

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

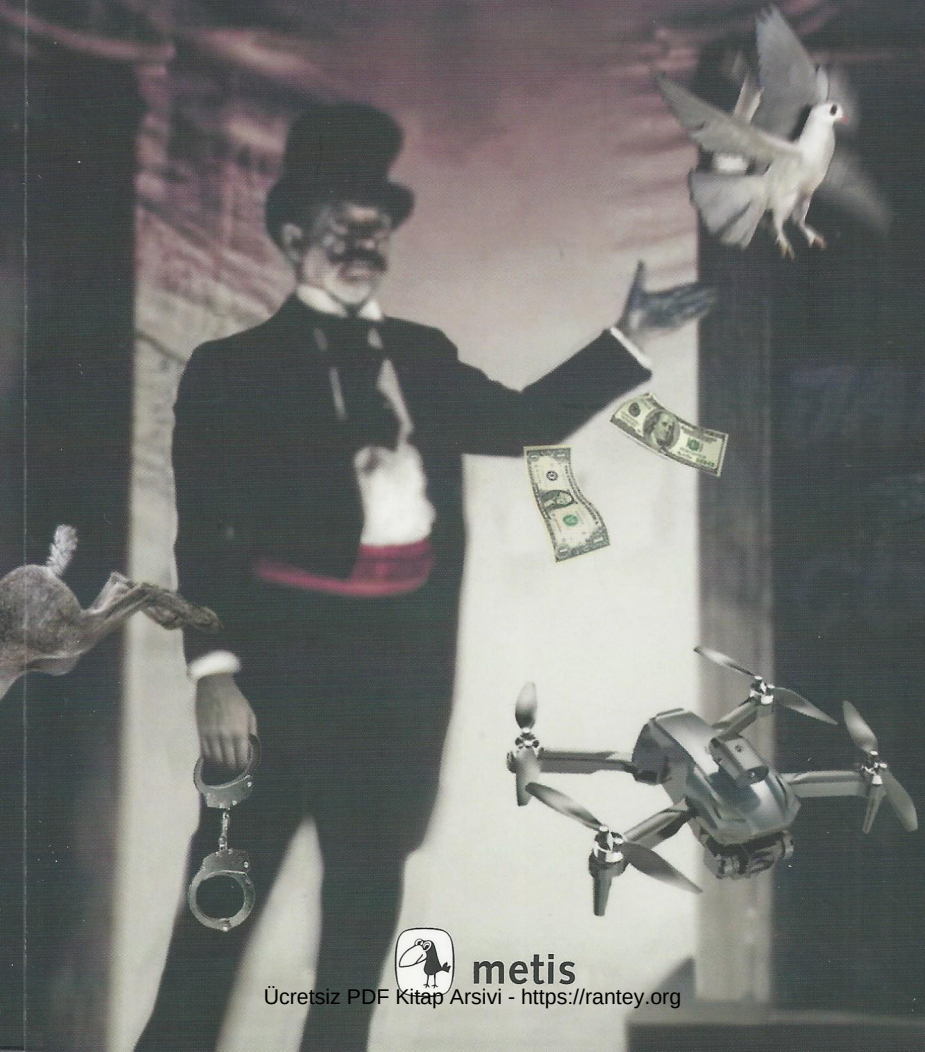
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

Bülent Diken

Yeni Despotizm

ESKİ BİR CANAVARIN
YENİDEN CANLANDIRILMASI



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bülent Diken
Yeni Despotizm

Lancaster ve Kadir Has Üniversitelerinde Sosyal ve Kültürel Teori dersleri veriyor. Araştırma alanları esasen sosyal teori, siyaset felsefesi, sinema sosyolojisi, kentleşme ve göçmenlikten oluşuyor. Başlıca kitapları: *Strangers, Ambivalence and Social Theory* (1998, Yabancılar, Müphemlik ve Sosyal Teori), *The Culture of Exception* (2005, İstisna Kültürü; Carsten B. Laustsen ile birlikte), *Filmlerle Sosyoloji* (Metis, 2010; Carsten B. Laustsen ile birlikte), *Nihilizm* (Ayrıntı, 2011), *İsyan, Devrim, Eleştiri* (Metis, 2013), *God, Politics, Economy* (Routledge, 2015) ve *Nuri Bilge Ceylan Sineması* (Metis, 2018; Graeme Gilloch ve Craig Hammond ile birlikte).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Yeni Despotizm
Eski Bir Canavarın Yeniden Canlandırılması
Bülent Diken

İngilizce Basımı:
The New Despotism
The Revival of an Old Monster
Rowman and Littlefield International, 2021

© Bülent Diken, 2021
© Metis Yayınları, 2024
Çeviri Eser © Ayşecan Ay, 2024

Rowman & Littlefield Publishing Group
Inc. ile yapılan sözleşme temelinde
Türkçeye çevrilmiş ve yayımlanmıştır.
Bütün hakları saklıdır.

İlk Basım: Aralık 2024

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-399-2

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bülent Diken

Yeni Despotizm

ESKİ BİR CANAVARIN
YENİDEN CANLANDIRILMASI

Çeviren:
Ayşecan Ay



metis

İçindekiler

Teşekkür	11
Sunuş: Yılanı Yakalamak	13
BİRİNCİ BÖLÜM	
Antikçağ: <i>Oikos</i> 'un Despotizmi	27
BİRİNCİ ARASÖZ	
<i>Anabasis</i> : Çekirge Sürüsü Olmanın En İyi Yolu	47
İKİNCİ BÖLÜM	
Erken Modern: <i>Polis</i> 'in Despotizmi	63
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
Zamansız: Ortak Kullanımın Despotizm Karşıtlığı	81
İKİNCİ ARASÖZ	
<i>Don Quijote</i> : Aylak Okurlar İçin Faydasız Bir Kitap	99
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
Geç Modern: İstisnanın Yeni Despotizmi	113
ÜÇÜNCÜ ARASÖZ	
<i>Çember</i> : Despotizm Karşıtlığı Olarak Despotizm	147
Sonsöz:	
Yeni Despotizm, Kullanım ve Muhalefet	167
Kaynakça	185
Dizin	197

*Profesör Eric Pettersson'un
anısına*

Teşekkür

CÖMERT desteği için Niels Albertsen'e özellikle teşekkür etmek istiyorum. Onunla fikir alışverişinde bulunmak her zaman büyük bir zevk oldu. Akademik bir geçmişi paylaştığım ve arkadaşı olduğum için kendimi çok şanslı buluyorum. Kitaptaki kritik kavramların çoğunu arkadaşım Michael Dillon'la da tartıştım. Şevkli ve enerjik yanıtları için kendisine şükran borçluyum. Entelektüel ve kişisel dostluğunun karşılığını ne yapsam ödeyemem. Güvendiğim arkadaşım, meslektaşım ve birçok kitap ve makaleyi birlikte kaleme aldığımız Carsten Bagge Laustsen'in kitabın ilk taslağına yaptığı yorumlar kitabın şekillenmesinde büyük rol oynadı. Ona ne kadar minnettar olduğumu kelimelerle ifade edemem.

Ayrıca kitabın ilk taslağını okuyan ve değerli eleştirel yorumlar sunan arkadaş ve meslektaş grubuma da çok minnettarım: Ayşegül Baykan, Arthur Bradley, Shane Brennan, Graeme Gilloch, Esat Ören, Oliver Simpson, Diana Stypinska ve Floris Tomasini.

Birinci Bölüm ve Üçüncü Arasöz'ün bazı bölümleri ilk kez *Cultural Politics*'de (Cilt 15, Sayı 2: 184-201) yayımlanan "Despotik Emir: *Hiero*'dan *Çember*'e" adlı makalemden yer almıştı. Makalenin yeniden basımına izin verdikleri için Duke University Press'e teşekkür borçluyum.

En önemlisi de, kitap için araştırma ve yazım aşamalarının her adımında yanımda oldukları için, sevgileri ve destekleri için Ebru ve Duru'ya en içten teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Sunuş

Yılanı Yakalamak

Ne diye korkuyorsun bilinmesinden?
Kimin haddine bizden hesap sormak?

– Shakespeare, *Macbeth*

Buyurabilen, doğası gereği “efendi” olan,
edimlerinde ve tavırlarında zorbalık sergileyen
kişi – ne işi var böyle birinin sözleşmelerle!

– Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*

SİYASAL düşüncedeki merkezi önemine karşın günümüzde “despotizm” kavramı eskide kalmış istisnai bir yönetim biçimine işaret ediyor gibi. Oysa paradoksal bir şekilde günümüzde gitgide ekonomiye ve güvenliğe indirgenen bir dünyada, sıklıkla yasa ile yasadırlık arasındaki ayrımı aşan ve böylelikle bulanıklaştıran despotik emirler verildiğine tanık oluyoruz. Kitleler de bu sırada piyasanın dayatmalarına ve resmi makamlara itiyadi bir itaatkârlığı benimsemiş görünüyor. Öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, kimi ülkeyi şirket gibi, kimi ömür boyu diktatörlükle yönetmeye hevesli, kimi de bu iki yolu birden kullanmak isteyen birtakım “güçlü” liderlere tahammül ediliyor, bununla da kalmayıp onlara açıkça davetiye çıkarılıyor. Görünürdeki farklılıklarına rağmen bu otoriter liderlerin hepsi demokrasiye karşı tutkulu bir düşmanlık besliyorlar ve insanları demokrasinin her türlü tezahürü aleyhinde kışkırtmakta çok azımlılar. Çoğunlukların onların peşinden gönüllü olarak gittiği, demokrasinin hemen her yerde askıya alındığı, küresel çapta bir istisna siyasetinin koyu gölgesi altında yaşıyoruz.

Böylelikle, despotların yönettiği bu dünyada despotizm sadece bir siyaset “sanatı” olarak meşrulaştırılıp benimsenmekle kalmıyor, bir kült(ür) olarak da normalleştiriliyor. Dünyanın kitap satılan her köşesinde karşınıza çıkabilecek, çok satan bir kitabı düşünün örneğin: *İktidar: Güç Sahibi Olmanın 48 Yasası* (Greene 2002). Kitap esasen *Prens* gibi klasikleri temel alan bir popüler siyaset kolajı. “Yasalar”dan bazıları şöyle: Efendilerinizi asla eleştirmeyin veya gölgede bırakmayın; arkadaşlarınıza fazla güvenmeyin; niyetlerinizi her zaman gizleyin; renginizi belli etmeyin; diğerlerinin size bağımlı kalmasını sağlayın; onları muallakta bırakın; herhangi birine bağlanmaktan kaçının; insanların inanma ihtiyacından ve fantazilerinden yararlanın; şov yapın, vesaire. Kısacası, başarı elde etmek için hünerli bir despot gibi davranın. Ne var ki *Güç Sahibi Olmanın 48 Yasası* prenslere değil, vasıfsız halka hitap ediyor; bu da istisnanın norm haline gelişini, bir kültür olarak despotizmin sıradanlaşmasını gösteriyor.

Despotik güç, hem siyasette hem gündelik hayatta yanı başımızda ve yakın zamanda ortadan kaybolacağına dair hiçbir emare de yok. Günümüz toplumu onu aynı anda çeken ve iten iki eğilimin esiridir: Bir yanda, kapitalist modernitenin uyandırdığı ütopyacı hayranlık veya distopyacı tiksinden, diğer yanda “retrotopyalar” la birlikte arkaik yönetim ve birliktelik biçimlerinin canlanışının (Bauman 2017). Deleuze ve Guattari’nin “fütürizm” ve “arkaizm” olarak adlandırdığı bu iki kutup ne birleşebilir ne de ayrılabilir. Toplum “birine tutunmaya” çalışırsa “diğerinin içinden” geçer (Deleuze ve Guattari 1983, 280). Despotizm kavramını, bölünmüşlük içindeki bu sorunlu birliğin, bu salınımın arkaik kutbunu ifade etmek için kullanıyorum.

En arkaik anlamıyla despotizm, buyrukla –ele geçirmeye, hükmetmeye ve köleleştirmeye kararlı bir emirle– başlar. Buyruk üzerine düşünmek önemlidir, çünkü iktidar demek esasen emirler yağdırabilmek demektir. Her emir itaat üretecek, “tek kişi olsa dahi ona itaat edecek biri her zaman bulunacaktır” (Agamben 2019, 48). Bundan dolayı iktidar buyuramaz hale geldiğinde çöker. Gelgele-

lim buyruk üzerine düşünmek, ilkelerini ayrıntılı bir biçimde açıklamak önemli olduğu kadar güçtür de, çünkü buyruğun ilkesi yoktur. “Buyruğun bir *archē*’si yoktur, çünkü buyruğun kendisi *archē*’dir” (48). Sahiden de uygarlığımız kendi kökenini bir buyruk olarak düşünür (“Işık olsun...”). Bu buyruk düzanlamsal ya da iletişimsel değildir, “olan” ile ilgilenmez, onun yerine “ol!” diye buyurarak dil ile dünya arasında ontolojik bir bağ ileri sürer; göz ardı edilse de, reddedilse de veya itaat edilmese de geçerliliğini koruması bundandır (51).

Buyruk her zaman eylemi başlatacak, eylemi dayatacaktır. Aslanın kükreyişi, avlanma niyetinin ilanıdır ve ondan zayıf olan hayvan oradan kaçmaya yazgılıdır çünkü buyruk esasen bir “idam cezası”, bir ölüm fermanıdır (Canetti 1962). Her buyruğun altında bu ayırıcı biyopolitik bağlantı yatar. Güçlü olan, korku yoluyla yarattığı kitleden beslenerek buyurur; ele geçme korkusuyla dehşete kapılan av ise bir kaçış hattı arar. Buyruk tam da böyle, hayvan geçmişimizden miras bir şey gibi, insan toplumsallığındaki “en tehlikeli unsur”dur (333). Buyruk, toplumsallığın çöküşü anlamına gelir, yegâne meselenin hayatta kalmak olduğu bir hâl. Bu bakımdan, diğerleri yok edilir veya saf dışı bırakılırken hayatta kalan despotur. Despotun istisnai bir figür olma duygusu da buradan gelir. Hayatta kalmanın en düşük biçimi öldürmek ise, öldürmek ve ona eşlik eden zafer duygusu despot için vazgeçilmezdir (227). Hayatta kalışı, tebaasını öldürdüğü veya bağışladığı her olayda doğrulanır, tebaasını yaşamdan ölüme, sonra tekrar yaşama sevk ederek hayatta kalma sürecini bir “oyun”a dönüştürür ve bu oyunda “düşlenebilecek en yoğun iktidar duygusu”na erişir (234). Benzer şekilde, despotun emriyle ele geçirilmek insanın en temel korkusudur ve bu korku ileride söz edeceğim üzere biyopolitik çağımızda az çok aşikâr ve sayısız şekilde varlığını sürdürmektedir.

Buyruğun despotizmi nasıl kırılabilir? Bu kitabın esas sorusu bu. Fakat despotizmle salt ampirik, arkaik ya da modern bir olay olarak ilgilenmiyorum. Despotizmi, fiili tarihsel biçimlerine indirgenemeyecek zımni bir fikir olarak ele alıyorum. Diğer bir deyişle

despotizm farklı zaman ve mekânlarda kendini farklı ifade eden jenerik bir kavram, somut durumlarda kendini tam anlamıyla hayata geçiremeyen metafizik bir sorun. Bu nedenle, bir gözümüzü farklı dizilişlerinin üzerinden ayırmamalı, tersi gibi görünüp kendini despotizm olarak tanımlamayı reddetse dahi dirilişlerinin izini sürmeliyiz. Bu bakımdan despotizmin gerçekliği, tekrar meselesine dayanır. Dolayısıyla bu kitapta, aralarındaki süreklilikler ile süresizlikleri ve homolojileri ortaya koymak amacıyla despotizmin antikçağ, erken modern ve geç modern anlatılarını yan yana getiriyorum. Her yeni gerçekleşme, her yeni kavrayış, kavramı yerinden edip zenginleştiriyor. Bu bakımdan despotizm hep bir yeni despotizm aynı zamanda.

Her yeniden ortaya çıkışında kendini yeni baştan icat etmesi nedeniyle despotik emir kandırmacayla, şaşırtma ve belirsizlikle ilişkilidir. Kesin tanımlanmış bir kurallar dizisine uyamaz. Büyüsü, tekrarda fark yaratmakta yatar. Bu nedenle, despotizmi ele almak yılan yakalamaktan güçtür: Genellikle yılan ortadan kaybolurken derisini geride bırakır ve toplumsal kuram despotizmin yaratıcı yönünü çoğunlukla azımsayarak veya görmezden gelerek boş yere bu döküntüyle cebelleşir durur. Bu yüzden günümüz despotizmlerinin siyasal kültürümüzde dile getirilemezliğini sürdürmeleri şaşırtıcı değildir. Sanki despotizm şu veya bu fiili olay olarak kesin hatlarıyla tanımlanmış, bu tanımlamanın ürkütücü neticesi itibariyle de despotizm artık yokmuş veya yalnızca uzak bir yerdeki (Ortadoğu?) uç, “haydut” bir olaymış gibi. Fakat despotizm Hitler’in totalitarizmi, Franco’nun diktatörlüğü veya Saddam’ın tiranlığı gibi fiili biçimlere indirgenemez. Esasen sonsuz bir repertuarı vardır. Klasik, erken modern veya geç modern, tüm despotizmlerin ortak özelliği farklı olmalarıdır. Hepsi aldatma teknolojileriyle o veya bu şekilde yasayı askıya almaya ve toplumsalı depolitize ederek korkuları ve umutları yönetmeye baksa da bunu her defasında ve her durumda farklı yaparlar. Ben bu farklılaşmanın, örneğin klasik tiranlık ile modern totalitarizm arasındaki farka indirgenemeyeceğini ileri süreceğim.

Despotizmi en başta, yasa ile yasadışılık arasındaki ayrımın ihlali bakımından keyfi bir yönetim olarak tanımlıyorum. Bu haliyle kavram, siyasetin sapkınlığını, tohumları her zaman fiili tarihsel durumda bulunan içsel bir çarpıtmanın canavarca sonucunu ifade ediyor. Kendi tarihsel durumumuz en iyi, “çok çeşitli marazi belirtilerin ortaya çıktığı” (Gramsci 1971, 275-76) kriz eğilimli bir geçiş dönemi olarak nitelendirilebileceği ölçüde, diğer bir deyişle çağımız “canavarlar çağı” (Žižek 2010) olduğundan, despotizmin böyle bir çağda geri dönmesini beklemek kadar doğal bir şey olamaz. Bu bağlamda despotizmin geri dönüşünün neyin belirtisi olabileceğini sorguluyor ve canavarlığı ile bir gösterme siyasetini yan yana düşünerek kıyaslıyorum. Canavarca olanın canavarlığı gösterilemez, çünkü canavarlığı tam da sabit bir biçimden yoksun olması, biçimsizliği üzerine kuruludur. Fakat ona ilişkin bir görüş ayrılığı her zaman dile getirilebilir. Kitap bu açıdan, eski bir canavarı yeni biçimleriyle görmeyi amaçlayan bir aydınlanma projesidir. Despotizme dair yeni bir kavrayışın çağımıza dair, bize dair neler söyleyebileceğini merak ediyorum.

Bununla birlikte niyetim despotizmi toplumsal bir şer olarak tasvir edip çaresini ima etmekle yetinmek değil. “Toplumsal meselelerde esasen hastalığı bulmadan önce çaresini bulmalıyız” diyen Chesterton’a (2017, 3) katılıyorum. Bu nedenle despotizmi tartışırken, daha en başta, eski despotizm fikrini bir diğer eski fikir olan demokrasiyle karşı karşıya getiriyorum. Burada, fikirlerin kötüye kullanımını eleştirmekle veya buna hayıflanmakla yetinmeyip kullanımlarını doğru tespit etmeyi amaçlayan Spinozacı siyaset kuramı hattını izliyorum.

Her Spinozacı tartışma ilişkisellik vurgusuyla başlar. Dolayısıyla despotizmi bir ilişki olarak ele aldığımı belirtmem gerek. Aksi takdirde despotizm kaşla göz arasında “bir fantezi kavramı”na dönüşür (Grosrichard 1998, 31). Böyle olduğunda, fantezi olarak despotizm bir ilişkisizliğe işaret edecektir: bir tarafta despotun sınırsız, sapkın sefası, diğer tarafta kitlelerin mutlak esareti. Ne var ki öyle ya da böyle, efendi ile köle arasında her zaman bir ilişki vardır.

Efendinin “zevk”i köleye, kölenin “çalışma”sından çıkan artı değeri sömürmesine bağlıdır. Ancak her artı değer akışı, zıt yöndeki bir başka akışla birbirini izler. Kölenin “zevk”ten feragati, hayatta kalmak için “çalışma”yı seçmesi ona tamamlayıcı bir zevk biçimi olan “artı zevk” sağlar; bu da insanların iktidarı ve otoriteyi neden kabul ettiğini, baskıyı neden arzuladıklarını açıklar (Dolar 1998, xvii-xviii). Böylece efendi ile köle arasındaki despotik ilişki bizi “politik iktidarın kaynağı olan aşk” ile karşı karşıya bırakır (Grosrichard 1998, 11).

Bu nedenle despotizm fenomenini solipsist bir girişim olarak değil, şu iki unsuru her zaman halihazırda içeren bir bağın parçası olarak ele alıyorum: ekonomi ve gönüllü kulluk. Despotizmin tarihsel ve güncel biçimlerini birleştiren bir şey varsa, o da despotizmin gerçekten bir ilişki olması; despotun kapma (ele geçirme, el koyma) iradesi ile depolitizasyonun (ekonomi) ve rıza üretmeye yönelik bir aldatma teknolojisinin (gönüllü kulluk) birbirine eklemelenmesidir. “Despot” ister kişi, ister yapı, isterse teknoloji suretini alsın, bu bağ içinde ancak bir kümelenme şeklinde var olabilir. Dahası despotizmin dönüşümleri, bu bağın dönüşümleriyle birbirine bağlıdır. Söz konusu bağa dair antikçağ, erken modern ve geç modern olmak üzere üç farklı açıklama sunarak despotizmin sürekli nasıl yeni görünümeler kazandığını göstermek istiyorum. Ayrıca, klasik karşıtı bir açıdan yaklaşarak, odak gitgide başka bir nirengiye doğru kayarken klasik bağın modernitede nasıl evrilmiş olduğunu vurguluyorum: yeni despotizm, kullanım ve muhalefet. Bu yeni nirengi, klasik olanın aynısı değil ama onun müttefiki. Tam da bu nedenle, bugün herhangi bir despotizm tartışması bağlamında önem taşıyan farklar üretiyor.

Önemli olan şu ki, hem klasik hem günümüz versiyonlarında bağı bir arada tutan şey kapma aygıtlarıdır. Aygıt sözcüğünü “canlı varlıkların hareketlerini, davranışlarını, görüşlerini veya söylemlerini öyle ya da böyle kapma, yönlendirme, belirleme, önleme, şekillendirme, denetleme ya da ele geçirme kabiliyetine sahip hemen her şey” anlamında kullanıyorum (Agamben 2009, 14). Bu tanıma

göre, panoptik bir binadan bir metne değin her şey, hatta bir bilgisayar ya da cep telefonu da aygıt görevi görebilir. Belirleyici olan, insanlarla aygıtlar arasındaki ilişki, insan hayatının aygıtlar tarafından yönetilmesi, yani özneleştirilmesi olgusudur. Bu nedenle bir yandan despotik aygıtlarla, diğer yandan itaat üreten özneleştirme süreçleriyle ilgileniyorum. Dahası, bu etkileşim bağlamında kapma aygıtlarına özellikle dikkat ediyorum. Kapma, despotik buyruğun en genel işlevidir. Despotik güç ancak kapabildiğini yönetir ve denetler; “kapma bağlantılar, düğümler ve ağlar” yoluyla işler (Deleuze ve Guattari 1987, 424). Kafka’dan bir metafor (2015, 16) kullanacak olursak, despotik güç “kuş arayışına” çıkan “bir kafes” gibidir. Öyle ki yaratılışa dair yazılı mitlerin en eskisi olan *Enuma Eliş*’te bile kapma sahneleri vardır. Örneğin dördüncü tablet, düşmanlarını yakalayıp “esir almak” için savaşırken “ağ” kullanan kral/tanrı Marduk’u anlatır (4. tablet, 41-44. satırlar).

Bir sistem olarak despotizmin tarihsel kökeni, ideal-tipik biçimde bir devletin veya takas ekonomisinin oluşmasını savuşturan bir toplum olan “ilkel toplumu” niteleyen akışları kapma/kendine mal etmede yatar (Deleuze ve Guattari 1983). Ancak ilkel toplum, toplumsallığın sıfır noktası, kronolojik olarak diğer toplumsal sistemlerden önce gelen bir doğa durumu değildir. Daha ziyade, diğer toplumsal oluşumlarla bir etkileşim alanı içinde bir arada var olur. Devletin kuruluşuyla birlikte gelen despotik toplumsal oluşum ise onun asalağıdır. Üç kapma aygıtı; toprak, emek ve vergilendirme bu açıdan çok önemlidir. İlk olarak despotik makine, ilkel toplumun göçebe bölgelerini ölçülebilir, karşılaştırılabilir ve temellük edilebilir “toprak” parçaları haline getirir. Daha sonra özgür eylemi yakalar ve onu kamu veya özel mülkiyet olarak köle emeğine dönüştürür (428). Son olarak vergilendirme despotik makinenin, nesnelerin mübadelesini karşılaştırmasını sağlayarak paranın ortaya çıkmasına yol açar (442). Bu anlamda despot esasen “hem toprağın, seçkin mülk sahibi, hem de büyük çalışmaların işletmecisi olarak fiyatların ve vergilerin sahibidir” (444). Despotik makinenin “büyüsü” de burada yatar: başlangıçta el konulmuş olduğu halde, tüm artı değer

despottan çıkıyor gibi görünmektedir artık. Böylece bütün borç, despota karşı sonsuz bir borca, yasada hukuki bir biçim alan bir varoluş borcuna dönüşür (213). Tebaa ölüm tehdidi ve terörle yönetilir ve *hınç* doğar. Bu nedenle, despotik terör matrisi içinde, despotun emirleri ile tebaanın bitmeyen hıncı arasında her zaman doğru-
dan bir karşılıklı bağ vardır (215).

Fakat despotik buyruk değerlerin değerini, yani kodların kodunu tanımlayan bir üst-kod olmakla kalmaz, kaçış çizgileri için de alan açar (Deleuze ve Guattari 1987, 448). Sahiden de despotizmin dönüşümleri bu tür bir kaçıştan, despotizmin yersiz yurtsuzlaştırmaya yönelik içsel eğiliminden türer. Tarihsel olarak, despotik makine ilk kez genelleşmiş (kamusal) köleliğin bir modeli olarak Şark'ta ortaya çıktı. Daha sonra despotik yönetim, Antik Yunan'da yeni bir biçime büründü. Şehir devletleri, monarşiler ve feodal sistemleri içeren bu yeni modelde mülkiyet artık sadece kamusal değildir. Bağ kişisel bağımlılık, sözleşme ve antlaşma ilişkileri üzerine kuruludur ve genelleşmiş kölelik sisteminin yerini bir toplumsal tabi kılma süreci almıştır (451). Köle de özel alan olarak görülen *oikos*'un diğer unsurları gibi özel mülk haline gelir ki Yunanlılar *oikos*'u siyasetin alanı *polis*'ten ayrı tutmaya çalışırdı. Fakat *oikos* ile *polis* arasındaki ilişki her zaman bir sorun olmuştur; ilk bölümde ayrıntılarıyla ele alacağım bu sorun, tartışmalarımın başlangıç noktasını oluşturuyor.

Daha sonra kapitalizmde, ekonomi ile politikanın ayrımına dair bu kadim sorun, para ekonomisi *oikos*'tan giderek özgürleştikçe daha da büyük bir sorun haline gelir. Bu durum despotizm, ekonomi ve gönüllü kulluğun Antik Yunan kültüründen miras alınan bağını derinden dönüştürür. Bir yandan “özgür irade” tüm kapma aygıtlarının köşetaşı haline gelir. Böylelikle despotik oluşumun genelleşmiş kölelik veya “makinesel kullaştırma” niteliğinin aksine, kapitalizm rıza üreten ve insanı özgür irade bahşedilmiş bir tebaa olarak kuran mekanizmalar üzerine kurulu bir “sosyal boyun eğme” sistemi olarak işler. Despotik buyruk insanları bir makinenin bileşenlerine indirgerken sosyal boyun eğme bir kullanıcı olarak

öznenin “*makineye* boyun eğer ama *makinenin* kulu kölesi olmaz” hale geldiği bir sisteme işaret eder (457). Öte yandan kapitalizm, insan ile makine arasındaki ilişkiyi kullanım veya eylemin değil, iletişimin belirlediği yeni bir makinesel kullaştırma sistemini yeniden kurar (457). Bu bakımdan sosyal boyun eğme ve makinesel kullaştırma, kronolojik bir ilerleyişin farklı aşamaları olarak anlaşılmamalı. Daha ziyade, sürekli birbirlerini pekiştirip beslemek suretiyle “birlikte var olan iki kutup” meydana getirirler (459).

Diğer bir deyişle, hem despotik buyruk hem kapitalist aksiyom birini diğerinin yönünde iten güçler barındırır, aynı zamanda kendilerini arınmaya doğru çekerler. Bu bakımdan ilkel, despotik, kapitalist toplumlar silsilesini izlemezler; her toplumsallık çeşitli ölçülerde gerçekleşen üç eğilimi de içinde barındırır. Bu doğrultuda despotik buyruk (tahakküm, hiyerarşi, tabakalaşma, dikeylik...) sadece geleneksel topluma özgü değildir, aynı zamanda farklılaşmış, modern, kapitalist toplumun da kurucu bir unsurudur. Modern toplum da buyruk ve itaat ilişkileriyle nitelenir; farklılaşması, buyuranlar ile itaat edenler (veya itaat etmeyenler) arasındaki bir farklılaşmadır. Bu açıdan benim ilgimi çeken, farklı toplumsal oluşumlar yeniden birbirinin içine girdiği içindir ki, bir kavram olarak despotizmin anlaşılması ve çağdaş toplumla ilişkisi bakımından önemli sonuçları olan bir dizi homolojinin, yani farklılıklardaki benzerliklerin ve benzerliklerdeki farklılıkların gözlemlenebilmesidir.

Bu noktalardan hareketle kitap aşağıdaki bölümlerden oluşuyor:

Birinci Bölüm, antikçağ despotizmini ele alıyor. Ksenophon'un klasik eseri *Hiero*'yu derinlemesine okuyarak Antik Yunan despotizm anlayışının güncelliğine odaklanıyor. Ksenophon burada bir despotizm eleştirisinin yanı sıra despotizmin eksikliklerinin giderilebileceği bir çerçeve de sunuyor. Despotizm üzerine anahtar bir metin olan *Hiero*'nun çağdaş bir bağlamda yeniden ele alınması, despotizm, ekonomi ve gönüllü kulluk arasındaki bağlantıda açık bir şekilde ekonomi unsuruna odaklanması nedeniyle de ilginç olmaktadır. Bu bağlantının ana hatlarını çizen bölüm, ekonomi ve po-

litika arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı ele almak için Ksenophon'un *Oikonomikos*'una dönüyor. Ardından Ksenophon'un siyaset felsefesini, despotizmi sapkın, gayrimeşru bir rejim olarak ânında mahkûm eden Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesiyle karşılaştırıyorum. Ksenophon, despotizmin doğasında var olan sapkınlık unsurunu kabul ederken, Platon ve Aristoteles'in aksine, despotizmi başka bir yönetim tarzına dönüştürmeye çalışmadan, despotizm olarak ıslah etmeye çalışır. Bu itibarla *Hiero* günümüzde de geçerliliği olan ilginç paradokslara işaret etmektedir. Son olarak bölüm *polis* ve *oikos* arasındaki politik ilişkiyi sorunsallaştıran bir biyopolitik figür olarak köle'ye dönüyor. Burada bütün kitap için merkezi bir kavram olan "kullanım" kavramı da ortaya koyuluyor.

Birinci Arasöz, birçok Yunanlı da dahil olmak üzere binlerce paralı askeri kandırarak Pers ordusuyla savaşa giren, görünüşte hayırsever despot Genç Kyros'a odaklanan *Anabasis*'i ele alıyor. Kandırılanlardan biri de *Anabasis*'in anlatıcısı Ksenophon'dur. Kitap, despotik emrin baştan çıkarıcı cazibesine karşı, Ksenophon'un öğretmeni Sokrates'in bir savunması olarak yazılmıştır. Politik bir topluluğun mahiyeti ve ona içkin sapkınlık, dolayısıyla aldatma ve kendini kandırmaya dayalı parçalanma eğilimine dair pek çok aydınlatıcı kavrayış ve gözlem içerir. *Anabasis*'teki temel mesele bu kaderden kaçınmak için ne yapılması gerektiğidir. *Anabasis* ayrıca okurlarını despotizm, ekonomi ve gönüllü kulluk arasındaki bağ üzerine daha çok düşünmeye davet eder. Bu bakımdan *Anabasis*'te pragmatik bir teknik yeterlilik etiğinin ortaya çıkışı merkezi öneme sahiptir ve aynı zamanda Ksenophon ile Machiavelli arasında önemli bir bağlantı sağlamaktadır.

İkinci Bölüm, despotizmi erken modern siyaset felsefesi açısından ele alıyor. Burada Machiavelli ve Hobbes'a odaklanıyorum. Machiavelli'de Ksenophon'un ıslah edilmiş despotu karşımıza modern prens olarak çıkar. Bu bağlamda Machiavelli'de despotizm ile operasyonel verimliliğin vurgulanması arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşıyorum. Machiavelli'de özgür iradenin rolü ve onun ekonomik teolojideki kökenini vurgulayarak devam ediyorum. Ardından

ana akım siyaset kuramının bireyleri devletin temeli kabul eden bir geleneğin kurucusu olarak gördüğü Hobbes'a dönüyorum. Ancak devlete verdiği görev ve yetkiler dikkate alındığında Hobbes, liberal bir düşünür gibi görünmez. Hobbes'cu devletin birincil görevi itaatkâr özneler yaratmaktır. Bu bağlamda, Hobbes'cu sözleşmeye ve onun başa çıkmaya çalıştığı muhalefet korkusuna odaklanıyorum. Leviathan bu açıdan bizi diğer despotlardan kurtarmayı vaat eden bir despot olarak görünür. Ya sonra bizi Leviathan'dan kim kurtaracak? Bu soru, mükemmel bir despotizm karşıtı filozof olan Spinoza'dan söz etmeyi elzem kılıyor.

Üçüncü Bölüm, despotizmin erken dönem eleştirisini ele alıyor. Spinoza'nın bu bağlamda bir dönüm noktası olduğunu ileri süren bölüm, Spinoza'nın despotizmi, kullanımı (*use*) ve kötüye kullanımı (*ab-use*), ekonomiyi ve gönüllü kulluğu kavramsallaştırma tarzına odaklanıyor. Machiavelli ve Hobbes'tan farklı olarak Spinoza yıkıcı, batıl ihtirasları denetim altına almak için despotik bir makine kurmakla yetinmez. Onun yerine akla dayalı, despotik olmayan bir yönetim biçimi arar. Böylelikle Spinoza'da "mutlak", *polis*'in güvenlik politikalarına indirgenmesine ve dolayısıyla politikadan arındırılmasına yol açmaz. Aksine mutlak demokrasi, özgürlüğü despotizmle yan yana getirerek siyasallaşmayı amaçlar.

