile şeylerin varlık biçimi arasında uyumsuzluk, tutarsızlık göze çarpar. Bu uyumsuzluk egemen devletten yayılan varlık imgesini şüpheli hale getirir: varlık gerçekten kendi kendine mi mümkün olur? Başka türlü var olma ve birliktelik koşulları oluşturma ile varlığı düşünme şeklimiz arasında bir bağlantı olabilir mi? Varlığın gerçekliğini kavrayış biçimimizi değiştirirsek yaşamımızı şekillendiren siyaseti kavrayış biçimimizi de değiştirebilir miyiz? Zira önceki bölümde ileri sürdüğüm gibi, geçmişten günümüze devam eden siyasal sorunlarda, genel olarak varlığı ve varlığın işleyiş biçimini egemen devletin somutlaştırdığı varlık tarzıyla özdeş bir biçimde düşünmenin etkisi bulunur. Yaşadığımız siyasal sorunların kaynağında egemen devletin varlık biçiminin bulunduğunu ileri sürdüğüm bir önceki bölümü takiben bu kısmında, egemen devletin yaydığı imgeden farklı bir şekilde varlığın yeniden inşasına girişiyorum. Bu şekilde egemen devlet koşullarında yaşanan felaketlerle anlamını yitiren dünyada anlamı yeniden kurmayı deniyorum. Egemenliğin mutlaklığının ve sonsuzluğunun gerisindeki varlığın sonsuzluğu varsayımı karşısında varlığın sonluluğunu ve paylaşımlı yapısını ortak olan ve ortaklık kavramlarıyla birlikte düşünüyorum.

Gerçeklik ve anlam:

Varlığı “ortaklık içinde” yeniden düşünmek

Teknolojinin geliştiği ve ekonominin dönüşen teknolojiye göre yeniden farklı ilişkilene biçimleri üzerinden anlam-

landırıldığı dünya artık küresel bir yer olarak görülmektedir. Dünyada hemen her yer elimizin altında olup, ulaşamadığımız neredeyse hiçbir yer yoktur. Her yere erişimin sınırsızlığının etkisi dünyanın *dışarısının* olmadığı imgesidir (Hardt/Nagari, 2011: 9). İnsanın her şeye el uzatmaktan imtina etmediği dünyada dünyanın gizlediği zenginlik de ona erişenlerin elinin altındadır. Hiçbirimizin yaratmadığı ve dünyada verili olarak bulduğumuz su, hava, toprak ve ürünleri, genel olarak doğa diyebileceğimiz maddi dünyanın zenginliği *ortaktır*. Dil, bilgi gibi soyut şeyler de tek bir insanın üzerinde hak iddia edemeyeceği, insanlar arası etkileşimlerle varlık bulan *ortak zenginlikten* sayılır.

Ortak varlık ya çoktan herkese verili olduğundan ya da varlıkların birlikteliğinden olanak bulduğundan kimseye özelleştirilemez. Yine de herkese aynı şekilde verili, herkesin erişimine açık ortak varlığın dünyada belirli bir kesimin tasarrufuna girdiğini görürüz. Bu kesim ortak varlıktan aşırı şekilde yararlanıp birikimini artırırken dünyanın kalanı ise aynı oranda fakirleşir ve olumsuz yaşam koşullarına sürüklenir. Nancy'nin belirttiği gibi, küreselleşme “ekonomik ve teknik bir küresel mantık tarafından üretilmiş tek biçimleşme” olarak yaşamdan uzaklaşma ve yıkımdır (Nancy, 2014: 14). Sınırların kalktığı dünyada gelişmelerin ilk sebeplerinden biri olarak görebileceğimiz mutlak güç arzusu nedeniyle dışarıda hiçbir şey bırakılmak istenmez. Her şeyi erişilebilir ve saydam olacak şekilde yeniden şekillendirdiğimizden yaşadığımız dünyayı farksız bir yermiş gibi hayal ederiz (Nancy, 2014: 14). Egemenlik halesiyle donatılı devletler de aynı farksızlığı yeniden üretir. Farklılıklara kucak açar gibi görünmesine rağmen homojenliğin zamanımızın genel ufku olduğunu belirten Nancy, durumu basitçe bir toplum veya rejim şekline indirgemeyip totalitarizm ya da *içkinlikçilik* (immanentizm) şeklinde adlandırmayı önerir (1991a: 3). Genel olarak dünyanın yaşadığı sorunları ifade etmede kullanılan bu kavramlar çok önceden modern düşünce ve eyleme biçimini kavramsallaştıran Heidegger'in “çerçeveleme” diye formüle ettiği modern insan eğilimiyle bağlantılıdır. İnsanın ve yaşamın makineleşmesiyle çerçevelemeye maruz kalan dünya günümüzde teknolojik bir makine gibi hayal edilir (Pettigrev, 2015: xii). Her şeyin ko-

laylıkla bir başka şeyin muadili haline geldiği genel eşdeğerlilik yasası hüküm sürer. Yani dünyaya ve varlığa bakışta yaygın bir aynılıkla karşı karşıyayızdır.

Gözün hep benzer olana yöneldiği dünyada aynı olmayı teşhis ve yok etme, aynılaştırmanın kaçınılmaz sonucudur. Modern dünyada kölelik bağlarından kurtulan insan gücünü eline alır ve yeni siyasal düzenin dayanağı olur olmasına, fakat düzenin kapitalist mantığında farklı kölelik biçimleri gelişir, düzenin üzerine yükseldiği insanlar ile düzen arasındaki mesafe artar. İnsan ve genel olarak varlık güçsüzleşirken düzenin diğer unsurları (devlet, kapitalizm, vb.) etkisini artırır. Tek biçimlilik veya homojenlikle somutlaşan bu unsurların ve uygulamaların sunduğundan farklı bir arada yaşamı hayal etmemiz, çerçevelenen dünyayla egemen devletin bize sunduğundan farklı bir şekilde karşılaşmamıza bağlıdır. Yani olduğu haliyle dünyayı aşmamız, bu dünyayı yeniden üreten egemen devletin varlık ve gerçeklik varsayımından ufkumuzu değiştirmemizi gerektirir.

Nancy'nin belirttiği gibi, ufkı değiştirmekle birlikte kurulacak siyasal bir strateji genişleyen anlamsızlık ve boşluk ortamında zorunludur. Mevcut dünyada hakikati, anlam ve değerleri kuran, yani ufkumuzu belirleyen kaynakların başında egemen devlet gelir. Devletin mutlak birliğinin sınırlayıcılığından dolayımlanan hakikati, anlam ve değerleri yeniden kurmak için öncelikle anlamsızlıkla mâlûl hale gelen verili kavrayış biçiminden sıyrılmak gerekir (Nancy, 2003a: 24). Verili olanı anlamak onun kökenini aydınlatmaktır. Ulaşılabilecek köken bugün kaybettiğimiz anlamı bize vermeye muktedir olabilir. Anlam yaratmak, anlamın dayandığı kökenle karşılaşp mahiyetini açığa çıkartmaktır.

Modern düşünce ve siyasal yaşamın kökeninde bulunan birliğin dayandığı ve yeniden üretmeye çalıştığı mutlak-güç ve mutlak-mevcudiyet fikrine yaslanan varlık biçimi bugün savaşları karşılaşma olmaktan çıkarmış, dünya savaşı haline getirmiştir. Birlikte yaşam olanağı olarak görülen siyasal topluluklar tek bir öze sahip olma iddiasıyla kendini kurar. "Birlik" etrafında kavranan varlık, belirli köken bağlamında bazı bedenleri içerip diğerlerini dışlayan iktidar ilişkilerinden etkilenir. Oysa mutlak birlik eksenli kavrayışın yaydığı bu im-

geleri dışarıda bırakarak yeniden düzenin işleyişine baktığımızda bütün özelleştirme, tek bir elde toplama girişimlerine rağmen, maddi zenginliklerin yanında dil, duygular, jestler, bilgi gibi maddi olmayan zenginliklerden oluşan dünyanın çoğu hâlâ ortaktır (Hardt/Negri, 2011: 11). Çeşitli şekillerde temsil edilen, birliği sağlayan öz olarak hayal edilen ortak olanı, yer olmayan yer ya da köken olmayan köken olarak karşılaştığımızda yeniden farklı şekilde üretiriz. Karşılaşmalar en az iki varlık arasındadır. Karşılaşmanın etkisinin varlıkların karşılaşma şekline göre değiştiğini görürüz. Ortak olanın bir ürün olarak somutlaşması karşılaşmalara göre onu yeniden hayal etmemize imkân verir. Devletin içinden kavranan egemenliğin gösterdiği gibi ne tam güç ne de tam mevcudiyet bulunur. Asıl olan güçler ve mevcudiyetler çokluğu ve ortaklığıdır (Nancy, 2003a: 24). Kökeni olmadığından verili bir şekli de olmayan ortaklık, bedenler arasındaki yakınlık ve uzaklık ilişkilerinin bir etkisidir. Bedenlerin, imgelerin, nesnelerin ve diğer şeylerin sınırlara (egemen devletin yasalarına, ulusal sınırlara, temsil şekillerine, cinsiyet rejimlerine vs.) karşı hareketi ortaklığın birliğe indirgendiği yapıları (özne, ulus, egemen devlet vs.) hayal etme şeklimizi etkiler (Ahmed/Fortier, 2003: 255). Temsillerden ve imgelerden olumlu karşılanıp kabul edilenlerle edilmeyenler arasındaki farklılaşma ortaklığın sınırını çizmemizde önemlidir. Köken olarak ortaya çıkan imgeler karşısında ortaklık meselesi, farklılıklarla birlikte yaşama meselesi haline gelir. Farklılıklarla birlikte yaşamak ise egemen devlet içinde kendi olma varsayımlarını, kendini hayal etme şeklini tekrar başka bir şekilde tasavvur etmektir. Modern özneyi ve egemen devleti yeniden ele almamız ve farklı şekilde varlıklarını ortaya koymamız, bir arada yaşama şeklimizi başka şekilde düşünmemizden kaynaklanan sorunlarımızın çözümü olabilir. Başka türlü düşünmemiz, birliğin varsaydığı özdeşlikten, öznenin dayandığı öz olarak *kendiden* varlığı kurtarmamız, onun bir olmanın yanı sıra çok olduğunu, yani tekil-çoğul olduğunu ileri sürmemiz anlamına gelir. Tekil-çoğul şekilde varlığı düşünmemiz ise bir arada yaşama biçimi olarak birlikten fazlasını hayal etmemizi ifade eder (Ahmed/Fortier, 2003: 256). Ancak bu şekilde çoğ-

rafi, sosyal veya siyasal sınırlara takılmayan kolektif varoluş kipini ortaya koyabiliriz.

Birlikte ve ilişki olarak varlık

Kolektif varoluş, yani ortaklık bütün farklılık ve çokluğuna karşın homojen, dışarısı olmayacak şekilde hayal edilen dünyada belirli bir özelliğe indirgenerek özelleştirilmiş halde-dir. Oysa ortak olan ve ortaklık, özel ve kamusal olan etrafında dönen kapitalizmin ve devletin göz ardı ettiği ontolojik koşul ve gizli boyuttur (Dardot/Laval, 2014: 176). Kapitalist mülk sahiplerinin başkalarının emeğini sömürdüğü ekonomik düzende Proudhon'un sömürülen şeyi adlandırmak üzere kullandığı kollektif güç gibidir. Toplumsal bir varlık olarak kaynağını ne devlette ne bireyde bulan kolektif güç, varlığını çoğul olarak kazanan insana borçludur. İnsanın çoğul varlığı onun ortaklığıdır ve ortaklık, kitabımın birinci bölümünde bahsettiğim bütün kavramsal imlerini burada taşımayı sürdürür. Ortaya koyduğum kavramsal çerçevenin sonucu olarak her bir insanın gücünün, karşılaşmaların gerçekleştiği üretim ve mübadele ilişkilerine bağlı olduğunu, yani çoktan ortak olduğunu söyleyebilirim (Dardot/Laval, 2014: 192). Kapitalist hiçbir bedel ödmeden bu ürüne el koyar, yani onu kendine mal eder. Gücünü toplumdaki ilişkili, ortaklık içindeki varlıklardan türetmesine rağmen son durumda onlara el koyan egemen devlet de Proudhon'un belirttiği gibi, bir hiledir. Yasa ve zor aracılığıyla devlet, dayandığı güçleri kendi varlığı ekseninde yeniden düzenler, örgütler (Dardot/Laval, 2014: 194). Çoktan ortak olan varlığı yeniden dağıtır, yani ister özel mülkiyet ister kamusal mülkiyet biçiminde olsun, varlığı özelleştirir. Varlığın özelleşmesi egemen devlet katında iktidarın belirli ellerde toplanması şeklinde tezahür eder.

Ortak varlığın özelleştirilmesi veya belirli ellerde toplanarak temsil edilip dışlayıcı siyasetin konusu haline getirilmesi ortak olanın varlığını azaltır ve gücünü ortadan kaldırır. Ortak olanın gücünü yeniden kazanması varlığın mevcut kavranışından farklı şekilde inşasını gerektirir. Varlığın gücünün azalmasının çağdaş dünyaya özgü olmayıp Batı metafizik düşünce tarihini karakterize ettiğini belirten Heidegger, varlığın gücünün

iade edilmesinde onu var olanlardan ayrı olarak düşünmemizin gerekliliğine dikkat çeker. Metafizik düşünce tarihinde varlık ve var olan ayrımı yapılmasına rağmen varlığın unutulduğunu, var olandan var olana doğru gidildiğini ileri sürer. Antikite'den beri gelen ayrımı benimseyen ve varlığı var olanlardan ayıran Heidegger'e göre, kadim düşünürler bu ayrımı bilmelerine rağmen tanımlanamayan, kavramların en tümeli ve en boş olanı olarak varlığı düşünmekten uzaklaşmış, var olanlara asılı kalmışlardır. Sanki varlığın sırrını çözmüş gibi davranıp ona dönmeyi gereksiz görmüşlerdir. Oysa var olana sarılmak, varlığın hakikatini unutmaktır (Heidegger, 2013: 14 ve 24). Varlığın bu unutuluşu karşısında ona geri dönmeyi öneren, varlığı varolanlardan, özü görünüşten ayıran Heidegger'e göre varlık, kavramların en genelidir. Fakat bu genelliği onun kavranmasını zorlaştırır, karanlığa gömer. Büründüğü bu karanlıktan varlığı çıkarmak ise düşünürün görevidir.

Var olan şeylerden farklı olarak varlık, var olanın var olmaklığıdır. Genel olarak "olmak", zuhur etmek veya olagelmektir. Faili bulunmayan bu edim öznel, kişisel bir biçime bürünmeyi reddeder; anonimliğiyle varlık, katılımsal ve paylaşımsaldır (Levinas, 2003: 50). Varlık, varolanların varlığına yönelik açıklıktır. Varolanların varlığı olarak varlığı anlamak, insani deneyimden ayrı düşünülemez. Varlığı sorgulamak, insana özgüdür. Her ne kadar ilgisini öteki nosyonuna yönlendirip Heidegger karşıtı bir tutum olsa da varlığı anlamının insani bir deneyim olduğu konusunda Heidegger ile uzlaşan Emmanuel Levinas'ın vurguladığı gibi, varlığı sorgulamak insanın varlık tarzıdır. Öz yüklemi belli bir şekilde var olmaya tabi insan, sorgulayarak varlığını somutlaştırır (Levinas, 2011: 27). İnsani deneyim açısından var olmak, dünya-da-olmaktır. İnsan varlığı, varlıkları oldukları gibi, yani varlık olarak varlık şeklinde anlayabilme yeteneğindedir. Son durumda varlığı anlamlandırırken varolanlardan varlığı ayırarak Heidegger "bir varlığın tam olarak buradaki mevcut ve özgül varlık türü olmasının neyin belirlediğini, onu farklı türdeki varlıklardan neyin ayırt ettiğini inceler" (Mulhall, 1998: 20). Varlık olarak varlık, varlıkların varlığıdır. Bütün var olanlar varlıkları bakımından ortaktır. Varlığın ortaklığı onun herhangi bir var olana indir-

genmesini engeller. Bir var olana indirgenemeyen, ortak olan varlık “eklemlenmiş-çeşitlilik-içindeki-birlik”tir (Mulhall, 1998: 24). Var olanların varlık imkânı ve anlaşılma sebebidir. Var olanı belirleyen ve ona indirgenemeyen varlık, var olan ile örtüşmez:

Hakkında konuştuğumuz, bir kanaat beslediğimiz, şu veya bu şekilde ilişki kurduğumuz her şey bir varolandır. Ayrıca neliğimiz ve nasıllığımız içindeki bizler de birer varolanız. Varlık ise öylelik ve neden-nasıllıkta, gerçeklikte, mevcut-oluşta, kalıcılıkta, geçerlilikte, *Dasein*’da, ‘vardır’da yatmaktadır (Heidegger, 2011: 6).

Varolanın kendi varlığının açığa çıkarılmasıyla görünür olan varlık, hep farklı bir şekilde belirir, öz bakımından olmadığı bir şey içinde kendisini gizler. Var olan her şey, varlığın gizlenmesi veya ‘yokluğu’ olarak anlaşılmalıdır. Var olanın varlığına ilişkin soruşturma var olanın varlık halidir. Orada-olmak şeklinde karşılanan ve minvalini insan üzerinden kavrayabildiğimiz varlık, *Dasein*’dır. *Dasein*, kavram olarak *Da* ve *Sein*’in birlikteliğidir. *Da*– “orada” demek iken, –*Sein* “olmak” ya da “varlık” anlamına gelir. Böylelikle *Dasein*, “orada/burada olmak”ı ifade eder. Heidegger’in dediği gibi, *Dasein* “kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar” (2011: 12 ve 46). Dolayısıyla onu belirleyen şey onun varoluşudur. Varoluş kavramının atfı yaptığı varlık açısından “olmak”ı kavramaya çalışma durumu ise belirli öğelerden oluşan bütünlüklü bir yapının inşasıdır. Bu bütünlüklü yapıya *eksistensiyalite* diyen Heidegger, *Dasein*’ın varoluşunu çözümler ve bu elementleri çözümleyerek varlığı açmaya çalışır (Heidegger, 2011: 46). Her defasında varlığa ilişkin verdiği cevaplar bizi varlığın ve *Dasein*’ın nasıl var olduğu sorusuna götürür.

Dasein’ın varlık yapısını anlamamız için öncelikle onun varoluş kipini düşünmeliyiz. Burada yapacağımız bir tespitle *Dasein*’ın hangi koşuldaki sorgulamalarının varlığı anlamaya götüreceği hakkında bir şeyler söyleme imkânı kazanabiliriz. *Dasein*’ın *otantik* ve *inotantik* şeklinde adlandırılacak iki varoluş kipi bulunur. Otantiklik, onun kendisi gibi olması, kendi özüne uygun olarak kendisiyle doğrudan ilişkiye geç-

mesi ve kendisini anlayarak edimde bulunması iken, inotantiklik *Dasein*'in kendisiyle dolaylı yollarla ilişkiye geçmesi, dolayısıyla kendi özüne uygun olamama ve buna göre eyleme durumunu ifade eder. Heidegger'in "vasati hergünlük" diye ifade ettiği bu kip, *otantikliğin* imkânını içeren ya da *Dasein*'in ontik öncelikliğini oluşturan, ontik olarak en yakın olunan ama ontolojik olarak en uzakta bırakılan, sorgulamada atlanan yerdir. Oysa bu gündeliklik-sıradanlık içerisinde *Dasein*, varlıkla ilişkilenererek kendi varlığını mesele etmenin imkânını bulur. Buna yol açan tam da o yaşamdaki sıradan-vasat durumun kendisidir (Heidegger, 2011: 46). Varlık sorusunu doğru sorabilmenin imkânı, *Dasein*'in otantik varoluş kipinde bulunma durumuna bağlıdır. Diğer türlü o ondan uzaklaşmak olacaktır. Fakat otantik bir varoluş kipinde bulunmak gündelik yaşama bulaşmış *Dasein* açısından mümkün olsa da ona erişmek ve onda kalmak ne kolaydır ne de sürekli imkânlıdır. Bunun nedenini anlamamız için *Dasein*'in içerisinde konumlandığı dünya fikrine odaklanmamız gerekir. Heidegger'in belirttiği gibi:

Dasein, kendisine ait bir varlık minvaliyle de uyumlu biçimde davranarak, özsel olarak sürekli ve öncelikle bir ilişki içinde bulunduğu bir varolandan, yani 'dünya'dan hareketle kendi varlığını anlama eğilimi içindedir. Bizatihi *Dasein*'in kendisinde ve dolayısıyla da kendi öz varlık anlayışında dünya anlayışı denilenin, *Dasein*'in yorumuna ontolojik yansıması olarak tanımlayacağımız şey yatmaktadır (Heidegger, 2011: 16).

Varlığı anlamada *Dasein*'i düşünürken temasa geçtiğimiz fenomen olarak dünya, *Dasein*'in temel yapısının türetildiği *a priori* yeri ifade eder (Heidegger, 2011: 43). Peki, fenomen olarak dünyanın kapsamı nedir diye sordüğümüzde Heidegger için yanıt açıktır: "*Dasein* olmayan bir var olanın belirlenimi olmayıp, bizatihi *Dasein*'in bir karakteridir" (Heidegger, 2011: 66). *Dasein* ve dünya, iki ayrı varlık olmayıp, birbirlerini tamamlar. Sorgulayan, seçim yapan ve kendi kendini üreten *Dasein*'in varlık konstitüsyonunun zemini, dünya-içinde-varolmadır (Heidegger, 2011: 55). *Dasein*, dünyanın iki anlamda içindedir: ağaçlar, böcekler vb. tıpkı diğer şeyler gibi dünyanın içerisinde-

dedir ve şeylerden farklı olarak “içinde” olduğunu bilendir (Heidegger, 2011: 63). Diğer bir deyişle, *Dasein*, hem hangi araçları nasıl kullanacağını hem de dünyanın içinde nasıl hareket edeceğini bilir. Bu durum onun diğer şeylerle ilişkiye geçmeye ve bilme yeteneğine paralel gelişen yaşamını yönlendirmek üzere dışarıya doğru yüzünü dönmesine neden olur. *Dasein*’ın varlığı özsel olarak –ile değildir. Dünyanın yapısı, varlıkları *Dasein*’ın kendisi gibi olan diğer varlıklara özsel bir referansta bulunduğu için, *Dasein*’ı kendisi gibi olan varlıklarla zorunlu olarak paylaştığı bir dünyada ikamet ediyor olması dışında anlayamayız.

Varlıkların paylaştığı dünyada varlığın –ile oluşu, dünyanın ortaklık içinde bir yer olduğuna işaret eder. Varlık –ile olduğundan diğer varlıklarla yüz yüze gelebilir ve yalnız kalabilir. Dünya, aynı anda birden fazla var olanın dünyasıdır. Varlık kendisiyle ilişkisini diğer varlıklarla ilişkisi aracılığıyla kurup sürdürür. –İle oluş, dünya-içinde var olan varlığın ilintililiğidir (Heidegger, 2011: 86). Verili olanın ontolojik yapısı birlikte-olma, dünya-içinde-varolmayla *Dasein*’ın asli ikinci yapısıdır. Varlığın ancak diğer varlıklarla mümkün olduğunu ifade edip, ötekiler olmaksızın husule gelemeyeceği anlamına gelir (Heidegger, 2011: 122). Varlık hem kendi başına vardır hem de diğerleriyle birlikte, yani ortaktır (Heidegger, 2011: 124). Dünya hep başkalarıyla paylaşılan, birlikte-dünyadır. Dünya-içinde-olmak, başkalarıyla birlikteliğe işaret eder. Diğer varlıklar fiilen mevcut olmasa bile birlikte-olma varlığı belirler: varlığın yalnızlığı dünya içinde birlikte-olmadır (Heidegger, 2011: 126).

Bütün jeneriklerden önce gelen varlığın ortaklığında geçen “ortaklık” kavramı yerine terminolojik olarak –ile olmayı kullanan Heidegger’in yaptığı bu ikamenin nedeni ortaklık kavramının Hristiyan, dinsel ve faşist yankılarını silmektir (Nancy, 2003a: 31). Konusu varlığın ortaklığı veya paylaşımı olan birlikte-olma, komünyonu ya da atomizasyona işaret etmekten ziyade paylaşım ve temasa vurgu yapar. Bir bizi inşa eden ortak olan, varlıklar arası iletişim/aktarım ve etkileşimdir (Nancy, 2003a: 32-33). Birlikte-olma, aynı zamanda ve yerde olmaktır. Varlıklar bu zaman ve mekânı kendi aralarında paylaşır ve paylaştırır (Bird, 2016: 89). Anlam için anlamsızlığa, bilgi için bilgisizliğe ihtiyaç duymakta olduğu gibi, başka bir varlık

olmaksızın varlığın imkânsızlığını gösteren ortaklıkta paylaşılan şey bir özü paylaşmanın imkânsızlığıdır. Varlık, olasılık hesaplarına sığmaz. Varlığın imkânsızlığı, olanaksızlıktan ziyade “olasılık hesaplarından türemeyen, mümkün olanı aşan şey” olarak varlığı görmektir (Nancy/Badiou, 2017: 62).

Heidegger ile benzer bir şekilde dünyayı birlikte-varlık uzamı olarak gören Nancy, Batı düşünce tarihinde dünyanın birlik olarak kavrandığını, var olan her şeyi kapsadığını belirtir (akt. Morin, 2012: 43). Oysa gerçekte vuku bulan dünya, biriciktir; birliklerin çoklu veya birlikte varoluş yeridir. Bir anlamlar bütünü olarak tekil kökenlerin çokluğundan ortaya çıkan, kozmofizikçilerin verilerine göre mutlak, bir ve bütün olmayan dünya parçalıdır (Nancy/Barrau, 2015: 2-3). Var olanların birlikte konumlandığı, içine doğduğumuz bu yerde herkes bulunabilir. Dünya, herkesin ikamet yeridir (Nancy, 2014: 58). Dünyada olmayı –ile olma diye nitelendirdiğimiz bu aşamada dünyayı düşünmek, zorunlu olarak birlikte-varlığı düşünmek anlamına gelir (Nancy, 2000: 98). Birlikte-varlık alanı olarak dünyayla karşılaşmak kendini köken olarak sunan şeyin açıldığı yere temas etmeyi sağlar ve varlığın anlamının kurulabileceği yegâne yer de işte kökenle bu temastır. Dışarıdan bakıldığında birmiş gibi görünen dünyanın birliği, dünyaların çokluğu olarak farklılıktır. Dünyanın birliği onun kendi içinde farklılaşmasından, dünyaların farklılığı olan farklılığından başka bir şey değildir. Mutlak olmanın aksine birlik, tekil dünyalardan oluşan karmaşık bir şeydir. Farklı dünyaların ortak paylaşımı ve açığa çıkışıdır (Nancy, 2000:185). Çoğul olmak, mutlak birlik fikriyle çatışır: parçalı oluşu sebebiyle birlik gerçekte sürekli bölünür ve bu bölünmeler ritmiktir. Kendi kendini ritminde, içkinliği içinde üstlenen dünya “zorunlu olduğu kadar zorunsuz da olan bir var oluşun karar verilemez ikiz anlamlılığını” taşır (Nancy, 2014: 61; Nancy/Barrau, 2015: 15). Bu durumda farklılık alanı olarak dünyada tek bir egemen varlık yoktur. Dünya, dünyanın aralıksız bağıışı, hediye veya yaratım olduğundan bir taşın, yıldızların vs. paylaşımının nerede başlayıp nerede bittiğini kimse bilemez (Nancy, 2000: 186). Her varlık gibi dünya da bir sürü dünyaya açılması bakımından *dünyasaldır*.

Dünya ile dünyasallaşma kavramını yakınlaştıran Nancy, kendi yıkımını gerçekleştiren düzeni küreselleşme olarak adlandırıp dünyasallaşmayı küreselleşmeden ayırır. Yaptığı bu ayrımla bugün dünyanın dünyasallığını yitirdiğini söyleme imkânını bulurken, bu kaybın yaşadığımız sorunların sebebi olduğunu belirtir: Artık “dünya-yapma” olanağını kaybetmiş mevcut dünya, dünyasallığını yitirmiştir. Küresel dünyadaki icatlar ve araçlar kirli olanı artırmakta, dünyasallığı tahrip etmektedir (Nancy, 2014: 18). Dünyanın yıkımı olarak anlam bulan küreselleşmenin tersine dünyasallaşma, “bir dünya ve bir anlam yapma olanağı... bir dünya için, küreselliğin karşıtını biçimlendirmek zorunda olan şey için olanaklı her türlü mücadele... olanaklı anlamlılık alanı olarak dünyanın ufkudur” (Nancy, 2014: 14-15). İşleyiş şekli bakımından varlığın ortaklığına dayanmayan küresel dünyada dünyasallığın yitimi olarak aşırı birikim sadece ekonomide değil, genel olarak anlam düzeyinde de söz konusudur. Aşırı birikme “hep sefalet içine atılmış bir kenarda kalanın dışlanmasıyla at başı giden zenginliklerin tek bir elde toplanması”dır (Nancy, 2014: 18). Bir bütün olarak dünya ele geçirildikçe, biriktirildikçe azalmakta, yok olmaktadır. Dünyanın dünya haline gelmesi, güçten düşen varlığın canlanması bu birikimden uzaklaşmaya, yerleşik temsillerden vazgeçmeye bağlıdır. Sahip olduğumuz dünyadan başka bir dünyanın bulunmadığını ve anlamı arayıp bulacağımız yerin anlamından uzaklaşan aynı dünya olduğunu vurgulayan Nancy için dünyanın anlamı, “her defasında tekil olan ve tekil olarak orada bulunan her şeyin arasında tekil olarak, hiçbirinin tamamlayamadığı, hiçbir yerin ve hiçbir tanrının bu dünyanın dışında olmadığı tek bir olanağı paylaşma”dır (Nancy, 2014: 22). Dünyayı düşünmek, her türlü aşkın referanstan kurtulma, kendiyle ilişki olarak dünyayı kavramadır. Dışarısı bulunmayan dünya kendi-için var oluşa geçer. Bir kere dünyanın dışarısı yok olunca, dünya-içinde-olma’dan dünya-da-olma’ya geçilir. Dünya-da-oluş, dünyanın içkinliğidir. Her şey dünyada meydana gelir (Nancy, 2014: 25-27). Yıkımına şahit olduğumuz dünyayı yaratmak “anlamın ve belirli bir bulunma yerinde yaşamın *praxis*idir ve bu, yeni olanın patlaması olarak, öngörülemez ortaya çıkış olarak bir dünyayı yaratmaktır” (Nancy,

2014: 33). Dünyanın yaratımı, kökensel paylaşım ya da varlıklar arasındaki boşluk olarak kökeni temsil eder. Yaratımın köken olmayan kökenle, yani paylaşım veya ortaklıkla bağlantısı dünyanın yaratıcısı fikrini kapı dışarı eder (Nancy, 2000: 16). Yaratım ve yaratıcı, dünyada iç içedir. Yaratıcısı olmayınca sebebini ve amacını da tayin edemediğimiz dünya “içine anlamı yerleştirebileceğimiz bir şey” haline gelir (Nancy, 2014: 64). İçkinliği gereği hiçbir imalatçı tarafından yaratılmamış dünya hiç yoktan gelir ve bir şey olarak büyür.

Dışsallıktan veya başka bir dünyadan bağımsız dünyanın dünyasallığı, temsile indirgenememesine rağmen olası biçimler içinde dolaşır (Nancy, 2014: 77). Bu durumda küreselleşme ile yıkımına şahit olduğumuz dünyanın anlamını yeniden tesis etmemiz, anlamı farklı biçimler arası çalışmaya ve dolaşıma açmamıza bağlıdır. Diğer bir deyişle, bedenler arası karşılaşmaları yeniden, olduğunu düşündüğümüzden farklı şekilde tahayyül etmemiz gerekir. Her şeyin anlamsızlaştığını düşündüğümüz dünyada anlam yaratabiliriz. Bunun için her şeyi yeniden düşüncenin konusu haline getirmeliyiz. Bu çabaya, ortak olan bağlamındaki varlığın anlamının açığa çıkarılması dâhildir (Nancy, 2014: 79). Nancy tarafından önerilen çokluklar arası dolaşımdan yükselen dünyanın dünyasallığı fikri, bizi anlamın eşiğine getirir. Ses veya tınıyla düşünebildiğimiz anlam, tınlamada ikamet eder. Tınlamalar veya çınlamalar bütünüyle şekillenen anlam, bir sesin ya da tınının diğerine göndermesi olarak ertelemeden oluşur. Anlam ve tını, erteleme uzam veya aralığını paylaşır (Nancy, 2004a: 15). Varlıkların birbirine göndermesi olarak ertelenme sayesinde anlama imkân veren yankılanma gerçekleşir. Tını her yerde hazır ve nâzırdır. Anlam, varoluşun anlamı olmaktan ziyade varoluş olarak anlamdır. Anlama erişmemiz, varlığın günümüzdeki temsili birliğin kökenindeki Bir’in anlamını düşünmemizle alâkalıdır.

Her zaman Bir’den, yani kendisinden fazlasına açılan Bir “düşüncenin içeremeyeceği şeyle, içerilemeyenle (ya da sonsuzlukla) bir ilişkidir” (Levinas, 2011: 139). Bir tür dünyaya gelme olan anlam (Bir’in anlamı), varlığın onu aşan kısmıyla birliğine gönderir: dünyaya birlikte geliriz, beraber görünür oluruz. Bir *praxis* veya zuhur ediş olarak anlam, sadece ortaklıkta

ve ortaklık olarak gerçekleşir. Anlamli olmaktadır “olmak” hareket etmektedir:

Eğer birkaç dakika aradan sonra, şu salona, bir kadın giysiyle geri gelişimin, kendimi translar grubuna soktuğunu ileri sürmedikçe hiçbir anlamı olmayacaktır. Eğer burada hepimiz transsak, zaten sorun olmayacaktır... Yaptığım edimin anlamı benim bir papaz, bir yargıç, bir deli ya da bir trans olarak görünüşüme göre değişecektir (Guattari, 2015).

Hareket etmede düşünce yola girer. Düşünce olarak eylemek varlığın arzusu ve gücüdür. Anlamli olmak varlığı var etmek, yani olmaya bırakmak, bağışlamaktır; varlığın varlığına, var olmasına izin vermektir (Nancy, 2005: 20). Olmasına izin verilen varlıkla gerçekleşen akış, onun dışına doğru gerçekleşir. Varoluş, varlığın dışına doğrudur ve burada ortaklık veya – ile oluş yüzünü gösterir (Esposito, 2013: 61). Varlığın-ortaklık-içindeliğinin işaret ettiği varlığın dışı sebebiyle varlığın anlamı varlığın kendisi ile asla çakışmaz. Oysa yaşadığımız dünyanın hâkim yargısı tersi yöndedir. Dahası bu varsayım bugüne has olmayıp ortaklığı mutlak bir başlangıç veya son, amaç olarak kavrayan Batı düşünce tarihine yayılmış haldedir (Nancy, 1992: 374). Varlığın ortaklığının birlik etrafında temsili anlam akışını keserek askılar, her şeyin içini boşaltır ya da şeyi olduğundan fazla anlamla donatır.

Dünyanın ve varlığın anlamı bağlamında anlam sorunu, varlığın “kendi” olmasını engelleyen boşluğu, yani adlandıramaz olanı adlandırma meselesidir (Nancy, 1991b: 5). Akış ve açıklığın mündemiç olduğu anlam hiç yoktan icat olur; mevcudiyete geliş ve mevcudiyetten gidişlerden oluşur (Nancy, 2003b: 43). Dairesel varlık tarzına sahip anlamın temeli veya sonu yoktur, sürekli açılır. Kökenin ve sonun yokluğundan oluşan anlam, köken olma iddiasında bulunan şeyin ötesine veya berisine gömülüdür. Kökensel anlam bulunmadığından her yorum anlamı kaçıır: ses-siz veya duyulamaz dili icra eden tekil sesler çeşitliliği anlamı oluşturur (Nancy, 2003b: 43 ve 49). Anlamı anlamlandırabilmemiz “belirli tip anlamsız mekanizmalar ile kurallar, yasalar, artık-bilgiler, koşullanmalar yayan iktidar katmanları arasındaki ittifaktan ileri gelir. Anlamlandır-

ma, bu ittifaktan, çeşitli biçimlendirme sistemleri arasındaki gidiş gelişten başka bir şey değildir” (Guattari, 2015). Anlamı anlamlandırmamızda, Heidegger’i hatırlatırcasına, anlamın anlamını yeniden düşünmemizin gerekliliğini belirten Nancy, anlamı ortaklaşa-anlam olarak tasavvur edip ürettiğimize işaret eder (Nancy, 2014: 80). Gerçekten de açıklık olmayan anlam, tekillikler arası dolaşım ile üretilmesi bakımından açıklıktır. Ertelenen, açıklık içinde kavranan anlamdan dünyanın anlamına baktığımızda onun da tınlamalarda ikamet ettiğini görürüz (Nancy, 2014: 81). Hiçten çıkan dünyanın anlamının öncesi ve modeli, ilkesi ve ereği yoktur.

Açıklık, akış ve eklemlemeler bütünü olarak anlamla aynı yapıdaki varlığın (Nancy, 2000:2) ortaklık-içinde oluşunu kabul etmesi bakımından Nancy, Heidegger ile yakınlaşır. Fakat bir arada var olmayı, varlığı mümkün kılan ortak olanın gerekliliğine değinen Heidegger, Nancy tarafından birlikte-olma ve varlığın ilişkisini kurmamakla eleştirilir (Nancy, 2005: 70). -İle olarak ve -ile’nin varlığı olarak ortaklıkla ilgilenen Heidegger’e göre, sonluluğun erişimimizi engellediği ortaklık, sınıra açıklıktır ve sınır kimsenin kontrolünde değildir. Ne önceden söz verilen ne gösterilen ne ön varsayılan ne de ön belirlenen ortaklık açısından köken hep onun ardından gelir. Varlığın açılması olarak köken sunulduğunda geri çekilir (Esposito, 2010: 18). *Varlık ve Zaman*’daki *Dasein*’ın ikinci aslı yapı-sı olarak belirtilen birlikte-varlık analitiği Nancy’e göre bir taslaktan fazlası değildir. *Mitsein* (ile-olma/varlık), *Dasein* ile aynı önemde olmasına rağmen ona tâbi ve ikincil pozisyonundadır. *Dasein* ile açılıp *Dasein* ile kapanmakla eleştirdiği Heidegger’in analizini yeniden açmak isteyen Nancy, dikkatimizi *Mitsein*’a vermemizi önerir. Çünkü *Mitsein*, her zaman tamamlanmadan kaçan bir yapıda olup, anlamın ortak-kökenselliğiyle ilintilidir (Nancy, 2000: 93-4). *Mitsein* sayesinde, özsüz bir ortaklık olarak varlığın hakikatini keşfederiz.

Mutlak birlik veya teklik olarak bir olmanın aksine -ile olma, varlığın birlikte ve ilişkili yapısını belirtir: Bir masanın üzerinde duran kalemi ve masayı düşündüğümüzde onların orada birlikte durmaları aralarında bir bağ olduğu anlamına gelmez. Modern toplumda egemenin kararı olan yasa ile sağ-

lanan bireyler arası ilişkiyi *bağ* olarak adlandırırız. Tıpkı bir yapıştırıcıdaki gibi, insanlar yapay unsur aracılığıyla birbirine yapıştırılıp bir arada bulunmaya zorlanır. Halbuki bir bağ üzerinden kavranamayan ortaklık, bağ olmayan bir ilişkidir. İç tarafı dışa, dış tarafı içe döndüren “ilişki-içine-girme”dir (Bird, 2016: 77). Her bir varlık diğerine maruz kalır, kendini ona sergiler. Toplum sözleşmecilerin varsaydığı biçimiyle varlıklar arası tek bir bağlanma şekli bulunduğunu olumsuzlayan, asla tamam olmayan, kapanmayan ilişkiler dokumasında (Bird, 2016: 77) ortak özellik değil, varlığın ortaklık-içinde-oluşu ortaklığı oluşturan temel etkinliktir ve ortaklık içinde olmayan hiçbir şey/kimse yoktur (Dalton, 2015: 34). Hem parçada hem bütünde bulunan, herkeste ortak olandır. İlişki-içinde-olma “farklı özneleri bir araya getiren, onlar arasında kimi bağlantılar kuran, varoluşlarının tekilliğini de koruyan” sonlu oluşun serimlenmesidir (Dalton, 2015: 34). Ne şeylerin birbirine tam tabiiyeti ne de birbirinden tam ayrılık durumudur: aynı kompartımandaki tren yolcularının gösterdiği gibi, birbirine tek bir tarzda bağlı olmayan varlıklar, kalabalığın çözülmesi ve grubun toplanması arasındadır. İşte birlikte-varlığı somutlaştıran bu arasında-oluş, ilişkisiz bir ilişki, ilişkiye açıklık ve aynı zamanda sabit bir ilişki yokluğudur (Nancy, 1991b: 7). Sadece gösterime, sunuma ve maruz kalışa veyahut açık olmaya dayanan ortaklığın ön varsayımızlılığı kuruluş ya da klasik ege-menlik gibi müphem yapıların ona çok fazla zorlanmadan musallat olmasına olanak tanır (Dalton, 2015: 33). Bağ olmayan ilişki, otobüste göz göze gelen insanlar arasında olan şeydir: “Otobüste gördüğüm kişiler bende bir etki bırakır, algılamalar, konumlanma olur: bir izlenim, intiba oluşur ve işte bu girilen ilişki bağdan önce gelir” (Nancy, 2012a: 78). Olmanın paylaşımı olarak ilişki, “bir eğilim ilişkisi değildir, parçaların yeniden birleşmeye doğru yönelmiş olma gereksinimleri ya da itkileri değildir, ortaklık-içinde-varlığın ortak ölçüsüzlüğüne teslim edilmiş varoluştur” (Nancy, 2006: 96). Ortaklık-içinde-varlık, varlığın/varlıkların ontolojik ortaklığı olması bakımından bir ilişkidir. Dolayımız olan ilişki en az iki unsur arasındadır. Onlar arasında ilişkinin gerçekleşme koşulu varlıkların -ile olmasıdır. Ortaklık-içindenin mekânı anlamsız veya özdeşliksiz/

tanımsız varlık alanıdır. “Arasında” şeklinde ifade edilebilecek bu yer tekildir: paylaşılan, çoğulluğa atıf yapan geçişliliklerdir.

Özdeşlik mekanizmasından baktığımızda ilişki nosyonunu fark edemeyiz. Çünkü özdeşlik ilkesi ona anlamını vererek nereye ait olduğunu gösterir. Özdeşlik “aynı gibi görünen elementleri bir araya toplayan sentetik bir edimin ürünüdür” (Bird, 2016: 47). Özdeşlikte birlik veya beraberlik aidiyeti belirler; ait olma pasif, nesnelleştirilmiş ve tahsis edilmiştir. Benzer bir mekanizmaya sahip Hobbes’un *Leviathan*’ından hatırlayacağımız gibi, özdeşlikte birleştirici bir üçüncü kişi/taraf parçaları birlik oluşturacak şekilde sentezler. Aralarında ilişki yerine bağ bulunan her parçanın düzenleyici ile ilişkisi vardır, ondan dolayımlanır. Oysa ortaklık-içinde-varlığın düşündüğü, ancak fark ekseninde tanımlayabildiğimiz ilişki, özdeşlik mekanizmasının dolayımı ve ilişkisiz varlık biçiminin dışında bir arada olma şeklini bize tahayyül ettirir (Bird, 2016: 47). İlişki olarak ortaklığı, tam da ilişki olduğu için bir öze, temele indirgeyemeyiz. En az iki şeyi var sayan ilişki, şeyler arasındaki ilgi veya yakınlıktır. İki şeyden birine indirgenemediği, yani özü olmadığı için nihai bir yapısı da bulunmaz. Nihai yapısı yoksa ilişki açıktır, varlığın saf açıklığı olarak varlığın geri çekilişinde kendini verir. Birlikte var olan, zuhur eden tekil var olanların çoğul fenomenidir. Açıklığı sebebiyle ele geçirip temsil edemediğimiz ilişki, tekilliklerin ortak açıklıklarında birlikte görünmesidir. Her bir varlık ontolojik olarak ötekine maruz kalır, açıktır (Bird, 2016: 72). Varlık, ilişki oluşu gereği bir öz olamaz, sunacak bir şeyi olmayan hiç olarak kavranır.

Paylaşım, varlığın ertelenmesi ve mutlak birliğin imkânsızlığı

Mitsein’in Heidegger’de *Dasein*’a boyun eğmesi, peşine düştüğü anlamın daha da kaybolması, yani varlıktan uzaklaşmasıyla sonuçlanır. Varlığı ve anlamı keşfetmek amacıyla –ile olmayı tabiiyetsiz bir şekilde düşünmeyi öneren Nancy açısından ancak bu şekilde varlığın anlamı veya anlam olarak varlık sorusuna yanıt üretebiliriz (Nancy, 2000: 27). Bu kapsamda varlığın ortaklığını anlamın ve varlığın kaynağına yerleştiren Nancy, anlam üretimini birlikte varoluşun parçalarındaki her-

hangi bir değişikliğin sonucu olarak görür: Anlam tıpkı suyun taşı aşındırdığı veya beslediği ve değirmenleri ittirip gemileri taşıdığı noktada karşımıza çıkan dünya gibidir (Nancy, 2012a: 81). Anlam ile benzer bir şekilde üretim olarak varlık, faal bir gerçeklik edimidir. Verili, ilk ve esas bir şeye dayanan, oradan türeyen mitten farklı olarak varlık, değişim ve değişebilirlik olarak zaman veya harekettir (Negri, 2011: 8; Castoriadis, 2006: 261). Hiç olma ya da şeyin kendisi olmaya bırakma tarzındaki varlığın özü bu kendi faaliyetine denktir. Varlığın faal gerçekliği, onun yokluğu veyahut hiçliği sayesinde mümkün olur. Varlığa imkân veren yokluk olmayan hiç, hiçbir şey olarak bir şey değildir, lâkin hiç de değildir; bir şeyin olması/vuku bulmasıdır:

Örneğin, masanın üzerindeki bir şey olarak bardağı oradan kaldırdığımızda artık hiçbir şey var değildir. Fakat bardağın orada var olabilmesi için hiçin de olması gerekir. Hiç yoksa bardağı oraya koymak mümkün olmayacaktır. Hiç yoksa şişe vardır, kalem vardır vb. Fakat bardağı koyacağımız yer olmayan yer yoktur (Nancy, 2011b: 43).