İkinci Arasöz, mükemmel bir despotizm karşıtı ve ekonomi karşıtı olan Don Kişot'a bakıyor. Burada öncelikle, faydacı-araçsal kullanıma karşı Don Kişotçu faydasızlık fikrinin uyumsuzluğuyla ilgileniyorum. Faydasızın (hayal gücü, yanılsama, sanat...) faydasını vurgularken, farklı görme rejimleri arasındaki çatışmayı sergileyen *Don Quijote* kitabının politik niteliği üzerine düşünerek bu tartışmayı ortak kullanım tartışmasıyla ilişkilendiriyorum. Daha sonra, despotizm ve özgürlükle ilişkisi içinde Don Kişotçu fayda/kullanım paradigmasının sonuçlarını ele alıyor; neden Don Kişot'un kendini gezgin şövalyelik fikrinin kölesi olarak tanımladığı müddetçe kendi toplumunun egemen değerlerinin bir kölesi olmadığını açıklayarak bitiriyorum.

Dördüncü Bölüm, Arendt, Schmitt ve Agamben'in siyaset fel-

sefelerine ve bunların despotizm eleştirisi için taşıdığı anlamlara odaklanarak despotizm, ekonomi ve gönüllü kulluk tartışmasını geç moderniteye taşıyor. Öncelikle Arendt'in dinsel ve politik olanı ele alışı ayrıntılandırarak modernitede, özellikle totalitarizmde hem bir fikir hem de fiili bir kurum olarak nasıl etkileşime girip birleştiklerini tartışıyorum. Ancak Arendt'in aksine, despotizm ile totalitarizm arasındaki süreklilikleri vurguluyorum. Bu bağlamda esas kavram biyopolitika. Daha sonra, Schmitt'in istisna teorisinin, devletin etki alanı içinde *anomie*'yi (iç savaş, anlaşmazlık, devrim...) yakalama arzusunun leitmotifi olan muhalefet korkusuyla nasıl şekillendiğini inceliyorum. Burada despotizm kavramının izgesel rolünün ana hatlarını çizmeye çalışıyorum. Daha sonra Agamben'in siyaset teorisine dönüyor ve onu bir despotizm eleştirisi olarak okuyorum. Ardından, kendini demokratik bir yapı olarak yanlış tanıyan paradoksal bir despotizm biçimi olarak kabul ettiğim kendi yeni despotizm kavrayışımı tartışıyorum. Yeni despotizmi, istisna kuralı haline gelen, günümüzün küresel toplumunda artan güvenlik siyasetiyle ilişkili olarak bağlamsallaştırıyorum. Son olarak, geç modernitede despotizm karşıtlığı olarak adlandırılabilir şeyin ana hatlarını ele alıyorum.

Üçüncü Arasöz, şeffaf bir toplum yaratma çabasının, demokrasinin, ekonomiye indirgeme ve gönüllü kulluğun beslediği bir despotizmin kendini hemen gösterecek denli çarpıtılmasıyla sonuçlanmasının incelendiği 2013 tarihli distopik roman *Çember*'i ele alıyor. *Çember*'de ortaya çıkan klasik despotizm ile yeni despotizm arasındaki önemli farklılıklara karşın ikisinin de despotizm, ekonomi ve gönüllü kulluk bağına odaklanması, ilginç bir iraksamadaki yakınsama durumunun kanıtı. Bu sürekliliğin bir açıklamasını sunan Üçüncü Arasöz, son olarak, bugün yeni bir açıdan yeniden düşünülmesi gereken bağın kendisi üzerine kafa yoruyor. Bu bağlamda fayda/kullanım kilit bir kavram olarak yeniden inceleniyor.

En nihayet Sonsöz, despotizmin güncelliğine geri dönüyor ve kitap boyunca izlediğim düşünce silsilesini şematik bir biçimde özetliyor. Burada ilk olarak despotizm ile kullanımın iki karşıt türü,

ortak kullanım ve araçsal kullanım arasındaki ilişkiyi yeniden vurguluyor ve tekrara dayalı farklılaşmalara olanak tanıyan bu ilişkinin olası kümelenmelerini ele alıyorum. Daha sonra her bir bölümde ve kitabın bütününde neden söz ettiğimi gösteriyorum. Bunun için de, kitapta kullandığım temel akıl yürütme hatlarını haritalandıran bir şema kullanıyorum. Son olarak, ikinci bir şema ilkinin ayrıntılandırarak despotizme dair daha ayrıntılı bakış açıları sunuyor ve olası diğer konfigürasyonlarına işaret ediyor.

Birinci Bölüm

Antikçağ: *Oikos*'un Despotizmi

İLK ZAMANLAR despot, toplumu dikkate almadan yaşayan ve yöneten kişi olarak tanımlanıyordu. “Öyle ki,” der Machiavelli *Söylevler*'de (1999, 2:2), “kazanımlarından ülkesi değil, yalnızca o kârlı çıkar.” Sonra şöyle devam eder: “Ve her kim bu fikri başka sonsuz savlarla teyit etmek isterse, Ksenophon'un *Tiranlık* üzerine yazdığı eseri okusun.” Machiavelli'nin bu önerisi, despotizm tartışmasına Ksenophon'un söz konusu eseri *Hiero*'yla başlamak için elbette iyi bir sebep. Ksenophon burada, bir despot olan Hiero ile bir şair-filozof olan Simonides arasında geçen kurgulanmış, Sokratik diyalog yoluyla hem despotik mantığa ışık tutan hem de ona çareler bulmaya çalışan ilgi çekici bir despotizm eleştirisi sunar. Bununla birlikte *Hiero*'ya dönmemin temel nedeni, Ksenophon'un açık bir şekilde ekonomiye odaklanması ve dolayısıyla Yunan politika ve ekonomi ayrımını, örneğin Platon ve Aristoteles'ten daha apaçık ihlal etmesi. Ksenophon'un *Hiero*'su tam da bu nedenle, despotizm dair temel metinlerden biridir ve pek çok yönünü çağdaş bir bağlamda yeniden düşünmek ilgi çekicidir.

HIERO

Hiero, Atina siyaset felsefesinin, üzerine kurulduğu mutluluk meselesiyle başlar. Despotluğun cazip olduğunu varsaydığı anlaşılan Simonides Hiero'ya, despotun, yönettiği kitleden daha mutlu olup olmadığını sorar (Ksenophon 2013a, 1.2). “Öyle değil, Simonides,”

diye yanıtlar Hiero, “Kalabalıktan korkmak, ancak yalnızlıktan da korkmak; korumasız gezmekten korkmak, ancak seni koruyan adamlardan da korkmak; silahsız hizmetlilerden uzak durmak, ancak silahlандıklarını görmekten de hazzetmemek – bu muhakkak ki amansız bir açmaz!” (6.4). Günlük hayatta kıymet verilen çoğu şey despot için kuşkuludur. Örneğin, aldığı övgü her zaman dalkavukluk biçimindedir ve özgür olmayan tebaasından gelir (1.15). Daha da önemlisi, Hiero hemen hemen her şeye kolayca erişebildiğinden, “doymuşluk hissinden” yakınır (1.19). Bir noktada Simonides bu hissin erotik hazlar için de geçerli olup olmadığını merak eder. Hiero’ya göre despot, bu cephede de mağdurdur, çünkü “sevildiğinden asla emin olamaz”, âşığının boyun eğişlerinin korkudan mı, yoksa şefkatten mi kaynaklandığını bilemez (1.37). Hiero bu durumu açıklamak amacıyla, âşıklarından biri olan Dailochus’la ilişkisini tarif eder: “Elde etmeye özlem duyduğum şeyi, onun iyi niyeti ve rızasıyla elde etmeyi şiddetle arzuluyorum; sanırım bunu ondan zorla almaktansa kendime zarar vermeyi tercih ederdim. Çünkü bir düşmandan bir şeyi zorla almak bence zevklerin en büyüğüdür ama sevilen birinden gelen lütuf ancak rızasıyla geldiğinde çok hoştur” (1.34-35). Hiero ayrıca, yurttaşlarından da duygusal karşılıklılık bekleyemeyeceğinden yakınır; nedeni de basittir, onlarla asla sulh içinde değildir. Dahası Hiero, âşıkları ve tebaasıyla ilişkilerini ancak zor yoluyla sürdürebildiğinden onlara asla güvenemez (2.11). Bu onu sıradan insanlar için bir “nimet” olan dostluktan ve aşktan mahrum bırakır (3.5).

Hiero, despotun tebaasından kaçınılmaz bir şekilde daha az mutlu olduğu sonucuna varır. Madem despotluk anlattığı gibi içler acısıdır, öyleyse neden başka despotlar gibi Hiero da iktidarından gönüllü olarak kurtulmaya teşebbüs etmez? Hiero şöyle yanıtlar: “Bu, despotik iktidarın en büyük ıstırapıdır, istesen de ondan kurtulamamak. Bir despot o güne dek soyduğu herkese borcunun tamamını nasıl geri ödeyebilir ya da verdiği hapis cezalarının hepsini nasıl çekebilir? Veya ölüm emrini verdiği her bir insanın canına karşılık nasıl **can verebilir?**” (7.12). Hiero, iktidarın kötüye kulla-

nılmasının iktidarın kendisi kadar yaygın olduğunu, iktidarın, hesap vermekten kaçmasına olanak tanıyarak muktediri yozlaştırdığını bilmektedir. Bundandır ki iktidarını kaybetmekten, yaptıkları nedeniyle (yaptığı haksızlıklar, adalete duyulan güveni yok etme, özgür insanları köleleştirip aşağılama, siyaseti bir zenginleşme aracına indirgeme ve etik ve bilgelik yerine servet ve şöhrete öncelik verme) hesap sorulabilir hale gelmekten korkar.

Hiero'nun geri kalanına Simonides'in *Hiero*'ya, despotizmi ıslah etmeye yönelik, monolog biçimindeki tavsiyesi hâkimdir. Burada, Ksenophon'a özgü olduğu üzere, Simonides *Hiero*'yu veya despotik yönetimini ahlaken kınamakla vakit kaybetmez. Bunun yerine, ancak kamu yararını gözeterek kendini emniyete alabileceğini söyler. Ancak bu şekilde, gerçekten istediği şeyi, tebaasının sevgisini ve gönüllü itaatini güvence altına alabilecektir (11.8, 11.12). Simonides'in tavsiyesi aşağıdaki kritik hususla son bulur:

Atayurdunu mülkün, yurttaşları yoldaşların, dostlarını kendi çocukların, oğullarını canın kadar kıymetli varlıkların say. Ve hepsini iyilikte geçmeye çalış. Çünkü dostlarını iyilikte geçersen düşmanlarının sana karşı koyamayacağı muhakkaktır. Tüm bunları yaparsan, dünyanın en güzel ve en kutlu mülküne sahip olacağına emin olabilirsin, çünkü kimse mutluluğunu kıskanmayacaktır. (11.14)

Hiero, Simonides'in tavsiyesi boyunca sessiz kalır. Bu nedenle ikna olup olmadığından emin olamayız. Asıl soru *bizim* ikna olup olmadığıdır, çünkü bilgelik ile iktidar, şair ile despot arasındaki bu diyalog birçok soruyu beraberinde getirir. Her şeyden önce, *Hiero*'ya güvenebilir miyiz? Peki ya Simonides; despotizmi ıslah etme, despot ile toplumu uzlaştırma çabası gerçekçi ve uygulanabilir midir? En önemlisi de, “atayurdunu mülkün saymak”; *polis*'i, toplumu bir *oikos* gibi, hanehalkı gibi yönetmek ne anlama gelmektedir?

HIERO'NUN MASKESİ

Hiero'nun retoriği birkaç açıdan ikna edici değildir. Leo Strauss'un (1963, 45-48) gözlemlediği üzere Hiero despotluğu, iktidarın olası zevklerinden bahsetmeden, despotun sıradan vatandaşa göre, özellikle eşcinsel aşk konusunda dezavantajlı olduğu gerekçesiyle suçlamaktadır. Dışarıda bırakılan bu tür şeyler, Hiero'nun, despotizmin despot için bile kötü olduğu yargısına gölge düşürür. Dahası, Hiero bu sohbette çıkar sahibi bir taraftır ve kim olduğunu gizleyip olmadığı biri gibi davranmak, diğer bir deyişle despotun tanımlayıcı iki özelliği olan şekil değiştirmek ve kendini gizlemek onun çıkarıdır (Canetti 1962, 370). Dolayısıyla bu diyalogta Hiero'nun Simonides'e ve bize bir konuşmacı kisvesiyle, fakat muhtemelen aklının gerisinde gizlediği başka bir düşünceyle yaklaştığını ileri sürebiliriz. Elias Canetti'nin de kavradığı üzere bu tür bir gizlenme için bir maske gerekir (377). Dolayısıyla Hiero, despotizme dair en temel meseleyi, onun "kendi kendini yücelten doğası"nı tartışmaktan kaçınır, dikkatimizi özel şahısların veya kamusal figürlerin daha büyük veya daha küçük zevk miktarlarına yönlendirir (Higgins 1977, 63). Bununla birlikte Ksenophon ironik bir biçimde, despotizme böyle güçlü bir itham yönelterek, Hiero'nun kendini kınamasına izin vererek, aynı zamanda "bu ithamın sınırlı geçerliliğini ima etmektedir" (Higgins 1977, 159'da alıntılanan Strauss 1963, 48).

Hiero'nun tebaasının rızasına ve dostluğuna duyduğu özlemle ilgili açıklamaları da bir başka kandırmacıdır. Özlemi gerçek olabilir, ancak bu, Hiero için rıza ve dostluğun, "tüm zevklerin en büyüğü" olarak tanımladığı "bir düşmandan iradesi dışında almak"tan daha çekici olduğu anlamına gelmez (Newell 1988, 118; Rasmussen 2009, 42). Kapma arzusu, "özgür erkekleri köle tutma" (Ksenophon 2013a, 1.34) Hiero'nun vazgeçemeyeceği şeydir.

SAPKINLIK OLARAK DESPOTİZM

Antik Atina düşüncesi despotizm kavramını genellikle sapkınlık, çarpıtma ve yozlaşmayla ilişkilendirmiştir. Örneğin Platon (2003) despotizmi demokrasinin sapkın bir biçimi olarak tanımlar. Demokrasi iyi yönetim ilkelerini popülist bir tavırla ortadan kaldırdığında tiranlığa dönüşür (8:562a). İnsanlar bir noktada yarattıkları canavarı görürler ama bu her zaman çok geç kalındığının işaretidir (8:569b). Aristoteles'e göre de (1995, 3:1279b4) despotizm bir sapkınlıktır, krallığın sapkınlığıdır. Aristoteles'e göre krallık ortak çıkara dayalı “gerçek” bir yönetim biçimiyken, tiranlık bunun aksine, şiddet yanlısı bir gaspçının, diğer bir deyişle tiranın çıkarlarına dayanır (Aristoteles 1995, 4:1295a). Daha da önemlisi, tiranlık “gönülsüz özneler” üzerinde uygulanan bir yönetim biçimidir (4:1295a). Dolayısıyla ancak düpedüz terör veya ıslahat yoluyla, “onu krallığa daha çok benzeterek” sürdürülebilir; böylelikle ıslah edilmiş despot, “kral rolünün iyi bir oyuncusu rolünde hareket edebilir veya en azından hareket ediyormuş gibi görünebilir” (5:1314a29). Kralı oynayan despot, “gerçek” yönetim biçimi olarak krallığa giden yolda gözden kaybolan bir aracı olmalıdır.

Ksenophon da despotizmi krallıktan ayrı kabul eder. Bununla birlikte Platon ve Aristoteles'in aksine, onu hemen sapkın, gayri-meşru bir rejim olarak kınamaz. Sağlıksız yönlerinin farkındadır, ancak “geleneksel ahlaki ve siyasi erdem kavramlarının dışında tiranlığı düzeltme ihtimali” olduğunu varsayar (Rasmussen 2009, 34). Böylelikle Simonides tiranlığı daha iyi başka bir siyasi rejime dönüştürmeye çalışmadan, tiranlık olarak ıslah etmeye çalışır. Aristoteles'in yaptığı gibi Hiero'yu kralı oynamaya zorlamak yerine, Hiero'nun kendi kaygılarına odaklanır. Ancak Simonides'in bu stratejiyle başarıya ulaşabilmesi için Hiero'nun önce entelektüel karşıtlığını, bilge korkusunu yenmesi gerekmektedir (Strauss 1963, 43). Böylece Simonides birçok kişinin despotlara hayranlık ve kıskançlık duyarak despotun tahtının bir “arzu nesnesi” olarak gördüğünü açıkça

onaylar (Ksenophon 2013a, 1.9). Daha da önemlisi, (Hiero dostluk-tan, güvenden, atayurdundan bahsederken sessiz kalarak...) despotizmin ahlaken kınanmasının büyüüne kapılmadığını gösterir. Aksine, birçok kişinin, beraberinde getirdiği tüm sorunlara karşın despotik iktidara gözünü kırpmadan başvurmasının nedeninin, yanı sıra gelen “onur” ve “övgü” olması gerektiğinde ısrar eder (7.2). Elbette despotizmin toplum için kötü, despot için iyi olabileceğini varsayan, erdem yerine bedensel zevki, serveti ve iktidarı ön planda tutan bu despotizm görüşü, ılımlılık ve özdenetim vaaz eden ve despotizmin tebaası için olduğu kadar despotun kendisi için de kötü olduğunu savunan Sokratik görüşle taban tabana zıttır (Strauss 1963, 38, 40). Ve tam da bu haliyle amacına hizmet eder. Simonides’in ahlaki kayıtsızlığıyla sakinleşen Hiero, bilge korkusundan kurtulur ve Simonides hedefine yaklaşmış olur.

Simonides’in tavsiyesini anlamanın sırrı, Hiero’nun despotluğun ve sevilmenin zıt kategoriler olduğuna dair kendi iddiasını tersine çevirmesinde yatar (Ksenophon 2013a, 7.5-6, 9). Simonides, despotun sevilmebileceğinde ısrar ederken, bir yandan da Hiero’ya, sevilmek için başkalarının zevklerine uyum sağlamak ve yönetiminin nefret uyandıran yönlerini saklayarak tebaasına müşfik görünmek zorunda olduğunu açıklar (Strauss 1963, 62, 117 n66). Böylelikle Simonides’in ıslah edilmiş despotizmi, gönülsüz bir tebaa üzerinde uygulanacak bir yönetim gerektirmez. Daha ziyade gönüllü bir tebaanın önemini vurgular. Eksik olan rıza değil, hukukun üstünlüğüdür (68). Simonides’in müşfik despotizmde tebaa daha varlıklı, hatta daha mutlu olabilir ancak özgür ya da eşit değildir. Odak noktası her şekilde ekonomidir. ıslah edilmiş Hiero bir ekonomisttir.

“ATAYURDUNU MÜLKÜN SAY”

Antik Atina’da despotun yönetimi olan *oikonomikos*, ev içi alan olan *oikos*’taki belirli bir güç ilişkisini ifade ediyordu. Siyasi iktidar ise aksine, *polis*’e ait bir şey olarak, özgür insanlar arasında kamu

yararına ilişkin bir ilişki olarak görülüyordu. Despot, hanehalkı içinde üç tür tebaa yönetiyordu: çocukları, karısı ve köleleri. Çocukları ve karısıyla bir baba ve bir koca olarak ilişki içindeydi; her iki tarafa da yarar sağlayan bu ilişkilerin koşullarını belirleyen güç değil eşitlikti. Fakat kölelerinin efendisiydi ve köleler özgür olmadığından bu ilişki yalnızca efendinin yararınaydı. Bu nedenle, özellikle *oikos*'ta kölenin varlığı, *oikonomikos*'un politik olamayacağı anlamına gelir. Despot, apolitik bir figürdür. Ancak,

... köle kullanmaya dayalı, efendiye ait bir bilgi biçimi de vardır: Efendi köleleri elde etmesi sayesinde değil, onları kullanması sayesinde böyledir. Efendiye ait olan bu bilgi, büyük ya da heybetli bir şey değildir: Kölenin nasıl yapacağını bilmesi gereken şeyi, efendinin nasıl emredeceğini bilmesi gerekir o kadar. (Aristoteles 1995, 7.1255b)

Bununla birlikte hanenin reisine ait belirli bir bilgi biçimi olduğu Antik Atina'da yaygın bir varsayım değildir. Örneğin Platon, bu olasılığı reddeder. Ona göre efendiye ait olan bilgi, soyut kavramsal, felsefi bilgi kategorisi altında toplanabilir. Sonuçta hane devletle kıyaslanabilir; “yönetimleri bakımından” farklı değildirler (Platon 2010, 259b). Dahası Platon, *polis* ile *oikos*'u bilgi bakımından ayırmadığından hane ve özel hayatla ilgili kararları filozof-devlet adamına bırakabilmektedir (Platon 2003). Aynı şekilde, Ksenophon'un Sokrates'i de, *polis*'in ve *oikos*'un yönetiminin benzer olduğunu öğretir. Ancak Platon'un aksine Ksenophon, *oikos*'un *polis* tarafından doğrudan denetimine izin vermez. Aksine, *oikos*'un *polis*'i sömürgeleştirmese dahi onun için bir model teşkil etmesine olanak tanır. Bundan dolayı Simonides Hiero'ya “atayurdunu mülkü sayması”nı salık verir. Ksenophon'un aklında, despotun servetini artırmasına yeğlenebilecek belirli bir yönetim biçimi mi vardır? Peki, bu yönetim biçimi politika ile ekonomi arasındaki Yunan ayırımını aşmadan uygulanabilir mi?

Burada söz edilen meseleyi iyi anlamak için, öncelikle Ksenophon'un, ekonomi üzerine tartışmasız ilk bilimsel inceleme olan *Oikonomikos*'una odaklanmalıyız. Sokrates ile bir ekonomist olan

Iskhomakhos'un diyalogu şeklinde yazılan *Oikonomikos*, ekonomiyi, diğer bir deyişle ev idaresini iki anlamda, bilgi olarak ve para kazanma sanatı olarak ele alır. Ekonomiyi, kişinin kendi hanesine veya başkasının hanesine uygulanabilen bir bilim, bir sanat olarak tanımlar. Başka bir deyişle mülk sahibi olmak, ekonomik idarenin ön koşulu değildir. Önemli olan, kişinin sahip olduğu şeyler değil, onları nasıl kullanacağını bilmesidir (Ksenophon 1998, 1.10). Zira “kullanmasını bilmeyene para bile zenginlik sayılmaz” iken, kullanmayı bilen, düşmanlarından bile faydalanabilir (1.12, 15). Ancak bilgi ile servet arasındaki ilişkiye dair bir kararsızlık ve dolayısıyla bir gerilim vardır. İdarecilik, örneğin Atina'nın yoksul filozofu Sokrates'in sahip olabileceği bir sanat mıdır? İdarecilik, bilgiyle ilgili olduğundan ve Sokrates Atina'daki en bilgili kişi olduğundan, “en iyi ekonomist” o olacaktır (Strauss 1998, 113). Bununla birlikte idare, servet artırımı olarak tanımlandığı takdirde en iyi ekonomist çulsuz Sokrates değil, Atina'daki en varlıklı kişi olacaktır. Böylece *Oikonomikos*'ta iki farklı erdem ve bilgi dizisiyle karşı karşıya kalırız. Sokrates kendini, “havayı tartan” bir “geveze” olarak tanımlar (Ksenophon 1998, 11.3). Iskhomakhos'un kaygısı ise “zengin olmak”tır, çünkü “hoş bir şeydir, Sokrates, tanrıları ihtişamlı bir şekilde onurlandırmak, ihtiyaç duyduklarında dostlara yardım etmek ve kenti yokluk yüzünden asla süssüz görmemek” (11.9). Iskhomakhos'a göre iyi olabilmek için servet sahibi olmak şarttır. Dindarlık, dostluk ve kent için servet olmazsa olmaz. Dolayısıyla ona göre “ekonomik, özel veya politik yaşam arasında radikal bir ayrım bulunmaz” (Strauss 1998, 162). İlginç bir şekilde, Ksenophon'un Sokrates'i de ekonomi ile politikanın birbirinden tamamen ayrılmasının mümkün olmadığını varsayacaktır. “Zira özel meselelerin idaresi, kamu meselelerinin idaresinden sadece sayı bakımından farklıdır. Diğer açılardan birbirlerine çok benzerler” (Ksenophon 2013c, 3:4.12). Ancak Sokrates'e göre bilgeliğe sahip olmak için varlıklı olmak şart değildir. Ona göre erdem bilgeliktir (Strauss 1998, 179; Ksenophon 2013c, 3:9.5 ve 4:6.7). Sokratik bakış açısından bilgelik veya teorik yaşam; pratik, politik yaşamdan üstün

olmakla kalmaz, aynı zamanda karşısında yer alır. Bunlar zaman zaman birbirini tamamlayan, ancak çoğu zaman birbiriyle çatışan iki farklı yaşam biçimidir. Ekonomik yaşam tarzı özel, politik ve ekonomik yaşamı birbirinden ayırmanın ne uygulanabilir ne de arzu edilir olduğunu varsayarken, Sokratik yaşam tarzı bilgelige onurdan ve servetten daha çok değer verir ve tam bir ayrışma mümkün olmamasına karşın birbirlerinden ayrılmalarını ister.

Ancak bu gerilim, ekonominin ya da hanehalkı idaresinin bir “sanat” olmadığı, herhangi bir erdemle ilgisi bulunmadığı anlamına gelmez. Daha ziyade gerilim, bir *chērematistikē* (para kazanma sanatı) meselesi olarak ekonomiye içselleştirilir. Platon bu bağlamda, *chērematistikē*’ye özgü niteliklerden olan “aşırı zenginleşme isteği”ni politik sapkınlığın önemli etmenlerinden biri olarak görür (Platon 2003, 8: 555b). “Paraya düşkünlük” (8:550d) yurttaşın diğer nitelikleriyle bir arada bulunamayacağından toplumsal olarak yıkıcı hale gelir. Aristoteles de *Politika*’da (1995, 1:8-9) ekonomi ile *chērematistikē* arasında, bir yanda hane halkının ya da devletin yaşamını idame ettirmek için gerekli mülk veya malları elde etmeyi içeren “doğal” iktisap biçimine dayalı “hakiki servet” ile, diğer yanda bencilce kâr elde etmeye dayalı “doğal olmayan” iktisap biçimi arasında ayrım yapmaya çabalar. Marx’ın (1976, 252) ifade ettiği üzere, ilk durumda mantık M-P-M şeklinde işler: meta, para karşılığında satılır ve o parayla başka bir meta satın alınır. Ancak ikinci “doğal olmayan” durumda, kişinin tek derdi paradır. Para, mübadele sürecinin artık hem başlangıcı hem de sonu olmuştur: P-M-P. Marx, “Bunun içindir ki, sermayenin hareketi sınırsızdır,” diye yazar (253). Sorun şu ki, farklılıklarına karşın bu iki biçim arasında, “ekonomi” ile “krematistik” ilke arasında bir örtüşme vardır. Aristoteles’in (1995, 1:1256b.40) kabul ettiği üzere, iki tarz “henüz özdeş değildir... ne de birbirlerine çok uzaktırlar”. “Doğal olmayan” bu sürgit para-sermaye birikimi, zaten her daim “doğal” ekonominin merkezindedir ve adeta ekonominin nihai amacı olma potansiyeline sahiptir. Böylelikle Aristoteles’in tartışması hem genel bir sermaye kavramı hem de onun ahlaki etik/çelişkisi için klasik bir

örnek işlevi görür (Albertsen 2012, 12).

Sorun, Ksenophon'da da aynı ölçüde sonuçsuz bırakılmıştır. *Oikonomikos*'un başlangıcındaki soru, ekonominin kamu yararına hizmet eden bir sanat olup olmadığıdır. Yine de nihayetinde, herhangi bir bilgelikle sınırlanmamış, saf krematistiğe indirgenmiş bir ekonomiyle baş başa kalırız. Ekonomist Iskhomakhos bu nedenle babasının izinden giderek “atıl arazi” satın alır ve onu yalnızca kâr amacıyla satmak üzere ıslah eder (Ksenophon 1998, 20:26). Dolayısıyla şu soru ortaya çıkar: Ekonominin krematistiğe dönüşümü, ahlak felsefesine riayet yoluyla denetim altında tutulabilir mi? Marx (1976, 488) Ksenophon'un işbölümünü ele alma tarzını Platon'unkinden daha ayrıntılı olduğu için överken, Ksenophon'un ekonomiyi krematistiğe dönüştürme eğiliminde olan “karakteristik burjuva içgüdü”nden de söz eder. Elbette Sokratesçi Ksenophon'un içgüdülerinin “Sokrates'e olan hayranlığının etkisi altında” olduğu ileri sürülebilir (Strauss 1998, 203). Ancak bu erdemin ekonomiye aktarılabilirliğinin, Iskhomakhos gibi ekonomistlerin ekonomi yerine felsefeye öncelik verme konusunda Sokrates'i takip edebileceklerinin güvencesi yoktur.

Bu noktaya değin elimizde iki “sapkınlık” bulunuyor, ekonomiden krematistiğe ve krallıktan despotizme sapma. Peki ya despotizm aslında aşırı bir “sapkınlık” değil de krallığın hakikatiyse? Peki ya krematistik, yalnızca “doğal” kullanım değeri üretimine dayalı bir ekonomiden “doğal olmayan” bir sapma değil, ekonominin kendi hakikatiyse? Bu fikirleri aklımızda tutarak, despot ile köle arasındaki ilişkiye bakalım.

DESPOT İLE KÖLE

Oikonomikos'un son bölümünde Iskhomakhos, buyurma kabiliyetinin tüm ticaret biçimleri için (tarım, politika, mülk idaresi, savaş) geçerli olduğunu ve bu bağlamda farklı insanların sergilediği zekânın büyük farklılıklar gösterdiğini söyler. Burada ayrıca (kölelerin) efendi(si) ile (özgür öznelerin) kral(ı) arasındaki temel bir fark-

tan da söz eder: Efendinin gönülsüz tebaası efendisinden nefret eder, efendisi de onlardan (Ksenophon 1998, 21:3).

Zira bana öyle geliyor ki bu iyilik, başka bir deyişle gönüllü tebaaya hükmetmek, tamamen insani bir şey değil, daha ziyade ilahi bir şeydir; sadece ölçülü olmanın gizemlerine gerçekten vâkıf olmuşlara bahşedildiği açıktır; öte yandan bana öyle geliyor ki, gönülsüz tebaaya tiranlıkla hükmetme işini, Hades'te ikinci kere ölme korkusuyla bitimsiz bir vakit geçirdiği söylenen Tantalos gibi yaşamayı hak ettiğine inandıkları kişilere veriyorlar. (21:12)

Hiero'da da özgür öznelerin gönüllü itaati, kölelerin gönülsüz itaatiyle karşılaştırılır (genişletilmiş bir tartışma için bkz. Gray 2010, 52). *Hiero*'nun duyduğu sevgi eksikliğinin sebebi, tebaasının özgürlük eksikliğidir; *Hiero*'yu sadece korkudan sever veya onurlandırır. Despotizmi ıslah etmenin, en nihayetinde *Hiero*'yu tebaası tarafından sevebilecek müşfik bir despota dönüştürmeyi içermesinin sebebi, özgürlük ve sevgi (dostluk) arasındaki bu ters ilişkidir.

Peki ama köle kimdir ve *polis* ile *oikos* ayırımına dair işlevi nedir? Bilindiği üzere Antik Yunanlılar insanı asıl olan biçimle, “politik bir hayvan” olarak tanımlamış ve beşeri-politik yaşama layık görmediklerini de *polis*'ten dışlamışlardır. Köle, politikadan dışlanan biridir. Aristoteles bu terk edişin mantığını ilgi çekici bir kavram olan “bedenin kullanımı”na atıfta bulunarak gerekçelendirir (Agamben 2015a, 5; Aristoteles 1995, 1:1254b.16-27). Ruh, bedeni nasıl bir araç olarak kullanıyorsa, efendi de köleyi (kölenin bedenini) bir araç, kendi bedeninin bir uzantısı olarak kullanır. Bu şekilde kölelik fikri, insanın içinde, başkalarının araçsal kullanımına indirgenmiş bir beden ile başka, tam anlamıyla “insan” olan bir beden arasında kurucu bir bölünmeyi beraberinde getirir (Agamben 2015a, 9). Bu itibarla köle, mülkiyetten veya mülkiyet ilişkilerinden ziyade, özerkliğin yokluğuyla tanımlanır: Köle, bir başkası için ve bir başkasının araçsal kullanımı için var olandır (11).

Bu mantığa göre despot, çok sayıda başkasını bir araç konumuna indirgeyen, başkalarının eylemlerini gücünü (*myantria*) ele geçiren

ve bu gücü kendi arzusu doğrultusunda seferber ederek başkalarının “üzerinde uygulanan bir güce” (*potestas*) dönüştüren kişi olarak tanımlanabilir (Lordon 2014, 3-4). Peki ama potansiyelin kullanımı (eyleme gücü) nasıl ele geçirilir? Bunu ancak *kullanım*’ın, Antik Atinalılar için ne anlama geldiği üzerine düşünerek anlayabiliriz. Bir nesnenin bir özne tarafından kullanımı olarak açıklanabilecek modern *kullanım* anlayışının aksine, terim Yunancada öznenin eylemden etkilendiği bir ara bölgeye işaret eder. Kişi bir şeyi kullanmak için ondan etkilenmeli, kendini onu kullanan biri olarak kurmalıdır. Dolayısıyla, kullanım söz konusu olduğunda insan ve dünya “karşılıklı içkinlik” ilişkisi içindedir (Agamben 2015a, 30). Gelgelelim Aristotelesçi kullanım tanımı bir farklılaşma getirir. Bu tanım, kullanımı *dinamis* ve *energeia*, potansiyel ve eylem olarak ayırırken, ayrımın ana odağı potansiyelden eyleme geçişe doğru kayar (50). Ve Aristoteles’e göre insanın *ergon*’u (doğal işlevi) eylemek olduğundan, bir potansiyelin eylemsiz kalmaz (Agamben 2013, 96).

Buradaki sorun kullanımın potansiyel ve eylem ayrışmasını ön-çelemesidir. Kullanımda olma, eylemde olmaya indirgenemez; bir potansiyel otomatik olarak eyleme geçmez veya işe koyulmaz (Agamben 2015a, 58). Kişi, herhangi bir etki yaratmadan, eylemsiz bir durumda olabilir. Örneğin bir piyanist, yalnızca piyano çalma potansiyelinin efendisi olmakla kalmaz, piyano çaldığı veya çalmayı alışkanlıkla bildiği ölçüde, piyanoyu olduğu kadar kendini de kullanarak kendini kurar. “*Alışkanlık olarak kullanım, bir konunun bilgisi ya da yetisi değil, bir yaşam-biçimidir*” (62). Bu anlamda kullanım, potansiyeli praksise çeviren bir *hexis* (Yunanca) veya *habitus*’un (Latince) bir erdemi değil, ontolojik olarak verili bir şeydir; ancak eylemin potansiyele önceliğini varsayan potansiyel-eylem aygıtının etkisizleşmesi yoluyla ortaya çıkabilecek etkisiz bir praksis (81). Potansiyelin eylem içinde kaybolmasına meydan vermeyen bir ilke (93). Agamben bu ilkeyi ifade etmek amacıyla, Spinoza’nın dile getirdiği şekliyle tefekkür (*contemplation*) kavramına döner:

Tefekkür, kullanımın paradigmasıdır. Kullanım gibi tefekkürün de bir öznesi yoktur, çünkü mütefekkir onda tamamen kaybolmuş ve dağılmıştır; kullanım gibi tefekkürün de bir nesnesi yoktur çünkü çalışmada ancak (kendi) potansiyelini tefekkür eder. Çalışmada (kendi) eyleme veya yapma potansiyelini tefekkür eden hayat, tüm işlerinde etkisiz hale gelir ve sadece kendini kullanmakla yaşar, sadece (kendi) yaşanabilirliğini yaşar. (63)

Oikonomikos'ta Sokrates'in kendini "geveze" olarak tanımlaması bundandır. O, alışkanlıkla kendini-filozof-olarak-kullanmada yaşar. Bu açıdan kölelik, kullanımın despotik-ekonomik güç tarafından ele geçirilmesini, insanın bir "araç-insan"a dönüşümünü ifade eder (78). Ancak köle aynı zamanda bir "hayvan-insan"dır; araç-insan, canlı bedenlerin ekonomik aygıtlar tarafından ele geçirilmesine izin verirken, hayvan-insan, politik bir alan açılmasına olanak tanır. Agamben (263) şöyle diyor: "Strateji her zaman aynıdır: Bir şey bölünür, dışlanır ve dibe itilir ve tam da bu dışlama yoluyla bir temel ve *archè* olarak içerilir." Kölenin çıplak hayatının eşzamanlı dışlanması ve içerilmesi politikanın temelidir. Çıplak hayat *polis*'in öncesinde var olmaz, doğal hayat ile politik hayat arasındaki, *zoē* ile *bios* arasındaki ayırım aracılığıyla üretilir, biçim alır.