Hiçi birbirini seven insanlar arasında da görebiliriz. Hiç, birbirini seven insanların birbirini sevmekten başka hiçbir şey yapmamalarındaki hiçtir. Bu insanların hiçbir şey yapmamaları bir şey yapmadıkları anlamına gelmez (Nancy, 2011b: 45). Boşluk olarak hiç, varlığı neden kökene indirgeyemeyeceğimizi, daha iyi bir deyişle, kökeni kökene indirgeyememizi açıklamamıza izin verir: yukarıda resmini çizdiğim hiç ile birlikte anlarız ki, “kökenin en iç derinliklerinden çıkarılacak bir şey yoktur” (Nancy, 2014: 104). Hiç, görünmenin konumlanmasıdır. Bütün varolanların arasında-oluş olarak görünmenin konumlanması ne basitçe konum ne de yan yana oluşturmaktır. Bunun yerine ortaklık-içinde varlığın biricikliğidir. Biriciklik varlığın aralıklı ve yakın oluşundan, bir içerisinin bulunmayışından, asla kendi olamayışından kaynaklanır. Varlığın ortaklığını düşündüğümüz dünyada her şey aralıklı ve yakındır, tam bir içeri ve dışarı yoktur (Nancy, 2012a: 87).

Tam bir içeri veya öz olmadığından hiçbir şeyin varsayıldığı gibi gerçekleşmemesi olarak ortaklık, işlevsizlik veya ça-

lışmama, yani bir işten fazlasıdır. Çoğul dinamiklerden oluşan varlığın vuku bulması için çalışmama zorunludur. Çalışmaya, değiş tokuş edilebilir malların düzenine aynı anda değiş tokuş edilebilir olmayanın, ölçülebilir değerinde dışından olduğundan değersiz olanın düzeni çalışmama eşlik eder (Nancy, 2012a: 37). Olumsuzlama kavramıyla söz konusu çalışmamayı toplumun işleyişinin parçası yaparak olumlu hale getiren Hegel’den farklı olarak burada üzerine düşünülen hiç ile birlikte olumsuzun olumsuz olarak saptandığını görürüz. Hiç açısından baktığımızda olumsuzluk sonsuzdur, hiçbir zaman olumluluk içinde erimez. Öteye adım olarak hiç, ötesi olmayan bir şeydir.

Bundan böyle sahip olma ile anlamlandıramayacağımız açığa çıkan varlık, hep çoktan ortaklık-içinde, diğer varlıklarla birlikte. Bu ortaklık bir varlık biçimidir. Varolanların üzerinde yürüdüğü ve durduğu, sağlam, kalıcı olması arzulan her şeyin üzerine inşa edilmek zorunda olduğu bir temel değildir. Öz olarak kurulmayı reddeder (Nancy, 2003b: 44; Blumenberg, 2014: 88). Var olarak sahip olamadığımız varlık sadece paylaşılmış olma kipinde ortaktır: bizi bölen varlığı paylaşıyoruz (Esposito, 2013: 93). Bu durum temel veya köken olarak düşünceye eşlik eden ve “mutlak” birlik biçiminde tahayyül ettiğimiz şeyi kökensel çokluğu içinde bize yeniden açar: bir, hep birden fazladır (Nancy, 2000:39). Dünyada varlık, diğer varlıklarla beraber fakat onlardan ayrıdır. Ortaklık-içinde-varlığın veya -ile oluşun buradan hareketle iki ilkesi belirlenebilir: öncelikle varlık, çokluktur, bir şey tekil olarak değil çoğul olarak var olur. İkincisi, şeyler aralarında yakın ve uzaktır (Nancy, 2012a: 82). Her şey, diğer varlıklardan özerk fakat onlarla birlikte. Varlıkların farklılıkları birlikte belirir. Var oluş biçimi çoklu olarak beraber, yani ortaklık içindedir. Varoluşlar pek çok biçimde beraber ya da beraber çoklu olarak ve bir birlikte (co-) tarafından tutulmaktadır. İşte bu birlikte oluşu adlandırmada kullanılan “ortak olan” bir ilkeden ziyade ilkenin içindeki *aralıklanma* veya *mesafelenmenin* temelidir (Nancy, 2014: 90). Var oluşun genel formu aralıklama, yer açmadır:

Formsuz bir formdur ama formlara ve formasyonlara meydan verir; ve genel değildir ama tekilliklere meydan verir: tekilli-

ğin ferahlatılması, dışa-açılması, ya da dilimi ve keskin yanı; onu sınıırıyla, başkalarıyla ve kendi kendisiyle ilişkilendiren farklılığı içinde tekilliğin arealitesi... örneğin cığlık atmaya açılmış bir ağız (Esposito, 2013: 178).

Aralıklanmanın “ara”sı, konuşma arası “susma” (es verme) gibidir, eklemlemeden önceki eklem yeridir (Derrida, 2011: 104 ve 108-9). Aralıklanma “canlının kendi ötekisiyle ve bir iç’in bir dış’la muammalı ilişkisidir” (Derrida, 2011: 109). Yokluğunda sentezin yükseldiğı ara, her kökenin başkalarının izi oluşuna işaret eder. İz yoksa öz vardır: her sentez izin yüceltilmesi, varlığın ortaklık içindeliğinin gözden yitmesidir. Dünya-daki dünyalar arasındaki “ara” göçebe mekândır. Değişkenliği, varlıkta ortaklık içindeki tüm var olanların bu ortaklığının bir ölçüsü bulunmadığını gösterir. Yani varlıkta ortak olan varlıkların oluşturduğu ortaklık herhangi bir özdeşlik formu değildir. Hiçbir varlık diğeriyle eş ölçülemezdir ve bu ortak ölçülemezlikte eşittirler (Nancy, 2014: 90).

Dünyada varlığa gerçekliğini veren “onlar-arasında-olma”dır. Sadece ortaklık-içinde-varlık, ayrılmış-varlık’ı mümkün kılar (Fynsk, 1991: xxxvii). Ortaklık içinde varlık, saf özdeşlik veya aynılığın imkânsızlığıdır. Her özdeşlik varsayımına özdeş olmama, karışıklık eşlik eder (Nancy, 2000: 150). Varlık kendi içinde bu nedenle bir kavga alanıdır. Daha önce Heidegger’in de söylediğı gibi, yalnız olmak bile ortaklık içinde varlığı gerektirir. Var olmak, dışsallık içinde sunulmak, maruz kalış veya dışarıya açıklıktır. *Açıklık*, varlığın eksikli veya hep daha fazlasını gerektiren yapısına, birden büyük/fazla oluşuna işaret eder: dünyada bir şeyleri elde eden insanın elde ettiklerinden, ulaştıklarından fazlasına açık olması-neden olan bir şey vardır. İşte bu şeyin adı diyebileceğimiz açıklık, “var oluş tarzımız olan yerleşikliğimizle birlikte bizi sonsuzca aşan” şeydir (Nancy, 2011b: 28). Varlığı olduğundan daha fazlası olmaya sürükler. Varlığın yüzü hep dışa dönüktür. Bu nedenle ortaklıktaki ortak olan, dışarı dönüklüğün, madde veya öz yokluğunun paylaşımıdır. Yeryüzündeki hemen her şeyde izini gördüğümüz, sürekli hareket halindeki insan dünyayla yetinmeyip evreni araştırır. Hep daha fazlasını

arzular, daha bir sürü başka şeylerden fazlasına açık bir şekilde yaşar. Arzuyu eksiklik üzerinden tanımlayan psikanalizin iddiasının aksine insan varlığı, varlığın açıklığı olarak fazla-lığa maruz kalır ve buna göre varlığını somutlaştırır. İnsanın göçebeliği kadar var oluş tarzı olan yerleşikliğiyle birlikte onu sonsuzca aşan bir şeylerin varlığını hissedebiliriz. Her şeyde bir açıklık vardır (Nancy, 2011b: 28).

Modern söylemin dayandığı “evrensellik” fikrini yansıtan eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi kavramlar ortaklık fikrinin kapsadığı açıklığı göz ardı eder. Ortaklık açısından paylaşılan, ortak olandır ve paylaşımına maruz kalmayan şey yoktur. Paylaşımına dayalı olan varoluş açısından paylaşımı reddeden var olmayı da reddeder. Ortak olan öz değildir, varoluş olarak ortaklık içinde olmanın ontolojisi (Nancy, 1992: 390-392). Öz fikri, özdeşliğe ve totaliterliğe kapı aralar. Totaliterlik, modern devletin varlık tarzının vardığı yer olarak, varlığın açıklığını, dışarının düşüncesini yok etmektir. Tam ve mükemmel olma isteğinden kaynaklı hiçi veya ortaklık olarak varlığı doldurma arzudur. Bu arzunun sonucu olarak yaşam politikası ölüm politikasına dönüşür. Daha fazla varlık ve yaşam için önerilen egemenlik, temsil ve birey gibi kavramlar veya genel olarak toplumsal sözleşme teorisi varlığın paylaştığı anlamı yadsıma pahasına yaşamı korur. Bu nedenle totaliterlik ve bağışıklık mantığı burada üst üste biner (Esposito, 2013: 71). Korunması gereken bireyden korunması gereken mutlak birlik ve büyük yapı olarak devlete geçilir. Onun birliği ve bütünlüğünü amaçlayan her düzenlemede temsili olanın hayatını tehdit edecek her şey bir öteki olarak temsil adına kurban edilir (Esposito, 2013: 72). Ölümü ufuk haline getiren egemen devlette hayat buradan itibaren görünür olur (Esposito, 2013: 131).

Aynı anda varlık ve varlığın sınırının, dışının yadsındığı temsil, kendi sınırı aracılığıyla kendini belirler. Bir temele dayanan bir şekli kesip ayırmak, temsil etmektir. Ondan sonra her şey bu şekle göre dünyaya gelir, şekilden başka türlü olunması imkânsızdır (Nancy, 1993a: 2). Bana göre, egemen devlette, yurttaşlara dayanan gücün/iktidarın insanlardan aşkınlaşarak genel olarak varlıktan uzaklaştığı siyasal birlikte önce içkinleşip sonra dışsallaşan kutsal egemenliğin totaliterliğinin, tem-

sil siyasetinin tersine çevrildiği noktada, yani imkânsızlığın imkâna çevrildiği noktada ortaklık belirir. Ortaklıkla birlikte siyasal, güce/iktidara ve yönetime indirgemekten kurtuluruz. Zira varlığın ortaklığını yadsıyamamız sebebiyle modern devlette siyasal olanı güce/iktidara ve yönetime indirgeriz (Dalton, 2015: 31). Tek kişinin yönetiminden halkın yönetimine geçilen modern dönemde belirli bir insan varlığı olarak yurttaşla yaslanan genel irade varlığın ortaklığının mutlak güce tabiiyetini, indirgemeyi simgeler (Nancy, 2007: 524). Oysa ancak varlığın ötesi ile mümkün olan varlık, mutlak değil ortaktır. Varlığın onu aşan yanı, yani fazlalık bütün anlamların türediği aşkınsallık yerine varlığın kendisidir, varlığa dâhildir.

Varlık resminin bütününe anlatan ortaklıktan baktığımızda sorunumuz, dünyada ortak bir momentin varoluşu sorunudur ve sadece ortaklık-içinde-varlık olarak ortaklık fikri bu momenti düşünmemize izin verir (Nancy, 1992: 377). Ortaklık fikri, ilişkilerimizi ele geçirilebilir bir birlikteliğin sembolik birliği olmaktan çıkarır. Sembol olarak öne gelen her şey ilişkiden başka bir şey değildir (Bird, 2016: 90). Varlığı şekillendirmeyen ilişki, varlığın kendisi, fark aralığıdır: “Birbirlerine karşı ve biri diğerinin önünde biçimindeki bir ilişki içindeki duruşumuzla, biz ve ağaç, varızdır” (Heidegger, 2009: 27). Dış dünyanın mevcudiyetini, varlığın kendini takdim edişini kabul eden ilişki olarak varlık bir döngüdür (Nancy, 1993b: 31). Sonsuz döngüsellik, varlığa köken tahsis etmemizi engeller. Bu sebeple varlığa ortaklıktan bakarak sözleşmenin ve komünyonun etkilerini üretmemiş oluruz. Sözleşmenin yarattığı biraradalık biçiminde paylaşım yoktur, saf bölünmeyi deneyimleriz. Dışarıya, ilişkiye karşı bir duyarsızlık vardır. Tek bir öz etrafında emilim gerçekleşir (Bird, 2016: 167). Birlikte-varlığın heterojenliğini yok eden aynılık ekseninde içeri ve dışarı ayrımını sürekli pekiştirmekten başka bir şey yapmayız. Bu, önceki bölümde kapsamını gösterdiğim kendi içine dönük varlık tarzındaki egemen devletin kendini bağışık kılma mantığının aynısıdır. Oysa varlığı bütün olarak esas alan ortaklıkta varlığın ilişkili ve açık yapısı olumlanır. Bu açıklıkla özdeşlik mekanizmaları çöker. Bağışıklık mantığının karşısında, üyeleri ortak bir kimliği paylaşmayan, homojen bir yer olmayan ortaklık, üyelerine özgü bir yer veya şey değildir.

Bağışık, ayrıcalıklı alan olarak devletin temsil ettiği sabit, tek tip bağlanma şeklinin geçiciliğidir. Bugün bağışıklık ve ayrımcılık ekseninde işleyen düzende siyasal görevimiz, ortak olan ve ayrık/bağışık olan arasındaki bu güç dengesini ortak olandan yana tersine çevirmektir (Bird, 2016: 172).

Ortak olan ve ortaklık kavramlarını etimolojik ve antropolojik olarak tartıştığım birinci bölümden de hatırlayacağımız gibi, bir yandan varlığın –ile yapısı nedeniyle varlığın zorunlu hali olan ortaklık diğer yandan söz konusu birlikteliğin getirdiği varlıklararasılıkyüzünden imkânsızdır (Esposito, 2013: 3). Daha önce borç gibi kavramlarla kapsamına işaret ettiğim ortaklığın imkânsızlığı, varlık açısından başarısız bir varlık tarzına işaret eder. Bu başarısızlık veya nihayete erememe varlığın kalbindeki farktan ileri gelir. Ortaklık-içindeki varlık ilişkisi, açıklık olmasının yanı sıra *farktır*. (Nancy, 2004a: 33). Varlıkların ortak ölçüye gelmemeleri farktan kaynaklanır. “Ölçüştürülemez olanın mevcudiyeti” (Nancy, 2012a: 42) farkı, ölçsüzlük, ortaklığın paylaşımı veya kardeşlik şeklinde formüle edebiliriz. Tekilliklerin birlikte-mevcudiyeti kardeşlik, “Baba”ları ya da ortak özleri kaybolmuş ve özgürlüklerine ve bu özgürlüğün eşitliğine kavuşmuş olanların ilişkisidir... ortak ölçüsü olmayanların paylaşımındaki eşitliktir” (Nancy, 2006: 95). Farkı genel olarak varlığın kurucu gücü şeklinde kavramalıyız:

Bir kültürün kendine has özelliği, onun kendisine özdeş olmasıdır. Bu özdeş olmamanın nedeni, bir kimliğe sahip olmaması değil, ama kendi kendisinin özdeşliğini saptamasının... kendi ile olan farkına bağlı olmasıdır... Bu kendine olan fark, kendindenin yuvasını da indirgenemez bir biçimde bir araya toplayacak ve bölünmeye uğratacaktır. Gerçekte, kendine olan farkın bu yuvayı kendi kendisine taşıyarak bir araya toplaması, ancak bu farkın bu yuvayı bu ayrıma açması ölçüsünde mümkün olacaktır (Gentile, 2017: 15).

Tekilliklerin birlikte mevcudiyeti ve aynı zamanda tek bir kökenin imkânsızlığı olarak farkın yokluğunda bir dairede dönmüş dururuz, bir türlü varoluşa geçemeyiz (Nancy, 2000: 153). Varoluşa geçme yolu fark, kökensel ikincilliktir: kendisini birincil olarak sunan, her şeyin temeline yerleşen kökenin gerçekte temel olmadığına işaret eder. Dahası temelin kendi için-

de çoklu yapısı yüzünden bir olarak öne çıkan köken varlığın ortaklığından dolayı sürekli bölünür ve ertelenir (May, 1993: 280). Derrida'nın *différance* ile karşıladığı ertelenme, ortaklık açısından tam mevcudiyetin, amacına ulaşmış var oluşun olanaksızlığıyla somutlaşır. Buradaki olanaksızlık ortaklıktaki imkânsızlıkla aynı türdendir. Farktan bakınca köken bir "eklenti"dir ve merkezi bir yapı nosyonunun ortaklık açısından tutarlı bir ifade olduğunu söyleyemeyiz (Derrida, 2011: 461). Tek başına varlığın imkânsızlığında ya da varlığın birlikte-oluşunda düşünebildiğimiz fark, dışın içi kurucu gücüdür. Aynı zamanda her için başka dışın dışı olduğunun bilincidir. Tek bir varlığa tahsis edilemeyen, varlıklar arasından görünür olan fark, bu durumda "hiç" ile aynı noktaya isabet eder ve saf yokluktan ziyade "hiç" olarak kökeni gösterir. Köken olarak fark, iç ve dışın birlikte varlığı, yani ortaklık içinde varlıktır. Ne tam olarak içeriden ne tam olarak dışarıdan gelen varlık hiçe aittir. Onu üreten hareketin sebebi bu kökensizlik ve heterojenliktir. Mevcudiyete öncel olan fark, mutlak kökenin imkânsızlığının yanı sıra bölgeler arası hiyerarşinin kurulamazlığı olarak husule gelir (Derrida, 2011: 96-100). Varlığın farka dayalı, diğer bir deyişle ortaklık-içinde yapısı sayesinde varlığın kuruluşu mümkün olur. Ortaklık-içinde-varlık olarak ortak olandan baktığımızda içsel birlik, öz veyahut kendinde ve kendi için mevcudiyet söz konusu olamaz.¹ Bu durumda fark görünümü-

1 Fark kavramıyla birlikte daha önce ortaklığın erişilemezliğini teşhis etmesine rağmen bu analizini derinleştirmeyen, yani bunun sebep ve mekanizmasını açıklamayan Heidegger'den Nancy'nin kopuşu gerçekleşir. Ortak olanı ve ortaklığı Heidegger'in ontolojik fark fikrini takip ederek düşünmeye başlayan Nancy, sadece fark fikrine odaklanarak buradan ortaklığa erişir. Heidegger'in sonlu aşkınlık ve -ile varlık konusundaki görüşlerinden yararlanarak varlığın ortaklık içinde olduğunu ileri sürerken farkı, Derridacı anlamıyla kavrayarak ortaklığın neden asla tam anlamıyla gerçekleşmeyeceğini söylememize olanak tanır. Varlık, varoluşla denktir. Herhangi bir özellik olmayıp ortaklık-içinde-varlıktır. Bu durumda mesele ortaklığın varlığından ziyade varlığın ortaklığına gelir (Nancy, 1991b: 1-2). Varoluşun gerçek durumu ortaklık karşısında yalnızlık, kendilik gibi durumlar varoluşa ikincildir (Nancy, 1991b: 3). Varoluşun durumu, konumdur: konum, ayrı bir şey olarak varoluş örneği önermez. Eklemdir: kendini form ve maddenin eklemine gösterir (Heidegger, 2010:101). Eklem veya ayırım belirlenme ile belirlenebilirlik arasındadır. Bu durumda varlığı "sadece bir şeyin ya da belli kendinde belirlenimlerin konumu" olarak tanımlayan Kant, "il y a"nın [there is veya -dır] varolanın

ne bürünen ortaklık sayesinde varlık hep ertelenir. Zira varlık hep ötekidir, ötededir (Nancy, 1993b: 45).

İrkçılığa, totaliterliğe ve ölüm siyasetine savrulan çağdaş siyasal konjonktür, varlığın ertelenmesine karşıdır. Bütün mesele mutlak anlamda bir olmaya odaklandığından üniter toplulukta “kötülük” veya ölüm sıradanlaşır. Her topluluk kendini bölünmez bir bütün olarak gördüğünden topluluklar arası ilişki düşünülemez. Birliği kurduğu varsayılan mutlak kökenle bağımsızlığı tespit edilen ötekiler yakılır veya her türlü şiddetin nesnesi haline gelir. Şiddet, bütün vahşetiyle sahip olunan bağ yokluğu bilincinden türer (Nancy, 2000:155). Oysa fark olarak ortaklık, totaliter olmayacak şekilde varlığı düşünceye açar ve siyaseti şekillendirir.

Tekil-çoğul varlık

Ortaklığın kalbindeki hiçbir veyahut farkın yanı sıra, varlık ile ortaklık arasındaki bağlantıyı kurarken düşünebileceğimiz bir diğer kavramsallaştırma *tekil-çoğul varlıktır*. Tekil-çoğul varlık, varlığın -ile oluşunun, yani birlikte-oluşunun kökenselliğini gösterir. Varlık, kökensel olarak tekil ve çoğul bir arada değildir. Tekil olarak çoğul ve çoğul olarak tekil varlık yönünden var olan şey ortaktır. Tekil ve çoğul olmak, “heterojenliği, farklılığı, bir dışsallığı ve bir yakınlaştırmayı zıt koşar. Burada hiçbir şey bir’in, özdeşliğin ve hatta bağın, başkadaki veya başka tarafından bir’in... mantığına göre düzenlenmez. Bir mantığı... ortak mevcudiyete tam bir anlamlandırmanın verildiği ilişkidir” (Nancy, 2012a: 73).

Varlığın tekil-çoğul oluşu, her zaman zorunlu olarak tekten fazlasının varlığına işaret eder. Her var olan kendisi olduğu düşünüldüğünden daha fazlasına mensuptur ve kendisi bu fazladan sonsuzca kopar, yani daha azıdır (Nancy, 2014: 170). Her şey daha fazla dünyaya açılır ve kapanır. “Ortaklık, varolanla aynı tözdendir. Her biriyle ve herkesle, herkese olduğu gibi her birine, herkese olarak her birine... ortaklık dünyanın ‘mistik

varlığını olanaklı kıldığını belirtir. Fakat Nancy’nin de belirttiği gibi varlık, oturmak, ikamet etmek olarak bulunurluk değildir. Konum üzerinden onu bulunurluğa indirgeyen Kant varlık sorusunu sormaya izin vermez (Heidegger, 2010: 106).

bedeni'dir... dünyanın parçalarının 'karşılıklı eylemi'... birlikte-varoluştur... hem varoluş hem de dünya..." (Nancy, 2014: 171). Tekil-çoğul oluştaki tekil varlık, varoluşsal istisnadır. Bir türe ait olmadığından tikellikle aynı şeyden ziyade herhangi-dır. Herhangi olarak bütün ele geçirme veya kendiye tahsislerden kaçan biricik özelliktir. Meydana gelirken sadece meydana gelir (Nancy, 2004b: 41).

Etimolojik olarak baktığımızda, Latince *singulus* ile karşılanan *tekil* kavramının kökündeki *sin*, bir anlamına gelen *sem* kökünden türer. *Gulus* ise zevk, ateş, dürtü gibi anlamlar barındıran gotik *ainakis*'e işaret eder (Nancy, 2004b: 49). Bir'den kastedilen, tek başına bir sayısı değil, biri aşan "birer birer" dir. Bu durumda tekil varlık sadece çoğul içinde kendini gösterir denebilir (Nancy, 2000: 156). Ortaklık-içinde-varlık, tekil varoluş ile ortak-zamanlı ve tekil varoluşa has mekânsallıkla ortak uzamlıdır. Tek bir kere bu kereden oluşan tekil varlık açısından her bir kere "doğum"dur: Doğan şeyin ne formu ne de doğmuş bir temeli bulunur. Dönüşmek, taşımak ve bütün belirlenimlere girişten oluşur, temsili aşar. Mevcudiyet dediğimiz mesele, doğumda ifadesini kazanan bu yükselme ve öteye geçmede bulunur ancak (Nancy, 1993a: 2-3). Doğum "bir ilişkiyi kurar ve aynı zamanda sözceleme noktasının etrafındaki ortak addedilen zaman ve mekânı sonsuzca oyar" (Nancy, 2006: 88).

Varlık tekilliğin varlığıdır: "Her keresinde bu kere vardır sadece ve bu her keresinde yalnız bu kereden başka genel ve ortak hiçbir şey yoktur" (Nancy, 2006: 89). "Kere" olarak bir ile bu şekilde bağlantılı tekillik sürekli yanan ateştir, hep yanma arzusu onun itici gücüdür. Tekillik böylelikle kendini bütünün dışına koyma, ondan kopma imkânı bulur. Zamanı, her kereyi yerinden söker, anlamın farka dayanan açılışını gösterir (Nancy, 2004b: 49). Her kere arasında varlığın geri çekilişinden başka hiçbir şey yoktur. Varlık "olanların hüküm süren bir sürekliliği değildir... var değildir ve yalnızca tekilliklerin sakınganlığında varlığa sahiptir" (Nancy, 2006: 89). İlişkisi olmayan varlık ancak sürekli olabilir, oysa tekillik dolaysız olarak ilişkidir: "Her bir kere kendini geri kalandan keser ama kere olarak [var oluş vuruşu olarak] her kere, tam da sürekli ilişkililik kendilerinden geri çekilmiş olduğu ölçüde, diğer kerelere ilişki

olarak açılır” (Nancy, 2006: 89). Aynı olabilmek farkı gerektirir ve her fakın da kendi arasında farklılaştığı söylenebilir (Nancy, 2004b: 42). Sadece toplama değil, toplamaya eşlik eden bölme işlemi sayesinde bir olunur. Her tekrarda yapı kendinden farklılaşır, tekillik bu sayede kazanılır (Nancy/Barrau, 2015: 7).

Varlığın tekilliği, varlıkların ortak tözü olarak gördüklerimizi siler. Fakat bu durumda tekil varlığın tekil olmasının yanında çoğulluğu görünür olur: bir kere var olan varlık asla o kereyle sınırlanamaz (Nancy, 2006: 88). Varlığın tekilliği aynı anda onun çoğulluğudur (Nancy, 2000: 39). Çoğulluk, varlığın kurucu unsurlarından biridir ve varlığa içkin fazlalığa işaret eder. Latinedeki *plus* bu fazlalığı dile getirmede kullanılır ve genellikle fazlalık, “sayısız, çok” anlamına gelen *multus* ile karıştırılır; fakat ikisi aynı anlamı ifade etmez. *Plus* “daha fazla” demektir. Sayılar üzerinden düşündüğümüzde bir, birden fazladır, fakat bu onun kendini bölmesi anlamında olmayıp kendine denk olmamasıdır. Biri birden fazlası olduğu için sayabiliriz. Tıpkı bir sayısı gibi atomist modeldeki *clinamen* de sapma veya eğim anlamıyla atomların dışında, onlara eklentisel olmayan, fazlayı düşünülür kılan bir başka elementtir (Nancy, 2000: 39). Köken içinde kökenin artışı veya yükselişidir. Bütün kurulumlar her zaman bu kökensel birlikte oluş veya çoğulluk sayesinde mümkündür. Varlığın çoğulluğu, hep varsayılandan fazla olması, yani kendi olamamasıdır. Sürekli daha fazla sayıyı yanına getiren bir sayı gibidir (Nancy, 2015: 11). Bir olmadan var olmak mümkün olmamakla birlikte burada birden kastedilen tözsel mevcudiyet değildir. Var olmak bir olma olarak “var” olmakla değil, numaralandırmayla, etkinlik veya “olmak” ile ilgilidir. Bir hep birden fazlasıdır. Bu durumda varlık da aynı şekilde hep fazlalık taşır (Nancy, 2015: 16-17). Çoğul olmak, artmak ya da azalmaktır. Bu da birbiriyle ilişki içindeki varlıklara işaret eder. Bir her zaman tam olarak asla sayılamadığı için birden daha az olduğu gibi birliğin aşımıdır, bir ile birlikte birdir. Birliğin varlığı birlikte mevcudiyettir (Nancy, 2000: 40). Diğerleriyle birlikte sunulur. Bu durumda -ile, varlığın birlikte sunumu veya mevcudiyetidir. Kökeni işaretleyen temsil mantığına tabi değildir. Birlikte sunum veya mevcudiyet olarak sunumun koşuludur. Tekil varlığın birliği varlığa içkin *différance*

mantığıyla işlediğinden “bir” denilen şey, “bütün tekilliklerin sürekli yenilenen çoğulluğunun ritmi”dir (Nancy, 2015: 18). Zira daha önce belirttiğim gibi, varlığın sunumu asla kendisiyle kesişmeyip başka sunumlarla kesişir. Fakat başka sunumlar da aynı şekilde kendi kendileriyle kesişmeme yasasına tabidir. Birlikte-varlık olarak varlığın bütün özü bu aralıklanma veya mesafelenme olduğundan varlığın nihai bir figürü, temsili bulunmaz. Bir olmayı, ancak birbiri ile olmaktan anlayabiliriz, başka türlü değil.

Başlangıçta birlik olarak tahayyül edilen dünyanın çoğulluğundan bahsederken söylediğim gibi, bu durumda dünya ritmik tekillik alanı haline gelir. Çoğalan bolluk alanıdır. Bu bolluk sayılabilir birimlerin (sermaye gibi) birikimi değil, herhangi bir yerden gelen cömertliktir (Nancy, 2015: 18-19). Genel olarak varlık da denebilecek zenginlik, bolluk varlığın saf birliğinin değil, tekil-çoğul yapısının sonucudur. Veyahut birlik, hep düşünegeldiğimiz gibi yaratıcı tek bir temel olmayıp, varlığın sonsuz ritminin birliği olarak etkinliktir. Çokluğa açılan varlık birden vuku bulmayıp bir olanaklar çokluğudur (Nancy, 1995: 9). Varlığı yeşerten öz denilen şey, kökensel fark ya da boşluktur. İşaret edildiği anda temel yer değiştirir. Ortaya çıkan zenginlik veya bolluk da bu etkinlikten gelir. Toplumsal varlık ve egemen devletin varlığı sorununu bu durumda ontolojik bir sorun olarak görebiliriz: Modern düşüncede sözleşme aracılığıyla kurulan ve parçalara dışsal kalan, onları aşan birliğin aksine toplumsal varlık birlikte-görünme veya belirme/tezahürdür; birliğe indirgenemeyip beraber olmanın tekilliği ve çoğulluğudur (Nancy, 2000: 59). Sözleşmenin yarattığı birlikteki gibi bir toplama işlemi değildir. Toplama, toplanan nesnelerin ortaklık içindeliğine duyarsız ve dışsal yeniden sınıflandırmadır.

Varlığın -ile olmasının bize gösterdiği “beraberlik”, eş zamanda oluş anlamına gelir. Birlikte olmak/varlık, aynı zamanda olmaktır (Nancy, 2000: 60). Parçalar aynı zaman ve mekânı kendileri arasında paylaşırlar. Zaman, aynı zamandadır ve bu eş zamanlılık mekânı zamanın kendi aralıklanması olarak açar. Bir arada olmak ve iletişimde bulunmak için mekânların, alanların korelasyonu ve bir yerden başka yere geçişlerin iletilmesi

zorunludur (Nancy, 2000: 61). Hareket etmek, var olmak zaman ve mekân gerektirir. Birlikte/beraber varlık, kökensel yapıya da varlığın en temel biçimidir. Modern düşünce ve uygarlığın işaret ettiği tekçi yapı bu durumda kendinden menkul bir varlık olmayıp “iki arasında”, yani kendine eklenen bir ve kendinden uzağa taşınan bir arasındadır (Nancy, 2015: 19). Ortaklık-içindeliğin uzamı olarak “arasında” anlamsız veya tanım-sız tekil varlık alanıdır. Paylaşılan, çoğulluğa atıf yapan geçiş mekânıdır. Bu arasındalık, bir ilişki biçimidir ve ondan ne egemen devlet ne dünya, hiçbir varlık kaçamaz. Adım için gereken nefes dışarıdadır. Çokluktaki farklar her yerdedir. Çünkü her yerde olan farklar açıkça ve belirsizce ihtilafıdır. Bir ve çoklu, varlığın tekil-çoğulluğunu düşünmemiz hep içerideki dışarıyla ilgilenmemizdir. Oysa yapılar dışarıyla olan bu ilişkinin işaret ettiği paylaşımı dışlar. Onlar “paylaşım değerinden yoksun birlikteliktir” (Nancy, 2015: 49). Bugün üyesi olduğumuz toplum, devlet gibi oluşumlar da birer yapıdır. Anlam yaratmayan basit, negatif birlikteliklerdir. Negatif olduğundan kendi içinde yıkımını barındırır, ilerlerken yıkılır. Anlam ise sadece ortaklığın, varlığın hareketinin olduğu yerde belirir. Dışarıyı gerektiren, talep eden anlam, “dosdoğru dünyanın ortasına, bizim tam ortamıza açılan bir dışarısı olarak ve kendi aramızda bizim ortak paylaşımımız olarak anlam varoluşlarımızı sonuca bağlamaz, onları bir anlamlama içinde bünyesine katmaz, ama sadece onları kendilerine ve aynı zamanda birbirlerine açar” (Nancy, 2012a: 40).

Hem inşa hem yıkım olan varlığın tekilliği ve çoğulluğu karşısında egemen devletin ve modern öznenin varlık biçimi, bir toplama ve kurma işlemidir, tekillikler hep bire tabi kılınır, sadece inşaaya odaklanılır. Gerçekte ise hayat, doğum ve ölüm arasındadır: varlığın kendi olabilmek için kendinin dışında olma zamanıdır (Nancy, 2004b: 41). Kendiyle özdeş varlık ne doğumdan önce vardır ne de doğumdan su yüzüne çıkar. Kendi ölümüne doğar sadece. Çünkü hep kendisi olan varlık aynı zamanda kendi değildir (Nancy, 1993a: 3). Doğmak varlığın, olmanın adıdır: dışarıda olmaktır. Her gün, her an bize zorunluluğunu, yasasını gösterir. Varlığa gelme olan doğum aynı zamanda varlıktan uzaklaşmadır. Mevcudiyet, mevcudiyeti

silmeden gelmez. Varlık, doğumdan doğuma, ağızdan dünyaya, düşünceden düşünceye gelme ve gitmedir. Kendini silen ve kendini geri getiren gelmedir. Hep arkasının ötesindedir, kendisinin ötesindedir (Nancy, 1993a: 5). Şeylerin kendisine dönmek şeylerin içindeki bu öteye maruz kalmaktır. Herkes ve her şey doğar, bu açıdan hayat sıradandır; diğer yandan her bir varlığın vuku bulması o varlık açısından tekil bir durumdur (Nancy, 2003b: 52). Bu tekilliğin, tekil varlığa özgü olanın belirmesi diğer varlıklara bağlıdır.

Varlığın ortaklığı fikrinin siyasal olanı tahayyül biçimimize etkisi

Tekil nitelikteki varlığın aynı zamanda çoğul oluşunun bizi varlığın farka dayanan yapısına gönderdiğini hatırladığımızda, işte bu ayrım varlık fikri kadar siyasal olanı düşünme şeklimizi de etkiler (Fynsk, 1991: ix). Ortaklığın oyuna sokulduğu siyasal olanı basitçe belirli bir güce/iktidara indirgeyemeyiz. Daha yerinde bir ifadeyle gücü/iktidarı, egemen devletten ibaret göremeyiz. İktidarı güce ya da tahakküme indirgemek yerine iktidarın anlamını düşünmemiz gerekir. İktidar “hakikatin kendisini oluşturma gücü, kendi üzerine kapanmış bir başka-anlam içinde anlamın kesintilenmesidir” (Nancy, 2011d: 33). Siyasal, egemen devletin tekeline tam da iktidara imkân veren varlığın ortaklığı sebebiyle giremez. Ortaklık mahalli gibi görünen siyasal olan, “anlamın dekompozisyonundan gelir ve onunla anlam noktaları yaratılır” (Nancy, 2011d: 30). Yani varlığın ortaklığı sayesinde güç ilişkileri gerçekleşir ve güç belirli bir şekilde serbest kalır. Ortaklık-içinde-varlık mahalli kendi-olma’ya imkân verir. Ortaklık-içindelik ve kendi-oluş birlikte-kökenseldir ve birarada-varolur, biri diğerine eklenmez (Fynsk, 1991: xxxvii). Varlığın bu hareketinden siyasal olanı çıkarsayabiliriz. Siyasal olan, toplumsal varoluşun temsili ve yönetimi yönünden çatışan güçler ve çıkarlar oyunudur, varlığın hüküm sürmesi burada da son bulmaz. Egemen devlet edimleri dâhil çeşitli örgütlenme biçimleri ve edimleri, ortaklığı ve siyasalı belirli yapılara (egemen güç, devlet, hükümet, yurttaş etkinliği, vb.) indirgeyerek onlara tahsis etmeye çalışır. Kökensel olarak bu tahsisin doğallığı imgesini yayar ve onların

varlığıyla dünyamızı koşullar. Egemen devlet edimleriyle yaratılan dünyanın aksine ortaklık-içinde-varlığı herhangi varlığa indirgeyemememiz siyasal da bir yere, yönetime veya güce indirgeyemeyeceğimiz bir yapıda görmemize imkân verir. Siyasal ulus, egemen güç vb. olmadan ortaklık gibi düşünebiliriz. Varlığı ortaklıkla birlikte anlamlandırdığımız yerde kökenin köken olmadığını fark edeceğimizden, bir özü realize etme isteğinden kaynaklanmayan siyaseti düşünme imkânı yakalarız (Fynsk, 1991: xl). Diğer bir deyişle siyaset, özün “öz” olmadığını göstermek üzere girilen eylemler bütünüdür. Varlığın ortaklığı ve açıklığından gelen dinamiklikte bu açıklığı ve dinamikliği karşılayacak siyasal kavramların ve yapıların arayışına gireriz. Bu da egemen devletle ve edimleri somutlaşan, devletin varlığını korumakla egemenin koşullandığı “kendi”lik varsayımını, onu korumak adına hiç bitmeyen ayrımcılığa dayalı siyaseti sona erdirmemiz anlamına gelir.

Varlığın yukarıda gösterdiğim şekliyle tekil-çoğul yapısı onu *rizom* gibi düşünmemize imkân verir. Ortaklık-içinde-varlık aynı anda bizi ayırır, farklılaştırır ve ortaklaştırır. Bir Fransız ile ortaklaştığımız şey bizim Fransızlığımız değil, Fransız gibi olmamamızdır. Her figürün icat imkânı ortaklık, özelliklerin karışım ve kavga alanıdır (Nancy, 2000: 155). Diğer bir deyişle ne bire ne çoğula indirgenebilir. Çeşitli birimlerden oluşur: ne başı, dolayısıyla kökü ne de sonu vardır. Varlık, hep “orta” veya “ara” yerdir. Bu yer “hiç” olarak varlığı düşündürür. Varlık, varlıklar arasından büyür ve taşar (May, 1993: 282). Varlığın ortaklık içindeliğini ifade eden bu *arada olma hali* herhangi ortaklığın kendi sınırları üzerine kapanmasını her zaman engeller. *Hiç* olarak ortaklık, en totaliter uygulamalarla dahi ortadan kaldırılamaz. Diğer yandan, ortaklığın işaret ettiği birlikteliğin “çalışmaması” veya varlığın başarısızlığı varlığın holistik kavranmasının önünde bir engel olmadığı gibi varlık aynı anda hem “başarısız” hem de ilişkisel ve açıktır diyebiliriz. Bu durumda varlığın çalışmayışını vurgulayan, Heidegger’in düşüncelerini geliştirerek takip eden Nancy, La-barthe gibi düşünürlerle varlığı rizomatik bir şekilde anlamlandıran Gilles Deleuze ve Félix Guattari arasında varlığın düşünülüş biçimi açısından doğrudan bir karşıtlık bulunmaz.

Ortaklığın totaliter tahayyülünden ufkumuzu çevirmede iki düşünce hattı olanak sunar. Zira ikisi de aynı anda düşünceye varlığın ortaklığını, açıklığını ve ilişkiselliğini kavratır. Varlığın holistik kavranışı kendi içinde onun sınırlarını ve başarısız yapısını gösterir. Benzer bir şekilde varlığın sınırlı, tekil çoğul kavranışı aynı holistik oluş fikrine düşüncenin uzanmasını engellemez. Kapalı bütünlüklere direnme şekillerini düşünürken ortaklığı işler kılmak üzere bir düşünce hattını diğerinin karşısına koyamayız.

Ortak olanın ortak varlığa açıklıktan başka bir şey olmadığının açığa çıktığı bu noktada siyaset, şeylerle belirlenen kapalı ve dışlayıcı kapsamdan kurtulur. Siyaset, ortak olan ekseninde varlığın paylaşımında, varlıklar arasında bu aralığın ve açıklığın ifadesi olarak hiçlikte gömülüdür. Şeylerin bozulmasından, oldukları gibi olmadıklarının fark edilmesinden yükselir (Bird, 2016: 189). Var olanı ötesiyle birlikte düşünerek, yani düşünceye ortaklık fikrini dâhil ederek siyaseti düşünmeye başlarız (Nancy, 2012a: 60). Ortaklık, indirgenemez sonluluğun sonsuz açıklığı aracılığıyla bizi bir araya getirir. Paylaşılan, ortak varoluşa açıklık olarak ortaklık hiçbir anlamın tam olarak tesis edilemeyeşine dayanır. Çünkü her özdeşlik hep özdeş olmayanı oyuna çağırır. Özdeş olmayan, adlandırılamayan, duyulamayan, hissedilemeyen ve ortak ölçülemeyendir. Ortak-ölçülemezlik, önceden varlığı belirleyen bir köken yokluğu kadar gelecek olan olarak varlığın açıklığını da duyumsatır. Anlam, anlamsızlık olarak varlığın dışıyla paylaşılır. Var olmak, hesaplanamaz olanın varlığa içkinliğini bilmektir. Varlığı özsüz, açık bırakma ve düşünmedir.

Nancy gibi varlığın ortaklığını kabul eden bir diğer çağdaş düşünür Esposito için varlık, birlikte-oluştur: diğer varlıklar arasında olup, varlıklar arası ilişkidir. Bu durumu açıklamada ve geliştirmede *immunitas* ve *communitas* şeklinde temel iki kavramı işlevselleştiren düşünüre göre, özünde ortaklık içinde olan varlığı ele geçirme girişimi diye görebileceğimiz tam/asli ve bağışık, ayrıcalıklı oluş fikri, ortaklık ile karşıtlık içindedir. Dahası ayrıcalıklı oluş adına gerçekleşen girişimler her zaman başarısızlığa yazgılıdır. Çünkü öncelikle her varlığı ele geçirme girişimi ortaklığı içinde taşır ve ortaklık kavramını karşılayan

*communitas*ın içerdiği kökensel borç veya genel olarak *munus* varlığı belirlemeyi sürdürür. Varlığın ortaklık içindeliği sebebiyle birlik, hep sağlanmak istenen bir idealden öteye geçemez. Buraya kadar Nancy'e yaklaşan Esposito, -ile oluşu düşünürken dünyayla bütün ilişkiyi keserek farklı bir güzergaha girmekle, bu güzergahta varlığı tek yanlı bir şekilde kavramakla eleştirilir (Dardot/Laval, 2014: 249). Varlığın -ile oluşunu Heidegger'in teknoloji okumasıyla birlikte düşünen Esposito dünyayı yıkan, verili olandan geri çekilme olarak küreselleşme karşısında dünyayı önvarsayimsız, kökensiz ve amaçsız bir şekilde düşünür. Bu dünya ortaklık içinde olduğumuz tek yerdir. Dışarısı olmadığı için içerisi de yoktur. Sorunların çözümü aynı dünyanın içindedir. Bölünerek anlamsızlaşan dünyada gelişen bağışıklık mantığı zamanı, ortaklığı ve aralığı yeniden açmak üzere kendinden bağışık kılınabilir (Esposito, 2013: 46). Zira ortaklık, doluluğun yerine boşluğa veya açıklığa atıf yapar. Ortaklığı eleyen ve varlığı yaratılan içeriye hapseden modernlikte çözüm, yüzü dışarı dönmek, varlığı aralıktan/açıklıktan düşündürmektir. Modern siyaset felsefecilerinin düşündüğü gibi ortaklık bir şey, özellik ya da öz asla olmamıştır; bizi bir araya getiren *hiç* olarak ortaklık bu şeylerden hiçbirine indirgenemez (Bird, 2016:156).

Varlığı herhangi bir noktaya kapamak, mükemmelliği ve kendine yeterliliği aramaktır. Oysa varlık, varlığın birlikte yapısından varoluş mantığı gereği kaçamaz. Modern devletin ve öznenin egemenliğinden bahsedilen an bu kapanmanın olduğu, varlığın ortaklığının elendiği, varlığın evrenselliğe ulaştığı en tepeye çıkış anıdır. Kraldan halka geçen egemenlikte yurttaş olmayanlar ve hatta yurttaş tabiiyetten kurtulamamıştır. Egemen ve tebaa arasındaki ilişki tebaanın 'kendi' içine girmiştir (Lorey, 2016: 46). Bu evrensellik içinde merkezi bir istenç, diğer unsurları kendi yasasına tabi kılarak parçaları birleştirir (Bataille, 2014: 115). Nancy'nin daha önce içkincilik veya totaliterlik olarak adlandırdığına değindiğim bu varlık biçiminde gücün ve iktidarın bir dışarısı yoktur, siyasal olanla toplumsal olan içkindir. Totaliterlik veyahut içkincilik, varlığın olduğu kadar siyasetin geri çekilmesidir. Farkın ve ortaklığın kaybını baz alan totaliterlik, tek bir figürde ortak-

lığı realize etmek isteyerek kaybı karşılamak ister. Bütün öteki olasılıkları dışlayıp, tek bir figürle kaybın yerini doldurur (James, 2006: 164). Bu haliyle totaliterlik siyasal olanın kapanması veya geri çekilmesidir. Modern egemenlik varsayımı bu şekilde bir varlık fikrinden türer. Egemen güç etrafında bir bileşim oluşturan insan varlıklarının arasında insiyatif sadece egemende, yani merkezdedir. Egemen gücün konumlandığı, varlığı sabitleyen yer birliğin anlam bulduğu yer olurken kalanı anlamsızlığın içine atılır (Bataille, 2014: 115). Fakat varlığın ortaklığı sebebiyle egemen devlet gibi yapıların yaydığı varlık imgesi bir yanılsamadan öteye geçemez. Modern devletin varlık tarzında ortaklık ve siyasal elenir, ancak bu eleme varlığın ortaklığı gereği nihai bir “son” fikrine yaslanmaz. Nasıl ki bir sonu olmayan ortaklık açıklıkla anlamını bulmaktaysa siyasal da aynı açıklıktan payını alır, asla tam olarak yok olmaz. Sadece görünürlük gücünü yitirir. Onu yeniden daha güçlü görünür kılmamız, ortaklığı kavramamızla doğrudan bağlantılıdır. Varlığın ortaklığı bilinci ışığında artık diyebiliriz ki, ne kadar talep edilirse edilsin varlık asla tamamlanamaz, kendine yeterli, yani egemen olamaz. En nihayetinde çoğul olan tekil yapıyı varlık fazlalıktan gelen eksikliklerdir: “Varlık olarak adlandırılan şey hiçbir zaman basit değildir ve sadece kendinin sürekli bir bütünlüğü varsa buna ancak eksik olarak sahip olur. Bu bütünlük derin içsel bölünme tarafından işlenir, yetersiz bir şekilde kapalıdır ve belirli noktalarda dışarıdan saldırıya elverişlidir” (Bataille, 2014: 120). Egemen olduğumuzu zannettiğimizde varlığın ortaklığı ve açıklığı kendisini duyurur ve yapıyı yerinden oynatır. Egemenlik, gerçekliğe hâkim yapıların yetersizliğinin/zayıflığının bilincinde saklıdır.

Ortaklık-içinde-insan

Varlığın ve dünyanın anlamını ortaklık ekseninde kavradığımızda, bugün varlığı düşünmemiz, onu “şey” olarak kavramamamız anlamına gelir. Eğer varlığı bir “şey” olarak düşüneceksek, aynı “şey”in “hiç” anlamını koruduğunu aklımızda tutulmalıyız. Fransızcada “hiç” anlamındaki *rien* Latincedeki *res*’ten gelir. *Res*, “şey” anlamındadır ve “gerçeklik”i

kapsar (Nancy, 2001: 3-4). Bir şey yoluyla hiç (bir şey) haline gelen “hiç” gerçekten hiçbir şey değildir. Bana göre hiçin hiç olmadığını bilmemiz, ortaklık ve siyasetten konuşmamızın bir yolunu sunar. Ortaklık içinde olması varlığı hiçe büründürür. Oysa varlığın belirli ve mutlak bir şey gibi kavrandığı modern düşüncede insanlar tarafından kurulan yapılar (özne, devlet, toplum, vb.) inşa, yani insan eseri olmasına rağmen dünyaya ve varlığa içkin şeylermiş gibi kavranıp doğallaştırılır. Doğal olmak bir yana, yapay ve işlevsel olan bu eserlerde varlık hümanist indirgemeye maruz kalır (Nancy, 1999: 27). En nihayetinde modern siyasal örgütlenme biçimi egemen devlet, halk ve yurttaşlık kategorileri varlığın insan merkezli hayal edilişi sayesinde mümkün olur.

Daha önce modern insanı ve devleti tartışırken ileri sürdüğüm gibi, modern siyasal birlikteliğin imkânı olarak öne çıkan egemen devletin varlığı belirli bir insan fikrine yaslanıp, devletin ve yurttaşlığın gerisindeki “özne” olarak insan, yarattığı kuruluşlarla aynı şekilde var olur. Üretici varlıklar olarak kendi özümüzü çalışmalarımızla kurarız. Bir etkinlik hali olan çalışma sayesinde güç biriktirip, kaynaklarımızı artırırırız. Diğer yandan çalışma, insan varlığının sadece bir yönüdür. Kaynaklarımızı çoğaltmaya eğilimimizin yanı sıra tüketime, yani hazza meyilliyizdir. Çalışarak gelecekteki varlığımızı sağlama almak isterken yaşadığımız haz sayesinde şu anki varlığımızı gerçekleştiririz (Bataille, 1997: 47). Çalışarak doyuma ulaşan insan için yararsız olan haz insanı gelecekte uzaklaştırır. Gelecekteki varlığımızı bugünden garanti altına alacak her şeyi yararımıza diye hayal ederiz. Kapitalist toplum, varlığını sağlama almak isteyen söz konusu insana yaslanır. Kapitalist toplumda hiçbir şey boşa harcanmaz, her şeyin gelecek açısından bir anlamı ve önemi bulunur (Bataille, 1997: 49). Egemen devlet, kendi özümüzü gerçekleştirmemizin, tamam olmamızın bir sonucudur ve onu da insan varlığı gibi tahayyül ederiz. Egemen devlet içinde kişi, yurttaş vs. gibi soyut kategorilere indirgenen insanı, fiili bir yaratımdan ayrı, verili bir ilke etrafında düşünürüz (Nancy, 2014: 50). Kendi yararına odaklanmış modern insanın belirleyici ilkesi “akıl” dır ve daha önce belirttiğim gibi, akıl ekseninde hayal ettiğimiz insan varlığı artık öznedir.

Özdeşliğini kazanmış insan varlığı yani özne, bilinci sayesinde kendini doğadan ayırır ve doğaya hükmeder (Nancy, 1993a: 9). Asla kendilerini kavrayamayan hayvanlar karşısında kendini kavrayan ben olarak özne saf kendi kendine yeten birliktir. Özne, “benin kendi içindeki birliği sayesinde kendinin yakalanması olarak kendini gerçekleştirir” (Nancy, 1993a: 10). Ego veyahut ben, kendini inşa etmenin indirgenemez noktası, öznenin olanak koşuludur. Diğer bir deyişle özne, kendi kendini inşa eden egoyu varsayar. Farkla karşıtlık içindeki öznenin özdeşliğinin ortaya çıkması, kendinin öteki ile ilişkileneceğinden ayrılmasıyla vuku bulur. Özdeşliğe öncel öteki veya fark, varlığın ortaklık içinde oluşunun özneye öncel olduğunu gösterir. Beni ötekenden ayırma işlemi ve kazanılan özdeşlik insana özgüdür. Bu sayede insan insanlığını tayin eder (Nancy, 1993a: 10).

İnsanın varlığını tayin etmesi bir yetenektir ve sonuçları bakımından düşündüğümüzde, insanları hem kendi içlerinde hem diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı bir yere konumlandırmamızda bu yetenek işlevseldir, insanın egemenliğinin doğal olduğu imgesini yaratırken temel dayanağımızdır. Kişilik, özgürlük ve mülkiyet gibi bir sürü özelliğiyle özne, kazançlarını koruma esasında hareket eder. Yaşamın veya bedeninin her zaman siyasetin odağında olduğunu belirten Esposito’nun söylediği gibi, “kazanç” olarak hayatın korunması modern politikanın ayırıcı özelliğidir (2013: 69). Antik dünyada ve orta çağda yaşamı koruma siyasal eylemin birincil hedefi değildir. Yaşamın bakımı, sürdürülmesi ve yeniden üretimi ne siyasal ne kamusal bir sorun olup özel ve ekonomik alanın bir parçasıdır. Hobbes ile birlikte “korunmak üzere” yaşam meselesi siyasal teori ve pratiğin odağı olmaya başlar. Varlığı kazandığı özelliklerle zenginleşen insanın varlığının ve zenginliğinin korunmasında insan yetersiz görülerek egemen devlet görevlendirilir. Özneler, güçlerini yaşamlarını koruyan devlete devrederek onun buyruklarına göre yaşayan failer şeklinde tahayyül edilir (Esposito, 2013: 70). Bilen, akıllı ve varlık sahibi güçlü modern insanın nasıl oluyor da kendisinden daha güçlü bir varlığa rıza gösterdiği sorusu bu noktada öne çıkar. Bu soru, insanın modern düşüncede anlamlandırılış şeklinde yanıtını bulur.

Modern düşüncede insan varlığı, yadsıyarak var olur. Ken-

di aklına indirgenen insan varlığı öncelikle bedenini yadsıyarak kendisini gerçekleştirme imkânı yakalar. Var olmak için sınır çizmek, diğer bir deyişle temellendirmek veya temel atmak gerekir. Temel atmak için mekânın sınırları belirlenmelidir. Sınır belirleme, kendi başına üretici işlem olarak bir hiçtir. Temel atılan yerde hiçbir şey yoktur, sadece bir *khora* vardır. Temellendirerek bir şeyin varoluşuna karar verilir. Karar olmadan, sınır olmaz. Kararla çizilen sınır, varoluşunu temel atma jestine borçludur (Nancy, 2006: 109). İnsan varlığını bilen özneye indirgeyip yurttaş ile özdeşleştiren ve diğer varlıklar karşısında onu ayrıcalıklı bir yere koyan, temelinde insan ve hayvan ayrımını barındıran klasik düşünce geleneği karşısında insan varlığını yeniden ele almamız onun ayırıcı temelini sorgulamamız anlamına gelir. İnsanın temeline baktığımızda ancak neden ona canlı dendiğini, yaşamın nasıl ona ait hale geldiğini görürüz (Agamben, 2015: 23).

Düşünce tarihinde insan beden ve ruhun, ses ve logosun, doğa ve toplumun eklem ve birleşim yeri olarak kavranır. Bu ayrımları sorgulamak insanı insan-olmayandan, hayvandan vs. neyin ayırdığını, bunun siyasal etkilerini sorgulamak anlamına gelir. Akıllı, kendini bilen ve eylemlerini yönlendiren, mülkiyet sahibi erkek modern özne, toplumsal ve siyasal olarak yaşaması gereken, hayatına saygı duyulan bir varlık olurken böyle olmayan diğer herkesin ve her şeyin hayatı değersizleşir. Kendine has özellikleriyle diğer varlıklardan farklılaşan insan varlığı, diğer varlıklara “ben”in iktidarını uygular. “Ben”in “ben” haline gelmesi, diğer bir deyişle özne olmak nitel farklar sayesinde mümkün olur: iktidara tabi olunup varlık feda edilir. Beden bastırılır, arzulardan kaçılır. İnsan, özne konumuna geldiğinde iktidar konumuna da gelir ve varlığına uyguladığı şiddeti sürdürür. Bu şiddetin talep ettiğini yerine getirenler var olur; aksi takdirde yoklukla cezalandırılırlar.

Varlığını düşünerek sorgulayıp kavramanın insana özgü kabul edildiği dünyada insan varlığını –öznenin kısmiliğinin aksine– bütünlüğü içinde düşünmek isteyen Heidegger’e göre, düşünmek yolda olmaktır. Düşünme, yolda yürümek ve sorularla yolun öne çıkmasına yol açmaktır. Düşünme üzerine düşünmeyip sadece düşünmektir. Örneğin, yüzmenin ne demek

olduğunu yüzme üzerine yazılmış bir yazıdan öğrenemeyiz. Nehre atlamak gerekir. Düşünme de ancak “düşünmek” olduğunda anlamını bulur (Heidegger, 2009: 15). Düşünebilen varlık olarak insanın istediği zaman düşünebilmesi düşünmeye muktedir olduğu anlamına gelmez. Muktedir olmak, düşüncenin hâkimi olmak, sınırlarını çizmektir. Düşüncenin düşünce tarafından nesneleştirilmesidir (Heidegger, 2009: 1). Fakat bu durumda *praxis* olmaktan çıktığından düşünmeden uzaklaşılır. Düşünen ben veya özne de düşünen düşünce olarak bu uzaklaşmayı somutlaştırır. Düşünmek, düşüncenin düşündüğü şeyden kurtulması ve eyleme geçmesidir. O şeyin içeriğinin açıklığına salıverilmemizdir (Heidegger, 2009: 20-36). Şeye, yani hiçe kapılmaktır. Yerine getirmek “bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak”tır (Heidegger, 2013: 5). Düşünmek varlığın kendini bize açmasıdır. Varlığın açılması ortaklıktan baktığımızda görülür. Varlığın ortaklığı, dönebileceğimiz bir özümüzün yokluğudur. Dönecek bir kendimizin bulunmaması, insan varlığını sadece aklına indirgeyemeyeceğimiz anlamına gelir. İnsan, ruh ve bedeniyle bir bütündür. Beden, aklın güdümündeki nesne olmayıp varlığın etkin, etkileyici bir parçasıdır. Akla indirgenemeyen insan varlığı, bu durumda başsız bedendir. Başsız beden, tam olarak *kendiye* denk gelmeyen bedendir. Bir baş öncülüğü yoktur, organik bir şekilde birleşme gerçekleşmez (Esposito, 2006: 52). Georges Bataille’ın başsızlığı tanımlamak üzere antropolojiden ödünç aldığı *acephalous* kavramından hareketle başsız beden, yapısal olarak çoklu ve biçimsiz, yani deforme.

Başsız beden, bedenin etkinliğini sunarken, aynı şekilde egemen devletin bedeni olarak halkın deforme, yapısız bir yapı ve egemen gücü etkileme kapasitesinde oluşunu ifade eder. Bataille’ın da içinde bulunduğu bir grup düşünürün 1936’da çıkarmaya başladığı *Acéphale* dergisinin ilk sayısının kapağındaki “başsız adam” bu deforme yapının gösterenidir. Ne aklı ne Tanrı’sı olan bu adam “dünyada olma tutkusunun özgür oyununa terk edilmiştir” (Giaimo, 2016: 18). Oyun olarak hiçbir varlık, gerek aklına indirgenen insan gerekse o aklı somutlaştıran devlet, ortaklığın işaret ettiği başsızlıktan kaçamaz. Varlık, başa ya da birliğe indirgenemez. Oysa insan varlığının modern

düşünüş biçimi olan özne, varlığın başa/akla indirgenmesidir. İndirgemeyi gerçekleştiren tahayyül ise bir imgedir. İlinek olan imge, tözel olmadığından daimi bir gerçekliği bulunmaz: “imge, her an onun karşısında durup ona bakan kişinin varlığına ya da hareketine göre doğar... imge olmak kesintisiz biçimde üretilmektir... töz olmamaktır...” (Agamben, 2012: 95). İmgenin, töz olmayışı onu nicel bir kategori olmaktan çıkararak bir biçim veya görüntüye hapsedilemez kılar. Bir şey olmayan imge, bir şeyin görüntüsüdür. Görünürlük veya dış görünüş, özel varlıktır. Özne de bir imge ve dolayısıyla özel varlık veya ortaklık içinde varlığın görünüşüdür (Agamben, 2012: 98).

Öznenin insan varlığının modern tahayyül biçimi olması karşısında, varlığı yeniden düşünmemiz insan varlığını farklı bir şekilde yeniden hayal etmemize olanak verir. Şüphesiz sahip olduğu akılla farklılaşan insanı modernitedeki gibi “özne” olarak kavramak zorunda değiliz. Varlığın ortaklığından hareketle insan varlığını yeniden düşünmemiz, onu bütün olarak ele almamız, yani öznenin yadsıdıklarıyla birlikte düşünmemizi ifade eder. Öncelikle varlığın ortaklığına tabi olduğunu ileri sürebileceğim insan varlığı bu ortaklık sebebiyle başsız bedendir: Yadsımaya çalıştığı öteki, başka bir beden olarak nüfuz edemediğidir. Hükmedilemeyen öteki, başın baş olarak ortaya çıkmasını engeller. Oysa düşünce tarihinden bakınca siyasal olanın başından beri ötekinin, öteki olarak bedenin, bedene hapsedilen duyguların düzenlenmesi şeklinde tezahür ettiğini görürüz (Nancy, 2006b: 13). Bu yolla bedenler arası karşılaşma ve etkileşimler arasında belirli bir düzen varmış gibi gösterilir. Varlığın ortaklığından görünür olan ötekinden baktığımızda, yani varlığı “tekçi” şekilde kavrayan düşüncenin dışına çıktığımızda ancak düzenlemelerin, bir başa indirgenen ve egemen devlette somutlaşan siyasalın varlığın çokluğunun bir sonucu olduğunu görürüz. Bir sonuç veya etki olan “baş”ın tamamen ermesini, öznenin ve egemen devletin birliğini sağlamasını, herhangi bir kurum vs. ile tamamlanmayı, yani ikinin bir olmasını, bir araya toplanmasını varlığın ortaklığının diğer tarafı olan öteki hep engeller.

İnsanı özne yaparak hayatı ona haslaştırmaya imkân veren temeli sorguladığımızda görünür olan ortaklık-içinde-var-

lık, özneye has, mülk edilen varlık haline gelse de asla ortak bir mülk olarak sahip olabileceğimiz bir şey değildir; sadece paylaşılması bakımından ortaktır. İnsanlar ve varlıklar arasında bir töz dağıtılmamıştır. Varlık yalnızca varolanlar arasında ve varolanlar halinde paylaşılır (Nancy, 2006: 93). İnsan varlığı da kendi içinde bölünmüş ve varlık paylaşılmıştır. Tamamen kendiyle özdeş olmayan özne sanıldığığının aksine kendinde kalacak yetenekte değildir. Öznellik nosyonu özneyi kendi içkinliğinin dışına doğru zorlayan ve tamamlanmış, bütün bir özde veya entitede katılaşmasını engelleyen bir huzursuzluktur. Kant'ın "toplumdışı toplumsallık" şeklinde formüle ettiği bu huzursuzluk insan varlığının trajedisidir. Aynı trajedi daha sonra insan varlığına yaşam ve ölüm şeklindeki temel iki itkinin hükmettiğini belirten Sigmund Freud tarafından vurgulanacaktır. Özne nosyonunun gösterdiği tutarlılığın aksine, hiç de tutarlı olmayan insan varlığı aynı dengesizliği dış dünyayla ilişkisinde de yaşar. Diğerleri olmadan eksik olan insan diğerleriyle asla tam anlamıyla uyuşmaz. Birbiriyle uyuşmayan iki ayrışık parçadan oluşan insan varlığının bir yanı olan bilinç, yararlı amaçlara yönelir. Sıradan var oluş biçimi olarak akıl, düzen, dil gibi şeylerle somutlaşır. Oysa bir de bilinçten azade yan bulunur: bu, egemen taraftır. Aşırılık anları, bilinçsiz gülme, sessizlik vs. anlarında görünür olur. Bireysel bir ben olmanın yanı sıra, bundan önce insan kişiselleşmemiş ve bireysellik öncesi bir öge barındırır. Henüz özellikleri bilinmeyen ve yaşanmamış bir taraf ve bireysel deneyimle yazgının etkisindeki taraftan oluşur.

İnsanın belirli varlığına, benliğine etki eden belirsiz tarafı işaret ederken *genius* terimini kullanan Agamben'in belirttiği gibi, *genius* ya da belirsiz yan, öznenin kendi kendine yetmemesine sebep olur. İnsan varlığının bu bölünmüş yapısı varlığının ortaklığını gösterir. Bir bütün olarak insan, aynı anda hem kendisinden hem de ötekenden oluşur. Varlıkta barınan öteki sayesinde insan, fazlalığa tâbi olmayı sürdürür (Agamben, 2015: 16). Agamben'de *genius* haline gelen bu fazlalık olmasaydı ben ve bilinç de olmazdı. *Genius* ile yaşamak, yabancı bir varlıkla yakın ilişki içinde yaşamak, sürekli olarak bilinmeyen bir bölgeyle ilişki içinde olmaktır. Bilinçdışı veya bastırma yeri olmayan bilinmeyen bölge gündelik pratiklerle ilişki kurulan

bir yerdir (Agamben, 2015: 17). Belirli/özel ve belirsiz iki yanı bulunan insan varlığının yaşamı, varlığın ortaklığı gereği, melez bir dünyadır. İnsan, birbiriyle çelişen kavramlar bütünüdür. Zaman zaman nötrleştirilen ama asla elimine edilemeyen ötekine bağlıdır (Bataille, 1991: 342).

İki tarafıyla çokluk içindeki tekillik, yani ortaklık-içinde-varlık olarak insan, saf insan ögesinin, sabit bir konumun aksine “insan sıfatını ayıran istikrarsız bir dengeyi” belirtir (Bataille, 1991: 343). İnsan kelimesi “ortaklık” sebebiyle diğer varlıkları imha eden imkânsız hareketler yeri, yer olmayan yer olarak boşluk veya hiç haline gelir. Varlıkların var olmasını sağlayan “hiç” ayrık, farklı, kapalı ve ilişkisiz bir biçimde varlığın kavrandığı metafizik düşüncenin reddidir. Ortaklıktan yeniden insan varlığına baktığımızda kendini, bilme özelliğiyle diğer varlıklardan ayırıp üstün konuma yerleştiren insanın kendini bilme dışında kendine has bir özelliği veya kimliği bulunmaz. İnsani olanı kendini bilme aracılığıyla tanımlamak “kendini insan olarak bilecek olanın insan olduğu, insanın insan olmak için kendini insan olarak bilmesi gereken hayvan olduğu anlamına gelir” (Agamben, 2015: 33). Oysa dünyaya çıplak bir şekilde gelen insan tanıma, konuşma, yürüme ve beslenme yetisini diğerlerinin yardımıyla öğrenir. İnsanın insan olmak için kendini insan olmayanda bilmesi gerekir. Modern düşüncede üretilen belirli bir insan fikrine dayanılarak varlıklar yeniden sınıflandırılır, insan hep önceden “belirli bir tarzda” varsayıldığı için ayrımcılık işlemeyi sürdürür. İnsanın belirli bir varlık şekline indirgenmeden önce orada bulunan varlıklar, varlığın içinde bulunurken indirgeme işlemiyle birlikte yokluğa sürüklenir. Belirli insan varlığı olarak özne, ancak bu dışlama işlemiyle üretilir. İnsan varlığının üretimi bu bakımdan Agamben’in belirttiği üzere, istisna halinin üretimiyle kol kola gider: “Modern makine merkezine insani ile hayvani, insan ile insan olmayan, konuşan ve yaşayan arasındaki eklemelenmenin gerçekleşeceği belli bir kayıtsızlık alanı kurarak işler. Her istisna alan gibi bu alanda aslında tam anlamıyla boştur” (Agamben, 2015: 43). İşte Agamben’in *boşluk* olarak adlandırdığı şey varlığın ortaklığına delalet eder. İnsan varlığı ancak ortaklıktan kurulur, onun sonucudur. Ortaklığa karşı kurulan,

varlığı indirgeyerek varlığa karşı dönen modern özne paradigmasının bu işleyişini durdurmak onun işleyişini bilmeyi, bu işleyişin temellerini, oradaki ortaklığın yerini tutan “hiç”i görmeyi gerektirir.

İnsan varlığının modern tahayyül biçimi özne, insanın boşluğunu doldurarak ortaklığını siler. Varlığın ortaklığından insan varlığına baktığımız bu bölümde, bana göre, öznenin ötesine geçerek insan varlığını yeniden tahayyül etmemiz ancak ortaklıktan hareket etmemize bağlıdır. Ortaklığın veya hiçin bir görünüşü olan özne fikrinin aksine varlığın gerçekliğine tabi insan, akıllı varolandan fazlasıdır. Fazla “daha köklü ve bu nedenle de özünü sürdürmede daha özlü” demektir (Heidegger, 2013: 34). İnsan varlığının özü, Heidegger’in de belirttiği gibi, *ek-sistenz*’inde yatar. *Ek-sistenz* “Varlığın Hakikati içine doğru-dışarı-çıkmaktır. Dışarı, farkın (var) ayrımının dışına anlamındadır, içeriden dışarıya demek değildir” (Heidegger, 2013:17). İnsan fırlatılmışlık içindedir: “Varlığın ek-sistant karşıtı atımı olarak animal rationale’den fazladır; kendini öz-nellikten çıkararak kavrayan insanla olan ilişkisinde ise daha azdır” (Heidegger, 2013: 34). Bu fazlalık onu varlıkların efendisi olmaktan alıkoyarak varlığın çobanı haline getirir. Anlama yetisi sayesinde var olandan var olana ulaşmak yerine varlık ile temasa geçen insanın düşünmesi “kendi özünün başlangıçtaki yoksulluğuna doğru iniş halindedir” (Heidegger, 2013: 56).

Varlığını düşünerek var olan insanda varlığın kendisine ait bir eksiklik bulunur, bu ölümdür. Levinas’a göre, Heidegger’in özgünlüğü de buradan, yani insanın –kendi-önünde-olma fikrini- dışarısını sorgulamasından gelir (2011: 34, 43). İnsan varlığının bütünlük-olamaması, dışarısı anlamındaki ölümle insan insanlığını kazanır. Varış yeri bilinmeyen yola çıkış olarak ölüm “benim Ben’imle özdeşliği etkiler; Aynı’dan kopuş içinde, benim Ben’imden kopuşu içinde, benim Ben’im içindeki Aynı’dan kopuş”tur (Levinas, 2011: 18). Başkasının ölümünü gören ama sadece kendi yerine ölen her insanın ölüm konusundaki bilgisizliği onun ölümle ilişkisini koparmaya yetmez. Bilâkis insan, bilgisizliği aracılığıyla ölümle ilişki kurar. İnsanın aksine diğer varlıklar bilmeden, farkına varmadan yaşarlar. Yaşamaktan fazlası olan insan ölümlüdür (Esposito, 2013:

90). Genellikle anlaşıldığı gibi bir son olmayan ölüm, “ölmek” fiilinden hareketle insanın varlığının her anında sona yakın olması anlamında bir var olma tarzıdır. Var olmak için ölmek zorunludur.

Heidegger’e göre kendi sonuna doğru giden insanın, ölüm-için-varlık’ın ölümle ilişkisinin üç yapısı bulunur: kendi-önünde-olmak (*ex-sistence*), zaten dünya-da olmak (olgusalılık) ve (dünyayı unutturan) şeylerin yakınında veya şeylerle birlikte olmak. Ölmek insan için kendinin önünde olmaktır. İnsan, kendinin önünden yola çıkarak var olur. Varlıkların birlikte varlığı da ölüm-için-varlık’ta içerilir. İnsan ancak ölererek var olur. Ölüm-için-varlığın iptali kendinin-önünde-olmanın iptali, yani insan varlığının sonlanması anlamına gelir. Levinas’a göre, insanın varlığındaki “ölümü” gören Heidegger’de ölüm, ölüm-için-varlığa veya öznelliğe indirgenmiştir. Ölen hep benimdir. Oysa dünyanın anlamı sadece bana değil, onu açacak şekilde başka insanlara ve varlıklara derinden bağlıdır (Levinas, 2011: 92). Ölüm, benin olasılık dâhilindeki var-olmamasına indirgenemez. Bir başka ihtimal daha vardır: Eksikli olan sadece insan varlığı değil, bir bütün olarak dünyadır. Genel olarak varlık tamamlanmamış tamamlanmışlıktır.

İnsan açısından varlığın hakikati emekle koşulludur. Eylem varlığın tezahür şeklidir; eyleme geçmek zorunda kalan güçtür. İnsan eyleminin ifade edildiği emek sayesinde her şeye erişilir. Fakat emek tamamlanmaz, dünyada insanileştirilmemiş maddeler bulunur. Onlar var oldukça insanın bir yanı hep karanlık olacaktır. Tamamlanma öncesi dünyaya daima karşı durduğumuz için ancak orada kendi evimizdeyizdir. Emekçi olduğumuz ölçüde öznelliğimizi sergileriz. Varlığın hakikatini emeğin veya eyleme yönelen gücün edimselleşmesinde buluruz (Levinas, 2011: 93-4). Eylem dünyası, insanın aynı zamanda nesneleştiği bir dünyadır. Oysa gerçekte nesne değilizdir. Nesne zamanla aynı kalır, özdeştir. Fakat insan ölür ve doğada çözünür. Yaşayan bir varlık olan insan nesneden farklı olarak, ölür. Ölüm, insanın eylemleriyle inşa ettiği dünyaya giren bir çelişki değildir sadece, bir tür üstünlüktür de (Bataille, 1991: 213). Ölüm, açık olan gelecek veya varlıktır. Bu açıklık sayesinde özne de dâhil olmak üzere bütün kesinlikler sorgulanabilir.

Ölüm, ütöpik veya otantik geleceği açan şey değildir, otantik geleceğin içindedir (Levinas, 2011: 97). Henüz olmayanı gerçekleştirme umududur. Eserini ölüm sebebiyle tamamlamayan insanın kaygısı bu eksiklikten kaynaklanır. Ölmekten korkmak eseri tamamlanmamış bırakmaktan korkmaktır. Tamamlanmamış eser yaşanmamış hayatla birdir. Ölüm, ölümün anlamının bir anı olarak varlığımızı aşar (Levinas, 2011: 100). Nesneler dünyasında kendini bir nesne konumuna indirgeyen egoist insanın eylem dünyası, ölümü yadsır. Boyun eğer, bazı amaçlara hizmet eder. Vahşi bir hayvanın özgürlüğüyle karşılaştırıldığında ego veyahut özne köle gibidir, nispeten yabancılaşmıştır (Bataille, 1991: 214).

Varlığımızı aşan ve sınırlayan ölümle ötekinin yüzünde karşılaşırız. Ötekilerin dünyasında insanın dünyayla bağlantıya geçmesi otantik veya inotantik tarzlarda olur. İnotantiklikte hergünkü yaşamın aktörü olan insan ilişkiselliğe sahip değildir. Endişe veya sıkıntı aracılığıyla dünyayla kurulan bu gündelik ilişki aşılır, otantikleşilir. Dünyadaki insan varlığı ötekilerle birliktedir ve bu birlikteliğe öncel bir varlık bulunmaz. İnsan, olmaktan yana karar vererek var oluşa geçer (Nancy, 2006: 33). Aşkınlık var olanın sınırı aşması değil, sınırın üzerinde sınıra sınır olarak maruz-kalmadır. Sınırın berisinde mevcut bir içkinlik içinde rezervde tutulmuş ve kapatılmış bir 'öz' olmasından kaynaklı olarak sınıra maruz kalırız (Nancy, 2006: 34). İçselliği bulunmayan var oluş, var olma kararının karar verilemez sınırı üzerinde durur: "Var olan var olur olmaz, bu var oluşun bizzat olgusu bu varoluşun aşkınlığıyla, yani sonlu varlığın kendi huzurunda olmamasıyla bu fazla da kendi sınırı üzerinde açıkta kalmışlığıyla kaynaşır" (Nancy, 2006: 35). Hep öteki olan insan, ötekilerin dünyası iledir. Kökensel olarak ortaklıktadır. Daima bir çevre içinde bulunup, yalıtılmış bir mekânda her şeyin üstünde ve dışında görülemez. Aksine çevre içinde bulunan insan, devamlı bir şeye yönelmiş haldedir. Heidegger'in deyişiyle insan ölüme-doğru-varlıktır ve sıkıntısı paylaşamaz. Sadece ölüme doğru iken, yani otantik iken kendinde olan, varlığını ele geçirebilen insan ötekinin ölümünü deneyimleyemez. Ölüme-doğru-varlık olarak varoluşa fırlatılmıştır. Ölümü insan varlığı açısından ele geçirilemez, yaka-

lanamaz bir ufuk olarak kabul ettiğimiz bu noktada modern özne konseptini geride bırakırız.

Ölen herkes kendi yerine, yalnız başına ölür. Yalnızlık, ortaklık içinde varlıktan çıkıştır. Varoluş bu çıkışlarla genişler ve yayılır. Varlık, kendinden başkasına bağlandığı için hareket eder. Bu yüzden ölüm, belirli hiçbir varlığa has ve bu varlıklar için mevcut değildir. Varlıkları paylaştıran şey varlıklar arasında ortaktır. Ortaklık “özneler arasında üstün, ölümsüz, ölüm-aşırı bir yaşam bağı örmez. Yanlış bir şekilde üyesi olarak adlandırılanların ölümünü ayarlar. Bu ayarlamayı bir iş olarak yapmaz” (Nancy, 1999: 41). Sonsuzluğu arzulayan, ölümden kaçan öznenin aksine ölüm ortaklık-içinde-varlığın başına gelir. Ölüm, “sonluluğun kontrol edilemez aşırılığı değil, içkin yaşamın ebedi ifadesi”dir (Nancy, 1999: 37). İnşa edilen devletin sonsuzluğuyla sonsuzluğa erişmeyi arzulayan modern özneler, varlıkları “ortak” olduğundan dolayı, varlığın ölüme doğru oluşuna maruz kalmayı sürdürürler. Ortaklık hep ötekiyle kurulur, öteki her elendiğinde ortaklık ifşa olur. “Ölümlü varlıkların gerçek ortaklığı olarak, ölüm olarak ortaklık ötekilerin imkânsız komünyonudur” (Nancy, 1999: 42). Özne olmak tam da ölümlülük, yani dışarıya açıklık ve öteki sebebiyle imkânsızdır. Ortaklık, özne olarak toplumsal bir varlığın imkânsızlığı, kendi olmanın, tam içkinliğin imkânsızlığıdır. Ölümsüzler toplumunu, komünyonu vs. hayal edebiliriz, ama sonluluğun düzeltilemez fazlalılığı hüküm sürdüğü için hayallerimiz asla gerçekleşmez.

Ne ölümü ne de doğumu kendimize haslaştıracabiliriz. Varlığın ortaklığına ortak maruz kalırız, paylaşım varlığımızın koşuludur. Olmak, sınıra açıklıktır. Sınır, “son” olarak ötesinde hiçbir şeyin bulunduğu uçtur. Tekil olmak, bitmemek veya sonlanmamaktır. Doğum ve ölüm varoluşumuzu sınırlar, onu “bitemez” olarak tanımlar. Nihayete eremememiz, sonlu tekilliğimizi meydana getirir. Sınır, tekillik tarafından hem kapsar hem de tekiliği aşar. Latince’de *limes* ile ifade edilen sınır, bir alan boyunca sahip olunan patikadır. Yolum bir yanı *dominiuma*, ev içine aittir; diğer yanı *public dominiuma* aittir (Nancy, 2004b: 46). Yolum veya patikanın kendisi sınırdır. Sınır burada aralık veyahut yarıktır. Sınıra gömülmüş halimiz varoluşumuzun özüdür:

Bu, sınırın berisinde mevcut bir içkinlik içinde rezervde tutulmuş ve kapatılmış bir 'öz' olmasından kaynaklanır... var oluş özü gereği, kendi has var olma kararının karar verilemez sınırı üzerinde durur... var olan var olur olmaz, bu varoluşun bizzat olgusu bu varoluşun aşkınlığıyla, yanisonlu varlığın kendi huzurunda olmamasıyla ya da kendi sınırı üzerinde açıkta kalmışlığıyla kaynaşır (Nancy, 2006: 35).

Olanıkat eden kuvvetlerin belirsiz bütünlüğü hiç'te var olmak sınıra doğru olmak, sınıra açık veya maruz kalmak, yani bir sınırla kuşatılmaktır. Var oluşun yüklemi veya dayanağı olmayan ortaklık, var oluşun gerçek pozisyonudur. Örneğin, masanın masa olması, varlığın zorunlu olarak dışarı açılmasını gerektirir. Bir şey, başka şeyler arasında konumlanıp, onlardan kurtularak onlarla birlikte var olur. Şeyler arasında olma, aralık olarak konumlanma "tekilliklerin sonsuzca uzamsallaşmasıdır" (Nancy, 2014: 110). Uzamsallaşma, aralıklanma veya mesafelenmedir. Olmak, aralıklanma eylemidir. Dış tarafına itilen varlık, dışarıdan ve dışarısı sayesinde var olur (Nancy/Barrau, 2015: 16). Olmak, dışarıya itilmektir; gelen ve giden bir şey olarak Heidegger tarafından "zaman" biçiminde adlandırılır. Varlığın zamansallığı gereği varlık gelip geçicidir. Geçip gitme "her şimdi'nin henüz şimdi değil'den artık şimdi değil'e yuvarlanıp gitmesidir" (Heidegger, 2009: 61-2). Bu durumda hem zaman hem varlık harekettir.

Yuvarlanan her var oluş kendi ve dışarısı arasındadır. Ne kendi ne dışarısı olan varlık ikisi arasında, yani aralıktır. Sonlu oluş olarak aralıklı varlık, çoğul ve uzamlı, genişleyen bir yapı sergiler, aralık olarak ortaklıktan zuhur eder. Figüre edilemeyen varlık, bütün gösterenler kaybolduğunda, duyulmayan duyulduğunda kavranır ancak (Nancy, 1992: 390-393). Ne ona ne buna tahsis edilemediğinden aralık olarak varlıkta herkesin ve her şeyin payı bulunur. Bu sebeple varlık, hiç olmayı sürdürür. Aralığa, yani paylaşıma dayanan varoluş koşullarında varlığın aralıklı oluşunun işaret ettiği paylaşımı reddedersek var olmayı da reddetmek zorunda kalırız. Bu noktada varlığın ortaklığına tabiyetini ileri sürdüğüm insan varlığı da özünün açıklığı, paylaşım ve sonlu oluşu sayesinde var olmayı sürdürür diyebilirim. Sonluluk, ötekine maruz kalış olarak varlık olasılığıdır.

Nancy'nin deyişiyle “varım, çünkü maruz kalıyorum” veyahut varlığım dışarıya açık varlıktır (Nancy, 1999: 78). Ben, önce ötekine açılırım, maruz kalırım ve ötekinin açıklığına terk olurum. Ortaklık fikriyle birlikte bu aşamada modern öznenin temel ifade biçimi olan *cogito ergo sum*'un dönüşüme uğradığını fark etmeliyiz. Nancy'nin de belirttiği gibi, *ergo sumum* doğrusu *nos sumustur*. –İle yapısı gereği varlık, kendinden mesafele-nerek kendi yanında olan tekillikler çokluğudur. Öznenin özne haline gelmesi de önce kendi içinde kendinden mesafelenmesi yoluyla olur (Nancy, 2000: 35). Descartes “*ergo sumu* herkes tarafından anlaşılabilen bir şey olduğu için apaçık, ilk hakikat olarak sayar. Fakat burada apaçıklığı görmesine izin veren, yalnızlığını, dünyasızlığını söylemesine izin veren şey tam da böyle olmamasıdır. Apaçık olan, düşünen benden önce varlığın ortaklığıdır. Sadece o apaçıklık statüsüne sahiptir” (Nancy, 2000: 66). Birlikte-varlık veya “biz”, “ben”in kaydını düşmeye izin veren paylaşımdır. Descartes, önce “biz, varız” diyebildiği için “ben, varım” diyebilmiştir.

Nancy'nin de belirttiği gibi, ortaklığa ilişkin çok az şey bilen Descartes'ten gelen Kartezyen özne, tekil-çoğul oluşun veya ortaklığın tersine çevrilmiş figürüdür. Özne gerçekte maruz kaldığını bilir, bilmesinin sebebi bizatihi maruz kalması, yani varlığının açık yapısıdır (Nancy, 1999: 78). Konuşan akıllı varlık olarak varlığını adlandırırken özne, açıklığına meydan okuyarak varlığına şiddet uygular. Paylaşımı reddeder, iletişimi veya aktarımı eler. Ya da varlıktan varlığa aynı özün aktarıldığını varsayar. Bu sayede “bağ” kurar, fakat ilişkiyi dışlar. Konuşan varlıklar topluluğu etkinliğini bu ilk şiddete dayandırır. Anonime, ortaklık-içinde-varlığa isim vermeden oluşan bu şiddet ses olarak anlaşılan bir kavramı *logosa* çevirir, anlaşılır kılar (Bécue vd, 2012: 16). İnsanın özne haline gelmesi, bu bakımdan bir öz-anlamlamayı gerektirir. Fakat öz-anlamlama sürecinde bir şeyi kaybederiz. Kaybettığımız bu şey, hesaplanabilirin ötesinde kalandır. Dili ve anlamlamayı aşan, sana veya bana atfedip özelleştiremediğimiz, anlamdan kurtulan bir şey vardır. Hesaplanamaz olan, homojen iletişim ve anlamlamanın dışarısidir. Kartezyen öznenin dayandığı varlık anının da ötesinde konuşlanan var olmak, konuşma dilinde hesaplanamaz olanın

bu anlamının çoktan çekilmiş olduğunu bilmektir. Eşdeğerlilikler oyunu olan dilde özdeşlikler hep özdeş olmayanı, adlandırılmayanı, diğer bir deyişle, söylenemez olanı çağırır. Jacques Rancière'in *duyulurun paylaşımı* dediği bu süreçte görünür olmayan görünür kılınır. Bu işleme olanak sağlayan varlığın çoktan ortaklığıdır. Ortaklıktan bakınca özne diye bir şeyin olmadığını fark ederiz. Dünyada her ben iddiasındaki varlık varlığını ötekiyle zorunlu olarak paylaşır. Çünkü dünyada olmak diğerleriyle birlikte olmaktır (Todorov, 2008: 25). İnsan, dünya-da, yani ortaklık-ta varlıktır. Dünyanın anlamı ancak insanın da dâhil olduğu var olanlar arasındaki bir oyundur. Anlam ise ifadelere bağlı olmaktan ziyade varlıklar arası *pasaj* yani geçiş veya akışla ilgilidir. Heidegger'in "dil, varlığın evidir" biçimindeki ünlü ifadesi varlığın bu açıklığını, akışkanlığını dile getirir. Çünkü dil asla tam olmaz. Sonlu insan varlığı karşısında anlam da sabitlenemeyen bir kapsamdadır. İnsan varlığının sonluluğu, dilin sabitlenemeyen halinin semptomudur ve ifadenin açık bırakma gücüne gönderir. İfadenin, yapısal tamamlanmaya direnişi varlığı özsüz düşünmemize, ya da özü modern düşüncedekinden farklı bir şekilde tahayyül etmemize imkân verir.

Belirli bir öze indirgeyemeyeceğimiz, ikiden meydana gelen varlık, sonlu var oluşun içkinliğidir. Yani kendi aramızda olduğumuzdan, ilişkili en az iki parça arasından varlık geliştiğinden sonluluk varlığa mündemiçtir. Daha önce dile getirdiğim gibi, insanın insan haline gelmesi ölümle başlar. Ölüm sebebiyle insan, doğasının ötesine sıçrar. Sonlu varoluşun sonluluğuna maruz kalması olarak ölüm, Hegel'den beri bireyin kendi ölümünün kökeni ve kesinliğidir. Her tamlık ancak eksik bir bütünlüktür. Bilinmezden bilinene doğru akışlardan oluşan, dairesel yapıli varlık açısından insan asla tamamlanamaz. Oysa Hegel daireyi bütünler, insanı tamamlar. Bu tamamlanış "çalışma" yoluyla gerçekleşir. Çalıştıkça insana tatmin gelir (Bataille, 2015: 140). "Bir kere ölümsüzlük çalışmasına girince çalışan, faal ölümsüzlük kendi yabancılaşması olur ve ölümlünü, çoktan var olan tuhafıktan daha tuhaf kılar" (Nancy, 1991a: 3). Çalışan insan, doğasını aşarak kendine ait bilincini, yani öz bilincini elde eder. Doğadaki diğer varlıklardan farklı olan insan varlığının ölümü insana bir şeyler ifade eder. Ör-

neğin, sonunu fark edemeyen, sadece biyolojisinin güdümünde davranan hayvanların aksine insanın doğumuyla bir dünya ve kültür mirası oluşur. Dünyanın ve kendisinin farkında olan insan bu farkındalığını farklı kanallarla geleceğe aktarır. İnsan varlığı açısından fark etmek, anlamaktır ve anlamak da ölümle eş anlamlıdır. Yaşamın ve varlığın melez yapısını, ortaklığını teslim eden Bataille'in belirttiği gibi "yaşam ölümün, ırmaklar denizin ve bilinen bilinmezin içinde kaybolacaktır. Bilgi, bilinmezin girişidir. Anlamsızlık, olabilir her anlamın sonucudur" (Bataille, 2015: 129). İnsan, kendi ölümünü izleyebilen bir varlıktır. Yani bildiğini zannederken hep bilgisizliğe gömülür, güçsüzlüğünü kavrar. Bu bakımdan en iyi bilmeyi kestiğinde bilir (Bataille, 2001: 246-7). Anlam ile anlamsızlığın iç içe geçtiği bu düzlemde, anlam ve anlamsızlığın birlikteliğinden derin bir anlamlamaya kavuşuruz. Anlam, bütünüyle anlam düşmanlığı, bitmek bilmez bir isyandır. Çürütülemez dar bir anlam, ölümü kabul etmektir (Bataille, 2001: 248). Her anlam ve bilgi, belirli bir alanda bilgisizliğe ve anlamsızlığa bir yanıttır.