Sonuç olarak, biri despotik diğeri krala ilişkin olmak üzere birbirinden net bir şekilde ayrılabilen iki "sanat" olmadığı, despotik olan ile krala ilişkin olanın birbirini ittiği ve çektiği tek bir güç ağını tarif eden, birbiri yerine geçebilen iki dil olduğu söylenebilir. Bu anlamda köle figürü, kral ile despot, *polis* ile *oikos* arasındaki ilişkiyi yeniden formüle etmeye zorlar bizi. Köle aracılığıyla, başlıca göndergesi araçsallaştırılmış çıplak hayat olan bütün Yunan politikasının gizli özü olarak despotik ilişki yüzeye çıkar.

Bu noktada Ksenophon'a geri dönelim ve *Hiero* ile *Oikonomikos* arasındaki önemli bir farka değinelim. Her iki eser de monarşik yönetime odaklanmakla birlikte, *Hiero*'da hem despot (*Hiero*) hem de filozof (*Simonides*) yabancı iken, *Oikonomikos*'ta Atinalı bir bilge (*Sokrates*) başka bir Atinalı (*Iskhomakhos*) ile ekonomi sanatını tartışır. Peki despotizm ya da tiranlık *Hiero*'da neden Atina'nın dışına yansıtılmaktadır? Leo Strauss'un, Sokrates'in öğrettiği kraliyet

sanatının (politika), Simonides’in “açgözlülüğüyle ünlü” bir “ekonomist” olarak öğrettiği tiranlık sanatına üstünlüğüne odaklanan açıklaması (Strauss 1963, 34; Ksenophon 2013a, 9.7-11, 11.4, 13-14 ve 1998, 1.15) faydalı olmakla birlikte tatmin edici değildir. Despotizm, krallığın zıttı olarak tanımlandığı ölçüde, bu dışsallaştırma üzerine daha fazla düşünmemiz gerek.

Şayet despot, kitleleri köleleştiren bir savaşçı ise despotik ilişkinin, politikanın diğer biçimlerinden farklı nitelikte olduğu gösterilmelidir. Aksi takdirde kral ile despot arasındaki fark bir anlam ifade etmez. Bu bağlamda despotizm kavramı, Ksenophon’un muhtemelen taktiksel nedenlerle, Atina politikasında halihazırda bulunan aşırılıkları reddedebileceği bir açıklık görevi görmektedir. Zira despotun amacı insanlığı köleleştirmek olarak tasvir edildikçe politika ile despotizm arasında uzlaşma olamaz. Despot sadece politik bir düşman değil, aynı zamanda bütün *polis*’in düşmanıdır, bu nedenle de reddedilmeli ve dışsallaştırılmalıdır. Ayrıca despotizm, *polis* yerine *oikos* açısından tanımlandıkça politik bir kategoriye göndermede bulunamaz. Yine de despotu *oikos*’a sığdırmak mümkün değildir. Aristoteles’in *Politika*’da yazdığı üzere, “zahmetinden kaçabilecek konumda olanlar, kölelerin yönetimini bir kâhyaya devrederek kazandıkları zamanı politikaya veya felsefeye vakfederler” (1995, 20). Felsefeyle veya politikayla uğraşmak için *polise* giden despot, yokluğunda da efendi olmayı sürdürürken, nezaretçisi *oikos*’taki köleleri yönetecektir. İşte bu noktada, despot ekonomiden ziyade politikaya karıştığında bir yerdeğişimi gerçekleşir ve despotizm kavramı, krallığın sapkınlığını (kralın, özgür yurttaşları kölesi gibi yönetmesini) ifade etmeye başlar. Bu bakımdan Hiero’nun “sapkın” bir kral olarak ve Simonides’in “sapkın” bir bilge, bir ekonomist olarak betimlenmesi, farklı bir yönetim biçiminin, despotizmin, bir yanda kitlelerin mutlak kulluğunu diğer yanda despotun sınırsız irrasyonel zevkini ima eden “ötekileştirilmiş”, fantazmatik bir alana işaret eder. Diğer bir deyişle, burada karşı karşıya olduğumuz şey, despotizm ile ilişkisi içinde bir sıfır noktası anlamına gelen Sarkiyatolığın embriyo halindeki bir biçimidir; sa-

dece monarşi ve demokrasi gibi politik bir biçim değil, apolitik bir “biçimsizlik” (Boer 1996, 46).

Öyleyse despotizm çok büyük ölçüde tüm *yönetim* biçimlerinin yadsınması olarak görünüyordu ki, böylece yasa ve tutkuların birbirini hiç durmaksızın kışkırttığı mevcut yönetimlerde her zaman maskelenmiş ve üstü örtülmüş olan *politik iktidar*’ın özünü daha fazla vurguluyordu. (Grosrichard 1998, 51)

Bunun ardından, despotizmi anlamanın ilk adımı, (*polis*’e içsel) kral ile (*polis*’e dışsal) despot arasındaki dışsal antagonizmayı bırakıp *polis* ile köle arasındaki içsel antagonizmaya odaklanmaktır, ki söz konusu antagonizma, “normal” siyasette pusuda bekleyen bir biyopolitik boyuta işaret etmektedir. Demek ki despotizm karşıtlığı, esasen, despotu kral rolü oynayacak şekilde ıslah etme meselesi değil, politikayı dönüştürme meselesidir. Aynı şekilde, “doğal” kullanım değeri üretimi ile “doğal olmayan” krematistik arasındaki ayırım, “kullanım” ve “ihtiyaç” kavramlarını sanki sosyo-simgesel kodlamalardan bağımsızmış gibi doğallaştırarak, krematistiğin bir sapkınlık olarak tasvir edilmesini mümkün kılmaktadır. Oysa aslında bu ayırım o kadar güçlü değildir ve tüm ekonomi biçimlerinin olumsuzlaması gibi işleyen krematistik kendini ekonominin hakikati gibi göstermektedir.

ZANAATKÂRIN FAYDASI/KULLANIMI

Can alıcı nokta, (insan) yurttaş ile (araç-hayvan) köle arasındaki ayırımı hem kuran hem de gerekçelendiren potansiyel ile eylem arasındaki Yunan ayırımının *polis* “yurttaş”ını etkilemesidir. Ayırım kente yeniden girerek özgür yurttaşların kendileri arasında yeni bir bölünme yaratır. Kölelerin varlığını varsayarken, devlette adaletin nasıl sağlanabileceğini ana hatlarıyla göstermeye çalışan Platon’un *Devlet*’ini düşünün. Platon’un Sokrates’ine göre adil yurttaşların yaşadığı ideal, adil bir devletin kaynağı beslenme, barınma, giyinme gibi ihtiyaçlardır; “insanlar(ın) tek başlarına yeterli olmadıkları” gerçeğidir (Platon 2003, 2:1, 369b). Sokrates “bazılarımız duvar-

cı, bazılarımız çiftçi, bazılarımız dokumacı olacaktır. Yine ayakka-bıcı ya da bedenimizin diğer isteklerini yerine getirecek meslekler de var olacaktır” diye başlar (2:1d). İşbölümü daha sonra tüccarlar, satıcılar ve benzerlerinin eklenmesiyle artar. Bunların hepsi alıp sa-tacağından “bir piyasaya ve mübadele aracı olarak bir para birimine ihtiyaç duyacağız” (2:2.371b). Belirleyici olan, işbölümünün ar-dındaki ilkedir: İnsanlar, onları “farklı işlere uygun kılan farklı do-ğal yeteneklere” sahip olduklarından “tek bir işle uğraşmalıdırlar” (2:2.370b). Bu bir kişi-bir işlev ilkesine göre “kunduracımızı çift-çilik veya dokumacılık veya inşaat işlerini denemekten” menetmeli ve ona “kendi işine bakmasını söylemeliyiz” (2:2.374b).

Sokrates’in bir arkadaşı, burada tarif edilenin esasen bir hayvan topluluğuna benzediğini söyleyerek itiraz eder (2:2.373a). Sadece bedensel ihtiyaçlar üzerine kurulu böyle bir devlette adalet veya politika nasıl gelişebilir? Sokrates bir şehrin “uygarlığın lükslerin-den” (2:2.373a) yararlanabilmesi gerektiğini kabul eder. Dolayı-sıyla devlet, “temel ihtiyaçlarla ilgili olmayan” mesleklere yer aç-a-cak şekilde genişler: Avcılar, balıkçılar ve sanatçılar bu kategoriye girerler. Sokrates, bu küçük devletin büyüdüğünde civar devletlerle mutlaka çatışmaya gireceğine değinerek devam eder. Bu olasılık göz önüne alındığında devlet fiziksel açıdan güçlü, hızlı, enerjik ve gözü pek profesyonel muhafızlara (yöneticiler ve askerler) ihtiyaç duyacaktır. Ancak dost ile düşmanı ayırt edebilmek amacıyla mu-hafızların eğitilmesi gerekmektedir. Bir muhafız, enerji ve cesaret kadar “bir filozofun yaradılışı”na da ihtiyaç duyar (2:3.375e). Ha-kikat âşığı olan filozof bu nedenle hükümdara yardım etmelidir ki bu da hakikat olmayanı uzak tutmayı gerektirir. Dolayısıyla, haki-katin kendinden ziyade hakikatin simülakrıyla, doğruyu söylemek-ten ziyade kurgu ve yalanla uğraşan şairler ve diğer taklitçiler san-sürlenmelidir. Öte yandan yalan, yurttaşların eğitimi için gereklidir de: Filozof-hükümdarlar, toplulukta “inanç” uyandırabilecek “gör-kemli bir mit”, “şairlerin anlattığına benzer bir peri masalı uydur-malıdır” (4:1.414b-c). Platon’un asil yalanı olan kurucu hikâye alıntılanmaya değer.

Sizler, her biriniz bu topluluğun bir ferdisiniz, kardeşsiniz. Ancak tanrı sizi yaratırken, hükümdar olmaya layık olanların harcına altın kattı (bundan dolayı en muteber onlardır); yardımcılarının harcına gümüş, çiftçi ve diğer işçilerin harcına ise demir ve tunç koydu. . . . Bu nedenle, tanrının hükümdarlara verdiği emirlerin ilki ve en önemlisi, muhafızlar olarak görevlerini yerine getirirken her şeyden evvel çocukların karakterinde madenlerin karışmasını denetlemeleridir. (4:1.415a-c)

Burada temel ilke, madenlerin karışımından kaçınmak, diğer bir deyişle kişinin ihtiyaçlar toplumundaki yeri tayin edildikten sonra, toplumsal hiyerarşi içerisinde diğer hatları çapraz kesebilecek bir hareketten kaçınmaktır. Bu doğrultuda Platon'un cumhuriyeti, yurttaşların tabiatları arasındaki farklılığa ve dolayısıyla işbölümünün gerekliliğine atıfta bulunarak gerekçelendirilen bir ekonomik ilke üzerine, ihtiyaçlar üzerine kuruludur. Bu farklılaşmayı sağlayan şey kullanımdır, özellikle de zamanın kullanımı. Örneğin zanaatkârın işi “ona ayıracak boş vakti olana dek beklemez” (2:370b). Rancière'in (2003, 3-7) dikkat çektiği üzere, burada asıl söz konusu olan böyle bir çalışma zamanı değil (nihayetinde çalışma, kölenin *ergon*'udur), daha ziyade kişinin zorunluluk kaynaklı beden kullanımından muaf olabilme ölçüsünü tarif eden boş zamandır. Bu anlamda Antik Atina'da felsefe, politika ve sanatla meşgul olacak zamanın olmaması, yalnızca kölenin dışlanmasına değil, aynı zamanda toplumsal grupların dikey bir tahakküm ekseninde farklılaşmasına da dayanmaktadır. Zanaatkârların ve işçilerin zamanı olmadığı için felsefeyle, sanatla, politikayla uğraşamazlar. Bu da zanaatkârı, kullanım ilkesi uyarınca herkesin yerine ve görevlerine bağlı kaldığı, Platon'un “apolitik, endüstriyel refah toplumu”nda (8) genel bir figüre dönüştürür.

Aristoteles ve Ksenophon'a göre de zanaatkârın politik yaşamdan dışlanmasının gerekçesi boş zaman eksikliğidir. Aristoteles'in durumunda zanaatkârların, meşgul oldukları ve “işe devam etmek zorunda oldukları” için “meclise katılacak vakitleri yoktur” (Aristoteles 1995, 6:4.1318b6). Benzer şekilde *Oikonomikos*'ta zanaatkâr olmak “dostların ve şehrin dertleriyle ilgilenen boş zamanı-

nın olmaması” anlamına gelmektedir (Ksenophon 1998, 4.2-3). Bununla birlikte burada faydalı (ihtiyaçlar) ile faydasız (boş zaman) arasındaki ayrımın kendisi faydasızların alanından alınmıştır. Toplumsal fayda şehri, göndergesini faydalı işçilerde bulurken, politika kendisini, yalnızca toplumsal fayda ilkesinin ihlali olarak yaşanabilecek faydasıza gönderme yaparak tanımlar. Bu bakımdan aslında toplumsal hiyerarşiyi tanımlayan şey faydasız olandır (boş zaman ve oyun) (Rancière 2003, 13-14). Dolayısıyla Antik Atina’ dan söz ederken iki şehirden bahsedilmektedir: beden işçilerinin yaşadığı, üretici işçilik bakımından bir fayda şehri ile boş zaman ve lüks, felsefi tefekkür, sanatsal kurmaca ve politik çekişme bakımından bir fayda şehri (19-20). Bedenin araçsal kullanımına/faydasına mahkûm zanaatkâr fiiliyatta “sahte bir özgür yurttaş ve bir yarı-zamanlı köledir” (24). Şayet bu toplumsal kuralı ihlal eder de felsefe, sanat veya politikayla uğraşırsa politik düzene karşı bir tehdit haline gelir. Zira “gerçek bir kunduracı” yalnızca kundura yapan biri değildir, daha önemlisi “kendini kunduracıdan başka bir şeymiş gibi göstermeyen biridir” (22).

POLİTİKANIN FAYDASI/KULLANIMI

Platon, Ksenophon ve Aristoteles’e göre, her birinde farklı şekilde olsa da despotizmin demokrasinin çarpıtılmasına işaret ettiğinden söz ettik. Platon bu sorunu, politik bir *arkhê*, politikaya zemin sağlayan bir ilke formüle ederek çözer (Rancière 1999, 71). Ancak ortaya çıkan toplumda katılım, her grubun kendine verilen görevleri yerine getirmesinden ibarettir. Böylece demokratik siyasetin kötüye kullanılmasını önlemenin bedeli siyasetin ortadan kaldırılması olur.

O halde, siyaseti ortadan kaldırmadan ve aynı zamanda despotik çarpıtma tehlikesinden kaçınarak *polis*’i yönetmek mümkün müdür? Aristoteles başka bir model önerir. Eğer ıslah edilmiş despot “kralı oynayabilirse” ve oligarşi halkın çıkarlarını gözetebilirse ya da gözetiyormuş gibi görünebilirse, ikisinin de güçleri azalmaya-

cak, aksine artacaktır. Diğer bir deyişle Aristoteles'te siyaset bir gösteriye dönüşür: "İyi rejim, oligarklar için oligarşi, demos için demokrasi kılığına bürünen rejimdir" (74). Oligarşi ve demos aynı "siyaset"le uğraştığında demokratik siyaset, yeniden dağıtımına ilişkin bir hükümet rasyonalitesine ve görüntüyü kurtarmaya indirgenir. Rancière, siyasetin bu şekilde, kurumsal çerçevesine tabi kılması yoluyla gerçekleşen depolitizasyona "para-politika" adını verir. Despotizm korkusu (kötüye kullanım), bir kez daha demokratik siyasetin ortadan kaldırılmasına zemin hazırlar.

Diğer bir deyişle, yalnızca despotizm değil, despotizmin kötüye kullanılmasını önlemeyi bahane ederek demokrasiyi ortadan kaldırma girişimi de siyasetin kötüye kullanılmasıdır. Adeta bir kötüye kullanım biçimi (despotizm) diğerini (archi-politika) beraberinde getirmekte, o da bir başkasını (para-politika) beraberinde getirmekte ve bu böyle sürüp gitmektedir. Bu dizilişin kendini bir bağ biçiminde geliştirerek despotizm meselesini her zaman gönüllü kölelik ve ekonomi ile bağlantılandırması önemlidir. Yalnızca despotizmin kendisi değil, archi-politika ve para-politika da politikayı bir ekonomik düzene indirgemeye çalışır. Bu da sorunun yalnızca despotizm, despotun kibirli yıkıcılığı ve özyıkımı olmadığı, aynı zamanda bir fayda düzeninin olduğu, hem öznelere hem nesnelere araçsallaştıran bir toplumsal düzenin varlığı ve sürdürülmesi olduğu anlamına gelir. Böylelikle farklı zaman ve bağlamlarda farklı ölçülerde de olsa politik düzen her zaman politikayı biyolojiye, politik özneyi ise ekonomik açıdan tanımlanan bir hayvan-araca dönüştüren paradoksal politika biçimi biyopolitikaya doğru bir eğilim içerir.

Bu doğrultuda, ancak bu eğilim etkisizleştirildiğinde veya sekteye uğradığında politika olacaktır. Politika her şeyden önce saymaya dair bir çatışmadır, kimin politik özne sayılacağına dair bir çatışma; halihazırda sayılmış olanlar arasındaki bir çekişmedir, çıkarlar üzerine bir pazarlıktan ibaret değildir. Politika ancak makul olanın alternatif dağılımıyla, ortak olanın yeniden tanımlanmasıyla, faydaları ve fayda sağlayanları ve bu yeniden tanımlamaları mevcut toplumsal düzen ile uyumuna getirmesiyle var olur. Ancak

bu iki mantığın kısa devre yapması sağlandığında politikadan söz edebiliriz. Diğer bir deyişle politika, normalliğin kesintiye uğraması üzerine kuruludur (Rancière 2010, 38).

Yunan *polis*'inde bir yandan kimin yurttaş sayıldığı ve köle ile yurttaş arasındaki ilişkiler, diğer yandan (hükümdar, filozof, zanaatkâr olarak...) yurttaşlar arasındaki ilişkiler “normal” politikanın kapsamını ve mümkün olanın sınırlarını önden tanımlamaktadır. Keza hayvan ile (“konuşan hayvan” veya “politik hayvan” olarak) insan arasındaki ayırım nihayetinde bir fayda düzenidir, *polis*'te neyin ortak olduğuna, neyin ortak olmadığına dair bir karardır.

Birinci Arasöz

Anabasis:

Çekirge Sürüsü Olmanın En İyi Yolu

DESPOTİZM SANRILAR ÜRETİR ve ürettiği bu sanrılardan beslenir. Despot bir kandırma ustasıdır. Ancak insanlar da kendilerini kandırabilir. Bu durum, despotik buyrukla ilişkisi içinde düşünüldüğünde, kendini kandırma da kandırılmak kadar büyük bir tehliktir. Bu sorunu derinlemesine incelemek için en uygun yerlerden biri Ksenophon'un *Anabasis*'idir. Hikâye iki erkek kardeşin çatışması arka planında gelişir: Pers Kralı Dara'nın ölümünün ardından tahta büyük oğlu Artakserkses geçer. Ancak tahtın meşru vârisinin kendisi olduğuna inanan küçük oğlu Kyros, Artakserkses'le savaşmak üzere gizlice paralı askerlerden oluşan bir ordu kurmaya başlar. Orduda on bini aşkın Yunanlı vardır. Herkes gibi onlar da Pers kralıyla değil, küçük bir düşmanla, Pisidialılarla savaşacaklarına inandırılmıştır. *Anabasis*'te bu kandırılmışlar ordusu içindeki birinden söz edilir:

Oysa ne komutan ne yüzbaşı ne de asker olduğu halde, orduda seferi izleyen Atinalı Ksenophon diye biri vardı. Onu, geldiği takdirde kendinin de yurdunda olduğundan daha fazla sağlamasını beklediği Kyros'un dostluğunu kazandıracağını vaat ederek çok eski dostu Proksenos getirtmişti. (Ksenophon 2013d, 3:1.4)

Proksenos Ksenophon'a, onu vatanı Atina'dan "daha çok değer verdiği" karizmatik lider Kyros'la tanıştıracığına söz vermiştir (3: 1.5). Ksenophon, Proksenos'un davetini aldıktan sonra öğretmeni

Sokrates’e danışır. Ancak Sokrates şüphecidir: Ksenophon’un Kyros ile ilişkisi Atina hükümetini kızdırabilir, zira Kyros geçmişte Atina’ya karşı Sparta’yı desteklemiştir. Bu nedenle Sokrates Ksenophon’a “Delphoi’ye giderek tanrıya bu yolculuk konusunda akıl danışmasını” öğütler (3:1.6). Ksenophon tapınağa gider, ancak Apollon’a başka bir soru sorar: “Tasarladığı yolculuğu en onurlu ve çıkarına en uygun biçimde yapması ve eksiksiz bir başarıdan sonra sağ salim dönmesi için hangi tanrıya kurban kesip dua etmesi” gerekir? (3:1.6). *Anabasis*, Ksenophon’un “şehirden uzak, macera dolu bir hayat” uğruna Sokratik düşünceden ayrılmasının neticelerine dair bir rapordur (Higgins 1977, 83). Sokrates’in bu genç öğrencisi için servet ve şeref vaadi öyle caziptir ki Atina yurttaşlığını kolayca hafife alır. Her şeyden önce iyi iş çıkarmaya, ekonomik-pragmatik bir mesele olan “gitmenin en iyi yolu”na odaklıdır. “Ksenophon sefere böyle katıldı. Aldatılmıştı” (Ksenophon 2013d, 3:1.10). Kyros’un, Ksenophon’un kendi sanrısıyla örtüşen aldatmacası, *Anabasis*’te gelişen olayları tetikleyen şeydir.

AKIL TUTULMASI

Henüz yolun başlarında, Kilikya’da, seferin aslında Pers kralına karşı olduğu ordudaki herkes tarafından anlaşılır. Yine de her zaman olduğu gibi uyanış, bir imkânsızlığın idrakiyle birlikte gelir. Yabancı topraklarda hayli ilerlemiş Yunanlıların geri dönmesi için artık çok geçtir. Kyros, korkmuş ve isteksiz askerlerin zam talebini ikiletmez. Arap Çölü’ne vardktan sonra Babil’den geçmeye başlarlar. Kunaksa’da muharebe başlar. Pers askerleri sayıca üstün olmalarına rağmen kaçarlara. Fakat gözünü karartmış olan Kyros, Artakserkses’e ulaşp onu öldürmek için Pers hattına saldırır. Onu ancak yaralamayı başardıktan sonra öldürölür. Görünüşteki başkahrmanınından daha başlarda beklenmedik biçimde kurtulan *Anabasis*, geride kalan, bir ayağı çukurda askerlerin hikâyelerini, seçilmiş komutanlarına odaklanarak anlatır. Komutanlardan biri, aynı zamanda *Anabasis*’in de anlatıcısı olan Ksenophon’dur.

Ksenophon, Kyros için “Büyük Kyros’tan sonra yaşayan Perslerin hiçbirisi onun kadar Kral ruhlu ve tahta çıkmağa layık değildi” der (Ksenophon 2013d, 1:9.1). Kyros da Ksenophon’un *Kyros’un Eğitimi* (2007) kitabının kahramanı Büyük Kyros gibi müşfik bir despottur. Onun yönetimi kanunsuz olmakla birlikte mükemmeliyete, bilgiye dayanan ve gönüllü itaat yaratmaya çalışan rasyonel, liyakate dayalı bir yönetimdir. Bundan dolayı Kyros’un adamları “sevinç içinde çalışır, güven içinde servet toplardı” (Ksenophon 2013d, 1:7.19). Kyros’un yönetimi bu bakımdan Simonides’in *Hiero*’da savunduğu ıslah edilmiş despotizmi andırır. Hiero’nun gönülsüz tebaasını kanunsuzca yönetmesinin aksine Kyros, tebaasının ekonomik ihtiyaçlarını karşılayarak onları kendi arzusuna, iktidara yönelik hırslı arzusuna doğru çekebilmektedir. Ordusunu bir *oikos*’muş gibi yönetir, ancak bunu Hiero’nun kibirli tavrını takınmadan yapar. Ksenophon onu bir söz verdiğiyse tutan, badirelerde dahi arkadaşlarını asla terk etmeyen biri olarak tarif eder. Ne zaman birinin bir faydasını görse, “aynı biçimde daha fazlasıyla karşılık” vermeye çalışan biridir (1:9.11). Hiçbir gayretin, meziyetin veya erdemin karşılıksız kalmasına asla izin vermezdi. Bunun sonucunda Kyros’un liyakate dayalı düzeninde erdem servet, mutluluk ve onur cinsinden ödüller kazanmanın bir aracına dönüştü. Kyros, “bir erkek için en iyi süsün, iyi giyinip kuşanmış dostlar olduğunu” bildiği için her arayışta en iyi destekçileri toplamayı başardı (1:9.23). İyilik yapma hevesi bundandır (1:9.24):

Söz gelişi, kendisine iyi şaraplar gönderildiği zaman, dostlarına uzun süredir eline bu kadar iyi şarap geçmediğini ve “Kyros bu yüzden kabul etmeni ve bugün en iyi dostlarınla içmeni rica ediyor,” diye söyleterek yarı yarıya dolu şarap küpleri gönderirdi. Gene sık sık, yarım kazlar, ekmekler ve başka yiyecekler gönderir, götüren adamı şöyle söylemekle görevlendirirdi. “Kyros bunu çok lezzetli buldu: bu yüzden senin de tatmanı istiyor.” (1:7.23-24)

Diğer bir deyişle, Kyros’un beğendiğini beğenmek kuraldır, onun ordusunda erdem artık başlı başına bir amaç değil, bir zenginleşme aracıdır. Fakat daha önemlisi, adamlarının arzularını yönetebilmek

için Kyros, sahibi olduğu şeylerin tadını kendisi çıkarmaktan kaçınır. Onun yerine, iktidarını hırsla artırmaya odaklanır. Burada da Kyros ile Hiero arasında dikkate değer bir fark göze çarpar: Hiero ihtiraslarının kölesiyken, Kyros bütün gücünü tahtını korumaya adanarak ve taraftarlarına cömertçe dağıtmaktan mutluluk duyduğu servetiyle ve benzer eğlencelerle dikkatini dağıtmayı reddederek ihtirasını şeref kazanma amacına tahvil edebilmektedir. Ancak bu cömertlik sadece dostları için geçerlidir. Kyros'un tasarısına katılmayı reddedenler onun gazabıyla karşı karşıya kalır. Bu nedenle Kyros'un hükmettiği topraklarda “sık sık, ayakları, elleri kesilmiş, gözleri çıkarılmış insanlar” görülebilir... (1:7.13). Benzer biçimde, Kyros'un komutanlarından biri olan Orontas saf değiştirmeye kalktığında Kyros onu mahkeme önüne çıkardı. Mahkemeden sonra “bir daha dirisini de ölüsünü de kimse görmedi” (1:6.11).

Gelgelelim Kyros'un gücü ve hırsı aynı zamanda zaafıdır. Ksenophon, Kyros'un gençliğinde tehlikeye atılmaya düşkünlüğünün hikâyesini anlatır. “Bir gün, bir ayı üstüne atılınca ürkmeyip çarpışmağa başladı; ayı onu atından aşağı çeltip yaraladı, bedeninde yara izleri kaldı; ama sonunda Kyros ayıyı öldürdü” (1:9.6). Benzer bir olay Babil yakınlarında, Kunaksa'da, Kyros Pers kralını görünce olur: “Görür görmez kendini tutamayıp, ‘İşte görüyorum, onu!’ diye haykırarak Krala saldırdı, göğsünden mızrakladı ve zırhını delip onu yaraladı” (1:8.26). “Görme”nin bilfiil körlüğe, akıl tutulmasına döndüğü bu örnekte Kyros'un hırsı, ihtirası kendine zarar verir hale gelir. Kandırma konusunda tebaasını geçme yeteneği, kendini kandırma boyutuna varmıştır.

DAĞILMA

Kyros'un gönüllü itaate dayalı despotik yönetiminin kırılgan bir yapı olduğu böylece anlaşılır. Her şeyin bağlı olduğu tek adamın ortadan kaybolmasıyla birlikte ordu belirsiz, güvensiz ve tehlikeli bir hale sürüklenir. Kyros'un despotik yönetimiyle koşulsuz şartsız uzlaşan ve tek derdi ekonomik fayda sağlamak olan paralı askerler

şimdi Perslerin topraklarının ortasında, “dönüş yolları aşılması imkânsız ırmaklar tarafından kesilmiş” ve “savaşı kazansalar dahi kimseyi öldüremeyecek, yenilirlerse de hiçbiri kurtulamayacak” (2:1.11) kadar kalabalık bir ordu karşısında, tehlikeli bir arazide ümitsiz bir savaşta kaybolduklarını hissederler. Ancak teslim olmazlar. Bunun yerine Kyros’un ardından komutayı devralan Klearkhos’un komutasında, kaçır gibi görünmeden yürümeye karar verirler. Yine de Pers kralının, “başka Yunanlılar Büyük Kral’ın üstüne yürüyemeyecek kadar korksunlar diye” onları yok etmek istediğini bilmektedirler (2:4.2).

Bu öngörüye karşın kandırmacalar birbirini izler. Zapatas nehrine ulaşana dek Persler hiçbir hamle yapmaz, ancak endişe ve belirsizlik Yunanlıların peşini bırakmaz. Sonra klasik bir hata yaparlar. Klearkhos, “karşılıklı güvensizliği dağıtmak için” Pers kralının satrapı Tissaphernes’e bir ulak gönderir ve görüşme talep eder. Tissaphernes bu talebi kabul eder. Görüşme, politikada toyluğun emsalsiz bir örneğidir. Klearkhos, Tissaphernes’in ordusuyla savaşmanın, kralın daha çok saldırmasına yol açmaktan başka bir işe yaramayacağını kabul ettiği idealist bir dinsel söyleme başvurur. Tissaphernes, Klearkhos’un “bilgece” sözlerini duymanın bir zevk olduğunu söyleyerek yanıtlar, zira Klearkhos’un düzenleyeceği yıkıcı herhangi bir şey bu koşullar altında ancak kendi yıkımına yol açacaktır (2:5.19). Klearkhos’la konuşacak daha çok şeyi olduğunu ekleyerek Pers kralına bizzat komplo kurmakta olduğu ve bunun için Yunan askerlerini yanında tutmak istediği izlenimi verir (2:5.22-23). Tissaphernes’in Yunanlıların hayatta kalmasından çıkar sağlayacağını düşünen Klearkhos satrapın görüşme davetini kabul eder. Ertesi gün:

Tissaphernes’in çadırının kapısına vardıklarında, komutanlar Boiotia’lı Proksenos, Thessalia’lı Menon, Arkadia’lı Agias, Lakonia’lı Klearkhos ve Akhaia’lı Sokrates içeri alındı; yüzbaşılar kapıda kaldılar. Birkaç saniye sonra verilen tek bir işaretle, içeri girenler yakalanıp dışardakiler öldürüldü. Sonra Barbar süvarileri ovaya atılıp rastladıkları tüm Yunanlıları (gerek özgür, gerek köle) öldürdüler. Ordugâhlarından süvarilerin bu

doludizgin gidişini gören Yunanlılar, şaşkınlığa düşmüş bu adamların ne yaptıklarını düşünürlerken karnından aldığı bir yarayla kaçan Arkadia'lı Nikarkhos bağırsaklarını avuçlarında tutarak geldi. Olup bitenleri anlattı. Büyük bir korkuya kapılan ve ordugâhlarına hemen saldırılmasını bekleyen Yunanlıların tümü hemen silahlarını almaya koştular. (2:5.31-34)

Ksenophon, bu olaydan sonra Yunanlıların “şaşkınlığa düşmüş” (*aporia*) olduklarını bildirir. Düşman güçlerle çevrili, rehbersiz ve en önemlisi lidersiz ne yapılacaktır? Bu noktada Ksenophon, Kyros'a dair anlatısını, onun üç komutanı Klearkhos, Proksenos ve Menon'la ilgili ayrıntılara değinerek tamamlar ki bu, *oikos* gibi örgütlenmiş bir ordu-toplunun yapısını anlamakta önemlidir. Klearkhos yetenekli bir askerdir, “savaş tutkusunun en üst derecesinde” dir (2:6.6). Ksenophon, Klearkhos'u “komuta etme yeteneği” olduğu ve bir askerin “generalinden düşmandan daha çok korkmalı” diye düşündüğü için, Machiavelli'nin habercisi olarak över (2:6.10). Klearkhos'un bu özelliği savaşta sahiden çok işe yaramıştı. Gelgelelim Tissaphernes karşısındaki müthiş aptalca yenilgisinin de gösterdiği üzere Klearkhos diplomasi konusunda iyi değildi (2:6.12-13). Başlangıçta, bir sofist olan Leontinoi'li Gorgias'ın öğrencisi olan Proksenos müzakere etmede iyiydi ve “dürüst insanlara komuta edebilecek yetenekteydi” (2:6.19). Ancak komuta etmeye uygun değildi. Askerlerinde saygı ve korku uyandıramıyordu. Askerlerinin, ona itaatsizlik etmekten korkmalarından çok, o askerlerinin nefretinden korkuyordu (2:6.19). Diğer bir deyişle Proksenos lider olamayacak kadar iyi bir insandı. Üçüncü komutan Menon hem komuta hem de şeref konusunda hevesliydi fakat sadece “büyük bir hırsla zenginleşmek istediği, daha çok şeye sahip olmak istediği için” (2:6.21). Açgözlülük, hodbinlik ve vasatlığın vücut bulmuş haliydi.

Dindar, içten ve adil olmakla övünen insanlar vardır. Menon aldatmakta, yalan uydurmakta, dostlarını gülünç düşürmekte usta oluşuyla övünüyordu. Birinin en iyi dostu olmak istedi mi, bu dostluğu kazanmak için kendisinden önce dostu olanlara iftira etmek gerektiğini düşünüyordu. Askerlerin kendisine itaat etmesini sağlamak için onların kötü davranış-

larına ortak olmağa çalışıyordu. Bir adam kendisini terk ederse, yararlan-
dığı sırada onu kaybetmemiş olmasını iyi bir iş sayıyordu. (2:6.24-28)

Klearkhos, Proksenos ve Menon gibi dostlar varken düşmana ne
hacet? Eğer kusurlarına ek olarak, Ksenophon'un Kyros'un ordu-
sunun ne kadar kolay dağılabileceğine dair önceki sözleri dikkate
alınırsa (bkz. 1:8.1-3), "paralı askerlerin en büyüğü" olan Kyros'un
topladığı bir paralı askerler ordusunun (Higgins 1977, 83) doğası
gereği, despotunun ortadan kalkmasıyla birlikte dağılmaya eğilimli
olduğu sonucuna varılır.

NE YAPMALI?