Her şeyin nasıl hiçte çözüldüğünü gösteren bu hareketler veyahut akışlar tamamlanmanın imkânsızlığına delalet ettiği kadar aşmaya veya her şeyin birbirini ihlal edişine de gönderir (Bataille, 2001: 253). Bu akışkanlık durumu insan varlığının kendi dışarısını, ötekini düşüncesine nasıl kattığını gösterir. Dışarısını işe katarak varlığı bozan insan açısından dışarısı veya öteki-varlık kendinin yadsınması, doğanın aşılmasıdır. Verili olandan, doğadan başka türlü bir kendinin yaratımıdır. Eylemde bulunan insan öylece yaşayan hayvandan bu sayede farklılaşır. Doğalarının gerektirdiği gibi olan bitki ve hayvanlardan farklı olarak insan eyleyerek verili olanı aşar. İnsanın insan olma sürecini buna benzer şekilde kavrayan Hegel'in de belirttiği gibi tarih böylelikle başlar. İlk yadsıdığı şey doğası, hayvanlığı olan insanın bedeni karşısında bilinci ayrıcalıklandırılır. Kendi kendinin bilincine varılırken kendinin ölümlülüğü keşfedilir. Ölüm, verili-varlığın ötesine giden, onu aşan insan varlığı aracılığıyla yadsıma, varlığın sürekliliğidir (Bataille, 2015: 15). Olasılıkları yadsımayan hayvan onlar arasında yaşarken, bitkilerin ötesine geçemezken, eylemde bulunan insan eylemleriyle ölür, yani varlığının ötesine geçer (Bataille, 2015:

22). Doğanın farklılaşmayan süreklilik içindeki yaşamının dışına çıkış olarak ölüm insanın kendisini bulduğu durumun hep ötesidir. Ortaklık, ölüm ile deneyimlenir. Ölüm, izole kalmaya çabaladığımız varlığımızın ortak imkânsızlığıdır. İnsanın âlet yaparak doğaya hâkim olmasını bir aşama olarak görse de Bataille dikkatimizi bir sonraki aşamaya, yani insanların kendi yaptıkları yasayı ihlal etmeleri meselesine çeker. İhlal veya bozmayı insanın gelişimindeki ikinci sıçrama noktası olarak belirten Bataille, insanın doğal dünyayı aşmasının yanında yasakları ihlal ederek doğayı ikinci kere aşan insandan bahseder. Bütün bu aşmanın temelinde insanın eksikliğini, mükemmel olmadığını kavraması yatar (Iyer, 2004: 25). Hegel'in çalışma ve tasarıya dayanan felsefesinde insan varlığı tasarının içinde tamamlanıp başarısızlığa uğramaz. Yani, her şey olmak ister ve amacına ulaşır (Bataille, 2015: 106). Benin her şey olmak, yani Tanrı olmak isteyişi varlığın ortaklığını ve ilişkiselliğini reddeder, ben kendini mutlak diye hayal eder (Nancy, 1991a: 6). Oysa Bataille'in bakış açısından bakıldığında her şey olmak mümkün değildir. Çünkü insan varlığı ölümlüdür. Efendi ve kölenin ölüm karşısındaki tavrını kendine çıkış noktası olarak alan Bataille'e göre, "insanı tasarının yadsınmasına bağlayan, yargılamaya dayanmayan var oluş en sonunda olduğu şeyin ve insansal tüm olumlamanın yok olmasının içinde kaybolur" (Bataille, 2015: 106). Aşma kavramıyla ortaya çıkan öldürmede öldürülen geçici olumsal gerçekliğinde öldürülür. Bu, yaşamın ölüm karşısında aklın kurnazlığıyla hayatta kalmasıdır. Ölüm veya yadsıma sayesinde insan varlıkla bağlantı kurar.

İnsan varlığı ancak aklın sınırlarını aşan deneyimlerle gerçekleşebilir. Öteki, varlığın ölüme-doğru oluşudur. Bu durumu *Varlık ve Zaman*'da açıkça gösteren Heidegger, ölüme-doğru-varlık nosyonuyla temel eylemi kendine mal etme, kendine haslaştırma veya el koyup gasp etme olan modern ekonomik ve siyasal özneye meydan okuma fırsatı sunar. Varlığı kapsayarak her şeyi kendi yanına çekme, ele geçirip hükmetme çabasında ki modern özne varlıkla ve kendi varlığıyla doğrudan ilişkiye giremez. El koyucu özne, onu varlığına süren pasaja girme yeteneğinde değildir. Bunu yapabilme yolu, gasp edici rolü kesintiye uğratmaktır (Bird, 2016: 39). İnsanlık, varlığa hükmetmeyip

ona ait olmalıdır. Zaman karşısında, varlığın açıklığı karşısında insan zorunlu olarak iktidarsızdır. Güçsüzlüğü sebebiyle sürekli olarak kendini yenileyen insanın aslında bir tarihi yoktur (Levinas, 2003: 42). Heidegger'in belirttiği gibi, insan, kendi temelini kendisi yapan bir özne değildir. Hep birbiridir, birbiriyedir; kökensel birlikteliktir (akt. Nancy, 2000: 26). Kökenin kökenden geri çekilmesini ifade eden açıklık yoluyla insan, insan olduğunu kavrar.² İnsanı meydana getiren doğum ve ölüm arasındaki geçişler kendine mal edilemez sınırlardır. Varlık, görünme, gizlenmekten kurtulmaktır. Varlığın parçası ölüm, geçiş olarak, yer değiştirmenin sınırır.

İnsan, önceden bölündüğü ve ölüme tabi olduğu, yani ortaklıkta olduğu için bir "kendi" yaratır. Bölünme, özneye yabancı varlığa işaret eder. Kendine yabancı olanı, uygun olmayanı uygun hale getirerek insan varlığı özneleşir. Özneleşmede kendi, ben olmak için aşılır. Bu insanın kendine en yakın, ele geçirilemeyen, özelleştirilemeyen sonunu/ölümünü yansıtır. (Bird, 2016: 39). Öznenin temelindeki bu bölünmüşlük onun temel yokluğuna işaret eder. Bu durumu "-ile olma" olarak dile getiren Nancy, var oluşun ancak bu sayede mümkün olduğunu belirtir. Her şeyi yapabilen varlık ötekinin yerine ölemez veya onun ölümünü üstlenemez. Bir kolektivitinin kendi eseri veya mülkiyeti haline getiremediği ölüm, özneye haslaştırılarak anlamını bulmaz. Özneyi aşan bir yerden anlamını kazanır. Ölüm, insanın kendi ölümü olmayarak kendini gösterirken aynı zamanda insana sonluluğunu da hatırlatır (Fynsk, 1991: xvi).

İnsan ölümlülüğünü ötekinin ölümüyle ilişkisi sayesinde öğrenir. Paylaşım dışı kalan onun ölümünü ortadan kaldıramaz. Hiçbir varlığın diğerinin yerini dolduramayacağı konusunda ölüm farkındalık yaratır (Morin, 2012: 77). Ölümün yaşamın anahtarı olduğunu söyleyebileceğimiz bu durumda Hegel'in evrensele ulaşan kişisi kelimenin gerçek anlamıyla ölü bir kişidir. Bataille ve Heidegger'den önce bu durumu fark eden, Hegel'i ayakları üzerinde durduran Marx'ın *praxis* nosyonu, ölü olma-

2 Varlığın ölüme doğru niteliğini teslim ederek modern özneyi tersine çevirme olanağı yaratan Heidegger, düşüncesinin sonunda mülkiyete dayalı yapıyı otoriter olanla değiştirdiği için Nancy, Agamben ve diğer çağdaş düşünürler tarafından eleştirilse de özneyi bozma çabası düşünürlerce kullanılır.

yan insan varlığını özetler: *Praxis*, ötekiliği içeren insanın dönüşümüdür. Kendinden önceki özne kavrayışının özcülüğüne düşmeyen Marx, ötekiliğin gerçekliğini kavrar: ötekiliğin gerçekliği “failler çokluğunun ve onların birlikte görünür oluşunun ortaklık içindeliğidir” (Nancy, 1992: 382). *Praxis* olarak var oluş sadece ortaklıkta gerçekleşir. Ötekiliğin gerçekliğini reddeden egemen devlette yurttaşlar, hep ölümlerinin absorbe edildiğini hayal ederler. Fakat son durumda elimizde kalan sonsuzluğu cisimleştirecek böylesine bir ortaklığın hala çok uzağımızda olduğunu bilincidir. Devlet asla tam olarak parçalarını bir arada tutup potasında eritemez. Ölüme meydan okumasına rağmen devlette ölüm çalışmaktan hiç vazgeçmez. Öznenin üzerinde hâkimiyet kurarak alt etmeye çalıştığı ölüm veya gerçekleşen sonluluk gösterisiyle insan ortaklığa açılmayı sürdürür

Ortaklık ve ölüm varlığın geleceğini şekillendirir. Ortaklık kendini ölüm yoluyla açığa vurduğu için ortaklık ve ölüm birbirinden ayrılamaz. Varlıkta bu iki kavramın birlikteliğini vurgulamak üzere hem Heidegger hem Bataille, “karşılıklı açılma” motifini kullanır (Nancy, 1991a: 14). Ötekinin ölümünde gün yüzüne çıkan ortaklık her ötekiyle açığa vurulur. Her ben öteki olduğundan ortaklık, ego değil hep öteki olan ben mahallidir (Nancy, 1991a: 14). Ötekine açılan, yani ölüme-doğru olan insan bu sayede kendisini bilir. Ötekinin ölümü tarafından yoklanan insan ölüm tarafından kendisinin ötesine çekilir (Iyer, 2004: 24). Geçiş veya sınırı aşma, ihlal her plana içkin başarısızlığa, tamamlanmamaya işaret eder. Kapitalizm ve devlet çatısı altında sürekli çalışarak geleceğine hâkim olmak, tam olmak isteyen insan geleceğine ölümü aşma eğilimine rağmen ölüm nedeniyle hâkim değildir. Bu sebeple insan varoluşunun ölüm ile başladığı konusunda Hegel ile uzlaşma imkânımız bulunmasına rağmen, insan varlığının “her şey olmak” üzere hep eyleyen ve yadsıyan bir varlıktan fazlası olduğunu söylediğimiz noktada Hegel’den koparız. Nitekim Bataille’in kabul ettiği gibi, varlığın tamamlanması, sentez gibi bir şey asla söz konusu değildir. Birbirimize ölüm bağıyla bağlı olduğumuz için her anımızda hiçliğimizi deneyimleriz.

Ortaklığın kökenini anlatan ölüm, ötekinin ölümüdür ve bizi hep dışa açar, biri ile iletişime koyar. Bu ileti-

şim veya ortak sergilenme, öznenin el koyma kapasitesini bozar (Bird, 2016: 65). Modern özne fikrinin sürekli çalışarak, yadsıyarak varlığa erme isteği karşısında “çalışma olmaksızın olumsuzlama” fikrini savunan Bataille hayatı açık yara olarak nitelendirir. Var olmak, bilgisizlik yoluyla bilgi içinde ilerlemedir. Kendini bilgisizliğe bırakıştır. Varlık bilinemeden bilinene doğru gider: “Varlığım, uygun noktalara yönelttiğim devinimlerden, girişimlerden oluşur” (Bataille, 2015: 139). Bu yönelişlerden bilgi açığa çıkar. Hareket olarak varlık bilgiye indirgenemez. Bilgisizlik ve bilginin birlikteliğinde olduğu gibi, birlikte-zuhur edişte vuku bulur. Bu durumda varlığın yeniden “aralık” görünümüne kavuştuğunu fark etmeliyiz. Bu aralığı somutlaştırmada “sen ve ben” örneğini kullanan Nancy’nin de söylediği gibi, buradaki “ve” bitişikliği değil, artığı veya tortuyu, fazlalığı ifade eder. “Ve”, bir teşhirdir. Aynı anda ben senimdir ve sen beni bölersin, paylaşırsın (Nancy, 1991a: 29). Sen ve ben aynı zamanda sen bensin demektir, biz birlikte-zuhur ederiz. Varlık asla sadece benden oluşmaz. Benden fazlası olan varlık hep ben ve sendir (Nancy, 1999: 82). Tek başına ben, hiçbir şeydir. Çözülen varlığın ortaklığı dolayısıyla açıklığını kabul eden Nancy, Bataille’in söylediği gibi onu “yara” şeklinde nitelendirmez. Çünkü tekillikleri iletişime sokan, çözen şey Bataille’in bahsettiği “yaranlanma” değildir. Ne varlık ne de ortaklık yaralanır. Ortaklık sadece tekilliklerin (birlikte) açığa çıkışıdır (Nancy, 1991a: 30).

Heidegger’in temellerini attığı bir başkasının ölüm deneyimine tanıklığımız fikrini geliştiren Bataille, izleyici olarak bizim deneyimimizin kendi ölümlülüğümüze yönelik bir pencere olduğunu belirtir. Ötekinin ölümüne erişilen bu anda ortaklık belirir. Fakat bu, ötekinin ölümünün ortaklıkta var oluşumuza bir temel teşkil ettiği anlamına gelmez. Ortaklık temelsizdir. Ötekinin ölümü ortaklığı olumlamanın imkânı haline bu bakımdan Heidegger ile değil, Bataille ile birlikte gelir. Bataille’a göre, ölüm korkusu köleyi çalışmaya zorlar ve köle çalıştıkça köleleşir. Çalışma bir son beklenirken başarılır, tamamlanır. Beklerken insan hayvandan kurtulduğunu anlar. Bu ölümün kaçınılmaz yaklaşmasıdır. Çalışan kişi ölümün yaklaştığını

hisseder (Bataille, 2001: 254). Ölüm korkusu insanın kendini gelecekle bağlantılı görmesinden kaynaklanır. Kendisini nesne olarak konumlandıran insan bu yolla bilinçlenir, bireyleşir. Amaçlanan, insanın özünü elde etmesidir. Fakat beklenti halindeki insanın beklentileri korktuğu ölüm tarafından engellenir.

İnsanın her şey olmaya çalışarak ölüme meydan okuduğu Hegel’de var oluşun ve çalışmanın birbirine karıştırılmasının sonucu ötekinin, dışarının veya Bataille’in deyişiyle “kutsal dünya”nın yadsınması olur (Bataille, 2015: 106). Bataille’in çalışan insanın dünyasının (*profan*) dışladığı dünyayı nitelendirmek üzere kullandığı *kutsal*, şekil değiştirmiş doğadır. Ayrımların iç içe geçtiği kutsal dünyada ben ve öteki arasındaki ayrım aşılır, aralarında bağlantı kurulur. Varlığın ortaklığını tartışırken ortaya koyduğum gibi, her biri birbirinin yerini tutan boşluk, hiçlik veya eksiklik/fazlalık yaşama içkindir. Var oluş ancak kökensel hiç sayesinde mümkündür. Varlığın işaret ettiği hiç ne özne ne öz ne var olandır. Var olma bir nitelik veya özellik iletmez. Yönelimsel “kendi” yöneldiğine doğru, dışarıya doğru aktarıma maruz kalır. Bu aktarım bir şeyin geriye dönebileceği beklentisinden başka bir şey vermeyen bir geçiştir (Bird, 2016: 57). Varlığın geçişken veyahur aktarımsal yapısı varlığı borca sokar. Daha önce bu durumu varlığın ölüme doğru oluşuyla izah etmeye çalışmıştım. Ele geçirilemeyen ölüm ele geçirilen, tahsis edilen şey-e doğrunun kipidir (Bird, 2016: 58). Her ele geçirilen şey ele geçirilemez olarak kalır. Bu sebeple varlık hiç olmayı sürdürür. Tutacak hiçbir şey yoktur. Ne bir şey ne özelliktir. Sunacak hiçbir şeyi olmadığından kendine mal edilemez.³

3 Varlığın dışı yönelimli yapısı Nancy’e göre onun açıklık/maruz kalış ve kesinlik kipleri arasındaki salınışını gösterir. Kesinlik, var olanın var oluşunun tam, tutarlı oluşudur. Kesin varolan, kendini tutarlı, uygun, tam varlığına açar; varlığa gelişinin ele geçirilemez olayını ele geçirir. Var olma, ele geçirilemez tam-olmanın sonsuz ele geçirilebilirliğidir. Bu, sonluluğun hakikatidir. Varlık, varlığın açıklığına açıktır; var oluş, temelin yokluğuna tutunan askılanmış-varlıktır (Nancy, 1995: 81). Benzer bir sürece dikkat çeken Agamben, varlığa geçişi “onto-opening” olarak betimleyen Nancy’den farklı olarak “auto-opening” kavramını kullanır. “Opening”, var olanın kendini

Her şeyi yapıp yapacak bir şeyi kalmayan insanın durumunda hiçliği doğrudan gözlemleriz. Bataille'in âtıl, işsiz negatifiklik dediği bu durum heterojenlik bölgesidir, sistemle bütünleşmekten kaçıp kurtulur (Iyer, 2004: 31). Bireylerin eşdeğerliliğine dayanan kapitalist sistem koşullarındaki özne kavrayışının aksine varlığın ortaklığının hiç veya boşluk olarak kavrandığı âtıl ya da işsiz negatifiklikte herkesin olumlanma imkânı doğar. Bu olumlama “herkese, her bir bireyin ve her bir ilişkinin benzersiz anlamının olanağı ve açıklığı olarak gönderimde bulunur” (Nancy, 2012a: 52). Ortak olan “değerlerin yeniden canlandırılışı değil ama (herkesin) ‘hiçlik’i, herkesin ölçüştürülemez biçimde, mutlak olarak ve sonsuzca değerli olduğu anlamına gelen bir zeminde, herkesin tezahür edişidir” (Nancy, 2012a: 52). Her varlık biriciktir. Hassaslık, duyarlılık ve “açıklık” a ya da yaralanabilirliğe işaret eden “yetersizlik ilkesi” var oluşun kendisidir. Her insan diğerini yetersiz veya var olmaya yakışmaz olarak görür. İnsanlar birbirlerinin varoluşsal yeterliliklerini sürekli tartışma konusu yapar. Her şey olmayı arzulayan öznenin bu arzusunun tezahürü özdeşliğinin sürekli bozulmasıdır (Bataille, 2015: 106; Iyer, 2004: 136). Özdeş olduğunu düşünmesinin nedeni varlığının ortaklığının getirdiği boşluk hissinin acısından kaçmaktır (Bataille, 2015: 20).

İnsanın varlığının kalbindeki ortaklıkla, yani ölümlü olduğu gerçeğiyle uzlaşamayışının çıktısı olan özne Bataille'in söylediği üzere bir köledir. Sürekli çalışıp bir sona ulaşacağını, ölümü alaşağı edeceğini zanneder. Gerçekte ise insan arzularını sınırlar ve ölümü erteler. Eylemediği için eylemde bulunanların (örneğin egemen devletin) kölesi haline gelir. Hegelci diyalektiğin vaat ettiği gibi üzerinde durulacak bir sentez noktası olanaksızdır. Hegel'in görmediğini gören Bataille, her şeyi yapan insanın yapacak hiçbir şeyi kalmadığında eylem halinde olmayı sürdürüp sürdürmediği sorusunu yöneltir. Bu soru, eylemleriyle insan varlığının olumsuzlamaya dayalı diyalektik gelişimi varsayımını çürütür (Agamben, 2015: 14). Yapacak hiçbir şeyi olmadığında da insanın eylem halinde bulunduğunu

yakalayıp tuttuğu yerdir. Kendine sahip olur, kendini zapt eder. “Auto” ise açıklığın (opening) tuhaf tutulmasındaki ele geçirilme ve geçirilmemedir (Bird, 2016: 58-60).

teslim ederken, insan varlığının sadece olumsuzlamaya ve ölüme indirgenemeyeceğini vurgular. Buradaki “hiç”, varlığın ortaklığındaki hiçle aynıdır. Hiçte dile getirilen “boş vakit” varlığın yabancılığının ortadan kalktığı vakittir (Levinas, 2011: 99). Her şey olamayan, ölümlü insan varlığı açısından varlığın ortaklığının gösterdiği “hiç” ile yüzleşmemek uykuda olmaktır, tartışılacak hiçbir şey yoktur (Bataille, 2015: 20). Varlığına sırtını dönmüştür. Her şeyi bildiğini ve her şeye hâkim olduğunu zanneder. Daha çok hâkim olmak için daha çok bilmek ister. Özne oldukça varlıktan kaçan insan, alışkanlıklarının egemenliğinde yaşamını erteler. Düşünerek insan, varlığına hükmedip bilgisizliği ve korkuyu eler (Bataille, 2015: 70). Modern öznenin yanı sıra, tıpkı bir özne gibi yapılanan egemen devletin farklılaşan iktidar edimleri varlığa içkin bilgisizliği eleme arzusunu yansıtır.

Oysa yaşam aynı anda bir bilgisizliktir. Hayatta bir ben inşa ederiz ve hep ona taparız. Yaşamın orada durduğunu zannederiz; bu duruşun geçici olduğunu, Nancy’nin deyişiyle “birlikte-zuhur ediş”ten oluştuğunu kavramak istemeyiz. Kendini beğenmişlik de diyebileceğimiz bu tavır varlığın ertelenmesinin önkoşuludur (Bataille, 2015: 71). Oysa insan olmak, varlığın ortaklığına maruz kalarak açıklığın getirdiği ötekine bağlılık ve bilgisizliğe gömülü olmaktır. Varlığın ortaklığının bir ölçüsü bulunmadığından, varlığı belirleyen “hiç” olduğundan varlık nihai bir bilgiye çevrilemez. İnsan olmak, bilgisizliktir (Bataille, 2015: 57). Bilgisizlik belirsizlik ve korku getirdiğinden hayatı süren insanın “olma”sı, korkudur. Korku, yokluktan tiksindir. “Sadece insan olmaktan dolayı ölmeyen kişi sonsuza kadar sadece insan olacaktır” (Bataille, 2015: 57). Çünkü bilgi, bilgisizlikten ve bilgisizlik bilgiden gelir. Varlık, ortaklıktır. Bilginin ve bilgisizliğin, ben ve ötekinin varlıkta aynı oranda payı vardır. İnsan varlığının bilgisizlikle bağının kurulduğu, her şey olamamanın gerçekliğinin teslim edildiği bu noktada modern bilen özne varsayımı dağılır: varlık alanına bilme güçleri bakımından önceden ayrılan ve yokluğa mahkûm edilen kadınlar, çocuklar, köleler de girer. Özneye alt edilmeye çalışılan varlığın ortaklığı ifşa olur. İnsan varlığının özü varlık tarafından belirlenir. Varlık ise ortaklık olarak *farka* tabidir.

Fark, öznenin kendine eşitliğini, eşit-varlığını türetir (Nancy, 1993a: 11). Özne veya özdeşlik kendi içinde farkını taşır. Fark, insan varlığının yapısal eksikliği ya da fazlalığı, izidir. Mutlak ve aşkın bir gösteren, bitmeksizin birbirine işaret eden göstergeler oyununda imkânsızdır. Öz olarak sunulan her şey aslında ek ve vekildir. Nesneleştirdiği şeyle ortaklık içindeki özne ve öznenin siyasal formu olan yurttaş, ötekinin (kadınların, çocukların, kölelerin ve diğer sayılmayan varlıkların) ekidir. Dışarısı olmadan kendinin farkına varamayan insan, dışarısı olarak nesneyi hep yanında taşır. Öznenin varlığına imkân veren öteki de en az özne kadar bu durumda egemendir: özne olarak iç'tir. Öznenin yok saydığı, başka olarak dışarısı baştan beri içeridedir.

Varlığındaki ortaklık sebebiyle sürekli eylem halindeki insan varlığı ebedi dönüşüm içindeki bir oluşturmaya (Esposito, 2013: 91). Varlığın ortaklığından gelen bu oluş "mevcudiyet" metafiziğinde gözden yiter. Varlığı mevcudiyet olarak kavrayan Descartes, insanın en temel varlık kipi olan dünyada oluşunu yakalayamaz. İnsanın varlığının ortaklığını göremez. *Egonun* varlığını gösteren Descartes *cogito ergo sum* derken, "var"ı tartışmadan bırakır. Oysa Heidegger'e göre, *sum* bütün var olanların bağlı olduğu varlıktır. Özne, özdeşliğini ortaklıktan dolayım lanarak kazanır. Descartes'ten farklı olarak bu dolayım lanmayı doğru bir şekilde betimleyen Hegel'de buna rağmen özne, farkın yadsınması üzerine kurulur. Descartes ve Hegel'den sonra özne, çağdaş düşüncede Lacan tarafından öteki ile tanınma diyalektiği içinde tanımlanır. Fakat burada da özne, farkın iptali olarak kendi ölümünü içerdiğinden Heidegger'le birlikte Bataille ve Nancy gibi düşünürler tarafından eleştirilir (James, 2006: 49). Heidegger, insanın, varlığının ortaklığı sebebiyle özne haline gelememesine ilk işaret eden düşünürlerden biridir. Ama bu teşhisi onu varlığın ortaklığını en sonunda tekil bir halkın kaderine indirgemekten alı koymaya yetmez. Varlığın ortaklığını tekil bir halka, Alman halkına indirgediği için Heidegger, varlığın ortaklığının sunduğu açıklıktan düşüncesini geri çeker. Varlığın ortaklığında içerilen *-munus*'un gösterdiği paylaşım, tek bir halkın ufkunda konumlandırılarak paylaşım olmaktan çıkar. Varlık, o halka has bir özellik haline gelir (Esposito, 2010: 18). Böyle bir indirgemeyi

sınırlı ekonomi olarak tanımlayan ve onun nihai noktası olarak faşizme işaret eden Bataille, bilgisizlik ve bilgi ekseninde tartışmaya girerek bu indirgemeye karşı çıkar.

Sınırlı ekonomi, modern devletin kuruluşundan beri iş başındadır. Yaşamın korunması hedef olduğundan işe yaramayan her şey zorunlu olarak feda edilir. Devlet, iç olarak “kendi”yi dış taraftan gelen tehditlerden koruma ve savunma odaklıdır. Yaşamın kimin yaşamı olduğu sorusuna sebep olan böyle bir tavır karşısında modern öznenin, devlet içinde yurttaş haline gelen öznenin yaşamı olduğunu fark ederiz. Diğer yandan, günümüzde egemen devletin varlığını belirli bir “kendi” türü etrafında kurup onu korumaya çalıştığını hatırlarsak, yurttaşın da belirli bir kendiyne işaret eden insan tipi üzerinden insanlar içinde belirli bir insanı nitelediğini söyleyebiliriz. Bu nedenle dışlayarak, ayrımcı bir şekilde oluşan düzen, varlığını sürekli kılmak için hep “kurban” talep eder. Modern devletin ve insanın sürekli kurban talep eden varlık biçimi karşısında Bataille, varlığımızın bir değişim hareketine bağlı olduğunu teslim eder. Söz konusu değişimin kaynağındaki ötekiyle ilişkimize odaklanır. Çünkü biz, ötekiyle ilişkiden meydana geliriz. Ötekiyle bu buluşmamızı veyahut ilişkilennemizi *ortaklığa sahip olmayanların ortaklığı* olarak adlandırabiliriz (Esposito, 2010: 19). Hiçbir ortaklığımızın olmadığı ötekiyle tam da bu yüzden ortağızdır. Şeyin hiç oluşu bizim ortak yerimizdir. Diğer bir deyişle, hiç, ortaklık mahallimizdir. Hiçe hiçliğini veren birliktezuhur etme veya varlıkların birbirine borçlu yapısı bizi kurar. Borçlu kurulduğumuz için varlığımız ne kadar çabalarsak çabalayalım hep zayıf kalır.

Egemenliğin ortaklığı veya “egemenlik HİÇ’tir”

Ortaklığımız, Hobbes’un düşüncesinde bizi korkuya salan, özne ile devlet varsayımında kaçılan şey, yani ölümdür. Hobbes’un tanıdığı fakat teorisiyle inkâr ettiği ölüm, ortaklığımızın ve var olmamızın hediyesidir (Esposito, 2010: 13). Hobbes’un zannettiği gibi insanları ortaklaştıran şey, öldürmeye yönelik kapasitelerinden çok önce varlıklarıdır. Ortaklığın kapsadığı –*munus*’un yokluğu olarak toplumsal sözleşme, ortaklığın dışa açıklığını ve imkânsızlığını etkisiz kılma girişimidir

(Esposito, 2010: 14). Sözleşmeyle kurulan, bütün öznelere üzerindeki egemen iktidar ortaklığın işaret ettiği açıklığı, boşluğu/hiç doldurma girişimidir. Ortaklığı olmayanları ortaklaştırır. Borç ve karşılıklılıktan veya dışarıya bağlılıktan gelen varlığın kimseye ait olmayışı karşısında devlet, varlığı birisine tahsis etme girişimi olarak boşluğu doldurma arzusudur. Ortak olanı veya birlikte-oluşu “tehlike” olarak kodlayıp yok etme isteğidir. Tıpkı bilen özne gibi kurulan egemen devlette varlıklar arası varsayılan hiyerarşi ile birlik ve bütünlük, düzen kazanılır. Yasayla kurulan hiyerarşik bağlara yabancı her şey susturulur. Yani varlığın ötekisi dışlanır. Sanki o yokmuş gibi davranılır. İlişkisizlik esastır. Varlık kendiliğinden olan bir şey gibi hayal edilir. Oysa egemen güç ancak aynı derecede egemen olan ötekiler sayesinde vardır. Yani, iktidar varlığın ortaklığı gereği paylaşılır.

Varlığın ortaklığı, egemenliği, toplum sözleşmesi düşünce geleneğinin temsil ettiği gibi bir şey olmaktan çıkarır. Varlığın ortaklığından hareketle egemenlik “hiç” haline gelir. Varlığını egemen olarak ortaya koyan gücün yanında güçsüz varsayılanların da egemenlikte aynı derecede payı vardır. Varlık, en az iki yan veya konum varsaydığından, yani bir yana indirgenemediğinden egemenlik hiç kimseye tahsis edilemez, herkesin onda eşit oranda hakkı vardır. Tek bir kişiye ait olmadığından herkese aittir. Herkese ait olması ise hiç kimseye ait olmaması anlamına gelir. Bu sebeple Bataille’in söylediği gibi, “egemenlik, ‘HIÇ’tir”.

Bataille’a göre, olaylar varlıklara farklı derecelerde erişir. Diğer varlıklara erişirken bana ulaşmayan olaylar beni bütün varoluşun dışına fırlatır. Benim dünyaya gelmem, verili bir erkek ve kadının birleşme anına bağlıdır. Varlığa imkân veren bu an tekildir, biriciktir. Beni doğuran olaylar zincirindeki herhangi olay benim yerime başka bir ben yaratır. Bana ilişkin bu bilgi, her insan açısından aynıdır. Her varlık birbiriyle biricikliği, tekilliği, eşsizliği ve farklılığı açısından ortaklık içindedir. Kendisinin dünyaya gelmesinin total ihtimal dışılığıının farkında olmayı kesmesiyle insan, özne haline gelir. Özne olmak, egemen güç olarak öne çıkmak ve öteki olmayı kesmektir (Bataille, 1970: 130). Ancak bu şekilde modern düşüncedeki “yalnızlık” olarak “egemenlik” görünür olur. Kendi, kendinin dışında, uç-

larının ve ilkelerinin dışında, dünyanın dışında, dışarıda var olduğu sürece egemenlik, kendinin yalnızlığıdır (Nancy, 2000: 79). Egemenin yalnızlığı söylemi, varlığın ortaklığının işaret ettiği özün paylaşımlı yapısını veya hiç oluşunu göz ardı eder. Gerçekte varlıkta payı olan her birimiz ortaklık içinde ve kendi aramızdayızdır (Nancy, 1999: 377-378). Ötekiyle paylaşılan şey öz, madde, vb. değil, aklın nüfuz edemediği, bölünmüş kendilik olarak hiç'tir (Nancy, 2000: 83).

Varlığın ortaklığını egemenliği düşünürken “hiç” olarak kavramsallaştırmamıza izin veren Bataille, Nancy tarafından Hegelci özne-nesne diyalektik dili içinde kalmakla eleştirilir. Ötekiliği düşünürken Bataille, hep özne-nesne dilinin iletişimsel çerçevesinde kalır. Bataille’ın Nancy tarafından diyalektik olduğu iddia edilen bakışına baktığımızda, öncelikle kendini yadsıyarak özne haline gelen insanın, özne haline gelmesi varlığından uzaklaşması anlamına gelir. Yani insanın varlığını gerçekleştirmesi bir başka yadsıma hareketini gerektirir. Bataille’ı diyalektik çerçeve içinde kalmakla eleştiren bakış, bu hareketin aslında varlığın çözülmesi, hiçe dönmesi veya hiç tarafından bozulması anlamına geldiğini görmez. Yani, birinci aşamadan yadsıma eylemiyle ikinci aşamaya geçen insanın senteze ulaşması söz konusu olmayıp yeniden birinci aşamaya dönmesi söz konusudur. Bu hareket kendinin dışına çıkan ve bir daha buraya geri dönmeyerek dışsallaşan insanın (kendi olmayan) kendine geri dönmesi, yeniden içselleşmesi şeklindeki üçüncü bir hareketi imler. İlk yadsıma hareketi ile üzerine çıktığı diğer varlıklarla üçüncü harekette aynı seviyeye gelir. Varlıklar arası ortaklığı eleyen, insanı “egemen” konuma yerleştiren özellikler bu seviyede kaybolur. *Sınırlı ekonomiden genel ekonomiye* geçilir. Diğer varlıklardan ayırıcı yönünü keşfeden insan artık bu yönünü klasik egemenlik fikrinin temeli haline getirmez. Yine de Nancy ile benzer bir şekilde Todorov’a göre ekonomi modelinde Bataille, çıkarlar ile tutkular gibi geleneksel ikilikleri korur ve onları karşıt biçimde kavrayarak birini diğerine tercih eder. Kapitalist toplum ve devletteki “yazar” odaklı birikim mantığını yaşanan sıkıntıların sebebi olarak gören Bataille açısından genel ekonomide yarar değil harcama hâkimdir, varlığın böylelikle ortaklığı deneyimlenir. Yaptığı bu

ayrımnda Todorov'a göre Bataille, ortaklıkla ilgili tatmin edici açıklamalar sunamaz. Ortaklığın ontolojik gerekliliğini kabul eden Todorov, bilinçle beraber insan varlığının diğer yarısı olan bilinçdışına dikkat çeker. Bilinçdışı "kesinlikle diğerlerinden, bizden önce var olup bizi çevreleyen kişilerden bağımsız değildir, şiddet yararlılığıyla çatışmaz, çünkü o da bir şeye hizmet eder" (Todorov, 2008: 51). Oysa Bataille'da "hiç", Todorov'un aksine bir amaçsızlık alanıdır ve işe yarar şeyler buradan türer.

"Hiç" olarak varlığın ortaklıktan meydana gelen yapısını takip eden Nancy, Todorov'la benzer bir şekilde, diyalektik olduğunu iddia ettiği mantığa düşmekten varlığın tekil-çoğul oluşunu önererek kurtulmaya çalışır. Nancy'e göre tekil-çoğul varlık, insan varlığının kurucu koşuludur. Birlikte (co-) dışsal bir belirlenim ya da tamamlayıcı bir özellik olarak varlığa eklenmeyip varlık için özseidir (Del Lucchese, 2016: 250). Öznenin, her şey olmak isteyen *ip*senin nesneye boyun eğdirmesinden kurtulmak için ortaklığı görmek, bakışı özne ve nesnenin ötesi olarak varlığa yöneltmek anlamına gelir. Varlıklar arasında bir varlık olan belirli insan varlığı öznenin bilgisi bu durumda mutlak olmak bir yana, bilgiler arasında bilgidir (Bataille, 2015: 79). Varlığın, insan varlığının tekil-çoğulluğu özneyi varlığın ortaklığı veya "hiç" oluşunda ifade edilen kolektiflik içinde kavramaya olanak tanır. Çoklu ve karmaşık birey diğer bireylerle bağlantılıdır. Karmaşık bireylerin varlığını anlamamız tekil-çoğulluğu anlamamızla aynı şeydir. Bir tekilliği bir çoğulluktan ayıramamaktır. Tekil-çoğul oluşu gereği biz diyemeyen, yani sende beni göremeyen, bilginin ve bilgisizliğin varlıkta eşit payını fark etmeyen ben, ben de diyemez (Del Lucchese, 2016: 250).

İnsan, tanecik veya tekilliklerden oluşan varlığın her bir tanesi diğerinden göreceli olarak özerk olsa da başka bir varoluş ilkesi daha taşır: parçalardan oluşmasına rağmen onları yönetmenin yolunu arayarak çoğulluğa karşı durma (Bataille, 2015: 111). Yaşadığı belirsizlikten korkuya kapılan insan, dünyayı kendine bağlayarak korkusunu aşmaya çalışır. Kökensel olarak insan varlığı veya *ipse*, öteki olma isteğine mahkûmdur. Dünyayı kendine tabi kılmak istemesi dünya olmak veya her şey olmak istemesiyle eş anlamlıdır. Her şey olmak, bir ve bütün

olmak, birlik olmaktır; yalnızlık ve en yükseklik olarak egemen olmaktır. Fakat hiçbir varlık varlığın çoğulluğundan kaçamaz. Egemen güç, tepeye yönelen kaçış olarak yalnızlık “hiç” olduğundan imkânsızdır. Ortaklık içindeki en yüksek nokta veya tepe, bir yere sabitlenemez:

Tepeye ulaşma isteğinin veya gerekliliğinin delirttiği karanlık insan, yalnızlıkta, zamanın yüksekte yer alan kişilerine göre tepeye daha fazla yaklaşır. Çoğu zaman delilik, korku ve suç, tepenin çevresini koruyor görünseler de hiçbir şey açık değildir: Kim yalanların ve alçaklığın tepeden uzaklaştığını söyleyebilir? (Bataille, 2015: 112).

Tepeyi, mutlak olmayı veya her şey olmayı araştırırken korku ile karşılaşırız. Güçsüzlüğe kapılan modern sözde “güçlü” özne, var olan gücünü bizatihi korkusundan devretmeyi seçer. Varlığının ortaklığını veya hiç oluşunu kabul edemeyen, boşluğa atılmasıyla baş edemeyen özne “tepenin sapkınca özleminden bu özlemi aldatıcı hale getirerek kurtulur” (Bataille, 2015: 112). Böylelikle sözleşme sonucu kurulan, kendi kendine yeterli olduğu varsayılmasına rağmen yetersizliğinin aldatıcılığının egemen devlet iktidarının varlığıyla açığa çıkan öznenin yeterlilik arayışı varlığı bir noktaya kapatır. Yetersizlik ve yeterlilik istenci arasındaki gerilime sahne olan insan varlığının kurduğu egemen devlet, merkez olarak tepe, egemen güç veya evrensel olan tek bir istenç/baş, çevresel unsurları kendine tabi kılar, parçaları birleştirir (Bataille, 2015: 115). Gücü ve üstünlüğü elinde bulunduran merkezin dışı, çevre anlamsızlıkla maluldür. Parçalardan oluşan merkez parçaların üzerindedir. Bir piramit gibi yapılanan toplumsal bütünde tepe tabanı anlamsızlaştırır. Bütün, tepeden aşağıya titreşimlerle yönetilir. Yayılan titreşimlerle parçalara hep yetersizlikleri hatırlatılır. Yetersizliğinin farkında olan kimse tepeye ulaşmaya cesaret edemez (Bataille, 2015: 116-7). Tek tek insan varlıklarının yetersizliği karşısında yeterli olduğu varsayılan egemen güç bu durumda bir yanılsama, insanın kendini aldatmasıdır. Tek tek insan varlığı gibi egemen güç de hiçten payını alır. Aynı zamanda bir yadsıma olan her eylemle insan daha da eksik bir varlık haline gelir (Bataille, 2000: 17). Tarihsel olarak *polis* ile baş-

layan ve egemen devletle son şeklini alan siyasal örgütlenme biçimleri insanın eksikliğine verilen yanıtlardan bazılarıdır. Devlet ile birlikte insan varlığı daha da içine kapanır, köleleşir. Oysa var olmak, ortaklık içinde olmaktır. Ortaklık insan varlığı tarafından aşılma istendiği için varlık hep ihlal edilir. Diğer yandan ihlal olmadan varlığı kavramak mümkün değildir: “Tanrı’yı ancak öldürerek kavrarız” (Bataille, 2015: 114). İnsan her şey olma isteğine yanıt vermek için savaşı. İnsan varlığı mücadele alanıdır; savaşarak her şey olacağını, her şeye hâkim olacağını zanneder. Fakat hiç olarak varlığın birlikte-zuhur edişi gereği, insanın bildikçe bilgisizliği artar. Hâkim olamayaacağı dünya hâkim olduğunu sandığını sürekli aşar. Evrensele her yaklaştığında insan parçalanır, başa döner. Evrensel veyahut her şey olma istenci varlığın ortaklığının işaret ettiği hiçe meydan okur. Fakat ontolojik olarak hiçten kaçılmaz. Bir tür başarısızlık, yani çözülme sayesinde var oluruz. Ortaklık içindeki insan varlığından bahsederken vurguladığım gibi, var olmak, bilgi ile bilgisizliğin eklem yerinde konumlanmaktır.

Modern düşüncedeki özne tahayyülü etrafındaki insan varlığının aksine öznenin özü “kendinin çözülmesi”dir. Kendisiyle aynı, yani hareketsiz kalmaya doğru bir itkiye sahip insan açısından homojenlik hayatın kendisi değildir. Sadece canlı varlıkta hareketsiz maddenin sahip olduğu payı onaylamaya yarar. Erotik itkilerle ölüm itkilerinin çekişme sahnesi olan hayatta birinden diğerine geçiş değil, organik varlık içinde inorganik ögenin tezahürü vardır. Huzursuzluğa veya trajediye sebep olan iki yanı arasında kalmış insanın varlığı işte bu “ara” veya “hiç”ten türer: İnsan, kendi’nin hiçliğine kendini bırakır. İnsan varlığının yetersiz veya eksikli yapısı burada sergilenir (Todorov, 2008: 59-61). Bataille’da apaçık beliren bu çözülme hareketindeki olumsuzluk Nancy’nin Hegelci *kendi* okumasında da bulunur: “kendi”, kendi için olumsuzluk biçiminde belirir. Kendi için olumsuzluk bir şey değildir. Kendi-için, verili bir varlığa sahip bir ilişkiyi veya yönelimi aşar. Kendi, kendi-için’den önce var olan hiçtir. Kendi-için olmak, bu mutlak önceden-var olmama için olmaktır. Kendi, verili bir bireyin niteliği olmadığından bireyce elde edilemez; olumsuzluktur, tümüyle asla verili değildir. Kendi, kendi dışında olma

hareketidir. Varlığın kendini kendine sunabilme, açabilme ve gösterebilmesi olgusudur. Bu duruma yabancı haldeki öznellik ontolojisinde ise varlık,

Temsilin *subjectum*'u olarak koyulur; bundan dolayı tüm şeylerin görünüşü temsile tahvil edilir. Varlığın özü 'kendine görünmektir'... her şey ancak özne tarafından desteklenen fenomenalitesi içinde vardır ve özne de fenomenalite sürecini -tinin fenomenolojisini- başarıyla tamamlar (Nancy, 2006: 42).

Her durumda kendisini hayal eden özne sadece kendi temsiliinin öznesidir. *Cogito*, bir özne imajı, bireysel deneyim sürecini anlatan inşadır. Kendisini düşünen özne bir figür, maske veya temsildir (James, 2006: 58). Bilinç etrafında kavranan birey olarak bütün toplumdan ayrı olan "ben" sonsuzdur. Sınırına maruz kalmayan, sınırı onu ilgilendirmeyen birey, sınırını kuşatır ve ondan kaçır (Nancy, 1991a: 27). Sınırdan kaçtığı için birey, kendi bedeninden başlamak üzere her şeyi sahiplik altında düşünür, olumsuzlar.

Hayatın sınırlarını çizerken öncelikle alet kullanarak doğal hayatı dönüştüren insan, emeği aracılığıyla dünyayı değiştirir, buradaki her şeyi nesnesi haline getiren faile dönüşür. Kurulan dünya, Bataille'in ifadesiyle, kutsal dünyayı dışlayan *profan* dünyadır. Bir imaj veya imge olarak özne, stabil bir yer veya öz olarak sentezleyici/dışlayıcı yapısıyla işleyemez. Düşünce *cogito*'nun öz-kesinliği içinde kendini yakalamayı denediği anda hiçbir şey yakalayamaz. İnsan varlığına ortaklıktan bakınca görünür olan aynının içindeki öteki aynayı uyandırır, ayıltır. Aynının düşüncesinden daha düşünceli bu ayıklık, dinginlik sanısını bozan bir felâkettir (Levinas, 2011: 138). İnsanın, kendi düşüncesini yakalamadaki, figüre etmedeki yeteneksizliğini yüzüne vurur. Temellendirme anında temel yokluğuyla karşılaşan insan sadece masalsı, hayali imgeler üretir. *Cogito*, figürasyon veya biçimlendirme hareketi içinde kendini duyuran bir şeydir. Bildirimde özne tamamlanamazlığını deneyimler. Bildirim veya ilan ediş tamam olamamanın ilanı, tamam olma arzusundan vazgeçmedir (James, 2006: 59). *Cogito*'nun ilân veya bildiriminde kendini sunarken geri çekildiğinden dolayı özne tam anlamıyla figüre edilemez. Bu

varlığın *aporiası*dır. Özne'nin Ben'i ancak gözden kaybolurken görünür. Varlığa tabi olan öznelilik varlık karşısında silinir. Temsilde kendini sunan her şey bir artıktır. Hiçbir zaman hayal edilen kendiyle uyuşmayan bir taklittir (James, 2006: 59). Anlamın anlamlılığı olarak özne, son durumda aynının kendi içindeki dinginliğine dayanmaz. Aynıyı uyandıran öteki dolayısıyla aynının kaygısına dayanır. Öteki, eksiğin içindeki fazladır. Özne, Levinas'ın dediği gibi:

Sanki temel bir kendilik yapısına sahipmiş gibi, bencillikli yapıya sahip donuk bir varolan değildir; bu onu bir kavram gibi düşünmeyi sağlar, ki bunun tekil varolan'ı gerçekleşme olur. İkame yoluyla ileri sürülen şey, ben'in tekilliği değil, biricikliğidir... Hümanizma yeterince insani olmadığı ölçüde anti-hümanizma haklıdır. Aslında, insani olan tek şey, öteki insan'ın hümanizmasıdır (Levinas, 2011: 176-7).

Daha kurulurken ötekiyle ilişki içindeki sonlu varlık, özneye indirgenemez. Varlığı özneye indirgemek, varlığın ilişkisizliğini onamaktır. Özdeşlik olarak bilinç, bilincin kendisinin dışında olması sayesinde mümkündür. Kendi, kendini açan şeyle bu ilişkilendirilir. Öznelilik veya kendi, kendi ile ilişki'den gelir, kendiyle ilişkilendirilmeden türer. İlişkilendirme alanı boşluk veya hiçlik, öznenin aralığıdır. Kendi ile ilişkinin olması için kendinin dışına çıkmak gerekir.

Nancy dışarıya tabi varlığı, kendi sınırına ve tekilliğine dokunan düşünce anlamına gelecek şekilde *sonlu düşünce* olarak adlandırır (Nancy, 2003c: 5). *Sonlu düşünce* anlam ile temas eder. Kendi, kavramın kavramı anlamda yakalanır ve buradan diğer anlamlar türetilir. Anlam, kendini bir ötekine bağlamaya dayanır. Öteki, benliği etkiler, duygulandırır. Duygulanım olmadan anlam/his de olmaz (Nancy, 2003c: 6). Anlam aynı zamanda histir ve kendi'yi ötekine bağlar, onunla ilişkiye sokar. Bu ilişki hep "ara-lık"tır. Sonlu bir düşünce, varlığın sınırına ya da aralığına uymaktır (Nancy, 2003c: 11). Nancy'nin daha önce değindiğim, totaliterlikte teşhis ettiği içkincilik eğilimi bahsi geçen ara'yı çökertme girişimidir.

Ara-lık, açıklıktır ve -ile'nin öncülüdür. Aralığa tabi kendi, kavramın huzursuzluğudur. Daha iyi bir birlik içinde kendi'nin

son olumsuzlaması yoktur. Huzursuz olumsuzluk süreci olarak kendi'nin bitmiş bir projesi yoktur. Ortaklığın sonluluğunu "başarısızlık" adı altında aynı şekilde vurgulayan Bataille ve Nancy'nin belirttiği üzere varlık sürekli çözülür, kendini öz biçiminde ortaya koyamaz. Çünkü hep kendinin dışındadır. Bu dış taraf, öznenin asli varlığıdır. Kendi, temel olarak dışarıda olan şeydir. Çokluk veya hareket olarak sadece var olan ilişki olarak kendi, çoktan ortaklık içindedir. Ötekiyle yakın ilişki içinde, kendi ve öteki arasında geçişlerle değişir. Çoktan ötekini, başkılığı yadsır ve onu kendine mal eder. Fakat bunu yaparken kendini de yadsır. Ortaklığı düşünmek sürekli kendini çözen ve asla tam veya değişmez bir şey olmayan özü tasavvur etmektir. Birey birey olmak için kendisini etrafından ayrı olarak görebilmelidir. Yani bir sınırı olmalıdır. Eğer bireysel olan mutlak olan ise, bireyin kapanması, sınırlanması basitçe ayrılan şeyden fazlasını içermelidir: bireyin kapanması, aşırı/fazla bir boyutu içermelidir. Bu fazlalık, tam da özne nosyonunu açar. Bireyin fazlalığı, sonlu var oluş olarak sınırına açıklıktır. Bu açıklık, birlikte-görünür olma ve öteki ile iletişim noktasıdır.

Özne haline gelince var olmayı sonlandıramayan insanın insan olması, basitçe insan olmaktan sonsuzca daha fazlası olmaya açık olmaktır (Nancy, 2011b: 31). Açıklık, bireyin açıklık olarak düşünülmesi için bireyde içerilmeli ve kapatılmalıdır. Diğer yandan bu kapalı dışsal sınır, bireysel olan sınıra sahip olup iletişim ve birlikte-görünür olma yeteneğine kavuşsun diye açılmalıdır, açığa çıkartılmalıdır. Açıklık olmadan dünya üstüne kapanmış olurken insan da dünyanın içinde şeyler arasında şey olur (Nancy, 2011b: 34). Bireysel olan, olduğu şeyden fazlasıdır; olması gerekenden azıdır. Bireyin tekiliği dünyada-varlığı'nın çokluğu yoluyla dokunur ve ona dokunulur. -İle olmak, dünyaya varlığın açık olmasıdır. Burada bireyin varlığı kapalı ve otonom şekilde düşünülmemelidir. Birlikte-kökensel şekilde açık olan öznenin sürekliliği üstesinden gelinemeyen birlikte varlığa, aşılamayan fazlaya maruz kalma durumudur. Özne temel yokluğuna açıklığı içinde, varlığının dışarıda olması sayesinde sürer. Öznenin dışsallığı herhangi sembolik düzeye indirgenemez (James, 2006: 63). İnsan varlığı bu ele gelmez sonluluğa açıklığında hep kendinin dışındadır, kendi kendini

konumlandırıran temelden yoksundur. Temel yokluğu veya hiç sayesinde varlık mümkün olur. Özne gibi var olan devlet egemenliği imkânsızdır, efendinin yolu çıkmazdır.

Daha önce özne varsayımı altında kendi içine kapanan bireyin ve egemen devletin yaşam dünyasını *sınırlı ekonomi* olarak adlandırdığına işaret ettiğim Bataille, varlığın dışarıyla olan bağlantısından kaynaklanan sürekli çözülme hareketinin gerçekleştiği hayatı *genel ekonomi* olarak adlandırır. *Genel ekonomiden* bakınca ortaklıktan asla kaçılmaz, yalnızlıkta bile onu önvarsaymak gerekir. Ölümünden gerçekte ortaya çıkan bu sonuçtan da görülebileceği gibi kaçamayız, çünkü ötekinden, devletin varlığını tehdit eden olarak kodlayıp kendini ondan sağaltmaya çalıştığı ötekenden kurtulmamız mümkün değildir. Öteki, öznelere ve özne olarak egemen devletin varlığında söz sahibi olmayı sürdürür. Varlığa ortaklıktan baktığımızda ötekenden tam anlamıyla kurtulmanın varlıktan vaz geçmek anlamına geldiğinin ortaya çıktığı bu noktada öteki ve ölüm, varlık var oldukça sürecektir diyebilirim. Özneye ait olmayan ve özneyi zayıflatan bir hediye dayanan ortaklıkta hediyeleşme süreci, özneyi asla sonlanmayan bir zorunluluk yoluyla oyar (Esposito, 2010: 17).

Köken ortaklıktan sonra geldiğinden öznenin varlığı açısından ortaklık özneye önceldir. Bu durumda iktidarın en yüksek güç olarak tek başına egemen devlete veya onun dayandığı yurttaş öznelerine ait olduğu önermesi geçersizleşir. Egemenlik sözde-egemen veya üstün güç ve diğerleri arasında paylaşılır. Bizden ayrık egemen güç sayesinde toplumsal varlık kazanıyor gibi görünsek de egemen gücün paylaşımlı yapısı bu öneriyi çürütür. Hiçlik olarak egemenlik kimseye ait değildir: Genel, anonim ve belirsizdir. Öz, ırk, cinsiyet tarafından belirlenmeyip, öz olarak ortaya çıkan varlıkların temel yokluğuna açık, maruz kalan saf varoluştur (Esposito, 2013: 46). Bütün güçlerin üzerinde güç olarak varlığı kendi konumunu korumasına bağlı olan egemenin tebaası/öznelere, her şey benimki ve seninki arasında bölündüğünden, paylaşımsız bölünmeden dolayı ortak hiçbir şeyi olmayanlardır:

Birleşme, homojenlik ilkesi eğilimsel bir olgudur ve varoluşunu gerektiren ve motive eden motivasyonu içinde bulmada yetersizdir. Dışsal gerekliliğe başvurmak, ilksel gereklilik değerindedir. Saf olma... heterojen varoluşun özel bir şeklini gerektirir. Fakat bu

var oluş, saf olma ilkesinden kaçır ve ona asla boyun eğdirilemez. O, doğrudan varlığa erişir (Bataille, 1985: 147).

Homojen varoluş heterojen varoluşla birliktedir. Varlığı bu sayede mümkün olan egemen devletin egemenliği bu durumda mutlak olamaz. Heterojenliğin içerdiği etkiye tepki verir, kendini inkâr ederek kendi için var oluş haline gelir. Bütün boyun eğmeleri reddeder (Bataille, 1985: 147-8).

Nasıl ki öznenin varsayılan özü ortaklıktan payını alıyor ve çözülerek var oluyorsa benzer bir şekilde modern özne gibi beliren halkın yanında egemen devlet de bugün çözülmektedir. Çağımızda bireyleri birbirine sıkıca bağladığı düşünülen bağlar çözülmüş durumdadır. Gündelik hayattaki meslek, aile gibi bağ araçlarının yanında ülke, devlet gibi kavramlar insanları “tam” olarak bağlayamamaktadır. Birliğin imkânsızlığının somutlaştığı bu başarısızlık ortaklığı kavrama imkânımızdır. Ortaklık, beliren farklarla anlaşılır hale gelir. Fark, mülk sahibi öznenen toplumsal özne olarak egemen devlete kadar çeşitli kademeleleri çözümdür (Balibar, 2016: 87). Öznenin üstünlüğü, temsil sistemi ve hiyerarşik yapı, fark tarafından aşındırılır. Sürekli oluşma hareketine tabiiyetten kaçmamız mümkün değildir (James, 2006: 109). Bu durumda ortaklığa tâbi öznenin çözülüşüne onunla özdeşlik içinde tanımlanan siyasal bireysellik olarak yurttaş kategorisinin çözülmesi eşlik eder. Egemenliğin en temelde kendisiyle özdeş ve kendi benliğinden sorumlu mülk sahibi öznenin tahakkümü anlamına geldiği çağdaş dünyada hakikat olarak sunulan evrenseller varlığın açıklığına, tekilliklere maruz kalır. Bireysel olmayan tekil,

Belli bir durumu içerendir; olay, gizil veya daha doğrusu gizliliklerin belli bir maddeye yerleştirilmesidir... bir birey herhangi biri de olsa bir tekillik alanının kendisidir... en çok tekilliği belirleyen eğri çizgidir; bir noktadan diğer noktaya giden onca insani ilişkiyi ören genişleme eylemidir. Aktif oluş veya gücü güncelleştirmektir... komşuluklar örüp birleştiren yaşamdan başkası yoktur (Deleuze/Guattari, 1990: 18).

Açıklık haline gelen insan varlığının öznelliği bu durumda sonsuz bir süreçtir. Özünün olumsuzluğunun bilincinin deneyimlenmesi olarak eylemde bulunmak onun gerçekliğidir. İçin-

deki bir türlü alt edilemeyen tutarsızlık insanı eylemde bulunmaya davet eder.

Nasıl insan varlığı özne kategorisi üzerinden belirli insan tipine indirgeniyorsa, benzer bir şekilde siyasal özne olarak öne çıkan ve yurttaşlardan oluşan halk da aynı özelleştirme ve indirgeme mantığını yansıtır. Halk, ortaklığın anlamının özelleştirilip ele geçirilmesine yönelik bir girişimdir (Nancy, 1991b: 6). Toplumsal işleyişe bakıldığında bu özelliklerden yoksun olup siyasal sistemden dışlananlar toplumsal ve siyasal gücün paydaşıdır, üretim mekanizmalarına dâhildir. Her ne kadar yetersizlikle işaretlenip dışlansalar da özneye dayanan kişi kategorisine ve egemen güce ortaklırlar. Öznenin, kişinin ve egemen gücün varlığının imkânı olmaları sebebiyle dışlananlar, ontolojik olarak iktidarı üretici bir güce sahiptirler. Akıl, mülkiyet gibi kategoriler onlarla anlam kazanır. Verili sistem onları bir tehdit olarak kodlayıp onlara karşı sürekli ataktadır: Kurulan toplum ve egemen devlet, gösterilen “kapalı” varlık fikriyle onlara karşı bir yanıttır. Oysa varlığın ortaklığından bakıldığında özelliklerine indirgenerek varlığın kavrandığı yerde özellikleri özellik yapan köken aslında bir izdir: farkın izini taşır. Onu mümkün kılan sahip olduğu zannedilen aynılıktan ziyade aynı-olmayandır.

Öz olarak beliren birey kavramı, ortaklığın çalışmasının soyut sonucudur. Nancy’nin işaret ettiği “içkincilik” unsuru birey, “orjin ve kesinlik olarak alınan, mutlak olarak ayrı kendi-için”dir (1999: 16). Gerçekte öteki de denebilecek özdeş-olmayan tek bir kişi veya varlık değil çokluklar kümesidir. Bu durumda “kapalı” özne kategorisinin, toplumun ve devletin ontolojik olarak iddia ettiği bu kapalılık, kendine yeterlilik ve mükemmellik imkânsızdır. Var olmaları ancak açıklığa maruz kalmalarına bağlıdır. Özne, zannedildiği gibi varlığını kendinden değil ötekinden, ortaklık-içinde oluşundan elde eder. İnsan varoluşu ilişkisel ve kolektiftir (Esposito, 2010: 50). Her özneyi önceleyen ve kendiyle özdeşliğini engelleyen ortaklık özneyi indirgenemez ötekiliğe/başkalığa boyun eğdirir (Esposito, 2013: 4). Bu nedenle Schmittçi ben-öteki siyaseti veya ayrıma dayanan siyaset birlikte-varlık açısından bize bir ufuk sunmaz. İçinde varoluşunu özünden ayıran kökensel boşluğu

taşıyan özne gerçekte mükemmelliğin olanaksızlığını tadan bir melankoliktir (Esposito, 2010: 56). Var olmak, duymak ve duygulanmaktır. Hayat paylaşılan duygular dışında belli belirsiz tükenir.

Hayatta ötekine karşı girişilen bütün çabalar, varlığın kalbindeki ortaklık veyahut hiçlik sebebiyle boşunadır. İşte bu boşunalık bilinci günümüze kadar ısrar edilen, varlığın açıklığına ve ortaklığına karşı işler kılınan yapılar karşısında açık bir şekilde birlikte yaşamı inşa eden kavramları algılamaya imkân verir. Ortaklık-içinde-varlık, sınırsız, açık ve kapsayıcı bir şekilde varlığın kavranmasını, kavramların buna göre yeniden ve yeniden şekillendirilmesini talep eder. Bu talebi karşılamak düşünsel olarak tahsis edilen özne kategorisiyle güçlendirilen insan varlığının güçsüzlüğünü görmeyi gerektirir. Yaşamın ortak boyutu bireysel olanı alt üst eder (Esposito, 2013: 4). Bağrındaki boşluk veya açıklık sebebiyle insan varlığı hep olmak istediğinden farklı bir şekilde somutlaşır. Kendi içinde kendine ait olmayışını taşır. Özne kategorisiyle insana has, uygun olanı vurgulayan kişi kategorilerinin aksine varlığının ortaklığı sebebiyle insan, kendi içinde kendine uymayanı bulundurur (Esposito, 2013: 4). Siyasal olan da ortaklık-içinde-varlık gereği varlıkta payı olmasına rağmen, “özne” olarak sayılmadıkları için varlıktan dışlananlarla varlığı gasp edenler arasındaki mücadele haline gelir. Sonuçta ortaklık sebebiyle, insan varlığının modern tanımlanışı olarak özne, sabit bir terim olmaktan çıkar, ötekine açıklığı yüzünden sürekli başkalaşım halinde kavranması gereken bir kategori olur. O dinamik bir şekilde kavranınca ona eşlik eden ve hatta onunla özdeş olan yurttaş, halk ve egemenlik kategorileri de aynı açıklıktan ve dinamiklikten payını almak zorunda kalır. Varlığın açıklığından ve ortaklığından pay alan ortaklık içindeki insanın var oluş tarzını “otonom oluşturmak” olarak adlandıran *Görünmez Komite*’nin deyişiyle, “bir anda sokaklarda kavga etmeyi, boş evleri işgal etmeyi, bir işte çalışmaktan vazgeçmeyi, birbirini çılgınca sevmeyi” (2012: 25) öğrenmek, ortaklığa dayanan varlığı kavramak varlığın çalışmayışını, askılanmasını veya başarısızlığını somutlaştırmak anlamına gelir.

Ortaklık deneyimi olarak egemenlik

Çalışma boyunca odaklandığım ortak olan ve ortaklık kavramlarından varlığa baktığımızda artık diyebiliriz ki, tek bir varlık biçimiyle varlığa el koyulamaz. Egemenliği varlığın ortaklığı ekseninde yeniden anlamlandırmamız, varlığı ele geçiren egemen devletin talep ettiği varlık biçiminden farklı bir tarzda var olma olarak egemenliğe kapı aralar. Buraya kadar ortaya koymaya çalıştığım imkânlılığın olanak olmaktan çıkıp gerçekleşebilmesi ise farklı bir tarzda var olma biçimi olarak egemenliği “deneyim” kavramı etrafında düşünmemizi gerektirir. Varlığın ortaklığının işaret ettiği hareket, mevcut iktidar formu egemen devlet normları içinde yakalanan, özdeşlik ve temsil üzerinden işleyen egemenlik fikrine karşı özgürleşme siyasetini yaratma potansiyelindeki “deneyim” biçimlerini kapsar.

Üyelerini aşan ve varlığın ortaklığını ortadan kaldırarak kendini ortaya koyan devlet egemenliği karşısında bir “hiç” olarak egemenlik, özdeşlik ve temsil siyasetinden farklı bir siyaset biçimidir. Devletin varlık biçimini tartışırken söylemeye çalıştığım gibi, “üyelerini bir arada tutan (dışsal) birlik” varsayımına yaslanan egemen devlet karşısında söz konusu siyaseti gerçekleştirmek, üyelerini aşan ve varlığa karşı dönen egemen iktidarı yeniden içkinlik düzlemine çekme meselesidir. Bu çalışma boyunca ortaklık fikri ekseninde ortaya koyduğum şekliyle sahip olduğumuz varlık fikrini somutlaştırma yollarımız aynı zamanda varlığı, yani ortaklığı deneyimlememizle ilişkilidir. Üyelerini olduğu kadar üye olmayanları da aşarak işleyen devlet egemenliği ancak ortaklık deneyimiyle, ortaklığı deneyimleyerek farklı bir siyaset biçimi olarak egemenliğe açılabilir. Ortaklığın tersine çevrilerek iptal edilmesi sayesinde siyasalın yönetime ve iktidara/güce totaliter indirgenişinin getirdiği sonuçlar karşısında ortaklığı deneyimlememiz var olduğuna inanageldiğimiz özü özsüz şekilde düşüncelerimizde ve eylemlerimizde ortaya koymamız, yani egemenliği yeniden hayatın parçası haline getirmemizdir.

Günümüzde insan, diğer varlıklar gibi hala oldukça belirsiz bir varlıktır. Fakat diğer varlıklardan farklı olarak belirsizliğe tahammül edemez, ona karşı savaşmaktan vazgeçmez. İste-

se de istemese de her şeyi ölçen ve tartan aklıyla insan, ulaştığı sonuçları bilgiye dönüştürür. Bilgi insanın görmezden geleme-yeceği bir şeydir. Bir kere bilen insan artık bilmemezlik edemez, bilgisine göre hayatını şekillendirir. Hayatı anlamlandırma, bilgiyi ifade etme dil aracılığıyla gerçekleşir. Bağlantısız, dağınık görünen şeyler arası kurulan bağlantılar dili oluşturan kavramlar aracılığıyla kayıt altına alınır. Dil, aklın varsaydığı ilişkileri adlandırma imkânı olarak, adlandırılmaz olana insanın hükmetme gücüdür. Diğer bir deyişle, dilde görünür olan varsayma gücü adlandırılmaz olanla birlikte mümkün olur. Adlandırılan ve adlandırılmaz olanla varlığın ortaklığının bir kere daha belirlediği dil, adlandırılmaz olan sebebiyle deneyim alanı haline gelir. Adlandırılmaz olanı adlandırmanın kendisi deneyim, dil deneyimidir. İnsanın varsayma yetisinin bir ifadesi dil, adlandırılmaz olan sayesinde tek bir dile hapsedilemez. Her insan varlığı, onu farklı şekilde anlamlandırıp, ifade edebilir. Zira sonuçta söylenen her şey bir varsayımdır. Bilme, arkasındaki varsayım sebebiyle, “belirli bir yoksunlukla bağını sürdürebilme yetisidir” ve dil deneyimi “bir dilden yola çıkarak konuşmanın imkânsızlığıdır” (Agamben, 2009: 8). Ağız her açıldığında ölçülemeyen bir fazlalık ifadeye eşlik eder. Dil, söylemenin sonsuz sınırına sürekli kendini kışkırtır (Nancy, 2003c: 32). Deneyime konu olan, ölçüsü alınan şey, varlığın ortaklığıdır. Ortaklık aracılığıyla ifadesini bulan, “hiç” olarak iki şey arasındaki boşluk, dilde ses ile logos arasında görünür olur. Bir yer olmayan yer olarak boşluk, yerlerin açıklıklarının paylaşımıdır. Bir ses tarafından dile götürülmemiş insan boşlukta dili deneyimler. Deneyim olarak dil, dil yetisinin varlığından başka bir şeye işaret etmez:

Bu, kültürümüzde egemen olan model uyarınca, bir dil, bir durum ya da her toplumun nesilden nesile aktardığı bir adlar ve kurallar mirası olarak gösterebileceğimiz bir şey değildir... bu dil, insanların ezelden beri ikamet ettikleri, içinde konuşarak soluk alıp verdikleri varsayılacak mantıksal bir çıkarımdır (Nancy, 2003c: 10).

Agamben’in belirttiği gibi, konuşan varlık insan, konuşan varlığını bugün deneyimlememekte, ortaklığı üstlenmeye gi-

rişmemektedir. Oysa insan yaşamı “boş ve varsayımlanamaz ortaklık”tır (Nancy, 2003c: 11). Boşluk/hiçlik ve ön-varsayıma sabitlenemezlik olarak ortaklık içinde varlık, hayatı bu fikre göre deneyimlememizi bizden talep eder. Deneyim, bizatihi ortaklık içinde varlığın deneyimi olarak, varlığın açıklığının deneyimidir. İnsanlığı kurtarmayı vaat etmeyip onu başka biçimlerde yeniden yaratmakla iştigal eder. Bir şey garanti etmeyen, amaçsızlıkla belirlenen ortaklık fikri liberal/egoist ve ortaklığı dikkate alan yaşam biçimleri arasında seçim yapıp buna göre davranmayı talep eder (Daly, 2012: 43-45). Bu sebeple şeylerin mevcut durumunu değiştiren hareket olarak siyasal öznellikle ortaklık deneyimi doğrudan bağlantılıdır.

Ortaklık deneyiminde varlığın ortaklığının işaret ettiği açıklık ve fazlalığa kulak kabartıp “hegemonik ereksellik bağlarını bozmanın” gerekliliğini deneyimleriz (Nancy, 2003c: 41). Nedensiz veya çıplaklığı düşünme olarak deneyim “bir gerçekliğin sınavından geçme... çekincesizce baş koyulmuş, kendine has temelden ve güvenceden yoksunluğunun tehlikesi altına atılmış ve ‘nesne’sinin öznesi değil tutkusu olan, açık denizlerde özgürce şansını deneyen korsan gibi tehlikeye maruz bir girişimdir” (Nancy, 2006: 23). Modern dünyada yabancılaşmış insanların nesnesi oldukları akışın aksine deneyim, hayatı örgütlemenin güncel biçimi özel-kamusal, gündelik olan-olmayan, militan-sıradan hayat arasındaki ayrımın yaşanarak ortadan kaldırılmasıdır. Deneyimle yeni insan varoluşuna erişiriz, yani egemen hale geliriz. Bu bakımdan egemenlikle kesişen ortaklık deneyimi, tüm genellik iddiasına rağmen öznelliğe sıkışan devlet egemenliğinin tersine, öznel olmayan bir egemenlik ya da egemen olmayan (tahakküm mantığına hapsolmamış) bir siyasettir (Nancy, 2014: 155). “Kendimize ve bir aradaki varlığımıza dair alternatifleri tecrübe etmeye imkân tanıyan düşünme biçimleri”nden (May, 2017: 223) oluşan siyaset, varlığın ortaklığını deneyimlemek, sınırları açığa çıkarmaktır. Ortaklığın içerdiği öteki sebebiyle ortaklık deneyimi, içimizdeki başkanın, dışarının deneyimidir. Özne etrafında şekillenen tikel, egemen model mantığının yerine “tekilliğin mutlak olduğu ve aynı zamanda modelsiz olduğu bir mantık” geçirmektir (Nancy, 2000: 141).

Siyasetin yüzyıllardır genellikle aile modeline yaslanan devlet dolayımıyla düşünölegeldiğı bir gerçektir. Egemenliğı somutlaştıran egemen, siyasal topluluğun babası gibidir. Erkek kardeşliğine göre belirlenen siyasette kız kardeşler ve kuzenler mevcut sıfatlarından soyunarak, nötrleştirilerek (Derrida, 1994: 57) siyasal alana dâhil olurlar. Bu, varlığa ve siyasalın imkânına karşı siyasal bir suçtur. Çünkü siyaseti herhangi bir şeye indirgeme ve olması gerekenden onu uzaklaştırma girişimidir. Gerçekte varlığın ortaklığına tabi olan siyaset, dışlayıcı mantık tarafından mesafeleri artırılan varlıklar arası yakınlaşma olarak varlığın ortaklığının deneyimi, birlikte olma deneyimidir. Varlığı artık sahip olma üzerinden anlamlandıramayız, ortaklığı ancak “şeylere sahip olmaksızın, onları kendimize haslaştırmadan kullanabildiğimiz yaşam formunda” hayata geçirebiliriz (Bird, 2016: 29). İç tarafın tam içkinliği içinde dış tarafla ilgili olduğumuz ortaklık deneyimi,

Egemen insani ve insani olmayan ayrımını, makineyi, işlem dışı bırakmak, yeni eklemlenmeler aramaktan ziyade, merkezdeki boşluğu –insanda– insanı ve hayvanı ayıran kesintiyi gözetmek, askıya almanın askıya alınması, hayvan kadar insanın da shabbat’ı olan bu boşlukta kendini riske atmaktır (Agamben, 2015: 94).

Boşluğu sahiplik yoluyla doldurup kendinde sürgün olan kişi onun gücünü/iktidarını aşan başkalık tarafından yaralanır. Hiçten gelen başkalık kişiye aynı anda hem yabancıdır hem konuk. Bilinmeyen olarak başkalıkla bilinmeyen heline gelerek karşılaştığımız deneyim bir bilgisizlik durumudur (Blanchot, 2003: 208). Başkalıkla karşılaşma olarak ortaklık deneyimi, dışarıya, ötekiliğe doğru dönerek varoluşa özgü olanı keşfetmedir. Boşlukta kendini riske atmak, hiç olmak, fazlalıklardan kurtulmak veya bağışlamaktır. İlk bölümde bahsettiğim ortaklık mahal işaretlerinden olan hediye ile benzeşen bağış sayesinde, bir töz ya da ortak bir öznellik varsaymaksızın ortak olanı örgütleyebiliriz.

Varlığın ortaklığını kabul edip sınırla yüzleştığımız deneyimle birlikte olgunlaşırız (Agamben, 2009: 23). Kendimizi radikal bir şekilde sorguya çektiğimiz yerde karşılaştığımız sınır, elde ettiğıyle yetinmeyen insanın deneyim alanıdır. Her

şeye ulaştığımızda bile hala erişeceğimiz, deneyimleyeceğimiz şeyler kalır. İşte bu fazlalığa tâbi ortaklık deneyimi, her şey bilinirken hala bilinecek kalanın deneyimidir (Blanchot, 2003: 205). Hep kalan fazlalıkta görünür olan ortaklık, insanın en başından beri gösterge sistemi içinde yer almadığını, dil öncesine, yani çocukluğa sahip olduğunu hatırlatır. İnsan, bilmediği bu dünyaya, göstergeler dizgesi olarak dile bu dizgeyi söylemde yeniden kurarak ancak dâhil olur (Agamben, 2009: 67).

Modern dünyada öz-bilinç sahibi özne açısından baktığımızda, dile giren insan, çocukluğunu geride bırakırken ortaklığını karartır. Ortaklığın kararması “sahip olunan bir şey” diye kavranır hale gelen deneyimin gözden çıkarılması anlamına gelir. Artık deneyimi, bilgi aracılığıyla stoklar, yeniyi keşfetmekten uzak yaşarız. Bilginin yanında bilgisizliğe ait olan insan varlığının ortaklığı, elenen bilgisizlik yoluyla görmezden gelinir. Bilgi ve deneyim bir tek özne olarak bilinçte veya “ego cogito”da toplanır. Hiçin deneyimi olarak deneyim ertelenen sınır yüzünden, yani bilgiye eşlik etmeyi hiç bırakmayan bilgisizlikteki gibi, ortaklık sebebiyle gerçekte sonsuzdur. Sonsuzluğundan hareketle asla ele geçiremediğimiz deneyim, sahibi olduğumuz, stokladığımız değil, doğrudan yaşadığımız bir şeydir. Sonluluğun sonsuz deneyimini, saf aklın eleştirisinde aklın eğilimi üzerinden benzer bir şekilde Kant da tespit eder. Fakat son durumda kendisine ben diyerek ortaklığını gölgeleyen insan, çocukluğunu aşar. Kendisini konuşan varlık ve ego olarak konumlayarak öznelliğini kazanan insan, bu konumunun yanında gerçekte ego öncesi bir alana sahiptir. Bir konum ve başka bir konumun birlikteliği, yani ortaklığıdır. Derrida’nın *Gramatoloji*’sinden de hatırlayacağımız gibi, ego, ego dışında kalana, Agamben’in deyişiyle “çocukluk” a bir ektir.

Ego’ya, yani akla ve bilgiye dayanan otorite kesinlik üzerinden işler. Kesin olmayanı görmediğinden akla ve kesinliğe dayanan otoritenin ürettiği devlet egemenliği, ortaklığa tabi değildir. Geniş anlamda üstünlük ve tahakküm olarak egemenliğin ve dar anlamda öznenin egemenliğinin gelişmesi diğer öznenin, genel olarak varlığın yok edilmesi, köleleştirilmesidir. Nihai bir tablo olmak bir yana, egemen olmayan olarak işaretlenenlerin de onda pay sahibi olduğu bu durum kısmidir.

Varlıklar arası etkileşimin bir türü ve ürünüdür. Varlığın ortaklığından baktığımızda bu etkileşim biçimi mutlak değildir. Belirli bir varlığa ait olmanın aksine, ortaklığa tabi olan egemenlik belirli bir varlık tarafından işgal edilmiş vaziyettedir. Buna rağmen hiç veya boşluk olarak herhangi bir yer tahsis edilemeyen ortaklık, Nancy'nin deyişiyle, coşkunun *arealitesi*dir ve asla yok olmaz. Füzyona direnen coşku, ortaklığın tezahürü olarak görülebilir (Nancy, 1999: 53).

Coşku içinde olmak, yer ya da temel yokluğundan acı çeken varlığın kendini açıklığa terk ederek var olmasıdır. Ortaklık-içinde-oluşumuzun işlemeyen, amaçsız boyutunu tanımlayan, asla benimki olmayan bilince ortaklık aracılığıyla sahip olma (Nancy, 1991a: 19) anlamına gelen coşku hep kendisini aşan veya kendisinin dışında olan şey olarak tekil varlığın başına gelir. Benlikle özdeşleşilemez, siyasal öfke ve tutku anlamında kendinden geçilir, ötekiyle birlikte olunur (Butler/Athanasios, 2017: 91). Bu sayede varlığa imkân veren faaliyet başlar. Geleceğe yönelik bir atılım olarak coşku anları umut, şaşkınlık, boş vakit ve aşk anlarına işaret edip ölçülemeyen fazlalık tarafından yönetilir (Nancy, 1991a: 32).

Varlığın sınırına taşındığı coşku ve tutku anlarında deneyime dâhil oluş sürer. Deneyim, bir içkinlikten başka bir içkinliğe ulaşmak üzere ayrılma hareketidir. Ayrılmak, askılanma ya da kesintiye uğramanın sonucudur. Askılanmada ortaklık içeriden dışarı doğru çevrilir, bir merkezde toplanamaz. Birlikte-mevcudiyete tâbi varlık açısından kesintilenme, tekil varlığın öteki tekil varlığa görünmesi, tekillik içinde iletişime geçmedir. Yayılma, dokunma, varlığın sınırında titremenin aktarımıdır (Nancy, 1999: 153). İletişimde bulunan taraflar kirlenirler. Çünkü kendi varlıklarının sınırına gelmiş, varlıklarını tehlikeye atmışlardır. İletişim ancak kendini tehlikeye atan iki varlık arasında mümkündür (Bataille, 2000: 47). Temas veya dokunma etrafında gerçekleşen iletişimle tutku aktarımı, varlıkları “yoldaş” yapar. Birlikteliği yol açan iletişimin gerçekleştiği coşkuda her şey askıya çıkar.

Verili ve kısmi gerçekliğin askılandığı coşku anlarını nitelendiren *olay*, normalden, düzenden kopuş olarak ortaklığın deneyimlendiği egemenlikte somutlaşır. Varlığın ortaklığı

gereği bütün varlıkların egemenlikte payı vardır. Bu pay rıza ve zor yoluyla varlığını örgütlemeye çalışan egemen devlet karşısında direniş yoluyla görünür olur. Hükümrancılık olarak egemenliğin hayat koşullarının kontrolü ve yönetimi aracılığıyla işleyen modern koşullarda siyasal olan daha yüksek “bir” için, örneğin geçmişte *polis*, *respublica* veya kraliyet için olduğu gibi, modern dönemde halk ile özdeş devlet için “bir toplumun varoluş biçiminin bütün büyük kompleksinden sorumludur” (Nancy, 2011d: 29). Genel iradenin binlerce tikel irade arasında bölündüğü, tek etkin genellik olarak kapitalizmin öne çıktığı çağdaş dünyada ortaklığın deneyimlendiği egemenlik anları belirli bir öznenin bütünsel tahakkümüne direndiğimiz ve onu kesintiye uğrattığımız anlardır.

İhlalin gerçekleştiği direnişle beliren egemenlik anı, olan şeyde bir kırılma yaratan “içkin istisna”dır (Badiou/Engelmann, 2015: 80). İhlalin varlığı, insan tavrını belirleyen kurallara uyulmasını değiştirmez. Fakat yasak ve ihlal arasında karşılıklılık söz konusudur: Bir yandan yasaklar ihlal imkânını kontrol eder; diğer yandan ihlaller de yasağın sertliğini kontrol eder. Her önlem içinde ihlaline ilişkin dürtüyü taşır. Kurulmuş kuralı başından atma olarak ihlalle yasa-dışına, düzensizliğe kavuşuruz. İhlalin açıldığı düzensizlik, varlığın hiçte çözülmesi olarak egemenlik anının örneğidir. İnsan varoluşu sonsuza kadar aşma, çığneme veya ihlalde yatar. Verili olanın yadsınmasında insan onuru ile egemen onurunun temel birliği vardır (Bataille, 1991: 341).

Her form bir bileşik olduğundan yasak aynı zamanda ihlaldir. Melez bir dünya olan insan dünyası insan ve hayvanın, yasaklama ve ihlalin bileşimidir. Egemen insan, verili olanın olumsuzlamasıdır. Verili olan, yasaklamanın reddettiği şey, yani sınırlayıcı kural yokluğuna tabi hayvanlıktır. Hayvanlığı reddetmek sadece bir tür ihlal olan reddetme ile sınırlı değildir (Bataille, 1991: 343). Egemenlik onu bir görev, vazife, yük veya yükümlülük olarak uygulayan insanlarla çevrilidir. Bu insanlar bazen egemen işe yaklaşır bazen de onu başkalarına bırakır. Mesele tekil bireyin imtiyazı olan egemen onuruna (hayvanlığa) olabildiğinde yaklaşımdır. Gerçek insan olmak erişilen egemen onurun derecesine bağlıdır (Bataille, 1991: 344). Bu-

gün insan onuru için bir araştırmada egemenliğin bu ortaklığı, yani hiçliği görülmedikçe anlam yakalanamaz. Oysa egemen devlet koşullarında egemenlik nesneler üzerinde egemenlik olarak nesnelerle sınırlıdır. Burjuva toplumunda onur, nesne arzusuyla birleşir.

Egemenlik, devletin iddia ettiği gibi tümel, nesnel bir şey değildir. Bütün toplumda meydana gelmez, kısmi ve öznelir. Egemenlik anlarının birliğinin bilgisi bize öznel deneyim temelinde verilir. Egemen anlar sadece içeriden görünür. Ancak hakkında konuşurken egemen ânı nesnel bilgi haline getiririz. Bataille'ın söylediği gibi, gerçek egemenlik bir üründür, öznel reaksiyonlara dayanır (1991: 234). Devlet egemenliği, istisnanın egemenliğidir. Ötekiler arasında tek bir özne, bir bütün olarak bütün öznelerin imtiyazına sahip olur. Özne, kendini genel olarak şeylere karşı kurar. Örneğin hayvanlara karşı kurulan insan, hayvanları öldürür ve yer. Nesne, hayvan nesnedir ve onun karşısında insan, özne olarak kendini olumlayıp ona egemen olur.

Geleneksel egemenlik bir istisnadır: varlığın ortaklığı gereği egemenliği kaybetmeden bir başkası için çalışabilme rağmen, eğer paylaşım eşit değilse, insan, egemenliğinden çalışmayan ama onun emeğinden kâr sağlayan biri adına vazgeçmiş demektir. Devlet egemenliğinde bir insan ilkesel olarak öznenin faydasına sahiptir. Fakat bu, emeğinin ürünlerinin büyük payını tüketirken kitlelerin çalıştığı anlamına gelmez. Kitleler kendilerini egemenin nesnesi olarak görüyor diye düşünürüz (Bataille, 1991: 239). Devlet egemenliğini temsil eden ve egemen olduğunu bilen egemen karşısında özne olarak var olan birey nesneleşir. Egemen devletin kullanımındaki şeyleri ürettiği sürece hiçbir sorun yoktur, çünkü çalışıyordur. Bu çalışma diğerleri için ve diğerlerini temsil eden egemen içindir. Egemen kendini öznenin nesneyle ilişkisi içinde "özne" olarak konumlandırır. Egemen karşısında nesne konumuna gelen özneler için egemen, dış taraftır. Fakat egemen, bütünüyle onlara dışsal değildir. Çünkü egemenlik gerçekte içsel olarak ortaya çıkar. Sadece iç iletişim onun mevcudiyetini açıkça gösterir. Egemenliğin "uygulanmasıyla" tanımlanması egemenliğin içselliğini kavramamıza izin verir. Egemenliğin sahip olduğu anlamı dile getirmek üzere kullandığı araçlar dışsaldır. Bu araç-

larla egemen devlet kendisi olur. Onlar devletin kılığı kıyafetidir. Egemenin dış tarafta gösterdiği şey iç hakikattir (Bataille, 1991: 247).

Varsaydığı kendiliğinin/birliğinin varlığı adına her şeyi çalıştıran egemen devlet karşısında olayın vuku bulduğu, yani nesne ve arzu bağlantısının kopmasına neden olan olayın deneyimlendiği egemenlik anında insan ilişkilerinin belirlenimleri bütünüyle çalışmaz, bağlamdan çıkar. Diğer bir ifadeyle, devlet egemenliğinin askılandığı egemenlik momentinde her katılımcı kendi dışına açılır. Otoritenin sorunsallaştırılıp yapıların yıkıldığı ortaklık deneyimi anını egemenlik anı olarak nitelendiren Bataille'a göre bu "en içsel devinimlerimizden elde edebileceğimiz bir egemenlik"tir (2015: 37). Sözcüklerin gücünün özgürleşmesi olarak egemenlik anı olan gerçek sessizlik "sözcüklerin yokluğunda oluşur, bu durumda bir iğne düşer; bir çekiç darbesi yemiş gibi irkilirim... içeride oluşan bu sessizlikte bu artık bir organ değildir, bu tam bir duyarlıktır, bu genişleyen kalptir" (Bataille, 2015: 39).

"Hiç" olarak egemenlikte kendinin dışına çıkan, genişleyen varlık var oluşuna ilişkin ipuçları elde eder. Korkudan yeşeren egemenlik anındaki deneyimi *iç deney* olarak adlandıran Bataille'a göre korku, yer ya da temel/öz yokluğundan kaynaklanır. Yer veyahut temel yokluğundan acı çeken varlık, terk etmeyi ve edilmeyi olumlayarak egemenliğe erişir. Bütün kategoriler ve aşkınlıklar tarafından terk edilmiş varlık açısından "terk etme", söylemlerin kesintiye uğraması, kesilmesidir. Varlığın varlığını oluşturanların terkidir: "Hiçbir şey bırakmayan, bir araya toplayan, yeniden bağlayan, bitmeksizin yeniden ele geçiren diyalektiği felce uğratmaktır" (Nancy, 1995: 10). Daha önce Nancy'nin belirttiği üzere "ben" demek için benin dışına çıkmanın gerekmesinde olduğu gibi, bu dünyanın içinde dünyanın açılışı egemenlik bir fazlalığa, terk edilmiş varlığa egemen açılıştır; bir tasarı aracılığıyla tasarı alanından çıkılır (Bataille, 2015: 70). Bilgisizliğe kendini bırakma yoluyla erişilen iç deneydeki gibi, bilinen ufuktan öteye gidilir. İç deney, deneyimin ve egemenliğin ilkesinin bilgisizlik olduğu anlamına gelir (Bataille, 2015: 25). Verili bir otoriteye hizmet etmeyen egemenlik momentini deneyimleyenler, mevcut otoriteleri sor-

gularak yapıları yıkar. Egemen insan, kendisini baskı altında tutan otoriteyi fırlatıp atar (Bataille, 2015: 29 ve 104).

Ortaklık deneyimini Bataille’da karşılayan ve olayın paylaşımında gerçekleşen iç deney, adının aksine ne içsel ne öznel-dir. Bilgisizlikten bilginin husul etmesinde olduğu gibi belirli bir kişiden kopma yoluyla, boşluğa kendini bırakma ve başkaya maruz kalmadır. Deneyim açısından ölçülemeyen dışarıyla ilişkinin olmazsa olmaz olduğu bu durumda sadece dışarıyla ilişki yoluyla ortaklık deneyimi kendini besler. Dışarıyla birlikte varlığından sebep, kendinin veya egemenliğin hiç oluşunun olumlandığı *iç deney*, Bataille’ın dostu ünlü düşünür Blanchot’nun söylediği üzere, “özmeden kaynaklanarak özneyi yıkıp geçen, kökeninde bizzat cemaatin kendisi olan öteki ile ilişki yatan karşı çıkış hareketi”dir (Blanchot, 1997: 29). Her şey bittiğinde, yapacak hiçbir şey kalmadığında insanın olumsuzluğu var olmayı sürdürür. Egemenlik ya da Bataille’daki biçimiyle *iç deney* “yadsıyacak daha fazla hiçbir şeyi olmayan bu radikal yadsımanın olumlanma tarzıdır” (Blanchot, 2003: 205). Ancak her şey olamayacağımızı gördüğümüz bu anda en uca gitme olanağını yakalarız. Ortaklığı deneyimlediğimiz, egemenliği devletin ve öznenin egemenliğinden başka türlü keşfettiğimiz uca gidiş, “yok olmak, yalnızlığa katlanmak, ondan acı çekmek, tanınmış olmayı reddetmek... orada yok, duygusuz gibi olmak, isteksiz katlanmak ve umutsuz, başka yerde olmak, düşünceyi canlı olarak gömmek... bedenimizi parçalanmaya bırakmak” anlamına gelir (Bataille, 2015: 188).

Egemen devletle kesintiye uğrayan bu yolculuğu başlatma, emirleri aracılığıyla tıpkı bir Tanrı gibi konuşan devletin monoloğunu diyaloga çevirme, varlığı iletişime açmadır. Ortaklık deneyimiyle somutlaşan egemenlik anlarında varlığımızı iletişime açarız. Onun en az iki olduğunu deneyimleyerek bir olmanın imkânsızlığının bilincine varırız. Ortaklığın, deneyimin ve egemenliğin kaybedildiği devlette egemenlik, toplumsal birliğin sağlanması adına coşkunun öldürülmesi, icat edilen tekel, sınır ve tahakkümdür (Bataille, 2015: 163). Esrime veya coşku iptal edilirken egemenliği taşıyan egemen gücün öldürülmesi de iptal edilir. Oysa özelin “özel” oluşunu bozduğumuz, ötekine maruz kaldığımız ve öteki için, ötekiyle birlikte var olduğumuz

ortaklık deneyimi, dışarıya ve ötekine açılış olarak hareketin olumlanması, herhangi belirleyici, tahakkümcü dışsal gücün reddidir (Blanchot, 1997: 35).