Bu tür bir dağılışın doğallığı, Ksenophon'un Simonides'in ıslah
edilmiş despotizmine ilişkin yargısıyla ilgili de bir ipucu verir:
Ekonomik getiri beklentisiyle (ki bu terör korkusuyla tamamlan-
ır) despotik bir iktidara gönüllü itaat etrafında örgütlenmiş liya-
kate dayalı bir ordu ya da onun yanı sıra bir *polis*, kısa vadede kamu
yararını ve hukuku destekleyen bir ilkedен daha verimli görünse
de, uzun vadede arzu edilemeyecek kadar kırılgandır. Ksenophon'u
en başta, Kyros'un karizmatik isminin simgelediği "iyi iş çıkar-
ma" uğruna Sokrates'ten yüz çevirdiğinde Kyros'a çeken şey bu ol-
muştur.

Böylece Kyros'un tasarısı darmadağın olduğunda Yunan ordu-
su, kendilerini içinde buldukları istikrarsız durumun tek uygulanabi-
lir alternatifi olarak gördükleri demokrasiye geri döner. Yeni ko-
mutanları demokratik yöntemlerle seçerler. Seçilenlerden biri de
Ksenophon'dur. Ksenophon askerlere yaptığı üç konuşmayla ordu-
yu yeniden birleştirir. *Anabasis*'te merkezi bir rol oynayan bu ko-
nuşmaların çıkış noktası, ordunun somut durumunun değerlendirilmesidir: "Oysa kendimizi savunma çarelerini ne hazırlayan var
ne de düşünen, ve sanki dinlenmeğe vaktimiz varmış gibi uzanmış
yatıyoruz" (Ksenophon 2013d, 3:1.14). Öyleyse ne yapmalıdır?
Proksenos'un teğmenlerine hitaben yapılan ve Ksenophon'un ko-

mutan seçilmesiyle sonuçlanan ilk konuşma bir eylem çağrısıdır. Askerlerin karşı karşıya olduğu tehlikeleri göstererek, Pers kralına boyun eğmenin, onu esir etmek veya mümkünse öldürmek amacıyla yola çıkmış bir ordu için bir seçenek olmadığını ortaya koyar (3:1.18). Ordu ancak gerektiği takdirde ve gerektiği zaman savaşı riske atarak geri çekilmelidir. Bunun için de esas olan işbirliğidir. Ordunun tüm komutanlarına ve yüzbaşlarına hitaben yapılan bir sonraki konuşma, Yunanlıların düşmanın eline geçmemek için ellerinden gelen her şeyi yapmaları gerektiğini bir kez daha teyit eder. Komutanlara liderliğin ve disiplinin önemini hatırlatır. Liderlik olmadan, “iyi ya da güzel” hiçbir şey başarılamaz; disiplin olmadan kimse güvende olamaz (3:1.38). Bu bağlamda Ksenophon, ordunun diğer liderleriyle bir gözlemini paylaşır:

Çarpışmalarda her çareye başvurarak canlarını korumak isteyenlerin hemen her zaman korkakça öldüklerini, tersine ölümün kaçınılmaz ve her insanın başına gelen bir şey olduğuna inanan ve onurlu bir biçimde ölmek için çarpışanlarınsa yaşlılığa çoğunlukla öbürlerinden çok ulaştıklarını ve ömürlerinin geri kalan kısmını daha mutlu geçirdiklerini görmüşümdür. (3:1.43)

Hayatta kalmanın tek yolu risk almak ve yurttaşlar gibi savaşmaktır: Salt biyolojik yaşamın gereklerine göre yaşadıkları ve “ne pahasına olursa olsun hayatta kalmak” istedikleri, risk almak ve hatta intihar etmek yerine bir efendinin gücüne boyun eğmeyi tercih ettikleri için Antik Atinalıların hor gördükleri kölelerin aksine (Arendt 1958, 316). Ordunun yüksek rütbeli subaylarına köle olmadıklarını yeniden anlatan bu özgürlük hatırlatmasından sonra, üçüncü ve en önemli konuşma, ordunun tamamına, yani asker-yurttaşların çoğunluğuna yapılan konuşmadır. Bu sefer Ksenophon, ordunun “kurtulmayı umut etmek için pek çok iyi neden”i olduğunu söyleyerek başlar söze (Ksenophon 2013d, 3:2.8). Ancak tam “kurtulma” dediği sırada bir asker hapsirir, Ksenophon bunu ânında değerlendirir ve görüşünün dinen desteklediğinin bir işareti, Zeus’tan gelen olumlu bir alamet olarak yorumlar. Askerler Ksenophon’un, dost bir ülkeye varır varmaz Zeus ve diğer tanrılara kurbanlar ada-

ma teklifini oybirliğiyle kabul eder. Oylamanın ardından Ksenophon, umut olduğunu tekrarlar ve korkunun en büyük düşman olduğunda ısrar ederek sonlandıracağı konuşmasına devam eder:

Ve o sırada bunca yiğitliği, Kyros'a tahtı vermek için gösterdiniz; oysa bugün kendi kurtuluşunuz için çarpışmanız gerekiyor; bu yüzden çok daha fazla cesaret ve gayret göstermeniz gerekir, öyle değil mi? Kendinizi düşmanın karşısında daha atak hissetmelisiniz. Gerçekten o sırada düşmanları tanıımıyordunuz ve karşınızda uçsuz bucaksız bir kalabalık vardı; ama bu, babalarınızın kıvançlı ataklığıyla onlara saldırmınıza engel olmadı. Oysa bugün sizden çok fazla kalabalık olsalar bile size saldıracak cesaretleri olmadığını tecrübenizle bildiğinize göre, hâlâ onlardan çekinmeniz nasıl yakışık alır? (3:2.15-16)

Böylece bir politikleşme başlatılır ve politik olanla öznel olan arasındaki ilişki yeniden sentezlenir. Ordu yeni bir politik özneye, paralı askerlerden ziyade yurttaşlardan oluşan bir *polise* dönüşür. Bu konuşmalar, Antik Atinalılar için özgürlük anlamına gelen denize ulaşma umuduyla, hayatta kalma umuduyla demokrasiyi diriltir.

“DENİZ! DENİZ!”

Üçüncü konuşmanın son bölümünde çetrefilli bir ayrıntı vardır. Ksenophon burada, ordunun kartlarını açık oynamak yerine oraya “yerleşecekmiş gibi” davranmasını önerir (3:2.24). Ama eğer gerçekten buraya yerleşirlerse Yunanlıların “aylaklığa ve bolluğa” alışmalarından korktuğunu da ekler (3:2.25). Yunanlılar bunun yerine geri dönmeli ve memleketteki diğer Yunanlılara yoksullarını buraya gönderebileceklerini söylemelidir (3:2.26). Burada Ksenophon, kendisini bir şehrin kurucusu olarak tasavvur ederek, geri dönmeleri koşuluyla da olsa bir Yunan kolonisi, bir şehir kurma fikrini de ima eder. Proksenos'un Kyros'un ordusuna katılma davetini hemen kabul ettiğini hatırlarsak bu, “Ksenophon'un yurtseverlikten yoksunluğu bir yana, onun yurtseverliğinin gönülsüzlüğünü” vurgular (Strauss 1975, 126).

Bu olayın ardından Yunanlılar, ölüm saçan tehlikeli savaşçılar oldukları anlaşılan Karduklar'ın dağlık arazilerinde yavaş yavaş ve güçlkle ilerler. Ancak askerler büyük zahmet ve büyük bir şansla, Ksenophon'un tasasız, coşkulu bir kültür olarak tanımladığı Ermenistan'a varırlar. Sonra Thekhes Dağı'nın zirvesine (Karadeniz kıyısında bugünkü Trabzon civarında) ulaşır ve “deniz deniz!” diye haykırırlar (Ksenophon 2013d, 4:7.24). Konuşarak kurulan *polis* bu noktada dağılmaya başlar. Kurtulduklarını zannederek rahatlayan ve neşelenen askerler, amaçlarının denize ulaşmak olmadığını unutur (Higgins 1977, 89). Bu sırada bir asker, ordudaki hâkim havayı şöyle dile getirir:

“Arkadaşlar ben kendi payıma toparlanmaktan, yürümekten, koşmaktan, silahlarımı taşımaktan, sıraya girmekten, nöbet tutmaktan, savaşmaktan bıktım; artık bu işlerin sona erdiğini görmek ve işte deniz kıyısında olduğumuza göre yolculuğun geri kalan kısmını gemiyle yapıp Yunanistan'a Odysseus gibi yan gelip yatarak ulaşmak istiyorum.” (Ksenophon 2013d, 5:1.2)

Askerler, yolun geri kalanını deniz yoluyla giderek rahat etmeyi umar. Bu amaçla komutan Khirisophos, Sparta donanmasından gemiler bulmayı vaat eder. Ancak bu vaadin içi boş olduğu anlaşılır. Bu arada askerler o kadar gevşer ki, disiplinlerini kaybettikçe başlangıçtaki hallerine, paralı askerler olmaya geri dönerler. Şehirleri yağmalamaya, şüphelileri yargılamadan linç etmeye ve “köpekler gibi kuduza yakalanmış”çasına çılgınca, masum insanlara saldır-maya başlarlar (5:7.27-29).

Kitabın bu bölümünde, Ksenophon'un orduyu Perslerden ve kabilelerden kurtarmış olmasına karşın “kendilerinden kurtaramadığı” izlenimini ediniriz (Higgins 1977, 89). Ksenophon askerlerin yıkıcı “aşırılıklar”ının tamamen farkında olarak (Ksenophon 2013d, 5:1.14) orduyu deniz yerine karadan gitmeye çalışmaları gerektiğine ikna etmeye çalışır. Yine de “gözlerinin dönmüş olduğunu anlayınca öneriyi oylamaya koymadı” (5:1.14). Adamların aptallığı, demokrasinin sınırır. Demokrasi despotizmden daha iyidir, ancak

akıl tutulmasına yol açabilir. Böylece Ksenophon, askerleri “insanlara değil, yırtıcı hayvanlara yakıştır” şeklinde hareket etmeye devam ederlerse ordunun dağılacağı konusunda uyararak düzeni yeniden kurmaya çalışır (5:7.32). Askerler “canı” gibi davranmayı bırakmak zorundadır (5:7.33).

Askerler Ksenophon’un önerilerini kabul eder ve demokrasi bir kez daha kurulur. Kanunsuz hareketleri cezalandırmaya, yargılama için bir jüri oluşturmaya ve yeni arınma törenleri düzenlemeye karar verirler. Ayrıca komutanların geçmişteki davranışlarının yargılanabileceğine de karar verilir. Takip eden duruşmalarda bazı komutanlar suçlu bulunarak cezalandırılır. Ksenophon da kendisi tarafından dövüldüklerini iddia eden iki asker tarafından haksız saldırıyla suçlanır. Ksenophon duruşmada, bazılarını disiplin amacıyla dövdüğünü kabul eder, ancak bunların, diğerleri savaşırken safaları terk eden askerler olduğunu vurgulayarak kendini savunur: “Hepimiz böyle davransaydık, topluca ölürdük” (5:8.13). Adamları kamu yararı için, dolayısıyla kendi iyilikleri için cezalandırdığını kanıtlamaya çalışır. “Hayatlarını kurtarmışken şimdi benden onlara verdiğim haksız cezaların hesabını sorabilirler; ama tersine düşmanın eline düşselerdi karşılaşacakları korkunç davranışların hesabını sorabilirler miydi acaba?” (5:8.17). Ksenophon’un elinde çektikleri her ne ise şimdi onu tazmin etme gücüne sahip olmalarının, kendisinin o şekilde davranmış olması sayesinde mümkün olduğunu iddia eder. Ksenophon daha sonra dinleyicilere hızla kendi kötülüklerinin sıradanlığını, kirli işi onlar için yaparken onların “göz yumup” hiçbir şey yapmadıklarını hatırlatır (5:8.22).

Sonra şu sözlerle devam etti: “Aslında bazılarınızı kırdıysam bunu unutmayıp söylemeniz, ama birini soğuktan kurtardıysam, düşmana karşı koruduysam, hastalığı sırasında ya da umutsuzluğa kapıldığı sırada yardım ettiysem kimsenin hatırlamaması şaşırtıyor beni. Ve eğer birini iyi davranışından ötürü övdüysem, imkânlarım oranında bir yiğidi ödüllendirdiysem bu iyi davranışları da hatırlamıyorsunuz. Oysa kötülükten çok iyiliği hatırlamak güzeldir, doğrudur, kutsal ve tatlı bir ödevdir.” (5:8.25-26)

Ksenophon Pontos'ta orduyu düşünür; ordunun peltastlar, okçular, sapancılar ve atlılardan oluşan devasa yapısını ve “bir şehir kurarak Yunanistan'ın gücünü ve topraklarını geliştirmenin kendisi için şanlı bir iş olacağını” düşünür (5:6.15). Bu fikrini Kyros'un kâhini Silanos'a açar. Ancak Silanos, Yunanistan'a (Kyros'tan aldığı hatırı sayılır miktarda parayla) bir an önce ulaşmak istemektedir, bu nedenle askerlere Ksenophon'un şehir kurma planıyla ilgili iftiralar atar. Askerlerin çoğu bunun kötü bir fikir olduğunu düşünür ve Ksenophon onlara komplo kurmakla suçlanır. Ksenophon'un arkadaşı komutan Timasion, askerlerin yerleşmeyi akıllarından bile geçirmemelerini ve “hiçbir şeyi Yunanistan'dan üstün tutmamak” gerektiğini söyler (5:6.22). Ksenophon, Timasion konuşurken sessizliğini korur, çünkü Timasion'un sözleri Ksenophon'un Kyros'un ordusuna katılma tasarısının temel dayanağını ve bunun sonuçlarını dolaylı olarak sorunsallaştırmaktadır: “Kyros'u, kendisi için, atayurdundan daha yararlı görme hakkı” (Strauss 1976, 136). Ksenophon şehir kurma fikrinden bir kez daha vazgeçmesi şaşırtıcı olmaz ve eve sağ salım dönebilmek için herkesin işbirliği yapması gerektiği fikrini savunur (Ksenophon 2013d, 5:6.32).

Şehir kurma fikri Ksenophon'un aklına Kalpe Limanı'nda bir kez daha düşer (6:4.1). Askerler Yunanistan'a dönmek istedikleri için bu fikre yine karşı çıkarlar (6:4.7-8). Peki ama Ksenophon neden bu fikirde ısrar etmektedir? Çünkü kurduğu orduyu, “onu üne kavuşturacak kalıcı bir şey olarak yanlış yorumlamaktadır. Onu bir arada tutmaya çalışarak imkânsızı denemektedir” (Higgins 1977, 91). Her şey Sokrates'in tavsiyesinden saparak, farklı bir ekonomik mantığa güvenerek Kyros'u kendisi için atayurdundan daha yararlı görmesiyle başlamıştır. Bu anda Ksenophon hâlâ zafer peşindedir ve ekonomi sanatının ilkeleri uyarınca yaşamayı reddeden Sokrates'in aksine hâlâ ekonomi odaklı bir zihniyete sahiptir (Strauss 1975, 124).

Anabasis'in çıkış noktası olan, Ksenophon ile Sokrates arasındaki bu fark, bir başka apaçık soruya da cevap niteliğindedir: Ksenophon neden bu “caniler” ordusunu bırakıp kendi yoluna gitmez? Ksenophon, belirli bir durumda “en iyi şekilde” hareket etmek konusunda takıntılıdır. Bu nedenle stratejik ve verimli düşünme ve eylemi başlı başına bir değer olarak görür. Ksenophon'un, *Anabasis*'in büyük bölümünde Kyros'un tarafını tutarak, en iyi ihtimalle renkli siciline karşın işlediği suçları önemsiz göstermesi ve haklı çıkarması bu açıdan önemlidir (Danzig 2018). Ancak bunun sebebi, Kyros'a duyduğu hayranlığa indirgenemez. Ksenophon Sokrates'e de hayrandır. Ksenophon'un emeli, ekonomi (Kyros) ile felsefeyi (Sokrates) uzlaştırmaktır. Bunu yapmak için sadece Sokrates değil, her ikisi de savunulmalıdır. Bu nedenle Ksenophon her ne kadar Sokrates'e Kyros'tan daha çok saygı duymuş olsa da, *Anabasis* Sokrates için olduğu kadar Kyros için de bir özür olarak okunabilir. Bundan dolayı Ksenophon, sömürgeleştirme amaçlı olsa da adamlarının veya kendisinin ekonomiye olan ilgisini asla saklamaz. Ona göre “tüm bu nimetlerin bir galip bekledikleri apaçık ortada”dır (Ksenophon 2013d, 3:2.26). Kazanan hepsini alır ve düşmanlarını köle edebilir, “uşak” yapabilir (3:2.27). Böylece ekonomik çıkarları diğer daha hayati çıkarlarla dikkatle birleştirir: yalnızca memleketine dönmek isteyenler değil, aynı zamanda “zenginleşmek” isteyenler de ellerinden gelenin en iyisini yapmalı ve fethetmek için çaba sarf etmelidir (3:2.39). Calvino'nun (2002, 23) yaptığı gibi, “sömürgeci ikiyüzlülüğün” Ksenophon'a yabancı olduğu ileri sürülebilir. Doymak bilmez ve saldırgan paralı askerlerden oluşan işgalci bir ordu meydana getiren adamlarının haklı olmadığını bilir, yine de bu “asalak” oluşuma “trajik bir haysiyet değil, daha ziyade kısıtlı bir haysiyet, temel olarak bir burjuva haysiyeti” verilmiş belirli bir “üslup” kazandırarak ona hükmetmeye çalışır (23).

Ayrıca Ksenophon'un, konu kölelik olduğunda bile, gönüllü kölelikle ilgili olarak ekonomiyi her zaman hesaba kattığını hatırlamalıyız. Bu nedenle, örneğin *Ways and Means*'de (Yollar ve Yöntemler) “onlara anlayışlı davranıldığı takdirde” kölelerin savaşta

yararlı olabileceklerini savunur (Ksenophon 2013b: 4.42). Hiç kuşkusuz şeref kazanma çabası, Sokratik felsefe ve ekonomik akıl yürütmeyi uzlaştırmaya çalışırken farklı, bazen çatışan eğilimleri ifade eder. Sonraki bölümlerde, bu eğilimlerin modernitede nasıl farklı yönlerde apayrı kaçış hatları bulduğunu tartışacağım. Burada vurgulanması gereken Ksenophon'un imzasını taşıyan ekonomik emirdir:

İnsan çekirge durumuna düşebilir, gene de bu çekirge durumuna bir disiplin ve ağırbaşlılık düzeni –tek kelimeyle: bir “üslup”– uygulayıp doyuma ulaşabilir; çekirge olma olgusunu değil, yalnızca onu en iyi olma tarzını tartışır. (Calvino 2009, 31)

Ksenophon'un paradoksları sayesinde teknik verimliliğe, bir işi mümkün olan en iyi şekilde, ahlaki yargıdan bağımsız yapmaya yönelik yeni, pragmatik bir etik hakkında fikir edinebiliyoruz (bkz. Calvino 2009, 22). Böylece *Anabasis* bir yandan toplumsallıktan diğer her şey çıkarıldığında, ordu doğa durumuna düşmekle karşı karşıya kaldığında, önemli olanın yalnızca “fayda” pragmatliği olduğunu ortaya koyar (bir asker için en faydalı şey bir başka askerdir): Ksenophon'un karşılaştığı her güçlükte işbirliğinin gerekliliğini vurgulaması da bundandır. Üçüncü bölümde tartışacağım üzere, Ksenophon'un bu ilkesinden Spinozacı etiğe bir hat çekmek kolaydır. Ancak öte yandan, bu mantığın araçsal bir rasyonaliteye sapıtılmasını mümkün kılan bir hat görmek de aynı ölçüde kolaydır; bu da bütün verimliliğine karşın her zaman etik bir uçurumda son bulma potansiyeli taşır. *Anabasis*'te bu eğilim, becerikli bir lider olarak herkesin dostu olan fakat etrafındaki herkesi ona “itaat” etmesi gereken “faydalı” ortaklar konumuna indirgediği için herkesin yalnızca araçsal, ekonomik açıdan dostu olan Kyros'ta vücut bulur (Demont 2018).

Ksenophon'un kendi akıbeti, bu iki “fayda” anlayışı konusunda aydınlatıcıdır. MÖ 394'te Yunanistan'a nihayet döndüğünde, Sparta ile yakın ilişkileri olduğu ve onlarla birlik olup Atina'ya karşı savaştığı gerekçesiyle sürgüne gönderilir. Gelgelelim Ksenophon,

sürgün sırasında *Anabasis*'i yazdığı Scillus'taki malikânesinde, felsefenin yanı sıra çiftçilik ve avcılıkla uğraştığı, huzurlu ve dingin bir tefekkür hayatına döner. Ksenophon bu dönemde şan, şeref ve şöhrete dair fikirlerini gözden geçirmiş, tefekküre ve kendinden memnun olmaya açıkça öncelik vermiş görünmektedir (Higgins 1977, 97). Diğer bir deyişle, stratejik-araçsal “fayda”yı tefekkür olarak “fayda”ya tercih ediyor gibi görünen Sokrates’in öğrencisi sonunda tekrar “faydadan faydaya” geçmiş, ancak bunu ters yönde yaparak felsefeye geri dönmüştür. Bundan dolayı Diogenes Laërtius’un *Lives of the Eminent Philosophers*’ında (Ünlü Filozofların Hayatları) Ksenophon’dan şöyle bahsedilmektedir:

Ksenophon orduyla Pers diyarına gitti ama tek sebep değildi Kyros, Gitti çünkü bir yol arıyordu Zeus’a varacak.

Mürekkep yalamıştı, Yunan kahramanlıklarını anlattı,

Ve sonra Sokrates’in bilgeliğinin ne kadar hoş olduğunu hatırladı.

(2: 28)

Ksenophon, Sokrates’in bilgeliğini ancak zor yollardan geçtikten sonra takdir etmeye başlar. Bu anlamda *Anabasis* despotizm, ekonomi ve gönüllü kulluk arasındaki ilişkinin baştan çıkarıcı cazibesini klasik bir çerçevede açıklayan bir aydınlanma anlatısıdır.

İkinci Bölüm

Erken Modern: *Polis'in Despotizmi*

Eskilerin tiranlara öyle bir nefretle
zulmedip hür yaşamayı sevmiş
olmalarına şaşmamalı.

– Machiavelli, *Discourses upon the First Ten
(Books) of Titus Livy (Titus Livius'un
İlk On Kitabı Üzerine Söylevler)*

MACHIAVELLI *Söylevler*'de toplumların güçlerini ve servetlerini ancak özgür olduklarında artıracaklarını ileri sürer. Büyüklüklerinin sebebi “bireysel yarar değil, cumhuriyetler haricinde rastlanamayacak kamu yararıdır” (2:2). Bir prens söz konusu olduğunda ise durum tam tersidir. Çoğu zaman prens için yararlı olan toplum için zararlıdır ve tam tersi de geçerlidir. Böylece prens bir despota dönüşür ve despotizm özgürlükle ve kamu yararıyla bağdaşmaz (2:2). Gelgelelim despotizmi bu şekilde kınamanın ardından gelenler daha ilginçtir, çünkü özgürlüğün cumhuriyetler tarafından her zaman desteklenmediğini de gözlemler Machiavelli. Özgür bir cumhuriyette insanlar hem bireysel ihya hem de kamu yararı uğruna rekabet eder ve sonuç olarak “her ikisi de şaşılabilecek şekilde artar” (2:2). Ancak bu ekonomik büyüme, cumhuriyet ancak emperyal bir biçimde genişleyebilirse sürdürülebilir. Buna göre fethedilen topraklarda cumhuriyet yönetimine tabi olanların bakış açısından cumhuriyet, bir prens tabi olmaktan daha kalıcı ve daha kaçınılmaz olduğu için “kulluklar arasında en zoru” gibi görünür,

Tabii o Prens, doğulu Prensler gibi barbar bir Prens, ülkeleri kırıp geçiren ve bütün insan uygarlığını darmadağın eden biri değilse: Ancak içinde sıradan insani duygular varsa, ona tabi olan şehirleri çoğu zaman eşit ölçüde sevecek ve tüm sanatlarını, tüm kadim kurumlarını (keyfini sürsünler diye) onlara bırakacaktır. Böylece özgürlüğü gibi büyüyememeseler de kullukta dahi perişan olmayacaklardır. (2:2)

Sonuçta her ne kadar kitabın bu bölümünün başında kınanmış olsa da despot, ıslah edilmiş bir despot olarak geri döner ve krallığa yeniden asimile edilir. “Şark” despotu olmayan bir prensin vasıfları nelerdir? Machiavelli, prense her sanatın hünerlilerini onurlandırmasını, tebaasının zihinlerini onun aleyhine işleyemeyecekleri şekilde muallakta tutmasını, “büyük ve çok akıllı bir insan” olarak şöhret kazanmaya çalışmasını ve düzenli aralıklarla şenlikler ve gösteriler düzenleyerek “halkı oyalamasını” öğütler (Machiavelli 2015, XXI). Yine de dikkate değer olan öğüdün kendisi değil, Newell’in (1988, 128) belirttiği üzere, Simonides’in Hiero’ya öğüdüne benzerliğidir: Gerek *Hiero*’da gerekse *Prens*’te bilge akıl hocası, hükmetme konusunda hükümdardan daha çok şey bildiğini göstermeye çalışır ve hükümdara, halkı nasıl kendi yönetimine tabi kılacağını, arzusunu nasıl onların arzusu haline getireceğini ve onların rızasını nasıl kazanacağını öğretir. Ancak Ksenophon’dan farklı olarak Machiavelli *poiesis*, yaratıma ilişkin şiirsel kaygıyı politik bir bağlamda serbest bırakır (129). Hükmetmek şekillendirmek, biçimlendirmek haline gelir. Machiavelli başarılı hükümdarların, “içine istedikleri biçimi yerleştirebilecekleri bir madde” veren “fırsat” olmak dışında, talihe hiçbir şey borçlu olmadıklarını ileri sürer (Machiavelli 2015, VI). Madem “Tanrı her şeyi yapmak istemez”, madem muhakkak “özgür istencimiz” vardır (XXVI), iyi bir hükümdar özgür istenciyle hem toplumu hem de kendini şekillendirebilen kişidir. Bunu ahlaki kaygıların ötesinde yapmalıdır. Eskiler, politik eylemin başlıca amacının mutluluk ve bu tür eylemlerin aşkın ölçütünün erdem olduğunda ısrar etmişlerdi. Machiavelli erdemin kendi başına bir amaç olduğunu reddettiğinden, hükümetin başlıca amacı mutluluk değil, şehrin ve hükümdarının güvenliği

olur. Politikanın ölçüsü, atıfta bulunduğu erdem değil, yarattığı pratik etkidir. Sahiden de, erdemi gözetmek bir hükümdarı yıkıma sürükleyebilirken, ahlaksızlık çelişkili bir şekilde güvenlik ve refahı yönetmenin hizmetine sunulabilir (XV). “İktidarda kalmak isteyen bir prensin iyi olmamayı öğrenmesi, böyle davranması, gerektiğinde de böyle davranmaması gerekir” (XV).

Peki burada “etki”, “*poiesis*”, “gereklilik” ve “iyi olmamak”tan tam olarak ne anlamalıyız? Machiavelli’de etki, eylemin tek ölçüsüdür. Bir etki yaratma kapasitesi olmasaydı, fırsatlar “boşuna verilmiş” olurdu (VI). Burada Machiavelli’deki etkililikten de önce *effectus*’un Hristiyan teolojisinde önemli bir mesele haline gelmiş olduğunu belirtmeliyiz. Ancak Aristoteles’te *potansiyel* ve *eylem* iki farklı varlık kipini tanımlarken Hristiyan teolojisinde odak, *praksis* oluşumuna, *potansiyelden eyleme geçiş*e ve belirli bir potansiyel işlevin nasıl etkin kılındığı sorusuna kaymıştır (Agamben 2013b, 43, 91). Potansiyelin gerçekleştirilmesi veya etkin hale getirilmesi gerektiği, “erdem”in “fayda” sağlamayı amaçladığını söyleyen Hristiyan etkililik paradigmasına özgü bir varsayımdır. Erdemin ölçüsü etkililiğidir, işler kılınmasıdır. Bunun sonucunda erdem kendi içinde bir amaç olmayı bırakır ve etki özerk hale gelir. Machiavelli’nin etkili yönetiminde de söz konusu olan şey bir potansiyelin etkili kılınmasıdır. Prens bu olayı dışarıdan işleten kişidir. Bu nedenle onun etkinliği, maddeye biçim verme sanatı olan *poiesis* ile yakından ilişkilidir. Machiavelli’de politika sanatı somut bir iş ya da amaç, yani güvenlik ürettiği ölçüde bir *poiesis* biçimidir. Aynı zamanda bir sanatın icrası olduğu ölçüde bir *praksis* biçimidir. Diğer bir deyişle, Machiavelli’nin prensine özgü eylem alanı, güvenlik olduğu kadar politik stratejidir, prensin acımasızca araçsal mantığı da bundan kaynaklanır. İdeal cumhuriyetler hayal edilebilir ve ne yapılması gerektiği sorusuyla uğraşılabilir; ne var ki fiili gerçeklik tamamen erdemli bir yaşama izin vermez (Machiavelli 2015, XV). Bu nedenle bir prens erdemli bir şekilde yaşamakla ilgilenmeyecek ve pragmatik-stratejik hedeflerine ulaşmaya çalışacak kadar ihtiyatlı olmalıdır. Ayrıca “nasıl iyi olunmayacağını öğrenmesi”

gerekir. Eylemleri, politika dışı (diğer bir deyişle etik veya felsefi) standartlarla değil, eylemlerinin pratik sonuçlarına göre değerlendirilmelidir. Ne de olsa bir eylem, ancak başkaları onu övdüğü ölçüde iyidir (XV). Görüş ya da gösteri, eylem konusunda son sözü söyler. Bu nedenle, bir prens için erdeme “sahipmiş gibi görünmek” çok önemlidir, “çünkü sıradan insan hep görünüşten, bir *işin sonucundan* etkilenir; ve dünya sıradan insanlarla doludur” (XVIII; vurgular eklenmiştir).

Buradaki hedef, politikayı bilgelik yoluyla aşmaya yönelik Sokratik arzudur. Machiavelli’nin “iyi olmamayı öğren” ifadesi, çarpıcı bir şekilde, güçlü ve zeki insanların “iyi olmama cesaretine” sahipken sıradan insanların “sadece cahil oldukları, aptal oldukları veya korktukları için” “doğru olanı” yapmaya devam ettiğini ileri süren, Platon’un *Devlet*’inde Sokrates’in baş düşmanı olan sofist Thrasy-makhos’a bir göndermedir (Plato 2003, I:3). Machiavelli için bir başka, daha önemli hedef Machiavelli’nin döneminde politikayı aşan bir ahlaki felsefeye yönelik kadim arzuyu özümsemiş olan Hıristiyanlıktır. Ancak bunu yatıştırıcı bir tersine çevirme yoluyla yapmıştır: Eski pagan dinleri en yüksek iyiyi ruhun ve bedensel gücün büyüklüğünde bulurken, Hıristiyanlık bunu “tevazu, alçakgönüllülük ve insani şeyleri hor görme” olarak tanımlayarak gerçek dünyayı ve dünyevi onurları değersizleştirirken “eylem adamları yerine tefekkür adamları”nı yüceltmıştır (Machiavelli 1999, 2:2). Bunun sonucunda Hıristiyanlık, “dünyayı zafiyete uğrattı ve insanların büyük bir kısmının cennete gitmek için intikam almaktansa dayak yemeye katlanmayı düşündüklerini görerek güven içinde yönetebilecek kötü adamlara yem etti” (2:2).

Ancak Machiavelli Hıristiyanlığın kendisinin de bir güç istenci olduğunun farkındadır. Böylece kilisenin, diğer prensler tarafından kullanılanlardan temelde farkı olmayan bir yöntemle, silah zoruyla önemli bir dünyevi güç elde ettiğini vurgular (Machiavelli 2015, XI). Özellikle Musa’yı över ve onu Büyük Kyros, Romulus ve Theseus gibi diğer önemli hükümdarlarla karşılaştırır. Machiavelli bunun ardından Hıristiyanlığı ikiye ayırır: etkisizleştiren ve zayıflatan

“silahsız” Hristiyanlık ile “ülkenin yüceltilmesine ve savunulmasına izin veren” bir başka, “silahlı” Hristiyanlık (Machiavelli 1999, 2:2). İlki, eski dinin tersine çevrilmesine ve “yanlış yorumuna” dayandığından, (prense ait) başka bir yorum dini kendine döndürebilir. Burada söz konusu olan, dinsel olan ile ilişkisi içinde politik olanın önceliğidir, seküler prensin dini yorumlama hakkıdır (Newell 1988, 127; Rasmussen 2009, 119). Hristiyan ahlakı, uhrevi bir Tanrı’ya gönüllü itaat dikte ederken, Machiavelli alternatif olarak, hem toplumu hem de dini kendi suretinde yeniden şekillendirebilen dünyevi bir prense gönüllü ya da gönülsüz itaat sunar. Kadim ve Hristiyan ahlak anlayışları erdem uğruna politikayı terk etmeye kararlıyken, Machiavelli böylelikle politikanın kendi içinde bir amaç olduğunu ileri sürer.

Oysa her ne kadar teoloji, defedilmeye ya da politikaya tabi kılınmaya çalışılsa da, Hristiyan ekonomik teolojik etkililik paradigması sekülerleştirilmiş olarak varlığını bütünüyle sürdürmektedir. Bu nedenle Machiavelli ile ilgili olarak ekonomi üzerine söylenecek daha çok şey var. Simonides, Hiero’ya şehri kendi mülkü gibi yönetmesini tavsiye etmişti. Benzer şekilde *Prens*’te şehir ya da devlet, halkından ziyade prense hizmet eden bir şey olarak belirlenir (Machiavelli 2015, X). Prensın *oikos*’una dönüşen devlet, prensin kendisinden ayırt edilemez hale gelir. Ancak devletin, yani prensin varlığının güvence altına alınmasında halkın desteği önemini korur. Burada ekonomi belirleyici bir rol oynar. Dolayısıyla *Prens*, Simonides’in hamlesini tekrarlar: ekonomik (depolitize edici) önlemler yoluyla halkın çıkarlarını despotunkilerle hizalamak. Bu bakımdan Machiavelli, “koruma” ile “edinme”, doğal kullanım ile krematistik arasında anlamlı bir ayrım sürdürme olasılığını reddeder, çünkü kişi “başkalarından daha fazlasını edinemedikçe” “güvenle sahip olamaz” (1999, I. 4). “Koruma” ve “edinme” sürekli karşılıklı bir ilişki içindedir. Keza Machiavelli, kamu yararı ile bireylerin ekonomik çıkarlarını ayırmaz, birleştirmeye çalışır. İnsanlar “her şeyi arzular ama her şeye ulaşamazlar” (1:37). Bu yüzden haset ve mal düşkünüdürler. Başkalarının erdemlerine hayranlık

duyabilirler ama kendileri “nankör, kaypak, içten pazarlıklı, sinsî, tehlike karşısında korkak”tırlar (2015, XVII). Prensın yükselişî ve-ya düşüşü, bu etkili gerçeğı bilmesine ve tebaasının çıkarlarını kendi çıkarlarıyla hizalama becerisine bağılıdır; bu, onların rızasını “pa-rayla” almayı gerektirse bile (XVII).

Bir başka tesadüf de Machiavelli’nin ekonomiye ilgisi ile itaate ilgisi arasındaki ilişkidir. Tebaanın gönüllü itaati (rıza ve meşruiyet) *Prens*’te ancak prensê (X) hizmet ettiğı sürece değerlidir. Machiavelli, prensin yönetimi ile alışkanlık arasındaki bağı vurgular. Çoğu insan “boyun eğerek yaşamaya alışkındır” (V). Bunu doğal kötülüklerine ekleyince, onları yönetmek “korkulmaktansa sevil-mek mi iyidir, yoksa sevimlektense korkulmak mı” (XVII) sorusu-na dönüşür. İnsanlar “kendi isteklerine göre” sevdikleri, fakat “prensın isteğıne göre” korktukları için, “sevimlektense korkulmak daha güvenlidir” (XVII). Yine de prens nefret edilmekten kaçın-malıdır (XVII). Çünkü nefreti yönetmek imkânsızdır.