Deneyimleyerek egemen hale gelen insan için boyun eğdirici hiçbir şey sevilme zorunda değildir. Deneyimi severek ölümü de seven insan ölümü sevmeye devam etmek koşuluyla egemenliğini korur (Bataille, 2001: 188). Nancy'e göre, Bataille ne üretilen ne de kaybolan, hiç olarak egemenliği deneyimleyen ilk kişidir. Varlığını belirli bir şeyle özdeşleştirerek özün sürekliliğini sağlamaya dayanan ve Bataille tarafından *sınırlı ekonomi* diye adlandırılan mevcut siyasal ve ekonomik düzenden bir terk etme, öz ve özelliklerinden vazgeçme deneyimi olarak iç deneyi *genel ekonomiye* geçme fırsatı doğar. *Sınırlı ekonominin* kesintilenmesiyle girilen *genel ekonomi*, anlık tüketim, ısraf ve aşırılıkla somutlaşır. Ölümsüzlük teması üzerine kurulu ve kaynakların yetersizliğiyle varlığını gerekçelendiren kısıtlı ekonominin tersine ölümün anlamsızlığının farkında olduğumuz *genel ekonomiden* bakınca kaynaklar aşırıdır, yaşam düzeyinin dünya çapında yükselmesini sağlayabilir (Bataille, 2010: 63). Varlığın ortaklığından bahsederken değindiğim fazlalıktan da hatırlayacağımız gibi, sonsuz güneş enerjisi gibi varlığın fazlalıklarını harcamadan varlığı sürdürmenin yolu yoktur.

Bir tür tüketimin gerçekleştiği iç deneyden bakınca egemenlik üretimden ve tamamlanmadan ayrılır. Askılanma, kesintilenme ya da el çekmeyle yüz yüze geldiğimiz yerde gelişir. Konuşma/söz veya ifade ile dünyayı şekillendiren mitik düzende askılanma, Nancy'nin deyişiyle, mitin kesintiye uğraması veya "kesintilenen mit"tir. Mitin hep mitten ötede oluşunu, asla kendisine karşı bakmayı bırakmayışını dile getiren "kesintilenen mit", "mitin sınırının üzerine geçiş, mitin kendisinin iptali olmayıp, kesintilenen bir şey olarak sınır üzerine geçişten oluşan oyun"dur (Nancy, 1999: 119). Özünde ortaklıkla ilişkili olan mit, ortaklıktan ortaya çıktığından hep bir başka miti doğurur. Aynı zamanda mitin yokluğu olan mit, anlattığı şeyin ortaklık-içinde-varlığı ile iletişim halindedir. Mitten konuştuğumuz anda yokluğundan da konuşuruz (Nancy, 1999: 131). Ortaklık içindelik sebebiyle "kendi" anlamı olmayan mit,

tersini ileri sürdüğü her an anlamı tarafından askıya alınır. Bu durumda askılanma, kendi kurgusunda patlayan mitin durumuyla aynıdır. Burada gizlenen siyasal olan, askılanma olarak dile getirdiğim, işlevsel fonksiyonun yerine gelmemesi olarak çalışmamayla ilgilidir. Bahsi geçen işlememe veya çalışmama olarak askılanmada ortaklık görünür olur. Çünkü ortaklık çalışmadan önce veya çalışmanın ötesinde, bizatihi çalışmadan çekilmedir. Üretimle, tamamlanmayla ve mükemmellikle işi yoktur. Kesintiyle, parçalanmayla ve belirsizlikle buluşmadır (Nancy, 1999: 79). İşlemediği, yani asla tam olarak gerçekleşmediği için dile getirilemeyen, dile getirilirse kaybolan, gözden yiten ortaklık itiraf edilemez. Sürekli konuşur ama itiraf etmeye gelmez.

Varlığın ötekisinin, ortaklığının ve açıklığının iptal edildiği aşkınlığa dayalı egemen devlet ve kapitalist düzenin şiddetinin kesintiye uğradığı yerde ortaklıkla birlikte egemenlik ortaya çıkar. Egemenlik, her şeyden vaz geçebilmektir (Bataille, 1997: 143). Varlığın ortaklığının işaret ettiği varlığa içkin başarısızlık bilinci olarak iç deney egemenliğin hiç oluşunu olumlar. Varlığın ortaklığı sebebiyle başarısız ya da imkânsızlığa yazgılı olan egemenlik, bu imkânsızlığa açıklığa kendini terk etme, onunla barışık olmadır. Mevcut düzende ihlal olarak görünen edimlerde somutlaşan egemenliği ihlal üzerinden kötülük olarak adlandırmamız da mümkündür:

Egemenlik, ölüm karşısında kayıtsız kalarak hayatın sürdürülmesini sağlayan kuralların üstüne çıkmak değil midir? Azizlikten tek farkı görünümüdür... 'aziz' kelimesinin 'kutsal' anlamına geldiğini; kutsalın yasak, şiddet, tehlike olduğunu ve ona dokunmanın bile yok olmaya yettiğini hiçbir zaman akıldan çıkarmamalıyız. İşte kötülük budur (Bataille, 1997: 148).

Bütün dışsal otorite formlarının çözüldüğü, güvensizliği ve anlaşılmazlığı deneyimlediğimiz egemenlik, eylemden yoksunluktan ziyade edimin bir başka biçimidir. Dilin gücünü yerinden ederken deneyimle sınırlı kalmaktan alıkoyar. Dışarıyla bağlantıya geçen, varlığı ortaklığa açıldığından askıya çıkan öznenin öznelliğinin altını oyar. İç deney, dışarıya açılma olarak *ortaklık deneyimi* bu sebeple siyasal bir deneyim haline

gelir. “Olası varoluşların belirsiz kalabalığının imkânsız bir imkânlılığı” (Noys, 2000: 55) ortaklık deneyimiyle kapalı modern toplum, yurttaşlık vs. varlığın açıklığı fikrine yaklaşır ve örneğin, onların kapalı yapıları sebebiyle yok saydıkları göçmenler bir sorun olarak yeniden üretilmez.

Varlığın ölçülemez boşluğu sebebiyle her yerde herkese yer vardır. Askılanmamız ve ortaklığı açıklıkta düşünmemiz olarak ortaklık deneyimi, varlığın kalbindeki hiçi ya da boşluğu ölçmemizdir. Kime nerede ne kadar yer olduğunu hep yeniden gösteririz. Bu durumda ölçüye gelmeyen varoluş olgusunu, onun gerçekliğini varoluşun özgürlüğü içinde düşündüğümüz deneyimi özgürlük deneyimi olarak algılayabiliriz. Nancy’e ait bu kavramsallaştırma açısından baktığımızda, varlığın tekil ve çoğul olan artikülasyonu sebebiyle asla bir olup toplanamaması, bir araya gelememesiyle öne çıkan varlığın farka dayalı ya da ilişkiye dayalı yapısı onun özgürlüğüne açılır. Nancy’e göre, her sunumdan geri çekilmesi varlığın özgür hareketidir ve bu hareket siyasal deneyimden hiç de ayrı değildir (Nancy, 2006: 22). Gerçekliğin deneyimlenmesi olarak özgürlük deneyimi açısından baktığımızda varlığın zorunlu tekil ve çoğul oluşu gereği öz yoksa.özne de yoktur. Öze eklenen özellikler olarak özgürlük de yoktur. Sadece deneyim, özgürlük deneyimi vardır.

Varlığın sonluluğu özgürlüğüne açılır: Sonlu varlık olarak ben, ötekiyle ilişki içindedir. Başkalığa açılma yoluyla ben kendini bilir, tekil varlığını kazanır (Fynsk, 1991: xiii). Varlığının dayandığı bir temeli olmadığı için temele eklenecek, sahip olunacak özellikler de bulunmaz. Bir temele dayanarak varlığını tesis eden ve özellikleriyle bir bütün olan özne için özgürlük aslidir. Daha önce modern devletin varlık biçimini anlamak üzere değindiğim “özne” tartışmasından hatırlayacağımız gibi öznenin mülkiyeti, edinilmesi gereken bir özellik olarak özgürlük, kendi kendisinin efendisi olmaktır. Özne merkezli özgürlüğe özne önceldir. Yani özgürlüğü performe eden özne ona anlamını verir. Böylelikle özgürlük bir nitelik, yeti veya elde edilecek bir mal; öznel, kişisel bir özellik veya mülkiyet haline gelir (Bird, 2016: 50). Kendinin sahibi olan özne kişilik kazanır. Kişiliğinin unsurlarından biri mülkiyetse bir diğeri de özgürlüktür. Buradan hareketle de siyasal olan, yurttaş şeklinde siyasallaşan öznenin yapıp etmele-

rine indirgenirken egemenlik, kendi üzerinde hâkimiyet olarak anlamlandırılır (Bird, 2016: 5). Kendi nedenini ve belirlenimini kendinde bulan benlik dışarıdan bağımsız, egemendir. Özgürlük ise özgürlüğe öncel olan öznenin sahip olduğu bir şey, özelliktir. Özne özgürlükle kendisinin sahibi olurken aynı zamanda özgürlük özneye özgü, uygun bir şey haline gelir.

Bir temeli varmış gibi beliren, fakat gerçekte varlığın ortaklığı gereği bir temeli bulunmayan özne hiçtir. Öz olmadığından neden yoktur. Neden olmadığı için varlığın var olması özgürdür: özgür olmak “nedensiz” olmaktır. Bu durumda varlığın ortaklığı veyahut hiç oluşu sebebiyle daha önce Locke’un işaret ettiği anlamından uzaklaşan özgürlük, “var oluşun, onu önceleyen herhangi bir şey vasıtasıyla terk edilmeksizin terkedilme”, kendinin kısıyında kendini denemedir (Nancy, 2006: 111). Kendi kendini başlatma gücü olarak istisna hali veya egemenliktir (Nancy, 2006: 133). Bataille’in egemenlik anını tüketme, ihlal etme gibi deneyimlerle birlikte düşündüğünü hatırladığımızda özgürlük, sahip olmadan vazgeçme anlamını da içerir. “Mülkiyet” üzerinden değil “ortak olan” üzerinden kavradığımızda özgürlük, klasik siyaset felsefesindeki gibi birinin sahip olacağı bir şey olmaktan çıkar, özgürleşme haline gelir. Var oluşun var olurken onu şaşırtan, temelsiz gerçekliğine bürünür. Varoluş durumu olarak her varlığa ve herkese ait olduğundan belirli bir varlığa has olmaktan çıkar (Bird, 2016: 55). Benveniste’nin aynı anda hem aşkı, sevgiyi hem duygulanım ve dostluğu kapsadığını belirttiği özgürlük, bireyin kendi kendine yeterliliği ve otonomisinin zıddı olarak, “insanın ‘kim ise o’ olmasının zorunluluğunu deneyimleyebilmesini sağlayan, ‘tarihin hakikatine açıklık için’ verilen ‘karar’ ve ‘kararlılık’ta, ‘kendi’nin kavranması olarak kendinin aşılması”dır (Nancy, 2006: 53). Özgürlük, varlığın açıklığına açılma olanağıdır.

Varlığın açıklığına açılma, yani zamanın dışına çıkma ve sonsuzlukla bağ kurma bir tür “gitme”dir. İnsana mahsus olan gitme, doğal bağlarla sabitlenemeyen varlığa işaret eder. Her gidişinde bir kök bulduğunu zanneden insan yanılır. İnsanın herhangi bitki gibi bir kökü yoktur (Nancy, 2012b: 27). Gitmek, bir terk ediş biçimidir: “Daima aşına olanın bir parçasını; yabancı olan, aşına olmayan ve önceden kesinlikle bil-

mediğimiz bir parça için, bir yer için, yaşamın bir parçası için terk etmektir” (Nancy, 2012b: 27). Örneğin, alışkanlıklarını değiştirme bir gitme biçimidir. İnsan ancak giderek gelişir. Gitmeye dayanan yaşamda tv izlemek, cd dinlemek, sinemaya gitmek, kitap okumak, müzik dinlemek, dans etmek vs. hepsi bir çeşit gitmektir (Nancy, 2012b: 42). Terk etme, gitme ya da harcama sayesinde yaşam deneyiminin parçası haline gelir. Kendi arzu devinimlerinin içinde ortak olanla temas eden bireylerin deneyimlerini egemenlik ânı olarak nitelendirmemize onların kendi kendilerini yönetmesi izin verir. “Kendi arzularının devinimi içerisinde ortak olanın kuruluşuna yönelmiş olan bireyler topluluğunun mutlak öz yönetimi” (Negri, 2011: 157) biçiminde düşünebileceğimiz egemenlik ânı, devletin başını, yani egemeni tahttan indirmekle kalmaz; devleti ortaklık içinde varlık ekseninde yeniden düzenlemeyi dile getirir. Başsız gövde yaratır, tek başla devletin sürmesini engellemeye çalışır. Varlığın tekil ve çoğulluğunun, yani değişkenlik ve çeşitlilikle kuşatılmışlığının sonucu olarak egemenlik deneyimi varlığın ortaklığından, çokluğundan yararlanır (Del Lucchese, 2016: 210). Örneğin, egemen devlet aracılığıyla kendi egemen haklarını uygulamaya koyan yurttaş figürünü bozar. Varlığın ortaklığı gereği herkes egemenliğe ortak olduğundan egemenlik deneyiminde anlamın praksişi gerçekleşme yolu bulur (Nancy, 2000: 42). Artık anlam üretmediğini düşündüğüm verili siyasal örgütlenme formu egemen devlet içinde anlamı farklı bir şekilde egemenlik ânı dolayısıyla yeniden üretebiliriz.

Egemenlik deneyimi, verili olan anlamın neden olma işlevini yitirşi karşısında önceden dikte edilmeyen anlamı seçme girişimidir (Castoriadis, 2006: 79). Anlamı, anlamsızlık noktasına giderek ancak seçebiliriz. Siyasetin inşa edildiği an da tam burasıdır. Ölümün içerdği bilgisizlik, tehlike vs. karşısında ölümün insanı köleleştirmesine izin vermemek olarak egemenlik, ölüm önünde kendinin efendisi kalabilmektir. Devlet, yurttaş, kamu gibi dışlayıcı alanlar egemenlik deneyimiyle, bedenlerin kendilerini sunma şekli olan egemenlik deneyimiyle dönüştürülür. Deneyim öncesi temsil yoluyla pasifleşen yurttaşlar egemenlik deneyimiyle aktifleşirken yurttaşlık statüsü de yerinden edilir. Statü olarak görülen yurttaşlıktan toplum-

sal bir ilişki, siyasal olarak kurumlaşmış bir karşılıklılık ilişkisi olarak değerlendirilen yurttaşlığa geçiş talebi somutlaşır (Balibar, 2016: 261). Bakışımızı dünya yurttaşlığından ziyade dünya içinde yurttaşlık talebine çeviren egemenlik deneyiminde hak kavramı da dönüşür: Hak, yurttaşın, devletli insanların hakkı olmaktan çıkarak “birbirimize bağışladığımız nitelik”e, hakkı olma hakkına bürünür (Balibar, 2016: 228). Geçerli siyasal kavramların her biri üyeler arasındaki mutabakat olmaktan çıkar. İlke olarak mutabakat yerine ortaklık ve ortaklık mahal işaretleri geçirilerek temsil ilkesi itibarsızlaştırılır. Bütün bu bozma işlemlerinin sonucu olarak egemenlik deneyiminde bugün bozulamaz birlik gibi görülen halk kendi kendini yeniden kurma imkanına kavuşur. Benin ve senin birbirine nasıl bağlı olduğu gösterilir. Daha yerinde bir ifadeyle, üyeleri bir arada tutan hiyerarşik, özdeşlik ve temsil sistemi üzerinden işleyen, dışlayarak var olan egemen devlet formunun asıl ve mutlak varlık biçimimiz olmadığını egemenlik deneyimiyle gösteririz. Böyle bir gösteri, işlevini gerçekleştirilmeyen, varlığa karşı dönen yapılar karşısında bir arada yaşamanın, bizi bir araya getirmenin ortaklık kavramı etrafında yeni yolunu sunar. Performatif bir edim olan, düzeni (yasayı, yargıyı, meclisi vs.) askıya alarak düzen üreten devlet egemenliğindeki gibi egemenlik deneyimi de işleyişi askıya alarak onu dönüştürmeye kapı aralar. Fakat egemende somutlaşan devlet egemenliğini olduğu gibi yeniden üretmez. Çünkü belirli bir varlığa indirgenemeyen egemenlik mutlak değildir, ortaklık deneyimidir; daha önce değindiğim ortaklığın mahal işaretlerine tabi “hiç”tir.

Egemenlik formları

Askılanma veya istisna hali olarak, üretici olmayan egemenliğin en temel formu üretici olmayan harcamadır. Harcama, daha önce eski toplumların işleyişinde Mauss’un değindiği potlaç veya armağan gibidir. Bu uygulama daha sonra Bataille tarafından “kurban/feda etme” üzerinden yeniden formüle edilir. Modern dünyada geçerli ekonomi paradigmasına benzemeyen değiş-tokuş formu olarak görebileceğimiz kurban/feda, tam karşılığı olmayan saf bir harcamadır ve sadece o, varlığın ortaklığını gasp ederek varlığı kendine mal etme üzerine ku-

rulu egemen devlet iktidarının yarattığı sisteme direnebilir. Daha önce terk etme, vazgeçme ya da gitme deneyimi olarak ortaklık deneyiminden bahsederken alttan alta imlediğim aslında, Bataille'ın doğrudan söylediği şekliyle, bir tür kurban etmedir. Diyalektik sürece dâhil olmayan, yani mutlak anlamda olumsuzlanamayan kurban “daha yüksek pozitifliğe (Devlet gibi) yükselişte işe dahil edilecek bir negatiflik değildir. O, işe yaramayan olumsuzluk veya kullanıma tabi olmayan bir negatiftir” (Morin, 2012: 79).

Kendimizi odağa alan bir kullanıma tabi olmayan harcamayı erotik olarak nitelendiren Bataille'a göre irade gücüyle, kendi kendine sahip olmayla tanımlanan bireysellik ile ilişkili halin keyfini kaçırarak özneyi kendisinin dış tarafına getiren harcama, bireyi kurbansal karaktere sürükleyerek bozan duygulanımsal anlardır. Harcama olarak kurban etme “yıkımdır.” Bu yıkımla birlikte yok oluş değil, özgürleşme gerçekleşir. Kurban etme, bir nesnenin boyun eğme bağını çözer; kurbanı yarar dünyasının dışına çeker. Harcamaya konu olan kurban, yarara imkân veren fazlalık ve karsız tüketim nesnesidir (Bataille, 2010: 78). Bir iş veya işlev olmayan kurban etme karşı-operasyon veyahut çalışmamadır. Sonsuzluk varsayımının, araçsal aklın çalışmasının açık uçlu, sonsuz bozumudur. Sonsuzluk arzusu ekseninde dünyanın nesneleştirilmesi karşısında koşula tabi olmayan tüketim olarak kurban etmek somut anlamda öldürmek değil, tüketmek, vazgeçmek ve vermektir; harcama, bu tür eylemlerin hepsini kapsar.

Üretici olmayan eylem biçimi, yani harcama, çözülme siyasetidir. Toplumsal fenomenlerin kendine haslaştırmalarına karşı siyaset katına, antropolojik ritüellere, dinsel ritüellere, eski toplumlardaki kültlere ve kurbanlara doğru genişler (Gaiimo, 2016: 3). Boşaltım, salgılama, atılım ve dışkılama dinamikleriyle özdeştir. Üretim biçimlerine tabi tüketim olmadığından insan eylemliliğinin üretim ve koruma süreçlerine bütünüyle indirgenemez. İnsan eylemliliğinin tamamıyla üretim ve koruma süreçlerine indirgenmesinin sonucu olarak görebileceğimiz egemen devlet, sadece yurttaş olanlara dayanan saflık talebini somutlaştıran homojen bütünlük olarak ortaklığın inkâr edilmesidir. Yirminci yüzyılın ortalarında yaşanan ve bugün dünyada yükselen aşırı sağ siyasette de izini gördüğümüz fa-

şizm homojen, birlikçi devlet mantığının devamıdır. Her biri kendi aşkınlığı üzerine kapanır. Herkes belirli bir üstün özellik etrafında toplanır. Bu özellik örneğin, Almanya’da Hitler tarafından temsil edilir, herkes onun etrafında bir ve bütün olur. Görünüşte saf bir bütünlük gibi görünen bu yapının kapsadığı üstünler gerçekte alttakilerin, ötekilerin varlığını varsayar ve onlar bu homojen bütünden dışlanırlar. Ne yazık ki günümüzde de devam eden bu ayrımcı siyaset anlayışına, devlet mantığının devamı olan faşizm mantığına karşı mücadele etmek, Bataille’in daha önce belirttiği üzere, devlete karşı mücadele etmekten farksızdır. Bu sebeple özel olarak faşizme, belirli tarihe atıf yapmayan Bataille, genel devlete karşı genel mücadele önerisi hakkında düşünmekten yanadır (Giaimo, 2016: 6).

Günümüzde bu mücadele biçiminin temel uğrağı olarak Bataille tarafından öne çıkarılan, sadece biriktirme yoluyla güce sahip olma anlayışındaki devlet egemenliğinden farklı bir egemenlik formu olarak harcama, hayatın korunması için gereken minimum zorunluluğu yerine getirmeyi önerir. Kendini geliştirerek varlığını gerçekleştiren insan varlığını baz alır, yani verili bir toplumda bireylerin üretici eylemliliğinin sürekliliğine yaslanır. Dahası modern dünyanın üretim fikri içinden bakınca üretici olmamakla etiketlenen lüks, yas, savaş, kültürler, masraflı anıtların inşası, oyunlar, törenler, sanat, bozuk cinsel eylemler gibi etkinlikler harcama örneği olarak olumlanır. Kendilerinin ötesinde bir son, amaç taşımayan, bir şeye hizmet etmeyen bu eylemlerin görünür, ölçülebilir yararları yoktur (Bataille, 1985: 118). Yani kapitalizmin değer mantığına çevrilemezler. Eski toplumlarda oldukça yaygın olan bu tip harcamalar, daha önce ortaklık mahal işaretlerinden bahsederken değindiğim hediyenin formlarıdır. Aşağılama, küçümseme ve rakibi zorlama amacıyla verilen hediyenin değişim değeri verilenin zorunluluğu memnun etmesinden gelir. Bir tür kayıp olan hediye kayıbın olumsuz değil pozitif, olumlu bir etkisi vardır. Kısmen imha veya yıkım içerir. Hediyeyle imha etme isteği alıcıya iletilir. Ölümle bağlantılı olan harcama bu bakımdan sağaltıcı, boşaltıcı bir etkiye sahiptir.

Bataille’in kullandığı şekliyle harcamanın aksine, kapitalist ekonomide değişim süreci bir başkasının yerini kaybet-

mesine neden olmayıp sadece kazandırır (Bataille, 1985: 120-123). Bu, artık yalnız sahibine ait olan zenginliğin “toplumsal” zorlayıcı gücünün kalmadığı anlamına gelir. Bu sebeple kazanılanı üretim süreçlerinden bağımsız bir şekilde harcamak, yani ötekine bağışlamak gerekmez. Aksine sahip olma arzusunun yönlendirdiği bireyler zenginliklerini kapalı kapılar arkasında sergilemeyi seçer. Sahiplenici bireyler için harcamanın imlediği cömertlik ve paylaşım değersizdir. “Yalnız kendisi için rasyonel bir şekilde harcayan burjuvazinin harcama düşmanlığı onun *raison d’être*’idir” (Bataille, 1985: 124). Kapitalist ekonomide işçiler yaşamak için çalışırken patronlar onları bu durumlarına mecbur kılmak üzere eylemde bulunur. Birlikte üretilen, varlığın ortaklığının getirdiği kazanç sadece bir tarafın elinde toplanır. Ortak zenginliğe el koyan, sefih bir yaşam süren burjuvazi çalıştırdığı insanların sefilliklerini paylaşmaz (Bataille, 1985: 128). Varlığın ortaklığı ekseninde anlamlandırdığım egemenlikle birlikte yeniden düşündüğümüzde, egemenlik deneyimini maddi şeylerin bu görkeminden kurtulma deneyimi diye kavrayabiliriz.

Üretici olmayan değerlerin yaratıldığı her etkinlik bir egemenlik formudur. Sınırlı, sonlu, yararlı bir amaca yönlendirilemeyen bu tür etkinlikler, salt kişisel yararı değil varlığın ortaklığını olumlar (Bataille, 1985: 129). Egemenliğin ortaklığa tabi yapısını ileri sürerek devlet egemenliğinin egoist kişiliğini ortaklık ekseninde bozan egemenlik formları, egemenlik payımızı/hissemizi artık bir başkasına transfer etmeyi kabul etmediğimizde gün yüzüne çıkar. Sadece isyan anı olan bu anda kendimizi üstleniriz. Bataille’a göre, Albert Camus “isyan ediyorum, öyleyse varım!” dediğinde haklıdır (1991: 252). Gerçek egemen, özne olmaktan vazgeçtiğimiz, kendi’ye boyun eğmeyi kestiğimiz andaki halimizdir. Kendiye boyun eğmekten vaz geçmek aynı anda özne gibi yapılanan egemen devlete tabiiyet bağının çözülmesidir. Toplumun dayandığı yasakları tamamıyla kabul etmeyi reddeden, bir şekilde onları çiğnemeyi üstlenen egemenlik anında “boyun eğmeyi reddediyorum, öyleyse varım!” diyen isyancı olarak egemen, koşulsuz bir bütün olarak egemen dünyaya karşıt olmamaya tanımlanır (Bataille, 1991: 252). Fakat bu tanım isyanın kendisinin bir yadsıma olduğunu unuttur.

En temel biçimi harcama olan egemenlik formu, egemen devletin egemenlik yasağını yadsır. Egemenliği bir başkasına transfer etmeyi keser. Bir tür askılanma hali yaşanır. Daha önce Nancy'nin Hegelci diyalektik içinde kalmakla eleştirdiğine değindiğim Bataille, kesintilenme hali olarak egemenlik formunun icra edildiği harcamayı kapsamlı bir şekilde ele alırken bu iddiaya karşı çıkar. *Accursed Share*'de belirttiği gibi:

[Hegel'de] öznellik, özne ve nesnenin sonunda eriştikleri özdeşlikte konumlanır. Fakat sonunda mutlak bilgi, özne ve nesnenin özdeş olduğu söylem kendini bilinmeyenin Hiç'liğinde çözer. Bir yandan mutlak bilginin özdeşliği vardır ve bu sonlu düşüncedir. Bahsettiğim hareketaçılırken mutlak bilgi kapanır. Hegel, mutlak bilgidен başlayarak söylemin çözülmesini engelleyemez, fakat o, uykuda çözülür. Kaybolan düşünce uyanır... İletişimde eşitlik içinde yüz yüze gelinir (Bataille, 1991: 370).

Bataille'a göre, Hegel ile diyalektik yadsımları benzese de Hegel'de düşünce uykudadır, kendisinde ise uyanıktır. Daha önce ifade ettiğim gibi, Hegel diyalektiği özdeşlikteki farkı kavramada başarısızdır. Oysa farklılaşan şey kendinde zorunlu olarak özdeş kalmaz, uykudan uyanır (Bataille, 1985: 109). Sınırı, egemenliği deneyimleyen düşünce uyanıktır. Bu deneyimin gerçekleştiği harcama "coşkulu şenlikler yoluyla, aşırı güzelliğin aşırı acıyı yarattığı, duyulan bütün çılgınlıkların iç içe geçtiği, güçsüzlük gibi görünen çılgınlıkların bizim asıl görkemimiz olduğu, ölüm mekânına götüren patikaları işaretleme meselesidir" (Bataille, 1991: 371). Harcama etrafında somutlaşan egemen yaşam, işsiz bir yaşamdır. Kullanışsızlık veya işe yaramazlık onu belirler. Reddedilemez bir artık, fazlalık olarak diyalektik süreçten kaçır. Yapacak her şey yapıldığında elde kalan ve eylemi yönlendiren, hala yapılması gereken bir şeyler olur. Bu, hiçliğin artığı olarak çalıştırılmaz, kullanılmaz bir boşluktur. Artık üretimi değil, tüketimi gerektiren bir fazlalıktır. Başarı yerine başarısızlığa, üretici olmayan harcamaya ihtiyaç duyar.

Var olmak için gücü biriktirmeye karşı çıkan, birikim düzeninin içinden başarısızlık olarak kodlanan harcamayı öneren Bataille'ın egemenlik formu olarak harcama fikri ile Nietzsche'nin genel felsefesi arasında yakınlık bulunur. Bu ya-

kınlığı kabul eden Bataille'a göre, Nietzsche benzer bir şekilde hayatın şimdi ve burada sürdürülmesini teşvik eder. Özgür ruh işi olarak egemenlik "kendini" kaybetme halini alır (Bataille, 1991: 395). Egemenlik formlarını icra edecek öznellik ancak böyle yaşanan bir hayatta gerçekleşir. İlginin geleceğe boyun eğmesine sebep olan manevralardan oluşan egemen devletin egemenliği karşısında böylelikle Bataille ve Nietzsche, egemenliği saltanatına iade edecek bakışı sunarlar. Bu iade, Bataille açısından günümüzde diyalektiğin yeni bir deneyimsel doğrulanmasının gerekliliği fikrine yaslanır (1985: 107). Buna göre egemen devletin egemenliği bu dünyada insanın egemenliğini varsayar. Diğer yandan insan düşüncedir ve sadece yaygın bir düşünce yoluyla egemen olabilir. Fakat egemen düşünce sonsuz trajedidir: hep olmadığı şey olarak kendini hayal ettiğinden düşüşe yazgılıdır (Bataille, 1991: 381). Yaşadığımız dünyada ne egemen devlet ne özne ne de kapitalist bu yazgıyı kabul eder. Sürekli zenginlik biriktirerek trajedisine egemen olmayı düşler. Oysa varlığın ortaklığı gereği her biri hiçtir.

Hiç olduğunu kabul etmek egemen özneliliğin son kelimesidir. Yoksulluk varlığın garantisidir (Bataille, 1991: 422). Egemenlik formu olarak harcama varlığın ortaklığının, diğer bir deyişle hiç oluşun kabul edilmesidir. Harcama yoluyla varlık yoksulluğundan güç alır. Harcama, bugün dünyayı saran şiddetin, savaşın karşısında barışçıl bir şekilde varlığın ortaklığını kabul etmenin ve paylaşım katılmanın, varlığın fazlalığına ya da açıklığına dâhil olmanın bir yoludur. Harcama şeklinde somutlaşan egemenlik aracılığıyla dünyada hüküm süren liberal bireyciliğe, kapitalizme ve görünürlüğünü artıran aşırı sağ politikalarla genel olarak devlete direnen bir birliktelik şekli yaratılabilir.

Ötekine maruz kalan varlık, harcama yoluyla boşalır. Nancy'e göre, asla "ben" olmayan, hep kendinden fazla olan varlığın ölüme maruz kalarak var olması onun tutkusudur (Nancy, 1999: 82). Devlet egemenliği karşısında egemenliği başka türlü düşünürken söz konusu egemenliğin özneliliğini belirten Bataille karşısında Nancy, ortaklığı öznel olmayan bir şekilde düşünmeye çabalar. Harcama fikriyle burada öne çıkardığım Bataille'ın düşüncesinde şöyle bir tehlike tespit

eder: Kurban fikri, bir füzyon deneyimidir; kendinin kaybına yaslanır. *A Finite Thinking*'teki "The Unsacrificeable" isimli makalesinde Nancy, Bataille'daki kurban etmenin ötekine, mutlak dış tarafa doğru dönmüş coşku/esrime ile ilgili olduğunu belirtir. Bu sayede varlık kendisini restore eder. Diğer yandan, her şey kurban edildiğinde bile varoluşun kendisi kurban edilemeden kalır. Dolayısıyla her şey kurban edilemez. Oysa Bataille açısından deneyim dıştan gelse de restore edilme şartı içermez. Deneyimde esas mesele, kendiliğin ve bunlara dayanan yapıların çalışmasına karşı operasyon olarak kurbandır. Harcamanın verili düzenin kesilmesi olduğunu düşündüğümüzde, Bataille ile Nancy'nin ortaklık deneyimini kavrayışlarında yakınlaştığını görmekle birlikte, Nancy'nin kendi (askılanma dolayısıyla) "çalışmayan ortaklık" fikrinin Bataille'ın kurban ilkesine göre işlediğini kabul etmediğini fark ederiz. Gerçekte ortaklığı ancak askılanma, çalışmama üzerinden düşünebiliriz ve kurban etme bu askılanışın kendisidir. Birlikte yaşamak kurban etme, terk ya da harcama vesilesiyle, çalışmamayı somutlaştırmaktır.

Kurban fikrini füzyon deneyimi olarak yorumlayan Nancy'e paralel şekilde Agamben de Bataille'ın kurban teorisinin toplama kampındaki Yahudinin durumuna içsel öldürülme kapasitesini görmede başarısız olduğunu ileri sürer (2001: 152-3). Kurban etme fikri, öldürülebilen ama kurban edilemeyen çıplak yaşamı dışlarken çılgın bir kurban etme deneyimi olarak Holocaust'u olumlar. Gerçekte Agamben'in bu iddiasının tersine Bataille için, araçsal aklın somutlaştığı sınırlı ekonomi örneği faşizm, katastrofik bir vakadır. Ötekiliği yok ederek otoriter bir rejim kurmak ister. Toplama kampları kurban etme mantığının değil, aşkın amaçlara dönen aklın ifadesidir. Şansı, farkı ve ötekiliği aşma ve böylelikle ırksal homojenliği, egemen iktidar yapısını sonsuzlaştırma girişimidir. Toplama kamplarında öldürülen insanlar ortaklık deneyimini oluşturan başarısızlık veya askılanmayı somutlaştırmayıp aksine başarı adına, yani sonsuzluk için öldürülmüşlerdir. Oysa kurban etme, harcama olarak ortaklık deneyimi geçici birlik deneyimidir. Ötekine açılmayı ve çözülmeyi esas alır. Çözülmede cellat yoktur, herkes kurbandır, herkes çözülür. Hitler bu çözülme-

ye direndiği için Bataille'ın bahsettiği harcama olarak kurban etme gerçekleşmemiş, öteki yokluğa sürüklenmiştir. Gerçekte bozulamayan tek şey varsa o da varoluşun ortaklığından gelen çözülmüştür.

Aşk

Egemen devlet katında karşı durulan çözümlenin en bilinen örneği aşktır. “Hiç olan bir şeyi vermek... Kendi olmanın imkânsızlığını paylaşmak” (Nancy, 2001: 2) olarak aşk, bir tür harcamadır. Harcamanın talep ettiği çözümler âşıkler tarafından deneyimlenir. Ortak varlığı paylaşmayan âşıkler bırakılışı yaşayarak ortaklığı deneyimlerler. Onu düşündüğümüzde siyasal bedeni de başka türlü düşünme yolu buluruz. Organik bir beden oluşturmamayan âşıkler, ortaklık içinde varlığın imkânsızlığını paylaşmaya dayanan bir yaşamın aktörüdürler (Nancy, 2001: 3). Ortak özelliklerinin yokluğunu paylaşırlar. “Hiç”, yeryüzündeki her varlığın paylaştığı şeydir. Varlıklar arası uzam, aralık/boşluk paylaşılır. Bırakış veya bağış ile aynı yasayı paylaşan aşk, geri dönüşsüz ve çaresiz bir terk edıştır (Blanchot 1997: 43). Sende olmayanı verme fikri olarak hediye/bağış, onu veren âşık tarafından bilinmediği için başarılı olur.

Birleşip bir füzyon oluşturmamayan, ânın coşkusuna kapılan âşıkler, bu momentte egemenlik sergilerler. Birlik olmadıkları gibi homojen bir bütün oluşturmamayı hedeflemezler. Varlığın ortaklığı ya da hiç ile özdeşlerdir. Âşıkleri sadece tüketmek, zevkten zevke gitmek için birleştiren aşkta âşıklerin deneyimi harcama üzerine kurulur. Oluşturdukları topluluk da egemen devletin sınırlarını çizerek somutlaştırdığı toplumun tersine harcama toplumdur (Nancy, 1999: 93). Aşk iki kişi arasında olabileceği gibi iki kişiyi aşan festival, kurban ve görkem toplumlarında da duyulur. Harcama biçimi ya da egemenlik formu olarak aşk deneyimini Bataille ile benzer bir şekilde olumladığını gördüğümüz Nancy bir farkla ondan ayrılır: Ortaklıkla modern toplumu karşılaştırarak onları birbirinden ayıran, ortaklığı kayıp gibi düşünen Bataille'ın aksine Nancy, Bataille'ın aşk deneyimiyle ilgili söylediklerine katılmakla birlikte artık ortaklığın kaybolmuş olduğu fikrini reddeder. Ortaklık kayıp olmadığı için “ideal” bir harcama toplumu diye bir şey yoktur.

Harcama toplumsal bağ içinde meydana gelirken, ortaklık bu bağın çözülmesidir (Nancy, 1991a: 37). Ortaklık sayesinde açığa çıkan âşıkların deneyimi toplumu tahrip eden bir deneyimdir. İki varlık kendini birbirlerine sunar. Bu sunumda iktidarsız, sonuçsuz ve esersiz ölüm gerçekleşir (Blanchot, 1997: 66). Âşıkların ortaklığının özelliği üzerinden ortaklık deneyimine baktığımızda, meydana gelmesine rağmen sanki mevcut olmamış izlenimi bırakarak dağılmak deneyimde somutlaşan egemenlik ânının temel özelliğidir (Blanchot, 1997: 72).

Birlik oluşturmayan hiç olarak âşıkların egemenliği ânın coşkusudur, anlık bir coşkudur; egemen devletin iktidarıyla karşıtlık içindedir. Halkı somutlaştıran yurttaşların aksine birbirine dokunan âşıklar, fanatik kitlelerin coşku ânında ya da dışlanan bedenlerin, toplulukların birikiminde/yoğunlaşmasında birbirlerine dokunurlar. Dokunma sınırdır. Sınıra dokunan âşıklar onu ertelerler. Bunun tek istinası ortak intihardır. Burada bir yandan sınır iptal edilir, diğer yandan sınıra dokunulur. Bu istisnanın dışında genel kural hazzın sürekli ertelenmesidir. Birbirlerine yakınlaşan, aralarında mesafenin ortadan kalktığı âşıklar yakınlaşmayı paylaşırlar. Yakınlaşma ve iletişimde bölünen, paylaşma açılan tekil varlıklar olarak âşıkların tekilliği ortaklığa maruz kalır (Nancy, 1999: 95-6). Âşıklar, bireyin ötesinde ne özel çıkarın ne de ölümün değiştirebildiği egemen hakikati elinde tutma iddiasındaki devletin kudretsizliğini yansıtır. Devletin kudretsizliği, dünyaya bütünlüğünü verememesinden oluşur. Âşıklar devletin egemenliğinin başarısızlığını ve ortaklığı açığa vururlar.

Varlığın tamamlanamaması veya ortaklığın varlığın içerdiği fazlalık ve açıklık sebebiyle imkânsızlığı aşkta da yaşanır (Nancy, 1991b: 93). Düşünce aşka dokunurken onu yitirir. Oysa aşk, öznenin kendini kendi ötesinde bulduğu bir başka ortaklık deneyimidir. Bir varlıktan diğerine geçişten ziyade aşkta, sınırı aşma veya ihlal etme yoluyla aşma hareketi vuku bulur. Ötekinin ötekiliği tarafından dokunulan özneye aşk dışarıdan gelir. Aşk, ötekilik tarafından provoke edilir. Nancy'nin belirttiği gibi, "bu provokasyon neticesinde âşık özne açığa çıkar. Kendinin sınırına gelirken aşka kimse sahip olamaz. Mülkiyet kategorisi olmayan aşk, kendi kendini sevme veya öz-sevgi

şeklinde düşünülmemelidir. Zira mülkiyet ve özellik özneliğinin nesnelleşmiş mevcudiyetidir” (1991b: 94). Oysa ortaklık deneyimi olarak aşkta ikilikler sonlanır, diyalektik yadsımayla kendini bulan Ben çözülür.

Âşık olmayan ben, aşka düşer ya da kalbi çalınır. Kıran, parçalayan ve bozan aşk özneyi dışarıya açar. Sınırın ötesinde öylece durmayan aşk özneye hep dışarıdan gelir, bunu yapmayı asla bırakmaz. Dışarının bizatihi kendisi olan aşk benden hem gelen hem giden bir şeydir (Nancy, 1991b: 97). Dışsallığa indirgenemeyen ne anonim ne ben ne içsel ne dışsal ne *otantik* ne de *inotantik* olan –ile olma ya da ölümü aramızda düşünme imkânı olarak aşk ötekiyle ötekiliğin imkânını yakalayıştır. Aynı zamanda hep benim aşkımdır ve ölümle kesişir (Nancy, 2005: 85). *Dasein*’ın gelip giden aşk ile düşünülebilir olduğunu savunan Nancy, Heidegger’in aşk konusundaki suskunluğunu eleştirir. Oysa tıpkı aşk gibi olan *Dasein*’ın dünyası paylaşım yeridir, *Dasein* da benzer bir şekilde gelir ve gider (Nancy, 1991b: 103). Sonlu olup bir yeri olmayan, ele geçirilemeyen aşk, herhangi özdeşliğin veya yapının kurucu maddesi olamaz. Başımıza gelen bir şey olarak adlandırılmayan varlığı düşünmeye zorlar.

121’ler Manifestosu’ndan Mayıs 1968’e

Aşkla birlikte egemenlik anının deneyimlendiği bir diğer olay, Fransa tarihindeki en büyük kitle hareketi olmanın yanı sıra en büyük işçi grevi ve de batının ikinci dünya savaşından sonra gördüğü ilk genel ayaklanma olan Mayıs 1968’dir (Ross, 2017: 15). Hareketin arkasında bulunan en önemli meselelerden biri Cezayir olayıdır. 12 Ekim 1961’de gerçekleşen katliam sonrasında oluşan yaşam koşullarında Cezayirli olsun olmasın hemen herkes ölçüsüz devlet şiddetinin nesnesi haline gelir. Bu bakımdan Fransa sömürgesi Cezayir, Fransız toplumu ve kimliğinde bir yarılmayı temsil eder (Ross, 2017: 64). Cezayir aracılığıyla Fransızların bir kısmı varlığın ortaklığını deneyimler. Cezayir Savaşındaki Fransa’da bu savaş sorgulayarak, verilen emirlere uymamanın neden hak olduğunu açıklayan *121’ler Manifestosu* (6 Eylül 1960) söz konusu deneyimi kayıt altına alan en çarpıcı örneklerdendir. Deklarasyonu hazırlayıp imzasını atanlar arasında yer alan

Blanchot'nun belirttiği gibi, *Cezayir Savaşı'nda Emre İtaatsizlik Hakkı Deklarasyonu* basitçe bir protesto değildir. İktidardaki otoritenin yokluğu karşısında doğru olanı yargılama ve karar verme edimidir. Bildiriye göre, Cezayir savaşı Fransa'nın varlığını korumak için giriştiği bir savaş değil, ırkçı bir işgal hareketidir. Devlet tarafından bu savaşa girmeyi reddeden yurttaşların suçlu haline getirilemeyeceğinin ilânıdır. Halkta karşılığı bulunmayan bir savaşıma arzusunda direten ordunun egemenliğinin varlığın ortaklık içindeliğini ortadan kaldırarak gasp edişini dile getirir. Bu bakımdan Blanchot'ya göre bildiri, devlete karşı anarşinin bildirgesi değildir. Aksine hali hazırdaki hükümetin, varlığın ortaklığına ve gücün paylaşımına açık yapısına aykırı bir şekilde gerçekleştirdiği gasp nedeniyle, anarşik pozisyonda olduğunu duyurarak onu reddeder. Bildiri, hükümete egemenliğin nasıl bir şey olduğunu hatırlatır (Blanchot, 2010: 22).

Cezayir olayında tohumları bulunan, ardı sıra gerçekleşen işçi ve öğrenci hareketleriyle ortaklığın deneyimlendiği bir egemenlik ânı olarak Mayıs 68'de önceden kabul edilmiş toplumsal formlar alt üst olur. Her türlü kimlik ve özdeşlikten kurtulmak, yani fazlalıkları harcama mantığına göre feda etmek isteyen bir olumlama olarak 68'de bir kesinti veya askılanma yaşanırken, şenlik olarak hayat deneyimlenir (Nancy, 2012a: 32). Şenlikte sınıfı, yaşı, cinsiyeti, kültürü vs. fark etmeksizin herkes önyargısız bir şekilde herkesle ilişki kurar. Bir tasarı veyahut söz, yemin üzerine yükselmeyen bu deneyimde herkes varlığın ortaklığını deneyimler. Tek bir otorite vardır o da "hep birlikte, herkes ve herkesten biri olma biçimindeki gerçek bir olanağın ifade edildiği ve tanındığı arzu"dur (Nancy, 2012a: 33). Zorunluluk ve çıkar odaklı biçim, kurum, siyasal rejimden ziyade görünür olan şey harcamaya, karşılıksız vermeye dayanan ortaklık ruhudur.