Peki ama despotik rejimler, sürekli adaletsizlik üretmeleri ve yeniden üretmeleri nedeniyle her zaman nefrete yol açmaz mı? Prensın ekonomik paradoksu da buradadır: Ülkesini *oikos*’u olarak yönetmeli, ancak bu durum nefret uyandırmamalıdır. Bu paradoks aracılığıyla terk edilen şey, Sokrates’in, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki için bir ölçüt olarak dostluğa duyduğu ilgidir. Sonuç olarak, güç vazgeçilmez bir yönetim aygıtı haline gelir. İnsanlar kişisel çıkarları nedeniyle itaat ediyorsa, Prens “tebaasında korku uyandırmalı, böylece ona itaat etmek her zaman tebaasının asgari kişisel çıkarına olmalıdır” (Newell 1988, 123). Buna karşılık prens iki ihtimalden korkar: dış tehditler, savaş ve iç ayaklanma, halkın nefreti (Machiavelli 2015, XIX). Prens bu tehditlerle mücadele ederken, yasanın yanı sıra gerektiğinde olağanüstü yöntemlere, ka-ba güce de başvurabilmelidir (XVIII). Başka bir deyişle, “zorunlu-luk” yasayı çiğnemeyi gerektirebilir. Bu, prensin yönetimi ile cum-huriyet arasındaki nihai farkı oluşturur:

Zira bir cumhuriyette böyle bir usul yoksa, ya kurumlara (katı bir biçimde) riayet etmek onu yıkıma sürükler, ya da yıkıma sürüklenmemek için onları yıkmak gerekir. Ve bir cumhuriyetin olağanüstü yöntemlerle yönetilmesi asla söz konusu olmamalıdır. Her ne kadar olağanüstü yöntem o sırada iş görse de, emsal kötülük eder, çünkü iyi amaçlar için kurumları yıkmak âdet edinilirse, bu bahaneyle kötüler için de yıkılacaklardır. Öyle ki hiçbir cumhuriyet, her şeye kanun koymadıkça, her olaya bir çare bulmadıkça ve yönetim yöntemini belirlemedikçe kusursuz olmayacaktır. Bu nedenle, acil tehlikelerde diktatörlüğe veya benzeri bir otoriteye başvurmayan cumhuriyetler vahim olaylarda her zaman yıkılacaktır diyorum. (Machiavelli 1999, 1:34)

Machiavelli'nin düşüncesi ilhamını Antik Roma'dan alır. Bu bağlamda diktatörlük, bir despotizm biçimi olarak önemli bir rol oynamaktadır. Roma Cumhuriyeti'nde diktatör normalde altı aylık geçici bir süre için aday gösterilirdi. Bu geçici dönemde diktatör hiçbir yasaya tabi olmaz, “bir tür kral” işlevi görürdü (Schmitt 2014, 2). Daha da önemlisi, ilk Roma diktatörleri, MÖ 300 civarında, bir dış düşmana karşı savaşmak üzere “ulusal komutanlar” olarak atanmışlardı ve diktatörün gücü, halk tribünü tarafından veto hakkına tabiydi. Daha sonra MÖ 133 civarında diktatörlük iç savaşta, iç düşmanlara karşı mücadelede, isyanlarda ve iç savaşlarda kullanılacak bir aygıt haline geldi. Son olarak Sulla'nın MÖ 82'de belirsiz bir süreyle diktatör olarak atanması ve Sezar'ın MÖ 46'da ömür boyu diktatör olmasıyla, ne temyiz hakkına tabi ne de yasalarla sınırlanmış yeni bir diktatörlük türü ortaya çıktı (230-31). Diğer bir deyişle, Sulla ve Sezar'la birlikte, “komiseryal diktatörlük”, “egemen diktatörlüğe” dönüştü. *Komiseryal diktatörlük* meşru müdafaa bakımından bir saldırıya karşı hukuku “somut haliyle korumak” amacıyla hukuku askıya alan bir “tepki” olarak tasavvur edildi (118). Somut bir dış tehdide karşı “somut bir istisna” teşkil ediyordu. Aksine *egemen diktatörlük*, yalnızca mevcut bir anayasayı askıya almakla kalmadı, aynı zamanda siyaseti açıkça “saf güç” ile ilişkilendirerek, yasal gerekçeyi dikkate almadan yeni bir anayasa oluşturmaya çalıştı (119). Bu nedenle Schmitt'e göre komiseryal diktatörlük “kurulu iktidara” benzerken, egemen diktatörlük “kurucu ik-

tidar” işlevi görür (127). Bundan dolayı *Prens*’te tasavvur edilen, düzenin halkın rızası olmaksızın “dikte edildiği” modern mutlakî-yetçi devlet egemen diktatörlükle paralellikler gösterir. Diktatörün hareket şekli, salt stratejik bir görev olarak etki elde etmekle ilgili rasyonel bir teknikle tanımlandığı ölçüde, Machiavelli’nin prensi egemen bir diktatördür (5).

Elbette Machiavelli, cumhuriyetleri ve prenslikleri birbirinden ayırmaktadır. Ancak hiçbir cumhuriyet “kusursuz” olamayacağı ve tehlike ânında diktatörlüğe dönüşemeyen cumhuriyetler “her zaman yıkılacağı” için, prenslik ile cumhuriyet arasındaki ayrım bulanıklaşır. Bu, Hobbes’un *Leviathan*’ında zirveye ulaşan bir eğilimdir.

PRENS’TEN LEVIATHAN’A

Machiavelli’nin başladığı şeyi Hobbes tamamlar: Despotun *oikos*’tan *polis*’e geçişi, despotizmden kurtulmayı sağlamayan, ancak onu kökten dönüştüren bir geçiş. Machiavelli’de olduğu gibi Hobbes’ta da *polis* despotizmi vardır. Ne prens ne de Leviathan, yalnızca kendi kişisel zevk ve kazancıyla ilgilenen Hiero tarzı, kibirli bir despottur. Başlıca kaygıları devletin güvenliğidir. Ancak Leviathan bir adım daha ileri gider ve devletin güvenliğini sağlarken nüfusu yönetme görevini de üstlenir. Leviathan’ın başlıca görevi itaatkâr bir tebaa yaratmaktır. İnsanlar akıl kadar ihtiraslar tarafından da yönetildiğinden ve akıl olmaksızın yönlerini kaybedeceklerinden (Hobbes 1991b, 51) Leviathan insani ihtirasları yönetmeli ve gerektiğinde korku yoluyla bastırmalıdır. Bu nedenle Hobbes, bir korku gösterisi olarak doğa durumu imgesine ihtiyaç duyar.

Bu herkesin herkese karşı savaşının bir sonucu da, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır. Orada doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur. Cebir ve hile savaşta en büyük iki erdemdir. Adalet ve adaletsizlik ne bedeninin ne de zihninin melekeleridir. Böyle olsalardı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da, duyuları ve duyguları gibi varolmaları gerekirdi. Bunlar tek başına

değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir. Herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu, mülkiyetin, egemenliğin, benim ve senin ayrımının bulunmaması, sadece herkesin eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahip olmasıdır. (Hobbes 1991a, 90)

Doğa durumunda adalet imkânsızdır, herkes potansiyel bir düşmandır ve hayat “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer” (Hobbes 1991a, 89). Ortak bir güç olmadığı için doğru ile yanlış, haklı ile haksız, bana ait olan ile sana ait olanı ayırt etmenin bir yolu yoktur (90). Sonuç olarak, bu durumun güvensizliğinden korkan bireyler, doğal haklarını Leviathan’a devretmeye karar verirler. Bu anlamda Hobbes’un devleti, tıpkı Machiavelli’ninki gibi, varlık nedeni güvenlik olan bir devlettir. Dahası bu mutlaka, tam bir devir olmalıdır. Tebaa yalnızca doğal haklarından biri olan şiddet kullanma hakkını değil, diğer doğal hakları yorumlama hakkını, düşünce ve ifade özgürlüğünü de tamamen Leviathan’a devretmelidir (Hobbes 1991a, 120; Schmitt 2014, 17). Tamamlanmamış bir devir, Hobbes’a göre “ihtilaf kaynaklı” bir iç savaş tehlikesinin sürmesi anlamına gelir (1999, 113). Diğer bir deyişle iç savaşın sebebi, nihai olarak, doğa durumuna özgü yorumlama özgürlüğünün toplumsal durumda devam ettiğini gösteren anlaşmazlıktır. Doğa durumundaki hayat “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa” ise, bu her şeyden önce yorumlama özgürlüğünün bir sonucudur. Buradan hareketle, toplumsal durumun tanımlayıcı özelliği, nihai tanımlama tekelidir (Hobbes 1991a, 120; ayrıca bkz. Diken ve Laustsen 2018). Hangi tutumların ve doktrinlerin barışçıl veya yıkıcı olduğuna karar vermek ve gerektiğinde diğer otoriteleri tanımlarına göre bastırmak ve kınamak egemene düşer. Hükümdar tarafından yetkilendirilmeyen ve onaylanmayan herhangi bir yorumlama hakkı, potansiyel olarak yıkıcı ve barışa zararlıdır. Bu nedenle egemen, yalnızca çatışan taraflar arasında devreye girerek değil; aynı zamanda, daha da önemlisi, çatışmaların hangi temelde çözüldüğüne dair standartları belirleyerek, çözülemeyen çatışmalarda son sözü söylemelidir (Williams 1996).

Bu anlamda, barışa giden Hobbes’cu yol politiktir. Hobbes’a göre her şey potansiyel olarak politiktir ve dolayısıyla potansiyel ola-

rak bir iç savaş sebebidir. Ancak Hobbes aynı zamanda politika karşıtıdır. Politik meselelerde özgür tartışmayı dışlaması, bu politika karşıtlığının temelini teşkil eder (Weiler 1997, 44). Bu nedenle Hobbes, insanı politik bir hayvan olarak tanımlasa da, kuramı, toplumsal durum sözleşme yoluyla tesis edilir edilmez yurttaşların özel alanlarına çekildiklerini varsayar. Tam bir devrediş, “halkın” yalnızca anlık olarak var olduğu, hükümdar konusunda karar verdikleri anda bir çokluk içinde kayboldukları anlamına gelir (Agamben 2015b, 35). Bu itibarla “halk” olmaksızın, Hobbes’un toplumsal durumu politika dışı kalır.

Hobbes’ta esasen önemli olan, bir sözleşmede ortaya konan bir iradeler toplamı olarak devlet değil, devletin şiddet tekeli ve daha da önemlisi istisnai durumlarda hukuku askıya alma kapasitesidir. Leviathan’ın egemenliği yasa koymasından değil, yasayı istisnai olarak askıya alma kapasitesinden kaynaklanır (Agamben 1998, 64). Dahası, sözleşme tarafından sağlanan rıza bu istisnai mantığı dışlamaz, aksine meşrulaştırır. Hobbes’taki “özgür irade” istisna için gerekli bir tamamlayıcıdır. Böylece, doğa durumu ancak herkes kendi iradesiyle iktidarını hükümdara teslim ettiğinde aşılmaktadır. Nietzsche (1974, 53) “özgür irade” kavramının insanlığı aşkın bir tanrıya karşı “sorumlu” kılmak için tek tanrılı dinler tarafından “uydurulduğunu” öne sürer. Özgür irade olmadan günah işlenemez. Benzer şekilde Hobbes’un siyasal söyleminde de özgür irade, bireyleri Leviathan’a karşı sorumlu kılarak hukuk alanına dahil olmaya işaret eder. Hobbes’cu despotizm mutlak güç ile mutlak itaati birbirine bağlayan bir sözleşme fantezisi yaratabilmek için “özgür irade” varsayımına ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Hobbes’ta iktidar, Machiavelli’deki saf iktidarın aksine, özneleştirilmeyi, özgür irade bahşedilmiş öznelerin üretimini talep edecektir.

Şimdi bu bağlamda antikçağ despotu ile Leviathan arasındaki farka odaklanalım. Eskiler hodbinlik ve husumet gibi ihtirasların insan doğasının parçası olduğunu ve ortadan kaldırılamayacağını varsaymışlardır. Bu nedenle despotizm onlara yalnızca doğal (erotik) bir şeref olarak, iktidar arzusunun söndürülemese de uygun bir

politik bağlamda ehlileştirilebilecek sapkın bir uzantısı olarak görünür. Ancak Hobbes, despotik-erotik arzunun ıslah edilebileceği varsayımını bırakır. Hobbes'a göre despotizm ancak sona erdirilebilir. Leviathan'ın düzeni tebaasına güvenlik ve refah sağladığında, tebaanın ölüm korkularını uzak tutarak temel korunma arzuları tatmin edildiğinde, potansiyel saldırganlıklarının temelini de yavaş yavaş tükeneceğini varsayar (Newell 2013, 496). Dolayısıyla bir anlamda Leviathan, bizi despotizmden kurtarması için tasarlanmış bir despottur (496).

Hobbes'ta özgün olan şey, genel korkuyu egemen devlet korkusuna dönüştürmesidir. İlk dönem yazılarında Hobbes, özneyi verili, arzulanan nesnelere doğru iten arzu ile onu geri çeken korku olmak üzere iki ihtiras arasında ayrım yapar (1999, 29, 61). Bununla birlikte fark sadece çekme ile itme arasındaki fark değildir. Kierkegaard'un (1981) korku ve kaygı arasında yaptığı ayrım uyarınca korkunun belirli bir nesnesi vardır. İnsan her zaman belirli bir şeyden korkar. Kaygı ise varoluşsal bir durumdur, belirsiz bir "hiçlik" korkusu. Kaygı nesnesini görünür kılmak, tehdit edenin ne olduğunu bilmek, kaygıyı korkuya dönüştürmektir. Örneğin din bu tercümeyle dayanır. İnsan her şey için sebep arar ve sebebin bulunamadığı yere bir tanrı konur (Hobbes 1991a, 31). Hobbes, doğa durumuna yönelik kaygıyı aynı şekilde Leviathan korkusuna tercüme eder.

Korkuya karşı kaygı. Birinin despotluğuna karşı herkesin despotluğu. Leviathan'a karşı Behemoth. Ve başka despotlarda olduğu gibi, Leviathan'ı en çok korkutan şey, halkın neyin adil neyin adletsiz olduğunu yorumlama hakkını vazife edinme olasılığıdır. Bu olasılığın önüne geçmek için halkın yönetilmesi gerekir. Dolayısıyla Hobbes'un *Leviathan*'ı, yönetimselliğin habercisidir. Machiavelli'nin prensinden farklı olarak Leviathan, yalnızca toprağın denetimiyle değil, nüfusun denetimiyle de ilgilenir (Pocock 2016 ve Vatter 2014). Leviathan'ın başlıca arzusu tebaasını yönetmek, devlet ile halk arasındaki ilişkiyi idare etmektir.

Kronolojik olarak ikisinin arasında yer alan *Fırtına* (Shakespeare 1970b), *Prens* ile *Leviathan* arasındaki farkı anlamlandır-

mada faydalı olabilir. Oyun, Milano'nun büyücü-despotu Prospero'nun hikâyesini anlatır. Prospero'nun kardeşi Antonio, Napoli kralı Alonso'nun yardımıyla Prospero'ya komplo kurar. Bunun sonucunda Prospero tahtını kaybeder ve kızı Miranda ile birlikte ıssız bir adaya sürülür. Neyse ki bir fırtına Antonio ve Alonso'yu bu ıssız adaya getirir. Prospero, kazazede kardeşini ve adamlarını kandırma sanatıyla sayısız acıya ve eziyete maruz bırakır. Bir büyücü olarak düşmanlarına kara büyü yapabilir, onları tutsak edebilir ve canı istediğinde onları affedebilir. Anlatı ilerledikçe fırtınanın bile büyü'nün bir parçası olduğunu öğreniriz. Machiavelli'nin prensi gibi, Prospero da bir gösteri ustasıdır. Ancak Prospero, tahtını güvence altına aldıktan sonra oyunun sonunda sözü seyirciye vermeye çalışır ve onlara geleceğinin artık onların ellerinde olduğunu söyler: "Yeter bu çorak adada kaldığım, Büyünüzle sınırsız bağlandığım." Elbette bu pasajı aydın bir despotun tahttan feragat etme ya da bir düşünür hayatı sürme arzusunun bir ifadesi olarak okumak mümkün. Ancak Prospero kendisini ve büyü sanatını (Ariel) gerçekten kurtarmak mı ister? Belki de seyircinin (halkın) karar verme kapasitesine yaptığı göndermeyi ironik bir bakış açısıyla, başka bir incelikli kandırmaca olarak okumak daha makul olabilir. Ya görünmez olmayı bilen Prospero, despot gibi görülmeden despot olmaya devam etmenin bir yolunu arıyorsa? Diğer bir deyişle Prospero, halkın rızasıyla onaylanması gereken yeni, modern, sözleşmeye dayalı bir despotizmin doğuşunun sinyalini veriyorsa?

Hobbes, rızaya dayalı bu "cesur yeni dünya" tasavvurunu kutsuzlaştırdığı içindir ki çok önemli bir despotizm kuramcısıdır. İş rıza yaratmaya gelince Leviathan prensten daha iyi bir büyücüdür. *Leviathan*'da etkileyici olan şey, Hobbes'un devlet inşasının araçlarını ve mantığını dinden alarak seküler bir bağlamda kullanmasıdır. Dini politikadan dışlar ama büyüüne ket vurmaz. Dolayısıyla Leviathan'ın despotik gücünün fantazmatik arka planı, görünmez bir despot olarak Tanrı figürünün, görünmez bir tanrı olarak despot figürüyle çakışmasıdır. Öyle ki Leviathan adı bile İncil'den gelmektedir. Deniz canavarı Leviathan ile Eyüp Kitabı'nda karşı-

laşırız. “Yeryüzünde bir eşi daha yoktur, Korkusuz bir yaratıktır. Kendini büyük gören her varlığı aşağılar, Gururlu her varlığın kralı odur” (Eyüp 41, 25-26). Leviathan, Hobbes’un iç savaşla ilgili kitabına adını veren, eşit derecede güçlü *Behemoth* ile savaşır. Bir canavarla ancak bir canavar savaşabilir. Ama her iki canavar da sekülerleşmiştir; İncil’deki cehennem ve cennet imgeleri iki dünyevi savaşçı olarak dünyaya döndürülmüştür. Böylelikle Hobbes doğa ve kültür, düzen ve kargaşa, arzu ve korku, güvenlik ve özgürlük arasında, politik olanın alanını açan özgün bir gerilim tasvir edebilir (Diken ve Laustsen 2018).

Leviathan’daki bu Tanrı ve despot çakışması iki farklı şekilde anlamlandırılabilir. Birincisi, aynasal açıdan: Despot gücünü bakış aracılığıyla kullanır, her şeyi gören odur; buna karşılık, itaat kördür. Şayet despot kendini gösterirse, bu ancak hesaplanmış bir gösteri biçiminde olur (Grosrichard 1998, 56-59). İkincisi, despot tebaasını yaratabilen ya da yok edebilen fermanı, sözü yoluyla efendidir. Dolayısıyla söylediği her şey, ne kadar anlamsız olursa olsun, bir emir-söz, bir buyruktur ve ne kadar keyfi olursa köle-tebaası tarafından o kadar çok itaat edilir. Bu nedenle despotik fantazi açısından bakıldığında diyalog ve dolayısıyla yanlış anlama, çekişme veya isyan olamaz. Despot ancak ve ancak “yankılanabilir” (61-62). En önemlisi, gerek imge gerekse gösterge açısından despotik güç paylaşılmaz; hiyerarşi yoluyla ancak mekanik bir biçimde aktarılır. Bu nedenle despotun ne istediğini bilmek, despotik bağa dahil olan herkes için elzemdir. Herkesin sistemdeki varlığı buna bağlıdır. Yine de herkes, tanım gereği, despotun keyfi arzusundan habersizdir. Despotun ne istediğini ancak ölüm cezasına çarptırıldıklarında kesin olarak bilebilirler. Aksi halde kuşku içinde kalmayı sürdürürler. Bu kuşku içinde, despotun imgesini ancak sürekli olarak pohpohlayabilir ve yüceltebilirler; bu durum tüm dalkavukluklarda olduğu üzere despotta hem anlık bir eksiklik duygusu (despot, tebaasının dalkavukluğunu aslında ciddiye alamaz, çünkü onlar kendi başlarına bir hiç sayılır) hem de bir zevk getirisi, artı bir haz yaratır. Despota doğru akan bu artı haz akışına, başka bir akışla, tebaanın artı

hazzıyla karşılık verilir (73). Böylelikle despotun (hayali) figürünün, tebaasının (sembolik) konumlarıyla eşleştirilmesi, sevgi ve inancı (despot imgesine duyulan hayranlık) korku ve (göstergeye) itaat ile ilişkilendirir. Dolayısıyla biri despotik diğeri dinsel olmak üzere iki ekonomi yoktur, iktidarı koruyan süreci tarif ederken birbirinin yerine kullanılabilen iki dil vardır. Tanrı'nın yasası despotunkini aşkınlaştırırken, despotun yasası Tanrı'yı mevcut kılar. Despotun hayali varlığı, Tanrı'nın varlığını hayal etmeyi mümkün kıldığı için, Tanrı ve despot biricik, tekil, ayrık, her şeye kadir ve görünmez olma niteliklerini paylaşırlar (98).

HOBBS'UN POLİTİK TEOLOJİSİ

Machiavelli'de olduğu gibi Hobbes'ta da din konusunda, Tanrı'nın sözlerinin yorumlanmasında söz sahibi olan hükümdardır (Hobbes 1991b, 51f). Ancak burada mesele kilise ile devleti ayırmaktan ziyade dinsel ve seküler iktidarı birleştirebilecek bir toplum yaratmaktır. Birbirinden ayrılmalari, halkın gerçek hükümdarını yanlış tanımasına yol açar (321). Bu bağlamda Hobbes'u en fazla zorlayan sorun İncil'in çelişkili, yetkisiz yorumlarıydı (Diken ve Laustsen 2018). Papa'nın yanı sıra çok sayıda rahip, hükümdarın tanımlama tekeline meydan okudu: Bu durum, "insanların anlayışında o kadar büyük bir karanlığa neden olmaktadır ki, kime karşı itaat borcu altına girdiklerini göremez hale gelmektedirler" (Hobbes 1991a, 420). Sonuç olarak Hobbes, gerçek dinsel inanç ile hurafeyi birbirinden ayırmaya çalışır. Rahiplerin dinden tamamen farklı şeyler, çoğunlukla güç, para ve itibar elde etme amacıyla hareket ettiğini ileri sürer (1990, 24f, 25, 63, 161). Aynı zamanda hurafeye karşı, özü "İsa, Mesih'tir" (1999, 144) formülü olan minimalist bir Hıristiyanlık kurar. Bireysel kurtuluş için Mesih yeterlidir. Böylelikle tebaa, örgütlü dinin kefaretle hiçbir ilgisi olmayan ritüellerine ve dogmalarına kayıtsız kalabilir, dolayısıyla bunlar bir çekişme veya isyan nesnesi haline getirilmemelidir (Diken ve Laustsen 2018). Bu dünya ile öte-

ki dünya arasında doğrudan bir bağlantı yoktur (Hobbes 1991a, 271). Bu nedenle Tanrı'nın iradesini tanımlamaya yönelik herhangi bir girişim putperestlik anlamına gelecektir (Mantel 2004, 33).

Hobbes, Teslis inancını savunur (Hobbes 1991a, 339-41) ancak krallığın kuruluşunu sonraya bırakır. Hobbes'un Hıristiyanlığı o kadar minimal ve deisttir ki, dünyevi meseleleri tamamen insanlara bırakarak politikayı seküler bir alan olarak açar. Tanrı'nın dünyadan çekilmesi, insan eylemini mümkün kılar (Diken ve Laustsen 2018). Öte yandan Hobbes, teolojik kategorileri seküler bağlamda yeniden sahiplenerek kullanmaya devam eder. Ahlaki ve dinsel söz dağarcığını reddetmez. Aksine, devletin çıkarları doğrultusunda onu yeniden devreye sokmaya isteklidir. Sahte doktrinler ve hurafelerin gelişme zemini ortadan kaldırılmamalı, onun yerine insanların Leviathan'ın iradesine boyun eğdirmek amacıyla denetim altında tutulmalı ve yönetilmelidir (Hobbes 1990, 56-59). Böylelikle Leviathan yarı-aşkın bir nitelik kazanır. Tebaa hükümdarı toplumsal sözleşme aracılığıyla yaratmış olduğu halde, sanki her şeyin kaynağı hükümdarmış gibi, hükümdar güneş misali tüm görünür-lüğün gizli kaynağıymış gibi görünür. Böylece hükümdarın yokluğunda kimi tebaa daha çok, kimi daha az parlarsa da, onun varlığında bütün tebaa eşittir: "Güneşin karşısındaki yıldızlardan daha fazla parlamazlar" (Hobbes 1991a, 238). Tıpkı tüm insanların Tanrı ile aynı şekilde ilişkili olması gibi, bütün tebaa da hükümdarla aynı ilişkiye sahiptir. Diğer bir deyişle, Hobbes'un egemen devleti, Tanrı ile tebaası arasındaki teolojik ilişkinin sekülerleştirilerek siyaseten yeniden formüle edilmesinden ibarettir.

Bu politik teoloji sekülerdir, çünkü toplumsal dünyayı yaratan Tanrı'nın değil, Leviathan'ın mucizesidir. Bu anlamda Leviathan, Tanrı'nın yerini almaya çalışır (örneğin, insan ihtiraslarının doğa durumuna, herkesin herkese karşı savaşına yol açmasını engellemek gibi). Bu nedenle *Leviathan*'da her şey sekülerleşmeye bağlıdır. Modern siyasetin "tüm önemli kavramları," der Schmitt, "sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır" (Schmitt 1985a, 36). Hobbes'un durumunda sekülerleşen şey, her şeyden önce eskatolojidir: "İn-

giliz Milletler Topluluğu’nu o zamanlar hâlâ Deccal’in eşanlamlı-sı olan Leviathan adıyla anarken, Hobbes kendi Devlet anlayışını kesinlikle eskatolojik bir bakış açısıyla konumlandığına bilincindeydi” (Agamben 2015b, 51). Eskatoloji, yabancılaşılmaya gerçek bir Tanrı yol açamayacağına göre, bu dünyanın arkasında başka bir güç, bir düzeltme gücü olması gerektiğini ileri sürer (Jonas 1958, 327). Bu fiili dünya, faal aklın dünyası, yalnızca güç ve tahakküm ilişkilerinin tezahürleriyle nitelendirilir. Oysa *bu* dünyanın ötesinde, özgürlüğü vaat eden o öteki dünya, gelecek olan dünya vardır (Taubes 2009, 27). Aynı şekilde Hobbes, Tanrı’nın krallığı fikrini Leviathan’ın dünyevi krallığından ayrı bir fikir olarak benimser. Leviathan geçici, yabancılaştırmış dünyanın yapay Tanrısıdır. Fakat Hobbes’a göre, eskatolojide olduğu gibi, diğer krallık, yani Tanrı’nın krallığı vücut bulduğunda Leviathan yok olmak zorunda kalacaktır:

Hobbes onu unutmuş gibi görünen bir kiliseye, belki de ironik bir şekilde, zamanını sonunun her an gelebileceğini ve devletin sadece bir *ka-techon* gibi davranmakla kalmadığını, aslında zamanın sonunda yok edilmesi gereken eskatolojik canavarın ta kendisi ile denk olduğunu söyleyerek onu hatadan dönmeye çağırır. (Agamben 2015b, 52)

Gelgelelim, kutsalın yeniden sahiplenilmesinin tek yolu sekülerleşme değildir. Kişi aynı zamanda kutsalı “dünyevileştirebilir”. Dünyevileşme ile sekülerleşme arasındaki fark bu açıdan önemlidir:

Sekülerleşme bir baskılama biçimidir. Uğraştığı güçleri sadece bir yerden başka bir yere taşıyarak olduğu gibi bırakır. Dolayısıyla, teolojik kavramların siyaseten sekülerleşmesi (egemen gücün bir paradigması olarak Tanrı’nın aşkınlığı) güce dokunmaksızın göksel monarşi ile dünyevi bir monarşinin yerini değiştirmekten başka bir şey yapmaz. Ne var ki dünyevileşme, dünyevileştirdiği şeyi etkisizleştirir. Ulaşılmaz ve ayrı olan, dünyevileştiği zaman halesini kaybeder ve kullanıma geri döner. Her ikisi de politik süreçlerdir: Birincisi, gücün kullanımını, kutsal bir modele geri götürerek güvence altına alır; ikincisi, iktidar aygıtlarını devre dışı bırakır ve iktidarın ele geçirdiği mekânları ortak kullanıma geri döndürür. (Agamben 2007, 77)

Din “kutsal” şeylere, “yasaklarla ayrılmış ve kuşatılmış şeylere” dayanır (Durkheim 2001, 46). “Kutsal”, ortak kullanım alanından çıkarmak, yani onları dinsel alanda belirli bir kullanım için “kutsamak” anlamına gelir. Buna karşılık “dünyevi” de kutsal olanın ortak kullanıma geri döndürülerek tekrar ortak hale getirilmesi anlamını taşır (Agamben 2007, 73). Buna karşılık dinin gerçek paradigması kutsal olan ile dünyevi olanın birbiriyle ilişkisi değil, birbirinden ayrılmasıdır. “Religio” dünyevi ile kutsal olanı birbirinden ayrı tutan şeydir; dünyevileşme ise kutsal ile “oyunarak”, onu yeni, “uygunsuz” kullanımlara sokarak ve böylece onu ille ortadan kaldırmadan insanlığı kutsalın alanından kurtararak bu ayrımı yok sayan ve böylece etkisiz hale getiren şeydir (76). Ne de olsa serbest oyun, faydasızlığın, Tanrı’nın faydacılık karşıtı “çocuksuluğunun” bir ifadesidir (Nietzsche 1967, 410).

Tanrı, insanın suretinde yaratılmıştır. Din ise bunun tersinin geçerli olduğunu öne sürer. Bu tersine çevirme ne kadar kesinleşirse her şeyi o ölçüde Tanrı’ya borçluymuşuz gibi görünecektir. “Tanrı’yı zenginleştirmek için insan fakirleşmelidir; Tanrı’nın her şey olabilmesi için insan hiç olmalıdır” (Feuerbach 1989, 25-26). Din, insanda reddedilen şeyi Tanrı’da onaylar. Aynı şekilde, Hobbes’un kitabının kapak resminin de gösterdiği üzere, Leviathan insan suretinde yaratılmıştır. Yine de varlığımızı ona borçlu olduğumuzu, Leviathan’ı daha özgür kılmak için daha az özgür olmamız gerektiğini varsayar. Gelgelelim Leviathan kendini kendisinden daha yüksek bir yasaya, her ne kadar ileri bir tarihe ertelenmiş olsa da gelecek olan krallığa tabi kılarak kendini haklı çıkarmaktadır. Paradoks şu ki, Leviathan hiçbir zaman tek egemen olamaz, ancak daha üstteki bir efendiye atıfta bulunarak kendini en yüksek otorite olarak belirleyebilir, ki bu da tek egemen olmadığı anlamına gelir. Tanrı’nın yasası Leviathan’inkini aşkınlaştırırken, Leviathan’ın yasası Tanrı’yı mevcut kılar. Leviathan’ın hayali varlığı, Tanrı’nın varlığının hayal edilmesini olanaklı kıldığı içindir ki, Tanrı ve Leviathan, benzersiz, tekil, farklı, her şeye kadir ve görünmez olmak gibi ortak niteliklerde buluşurlar (Grosrichard 1998, 98).

Dinin ve dolayısıyla Leviathan'ın herhangi bir olumlu eleştirisi, din ve Leviathan tarafından “kutsal” kabul edilen şeyin, kökeninde “dünyevi” olduğunu, yaşamın parçası olduğunu gösterebilmelidir. İçkin kaynağı dinin ve iktidarın dışında oldukça, din ve devlet kapma aygıtları oldukça, kutsallaştırma kaçınılmaz bir süreç değildir; dinin ve iktidarın içkin özünün dünyevileşmesi her zaman olanaklıdır. Hobbes'un çağdaşı olan Spinoza, bunu uygulayarak gösterir ve bunu despotizme başvurmadan yapar.

Üçüncü Bölüm

Zamansız: Ortak Kullanımın Despotizm Karşıtlığı

HOBBS'UN despotizm anlayışı modern siyasette nasıl bir dönüm noktası ise, Hobbes'un çağdaşı Spinoza'yla da despotizm eleştirisinde bir dönüm noktasına geliriz. Geçerliliğini açıklamak üzere, Spinoza'nın dünyevileşme, kullanım ve despotizm, ekonomi ve gönüllü kulluk arasındaki bağa yaklaşımına odaklanacağım. Dünyevileşme ile başlayalım. Machiavelli ve Hobbes gibi Spinoza da dini hayali korkular ve umutlardan beslenen hurafelere indirgediği için dinsel bağnazlığı temel sorun olarak ele alır. Hurafe, var olmayan şeylere varlarmış gibi davranma üzerine, "hayal gücü" üzerine kuruludur (Spinoza 1993, 55). Hayal gücü akıldan değil, ihtiraslardan kaynaklandığına göre, hurafe kişinin ihtiraslarına boyun eğmesinin bir sonucudur (54-61). Ancak Machiavelli ve Hobbes'tan farklı olarak Spinoza yıkıcı, batıl ihtirasları kontrol etmek için despotik bir makine kurmakla yetinmez. Bunun yerine, ihtiraslarla akılcı bir şekilde başa çıkabilen, despotik olmayan bir yönetim biçimi arayarak hurafe ile despotizm arasındaki bağı ortaya koyar.

Spinoza'ya göre hurafe, bilginin en alt seviyesini oluşturur. Hurafelerin dayandığı "hayal gücünün hayaletleri" (Spinoza 1951a, 4), işaretler ve mucizeler yerine yalnızca "ortak mefhumlar" (kavramlar) yoluyla, hem doğayı hem toplumu anlamak için genel kategoriler oluşturabilen, bilginin ikinci düzeyi olan akıl tarafından itham edilebilir. Akılla birlikte, şeyler artık olumsal olarak değil, gerekli olarak, yani ilişkisel, nedensel bir ağına parçası olarak görülür (Spi-

noza 1993, 71). Son olarak, bilginin üçüncü ve en yüksek biçimi olan sezgisel bilgi ile kişi sonsuzluğun bilgisine ulaşır. Kişi artık şeyleri yalnızca fiilen değil, “Tanrı’nın kapsadığı ve ilahi doğanın zorunluluğundan kaynaklanan” (211) şeyler olarak kavrar.

Gelgelelim hurafe sadece epistemolojik değil, aynı zamanda politik bir sorundur. Hurafe ile despotizm arasında içkin bir ilişki bulunur. Hurafenin “esrarı”, tebaayı, “güvenliği uğruna ne kadar gözüpek dövüşüyorsa kölelik uğruna da öyle dövüşebilmesi” için ve despotun boş gururu uğruna hayatını tehlikeye atmaktan utanmak yerine bundan şeref duymasını sağlamak üzere gözünü boyama, onu kandırma kapasitesine dayanır (Spinoza 1951a, 5). Hurafeyi esrarengiz kılan temel unsur Tanrı’yı (despot, yasa yapıcı, merhametli ve benzeri) insani özelliklerle ve pasif bir doğada olan biteni yargılamakla yükümlü, irade sahibi bir tanrı gibi tasavvur etmek üzerine kuruludur (Spinoza 1993, 81). Oysa Tanrı şahsi bir güç değildir; insanların ihtiyaçlarına ve dualarına cevap vermez, edimleri nedeniyle onları ödüllendirmez veya cezalandırmaz. Tanrı’nın hükümleri idrakimizin ötesinde olduğu içindir ki insanlık “Tanrı’yı tasavvur edemez” (74). Dolayısıyla hurafe, tasavvur edilemez olanı tasavvur etmeye yönelik imkânsız bir girişimdir. Mevcut dünyayı (onu hayali bir dünyayla yan yana getirerek) gizemlileştirmekle kalmaz, dinin kendini de bir gizem haline getirir.