Siyasal eylemin anlamını düşündüren Mayıs 68 açısından önemli olan, iktidarı ele geçirmek ve uygulamak değildir. O "süre ve ardışıklıktan çok, tezahürsüz, taç giymesiz meydana gelen bir fırsat, bir karşılaşma, olanakların mevcudiyeti ve birlikte mevcudiyet olarak mevcudiyet kavranışının gel giti"dir (Nancy, 2012a: 35). Önemli olan "herkesi ayaklandıran söz

özgürlüğü yoluyla kardeşlik içinde eşitlik hakkını herkese veren birlikte-olma imkânının, her türlü faydacı ilginin dışında ortaya çıkmasına imkân tanımak"tır (Blanchot, 1997: 44). Yapılan hiçbir şeyin olanları temsil etme amacı yoktur. Var olan öznellikler, işçiler, öğrenciler vs. artık rolünü ifa edemediği, bir tür askılanma ve egemenlik ânı olarak Mayıs 68'de mesele "herkesin başında kimin olacağını bilmek değildir, fakat herkesin nasıl bir baş oluşturacağıdır" (Ross, 2017:116). İşlemenin getirdiği genel kriz veya askılanma durumunda birlikte eylemde bulunan herkes "kendi"nin ötesinde ve üstünde var olur; kendilikler arası ilişki alanı olarak herkesi bir arada tutacak "bir" tesis edilir (Ross, 2017: 152). Öznelerin kendisini açması ve dışa maruz kalması gündemdedir. Hareket hesaplanabilir, paylaşılabılır olmayanın payını, onu temsil etmeksizin, mümkün kılar; onun açıklığını sağlayıp ona erişim koşullarını temin eder. Bir tür "patlama" ânı olan bu ortam, egemen devlet açısından "düzensizlik" şeklinde kodlanıp siyasetin dışına itilirken bizatihi siyasetin imkânı haline gelir.

Ortaklık gibi beliren siyasal sebebiyle siyasetin imkân koşulu, düzenle onun içinde yer almasına rağmen onunla bütünleşmeyen bir başka uzam (dışarı, öteki uzamı) arasındaki ayırmadır. Mayıs 68, bu ayrım noktasını dile getirir. Mikroiktidara indirgenen egemenliğin ortaklık içinde yapısını hatırlatarak "hiç" olduğunu gösterir. Tahakkümcü egemen güç yerine bu güç "-ile varlığın kendisinde taşıdığı anlamın dolaşımını mümkün kılarak" siyasal olanı somutlaştırır (Nancy, 2012a: 94). Mayıs 68, herhangi dışlamayı reddeden bir deneyim olarak herkesin gücüdür: bir otoritesi olmayan, yan yana-konum'un konumlanmasını önceden varsayan bir güçtür (Nancy, 2012a: 89). Siyasal ve egemenliği yeniden tanımlayan bu hareket benzer bir şekilde egemen devletler çağında belirli bir kimlikle özdeş görülen "halk" kategorisini varlığın ortaklığı ekseninde anlamlandırmaya imkân tanır. Farklı toplumsal kesimleri kapsayan hareketin gösterdiği gibi, belirli bireyler toplamı olamayacak halk, bizatihi iktidarsızlık alanıdır; iktidarsızlığı onu iktidara taşır (Blanchot, 1997: 46). Temsili demokrasilerde halk ve egemenlik, vekâlet verdiği temsilcilerle karıştırılamaz. Asla tam olarak sayılamayan, bir ölçüye indirgenemeyen halk:

Kendini sükûnetle kendinin ötesinde benimseterek her bütünü aşan tümlük içindedir... en üstün güçtür... istikrarsızdır... bir var bir yok... kendisini tanımayan iktidar sahipleri için bu nedenle korkutucudur. Bir yandan yasayı bozar, toplumsallığı dağıtır. Diğer yandan yasayı ve toplumsallığı yeniden kurma gücündedir (Blanchot, 1997: 48).

Demokratik siyasetin görevi bu açıklığı korumak, ona erişim koşullarını sağlamaktır. Bunun yolu ise ortaklıkla temas edilen egemenlik anlarını çoğaltacak bilinemez, ölçülemez olanla teması hiç bırakmamaktır (Bird, 2016: 100).

Acéphale deneyimi

Mayıs 68 gibi siyasal yükselme anlarının yanı sıra “çalışmayan ve sadece kendilerine boyun eğen egemenlerin somutlaşması” sanat, egemen öznelliğin ifadesi, egemenliğin bir başka biçimidir. Bu noktada her biri aynı zamanda edebi bir eser olan Yunan trajedileri insanın egemen öznelliği denilince akla gelen örneklerin ilkidir. Trajediler, insanın egemenliğini egemen kişilerin öznellikleriyle ilgili görür (Bataille, 1991: 412). Öznelliği geliştiren fonksiyonların askılanması ya da bozulması sanatta dile getirilir. Varlığının ortaklığına dayanan sanatçı, varlığın ortaklığından güç alan bir “hiç”tir. Sanatçıyla söyleyebiliriz ki egemen öznellik, dâhil olunan sınıftan özgürce alt üst edici, sorunsallaştırıcıdır: aşırı birikimin ağırlığını terk etme eğilimindedir. 1936’da çıkarılmaya çalışılan *Acéphale* dergisi, bu terk etme, alt üst olma deneyimlerinin gerçekleştiği örneklerden biridir (Giaimo, 2016: 18). Parlak Fransız entelektüellerden ve sanatçılarından oluşan gizli cemaatin temel amacı, varlığın üretici olmayan harcamaya dayanan yapısını, yani egemenliğin anlamını insanlara hatırlatmaktır. Cemaatin üyelerinden Blanchot’nun söylediğine göre:

[Acéphale’in] her üyesi tüm cemaattir. Bütünlüklü olarak var olma amacı güderler. Fakat hiçlik içine düşmüşlerdir. Bu nedenle cemaat bu hiçlik içine düşmüş varlıklar toplamının şiddetli, uyumsuz, parçalanmış, güçsüz cisimleşmesidir... herhangi baskıcı düzeni yıkmak için değil, yıkımı başka bir baskı düzenine yöneltmek için uygulanmış bir kurban etme parodisidir (1997: 24-25).

Birbirine gizli bir yeminle bağlı olan grup, insan kurbanı üzerinden işleyecektir, fakat bu gerçekleşmeden grup dağılır. Ölümün somut anlamının dışında bir tür harcama ya da feda etme olarak kavrandığını hatırladığımızda *Acéphale* cemaati dağılarak gerçekte söz konusu harcama edimini gerçekleştirip, varlık için gereken ölüme maruz kalır. “Acéphale, bağlanmak, kendinden vazgeçmek ve kendini sunmaktır... cemaati çözerken cemaatin temelini atar” (Blanchot, 1997: 26). Bu sayede topluluğun üyeleri hem egemenliklerini tadarlar hem de egemenliğin geçici bir deneyim olduğunu gösterirler. Dergi etrafındaki topluluğun dağılmasında beliren ölüm aracılığıyla söylenebilir ki, sadece çözülmeye yükselen ortaklığın ayrıca bir varlığının olmadığını görürüz. Bir arada yaşamak için ihtiyacımız olan şey çözüme, çözümlenin somutlaştığı egemenlik anlarıdır.

Bir başa dayanan egemen devlet karşısında ortaklık başsız bir topluluktur. Baş, şef, akılcı akıl, hesap, ölçü ve simgesel iktidardır. Başı dışlamak iktidarın üstünlüğünü dışlamak, egemenliği ortaklığa açmak anlamına gelir. Başsızlık, tutkuları zincirleyen egemen güçten kurtulmak olduğundan, tutkuların deneyimlenmesi mümkün olur. Kurban edilen baş “tutkuların sınırsız boşanmasına [başları] teslim ederek tehlikeye atar” (Blanchot, 1997: 28). Bir kimlik etrafında topluluğu inşa etme adına Alman kanının kurban edilmesini talep eden faşizmin aksine *Acéphale*’deki kurban etme olarak paylaşılan ölüm deneyimi, herhangi bir güce, iktidara boyun eğmeyi kapsamaz. Özneyi benliğinden ayırmayı ve onu herhangi bir amel eksenindeki köleliğinden, tabiiyetinden özgürleştirmeyi amaçlar (Morin, 2012: 80). Burada, ortaklıktan gelen sonluluktan bahsederken işaret ettiğim varlığın trajedisi hâkimdir. Gerçekliğe, yani varlığın trajedisine meydan okuyan egemen devlet, içerdiği sonsuzlukla ölümü yadsırken ölüm bu noktada ortaklığın belirmesini sağlayan unsur olarak siyasal hale gelir. Zira siyasal olan “kolektif varoluş varsayımının artık görülmediği durumda gerçekleşir” (Nancy, 2011c: 24).

Düzenin işlemlerini sağlayan elementlerin işlemediği tersine dönme anlarında görünen siyasal, kavramların sarsıldığı, içinin boşaldığı kriz durumudur. Bu sarsılmalara modern dün-

yanın yanıtlarından biri olan faşizm hala seçenek olarak kapımızdadır. Aşırı sağın yükselerek faşizmin gücünü pekiştirdiği günümüz dünyasında siyasal iktidarın bu tarzının kaderimiz olup olmadığı sorusu bu durumda yeniden belirir. Varlığın ortaklığına dayanan perspektiften türeyen, egemenliği devlet egemenliğinden farklı şekilde, “deneyim” ekseninde tanımlamamız başka bir siyasal varoluş yolunu düşünmemiz açısından önemlidir. Ortaklık deneyimi, birlikte yaşamayı sağlayan şeyin bir baş değil birlikte, ortaklık içinde eylemde bulunma olduğunu gösterir. Ortaklık içinde eylemde bulunma ise egemenlik deneyimini somutlaştırdığımız egemenlik formunun başlangıcıdır.

İktidarı ele geçirip iktidar olmaya çalışmayan, baş varsaymadan bir arada var olma deneyimi olan ortaklık deneyimi ve egemenlik formu örneği olarak görebileceğimiz, yeni birliktelik fikri etrafında deneyimlenen *Acéphale*’de üretici olmayan harcamaya pratik edilir. Devletin sonsuzluğu için talep edilen ölümün aksine burada ölüm, varlığın daha üstüne geçiş değil, olmanın olmasının yok olmasıdır. Tanık olduğumuz *Acéphale*’in bedeni ölümde dağılır (Giaimo, 2016: 18). Başarısız bir desen olarak *Acéphale*, organsız bedendir. Yüzü olmayan bu beden yakınlaşma ve dokunmalar çokluğudur. Birlik olamaz, heyecan ve kıskırtmalardan meydana gelir. Onu kimse yönetmez, merkezden yoksundur (Nancy, 2006c: 14-15). İktidarı ele geçirerek kendine mal eden, egemenliğin sahibi devlet karşısında oldukça güçsüz diye eleştirilebilecek bu tür formlar, gücünü tam da bu özelliklerinden alarak alternatif olma, başka türlü birliktelik oluşturma vaadini taşır.

Egemenlik formlarında deneyimlediğimiz ortaklık, yeni bir mücadele alanı açma potansiyelindedir. Tabandan yukarıya, meta yapı olarak devlete doğru hareketi düşünmemizi sağlar. Egemenlik formları aracılığıyla siyaset “her zaman yeniden başlamaya başlamak” haline gelir (Balso, 2011: 48). Başa dönmek, her defasında farklı eyleyerek mücadele etmektir. Tekrara dayalı fark yaratmaya dayanan bir mücadele yöntemidir (Zizek, 2011: 238). Karşıtlıkların eklemlendiği yer olarak ortaklık fikri, ortak bir düşünce ve eylem ufkudur. Önceden kurulmuş, koruyucu-güvenli bir içinde ve salt tehdit olarak dışın yoklu-

ğu karşısında mevcut durumda işler haldeki ortaklığı, farklı şekillerde hemen her yerde deneyimleyebiliriz. Kendi üzerine kapanan devletin söz konusu deneyimlerle açılması, yani devletçi olmayan bir işleyişin imkânını yakalayabiliriz (Zizek, 2011: 249). Bu imkân, ortaklık olarak hiçten veya iki konum arasındaki boşluktan beslenen arzuyla mümkündür. Ortaklık bağlamında düşündüğümüzde artık güce veya iktidara indirgemeyeceğimiz mücadeleyi, ağa dayalı bir örgütlenme şekline sahip dünyada güce karşı güç şeklinde anlayamayız. Dünyada kontrol ve karşı kontrol noktaları yayılıp çoğalmakta, farklılaşmaktadır. Bu sebeple mücadele ve direniş formları da farklılaşmalıdır (Nancy, 2007: 533). Birliğe ve bütünlüğe, tam olmaya direnen ortaklık açısından direnen şey birlikte-oluştur. Herhangi kurum vs. ile tamamlanmayı reddeden ile-oluş, kendi bir araya toplanmasına kalbindeki fazlalık ya da hiçlik sebebiyle direnir. Direniş, varlığın ile'sinin gerçekliği olarak anomik, yani kuralsızdır (Nancy, 2006b: 13).

Toplumsal hareketler, Komün deneyimi ve müşterekler

Belirli bir özne ve siyasal iktidar etrafında varlığın modern ele geçirilişinin askılandığı, direnişin gerçekleştiği egemenlik momentlerinden biri de gerçekleşen komün deneyimleri, *işgal et! eylemleri*, çeşitli ekolojik hareketler vs. etrafındaki yeni toplumsal hareketlerdir. Pragmatik bir talep listesi olmadığı için eleştirilen yeni toplumsal hareketlerden *işgal et! eylemleri* tam da bu sebeple amaçsız amaçlılık olarak ortaklık deneyiminin, egemenlik anının somutlaştığı durumlardan biridir. Hiçbir şey talep edilmediği için herhangi bir temele indirgenmekten ve özdeşlik ilkesine tabi olmaktan kurtulan hareketle hemen herkes bağ kurabilir. Hareket, gücünü bizatihi buradan devşirir. İnsanlara neyi istemeleri gerektiğini söylemeyen harekette insanlar liderler tarafından belirlenmek yerine kendi yaşamlarını harekete taşır, özgürleştirici bir siyaset ortaya koymaya çalışır (May, 2016: 33). Demokratik nitelikteki bu hareketlerde her bir katılımcı yaşamak istediği demokratik toplumu canlandırma imkânı bulur. Kurulan konseyler ve icat edilen anlaşma yöntemleriyle her bir insan olmak istediği kişiliğe bürünür,

gelecekte beklediği değişimin şimdiden taşıyıcısı haline gelir (May, 2016: 34).

Özellikle İşgal et! *eylemleriyle* birlikte, kamusal ve özel mülkiyet ayrımına dayanan egemen devletin “mülkiyet” esasında varlığı özelleştirdiği kapitalist dünyada *komün* deneyimleri yeniden tartışmalara girer. Başsızlığı varsayan, birlikte eylemde bulunmaya dayanan ve buradan bir birliktelik biçimi türeten bu deneyimler devletler ve kapitalistler tarafından mülkiyete tehdit biçiminde algılanır. Gerçekten de *komün*, gerçekleştirilen askılanmalarla ortak yaşamın ortak olan ve ortaklık mahal işaretleri ekseninde inşasını amaçlar. Bu açıdan yeni demokratik siyasal formların birer araştırmasıdır (Dardot/Laval, 2014: 21). En bilinen ve eski örneklerinden biri Paris komünüdür. Paris komünü, yönetici elitlerin ele geçirdiği iktidar, güç ve yetkileri sıradan insanların kullanma girişimidir (Ross, 2016: 11). Kapitalizmin tam tersi olan, ortak mülkiyete dayanan ekonomik yapı ortaklar arasında karşılıklılık ve çıkar dayanışması var sayar. *Komün* ise herkesin mülküdür ve bu sebeple komünde noterler gereksizleşir (Ross, 2016: 143).

Komün, ortak varlığın iktidarın “belirli” biçimi olan devlet tekelinde yönetimine karşı demokratik yönetim talep eder. Arazilerin, kaynakların ve bir arada yaşama şeklinin devlet ve kapitalistler arasındaki müzakerelerle biçimlendirilmesine karşı çıkar. En son *Gezi Parkı* veya İşgal et! *eylemlerinde* somutlaştığı gibi, siyasal form olarak *komün*, yerel öz yönetim talebini taşır. Egemen devletle siyasal fail olmaktan çıkan, gücünden yoksunlaşan insanlar, varlığın kalbindeki ortaklık ya da hiç ekseninde egemenliği başka bir şekilde “birlikte” tesis etmek isterler. Söz konusu devletin “belirli” iktidarının varlığın ortaklığını veya hiçi doldurmasına karşı günümüzdeki *komünlerin* kökeninde bulunan *işgal et! eylemleri* temsilleri, yani varlığın ortaklığının ele geçirildiği maskeleri kaldırır. İşgal, somut mekânın olduğu kadar ortaklığın gasp edilerek işgale maruz kalmasına karşı işgaldır. Ortak bir öz olmadan bir arada olmanın sırrını araştırır (Nancy, 2003a: 33). İşgal edilip kendine haslaştırılamayan ortaklığı mevcut devlet iktidarının formundan başka şekilde somutlaştırmayı deneme figürüdür (Nancy, 2003a: 33). İşgaller ve kurulan *komünler* yoluyla in-

sanlar hem kendileriyle hem de toplumla, toplum da kendisiyle yüzleşir. Bana göre insan toplulukları, birlikteliklerini başka şekilde kurmayı ancak bu karşılaşmalarla hayal edebilir.

Yirmi birinci yüzyılın hemen başında yükselen toplumsal hareketlerin devamında ortaya çıkan, egemenlik formu örneği olarak tartışabileceğimiz bir diğer oluşum müştereklerdir. Neoliberal siyasete dayalı olarak gerçekleşen özelleştirme hareketlerine karşı kent mekânında yükselen ve müşterekler adını alan, herkese ortak verilen ve herkesin aynı oranda pay sahibi olduğu varlığın ortaklığının deneyimlendiği bu hareketler, egemenlik momentidir. Müşterekler kavramı, kaynakları, eylemleri, pratikleri ve dünyanın bütün nüfuslarını aynı anda ilgilendirip işaret ederek egemenliğin ortaklığını ve hiç oluşunu yansıtır (Dardot/Laval, 2014: 89). Daha önce işaret ettiğim gibi, “hiç” olması sebebiyle bir göstereni olmayan ortak olandan dolayı ortaklığın ancak mahal işaretleriyle kapsamını belirtebiliriz. İşte müşterekler de özelleşen, hiçi dolduran devlet iktidarının ölçülmesi, ortak olanın devletleştirilmesi karşısında egemenliğin tersine çevrilerek hiçe kavuşturulması, yani egemen olmaktır. Gerçekte egemenlik, herkesin ona aynı anda ortak olması, yani aynı anda her şey ve hiç olması sebebiyle her yerden yükselebilmekte, devlet iktidarı tarafından kontrol edilememektedir. Bu yüzden tehdit haline gelmektedir. Oysa varlığı dolduran, kalbindeki ortak olanı iptal eden egemen devlet açısından tehdit olan ortaklık deneyimi örneği olarak müşterekler, varlığın gücünü kazanma imkânı, egemenliği başka şekilde somutlaştırmaya doğru bir adımdır. Neoliberalizme karşı mücadele ile yeni siyasal yönetim/toplumsal organizasyon biçimlerine yönelik girişimlerin kesişim noktasıdır (Dardot/Laval, 2014: 97). Aynı görev (*munus*) için eyleme geçen insanlar varlığın ortaklığına kendilerini bırakır. Onları varlığın yasası olan ortaklıktan başka bir güç bir arada tutmaz. Diğer bir deyişle, insanları hareket halinde bir arada tutan şey varlığın kendisidir. Ortaklık deneyimi ve egemenlik formu olan müşterekler, insanların her gün yaşadıkları yerin yönetiminde oradan çok uzaktaki egemen devlete başvurmadan bir şeyler yapma imkânıdır. Bulunulan mekândaki “ortak” kaynakların nasıl kullanılacağına

o kaynakları kullanan insanların karar vermesini bu yöndeki bir girişim olarak düşünebiliriz.

Müşterekler, “ortak kaynakları üretme ve yeniden üretmeye izin veren kurallarda ısrar” ederek çözümü müşterekleri kurmada bulur. Kurallardan, nesnelerden, doğal alanlardan önce var olan şeyler olmayan müşterekler toplumsal bir üretimdir ve karşılıklılık, demokratik yönetim ile aktif katılım ilkelerine odaklanır. Devlet ve piyasa arasında kalan, bu sınıflandırmalara girmeyen eylem ve üretim biçimlerini görür (Dardot/Laval, 2010: 8-9). Ortak olanın devletleştirildiği dünyada çeşitli birlikte olma pratikleri, müşterekler gibi oluşumlar, “ortak şeyleri yapabilen insanların pratik eylemselliğinin olumlanmasıdır. Sadece bu pratik aktivite yeni kolektif özneyi üretebilir. Bu özne hukukun verdiği sıfatla önceden var olan bir şey değildir” (Dardot/Laval, 2014: 45). Söz konusu oluşumların temelinde politik bir ilke olmayan ilke olarak ortak olan bulunur. Ondan hareketle ve onun sayesinde ortaklık deneyimleri gerçekleşir.

2000’lerde Brezilya ve Latin Amerika’da yükselen müştereklerle “ortak olan” kavramı asıl olarak tartışmaların odağına yerleşir. Buralarda yerel halkın kendi kendini yönettiği katılımcı meclisler kurulur, yerinden yönetim hayata geçirilir (Dardot/Laval, 2014: 99). Ortak olanın özel çıkarlar etrafında kuşatılmasına karşı ortak varlık olarak toplumsal zenginliğin savunusu müşterekler, ortak varlığın mevcudiyetinin özel mülkiyetin ve egemen devletin eleştirisinden geçtiğini bize gösterir. Özel ya da kamusal fark etmez, mülkiyet, daha önce Proudhon’un söylediği gibi, bir hırsızlıktır. Gerçekte birlikte yaşamamanın ilke olmayan ilkesi ortaklık içinde varlıktır. Ancak ortaklıkla siyasal yaşam hem aktive olur hem de sınırlanır (Dardot/Laval, 2014: 247). Ortaklığı her varlık paylaştığından yükümlülük de her varlığın yükümlülüğüdür. Kimse bağışıklık sistemine tabi değildir. Bağışıklık esasında işleyen çağımızın siyaset ve hukuk anlayışı karşısında ortak eylemin somutlaştığı ortaklık deneyimlerini varlığın ortaklığını temel alan siyaset ve hukuk talebi şeklinde yorumlayabiliriz. Başka bir güce ihtiyaç duymadan bizzat eylemlerimizle hayata geçirdiğimiz deneyim, temsilcilerin elenmesi anlamına gelir. Egemen devlete bağımlı haldeki insanlar, ortaklık deneyimiyle egemenliği

farklı şekilde somutlaştırırlar. Böylelikle insanları korumak adına varlığı eleyen toplumsal sözleşme teorisinden türeyen siyasal konjonktür karşısında yeniden ortaklık içindeki varlığı hayata geçirirler. Deneyim, sonsuzlukla anlaşılan devletin sonu iken, kurban edilebilmesi sayesinde siyasal organizasyonun, bir arada yaşamın olanaklılığıdır. Ortaklık deneyiminin geniş çaplı etkiler doğurması ancak insanlar “birbiriyle buluşup kaynaştıklarında ve kendilerine ortak bir yön tayin ettiklerinde hayata geçer” (Görünmez Komite, 2012: 80). Bu anlamda her ihlal bir ortaklık deneyimidir ve deneyimin sürekliliğinin sağlanması deneyime sebep olan hakikatle, yani varlığın ortaklık içindeliğiyle bağını korumasına bağlıdır.

Egemenlik anlarının devamlılık imkânı olarak ortaklık etiği

Ontolojik bakımdan öteki/dışarı ile ortaklık içinde olup, kendine yeterli ve kendinden menkul bir varlığa sahip olmayan varlık fikri etrafında egemenlik, bunun aksini varsayan devlet egemenliğinin ve kapitalist mülkiyet kategorisinin şekillendirdiğinden farklı bir varoluşa geçmeyi gerektirir. Ortaklıktan bakınca beliren birliğin imkânsızlığı, iktidarın sınırlı ve sorumlu oluşunun yanında karşılıklılık gibi ortaklık mahal işaretlerine tabi olduğunu gösterir. Söz konusu mahal işaretlerinin yanı sıra, bu bölümün başında yeniden keşfettiğimiz varlığın anlamı bağlamında egemenlik, kendimizin ötesinde bir dünyaya “sorumluluk” taşımaktır. Oradan etkilenip değiştiğimizi var sayar (Butler/Athanasious, 2017: 20). Var olmak, onun gerçekliğini oluşturan farktan, yani ortaklıktan başka hiçbir şeye yanıt vermemek (Nancy, 1995: 86); ortaklığa karşı sorumlu olmaktır.

Sorumluluğa yer açmak için modern öznenin ve devletin varsaydığından başka bir şekilde egemenliği kavramamız gerekir. Varlığın daha baştan varlığın dışında olduğunu kabul eden ortaklık fikrini egemenliği yeniden düşünmede işlevselleştirdiğim bu çalışmada birlikte yaşamı yönetmek üzere sorumluluğa yer vermek adına öne çıkardığım öğeyi “ortaklık etiği” biçiminde formüle edebilirim. Aynı zamanda bir siyasal öznellik biçimini belirten ortaklık etiğinde fail “başkalıkla ilişkiyi yeniden açmaya ya da açık tutmaya çalışan bir kendine dönüşlülük” ey-

lemi gerçekleştirir ve “benliği ilişkisel bir terim olarak yeniden yerleştirir” (Butler/Athanasios, 2017: 91). Herhangi kapitalist değer savunusu olmayan, varlığın ortaklığının talep ettiğini düşündüğüm etik, dünyadaki yerimizi sorgulamamıza neden olan ötekine maruz kalıştır. Varlığın ortaklığında imlenen ve benden bir yanıt bekleyen öteki, beni benden alarak kesintiye uğratır. Askılanma (ortaklık deneyiminin vuku bulduğu egemenlik anı) ve yanıt, sorumluluğun arkasındaki güçtür. Kendinden sorumlu olan ve sadece kendi varlığını esas alan devlet egemenliği ve öznenin hükümlerliğini ortaklık etiğinde tersine çeviririz. Hiçbir varlık, varlığın açıklığı veya ortaklığı sebebiyle kesintiye uğramaktan azade değildir. Sorumluluğun harekete geçmesini sağlayan askılanma, gündelik hayattaki şeyleri çözen var oluşun kalbindeki hiçe veya ortaklığa bir yanıttır.

Yanıt vermek, ötekiyle konuşmak, yani ötekiyle ben arasındaki mesafeye yönelmektir. Yanıt verme deneyiminin sonunda bir özdeşlik/kimlik kurulur (Derrida, 2003: 43). Ben, etik ilişkide herkesten farklılığı içinde ötekine yönelir. Benin birliğini, mevcudiyetini askıya alan ötekinin indirgenemez mevcudiyetini yanıtlar. Varlığı yeniden kuran etik ilişki, bu açıdan ortaklık deneyimini çağırıştırır. Ortaklığın kalbindeki *-munus*’tan da hatırlayacağımız üzere, yükümlülük gibi yapılandırılan sorumluluk, Ben’i benden ibaret olmamaya zorlar. Varlığın gerçekliği olarak bu çalışma boyunca ortaya koyduğum ortaklıktan hareketle varlık hep olduğundan farklıdır, her biri öteki olduğundan hiç kimse kendi değildir (Wall, 1999: 32).

Kendi olmayı imkânsızlaştıran ötekini “yüz” olarak tanımlayan Levinas’a göre, etik bir ilişkinin koşulu ötekidir. O, “bir başka kişi” olarak öteki olmaktan ziyade ötekinin mevcut olduğu ilişkinin tuhafılığıdır. Ötekilik/başkalık kavramıyla karşılanabilecek tuhafılık, bir tür yabancıyla ilişkilenenin hissettirdiği belirsizliktir. Ortaklık etiğinin işaret ettiği sorumluluk, tuhafılık tarafından harekete geçirilir. Varlığın ortaklığı gereği bir cemaatin her üyesi sadece grubun değil, aynı zamanda tüm dünyanın üyesi olarak onların da sorumluluğunu taşır. Tuhaf olan ve olmayan herkesin/her şeyin varlıkta tam bir payı bulunduğundan, tuhaflıkla karşılaşan varlık kendisini hiçliğe yuvarlamak zorunda hisseder (Blanchot, 1997: 26).

Hiçlişe yuvarlanma olarak etik, Levinas'ın ötekine açıklık fikrini taşır taşımasına, fakat iyiye açıklıkla sonuçlanma kaygısı içermez (Iyer, 2004: 12). Etik, "bir diğer kişi kendisiyle asli ilişkisini kaybettiğinde başına gelen şeydir. Mevcudiyetin bu erozyonu kendi'yi karartan bir olaydır" (Wall, 1999: 34). Bu kararın kişide baş dönmesi, bayılma veya vertigo gibi bir etki uyandırır. Ortaklık "çoktan ilişki içinde olduğum bir ilişki içinde ilişki" olarak varlığı belirlediği için hiçbir insan varlığı ve ilişki biçimi bu mevcudiyet erozyonundan azade olamaz. Felâket, üyesi olunan grupla sınırlı kalmaz. Bir talep olarak ortaklıktan çıkan etiğin kimseye ait olmayan, müphem uzamı ortaklık-içindedir, paylaşılr. Ortaklık "her keresinde indirgenemez [yeniden] başlangıcı tarafından çerçevenin yeniden açılmasına ve tüm kazanılmışların özgürleşmesi ya da dolup taşmasına izin vermektir- ve bu, ... siyasetin görevidir" (Nancy, 2006: 104).

Varlığın ortaklığından, ortaklığın kapsadığı ötekinden dolayı baştan beri bize verilmiş olan sorumluluğu biz seçmeyiz. Varlığa imkân verip büyüten sorumluluk "bize öteki olarak, ötekinden itibaren dilimizin dil olması ölçüsünde kendini bu-yurucu bir biçimde dayatır" (Derrida, 2003: 32). Ortaklık etiği bağlamında öznellik, "sonsuz yaralanabilirlik"tir. Yaralanabilirlik ve onun sonsuzluğu varlığın ortaklığından kaynaklanır. Kendinin kendiyi şekillendirmede yetersiz olduğu, iktidarsızlık ve zayıflık alanı özne, ötekilik tarafından askılanmadan herhangi bir yetenek kazanamaz (Wall, 1999: 28). Ötekiyle ilişkilenme şekline göre bu ilişkinin ürünü olan ben değişir. Kendinin dışında olma (*ek-sistenza*) bu bakımdan etiğin ölçüsüdür. Varlığın temeli olan eylemi sağlayan açıklık için öteki olmazsa olmazdır. Dışarıyı temsil eden öteki, borç içindeki varlığı yaratır. Ben'i kuran borç, sorumluluk yükler. Ortaklık deneyimi "kendi dışında olma olarak anlamın mutlak sorumluluğunun deneyimidir" (Nancy, 2005: 46). Varlığın ortaklığı gereği sadece ötekiyle birlikte ben var olurum. Bu durum varlıklar arası borç ve yükümlülüğün yanında karşılıklılığı dile getirir. Karşılıklılık olmadan sorumluluk da olmaz (Derrida, 2015: 74). Düşünmeden dâhil olduğumuz sorumluluk ilişkisinde ötekine yönelerek aynı anda kendime de yönelirim ve birbirimizin varlığına tanık oluruz.

Varlığın tek yanlı algılanarak işler kılındığı özne pozisyonu karşısında sorumluluk kavramı şu soruyu doğurur: Bize verildiğini keşfettiğimiz sorumluluğu nasıl üstlenebiliriz? Ortaklığın deneyimlendiği, her biri ortaklık etiğinin bu talebine bir yanıt verme girişimi olan egemenlik anlarında söz konusu soru yanıtını bulur. Yanıt verme üzerinden gündeme gelen sorumluluk, egemen devlet karşısında edilgen, tüketici ve bir kamunun basit parçası konumuna düşmüş yurttaşın kabına sığmamasıdır. Daha fazla bir şey olmaya doğru yol alıştır. Ortaklık mahal işaretlerine kulak veren, sorumluluk sahibi öznelliklerin harekete dâhil olması, egemenliği praksis olarak kavratır. Egemen iktidar karşısında güç kazanan siyasal öznellikler ortaklık deneyimi ve etiği dolayısıyla onlar üzerinde egemen iktidarın gücünün ve hakkının sınırlarını gösterir.

Devletin yasa ve zor aracılığıyla çizdiği etkileşim biçimlerini ortaklık etiğine göre eylemde bulunan failer değişime uğratabilir. Toplulukta değişiklikler, ortaklık etiği ekseninde vuku bulan birlikte, kolektif eylem anlarını yansıtır. Varlığın ortaklığı gereği iktidar bu değişikliklere duyarlıdır (Negri, 2011: 24). Varlığın ortaklığının imlediği bolluk ve özgürlük formu etik, genel devlet iktidarına karşı güçtür: “herkes için özgürlüğün pozitif inşasını gözeten hukuki ve anayasal inşanın bir tasarımıdır” (Negri, 2011: 134). Ortaklık etiği, devletin temeli ve ayırıcı özelliği olarak öne çıkan egemenliğin, varlığın ortaklığı ekseninde kurulmasıdır.

Ortaklık sebebiyle bir hiç olan egemenlik, gerçekte ortaklık mahal işaretleriyle, özellikle de yükümlülükle/sorumlulukla çevrelenmiş varlık biçimindedir. Zira “varolanın elinin altında kendine ait temsil edilebilir ve hedeflenebilir bir özünün (gücünün) olmamasın”dan sorumluluk kavramı doğar (Nancy, 2006: 32). Ortaklık varoluştan sadece kendi varoluşu içinde varolmasını talep ettiği ya da buna onu yükümlü kıldığı için ortaklık deneyiminin ihtiyaç duyduğu etikte öteki karşısındaki sorumluluk veya yükümlülük, yasallık biçimlerine indirgenemez. Yasa adına ötekine bağlanılmaz. Sorumluluk “özgürlük kendiliğindenlikle iç içe girdiği anda özgürlüğü önceler” (Blanchot, 1997: 61). Özdeşleşmenin iktidarsızlığı, benim sorumluluğum olarak tekildir. Dahası ben ötekiyken öteki benden

başkası olmadığından, yani beni aştığından ve imkânsız hale getirdiğinden sorumluluk, çoğuldur: “henüz orada olmayanların hayaletlerinin önünde ve çoktan biz olduğumuz geleceğin filozoflarının önünde yanıtlama zorunluluğudur” (Derrida, 1994: 58). Beni size gönderen sorumluluk sizden, sorumlulukla oluşan bize katılmanızı, bizi oluşturmanıza rağmen henüz onun parçası olmadığınız için talep der (Derrida, 1994: 58). İradesinin özgürlüğünü iddia eden benin iradesi öteki karşısında özgür olamaz, varlığa içkin sorumluluk bizatihi “ötekinin sorumluluğu”dur (Nancy, 1993b: 106).

İşlemeyen, amaçsız ortaklığın vücuda gelmesini sağlayan ötekinin sorumluluğu ile birlikte, kategorik ahlâki buyruğun yerine “etik” geçer. Ortaklık gereği var olmak, ontolojik olarak ötekine bağlılık anlamını kazanırken bu bağlılığı sürdürme biçimi etik, varlıklar arası diyaloga ortaklıktır. Bu sebeple ortaklık içinde varlık düşüncesi ahlâka değil etiğe çıkar: “her birimizin var olmaya hakkı vardır ve her birimiz buna ulaşmak için ötekinin bakışını talep ederiz. Bu istek kesinlikle ayıplanacak bir şey değildir; herhangi bir seçimden ileri gelmediği için, tanımını itibariyle ahlâksallık dışıdır” (Todorov, 2008: 135). Emrin kategorikliğinin mutlaklığından değil sonluluk ve tekillikten, genel anlamıyla ortaklıktan doğan etikte eğer bir kategoriklik aranacaksa emre değil ortaklığın kendini açığa vurduğu her bir ölümün kavranamaz oluşuna bakılmalıdır (Nancy, 1993b: 106). Kavranamayan, belirsizliğiyle tuhaflık alanıdır ve var olmak ona kulak kabartmaktan geçmektedir. İnsan varlığı açısından bakıldığında insanı insan yapan şey, insan olmanın anlamını kavrayabilme ve ses çıkarabilmedir. Yani insanlığını anlayan insan anladığını dile getirerek kendini bulur. Heidegger’in söylediği gibi, insan olmanın onuru budur. Diğer yandan, varlığın ortaklığı gereği sonlu insan anlamı sabitleyemez. Sonlu oluş, anlamın sabitlenemezliği olarak anlamı açık bırakma kuvvetidir. İnsan insanlığını açık bir süreç olan bu anlamlandırmadan kazanır. Varlığın açıklığının ve ortaklığın deneyimlenmesinin talep ettiği etik, bu açıklığı koruma, ötekine/ötekiliğe doğru sorumlu olma imkânı ve zorunluluğudur (Nancy, 2005: 25). Diğer bir deyişle, varlığın hakikatiyle bağlantılı olmayı kesmemektir. Varsayma eğiliminde olduğumuz özle çarpıttığımız

gerçeklikten böyle bir etik sayesinde uzaklaşmayız. Özün dışına beni koyan bir tür iktidarsızlık olarak sorumluluğu koruyabilir ve egemenliği deneyimlerimizin parçası kılabiliriz.

Bugünden çok önce felsefesini kurarken Spinoza'nın belirttiği gibi, bir şeyin varoluşu ve hareketi zorunlu olarak diğerinin varoluşu ve hareketine bağlıdır. Hiçbir neden zincirin başlangıcına, ayrıcalıklı bir noktasına yerleştirilemez. Varlık bu durumda ne egemen devletin üzerine yükselir ne de mutlak olarak “belirli” bir ötekenden gelir. Bütün varlıklar birbiri için ötekidir. Varlığın paylaşımına dayanan ve açık yapısı gereği hiçbir varlık asla “krallık içinde krallık” olamaz (Del Lucchese, 2016: 44). Mutlak güç diye bir şey olmadığından bu iddiayla ortaya çıkan egemen devlet edimleri karşısındaki her ortaklık deneyimi bir egemenlik anına denk düşer. En az egemen devlet kadar “isyan eden halk” da egemendir. Egemenliğin hiç oluşu gereği, ortaklık gereği bu böyledir. Her ortaklık deneyimi ve egemenlik anı, egemen gücü ve onun etrafında kurulan birliği yeniden şekillendirir. Varlık sonlu olduğundan etkilenmeye açıktır. Diğer varlıklardan etkilenen varlığın ortaklığı öze önceldir (Del Lucchese, 2016: 99). Öz veya belirli bir güç diğer güçler ağının parçasıdır.

Sürekli edimde somutlaşan ortaklık etiği, bozulan siyasal füzyonun veya birliğin sınırının deneyimlenmesine yanıt verebilir. Toplum sözleşmesini kuran “kurucu” edimden farklı olarak burada edim sürekli bir yatırım, sarf edilen çabadır (Bécue, 2012: 12). Ortaklığın mahal işaretlerinden hatırlayacağımız gibi, edimi kuran daha çok sahip olmak değildir. Yokluğu, eksikliği kuran, verilmesi gereken hediye ya da borçtur. Sahip olunanlardan önce sahip olmadıklarımız bizi ortaklaştırır ve bir arada tutar. Ortaklık deneyiminin faileri ortaklığın kalbindeki yükümlülük sebebiyle bir aradadırlar (Esposito, 2010: 7). Ortaklık etiğini kuran bu davranış biçimlerinde özdeşleşecek bir öz bulamayan, varlığın kalbindeki boşluk ya da hiçten başka bir şeyi göremeyen öznelere, varlığın sıfır noktası diyebileceğimiz her şeyin boşunallığına sorumluluk ve bağışlama ile yanıt verirler. Her bağış ve bağışlama hep yetersiz kalan vermedir (Derrida, 2015: 83). Boşluk veyahut ortaklık kişiyi değişime, kendisinden ayrılma olarak askılanmaya zorlar. Or-

taklık etiği işte bu gerekliliğe yanıt veren eylemler bütününden oluşur. Öznenin onu askıya alan şeye kendini bırakmasını talep eder. Ortak olan “öznenin asıl –*munus*’a kendini terk ederek özne olmayışının yükselmesidir” (Esposito, 2010: 7). Olmadığı şeyle bağlantıya geçen özne, varlığın açıklığına maruz kalarak ortaklık deneyimine girer. Varlığı aşmaya, doruktan vazgeçmeye insanı sürükleyen etikle birlikte kendini doluluk olarak sunan, egemen devlet tarafından ele geçirilen egemenlik hiçliğe açılır. Böylelikle egemenlik herhangi bir öznenin spesifik tahakkümü olmaktan çıkar. Ortaklık etiğinin talebini yerine getiren davranış biçimleriyle ortak olduğumuz egemenlik sayesinde, belirli bir halk ve toprak parçası ile özdeşleştirilen, duvarla çevrilip dışarıdan ayrılan, yani “doluluk” haline gelen hiç veya ortak olan görünür olur. Varlık gücünü bu ifşa sayesinde yeniden kazanır. Beni bozan ve kuran ötekinin/ötekiliğin bilincini öznenin gerçekliği haline getirme şekli olarak ortaklık etiği yarar, fayda, vb. etrafında işe koşulan eylemler karşısında egemen eylemin formülü olarak öne çıkar.

SONUÇ |

Dünyada ortaya çıkan ve felaket olarak nitelendirilen olayları varlığın parçalanması ve yok olmaya doğru sürüklenmesi şeklinde yorumladığım bu çalışma boyunca, güncel siyasal örgütlenme biçimi egemen devletin yaşadıklarımızı belirleyen unsurların başında geldiğini vurgulamaya çalıştım. İnsan varlığının dünyada ikamet etme şekli egemen devlet, farklı öğelerden oluşan siyasal ortaklık biçimidir. Devletten önce de kullanılan ve modern devletle birlikte iyice görünür hale gelen bir arada yaşama biçimimizi doğru şekilde yönlendirmemiz için klasik ve çağdaş kaynaklarda “birlik” kavramının “ortaklık” kavramına eşlik ederek onu nasıl gölgede bıraktığını görmemiz gerekir. Varlığımızın parçalandığı günümüz dünyasında parçalanmanın sebebi bahsi geçen birliği kurma ve devamlı kılma güdüsüdür. Bu güdünün somutlaştığı varlık da egemen devlettir. Tarihsel olarak egemen devletin ortaklık değil birlik olduğunu savunup gösterdiğim bu çalışmadan hareketle bana göre, literatürde siyasal birlik ve ortaklık kavramlarının iç içe geçtiğini fark etmemizin yanı sıra farklarını da bilmemiz gerekir. Ancak böylelikle tarihsel bakımdan “ortaklık” diye betimlenen egemen devlet koşullarında neden varlıkların beraberli-

ği yerine belirli bir varlığın korunarak kalanının yokluğa terk edildiğini ve çeşitli şiddetin nesnesi haline geldiğini kavramamız kolaylaşır. Diğer yandan, her yeni günde uyandığımız farklı olaylar aynı zamanda farklı varlıkların simgesidir ve bizlere varlığın tükenmemeye olan yazgısını hatırlatır. İşte varlığın parçalandığı güncel durumda hala duyulur olan farklılıklar, birliğin sınırında beliren ortaklığın da simgesidir.

Egemen devlet etrafında oluşan bir arada yaşama koşullarının ortaklık olmadığının bilinciyle hareket ettiğim bu çalışmada birlik kavramının gizlediği, işlemeyi asla bırakmayan ortaklığın peşinden giderek, ortaklık kavramını kendi içinde yorumlanmaya çalıştım. Bu sebeple hemen çalışmanın başında ortaklık kavramının kapsamına eğildim ve kavramın etimolojik temellerinin antropolojik bir bağlama oturduğuna işaret etme ihtiyacı duydum. Ortaklık dediğimiz nosyon, şeylerin bulunuş ve var oluş durumu olarak “birlikte-olma”dır. Fakat bu birliktelik herhangi bir tanıma sığabilecek kesinlikteki sınırlardan yoksundur. Ortaklığı kavramsal olarak düşündüğüm ilk bölümde, herhangi bir tanımla ortaklığın sınırlarını belirleyemeyeceğimi fark ettiğim için onu bir “mahal” olarak gördüm. Bu mahalli somutlaştırmak üzere, ortaklık kavramının etimolojik ve antropolojik temellerinden hareketle borç, hediye ve karşılıklılık gibi kavramlarla ifade ettiğim öğelerin her birini ortaklığı gösteren işaretler olarak andım. Ortaklık işaretleri bana göre, ontolojik olarak mevcut ortaklığın gerçekleşme şekilleridir. Onlar sayesinde birlikte yaşam olanağı elde edip bu yaşamı sürekli kılabiliriz.

Ortaklık kavramından bakınca varlığımızın olanak koşulu olan mahal işaretleri, modern devletin dayanaklarını bulduğu Antik Yunan’dan itibaren gelişen bir arada yaşama pratikleri içinde dönüşüme uğrar. Bahsi geçen dönüşümü kavramamız için “düzen” kavramını ileri sürdüğüm çalışmamda, kaosun ve belirsizliğin yönetim biçimi olan düzen fikri ile birlikte, ortaklık kavramının var oluştaki belirleyici gücünün bilincinin gerilediğine dikkat çektim. Düzen kadar düzensizliğin de varlığın parçası olduğuna işaret eden ortaklığın, bir arada yaşama koşullarında görünürlüğüne yitirmesi anlamına gelen bu geriye, Antik Yunan’daki siyasal örgütlenme biçimi olan *polis* ile

başlar. Tarihsel olarak devletten önceki bir diğer siyasal örgütlenme biçimi olan Roma *respublicası* ile devam eder. *Poliste* “iyi” kavramı etrafında birlik sağlanırken *respublicada* hukuksal bir kavram olan “şey” birlikte yaşamın düzenleyici ilkesi statüsüne yükselir. Roma’dan sonra öne çıkan siyasal ve dinsel birliktelik biçimi olarak *Universitasta* ise ortaklık kavramı tinsel bir nitelik kazanarak kavramsal temellerinden ve mahal işaretlerinden uzaklaşır.