Spinoza böylelikle hurafe ile “evrensel din” adını verdiği şey arasında ayrım yapmaktadır. Tüm dinlerin ortak özü olan “evrensel din” ibadet ister, fakat bu ibadet ancak sevgi yoluyla olur, Tanrı’yı her şeyden çok severek ve kişinin komşusunu da kendisi kadar sevmesiyle; yoksa dini bir kurtuluş aracı olarak kurumsallaştıran bir ekonomi istemez (Spinoza 1951a, 9, 61, 187). Gelgelelim evrensel din yine de vahye, diğer bir deyişle tasavvura dayalıdır. Ve vahiy her zaman itaat isteyen bir buyruk demektir. Oysa Spinoza bu tür itaatin akıl ile ilkesel hiçbir ilgisi olmadığında ısrar eder. Spinoza’nın “gerçek din” dediği ve “evrensel din” ile karıştırılmaması gereken şeyin temeli ancak akıl olabilir. İkincisi; ancak günah, tövbe-kârlık ve bağışlama gibi ahlaki mefhumlara dayanarak itaat bekler.

Bunun aksine “gerçek din”e özgü olan Tanrı sevgisi, akıldan doğan etkin bir sevince dayalı *zihinsel* bir sevgidir. Hem “hurafe” hem “evrensel din”, her ikisi de tasavvura dayalı iken “gerçek din” akla dayalıdır. Belirleyici fark, ikinci ve üçüncü tür bilgi yoluyla görülür olur. İkinci tür bilgi (kavramlar) sayesinde hurafe ve evrensel dine ilişkin yetersiz fikirlerin üstesinden geliriz. Üçüncü tür bilgi (sezgi) sayesinde ise tasavvurdan anlayışa geçeriz. Bu geçişte doğa vahyin yerini alır, Tanrı’ya yönelik zihinsel sevgi de itaat olarak sevginin, diğer bir deyişle, gönüllü kulluğun yerine geçer: “güneşin ışıması ne kadar zorunlu ise itaat de öyle zorunlu bir biçimde, gerçek bilgidен gelen Tanrı sevgisine karışır” (Spinoza 1951a, 277). Bunun sonucunda, bu zihinsel sevgiden (*amor intellectualis*) doğan sevinç bizi öyle etkiler ki dünyayı sonsuzluk perspektifinde (*sub specie aeternitatis*) algılarız.

Spinoza dünyevi “dünya” ile ilahi “Tanrı” arasındaki karşıtlığı böylece aşar. Birinci tür bilgidен ikinci ve üçüncü tür bilgilere geçerken bilgimiz ve dolayısıyla sevincimiz artar, aydınlanırsınız. Öte yandan akıl bizi “Tanrı sevgisine yöneltebilir, fakat bizi O’na itaat etmeye yöneltemez”, çünkü aklen Tanrı’yı itaat edilmesi gereken bir hükümdar, bir despot olarak düşünemeyiz (277). Bu nedenle akıl, vahiyle “uzlaşmanın” bir yolunu bulmak zorundadır. Burada Spinoza birbirinden epey farklı iki kurtuluş anlayışını yan yana getirir. Bir yandan, akıl, itaatin kurtuluş veya kutsanma yolu olduğunu algılayamadığından, kurtuluş konusunda tek otoritenin teoloji olduğunu ileri sürer (198, 276). Ancak öte yandan, “gerçek kurtuluş ve kutsanmışlık”, ruhun üçüncü tür bilgiye, anlayışa yükselmesindedir (1951a, 113; 1993, 214). En önemlisi de kurtuluş, fiili dünyada elde edilebilir: Zihnin gerçek rahatlığına giden yol, herkesin kabul ettiği üzere çetindir ve nadiren bulunur; “yine de keşfedilebilir” (Spinoza 1993, 219). Spinoza bu anlamda bir “tanrıtanımazdır” (Deleuze ve Guattari 1994, 92). Onun felsefesi, teoloji ile felsefe arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak teolojii dolaylı olarak yok ettiğiinden dine karşı düşmancadır. İnsan, komşusunu akli sebeplerle, ilahi emirlere uymaktan başka sebeplerle sevebilirse, hakikat (fel-

sefe) ve itaat (din) uzlaşabilir ve böylelikle felsefenin kendisi bir hayat tarzı haline gelebilir. Aklın zirvesi kutsamadır, “Tanrı” ile yeni bir ilişki kurma ve dolayısıyla “Tanrı” aracılığıyla başkalarıyla bir arada olmaya dair yeni bir anlayıştır. Sonuç olarak Spinoza’nın felsefesinin dinin yerini almayı, dinin alanını temellük etmeyi amaçladığı söylenebilir. “Gerçek dine” inancın yerini korurken, aynı zamanda hem sevgiyi hem de Tanrı’yı içkin bir şekilde, dünyevi ilişkiler olarak yeniden tanımlayarak dini “dünyevileştirir”.

Bu noktada Spinoza’nın ruh, ölümsüzlük, kurtuluş ve kutsanmışlık gibi kategorileri nasıl ele aldığına bakalım. Spinoza geleneksel teolojinin varsayımlarına karşı, ruhun da beden gibi duygulanım ve bellek gibi kapsamlı parçaları olduğunu öne sürer. Bu anlamda ruh, ancak beden varken var olur. Ancak Spinoza’da ruh aynı zamanda bedenin özünü ifade eden bir “idea”dır. Bu anlamda ruh kaçınılmaz olarak ebedidir ve onun hayatta nasıl kaldığını bilmek için herhangi bir vahye ihtiyacımız yoktur. “Ebedi olduğumuzu hissetmek ve deneyimlemek için üçüncü tür bilgiye girmek, diğer bir deyişle, kendimize dair ideayı Tanrı’dakine benzer şekilde oluşturmak yeterlidir” (Deleuze 1992, 314). Böylelikle Spinoza, olumlu özünü koruyarak kurtuluş fikrini dünyevileştirir. Bunun sonucunda “kutsanmışlık”, Tanrı’ya yönelik zihinsel sevginin bir sonucu haline gelir:

Bu sevgi veya kutsanmışlığın Kutsal Kitap’ta “mutluluk” olarak, adlandırılması boşuna değildir. Bu sevgi ister Tanrı’ya isterse zihne göndermede bulunsun, haklı olarak hoşnutluk olarak adlandırılabilir ve bu da mutluluktan ayırt edilemez. (Spinoza 1993, 214)

Dinde “mutluluk” denen şey, aslında doğal bir şeydir, hoşnutluktur ve o da (Tanrı’ya yönelik zihinsel) sevgi üzerine kuruludur. Fiilen, “mutluluk” artık egemen bir Tanrı’nın mülkü olarak kabul edilemez ve içkin olan, ortak, evrensel bir erdem haline gelir. Mutluluk, esasen özgürlükten başka bir şey değildir. Mutluluk ancak din tarafından ele geçirilip dinin “kutsal” bir mülkü olarak kurumsallaştırıldığında ve müşterekler alanından koparıldığında bir tan-

zim ve tahakküm aracı, bir dispozitif olarak işlev görmeye başlar. Bu itibarla, Tanrı'ya yönelik zihinsel sevgi, mutluluğu din alanından çözmeye ve onu içkin yaşama geri göndermeye çalışan bir fikirdir ve bizi “hoşnutluğu” bir dinsel aygıt olarak “mutluluğun” dışında içkin bir kategori olarak düşünmeye zorlar (Agamben 2011a, 249).

KENDİLİĞİN, TOPLUMUN VE TANRI'NIN KULLANIMI

Bu bizi Spinoza'daki “kullanım” anlayışına götürür. Spinoza Tanrı'ya yönelik zihinsel sevgiyi, “zihnin kendini neden olarak Tanrı fikri ile birlikte göz önüne aldığı bir etki” olarak tanımlar (Spinoza 1993, 213). Başka bir deyişle, kendinden hoşnutluk, kendine yeterlilik zihnin kendi potansiyeli üzerine tefekküründen elde edilen hazdır. Tefekkür paradigmatic bir kullanım durumudur, çünkü ne bir öznesi vardır – tefekkür eden tefekkürde kaybolur; ne de bir nesnesi – çünkü tefekkür edilen sadece bir potansiyeldir (Agamben 2015a, 63). Kendine yeterlilikte eylem işlemez hale getirilirken yaşam kendi potansiyeli üzerine tefekkür eder. Spinoza'da bu anlamda kullanımın merkezi rolünü anlamanın anahtarı, öznenin hem kurucu hem de kurulan olduğu kendi kendini kurma sürecini ifade eden bir kavram olan “içkin neden” kavramıdır (29). Spinoza'da her varlık “kendini kullanır, diğer bir deyişle kendi değişikliklerinden aldığı duygulanımda kendini kurar, ifade eder ve sever” (165).

Bu kullanım anlayışının, ihtirasın despotluk ve kulluktaki rolüne ilişkin önemli sonuçları vardır. Spinoza'ya göre politik öznellik ihtirastan bağımsız kurulamaz. Akıl, potansiyel olarak birleştirici bir etken olsa da, ihtiraslar her zaman muhalefete yol açabilir. Dahası tek başına akıl, makul olmayan özneleri birbirine bağlama konusunda yetersizdir (Spinoza 1951b, 289, 294-95). Peki bu, barışa ulaşmak için prensin veya Leviathan'ın despotizmine mahkûm olduğumuz anlamına mı geliyor? Spinoza için çıkış noktası, duyguların verili olduğunu kabul etmektir. Duyguları kınamak, alay etmek ya da hor görmek, ancak onların “istismarına” yol açabilir

(1993, 82). Anlamak öncelikle insanların “her zaman muhakkak ihtiraslara yatkın” olduğu gerçeğini kabul etmeyi içerir (145). İhtirasların hücumuna uğradıkları ölçüde “birbirlerine karşı olabilirler” (159). Gelgelelim ikincisi, anlamak, “değişiklikler” (198) olarak duygulara dair bir kavram oluşturmak, kişinin o duyguları yumuşatmasını ve denetim altında tutmasını sağlar. Kulluk aslında “duyguları yumuşatma ve denetim altında tutma gücünden yoksunluk”tan başka bir şey değildir (139). İnsanı talihin kaprislerine maruz bırakan, iyiyi görse de kötünün peşinden gitmeye sevk eden duygulara teslimiyettir (139). Aksine daha çok anlayış, daha çok “kusursuzluk” ve dolayısıyla ihtiraslar karşısında daha çok eyleme gücünü beraberinde getirir.

Duyguların faydası/kullanımı nedir öyleyse? Spinoza, aklın duyguları dizginleyemeyeceğinin altını çizer (150). Bir duygu ancak daha güçlü başka bir duygu tarafından bastırılabilir veya ortadan kaldırılabilir (146). Ancak, aklın kendisi söz konusu duygudan daha güçlü bir duygu üretirse onu dizginleyebilir (150). Ne de olsa iyinin ve kötünün gerçek bilgisinden “mutlaka arzu doğar” ve bu arzu etkindir, eyleme gücümüze dahildir (150). Gelgelelim akıldan kaynaklanan bu arzunun, dizginlemeye çalıştığı duygudan daha güçlü olacağının garantisi yoktur. Bir olasılık, duyguların mantığa hâkim olması, istismara dayalı bir ihtiras despotizmi; diğer bir olasılık ise duyguların kullanımda akıl ile uzlaşmasıdır. Buradaki “kullanım”ın anlamı, bedenın kullanımına, başkalarının (toplumun) kullanımına ve Tanrı’nın veya doğanın kullanımına göndermede bulunmak suretiyle üç yönlüdür.

İlkiyle ilgili olarak Spinoza, her bireyin kendisi için “gerçekten faydalı” olanı araması gerektiğini öne sürer (1993, 152). Kişi ne kadar çok haz alırsa, ilahi doğaya o kadar çok katılır (193). Ancak böyle bir kusursuzluğa tek başına ulaşmak son derece zordur. İşbirliği şarttır. Bu nedenle, ikinci olarak, “insana insandan daha faydalı hiçbir şey yoktur” (153). Üçüncü olarak da Tanrı’nın ya da doğanın kullanımı kendinden hoşnut olmayla, kişinin kendi üzerine tefekkür etme ve eyleme gücüne ilişkin hazla bağlantılıdır (173).

Eylemlerimiz gücümüzü, diğer bir deyişle aklımızı, ihtiraslarımız ise bunun eksikliğini gösteriyorsa, aklımızı olabildiğince kusursuz hale getirmek “hayatta son derece faydalıdır”. Sonuç olarak, mutluluk veya kutsanmışlık “erdemın ödülü değil, erdemın kendisidir” (218).

Eskiler, özellikle Ksenophon, erdemi politikayla ve ekonomiyle uzlaştırmamanın yollarını aramıştı. Yapamadılar. Başta Machiavelli olmak üzere erken modernler, eskilere tepki gösterdi ve en nihayet erdem politik ve ekonomik gündemden çıkarıldı. Spinoza’nın yaptığı, erdemi yeniden yerine koymaya çalışmaktır. Bilgelige, aklın gücüne sahip olan kişi, dış etkenlerle daha kolay sarsılan cahil bir kişiye göre bedenini, toplumunu ve Tanrı’yı/doğayı kullanmaya daha muktedirdir. Bununla birlikte, kullanımı kötüye kullanıma, sevinci kedere ve özgürlüğü despotizme dönüştüren cehalettir, bilgelik eksikliğidir. Korku başta olmak üzere ancak edilgen duygular temelinde ortaya çıkabilen despotizm kederlilerin, ortak kullanıma katılamayan kişinin kederinin tecrididir.

DEMOKRASİYE KARŞI DESPOTİZM, TEMASA KARŞI SÖZLEŞME

Spinoza’da duygular ve akıl, kentin (toplumun) birbirinden farklı, ancak birbiriyle ilişkili iki kökenine işaret eder. Bu nedenle duygular ile akıl arasındaki ayrım aynı zamanda iki şehir arasındaki ayrımdır: hurafeler üzerine kurulu “despotik kent” ve akıl üzerine kurulu “özgür kent”. İlkinde, yasanın alanı hurafeler tarafından ele geçirilmiş, ifade özgürlüğü suçlaştırılmıştır. Bunun aksine özgür kentte, “özgürlük, değerli görülen her şeyden daha çok değer görür” (Spinoza 1951a, 6).

Spinoza’nın doğa durumunda, hem makul olan hem de gayri makul, varlıklarında direktme saikiyle, *conatus*’larıyla hareket eder. Dolayısıyla sözleşme mümkün değildir. Kent, bir kendisiyle anlaşılan diğer yapılarla kurduğu ilişkiler yoluyla *conatus*’unu artırmasına olanak tanıyan bir çözüm sunar. Böylelikle akıl ile, bir ilişki-

lenme biçimi olarak kent arasında yakın bir ilişki vardır; bu kentte yurttaşlar güvenliğin ve hakların tadını özgürce çıkarabilirler, hem de doğal haklarını kaybetmeden. Yine de bu, kentin kendiliğinden makul bir ilişkilene olduğu anlamına gelmez. Kenti oluşmaya zorlayan başlıca şey akıl değil ihtiraslardır, doğa durumunun yarattığı korkudur (Deleuze 1992, 265-66). Toplumsal sözleşme yoluyla haklar kente delege edilebilir, bu da bireylerin güvenliğini güvence altına alır (Spinoza 1951a, 10, 202). Gelgelelim önemli olan şu ki sözleşmeden kazançlı çıkan, bir üçüncü taraf, Hobbes'taki gibi egemen bir Leviathan olmak zorunda değildir, herkes olabilir. Diğer bir deyişle, kökeni akıl olmasa da rasyonel öncesi niteliği, kentin aklın yolunu açmasına engel teşkil etmez. Ne de olsa, doğal haklardan feragat etmenin ardındaki saik, bireyin kendi çıkarı, kendi güvenliğidir. Dolayısıyla feragat etmek tebaayı köleleştirmez. Topluma itaat bir anlamda kişinin özgürlüğünü elinden alır ancak bu itaat, egemen gücün aklın rehberliğinde herkesin iradesine dayalı olarak kurulduğu demokratik bir topluma itaattir. Köle, efendisinin emirlerine itaat ederken ve bu itaat sadece efendinin çıkarınayken, özgür özne “ortak çıkar gözetilerek verilen ve kendisinin de dahil olduğu egemen gücün emirlerine itaat eder” (206).

[Demokraside] hiç kimse doğal hakkını meselelerde bir daha söz hakkı olmayacak şekilde mutlak biçimde devretmez, kendisinin de bir birimi olduğu toplumun çoğunluğuna teslim eder sadece. Böylelikle her insan doğa durumundaki gibi eşit olmayı sürdürür. (207)

Dolayısıyla kent ile akıl arasında zorunlu bir karşıtlık yoktur. Kentin kökeninde ihtiraslar olması, kentin bu tür ihtiraslara karşı olduğu anlamına gelmez. Burada temel mesele, Spinoza'nın etkin ve edilgen duygular arasında yaptığı ayrımdır. Etkin duygular temeline elde edilen “sevinç”, akıl ile yakından ilgilidir. Spinoza'nın “akıl”ı, tıpkı doğanın yaptığı gibi, herkesin *conatus*'unu artırmaya çalışmasını talep eder. Bu itibarla akıl yapay bir düzen olmayıp, yurttaşlar arasındaki doğal ilişkileri ifade etmektedir. Akıl doğadır; doğal haklarla çelişmez, “onları bu tür hakların onsuz gerçekdışı

ve soyut kalacağı bir güce” yükseltir (Deleuze 1992, 264). Dolayısıyla akıl ve duygular arasında da zorunlu bir karşıtlık yoktur. Kişinin doğal haklarından feragat etmesi, varlığındaki dirençten feragat etmesi anlamına gelmez. Yurttaşların kendilerini kolektif, ortak bir duyguya adamakla feragat ettikleri şey kişisel duygularıdır. Eyleme özgürlüğü kente teslim edilse dahi, “akli duygular”, düşünce özgürlüğü ve ifade özgürlüğü teslim edilemez. İfade özgürlüğü vazgeçilmez bir doğal hak olmayı sürdürür, kente şiddeti getiren şey tam da bu özgürlükten feragat edilmesidir (268). Barış, tebaa içinde işbirliği ve ilişkilene gerektirir ve kişinin ihtiraslarını ve düşüncelerini ifade etme özgürlüğü olmadan bu imkânsız değilse de zordur. Dahası, bu özgürlüğün eksikliği hurafe ve despotizme zemin hazırlar (James 2012, 315-18).

Böylece devletin temeli artık toplumsal sözleşme değil, özgür ilişkilenebilir. Mutlak demokrasi, dikey, kurulu bir sözleşme üzerine değil, özgürlüğü herkese açık bir kamu yararı haline getiren “çokluğun kurucu gücünün yatay toplumsal teması” üzerine kuruludur (Albertsen 2005, 80). Politikanın kendisi özgür ilişkilenebilir yoluyla kurulur (Spinoza 1951b, 296). Dahası devlet gücü ortak rıza ile kime emanet edilirse egemen odur. Şayet bu güç, genel çokluğa aitse, yönetim biçimi demokrasi olacaktır (297). Demokraside aşkın, ilahi bir otorite veya devlet önkabülü yoktur. Onun gücü, ister ilahi ister dünyevi olsun, gücün dışındaki bir örneğe atıfta bulunarak gerekçelendirilemez ya da eleştirilemez. Demokratik haklar “sürekli bir meşrulaştırma sürecinden damıtılır” (Negri 2004, 17). Böylelikle politik teolojiden miras kalan ve despotizme yol açan iki önemli yanılsama dışlanmış olur: doğal hakların aşkın devri fikri ve sınırsız egemenlik fikri. Yurttaş demokraside bir “özne”dir, ancak yalnızca makul bir devlete yönlendirilen ve yeniden düzenlenerek makul bir devlete yol açan birincil bir özgürlük bakımından (17).

Spinoza’nın içkin demokrasisi, salt edilgen duygular, özellikle de korku temelinde ortaya çıkabilen despotik buyruğu reddeder. Bu açıdan en önemlisi, ihtiraslardan kurtulmanın imkânsızlığının, ör-

neğin popülizmin yaptığı gibi politikanın ihtiraslara teslim edilmesi, politikanın ihtiraslı aidiyet biçimleriyle hizalanması veya onlara indirgenmesi anlamına gelmemesidir. Doğru, ihtiraslardan kaçınmak mümkün değildir, bu nedenle “aklın komünizmi, ortak uygulamanın ağırlığını yok saymaktır” (Lordon 2014, 237).

Ancak bu, politikanın yalnızca belirli (ulusal, etnik veya dinsel) kimlikler temelinde farklı aidiyet biçimlerine alan açarak ihtiraslara dayanması gerektiği anlamına gelmez. Aksine Spinoza için önemli olan şey, politikayı demokrasiye doğru “kusursuzlaştırmak” tır. Ancak demokratik egemenlik mutlak olmalıdır. Demokrasinin, demokrasi düşmanlarına karşı demokratik olması gerekmez; onlara tahammülü yoktur (Spinoza 1951b, 304). Yine de bu mutlakiyet, devletin korunmasıyla ilgili açık bir kaygı olarak anlaşılmamalı, devletin kendisinin aklın gerektirdiklerine uyup uymadığı da sorulmalıdır. “Çoğunluğun, hakkını bir konseye ya da kişiye devrettiği sözleşmeler veya yasalar, genel refahın lehine olduğu takdirde şüphesiz çiğnenmelidir” (311). İktidarın devri yalnızca “kısmi” olduğundan (Spinoza 1951a, 204, 207, 214), mutlak demokrasi, “başarılı olana dek tanım gereği yasadışı ve gayrimeşru sayılan” (Bailib 1998, 35) isyan ve devrim olasılığını, bir açılım olasılığını korur. Bu gibi durumlarda, egemenlik hakları “zaten devredilmiş” olacaktır (209).

Hem Spinoza’da hem de Hobbes’ta egemenlik mutlak olmalıdır. Ancak Hobbes’ta “mutlak”, doğrudan güvenlik politikalarını yönlendirmeye ve dolayısıyla depolitizasyona yol açarken, Spinoza’nın mutlak demokrasisi çatışmayı, hatta antagonizmayı içerebilecek bir süreç olan politikleşmeyi amaçlar (1951a, 143). Hem Hobbes’ta hem de Spinoza’da hayatın da politikanın da metafizik bir yönü vardır. Ancak Hobbes’ta metafizik, Leviathan’ın mitsel yönlerine aktarılırken, Spinoza’da tamamen felsefi kalır. Hobbes’taki mit, minimalist anlamda da olsa dinin araçsal bir kullanımını dikte ederken, Spinoza’nın politik teolojisinde “gerçek din” ve siyaset tamamen örtüşür.

Bugün Spinoza’ya göre (1951a, 263) demokrasinin neden bir

başka daha doğal yönetim biçiminin çarpıtılmış hali olmadığını, aksine “en doğal yönetim biçimi” olduğunu anlayacak konumdayız. Demokrasi, diğer hükümetlerin kıyaslandığı bir “mutlak” yönetim biçimine “en yakın” olandır (Spinoza 1951b, 347). Bu anlamda demokrasi diğer rejimlerin de hakikatidir. Marx’ın, Spinoza’nın formülasyonunu kapsayan formülasyonunda “demokrasi, tüm anayasaların çözülmüş gizemidir” (Marx 1970, 29-30). Diğer yönetim biçimleri demokrasiye doğru “kusursuzlaştırılabilir”ken, demokrasinin kendisi ancak yozlaştırılabilir veya diğer yönetim biçimlerine doğru çarpıtılabilir. Platon’da olduğu gibi Spinoza’da da kusursuzluk ve çarpıtma madalyonun iki yüzüdür.

Dahası artık Spinoza’nın müdahalesinin özgünlüğünü de takdir edecek bir konumdayız. Bu tartışmayı bir çerçeveye oturtmak amacıyla Spinoza’nın söylemini tarihteki diğer söylemlerle karşılaştıralım. Herhangi bir söylem, öznelere diğer özne ve nesnelerle ilişki kurma yollarını ifade etmenin yanı sıra otoriteyle kurulan bir ilişkiyi ifade eder. Lacan’a göre dört farklı söylem vardır: efendinin söylemi, üniversitenin söylemi, analistin söylemi ve histeriğin söylemi (Lacan 1991; Laustsen ve Bjerre 2013, 78-121). Burada, ilk üçüne atıfta bulunacak, sonuncusunu bir sonraki bölümde ele alacağım.

Efendinin söyleminde, iletişimin koşullarını efendi dikte eder. Örneğin Ksenophon’un *Hiero*’sunda, bilginin vekili şair-filozof Simonides’in, efendinin söyleminin muhatabı olarak uyum sağladığı diyalogun çerçevesini ortaya koyan, despot Hiero’dur. Diyalog boyunca Hiero, Simonides’e çektiği zorluktan ve sorunlarından bahsederek konuşmanın etrafında dönmesi gereken ana temaları verir. Diyalogun, efendinin söyleminin etkisi, bir arzu nesnesinin, bilginin üretilmesidir. Ancak bilgi arzulanan bir nesne olmayı sürdürdüğü ölçüde Simonides, Hiero’ya yönetme sanatına ilişkin dersler vermesi karşılığında para alacaktır. Ne var ki Simonides bu konuda efendiyi gölgede bırakmamaya özellikle dikkat etmelidir. Örneğin, Hiero’nun ne olduğunu sorunsallaştırmamalı ve politik meşruiyetten yoksunluğunu aşikâr etmemelidir. Simonides böyle bir

işe kalkışırsa ne olur? O zaman kendimizi üniversite söyleminin içinde buluruz.

İkinci söylem, üniversitenin söylemi efendinin değil, bilginin konumundan konuşur ve efendinin maskesini düşürme, efendinin bir şeylerden yoksun olduğunu, yetkin olmadığını açıkça gösterme saplantısıyla nitelenir. Efendi ne kadar saklamaya çalışsa da engellenmiş ve bölünmüş bir öznedir, bilgiden yoksundur, bu nedenle öğretilmesi gerekir. Politikanın “verimli hakikatini” Machiavelli’den öğrenmesi gerekir. Hobbes’tan ise otoritesinin, meşruiyetini “halkın” rızasından alan, insan yapımı, “yapay” bir otorite olduğunu öğrenmelidir. Bu nedenle, prens de Leviathan da saf güçle değil, bilgiyle meşrulaştırılır. Machiavelli ve Hobbes’un öğrettikleri bir siyaset bilimidir. Bu nedenle, söylemlerindeki failin konumunda, efendi değil, bilgi yer alır. Dahası bu bilgi kendisini, *oikos* yönetiminin şahsi menfaat niteliğinden muaf, tarafsız bilgi olarak sunar. Dolayısıyla üniversitenin söylemi, en azından ilk bakışta, efendinin olmadığı, öznenin kendi seçimlerini özgür iradesiyle yapabileceği izlenimini vermektedir. Ancak gizli bir efendi vardır. Bilgi performatif olmasına karşın (kaotik) dünyaya düzen getirmek için kendi başına yeterli değildir, bunu yapacak bir efendi gerekir. Böylece, efendinin söyleminden farklı olarak, üniversitenin söylemi “Ben yöneteceğim ve sen de bana uyacaksın, tartışmaya kapalı!” demez, “Ben yöneteceğim ve madem buna özgür iradenle sen karar verdin, bana itaat etmekten zevk almak zorundasın” der. Burada itaat, bir seçimin, sözleşmenin sonucu haline gelir ve özgür irade iki katmanlı bir buyruğa dahil edilir: İtaat etmelisin ve bundan zevk almalısın. Böylelikle, üniversitenin söyleminde süperego otoritesi, efendinin otoritesini tamamlar. Üniversitenin söyleminin hakikati bu gizli efendidir, onda dile getirilmeyen despotik emirdir. Ancak muhatabı, uzman tarafından (Machiavelli veya Hobbes) ortak kullanım için sergilenen arzu nesnesi, bilgidir. Bilgi, en azından teoride, bilgi için üretilir. Ve bilgi birikimi hiç bitmeyen bir süreç olduğundan, hiçbir zaman tam bir bilgiye ulaşamadığından, üniversite söyleminin nihai ürünü bölünmüş öznedir. Gelgelelim, üniversite

söyleminin gizlediği şey bu eksiklik değildir; diğer bir deyişle, arzu nesnesinin hareketli ve metonimik olması ve bu nedenle asla ulaşamaz olması değildir. Üniversitenin söylemi öncelikle kendi gücünü gizler (Laustsen ve Bjerre 2013, 83). Bu nedenle, yalnızca Machiavelli’de değil, Hobbes’ta da kentin, bir kez sözleşmeye karar verdikten sonra tutarsız bir çokluk, imkânsız, menedilmiş bir özne içinde erimesine, bu anlamda gerçekten “halk”sız olmasına şaşmamak gerekir.

Hobbes’un aksine, Spinoza’nın söylemi analistin söylemidir. Bu üçüncü söylemde fail, arzu nesnesinin konumundan konuşur. Bu da Spinoza’da bilmenin sevinci, Tanrı’ya yönelik zihinsel sevgidir. Efendi bir söylemi şekillendirirken ve üniversite ona bilgi sağlarken, Spinoza’nın temel olarak yaptığı şey bilgeliği hem güç hem de araçsal bilgiyle yan yana getirmektir. Felsefe, gerekliliği anlamayı gerektiren özgürlük için ve dünyevileşmeyi gerektiren mutluluk için gereklidir. İhtiraslarımız olduğu için, kendi kendimizin efendisi olmadığımız için, bizi kusursuzlaştırması için akla ihtiyacımız vardır. Tıpkı Lacan’daki analistin bizi bilinçdışı arzumuzla yüzleştiren kişi olması gibi, Spinoza’daki felsefe de bize arzuladığımızı bilmediğimiz şeyi, Tanrı’ya yönelik zihinsel sevgiyi anlatmaya çalışır. Burada vaat edilen zevk, efendinin iradesine alet olmaya dayanan sapkın bir zevk değildir. Sonuçta kimse kusursuz değildir. Bir kusursuzlaşma süreci vardır sadece. Dolayısıyla Spinoza’nın muhatabı, arzusu bilinçsiz kalan, neyi arzuladığını bilmeyen bölünmüş öznedir. Mesele, öznenin öz aydınlanmasıdır. Diğer bir deyişle kimse büyük Öteki’nin yerini dolduramaz, öznenin eylemini araçsallaştırırken onu garanti edemez. Özne ancak karşılıklı kullanımda var olabilir. Eylemin tek temeli bilgidir. Dolayısıyla Spinoza’da her şey bilgiye bağlıdır. Başka bir deyişle bilgi, Spinoza’nın söyleminin dile getirilmeyen hakikatidir. Böylece felsefe, eylemden ziyade tefekkür paradigması, Machiavelli ve Hobbes’un etkili paradigmasını desteklemek adına engellemeye o denli istekli oldukları paradigma, ödülü kendisi olan bir erdem olarak dünyevi mutluluk vaadiyle birlikte Spinoza’da geri gelir. Yine de, paradok-

sal bir şekilde, Spinoza'nın söyleminin ürünü güçtür, efendi olarak mutlak demokrasidir. Spinoza tam da, tekil bakış açılarının “çoğulcu” bir pasifizm içinde tekil kalmasına izin vermediği için politik bir düşündürüdür. Aksine, üçüncü tür bilgide, tekil olan tümel ile örtüşür. Spinoza, tekil olanın evrenselleşmesine izin verirken, özel görünen korkular ve umutlar, toplumun tamamını ilgilendiren kolektif meselelere tahvil edilir. Böylece Spinoza'da Platon'un filozof-kral'ı da yeni bir şekilde belirir. Bu açıdan bakıldığında aydınlanma, “halk”ın halihazırda var olan çokluğu ve üretkenliği üzerine düşünebileceği ve kullanım paradigmasına uygun demokratik bir sistem yaratarak kendi kaderini kendi belirleyebileceği anlamına gelir.

ÖZGÜR İRADEDEN ORTAK KULLANIMA

Ey Tanrım! Ne tuhaf iştir bu? Ne isim vermek gerekir buna? Ne menem bir bedbahtlıktır bu? Yozluklardan hangisi, daha doğrusu hangi alçalış bu? Uçsuz bucaksız bir insan kalabalığının itaat etmekle kalmayıp, kuluğa sürüklendiğini görmek? Yönetilmediklerini, zulmedildiklerini görmek? (Boétie 2007, 113)

İnsan kendini gönüllü olarak despotik bir güce nasıl tabi kılabilir? Machiavelli, kulluğu bir alışkanlık meselesi, insanların “alışabileceği” bir şey olarak tasvir etmişti (2015, V). Boétie'ye göre de itaat her şeyden önce “alışkanlığa” dayanır (2007, 113, 128). Despotik emrin çekim alanına ister “zorla” ister “aldanarak” sürüklensinler, insanların gönüllü tabiiyetinin temelinde her zaman alışkanlık yatar (129). Gelgelelim gönüllü olarak, isteyerek boyun eğiliyorsa, bundan istenmeden de boyun eğilebileceği sonucu çıkar. Burada, gönüllü kulluk teorisinin önündeki engel de ortaya çıkar: özgür iradeye sahip bir özne varsayımı. Öznel eylemin “nedeni” addedilen özgür iradenin kavramsal kökeni maddi, formel, fail ve ereksel neden arasındaki Aristotelesçi ayrımında bulunur. Ne var ki Antik Yunan düşüncesi özgür iradeye can alıcı bir işlev atfetmemiştir. İlk olarak, modern düşünceye ilk şeklini veren Hıristiyan teolojisiyle

birlikte, özgür iradeye, eylemin kaynağı ve fail nedeni olarak bir üstünlük yakıştırıldı (Agamben 2018, 29-30). Daha üçüncü yüzyılda özgür irade, “günahın sorumluluğuna” işaret eden teknik bir terim haline geldi (47). Özgür irade olmadan günah işlenemeyeceğinden, özneyi eyleminden sorumlu tutmak için özgür irade gerekli bir araçtır. Aynı şekilde hukuk söyleminde de özgür irade, hukukun alanına dahil olmayı ifade eder. Yasa, özgür iradede, varsaymak zorunda olduğu şeyi bulur; özneye içsel bir şey olarak suç, böylelikle özneyi yaptırıma tabi olaylardan sorumlu tutar. Bu, öznenin suçunun ancak ceza yaptırımı yoluyla gerçek olduğu anlamına gelir (13). Yaptırıma tabi eylem yoksa suç da yoktur.

Yaptırıma tabi eylemin kökeni genellikle kahraman bir özneye atfedilen nesnel bir suçluluk ile onun öznel masumiyeti arasındaki çatışmayı sahneleyen antik trajedide bulunur. Her ne kadar trajedide birey özgür bir varlık gibi görünse de en sonunda kararı, tanrılarının dayattığı zorunluluk belirler. Trajik kahraman seçenekler arasında “seçim” yapmaz, bunun yerine kendisi için mümkün olan tek seçimin gerekliliğini “kabul eder” (32). Bu anlamda trajik eylem aynı anda hem özgür hem de zorunludur. Böylece aktör, seçilmemiş bir şeyi istiyor ya da istenmemiş bir şeyi seçiyor gibi görünür. Agamben’e göre bu gerilim, eylem biçiminin kendisine içkindir: Her insan eylemi, aynı anda hem bir özneye hem de eylemleri yasaklayan, buyuran veya kınayan dışsal yaptırımlarla ilişkilidir (34). İnsan, mutluluğun kendi eylemlerinden kaynaklı olduğu bu trajik çerçevede hem suçlu hem de masumdur, suçluluk duymadan masum olmayı asla deneyimleyemez. Komedi bunun yanına, insan mutluluğunun eylemle belirlenmediği başka bir çerçeve koyarak, “öznenin, yaptırım uygulanan eylemin kısı kacından alındığı” ve suçun, yerini masumiyete bıraktığı bir alan açar (40). Böylelikle, trajedi ile komedi arasındaki karşıtlık, öznenin bağlamında gerçek anlamını, iki yazgısı arasındaki karşıtlık olarak ortaya çıkarır: boyun eğme ve özgürlük. Trajedi, mutlu ve huzurlu bir başlangıçtan suçluluk duygusuna doğru bir harekettir. Komedi, suçluluktan masumiyete doğru bir hareket izleyerek bu hareketi tersine çevirir. Tra-

jedi “haklının suçunu” sunarken, komedi “suçlunun haklı bulunması” olarak görünür (Agamben 1996, 7).

Mutluluğun eylem tarafından belirlenmediği bu diğer “komik” çerçeve, bizi ortak kullanım paradigmasına geri getirir. “Mutluluk” ancak bu iki kutuplu makine devre dışı bırakıldığı veya işlemez hale getirildiği, “mutlu son”a erildiği ölçüde tasavvur edilebilir. Bu son, teleolojik bir son ya da bir potansiyelin etkili biçimde gerçekleştirilmesi değil, ortak kullanımın artık sahiplenilmediği ya da ele geçirilmediği bir durumdur. Bu sebeple despotizm de kendini trajik yönüyle sunar. Bunun için, arzulanan politik amaçları (örneğin bir Spinozacı demokrasiyi) fiilen ulaşılması imkânsızmış gibi tasvir eder; bu imkânsızlığı kabul etmenin ve en kötüsünden kaçınmak için daha az kötüsüyle yetinmenin gerekliliğini varsayar. *Ya Leviathan ya Behemoth!* Bu tür bir “trajik” politika, “politik olasılığın kaçınılmaz sınırlarını teyit eder ve bunları aşmaya yönelik her girişimin feci sonuçlarıyla ilgili uyarır” (Prozorov 2014, 14). “Komik” politika ise mutlu bir sonun, kurtuluşun veya özgürlüğün, etkisizleştirme biçimindeki olasılığını araştırır.

Başka bir deyişle komedi, sorumluluğu irade yerine potansiyel açısından ele alan, özgür iradeye ve ortak kullanıma yönelik başka bir yaklaşımın kalıcılığını kanıtlar. Yunan kültüründe öncelik iradeye değil, potansiyele verilir: Kişi eylemi istediği için değil, eylemi gerçekleştirdiği için sorumludur. Bu, “her kötücül eylem aslında cehalettir”, yani özgür iradeye dayalı bir seçimin sonucu değildir anlamına gelen Sokratik düsturla ifade edilir (Agamben 2018, 31-32).

Diğer bir deyişle, Batı’nın etik ve politik düşünce geleneğinde, tarihi boyunca birbiriyle kesişen ve sürekli birbirinden ayrılmaya devam eden iki paradigma vardır. İlki, insanın özünü ve politiğin ve etiğin uygun yerini eylem ve praksis içinde görür; ikincisi ise bilgi ve tefekkür (*theōria*) içinde. İlk model trajiktir ve en azından bir noktaya kadar moderniteye hâkimdir (Faust’un “trajedisinin” kararlı bir şekilde eyleme öncelik vermesi önemlidir: *Am Anfang war der Tat*); kesinlikle trajedi karşısı olan ikincisi ise, bazı iniş çıkışlarla da olsa eski düşünceye hâkimdir. İlki hep oluşta bakar; ikincisi ise gözlerini varlığa dikmiştir. Dahası, eğer felsefe

tarihinde artık gelenekselleşmiş olduğu üzere, iki paradigmanın her birinin soykütüğünü bir adla birlikte anmak istersek, ilki Aristoteles'in, ikincisi Platon'un adıyla anılacaktır. (35)

Eskilerin, eylemi bilgi açısından ele aldıkları ve suçu kötücül iradeye değil, cehalete atfettikleri dikkate alındığında, Platon'un, trajik şairi dışlayan filozof kralın yönettiği ideal cumhuriyeti, politikayı akılla birleştirmenin gerekliliğini öne süren bir tefekkür paradigması olarak anlaşılabilir (35). Buradan bakıldığında Spinoza da (eylem paradigmasını temsil eden Machiavelli ve Hobbes'un aksine) Platon'u ve tefekkür paradigmasını destekler durumdadır:

... insanlar kendilerini özgür sanmakla yanılır; bu görüş yalnızca, eylemlerinin bilincinde ve onları belirleyen sebeplerden habersiz olmalarına dayanmaktadır. Bu nedenle özgürlük anlayışları eylemlerinin nedenini asla bilmemeleridir. (Spinoza 1993, 64)

Öyleyse, eylemlerimizin nedenini bilmemek değilse nedir özgürlük? Spinoza'da arzu, belirli bir yönü, amacı veya nesnesi olmayan metonimik bir güçtür. Arzu ancak dışsal duygulanımlar, başka canlılarla ve başka nesnelerle tesadüfi karşılaşmalar sonucunda belirlenir, bir yöne ve bir nesneye kavuşur. Diğer bir deyişle arzu nesnesi, öznenin kendisinin karar verdiği bir şey değil, "başına gelen bir şeydir" (Lordon 2014, 15). Bu nedenle, bir anlamda duygulanımlara maruz kalan tüm insanlar "muhteris otomatlardır" (17). "Özgür irade" diye bir şey yoktur. Her şeyin bir nedeni olduğuna göre iradenin de nedeni vardır. Sırf ardında yatan duygulanımlar açısından bihaber olduğumuz için iradenin olumsal olduğunu zannederiz. "Gönüllü kulluk diye bir şey yoktur. Yalnızca ihtiraslı kulluk vardır" (Lordon 2014, 17). Bu doğrultuda despotizm belirli bir çokluğun *conatus*-arzularını kendi arzusu doğrultusunda yakalayan, desteğini alan ve yöneten, onlara kendi arzu nesnesini dayatan, güçlerini, hareket etme kapasitelerini kendi amaçlarına hizmet etmesi için kendine mal ederek başka şekillerde kullanılma kapasitelerini azaltan şey olarak ihtiraslı kullukla ilişkilendirilir. Despotik bir arzunun ağına dahil olan, dayattığı ihtirasların kullanım

dağılımına tabi olan belirli bir *conatus*, bir keder, bir âcizlik duygusuyla paralel pasif bir sevinç duyarak, bir kulluk habitusuna dönüşür.

Spinoza bu nedenle, despotizme karşı kendi kendinin ödülü olan demokratik bir devlet kurar, çünkü demokraside insanlar özgürce yaşadıklarını ve tek kısıtlamalarının özgürlük sevgisi olduğunu düşünürler (Spinoza 1951b, 282). Despotik arzunun belirleyici niteliği, neye rıza gösterilip gösterilmeyeceğini belirleyen kullanım dağıtımı olduğu ölçüde, Spinoza'nın demokrasiyle ilişkilendirdiği ortak kullanım, mutlaka kullanımın despotik dağılımının devre dışı bırakılmasını içerecektir. Böylece sorun, özgür iradede kullanıma kayar ve bu da Machiavelli ve Hobbes'ta –tesadüf bu ya– atlanan ve tüm alışkanlık vurgusuna karşın Boétie'nin gönüllü kulluk analizinde de eksik olan adımdır.

Buraya gelene kadar despotik emri, duygusal kaynağı korku olan bir buyruk olarak ele aldık. Hükmedilen korkar ve itaat eder ve bu itaat, duygusal bir kulluk ve keder olarak deneyimlenir. Buna karşılık ortak kullanım, araçsal kullanımın despotik ekonomisinde önceden var olan, varlığını sürdüren ve ondan kaçıp kurtulan şeydir. Ortak kullanımda benlik, kendiyle, başkalarıyla ve dünyayla mülk ve mülkiyet olmaksızın ilişki kurar. Kullandığımız şey mutlaka bize ait değildir; bize ait olan, faydalandığımız şeydir. Bu anlamda, kullanamama, despotizmin özüdür.

İkinci Arasöz

Don Quijote: Aylak Okurlar İçin Faydasız Bir Kitap

Asıl cesaret bir alternatif tahayyül etmek değil, aşikâr bir seçenek olmadığı gerçeğinin akıbetini kabullenmektir: Bir alternatif hayali, teorik korkaklığın göstergesidir ve bizi açmazımızın kördüğümünü düşünmekten alıkoyan bir fetiş görevi görür.

– Žižek, *The Courage of Hopelessness*
(*Umutsız Olma Cesareti*)

SPINOZA’NIN KİTAPLIĞINDAKİ kitaplardan biri de *La Mancha*’lı *Don Quijote*’ydi. On yedinci yüzyılın başlarında, yüz bin nüfuslu çok uluslu bir imparatorluğun başkenti, bağınazlığın ve hurafelerin kalesi olan Madrid’de yazılan *Don Quijote* yükselen kapitalist modernitenin, değerlerini alaya aldığı, çürümeye yüz tutmuş feodal asilzadeliliğin, kraliyet gösterilerinin, yozlaşmanın, Engizisyon’un ve dinsel bağınazlığın altüst olmuş dünyasının tanığıdır. Olumsuzluklara, krizlere ve dirilişlere meyilli bu patlamaya hazır ortamda Cervantes (2017) *Don Quijote*’ye, önsözünde “aylak okur”a hitap ederek başlar. Derhal kullanım paradigması içine konumlandırılan okur, “aylaklık merakları”yla (I. 11) deliliğe sürüklenmiş tuhaf ama şaşırtıcı bir kahramanla karşı karşıya kalır. Don Quijote, *oikos*’unu yönetmesi gerekirken bir çılgınlık halinde, faydasızlığın simgesi şövalyelik kitaplarına kapılan mal mülk sahibi, bir despot-ekonomist olarak sunulur. Böylelikle Don Quijote hem şövalyelik kitapları okumayı “boş, tatsız” (I. 49) bulan yeni modernitenin amansız pragmatizm-araçsalcılığına, hem de “şeytan alsın, İblis götürsün o kitapları” (I. 5) diye haykıran Engizisyon bağınazlığına bu fayda-

sızlıkla meydan okur. Böylece şövalyelik kitaplarının ne “sahte ve yalancı, sağduyudan uzak” ne de “yararsız” (1.49) olduğuna, “dünyadaki en gerekli şeyin, gezgin şövalyeler” (I. 7) olduğuna ikna olmuş olan Don Quijote, gezgin şövalyeliği canlandırmayı kendine görev edinir. Onların yapıp ettiklerini okur ve taklit eder (I. 49). “Dünyayı dolaşıp haksızlıklarla mücadele etmek, yanlışları düzeltmek” (I. 19) Don Quijote’nin tek amacı haline gelir.

Kısaca Don Quijote, despotizm karşıtı bir kahraman, tam anlamıyla bir ekonomi karşıtıdır. Mülkünün yönetimini idare etmeyi bırakıp servetini harcayarak, gezgin bir şövalye olmaya, macera ve zafer peşinde koşmaya karar verir. Derme çatma zırhı, gülünç atı ve kendine uydurduğu yeni bir isim olan Mancha’lı Don Quijote ile kendini şövalyeliğin buyruklarına adar (Don Quijote ve modernite hakkında bkz. Graff 2007). Yine de eksik bir şey vardır: uğruna kahramanca işler yapılacak bir fikir (I). Onu da, çarpık dünyasında prensese dönüşen çiftçi kızı Dulcinea’da bulur Don Quijote.

KULLANIM/FAYDA

Don Quijote’nin dünyasında gerçeklik ile yanılsama iç içe geçer ve birbirinden ayırt edilemez hale gelir. Don Quijote hanları kalelerle, fahişeleri prenseslerle karıştırır. İnsanlar onun deliliğini görür ama tıpkı hancının yaptığı gibi, ona bir şövalyeymiş gibi davranırken ona gülerek oyununu bozmazlar. Gelgelelim Don Quijote’den para da alamazlar, çünkü “okuduğu gezgin şövalye hikâyelerinde para taşıyanına rastlamadığı” (I. 3) için parası yoktur. Ancak kendisine şövalyelik kitaplarının yazarlarının “taşınması gerektiği bu kadar açık olan” bir şeyden bahsetmeye kesinlikle gerek görmediklerini, “silahlarının yanında para [...] bulunmasını mutlaka” sağladıkları söylendiğinde (I. 3), Don Quijote kendine silah olarak Sancho Panza’yı bulur ve ona “şunu satıp bunu rehine koyup, hepsini de yok pahasına elden çıkarıp hatırı sayılır bir miktar para” verir (I. 7). Ancak paraya karşı tutumu değişmez: En faydalı olduğu düşünülen şey para, Don Quijote için faydasız bir şeydir; diğer yandan

faydasız olanı yüceltir, gezgin şövalyeliği en faydalı düzeyine yükseltir. Bu nedenle “gezgin şövalyelerin bu dünyada ne kadar faydalı” olduğunu göstermeyi kafasına koymuştur (II. 26).

Şövalyelik para ekonomisine yabancı bir dünyanın, Don Quijote’nin “demir” çağında tekrarlamayı düşlediği “altın” çağın simgesidir (I. 21). O talihli çağda, “benim” ve “senin” sözcükleri yoktur, her şey “ortak”tır ve “iş” mecburi değildir. “O zamanlar sadece huzur, sadece dostluk, sadece uyum vardı” (I. 21). Hile, yalan ve kötülükle kirlenmemiştir gerçek. “Gelişigüzel yargı” ve “lekelenme korkusu” olmadığı için adalet hırpalanmamıştır (I. 21). *Don Quijote*’deki bu tür bölümler, nostalji belirtileri, kapitalizm öncesi komünizme bir referans veya yaşam-biçimine bir gönderme olarak okunabilir. Nasıl okunursa okunsunlar, var olana, ileri ölçüde “kötülük”le nitelenen “iğrenç çağımız” a bir meydan okuma oluşturmalar (I. 21). Çaresi de Don Quijote’nin ait olduğu “gezgin şövalyeler tarikatı”nın diriltilmesidir (I. 21).

Don Quijote para ekonomisine ve onun faydacı değer anlayışına ne kadar yabancı ise, Sancho da o kadar “ama ne faydası var?” diye sorup duran biridir (II. 66). Diğer bir deyişle Don Quijote ve Sancho kullanımın iki farklı anlamını simgeler. Don Quijote ortak kullanım paradigmasını temsil ederken Sancho pragmatik, faydacı bir figür, araçsal kullanımın simgesidir. Don Quijote zenginliktense onuru tercih ederken, Sancho zenginliği onura tercih eder. Don Quijote erdem karşılığında ödül beklemez (I. 31), “belli bir amaçları olmadan, gelişigüzel” yol almayı arzular, ancak Sancho’ya göre “bu serüvenlerin ardında koşmak, pek az kazançlı”dır (I. 21). Dahası, faydalı ile faydasız arasındaki bu ayrım, arzu ile istek arasındaki başka bir ayrımla tamamlanır. Don Quijote Sancho’ya şöyle der: “Tanrı benim istediğim, senin de ihtiyacın olan şeyleri yerine getirsin” (I. 21).

Uzun sözün kısası, zayıf, yaşlı, uzun boylu Don Quijote ile şişman, genç ve kısa boylu Sancho arasında bir asimetri, ayrılık içinde bir birlik vardır. Maddeciliğe karşı idealizm; ince zekây a karşı kaba saba kafasızlık. Daha da önemlisi, Don Quijote bir hakikati cesurca

savunurken, Sancho yalnızca gelişigüzel atasözleriyle ifade edebildiği sözde hakikatlerle düşünebilen bencil, kimi zaman sersem bir korkaktır. Don Quijote “çalışma, tasa ve silahlar”la dolu bir yaşam (I. 8) seçerken, Sancho bir konformist olarak çıkar karşımıza. Don Quijote bir kişilik sergilerken, Sancho kişilikten yoksunmuş gibi görünür. Gelgelelim bu ikilik her ikisinde de içselleştirilmiştir. Don Quijote bu nedenle kendine hâkim, kibar, mükemmeliyetçi ve hem de çılgındır; bu nedenle özellikle Dulcinea’ya kusur bulunduğu da çabucak öfke nöbetlerine kapılır (Nabokov 1983, 16-17 ve Madariaga 1966). Aynı şekilde Sancho da tam bir budala değildir, çünkü Don Quijote’ye yalan söyleyebilmekte ve onu bazı önemli noktalarda kandırabilmektedir. Bu arada Sancho’nun sağduyusuyla Don Quijote’nin çılgınlığı kitabın özellikle ikinci yarısında birbirine bulaşır.

Sancho’nun ruhu gerçeklikten yanılsamaya yükselirken, Don Quijote’nin ruhu yanılsamadan gerçekliğe iner. Dahası bu iki eğri, maceraların en acıklısında, kitaptaki en acımasız maceralardan birinde kesişir ve Sancho, Dulcinea’yı büyüleyerek, şövalyelerin en saf yanılsamanın sevgisiyle dolu olan en soylusunu, gerçeklerin en iticisi önünde diz çöktürür: kaba saba, görgüsüz ve sarımsak kokan bir Dulcinea. (Nabokov 1983, 23)

YANILSAMA

Don Quijote’nin evreninde yanılsama merkezi bir temadır. Temel şikâyetinin “büyücülerin [ona] garezi” (Cervantes 2017, II. 10) olması bundandır. Don Quijote gayretlerinde ne zaman başarısız olsa, “herhalde büyü yapmışlardı” (I. 18). Don Quijote, “büyücüler için bir yüzü başka bir yüze dönüştürmek, güzeli çirkin, çirkinin güzel yapmak” (II. 16), bunların son derece kolay olduğu bir kandırmacalar dünyasında yaşar. Don Quijote’nin kendisi, kurmacayı gerçeklikle ve gerçekliği kurmacayla karıştırma alışkanlığına sahiptir. Bundan dolayı, su değirmenleri “su değirmeni gibi görünseler de, değiller”dir (II. 29). Büyücüler “her şeyi değiştirir” (II. 29), bu nedenle her şey yalnızca bir görünümünden ibarettir. Korku, duyuları

bulandırarak başkalarının “doğru dürüst” görmesini ve işitmesini engellediğinden ve “nesneleri olduğundan farklı” gösterdiğinden (I. 18), ancak korkusuz bir gezgin şövalye yanılısamanın ardındaki ni algılayabilir. Bu nedenle Don Quijote’nin söylemiyle şaşkına dönen Sancho, kitabın başlarında şöyle bağırır: “Bu nasıl bir delilik?” (I.18). Başkaları da Don Quijote’yi deliliğiyle sık sık yüzleştirir:

Ya siz, saf yürekli beyefendi, gezgin şövalye olduğunuzu, devleri dize getirip haydutları yakaladığınızı kafanıza kim soktu? Haydi yolunuza gidin, size tavsiyem şudur: Evinize dönün; varsa çocuklarınızı yetiştirmekle, mülkünüzle ilgilenin; aylak aylak dünyayı dolaşıp vakit kaybetmekten, sizi tanıyan, tanımayan herkesin alay mevzuu olmaktan vazgeçin. Gezgîn şövalyelerin yaşamış olduğunu, bugün yaşamakta olduğunu hangi cehennemden çıkardınız siz? İspanya’da dev mi var, La Mancha’da haydut mu var, büyülü Dulcinea, hakkınızda anlatılan bütün o saçmalıklar mı var? (II.31)

Don Quijote oralı olmaz. Ona göre dünyada gezgîn şövalyelerin hiç var olmamış olduklarını düşünmek hatadır. Bu arada, gezgîn şövalyeliğe olan yanıltıcı inancı, istenmeyen sonuçlar doğuran sayısız yanlış anlaşılmaya neden olur. Örneğin, bir köleyi efendisi tarafından dövölmekten “kurtarır”, ancak Don Quijote gittiğinde köle iki kat fazla dövölür (I. 4). Kurtulanların bakış açısından, Don Quijote’yle karşılaşmak “talihsizliğin dik âlâsı”dır (I.19)

Gelgelelim Don Quijote’nin en önemli yanılsaması, kendi dünyasında her şeyi mümkün kılan hayali bir figür, bir hiç olan Dulcinea’dır. Dulcinea gerçek bir insan olmadığından, Don Quijote için “hayali mümkün olmayan şeyi söyleme zahmeti” ile yüzleşmek, kendi kalbini yerinden çıkarıp tepsîye koymaktan daha zordur (II. 32). Diğer bir deyişle Dulcinea, Don Quijote için tahayyül edilemeyecek olanın, yani Tanrı’nın rolünü oynar. Sancho bunun farkındadır:

“Yüce Tanrı’mızı da böyle sevmemiz gerekiyormuş diye duydum,” dedi Sancho. “Sırf sevmek adına, bir lütuf ummadan, cezadan korkmadan. Yine de ben, benim için yapabileceği şeyler adına sevmek eğilimindeyim onu.” (I. 31)

Don Quijote'nin Dulcinea sevgisi, Spinoza'nın "evrensel din" dediği, herhangi bir kurumsal çerçeve ve ritüel olmaksızın Tanrı'ya koşulsuz, gönüllü itaati anımsatırken, Sancho'nun din anlayışı "hurafe"ye yaklaşmakta, çünkü Tanrı'yı faydacı gerekçelerle sevillebilecek antropomorfik bir hizmetkâra indirgemektedir. Madem öyle, Don Quijote'nin Dulcinea sevgisi neden bir hurafe değildir? Don Quijote için hakikat (Dulcinea) bir kurmacadır, muhayyel bir inşadır, tıpkı kendisinin kurmaca içinde bir kurmaca olması gibi. Fakat Don Quijote, Dulcinea ile ilişkisinin tamamen Platonik bir ilişki olduğunun, Dulcinea'nın hayal ürünü olduğunun tamamen farkındadır. "... hanımları istedikleri isimle öven bütün şairler, onlara sahip değildirler" (I. 25). Dulcinea'nın güzelliğini ve alçakgönüllülüğünü "düşünmek ve buna inanmak", "onu, kendisine dünya çapında bir şöhrat kazandıracak özelliklere sahip bir hanımefendi olarak düşün"mek (II. 32) yeterlidir. Bu anlamda Don Quijote'ninki, yanılsama olduğunu bilen bir yanılsamadır. Bu göz ardı edilmemelidir çünkü Tanrı "bilinmezlik kipinde", "cehalet" kipinde kurmaca aracılığıyla bilinir (Balibar 2012, 32). Ne de olsa "zihin, hayal etmesi sebebiyle hata yapmaz, var olduğunu hayal ettiği şeylerin gerçekten var olduğunu düşündüğü zaman hata yapar" (Spinoza 1993, 56). Hayal veya yanılsama kaçınılmazdır, hatta gereklidir; yeter ki yanılsamalara, hurafelere olduğu gibi hakikat muamelesi edilmesin. "Hakikatler, yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır" (Nietzsche 2006, 117). Peki, yanılsama olduğunu bilen bir yanılsama, sanatsal kurmaca değil de nedir? Sanat, kurmaca kisvesi altında toplumsal dünyanın hakikatini anlatır. Bu nedenle kurmaca ile hurafe arasında ayırım yapmamız gerekir. Hurafe hakikatin karşıtı iken, kurmaca hakikatin ortaya çıkmasını sağlar. "Hakikat süreci aynı zamanda yeni bir kurmaca sürecidir" (Badiou 2012, 77). Fiili bir düzene her müdahale, her eylem yanılsama, kurmaca gerektirir. "Yanılsama" gerçeklikdışından ibaret değildir; gerçekliğe bir "meydan okuma"dır (Baudrillard 1993, 140). Bu anlamda sanat, despotik-ekonomi sanatının yerini alabilecek tek faaliyettir; bu nedenle Don Quijote mülkünün idaresini bırakır bırakmaz hemen bir

yanılsama (Dulcinea) kurar. Don Quijote, yanılsama/Tanrı aracılığıyla, Dulcinea dışında herhangi bir otoritenin yokluğu olarak bir özgürlük tahayyülü kurar. Dulcinea'ya olan köleliği onu diğer tüm efendilerden kurtarıırken, aynı zamanda bu boyun eğiş bir büyük Öteki teminatından da yoksundur. Burada söz konusu edilen şey, Don Quijote'nin romanın sonunda yanılsamayı kaybetmesiyle daha da netleşir. Son derece kederli bir Don Quijote ile bu esnada karşılaşırız:

Artık şuuruma kavuştum; zihnim, iğrenç şövalye kitaplarını maalesef sürekli okumam yüzünden üzerine inen cehaletin karanlık gölgelerinden kurtuldu, aydınlandı. Saçmalıklarını, yalanlarını açıkça görüyorum artık; tek üzüldüğüm, gerçeği görmekte bu kadar gecikmiş olmam; yanılsımı tamir etmeye, ruhuma ışık tutacak kitaplar okumaya vaktim yok. (Cervantes 2017, II.74)

Sancho, Don Quijote'yi neşelendirmek amacıyla ona Dulcinea'nın büyüünün nihayet bozulduğunu söyler. Ancak bunun yararı olmaz. Hayat büyülenme ister; büyüünün bozulması ölüm getirir. Yanılsaması kaybolduğunda Don Quijote de ortadan kaybolmak zorundadır. Dolayısıyla *Don Quijote*'yi yanılsamaya övgü olarak okumak mümkündür:

Şövalyelik kitaplarına yönelik sövgü, yanılsamanın kaybını teşvik gibi gelebilir, fakat Don Quijote'de, ideallere yönelik tutkusu sayesinde hayata anlam vermeyi başaran yanılsamaya övgü de buluruz. Büyük Cervantes uzmanı Francisco Rico'nun işaret ettiği üzere, kahramanımızın anlatıya yönelik olağanüstü bir sevgi ifade etmesi ve başkalarının hayatlarına büyük bir ilgi göstermesi tesadüf değildir. Don Quijote'nin maceralarının işe yaramazlığı ve özgeciliği her halükârda iz bırakır: başarısızlığa mahkûm olan girişimlerle bile cesaretle yüzleşmek gerektiğini ortaya koyarlar. (Ordine 2017, 65)

Belki de aynı nedenle, kitaptaki karakterlerden biri olan Don Antonio, Don Quijote'nin “uslanmasının faydası[nın], asla çılgınlıklarının verdiği zevk kadar büyük” olamayacağını iddia eder (Cervantes 2017, II. 65). Fakat despotik buyruk ve ekonomi ile ilişkisi içinde buradaki “fayda” tam olarak nedir? Peki ya Don Quijote'nin

dünyasında politik olan nedir? Ne de olsa, Don Quijote'yi düpedüz apolitik, gerçekliğe ve etkin politikaya alabildiğine mesafeli halüsinasyonlar gören bir karakter olarak görmek kolaydır. Gelgelelim bu ancak politikanın araçsal-stratejik eylem çerçevesine hapsedilmesiyle mümkündür. Oysa eylem yanılısamayı, kurmacayı gerektirir demek, politikanın sanatı gerektirir demektir. Gerçekten de Don Quijote yanılısaları ölçüsünde politiktir. Çünkü politika, anlaşmazlık temelinde olayları farklı görmeyi ve sergilemeyi içerir (Rancière 2010, 144). Politika, verili bir makullük çerçevesinde bir ayırma, etkisizleştirme ve kimliksizleştirme sürecidir. Politikleştirmek, anlamı anlamla yan yana koymak, bir başka makulü makulün verili dağılımıyla kıyaslamaktır (212). Foucault'nun "ilk modern edebiyat eseri" *Don Quijote*'de dilin (okunabilir) göstergeler ve (görülebilir) şeyler arasındaki ilişkiyi görmenin kalıplarını kırarak yeni bir bakış açısını, görmenin yeni bir yolunu zorladığını yazmasının nedeni budur (1992, 48-49; ayrıca bkz. Martínez-Bonati 1992 ve Allen 1999). Okurun "anlatı içinde anlatı" ile karşı karşıya kaldığı, anlatının kendi içine yeniden girişi bu açıdan özellikle önemlidir:

Romanın ikinci bölümünde Don Quijote, hikâyesinin ilk bölümünü okumuş ve onu, yani gerçek kişiyi kitabın kahramanı olarak tanıyan karakterlerle tanışır. Cervantes'in metni kendi üzerine döner, kendini kendi yoğunluğu içine sokar ve kendi anlatısının nesnesi haline gelir. Kahramanın maceralarının ilk bölümü, ikinci bölümde, şövalye romanslarının başlangıçta üstlendiği rolü oynar. Don Quijote gerçekte dönüştüğü kitaba sadık kalmalıdır artık; onu hatalardan, taklitlerden, uydurma devam hikâyelerinden korumalıdır; eksik bırakılmış ayrıntıları doldurması gerekir; hakikatini muhafaza etmelidir. Ancak Don Quijote'nin kendisi kitabı okumamıştır ve okumak zorunda da değildir, çünkü o, kitabın ete kemiğe bürünmüş halidir. Öncesinde o kadar çok kitap okumuştur ki, onu tanımayan bir dünyada gezinen bir göstergeye dönüşmüş, şimdi ise kendisine rağmen ve bilgisi haricinde kendi hakikatini içeren bir kitaba dönüşmüştür... Göstergeler olarak sözcükler kendi doğalarını yutmuşlardır. (Foucault 1992, 48)

ZALİMLİK

Birçok yorumcu Don Quijote okurlarının onun talihsiz maceralarına güldüğünü gözlemlemiştir. Örneğin Nabokov, *Don Quijote*'nin “acı ve barbarca bir kitap”, bir “işkencehane” olduğunu ve fiziksel zulümden zevk almanın pek çok örneğini içerdiğini ileri sürer (1983, 51, 75). Karakterler, kitabın on yedinci yüzyıl okurlarının yaptığı gibi, Don Quijote'ye ve ara sıra da Sancho'ya gülmekten zevk alır, yumruklar ve darbeler havada uçuşur ve ayrıntılı fiziksel acı tasvirlerinin ardından, yinelenen işkence benzeri sahneler vardır.

Don Quijote Düşes'in sarayında: bugün *Don Quijote*'nin tamamını ağzımızda acı bir tatla, neredeyse bir işkence duygusuyla okuyoruz ve bu, yazarına ve çağdaşlarına çok yabancı, çok anlaşılmaz gelirdi. Onlar kitabı tertemiz bir vicdanla, çok neşeli bir kitap gibi okuyor, gülmekten katılıyorlardı (Nietzsche 1996, 48).

Gelgelelim Nabokov'dan farklı olarak, Nietzsche'nin *Don Quijote*'deki zalimlikle bir sorunu yoktur. Çünkü Nietzsche'ye göre “yüksek kültür” olarak kabul edilen neredeyse her şey “zalimliğin ruhanileştirilmesine (tinselleştirilmesine) dayanır, onun daha derinleştirilmesine” (Nietzsche 1972, 140). Ancak Nietzsche'nin Cervantes'i affedemeyeceği bir şey daha vardır: Cervantes “Engizisyonla mücadele edebilirdi ama onun yerine kurbanlarını, yani sapkınlarını ve her türden idealistini gülünç göstermeyi tercih etti”; “Don Quijote'yi kendi durumuna dair o korkunç aydınlanmadan bile esirgemedi” (Pérez 2015, 171'de Nietzsche alıntısı). Bu yargıyı anlamanın anahtarı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 188. bölümünde ima edilir. Burada Nietzsche, bir ahlaka ancak başka bir ahlak tarafından itiraz edilebileceğini savunur. Dahası her ahlak bir tür “tiranlık” olduğu içindir ki, bu ikinci ahlakın ahlak faili üzerinde daha üstün bir “baskı” uygulayabileceği, keyfi yasalarıyla birinci ahlakın zorbalığını ve mantıksızlığını kabul edilemez kılabilen başka bir “tiranlık” uygulayabileceği anlamına gelir. “Özgürlük” ancak bu zeminde gelişebilir. Her sanatçı, her düşünür, bu durumun

kendini öylece bırakmaktan çok uzak olduğunu; faaliyetlerinin, katılığı ve kesinliği kavramsallaştırmaya izin vermeyen çok sayıda yasaya itaat ve dahası katı disiplin gerektirdiğini tecrübe eder. “Bu zorbalık, bu keyfilik, bu katı ve gösterişli aptallık” ruhu terbiye eder ve esas olanın “*tek yönlü itaat*” olduğunu gösterir. Mutlak itaatten ve kişinin bakış açısını daraltmasından, uğruna hayatın yaşanmaya değer olduğu bir şey ortaya çıkar, “nurlu, arındırılmış, çılgın ve tanrısal şeyler”. Böylece, paradoksal bir şekilde, kölelik bir ruhsal disiplin aracı haline gelir (Nietzsche 1972, 91-4).

Don Quijote’de köleliğin çok farklı bir biçimiyle karşılaşırız. Ancak paradoksal bir şekilde, Don Quijote kendini gezgin şövalyelik fikrinin kölesi olarak tanımladığı ölçüde, çevresindeki toplumun kölesi olmaktan çıkar. Bu anlamda özgürlüğün özgür “hissetme”yle hiçbir ilgisi yoktur. Gerçek özgürlükte “gönüllü kulluğu sadece kendimize değil, bir davaya hizmet etmek olarak kabul ederiz”, çünkü köle konumuyla özdeşleşme, köle olduğumu söylemek zaten özgür olduğumun tanınmasıdır (Žižek 2018, 204). Dolayısıyla “özgür irade” fikrini mantıksal sınırlarına kadar zorlarsak, bu fikrin bir (modern) kulluk biçimine dönüşmesi şaşırtıcı değildir; bir davaya gönüllü kulluk iddiası ise zıddının biçimini alarak ondan kopma potansiyeline sahiptir (204). Don Quijote’de insanı büyüleyen şey sarhoşluk unsurudur. O hiçbir kişisel çıkarı, malı mülkü, adı olmayan bir çılgındır: İçindeki her şey tek bir fikir ve tek bir ihtirasın içinde massedilmiştir; bir gösteri olarak algıladığı müesses nizamın düşmanıdır o ve bu düzenle her türlü ilişkiyi ödün vermeksizin reddeder. “Kafası şövalye romanlarındaki kahramanların mucizeleriyle meşgul olduğu için kendi cesaretini küçümsemesi” üzücüdür (Nietzsche 1901, bölüm 133). Yine de Don Quijote günümüzde çok daha büyük bir kahramandır. Kitaptaki zulme artık o kadar gülmüyor olabiliriz, ama “parodisi” çoktandır “kusursuz bir örneğe” dönüşmüş haldedir (Nabokov 1983, 112). Don Quijote hâlâ başka bir hayal etme modeline, başka bir özlem arketipine ve başka bir kullanım paradigmasına işaret ediyor.