Literatürde toplum sözleşmesi teorisiyle asıl temellerini bulan modern devletin, kendinden önceki birliktelik biçimleriyle benzer bir şekilde “ortaklık” olarak tanımlandığını görürüz. Oysa devletin varlık tarzını hatırladığımızda, burada birlik ve özdeşlik ilkelerinin hüküm sürdüğünü, ortaklık kavramının olduğundan farklı ve çarpık bir şekilde devletle somutlaştığını ileri sürebilirim. İşte bu yargıdan hareketle devletin asıl varlık tarzını ortaya koymayı amaçladığım çalışmanın ikinci bölümünde modern siyasal örgütlenme şekli devlet ve egemenlik düşüncesinin belirli bir varlık ve insan varlığı fikrine dayandığını gösterdim. Egemen devletin sahip olduğu özellikleri ve işleyiş biçimini anlamak üzere modern insan fikrine eğildim. Modern düşüncede insan varlığı “özne” kavramı etrafında kavranır. Özne olarak insan varlığı, gerçekliğin/varlığın belirli bir kavranış biçimine gönderir. Öncelikle bir “kendi” fikrine sahip olan özne kendini bildiği için varlık hakkı kazanır. Kazandığını sürdürmek üzere kişilik özelliklerini oluşturan özgürlük ve mülkiyet gibi kategorileri ayırıcı birer sıfat olarak kendine mal eder. Akıyla varlığını diğer varlıklardan ayıran insan kendi gibi olmadığına hükmettiği her şeyi nesneleştirerek hâkimiyet kurar. Kendini başkasından ayırarak bulmasına, yani ortaklığa tabi olmasına rağmen varlığını kendinden hareketle kavrayarak hayatını sürdürür. Varlığın ortaklığının sekteye uğradığı modern insan, kendi gibi olanlardan oluşan bir cemaatte yaşar.

Aynılardan oluşan cemaatin varlık koşulu modern siyasal örgütlenme biçimi olan devlettir. İktidarın sahibi olan devlet “aynının özdeşliğini koruyan egemenliğe dayalı bir arada yaşama formu”dur. Ortaklığın izole edilmiş şekli olan bu kurgusal birlik canlılığını egemenlik sayesinde yakalar. Egemenlik aracılığıyla siyasal iktidar, iktidarın ilkesine bağlanır. Devlet

varlık sebebini ve amacını egemenlikle kendinde bulur. Hukusal alanın yanı sıra şiddet alanında da tekel sahibi olan ve böylelikle en yüksek güç olma özelliğini, yani egemenliğini koruyan devlette merkezileşme, evrenselleşme ve mülksüzleşme sayesinde birlik gerçekleştirilir. Birliğin özündeki “ortak şey” evrenselidir ve sadece ona sahip olanlar birliğin üyesidir. Birliğe hayat veren egemenlik bir, bütün, bölünmez ve sürekli/sonsuz nitelikleriyle kutsallaşır. Egemen devlet var oldukça üyeler var olacağından egemenliğin sürekliliğine yönelik çalışmalar esastır. Egemenliğin sonsuzluğu egemen gücün belirsiz ve sonu olmayacak şekilde kavranma olanağını yaratır. Bireysel olanın bütüne feda edildiği birlikte devlet, varlığını böylelikle sağlar. Son durumda mantıksal olarak kendi varlığını kendine esas aldığı söyleyebileceğim devletin, tıpkı insan varlığı gibi belirli bir kendilik algısı vardır. Gerçekliği tahrip eden bu algıya göre hareket eden devlet, sahip olduğu varlığını özne gibi kendinden menkul bir şekilde kavrayıp korumak için elinden geleni yapar. En üstün güç olmasından türeyen (sonsuz) varlığını anlam ve bilgi üreterek canlı tutar. Egemen gücün yaydığı ortak anlam, birlik ve özdeşliği yeniden üretir.

Ontolojik bir homojenlik olan egemenlikte bir “iç” ve “dış” alan tasavvuru bulunur. İçerisi kimlik, hayat ve zaman kazanan failler alanıdır. Aynılık/özdeşlik alanının dışındakiler yokluğa mahkûmdurlar. İçerisinin varlığı devletin varlığıyla özdeş olduğundan devlet kendi varlığı adına dışarıdakilerle her türlü ilişkiyi geliştirir ve bundan sorumlu olmaz. Dışarıdakilerin karşılaştığı edimlerden ilk bakışta muafmış gibi görünen içeridekilere bakıldığında durumun hiç de açık olmadığını söyleyebilirim. İçeridekileri koruma ve itaat bağıyla zorlama hakkını elde eden egemen güç, yaşamı tanımlama yetkisiyle başlangıçta korumakla yükümlü olduğu yaşamı tehdit eder. Tekel olan egemen güç, yarattığı “mükellef” insanlar karşısında kendi kendiyi özdeş, özgür ve hak sahibi devleti somutlaştırır. Tüzel bir kişilik olarak bir kere kazandığı varlığını korumak için elinden geleni yapan devlet, özne gibidir: kendini bilir, kontrolünü sağlar, bireyleşerek ortaklığı reddeder. “Ben” diyebildiği için egemen haline gelen iktidar sahibi devlet sadece emreder, fakat yanıt verme zorunluluğu bulunmaz. Bu da ortaklık işaretleri

arasında saydığım karşılıklılık zincirinin kesilmesi ve ortaklığın gerilemesi anlamına gelir.

Eylemleriyle öncelikle kendi varlığını amaçladığını belirttiğim devletin bu durumunu “devlet aklı” kavramsallaştırmasında en açık şekilde kavrarız. Devletin varlığının tehlikeye girdiği kriz anları devlet aklının görünür olduğu anlardır. Varlığı adına düzeni askıya alan devlet kadir-i mutlak bir görünüm sergiler. Kutsal, aşkın konumdaymış gibi davranıp bilgeliğine sığınır. Her yaptığında bir hayır vardır diye düşündürür. Tek başına egemen güç olmasının sorgulanmasını böylelikle engeller ve otoritesini hatırlatarak yeniden üretir. Tam da egemen olduğu için devlet tek söz sahibidir. Egemenin sözlerinden oluşan kararlar sayesinde devletin varlığı sürer. Düzeni askıya alabilmesi istisnai bir yerde bulunduğuna işaret eden egemen gücün varlığı, varsaydığının (kendiliğinin) ötesine uzanmaktır diyebilirim. Çünkü varlığını sarsanlar başka güçlerin kendisidir. O güçleri yasaklarken kapsar. Devlet egemenliğinin yok saydığı, onu aşan şeylerle benzer şekilde kendisi de verili durumu aşan ve istisnai bir yer kaplayan egemen, baş etmeye çalışır. Onların varlığını tanıması egemenliğinden vazgeçmesi anlamına gelir. Egemenliğin tek taşıyıcısı devlet içinde egemenlik, korunması gereken bir şey olmayı sürdürdüğünden “tahakküm” şeklinde kavranıp gerçekleşir. Egemenliğe tehdit olarak düşünülen farkı silen edimler asıldır. Kararlarıyla egemen, için ve dışın sınırlarını çizerek varlığını kontrol eder. Devlet egemenliğinin edimlerinin arkasında için ve dışın birbirinden ayrık/ilişkisiz varlıklara sahip olduğu fikri bulunur. Dahası kendi varlığını içle özdeşleştiren devlet varlığını dışarıyla irtibatlandırmaz, aksine dışarıyı kendi varlığına tehdit olarak kodlar.

Sahip olduğu akıl ekseninde sadece kendi varlığını kendine esas aldığına işaret ettiğim devlet bu sebeple ortaya çıktığı zamandan bu yana farklı iktidar edimlerine girer. Fakat edimlerin değişmesi devletin özünü değiştirmez. Bu öz “egemenlik” şeklinde yerini korumayı başarır. Bölerek, ayırım yaparak birliğini üreten devlet varsaydığı özüne görünüşünü uydurmaya çalışır. Söz konusu özün birlik, bütünlük, mutlaklık, teklik, sonsuzluk gibi sıfatlarla anıldığı devlet, egemenlik dolayısıyla

varlığını aynı tutmayı arzular. Aynı kalmanın yolu ise her yere ulaşmak, bilgileri toplayıp varlığı kontrol etmek üzere sentezlemektir. Senteze dayanan varlık tarzı açısından totaliter bir nitelik sergilediğini söyleyebileceğim devlet sürekli parçalarını bütünler. Her parçayı bir işlevle donatır. Kendi koruması için en nihayetinde gerekirse kendi bedenine saldırır. Bedeninin dışındakiler kadar bedeninin unsurları da devlete feda edilebilir. Yani içeridekiler de kolaylıkla dışarıdakiler gibi devletin edimlerinin nesnesi haline gelir. İçin ve dışın egemen gücün varsaydığı kadar bağlantısız olmadığını gösteren bu duruma egemen güç kayıtsızdır. Egemenlikle benzer bir şekilde varlığını bir, bütün, sonsuz hayal eden devlette söz konusu edimlerin ne sınırı ne de ölçüsü “devlet aklı” ve egemenin “istisnai durumu” sebebiyle tam olarak belirlidir. Bana göre, yirminci yüzyılda yaşanan Holocaust bu belirsizliğin yanı sıra genel olarak belirli bir kendilik algısı etrafında varlığını anlamlandırarak yeniden üreten egemen devletin varlık tarzının bir ürünüdür. Holocaust yirminci yüzyılda kalmış gibi görünmesine rağmen varlık tarzı gereği devlet, kendinden ayırarak işaret ettiği ötekileri tehlike olarak kodlamayı sürdürdüğü için hep kapımızdadır. Devlet, yasa ve zor aracılığıyla eylemlerimizi biçimlendirir. En nihayetinde başından beri sahip olduğu varlık tarzını bugün de korumayı sürdüren devlette totaliterlik, ırkçılık ve ölüm siyaseti egemenliğin somutlaşma şekilleri olarak hâlâ belirir.

Yaşadığımız dünyada şahit olduğumuz, her gün yeniden üretilen ve çeşitli şiddet biçimlerine maruz kalan ötekilere/ötekiliğe karşı devam eden ölüm siyasetinde egemen devletin varlık tarzı eksenli varlığı kavrayış biçiminin etkisi bulunur. Bu varsayım sebebiyle ikinci bölümde egemen devletin varlık tarzını gösterdiğim bu çalışmada bana göre, egemen devletin imgesini yaydığı varlığı/gerçekliği farklı bir şekilde düşünmemiz günümüzde herkesi ve her şeyi tehdit eden totaliterlik, ırkçılık ve ölüm siyasetine imkân veren varlık kavrayışını temellerinden sarsabilir. Egemen devlet ekseninde tanımlanan siyaseti başka bir şekilde kurabiliriz. Varlığı parçalayıp bir kısmı üzerinde tahakküm uygulayan siyasal iktidar biçimi devlet egemenliğinin anlam üretmekten uzaklaştığı günümüzde anlam yaratacak şekilde varlığı yeniden düşünmemiz egemenliğin anlamını kurmamızla eşde-

ğerdir. Devlet, sadece kendi varlığını kendine esas alarak egemen olur. Egemenlik üstünlük, efendilik ve tahakkümcülük anlamlarına bürünür. Bir varlığın diğeri üzerinde güç sahibi olduğu bu varlık biçimi yaşadığımız sorunların çözümü açısından (sorunların kaynağı olması sebebiyle) işlevsizdir. Bu nedenle, varlık tarzımızı düşünmeye en başından başladığım üçüncü bölümde gerçeklikle ortaklık kavramı etrafında bağlantı kurarak anlamın ve varlığın anlamının inşasına giriştim.

Farkın elendiği aynılık rejimi olan totaliter dünyada anlamı yeniden yakalamamız, bu dünyayı aşmamız anlamına gelir. Diğer bir deyişle, bu dünyayı yeniden üreten egemen devletin varlık varsayımından ufkumuzu değiştirmeliyizdir. Anlam araştırmasının köken araştırması olduğu bilinciyle hareket eden çalışmamın üçüncü bölümünden de hatırlayacağımız gibi, birlik varsayımının dayandığı öz, gerçekten karşılaşmaların, yani ortaklık-içinde-varlığın etkisi ya da ürünüdür. Varlığın gerçekliği onun aynı anda tekil ve çoğul olduğunu söyler. Bu sebeple ortaklık etrafında tahayyül ettiğim varlık sınırlara takılmayan bir var oluş kipini düşündürme gücündedir. Varlığın ortaklığı varlığın dışına işaret eder. Dış taraf sebebiyle varlık asla kendisiyle kesişmez. Tahayyül etmesi zor olan dışı, en açık şekilde her varlığın bir başka varlığa göndermesinde kavrarız. Anlamı varlığın onu aşan kısmıyla birlikteliğinden elde ederiz. Anlam, ortaklık-içinde/ortaklaşa anlamdır. Anlamla aynı yapıdaki, yani en az iki şey arasındaki varlık, ortaklık olarak özsüzdür. İki yandan birine indirgenemediğinden ne nihai bir yapı ne özdeşlik ne de düzenleyici merkez unsur bulunur. Ortaklık olarak varlık bizatihi hiçtir. Hiç, yokluk değildir. Varlığın hep çoktan ortaklık içinde olması hâsebiyle kökenin kökene indirgenememesi ve varlığın husule gelmesidir. Kendine eklenirken varlık hep kendinden uzağa düşer. Aynı anda hem kurulur hem yıkılır. Sadece toplama işlemine, yani inşaya dayanan egemen devletin varlık tarzının aksine güç/iktidar, varlığın ortaklığı sebebiyle devletin tekelinden çıkar. Gerçekte ortaklığa tabi siyasete el koyan devlette yurttaş, halk, egemenlik gibi kavramlarla varlık temsil edilir. Ortaklığın elenmesi sayesinde en tepeye çıkma olarak devlette egemenlik mümkün olur. Varlığın gerçekliği ortaklık olduğundan devlet egemenliği bir sanıdır.

Diğer bir deyişle, egemenlik ontolojik olarak devletin mülkü değildir. Var olmak ortaklığa tabi olduğundan siyaseti çeşitli yönetim pratiklerine indirgeyemeyiz. Aksine siyaset, özün öz olmadığını gösteren eylemler bütünüdür. Hiç, en totaliter durumda bile ortadan kaldırılamadığından varlığın ortaklığı ekseninde siyaset, egemenin varlığını odağına alan ayrımcılığa dayalı işleyişin sonudur. Varlığın ortaklığı onun açıklığıdır. Açıklıkla birlikte siyaset, şeylerle belirlenen kapalı ve dışlayıcı bağlamından kopar. Ortaklığa tabi olan egemen devlet her zaman ortaklıkla sarsılır.

Varlığın ortaklığı ekseninde kazandığımız anlamdan baktığımızda hiç şekline bürünen varlık açısından dönülecek bir kendi yoktur. Bu durumda çalışmamın ikinci bölümünde işaret ettiğim modern insan varlığının özü olan kendilik algısını hatırlamamız gerekir. Varlığın ortaklığına göre insan, başsız bir bedendir. Başsızlık, başarısızlık olarak varlığın yazgısıdır. Egemen konumdaki insan gerçekte belirsizlikle, ötekilikle ve öteki ile ilişki içindedir. Ölümüne tabi, sonlu varlıktır. Ölüm, sonluluk tarafından ortaklığa açılır. Asla sadece benden oluşmayan varlık, aynı anda ben ve ötekidir, yani bizdir. Ortaklığa tabi bir şekilde insan varlığını kavradığım bu noktada varlığın ortaklığı, olumsuzlanan ötekinin/ötekiliğin olumlanmasıdır. Ötekinin yadsınması üzerine kurulan özne, yurttaş, devlet gibi kategoriler varlığın ortaklığı sebebiyle sürekli dönüşüm halindedir. Gerçekte varlığın ortaklık içinde olmasının yarattığı hareketin temsili olarak modern dönemde icat edilen bu kategoriler dönüşümün ve varlığın ortaklığının inkârına yaslanarak, yani varlığa karşı gelerek somutlaşır. Oysa varlığın gerçekliğini göz önünde bulundurduğumuzda belirli bir özü aştığı aşikâr olan varlığın ortaklığının işaret ettiği hiç, bizim asıl ortak yerimizdir. Yani hepimiz ötekiyle/ötekilikle ilişkiden meydana geliriz. Devlet egemenliğinde ise tam tersi varsayılarak varlık garanti altına alınmaya çalışılır. Fakat varlığın hümanist indirgemesi olan egemenlik de varlığın gerçekliğine tâbidir, aslında bir hiçtir.

En az iki yandan oluşan varlığı, varlığın ortaklığı gereği bir yanına indirgeyemeyiz. Diğer bir deyişle, iki yanın da birbirinde payı vardır. Benzer bir duruma tabi olan egemenlik, varlığın ortaklığı gereği kimseye ait değildir. Kimseye ait olmadığından

herkese aittir. Özne olmak veya egemen güç olarak öne çıkmak ötekiyle ilişkiyi kesmektir. İlişkisizlik varlığın gücünün azalması ve yokluğa sürüklenmesidir. Yaşadığımız dünyada kendisini egemenliğin sınırları olarak duyurduğunu işaret ettiğim totaliterlik, ırkçılık ve ölüm siyaseti bu durumu somutlaştırır. Oysa varlığın ortaklığına tabi egemenliğin hiç olduğunu açığa çıkarmaya çalıştığım bu çalışma boyunca bana göre, karşı karşıya kaldığımız, hayatımızı tehdit eden sorunların çözüm anahtarı egemenliğin hiç olduğu yargısıyla yüzleşmekten geçer. Ancak bu sayede gücü azalan varlığın gücünü iade edebiliriz. Tıpkı insan varlığı gibi hareket eden, yurttaş-özne ile benzer bir varlık tarzını gerçekleştiren devlette egemenlik her şey olma arzusunu yansıtır. Belirli bir varlığa aittir ve sadece onun tarafından kullanılır. Varlığın hiç olmasının aksi olan bu durum imkânsız bir arzudur. En tepede yalnız olmanın yolu yoktur. Her tepe bir çokluk olduğundan, varlığın ortaklığından dolayı tepe bir yere sabitlenemez, el koyulup kendine haslaştırılmaz.

Her şey olmak kendi içine kapanmak iken hiçbir şey olmak çözülmektir. Ortaklığı gereği bir olduğu kadar çok da olan varlık ancak çözülerek var olur. Her şey olma arzusunu yansıtan devlet egemenliğinin aksine egemenlik de varlık gibidir. Anonim, genel ve belirsiz olmasının yanında paylaşıma dayandığından mutlak olamaz. Varlık bir kere açık, yani ortaklık içinde kavranınca egemenliğin de aynı açıklık ve dinamiklikten, yani ortaklıktan payını alması gerekir. Buradan itibaren de birlikte yaşamı sınırlarla değil, açık bir şekilde düşünmemizin yolu açılır. Devletlerin ve devlete ait temsillerin anlam üretemediği için çözüldüğü çağdaş dünyada devlet egemenliği ile varlık korunmaya çalışılır, devletin insanları bir arada tutan araç olduğu var sayımı korunur. Gerçekte insanların bir arada olma biçimlerinden sadece biri olan devlet egemenliği karşısında ortaklık, farklı bağlanma yollarının olduğunu bize hatırlatır.

Üyelerini aşan ve varlığa karşı dönen devlet egemenliği karşısında bir hiç olarak egemenlik, özdeşlik ve temsil siyasetinden farklı bir siyaset biçimini düşündürür. Bu siyaset biçimini somutlaştırmamız, çalışma boyunca değindiğim ve en son bölümde varlık ile egemenlik kavramlarının anlamlarının

yeniden inşasında kullandığım ortaklık/varlığın ortaklığı fikrini deneyimlememizle ilişkilidir. Ortaklık deneyimi şeklinde formüle ettiğim deneyimle devlet ekseninde el koyulan, belirli faillere tahsis edilen ve tam da bu sebeple varlığa karşı dönen egemenliğin varlığa tehdidi son bulabilir. Egemenlik, devlet egemenliğinden farklı bir şekilde, hayatın ve var oluşun bir parçası haline gelebilir.

Hâkim bağlardan çözülmenin yaşandığı deneyimle ötekine ve ötekiliğe yüzünü dönen varlık, varoluşa özgü olanı keşfetme imkânı yakalar. Sahip olma etrafında şekillenen yurttaş-özne pozisyonunda ortaklığı gölgede bırakırken deneyimi de yitiririz. Fakat varlığın koşulu ortaklık olduğundan bu kayıp aslında bir geri çekilmedir. Varlığın ortaklığını gösteren ötekiyle, belirsizlikle temasta ortaklık yeniden belirir. Ötekinin belirlediği anlar mevcut kategorilerin (özne, yurttaş, halk vs.) çözüldüğü anlardır. Varlığın sınırına taşınması sebebiyle bir tür askılanmanın yaşandığı deneyimi “egemenlik ânı” olarak işaret ettiğim bu çalışmada bana göre, egemenlik ânında hem verili olanın tahakkümüne direnişi gerçekleşir hem de düzende bir kırılma olur. Yurttaş-özneler egemen devlette çalışırlar, yani görevlerini yerine getirirler ve böylelikle var olurlar. Şeyleştirilen dünya ve insanlar üzerinde uygulanan devlet egemenliği bu bakımdan dışsal bir istisna olarak yerini alırken rollerin ve işlevlerin askılandığı, ortaklığın deneyimlendiği egemenlik ânı içkin istisna konumundadır. Verili olanı kesintiye uğratanların egemen konuma yükseldiği bu halde egemenliğin ortaklık içinde, yani hiç olması gereği isyan edenlerin de en az devlet kadar egemen olduğunu söyleyebilirim. Diğer bir deyişle egemenlik, devlet iktidarının el koyup kendine haslaştıırabileceği bir şey değildir. Ayrıca birikim mantığına da dayanmayan bu tarz bir egemenlik harcama, vazgeçme, terk etme gibi kavramlarla anlamına kavuşur. Varlığın ortaklığından bakarak hiç olduğunu ileri sürdüğüm egemenlik, her şeyden vazgeçmektir. Bu geçiş Nancy’de “çalışmama” (*inoperativity*) adını alırken, Bataille’da “iç deney” şeklinde formüle edilir. Her ikisinin de gerçekleştiği an egemenlik ânıdır. Devlet düzeninde belirli faillerle temsil edilenin aksine varlığın ortaklığıyla birlikte anlamına kavuşan egemenlik, edimde bulunmaktır. Kapalı kapılar açılır, so-

runlarla yüzleşilir. Yani varlığın gerçekliği deneyimlenir. Son durumda verili siyasal düzen açısından olmazsa olmaz görülen baş yerinden edilir. Siyasal iktidarın ortaklık ekseninde yenden düzenlenmesinin gerekliliği duyurulur. Egemen devlet formunun asıl varlık biçimi olmadığı gösterilerek devlet, yurttaş, halk, hak gibi dışlayıcı kavramlar dönüşüme açılır.

Deneyimin anlık niteliğinin kendisini dayattığı en temel mesele egemenlik anlarına nasıl süreklilik kazandırabileceğimizdir. Süreklilik arzusunun arkasında deneyim ânında geçen “an” kavramına yüklenen anlam bulunur. Anın geçiciliği o deneyimi etkisizlikle bir tutmamıza itebilir. Etkisizlikten kastettiğimizse bir sonuca ulaşmamak, yani yeni bir düzeni yaratamamaktır. Varlığın ontolojik olarak ortaklık içinde olması, varlığı var olmanın dışında bir amaçla donatmaz. Sonuç beklentisi varlığı özelleştirme ve güçten düşürme anlamına gelir. Günümüzde siyasal hareketlerin etkilerinin sürekliliğinin sağlanması meselesinin oldukça tartışılan bir mesele olduğunu hatırladığımızda, bu tartışmalara bir yanıt olarak egemenlik deneyiminin sürekliliğinin nasıl sağlanacağı sorusunu yanıtlamaya çalıştığım bu çalışmada, sorunun yanıtı olarak “ortaklık etiği” üzerine düşünmeyi önerdim. Ortaklık ekseninde egemenliğin hiç olarak kavranmasından hareketle ortaklık etiği, hiçe yuvarlanmaktır. Egemen bir edim olan bu hareket etrafında egemenlik, egemen devletin biçimlendirdiğinden farklı bir varoluşa geçiştir. Ortaklık mahal işaretlerine, varlığın anlamına istinaden ortaklık bağlamında egemenlik “kendimizin ötesinde bir dünyaya sorumluluk taşımak” ve buna göre davranmaktır. Varlığın ortaklığının bilincinin talep ettiği, egemenlik anının varlığı besleyici etkilerini sürekli kılma yöntemi olarak ortaklık etiği sayesinde egemenlik, herhangi bir öznenin ona has tahakkümcü eylemler bütünü olmaktan çıkar.

Varlığın gerçekliği olarak ortaklık, birlikte yaşamayı sağlayan şeyin bir baş değil, ortaklık içinde eylemde bulunma olduğunu gösterir. Egemenlik deneyimi, ortaklık içinde eylemde bulunmanın gerçekleştiği andır ve sanattan toplumsal hareketlere çeşitli alanlarda belirecek egemenlik formlarının başlangıcıdır. Varlığın açıklığı ve ortaklığı sebebiyle hayatın herhangi bir yerinde belirebilecek egemenlik formlarını ancak

gerçekleştikten sonra kavram altına alıp tanımlayabilir, ortaklık etiği ekseninde anların etkilerini artırabiliriz. Ortaklık deneyimi bağlamında egemenlik formlarının tek bir biçiminin olmaması, tekrara dayanan fark yaratıcı mücadele yöntemini düşündürür. Böylelikle egemenlik deneyiminde siyaset, “hep denedin, hep yenildin. Olsun. Gene dene, gene yenil. Daha iyi yenil” şeklindeki Samuel Beckett deyişiyle özdeşleşir.

KAYNAKÇA |

- Agamben, G., *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- , *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.
- , *Il Regno e la Gloria (Per una genealogia teologica dell'economia e del governo)*, Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- , *Çocukluk ve Tarih (Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme)*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Kanat Yayınları, 2009.
- , *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl Yayınları, 2011.
- , *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Ağaoğulları, M. A., *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001.
- , *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.
- , *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Ahmed, S. /Fortier, A.M., "Re-imagining Communities" *International Journal of Cultural Studies*, 2003, vol.6 (3), p.251-259.
- Akal, C. B., *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: Engin Yayıncılık, 1995.
- , *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.
- Arendt, H., *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim

Yayınları, 2011.

———, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Aristotle, *Politics*, Çev. H. Rackham, Harward University Press, 1959.

Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2010.

———, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014.

Augustinus, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

Aytaç, A. M., *Ailenin Serancamı*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.

———, *Kitlelerin Ruhu: Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayyülleri*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2011.

Badiou, A. /Engelmann, P., *Philosophy and the Idea of Communism*, trans. Susan Spitzer, Cambridge: Polity Press, 2015.

Balibar, E., *Eşitliközgürlük*, çev. Oylum Bülbül, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Balso, J., "İnsanın Kendisini Mevcut Komünist Hipoteze Sunması: Felsefe İçin Olası Bir Hipotez, Siyaset İçin İmkânsız Bir İsim mi?" *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Bataille, G., *Cœuvres Completes II*, Paris: Éditions Gallimard, 1970.

———, *Visions of Excess Selected Writings 1927-1939*, trans. Alan Stoekl vd. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

———, *The Accursed Share: An Essay on General Economy Volum III Sovereignty*, trans. Robert Hurley, New York: Zeno Books, 1991.

———, *Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.

———, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.

———, *The Unfinished System of Nonknowledge*, ed. Stuart Kendall, trans. Michelle and Stuart Kendall, Minneapolis-Londra: University of Minnesota Press, 2001.

———, *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

———, *İç Deney*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Bartelson, J., *A Geneology of Sovereignty*, New York: Cambridge University Press, 1995.

Baudrillard, J., *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.

Bauman, Z., *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Versus Kitap, 2007.

- , *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, çev. Nuran Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Bécue, A., “Pouvoirs de la littérature, modèles de la communauté” (Groupe Phi/CELLAM), 2012, <http://www.cellam.fr/?p=2568> [Erişim Tarihi: 25.03.2016].
- Benjamin, N., *Bataille: A Critical Introduction*, Londra: Pluto Press, 2000.
- Benveniste, E., *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Paris: Les Éditions De Minuit, 1969.
- Bird, G., *Containing Community: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito and Nancy*, Albany: Suny Press, 2016.
- Blanchot, M., *İtiraf Edilemeyen Cemaat*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- , *The Infinite Conversation*, çev.: Susan Hanson, Londra: University of Minnesota Press, 2003.
- , *Political Writings 1953-1993*, trans. Zakir Paul, New York: Fordham University Press, 2010.
- Blumenberg, H., *Endişe Nehri Geçiyor*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2014.
- Bodin, J., *Les Six Livres de La République*, Paris: Librairie Générale Française, 1993.
- Botero, G., *Della Ragione Di Stato*, Venezia: Gioliti, 1589.
- Bourdieu, P., *Devlet Üzerine*, çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Brancourt, J.P., “Estat’lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi” *Devlet Kuramı* içinde, der. Cemal B. Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Braud, P., “Devlet: Hukuki öğretinin ikilemleri” *Devlet Kuramı* içinde, der. Cemal B. Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Bumin, T., *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Butler, J./Athanasios, A., *Mülksüzleşme (Siyasaldaki Performatif)*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Cassirer, E., *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1980.
- Castoriadis, C., *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Clastres, P., *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert- Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. Cengi Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- , *Yükümlülükler Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- D’Entrèves, A. P., *The Notion of The State*, Londra: Oxford University Press, 1967.
- , “Devlet Kavramı” *Devlet Kuramı* içinde, der. Cemal B. Akal,

- Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Dalton, S., "Nancy and Kant on Inoperative Communities" *A Journal of Philosophy and Social Theory*, 2015, p. 29-50.
- Daly, G., "Komünizmin Avatarları" *Komünizm Fikri* içinde, Haz. Alain Badiou-Slovaj Zizek, çev. Okan Doğan vd., İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Dardot, P./Laval, C., "Du Public ou Commun" *Revue du Mauss*, 2010, no: 35, p.1-6.
- , *Commun: Essai sur la Révolution au XXI. Siècle*, Paris: Editions La Découverte, 2014.
- Del Lucchese, F., *Macchiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk*, çev. Orkun Güner, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016.
- Deleuze, G./Guattari, F., *Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990.
- Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris: Editions Galilée, 1994.
- , *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. Melih Başaran, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003.
- , *Rogues: Two Essays On Reason*, çev. Pascale-Anne Brault/Michael Naas, California: Standford Üniversitesi Press, 2005.
- , *La Bestia e Il Sovrano Volume 1*, çev. Guendaline Carbonelli, Milano: Jaca Book, 2009.
- , *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- , *Bağışlamak*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2015.
- , "Heidegger'in Hayvanı" *Kutadgubilig: Heidegger* içinde, çev. Erdal Yıldız-Engin Yurt, 2016, s. 540-552.
- Descartes, R., *Meditasyonlar*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- , *Yöntem Üzerine Konuşma*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Duguit, L., "Egemenlik ve Özgürlük" *Devlet Kuramı* içinde, der. Cemal B. Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Dumont, L., "Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet" *Devlet Kuramı* içinde, der. Cemal B. Akal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Dunning, W. A., "Jean Bodin on Sovereignty" *Political Science Quarterly*, 1896, vol. 11, no:1, p. 82-104.
- Dyer-Witthford, N., "Commonism" *Turbulence* 1, 2007, <http://turbulence.org.uk/turbulence-1/commonism/> [Erişim Tarihi: 09.05.2016].
- Earle, T., *Şefler Nasıl İktidara Geldiler: Tarih Öncesinde Politik Ekonomi*, çev. Burak Gürel, İstanbul: Versus Yayınları, 2013.
- Ecevitoglu, P., *Namus, Töre ve İktidar: Çıplak Hayatın Olağanüstü Kuruluşu*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.
- Elias, N., *Uygurlık Süreci II*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Enriques, E., *Sürüden Devlete: Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme*, çev. Nilgün Tural, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

- Engels, F., *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2010.
- Eroğul, C., *Devlet Nedir?*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1990.
- Esposito, R., "Interview: Roberto Esposito" (with Timothy Campbell), 2006, <http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/esposito-campbellINTERVIEW.pdf> [Erişim Tarihi: 02.01.2018].
- , *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, çev. Timothy Campbell, Standford: Standford University Press, 2010 [Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi, çev. Onut Kartal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018].
- , *Terms of The Political: Community, Immunity, Biopolitics*, çev. Rhannon Noel Welch, Fordham University Press, 2013.
- , *Persons and Things: From the Body's Point of View*, çev. Zakiya Hanafı, Cambridge: Polity Press, 2015.
- Foucault, M., *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2010.
- , *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şeyhsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- , *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- , *Öznenin Yorumbilgisi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Fynsk, C., "Foreword" *Inoperative Community* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Gentile, E., *Demokraside Halk Her Zaman Egemendir (Yalan!)*, çev. Volkan Çandar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Giaimo, S., "L'incontro, La Morte, La Comunita" <https://blogs.media-part.fr/serena-di-giaimo>, 2016 [Erişim Tarihi: 12.12.2017].
- Gratton, P., *The State of Sovereignty: Lessons from the Political Fiction of Modernity*, State University of New York press, 2012.
- Görünmez Komite, *Yaklaşan İsyan*, çev. R. Işık Güngör, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012.
- Guattari, F., "Anlam ve İktidar" çev. Oğuz Karayemiş, 2015, <https://kavramveduyum.blogspot.com/2015/01/anlam-ve-iktidar-felix-guattari.html> [Erişim Tarihi: 15.02.2018].
- Hardt, M./Negri, A., *Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2011.
- Haug, F. W., "Hegemonyal Tek Taraflılık" *Felsefelogos* içinde, çev. Metin Toprak, 2003, sayı 21, s. 9-23.
- Heidegger, M., *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- , *Düşünmek Ne Demektir?* çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

- , “Kant’ın Varlık Tezi” *Heidegger* içinde, ed. Özgür Aktok-Metin Bal, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- , *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- , *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Hegel, F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- , *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Heimsoeth, H., *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Herman, M., *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, 2006.
- Hinsley, F. H., *Sovereignty*, New York: Cambridge University Press, 1986.
- Hobbes, T., *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Londra: Andrew Crooke, 1651.
- , *Leviathan – Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- , *De Cive*, çev. Cihan Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Inwood, M., *Heidegger*, çev. Nursu Öрге, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Iyer, L., *Blanchot’s Communism: Art, Philosophy And The Political*, New York: Palgrave Macmillan Press, 2004.
- İndirkaş, Z., *Antik Yunan’da Mitosun Serüveni*, İstanbul: Tekhne Yayınları, 2017.
- James, I., *Fragmentary Demand*, Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Kamecke, G. /Teschke, H., “Komünizm Fikri: Önemli Olan Nedir? 1. Topluluk, 2. Eşitlik”, *Komünizm Fikri*, der. Alain Badiou-Slovaj Zizek, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.
- , *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011.
- , *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014.
- Kantorowicz, E., *The King’s Two Bodies*, New Jersey: Princeton University Press, 2016 [Kralın İki Bedeni, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018].
- Keskin, F., “Önsöz” *Öznenin Yorumbilgisi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Ya-

- yınları, 2015, s. xi-xvii.
- Koselleck, R., *Kritik ve Kriz*, çev. Eylem Yolsal Murteza, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.
- Küçükalp, K., *Heidegger ve Derrida: Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, Bursa: Sentez Yayınları, 2008.
- Little, A., *The Politics of Community*, Edinburgh: Edinburg University Press, 2002.
- Lacan, J., *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- Lemm, V., "Introduction", *Terms of The Political: Community, Immunity, Biopolitics*, çev. Rhiannon Noel Welch, Fordham University Press, 2013.
- Levinas, E., *Sonsuza Tanıklık*, çev. Erden Gökyaran vd., İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- , *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- Lloyd, G., *Erkek Akıl*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Lingis, A., *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Locke, J., *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Eba-bil Yayınları, 2012.
- Lombardo, M., *Critique of Sovereignty I: Contemporary Theoris of Sovereignty*, New York: Punctum Books, 2015.
- Lordon, F., *Imperium: Structures et Affects des Corps Politiques*, Paris: La Fabrique Éditions, 2015.
- Lorey, I., *Kırılğanların Yönetimi*, çev. Nurhayat Köklü, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016.
- Lyotard, J. F., *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Machiavelli, N., *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- , *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- Malinowski, B., *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Mann, M., *İktidarın Tarihi Cilt 1*, çev. Kollektif, Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.
- Martin, T., *Eski Yunan: Tarihöncesinden Helenistik Çağ'a*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Mauss, M., *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2005.
- May, T., "The Community's Absence in Lyotard, Nancy and Lacoue-Labarthe" *Philosophy Today*, 1993, vol. 37(3), p. 275-284.
- , *Şiddetsiz Direniş*, çev. Can Kayaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

- , *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çalcı, İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- Morin, M.E., *Jean-Luc Nancy*, Cambridge: Polity Press, 2012.
- Mulhall, S., *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998.
- Nancy, J.L., *Inoperative Community*, ed. Peter Connor, trans. Peter Connor vd., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991a [Ezersiz Ortaklık, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Monokl, 2020].
- , "Of Being-in-Common", *Community at Loose Ends*, University of Minnesota Press, 1991b, p. 1-12.
- , "La Comparution/ The Compearance" *Political Theory*, 1992, vol. 20, no: 3, August, p. 371-398.
- , *The Birth To Presence*, çev. Brian Holmes vd., California: Stanford University Press, 1993a.
- , *La Partizione delle Voci: Verso una Comunita Senza Fondamenti*, trad. Alberto Folini, Padova: il Poligrafo, 1993b.
- , *L'Essere Abbandonato*, trad. Elettra Stimilli, Quodlibet, 1995.
- , *La Communauté Désœuvrée*, ed. Christian Bourgois, Collection Detroit, 1999 [Ezersiz Ortaklık, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Monokl, 2020].
- , *Being Singular Plural*, trans. Robert Richardson and Anne O. Byrne, Stanford: Stanford University Press, 2000.
- , "Love and Community" 2001, https://aphelis.net/wp-content/uploads/2014/09/NANCY_2001_Love_and_Community_URLs.pdf [Erişim Tarihi: 1.07.2018].
- , *Hegel: The Restlessness of The Negative*, trans. Jason Smith and Steven Miller, Minneapolis-Londra: University of Minnesota Press, 2002.
- , "The Confronted Community" *Postcolonial Studies*, 2003a, vol. 6, no:1, p. 23-36.
- , "Our World, An Interview" trans. Emma Campbell, *Angelaki*, 2003b, vol. 8, no:2, p. 43-54.
- , *A Finite Thinking*, ed. Simon Sparks, California: Stanford University Press, 2003c.
- , *All'ascolto*, ed. Raffaello Corrina Editore, Milano, 2004a.
- , "Banks, Edges, Limits (of Singularity)" trans. Gil Anidjar, *Angelaki*, 2004b, vol.9, no:2, p. 41-52.
- , *Sull'agire: Heidegger e l'etica*, Napoli: Edizioni Cronopio, 2005.
- , *Özgürlük Deneyimi*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İzmir: Ara-lık Yayınları, 2006.
- , "Church, State, Resistance" *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, ed. Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, New York: Fordham University Press, 2006b.

- , *Nus-Sommes: La peau des images*, Yves Gevaert Editeur, 2006c.
- , “Nothing But The World: An Interview with Vacarme”, çev. Jason Smith, *Rethinking Marxism*, 2007, vol. 19, no.4.
- , “Komünizm, Kelime” *Bir İdea Olarak Komünizm*, çev. Ahmet Ergeç-Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011a.
- , *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2011b.
- , *Maurice Blanchot: Passion Politique*, Paris: Edition Gelilée, 2011c.
- , *Politique et au-dela*, (Philip Armstrong et Jason Smith ile söyleşi), Editions Gelilée, 2011d.
- , *Demokrasinin Hakikati*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2012a.
- , *Gitmek/Yola Çıkış*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2012b.
- , Badiou, A., *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl ve Levent Konca, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- , *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2014.
- , Barrau, A., *What’s These Worlds Coming To?*, çev. Travis Holloway-Flor Mechain, New York: Fordham University, 2015.
- Negri, A., *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebioğlu, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011.
- , “Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm”, *Komünizm Fikri*, der. Alain Badiou-Slovaj Zizek, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Neocleus, M., *Devleti Tahayyül Etmek*, çev. Akın Sarı, Ankara: NotaBene Yayınları, 2014.
- , *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Norris, A., “Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common” *Constellations*, 2000, Volume 7, No 2, p.272-294.
- Oxford Dictionary, <https://www.oxforddictionaries.com>
- Pettigrev, D., “Foreword: To Inhabit a World” *What’s These Worlds Coming To?*, trans. Travis Holloway and Flor Mechain, Newyork: Fordham University Press, 2015.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011a.
- , *Devlet Adamı*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2011b.
- , *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- , *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Pavlus, *Pavlus’tan Korintoslulara Birinci Mektup, Bap 12*. Bkz. <http://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=1123&mc=5&sc=1111> [Erişim Tarihi: 02.01.2018].

- Poggi, G., *Devletin Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Proudhon, P. J., *Mülkiyet Nedir?* çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.
- Ross, K., *Ortak Lüks (Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi)*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- , *Mayıs 68 ve Geriye Kalanlar*, çev. Fahrettin Ege ve Y a ğ ı z Ay, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017.
- Rousseau, J. J., *Du Contract Social*, Paris: Union Générale d'Édition, 1963.
- , *The Confessions of Jean Jacques Rousseau Volume 1*, Londra, 2012.
- , *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (ve Temelleri Üzerine Konuşma)*, çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- , *Toplumsal Sözleşme (veya Siyasal Hukukun Prensipleri)*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Sacerdoti, G., *Kurban ve Egemenlik*, çev. Zuhal Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Sahlins, M., *Taş Devri Ekonomisi*, çev. Taylan Doğan-Şirin Özgün, İstanbul: Bgst Yayınları, 2010.
- , *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, çev. Emine Ayhan- Zeynep Demirsü, İstanbul: Bgst Yayınları, 2012.
- , *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçeklikler*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: Bgst Yayınları, 2014.
- , *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?*, çev. Asena Pala, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- Saygılı, A., *Kutsallık ile Rasyonellik Sarkacında Devlet*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2014.
- Schaff, P., *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, New York: The Christian Literature Publishing Co, 1890.
- Schmitt, C., *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- , *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Sennett, R., *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Shaw, K., *Indigeneity and Political Theory (Sovereignty and The Limits of The Political)*, New York/Londra: Roudledge, 2008.
- Skinner, Q., *Machiavelli*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar, 2004.
- Strauss, C., "Marcel Mauss'un Eserine Giriş" *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2005.
- Taylor, C., *Benliğin Kaynakları*, çev. S. Aygül Baş-Bilal Baş, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Terray, E., "Devlet, rastlantı ve zorunluluk. Bir tarih üzerine düşünceler" *Devlet Kuramı* içinde, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Timuçin, A., *Descrates*, İstanbul: Kitap Yayınları, 1972.

- Todorov, T., *Ortak Hayat*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- Tuck, R., "Giriş" *De Cive* içinde, çev. Cihan Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Tuğrul, S., *Ebedi Kutsal*, Ezeli Kurban, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Uygun, O., *Devlet Teorisi*, İstanbul: XII Levha Yayınları, 2015.
- Vardoulakis, D., *Sovereignty and Its Other*, New York: Fordham University Press, 2013.
- Vernant, J.P./Vidal-Naquet, P., *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Wall, C. T., *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, New York: State University of New York Press, 1999.
- Weber, M., *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2017.
- Wood, E. M., *Yurttaşlardan Lordlara*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Yayınları, 2008.
- Zizek, S., "Baştan Nasıl Başlanır?" *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Var olmanın, beraber yaşamının her geçen gün daha fazla zorlaştığı bir dünyaya uyanıyoruz. Bu uyanışa, birlikte yaşamı çoğaltmaya dönük düşünce ve eylemlerdeki bir yoğunlaşma olarak başka bir uyanış eşlik ediyor. Elinizdeki bu çalışma birlikte yaşama dair böyle bir uyanışın izini sürüyor. Bir son, mükemmel bir varış noktası hayaliyle şimdiden vazgeçmekten ziyade şimdide birlikte yaşamının yollarını arıyor. Söz konusu yolları keşfedebilmek için öncelikli olarak gerçekliği tahayyül biçimimizi değiştirmemiz gerektiği düşüncesinden yola çıkıyor. Çağdaş siyasal tartışmalarda beliren “ortaklık” nosyonunu yeni bir tahayyül biçimi açısından mercek altına alıyor. Ortaklık nosyonunun etimolojik, antropolojik ve felsefi açıdan izini sürerek bugün ihtiyaç duyduğumuz yaşam biçimini onunla birlikte düşünüyor, buradan açığa çıkan siyasal ufka işaret ediyor. Siyasal uzamın, insanın ortak yaşam kuran etkinlikleriyle şekillendiği fikrinden, ya bu şekillendirici etkinliklerde yaşamı saf ve tikel bir şekilde görme eğiliminin baskın olduğunu ya da insan varlığının görmeye meylettiği saflık düşüne rağmen gerçekliğin ortaklık içinde örgütlendiğini çıkarsamak mümkün. İkincisinde her şey her şeyle bağlantılıdır. İşte tam da şeyler ve konumlanışlar arasındaki mesafenin iyice arttığı, varlıklar arası temasın azalmasına bağlı olarak yıkımın yoğunlaştığı dünyada gerçeklik ve ortaklık arasındaki bağlantıya odaklanan bu çalışma, ortaklığı kavramanın varlığımıza ve birlikte yaşamımıza etkisini açığa vuruyor.



www.otonomvyayincilik.com
iletisim@otonomvyayincilik.com