Romanların kişinin ruhunu tedavi etmek için kullanılmasına gelince, daha fazla bir şey söylemeyeceğim, çünkü siz zaten kendi “roman”ınızı kendiniz yazmak zorundasınız. Hayır, “Don Quijote”yi tekrar okumanızı tavsiye etme nedenim çok neşeli olması değil, bildiğim en yalın okuma olması. Yaz tatillerinde okurdum ve kişisel sıkıntılarımın hepsi birer hiç-miş gibi gelir, yüzümü asmama bile değmeyecek basbayağı gülünç şeyler gibi görünürdü. Her ciddiyet, her ihtiras ve insanların ciddiye aldığı her şey Donkişotluktur; bazı şeylerde bunu bilmek iyidir; aksi takdirde bilmemek daha iyidir. (Nietzsche 1875)

DELİLİK

Don Quijote gibi giyinip, büyüünün etkisi altındaki dünyanın her şeyden çok gezgin şövalyeliğe ihtiyaç duyduğuna kendi kendini ikna etmekten daha delice ne olabilir? Beklendiği üzere insanlar Don Quijote’yle tanışır tanışmaz “deli gözüyle bakarlar ona” (Cervantes 2017, I. 13). Ancak deliliği bulaşıcıdır (Girard 1976, 96-97). Etrafındaki insanlara yavaş yavaş bulaşır, ilk önce de Sancho’ya:

Ben efendimin bağlanacak deli olduğunu gösteren binlerce işaret gördüm; ben de ondan aşağı kalmıyorum; onun peşinden gidip hizmet ettiğime göre, ben ondan daha şuaarsuzum. Atasözlerine bakılırsa öyle: “Bana arkadaşını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim.” “Körle yatan şaşı kalır.” (Cervantes 2017, II. 10)

Benzer şekilde, Don Quijote’yi akıllı başına gelsin diye yenmek isteyen Sansón Carrasco’da bu süreçte delirir. Fakat Sancho ve Carrasco yalnız değildir. Sitem eden bir başka karakter daha vardır:

Şeytan götürsün seni, La Mancha’lı Don Quijote! Yediğin sayısız sopadan sağ çıkıp buralara nasıl gelebildin? Sen delisin; kendi başına, deliliğinin kapalı kapıları ardında deli olsaydın o kadar vahim olmazdı; ama sende, seninle konuşan, görüşen herkesi de delirtme, serseme çevirme yeteneği var; şu yanındaki beyefendilere bakın. (II. 62)

Don Quijote bir taklitçi olduğu gibi aynı zamanda taklit edilendir, çevresindekiler onun aracıları, bir taklitçinin taklitçileri haline gelirler (Girard 1976, 98-99). Ancak Don Quijote deli olarak algılan-

dığının farkındadır ve bu, düke verdiği yanıtta da görülebilir: “Senor Don Diego de Miranda, zat-ı âliniz, muhakkak beni sersem ve deli bir adam olarak görüyorsunuzdur. Böyle düşünmenizde şaşılacak bir şey olmaz, çünkü yaptıklarım bunu gösteriyor” (Cervantes 2017, II. 17). Gelgelelim Don Quijote, “Gezgin şövalyeliğin direği, temel taşı” olarak coşkuyla karşılandığı dükün şatosunda “şaşırp kalmıştı. O gün ilk defa, tam anlamıyla gerçek bir gezgin şövalye olduğuna, hayali olmadığına kesinlikle inandı; çünkü geçmiş yüzyıllarda gezgin şövalyelere nasıl davranıldığı konusunda okuduklarına tıpatıp uyan bir muamele görmekteydi” (II. 31). Dolayısıyla Don Quijote bir bakıma hem akıllı hem delidir; başkalarının onu nasıl gördüğünü bilen; şeyleri, gerçeklik ve yanılsamanın iç içe geçtiği ikili bir biçimde algılayan “deli bir akıllı” (Nabokov 1983, 17).

Oysa Don Quijote’ye göre “gerçekliğin” kendisi çarpıktır, büyüünün etkisi altındadır, gezgin şövalyeliğin delice “görünmesinin” sebebi de budur. Don Quijote ancak romanın sonunda, ölüm döşerğinde, deliliğini açıkça kabul edip kınayarak mantığa geri döner. Diğer bir deyişle, ikirciklik, Cervantes’in Don Quijote’yi öldürmek zorunda kaldığı son bölüme dek sürer. *Don Quijote*’nin bize sunduğu “trajik” bir delilik deneyimidir ve ölüm dışında normallik, hakikat veya mantık dahil hiçbir şeyin onaramayacağı “uç bir yer” işgal eder (Foucault 1988, 31). Çok geçmeden, on yedinci yüzyılda, delilik bu uç konumu terk edecek ve modernitenin normalleştirici, disiplin aygıtları tarafından zapt edilecektir.

DENEYİM VE BİLGİ

Don Quijote hiç kuşkusuz kitap kurdu bir kahramandır; bilgisi deneyimle desteklenmez. Öte yandan Sancho deneyim sahibidir: “yaşlı köpeğim ben, bana kuçu kuçu sökmez” (Cervantes 2017, II. 69). Fakat bilgisi, ona hepsi de “doğru” gelen içi boş atasözleriyle sınırlıdır (II. 71). Bilgi ile deneyim arasındaki bu ayrım ve onu takip eden, deneyimden yoksun bilgi (Don Quijote) ile bilgiden yoksun deneyim (Sancho) arasındaki kutuplaşma *Don Quijote*’nin en

özgün yönlerinden biridir. Bu aynı zamanda modern kültürü niteleyen uzun bir sürecin de habercisidir: deneyimin kaybı. Agamben'in (1993b) öne sürdüğü üzere kültürümüz, otoritenin artık deneyime dayandırılmayacağı bir kültürdür. Modernitede deneyim, bilim tarafından sahiplenilir, diğer bir deyişle deneye indirgenir, deney ise yapay bir otorite olarak kesinlik üretir. Moderniteden önce deneyimin amacı bireyi ileri taşıyarak olgunluğa eriştirmektir. Böylelikle deneyim, öznenin yalnızca "yaşayacağı" bir şey değil, aynı zamanda "sahip olabileceği" bir şeydi (26). Gelgelelim deneyim, "olgunluğu" değil, sonsuz bilgi birikimini amaçlayan bilim temelini dayandırıldığında asla "sahip olunamayacak" bir şeye dönüşür.

Gerçek şu ki, deneyimin eski öznesi artık mevcut değildir. Bölünmüştür. ... Bilginin eski öznesi Don Quijote, bir büyüyle şaşkına dönmüş-tür ve deneyime asla sahip olmadan onu ancak yaşayabilir. Onun yanında, deneyimin eski öznesi Sancho Panza, onu hiç yaşamadan ona ancak sahip olabilir. (26-27)

Modern gündelik hayatta pek çok şey olur ama bunlar deneyime dönüşmez ve bu da çağdaş gündelik hayatın "sıradanlığını" her zamankinden daha kasvetli ve daha dayanılmaz hale getirir (16). Günümüzde deneyimler, onları müze benzeri ortamlarda, ancak kameralar aracılığıyla gözlemlemekle yetinen bireylerin dışında hayat buluyor. Gelgelelim bu sadece hayıflanacak bir durum değil. "Çünkü belki de görünüşte anlamsız olan bu inkârın özünde, gelecek deneyimlerin filizlenen tohumunu bir anlığına görebildiğimiz bir bilgelik zerresi gizlenmektedir" (17). Deneyimin bu yeni biçimi, hayal gücümüzle ilişkili olarak potansiyelini-gerçekleştirmenin (*impotentiality*) bir sınır deneyimi olan çocukluk deneyimidir. Bunu ele almak için Orson Welles'in yarım kalan filmi *Don Quixote*'ye (1992), filmin Don Quijote ile Sancho Panza'yı sinema salonunda izlediğimiz sahnesine göz atalım:

Sancho bir taşra kentinin sinema salonuna girer. Don Quijote'yi arar ve onu kenarda bir yerde otururken bulur, perdeye kilitlenmiştir. Salonda iğne atsan düşmeyecek gibidir, bir nevi loca olan galeri gürültücü çocuklarla tıklım tıklım doludur. Faydasız birkaç girişimden sonra Don Quijote'

ye ulaşamayacağını anlayan Sanço isteksizce orta sıradaki bir kız çocuğunun yanına oturur (Dulcinea mıdır bu kız çocuğu?). Film başlamıştır, kostümlü bir film, perdede silahlı şövalyeler koşturmaktadır, bir anda tehlike içinde bir kadın görünür perdede. Don Quijote aniden ayağa kalkar, kılıcını kınından çıkarır, perdeye doğru atılır ve kılıç darbeleriyle beyaz perdeyi yırtmaya başlar. Perdede hâlâ kadın ve şövalyeler görünmektedir ama Don Quijote'nin kılıç darbesiyle açtığı kara delik giderek daha da büyümekte, görüntüleri durmak bilmeden yalayıp yutmaktadır. Sonunda perdeden geriye neredeyse hiçbir şey kalmaz, sadece onu tutan ahşap çerçeve görünmektedir. Öfkeli izleyiciler salonu terk etse de locadaki çocuklar Don Quijote'ye tezahüratlarını sürdürürler, onun fanatik taraflarına dönüşmüşlerdir adeta. Sadece orta sırada oturan kız çocuğu onu suçlayıcı ve azarlayıcı bir tavırla süzmektedir. (Agamben 2007, 93)

Don Quijote, görüntüyü gerçek sandığı için sahneyi yok eder. Seyirci sinik olduğu için “öfkelenir”. Onların sinisizmi, Samuel Coleridge'in, kuşkuyu askıya almanın kurmacadan keyif almanın bir önkoşulu olduğu fikrine benzer. Filmi izleyen seyirci bunun gerçeklik olmadığını bilir ama ânın etkisine kapılır. Ulaşılamaz arzu nesnesi olan küçük kız dışında yalnızca çocuklar, yani “fanatikler” yıkıcı Don Quijote'nin yanında neşeyle yer alır. İmge, boşluğunu, doyurulamayan hiçliğini açığa vurduğunda hakikatlerinin bedelini öderiz, anlarız ki “Dulcinea... bizi sevemez” (94). Anlamak, hayal gücünün özündeki boşlukla, arzu nesnesinin ulaşılabilir olduğu gerçeğiyle yüzleşmek, onu açığa çıkarmak ve kabullenmektir. Ya da Spinoza'nın terminolojisiyle söyleyecek olursak anlamak kusursuzluktur, ihtirastan özgürleşmedir, bu da en nihayetinde “Tanrı'ya yönelik zihinsel bir sevgi”ye dönüşür ve hazla örtüşür.

Dördüncü Bölüm

Geç Modern: İstisnanın Yeni Despotizmi

GEÇ MODERNİTEDE despotizm sorunu, faşizm ve Holokost ile bağlantılı olarak yeniden su yüzüne çıktı. Despotik emri “totalitarizm” le (1973) özdeşleştiren Arendt, bu bağlamdaki başlıca kuramcıdır. Arendt’e göre totalitarizm yalnızca aynı şeyin fazlasından ibaret değildir; yöntemlerini, örgütsel biçimlerini ve şiddet araçlarını tiranlıktan, despotizmden veya diktatörlükten ödünç alan eklektik bir toplama değil, tamamen “yeni bir yönetim biçimi”dir (461, 478). Arendt’in bakış açısına göre tiranlık, despotizm ve diktatörlük, keyfi yönetime, temel eylem ilkesi olarak korkuya dayanan “yasadışı bir yönetime” gönderme yapmaktadır. Bunun aksine totalitarizm, “yasaya dayanan ve yasaya dayanmayan yönetim, keyfi ve meşru iktidar alternatifleri” olan gri bir alanın keşfine dayanır (461). Bu esasen bir hız siyasetidir, bir “süreci” harekete geçirmek amacıyla bir fikrin, bir ideolojinin tarihe uygulanmasından müteşekkil bir “hareket”tir (463, 468). Bu nedenle totalitarizm yerleşik sosyal, kültürel ve siyasal yapıları yok etmeye, “toplumu” parçalayıp “ayrışmış ve yapısız bir kitle” (323) haline getirmeye karardır. Totaliter ideal, despotizmden ödünç alınan bir araç olan terörü kullanarak, “süreç”in önünde duran her şeyi ortadan kaldırmaktır (433).

Geçmişle Gelecek Arasında’da Arendt Machiavelli’yi modernitenin eşiğine işaret eden bir geçiş figürü olarak ele alır. Machiavelli’yle birlikte politik olan ve özgürlük fikri, yani politik özgürlük

fikri doğmuştur. Dinsel ve politik olan birbirinden ayrılır ve insanın özgürlüğü ve eylemi için bir alan açılır. Ancak burada bir belirsizlik vardır: Politik özgürlük aynı zamanda yeni boyutları olan bir şiddeti de mümkün kılmaktadır. Totaliter terör, bu yeni şiddet biçimine dayanmaktadır, dolayısıyla özellikle modern bir olgudur (Arendt 1977, 139). Bu nedenle Machiavelli'nin, özgürlüğün ve şiddetin düşünürü olması Arendt için kesinlikle temel bir fikirdir. Ne de olsa Nazizm sapkın bir insan özgürlüğü fikri içeriyordu. Sapkınlık yalnızca, özgürlüğü, insanların birlikteliğinin çoğul niteliğini ortadan kaldırma girişimine dönüştürmesinden ibaret değildi; aynı zamanda Nazizmle birlikte dinin insan yapımı bir politik din olarak diriltilmesini de içeriyordu. Modernitenin Tanrı düşüncesini geçersiz kıldığı yaygın bir kanıdır. Oysa dinin açığa çıkardığı enerjiler sekülerleşmeyle yok olmaz (Arendt 1973, 320). Bu nedenle modern dünya her zaman yeni yanılsamalara, yeni tanrılara ve putlara eğilimlidir. Nazizm bu bağlamda sahte bir din olarak, aşkınlıktan yoksun ancak dünyevi bir cennet olan Bin Yıllık Reich'a sahip, dünyevi bir cehennem olan toplama kampıyla paralel bir din olarak ortaya çıktı (bkz. Diken ve Laustsen 2019). Führer'in sözleri ilahi bir yasa anlamına geldiğinden, Nazi, devleti ve ırkı kendi suretinde yaratmaya çalışarak Tanrı'yı oynayabilirdi (Arendt 2003, 43). Tanrı'nın dünyayı yoktan yaratması gibi, insan da politik topluluğu yoktan yaratabiliyordu artık.

Tanrı'yı oynama fikri totalitarizmle yakından bağlantılıdır. Ancak bu noktada totalitarizmin iki anlayışını birbirinden ayırmamız gerekiyor. Bunlardan ilki ve en yaygın olanı, totalitarizmi mutlak denetimin uygulandığı kurumsal bir sistem olarak anlamaktır. Bu açıdan bakıldığında kadir-i mutlak devlet, eylem alanı ve özgürlüğünün olmadığı bir devlettir. Ancak böyle bir devlet hiçbir zaman var olmamıştır. Totaliter bakıştan kaçan bir şeyler her zaman vardır. Nazizm bile bu anlamda totaliter olmaktan uzaktı. Nazi örgütleri arasındaki ilişkiler çoğu zaman şeffaf değildi ve aralarındaki koordinasyon yetersizdi. Örgütler sürekli birbiriyle rekabet halindeydi, ancak kazananlar ve kaybedenler önceden belirlenmiş olmaktan

çok uzaktı. Tekil kurumların Führer'in teveccühü için mücadele ettiği bir tür kurumsal Darwinizmden söz edilebilir (Arendt 1973, 368, 413).

Arendt, özellikle Yahudilerin hak ve özgürlüklerinin kısıtlanması konusunda bu ilk totalitarizm anlayışından yararlanır (2003, 33). Ne var ki özgünlüğü buradan kaynaklanmaz. Terimi ikinci anlamda kullanması çok daha ilginç ve önemlidir. Bu bağlamda kavram, kendi kendini yaratma fikrine; devletin, halkın veya Führer'in başka hiçbir şeye başvurmaksızın kendilerini varedebilir olmalarına gönderme yapmaktadır. Bu belirli anlamıyla totalitarizm kavramı, Jean-Luc Nancy'nin "içkincilik" (1991, 56-57) diye adlandırdığı kavram altında toplanabilir. Totalitarizm, kendi eseri olarak ve kendi yasalarıyla (Nazizmde ırk yasası, Stalinizmde tarih yasası) kendini yoktan var edebilen, kendi içine kapalı bir topluluk varsayar. Burada, ilk kurumsal tanımın aksine, totaliterliğin politik-teolojik bir görünümüyle karşı karşıyayızdır.

Ancak nasıl tanımlanırsa tanımlansın, totalitarizmin paradoksu onun mutlaklaştırılmaz bir dünyada var olmasıdır (Arendt 1973, 342). Bu nedenle gösteriye ihtiyacı vardır. Kandırmaca ve propaganda, "mükemmel bir görünüşler dünyası" yaratmayı amaçlayan totalitarizmin mutlaklaştırma aracıdır (371, xxxii). Totaliter gösterinin itici gücü yanılsamadır, "saf hayal gücüdür" (353). Gösteri, tam anlamıyla nihilist bir üslupla, mevcut dünyanın yadsınması ve onun yerine alternatif bir gerçekliğin koyulması yoluyla itaat üretir. Bu doğrultuda, totaliter yönetimin paradigmatic öznesi kendini adanmış parti üyeleri değil, "olgu ile kurgu (yani deneyimin gerçekliği) ve doğru ile yanlış (yani düşüncenin ölçütleri) arasında kendileri için artık bir ayrımın varolmadığı insanlardır" (474). Totalitarizm, hakikat sonrası bir durumdur. Totaliter hareket, gösteri sayesinde, fiili gerçekliğe kayıtsız kalabilmekte ve kendi gerçekliğini uygun gördüğü şekilde damıtabilmekte, bu süreçte mevcut fikirleri saptırabilmektedir. Böylelikle de "demokratik özgürlükleri lağvetmek üzere" kullanabilmektedir (312). Ancak totaliter yönetimler, "zaten popüler" olan fikirleri çarpıtmanın yanı sıra, gerçek düşman-

lıkları gizleyen, örneğin Alman ırkı ile Yahudiler arasındaki gibi sahte düşmanlıklar üzerinden toplumu kutuplaştırmaya çalışırlar:

Kamunun dikkatinin eşit oranlarda bir yandan milliyetçilik bir yandan da sosyalizm üzerinde yoğunlaştığı zaman; ikisinin birbiriyle bağdaşmadığı, bunların gerçekte Sağ ile Solun arasındaki ideolojik sınırı oluşturduğu düşünüldüğü zaman; “Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi” (Nazi), adında geçen “Alman” ve “İşçi” sözcüklerinin sağın milliyetçiliğini solun enternasyonalizmiyle kaynaştırarak semantik bir çözüme, milli bir birliğe götürdüğü farz edilen bir sentez sunmuştu. Tam da Nazi hareketinin adı, tüm öteki partilerin siyasal içeriklerini çalarak, örtük biçimde hepsiyle birleştirmiş gibi yaptı. (357)

Bu boşluk, propagandada her türlü ciddi veya yaratıcı içerikten kaçınılması, totaliter ideolojiyi, onunla olgusal zeminde tartışmaya çalışan muhaliflerinden koruyan şeydir. Sonuçta simülakrada bulunacak bir anlam yoktur. Nazilerin kendilerini doğrulamayı “gerçeklikte” değil, toplama kamplarında, “her şeyin mümkün olduğu” “laboratuvarlarda” aradılar (437). Arendt, Nazilerin ekonomiye ve politikaya yönelik faydacı bir yaklaşımları olmadığı konusunda ısrar eder. Nazizmde insanın kendisi bile bütün içsel değerini kaybetmiştir. Nazi totalitarizminin yönetim fikri olarak toplama kampları, bu faydacılık karşıtlığının simgesidir (1973, 438; 1994, 233). Dolayısıyla Arendt kampları, yalnızca, insanlar sanki birer eşyaymış gibi lüzumsuz ve birbirinin yerine geçebilir hale geldiğinde ortaya çıkan “radikal kötülüğün” bir tezahürü olarak görüyordu (Arendt 1973, 438, 457).

Arendt’e göre klasik despotizm ile modern totalitarizm arasındaki can alıcı fark da burada yatmaktadır. Klasik despotizmin temel unsuru, despotun kamu yararı pahasına kendini zenginleştirmesi-yken, totalitarizm kesinlikle faydacılık karşıtı, “radikal” kötülüğe yönelir. Bu nedenle totaliter terör, düşmanını susturmakla yetinmez; herhangi bir değerden yoksun olduğu varsayılan düşmanın yok edilmesi gerekir (Arendt 1973, 444). Despotizmin önceki biçimlerinde insanlar, eğer iktidardakileri şu ya da bu şekilde tehdit ediyorsa, eylemleri nedeniyle öldürülüyordu. Yahudiler ise tam ter-

sine var oldukları için öldürüldüler. Bireysel eylemlerine dayanarak yargılanmadılar. Faillik ve çoğulluk önemsiz hale geldi.

Klasik despotizm ile totalitarizm arasındaki bir diğer fark, kamusal ile özel arasındaki ilişkiyle ilgilidir: Despotizm *polis*'i bir *oikos*'a indirgeme eğilimiyken totalitarizm, kamusal ve özel çıkarların özdeşliğini öne sürerek “özel yaşam alanının ortadan kaldırılması” anlamına gelmektedir (Arendt 1973, 432). Ancak, *İnsanlık Durumu*'nda Arendt, moderniteyi özel alanın genişlemesi ve “bütün insan ilişkilerinde hanenin örnek alınması” açısından ele alır (1958, 35). Dolayısıyla modernite, “yaşamın kendisi”ni, diğer bir deyişle biyolojik yaşamı en yüksek değer düzeyine yükseltir (322). Gelgelelim Arendt biyopolitikaya olan bu ilgisini totalitarizm analiziyle bir araya getirmez (Agamben 1998, 4). Bunun yerine, totalitarizme verilecek cevabın, vatandaşın kamusal sahneye çıkışı gibi, Antik Yunan anlamında politik olması gerektiğinde ısrar eder (1973, 53-55). Ancak modernitede biyopolitikanın varlığını sürdürmesi, *polis* ile *oikos*'u (yeniden) ayırmanın imkânsızlığını akla getirmektedir. Çıplak hayat sadece *oikos*'la ilintilendirilemez (Agamben 1998; Diken ve Laustsen 2005). Her halükârda Yunan politikasının moderniteyle birlikte daha da şiddetlenen belirleyici eğilimi olan çıplak hayatın politikleştirilmesi, Arendt'in aksine, despotizm ile totalitarizm kavramları arasında önemli bir süreklilik sağlar. Halihazırda klasik despotizme içkin bir unsur olan gösteri konusunda da benzer bir sürekliliğin söz konusu olabileceğini söylemeye gerek yok.

Üstelik “düşman”ın yaşanmaya değer olmayan bir hayata, çıplak bir hayata indirgenmesi de yine ne totaliterliğe ne de yirminci yüzyıl kamplarına özgüdür. Düşmanın varlığını reddetmek, hem antik hem de modern despotizmin belirleyici unsurudur. Ayrıca Arendt'e göre eylemi politik alandan uzaklaştırma girişimi her zaman despotik-totaliter bir eğilime işaret eder ve *polis*'e, (*oikos*'a ait) buyruğa dayalı bir hükümet modelinin zerk edilmesi tehdidini taşır. Ancak eyleme yönelik her eleştiri, eylemi yönetim ile, ekonomi ile ikame etme iradesi anlamına gelmez. Burada belirleyici

olan, politika paradigmasının eylem mi, yoksa etkisizleştirme mi, potansiyeli-gerçekleştirme mi yoksa gerçekleştirilmeme mi, verimli kullanım mı yoksa serbest kullanım mı olması gerektiği sorusudur. Son olarak, kampların “faydacı olmayan” yönüne ilişkin, Nazizmin pek çok açıdan bir yıkım, yok etme ve ölüm siyaseti olmasına karşın, teknik açıdan, yurttaş köleye dönüştürdüğü ölçüde, yani insanların tamamen araçsallaştırılmasını ve kendi kendini araçsallaştırmasını içerdiği ölçüde aşırı faydacı olduğu da öne sürülebilir (Žižek 2001, 112).

SCHMITT, KOMÜNİZM VE MUTLAK DÜŞMAN

Burada Arendt’in çağdaşlarından Carl Schmitt’e dönelim. Schmitt’in, diktatörlüğü takdir eden ve biyopolitik bir iktidara duyulan doğrudan hayranlığı ifade eden egemenlik kuramı, geç modernitedeki despotizm tartışmaları için hayati öneme sahiptir. Hobbes erken modern dönem için ne ise, Schmitt de geç modern muhafazakârlık için odur. Her ikisinde de can alıcı an, iki mitik canavar *Leviathan* ile *Behemoth*’un karşılaşmasıdır; diğer bir deyişle egemene karşı her zaman var olan muhalefet ve iç savaş tehlikesi, kargaşa tehlikesi, bunun yarattığı korku ve çağırdığı, meşrulaştırdığı egemen güç. Schmitt, Hobbes’un doğa durumunun her an iç savaş, anlaşmazlık ve kargaşa şeklinde yeniden açığa çıkabilecek, sürekli var olan bir potansiyel olduğunu vurgulamayı sever. Doğanın toplum *içerisinde* bu yeniden ortaya çıkışı, Schmitt’in hukuku askıya alma kapasitesi olarak egemenlik anlayışının gerekli arka planını oluşturur. Egemen, istisna haline karar veren kişidir (Schmitt 1985a, 5). Bu şekilde istisna hali teorisi, Schmitt’in, mutlakiyetçilik sonrası modernitenin karşı karşıya olduğu “tamamen yeni” bir tehlike olarak gördüğü “proletaryanın politik örgütlenmesi”ne (Schmitt 2014, 179) verdiği cevabın anahatlarını çizer. Marx ve Engels’in 1848 *Manifesto*’su, sınıf mücadelesinin belirlediği tamamen antagonistik bir dünyayı, dünyadaki tüm proleterlerin uluslararası sermayeye karşı birleşmeye çağrıldığı uluslararası bir iç savaşı tasvir etmektedir.

Dahası, proletaryanın ortaya çıkışı, modern devrim kavramıyla birlikte solcu bir talep olarak “proletarya diktatörlüğü”nün yeniden ortaya çıkışıyla örtüşüyordu. Schmitt’in bu konudaki temel tezi, klasik savaş biçiminin, yani devletlerarası savaşın, geç modernitede uluslararası bir iç savaşa dönüşmekte olduğudur. Böylece partizan, devlet yerine dost-düşman ayrımını pekiştirebilen, egemenliğin yapay bir figürü haline gelmektedir (Schmitt 2004).

Başlangıçta partizan, üniformalı düşman askerine karşı bir bölgeyi savunan, politik olarak kendini buna adanmış, devingen, “gay-rinizami” savaşçı demektir (Schmitt 2004, 21-26). Bununla birlikte, Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra, savunma pozisyonundaki bu figürün yerini yeni bir figürün, devrimcinin almış olması önemlidir. Devrimci, bir bölgeyi savunmaktan ziyade “uluslararası” bir gündeme sahip olan “saldırgan” bir politik figürdür (35). Dolayısıyla devrimcide, savaşın ne olduğuna ve düşmanın kim olduğuna dair farklı bir anlayışla karşılaşırız. Schmitt’in Marksizmde, özellikle de çağdaşı Lenin’de somutlaştığını gördüğü bir farklılık.

Lenin’in Clausewitz’den öğrendiği ve gayet iyi öğrendiği şey yalnızca şu meşhur formül, politikanın devamı olarak savaş formülü değildi. Bu, devrim çağında dost ve düşman arasındaki ayrımın, politika için olduğu kadar savaş için de belirleyici olan temel ayrım olduğuna yönelik daha geniş bir kabul içeriyordu. Lenin’e göre yalnızca devrimci savaş gerçek savaştır, çünkü mutlak düşmanlıktan kaynaklıdır. Geri kalan her şey geleneksel bir oyundur. (Schmitt 2004, 55-56)

Lenin’e göre partizan savaşı, ulusal veya uluslararası hukukun sınırlarına hapsedilemez, çünkü bir sınıf olarak burjuvaya karşı “mutlak düşmanlığı” içermektedir. “Mutlak düşman” kavramı, partizan savaşının savunmayla sınırlı olduğu bir durumu ifade eder. Lenin, savaşı “mutlak savaşa”, partizanı ise “mutlak bir düşmana karşı mutlak düşmanlığın taşıyıcısı”na dönüştürerek, düşmanı “mutlak düşman” olarak yeniden tanımladı (91). Lenin’i özellikle tehlikeli kılan şey, partizan savaşının bir amaca, uluslararası devrim amacına yönelik bir araç olduğunu ve bu amaca hizmet eden her şeyin, yasal ya da yasadışı, barışçıl veya şiddetli, adil veya adaletsiz

olmasına bakılmaksızın meşru olduğunu, tam anlamıyla Makyavelist bir tavırla kabul etmesidir. (55).

Yirminci yüzyılın ilerleyen dönemlerinde partizan savaşı teorisi farklı şekillerde revize edildi. Örneğin Mao, mutlak sınıf düşmanını gerçek düşmanın daha bölgesel figürleriyle birleştirmeye çalışırken, Stalin ulusal-yerel direnişi uluslararası sınıf savaşıyla ilişkilendirmeyi denedi. Bununla birlikte, tüm varyantlarıyla partizan savaşında söz konusu olan kapitalizmdir; bu, politik olanın, istisna haline çok yakın bir uluslararası iç savaş çerçevesinde yeniden tanımlanması anlamına gelir. Dolayısıyla devrim, kapitalizmin gelişimi ve analiziyle bağlantılı bir modernite kavramı olduğu ölçüde, Schmitt'in devrim fikrini, "proletarya diktatörlüğü" fikrini yakalamaya çalıştığı ve bu fikirle ilişkili şiddeti kurucu iktidar olarak devlet iktidarı alanına atfettiği söylenebilir. Bu nedenle Schmitt (2004) diktatörlük ile istisna hali arasında bir paralellik kurmaya meyillidir. Ancak bu hamle sorunludur. İstisna halinin kökeni diktatörlük paradigmasında değil, başka bir Roma paradigması olan *iustitium*'da, hukukun "durdurulması" veya "askıya alınması"ndadır; bu da Schmitt'in diktatörlük anlayışıyla örtülemeyen bir boşluğa, bir vakuma işaret eder (Agamben 2005, 41). Bu nedenle her ne kadar Hitler, Stalin, Mussolini ve Franco sıklıkla diktatör olarak tanımlansalar da, teknik açıdan diktatör değillerdir:

Mussolini hükümet başkanıydı ve bu göreve yasal olarak kral tarafından getirilmişti, keza Hitler Reich şansölyesiydi ve Reich'in meşru cumhurbaşkanı tarafından bu göreve atanmıştı. Hem faşist rejime, hem Nazi rejimine kendine özgü niteliğini veren şey bilindiği gibi şudur: Bu rejimler, yürürlükteki anayasaların (ilkinde Alberto Yasası, ikincisinde Reich Anayasası) varlığını sürdürmesine izin vermişler, yasal anayasanın yanına, keskin bir kavrayışla "ikili devlet" olarak tanımlanmış bir paradigma uyarınca, ikinci bir yapı yerleştirmişlerdir; çoğunlukla hukuki açıdan resmi bir yapıya kavuşturulmamış olan bu ikinci yapı, istisna hali sayesinde ötekiyle yan yana var olabilmektedir. Bu tür rejimleri hukuki açıdan betimlemek için "diktatörlük" terimi kesinlikle uygun değildir, kaldı ki bugün egemen olan yönetim paradigmalarının analizi için katı demokrasi/diktatörlük karşıtlığı da yanıltıcıdır.(48)

Schmitt'in diktatörlük anlayışının aksine, istisna hali, hukuki belirlenimlerin olmadığı bir "yasadızlık" alanıdır (51). Bu alan, devletin olağanüstü hallerle karşı karşıya kaldığında aldığı gerekli bir tedbir olarak hukuki bir bağlama dahil edilemez, çünkü kurucu erk ile kurulu erk, norm ile karar ve kamusal ile özel arasındaki ayrımların tutarlılığının kaybolduğu bir alanı belirtir; bunun sonucunda ortaya çıkan yasadız boşluk ise hukuki belirlenimlerin dışında bırakılan eylemlerin çoğalmasına olanak tanır (50-51). Dolayısıyla şiddetin belirli bir biçimi olan "saf" şiddet, yasadızlıkla ilgilidir. Bu şiddet, ne yasa yapıcı (kurucu) ne de yasayı koruyan (kurulu) şiddete indirgenebilir, çünkü her ikisinin de dışında var olur. Schmitt, tam da bu şiddeti hukuki bir bağlama atfederek ve böylece onu yakalayıp partizanın elinden alarak etkisiz hale getirmeye çalışır.

SCHMITT'İN DESPOTİZMİNİN ELEŞTİRİSİ

Schmitt'in saf şiddeti yakalama arzusundaki sorun nedir? Peki, bu arzu neden despotiktir? Cevabın başlangıç noktası Schmitt'in çağdaşı ve en önemli rakibi olan Benjamin olabilir. Benjamin, Schmitt'in aksine istisnanın norm haline geldiğinde ısrar eder ve bu hakikati tanıyan "gerçek bir olağanüstü hal" çağrısında bulunur (1992, 248-9). Schmitt'te "kurgusal" (politik) bir istisna hali hukuk tarafından düzenlenirken, Benjamin'in "gerçek" istisna hali bu ayrılığın artık işlemez olduğunu varsayar. Dolayısıyla egemenin kararı Schmitt'in umduğu şekilde işleyemez. Aslında egemenin en önemli işlevi, olağanüstü hali hukuk düzenine dahil etmek değil, onu hukuk düzeninin dışında bırakarak "dışlamak"tır (Benjamin'den alıntı, Agamben 2005, 55). Bu egemen kararsızlık normalliğin var olması için gereklidir; "Hukuk olması için egemenin olağanüstü halin yürürlükte olduğuna karar vermemesi gerekir" (Ugilt 2014, 53). Böylece Benjamin'le birlikte istisna hali paradigması mucizeden felakete evrilir; bu da, yasadızlık ile hukuk arasında bir belirsizlik bölgesine işaret eder (Agamben 2005, 57). Gerçek istisna halinde hukuk ve şid-

det arasında hiçbir fark yoktur; devlet iktidarının yakalamaya çalıştığı bu yasadışıktan başka bir şey değildir. Benjamin'in, yasadışılığı etkisizleştirmeye çalışan bu kurgunun maskesini düşüren çalışması, iç savaşı ve devrimi istisna halinin yerine koyma girişimidir (59).

Saf şiddetin ardından ortaya çıkan, bizzat hukukun yok edilmesi değildir, söz konusu olan devre dışı bırakılmış bir hukuktur; hukukun, yaşamın kendisinden başka bir şey olmayan, hukukun kavrayışının ötesinde yaşandığı şekliyle “yaşam” olan, hukukun başka bir kullanımıdır (64). Başka bir deyişle, saf şiddet “ütopyası” hukuksuzluk değildir. “Mutluluk” hukukun yokluğu değil, egemenlikten özgürleşmiş yeni bir hukuktur. Söz konusu olan kaybedilmiş bir başlangıç noktası değil, “yalnızca, hukukun ve mitin güçlerinin istisna halinde yakalamaya çalıştıkları kullanım ve insan pratiği”dir (88). Bu anlamda “devrim”, devleti denetim altına alma mücadelesini ifade edemez artık. Devrim fikri, modern bir fikir olarak egemenliğe takılıp kaldığı ve egemenlik tarafından büyülendiği ölçüde, modern politikanın fay hatlarından biri de egemenlik olmadan bir devrimin mümkün olup olmadığı sorusudur. Böylece kavram, Benjamin ve Agamben'de olduğu gibi sosyoekonomik alandan biyopolitik alana geçtiğinde, devlet ile devlet olmayan arasındaki biyopolitik mücadelenin kaynağı haline gelir. Bu mücadelede her şeyden çok devletin (henüz) ele geçiremediği tekillikler önem taşımaktadır. Bu sebepten, devletin tahammül edemediği şey, bir kimlik teşkil etmeyen ve devlete talip olmayan, dahası mevcut düzenin içine dahil edilemeyen, dolayısıyla düzenin sayma sistemini bozan bir varoluş tarzı meydana getiren bir yaşam biçimi, bir tekillikler topluluğudur. Bu itibarla ve içeriği ne olursa olsun, tekil kalma talebi herhangi bir radikal politikanın merkezinde yer alır (Agamben 1993a, 85-87).

DESPOTUN KARİZMASI

Tebaa, Leviathan'ı kendi nazarında yaratır. Bakışı Leviathan'da cisimleşir ve egemen bir bakış olarak ona geri yansıtılır. Diğer bir deyişle, egemen gücün “gerçekliği”ne duyulan inanç, tebaanın kendi tasavvurunun, kendi gücünün ideolojik bir sonucudur. Gelgelelim bu hayali inanç figürü, paradoksal bir şekilde herhangi bir fiili gerçeklikten daha göz kamaştırıcı, daha kör edicidir. Bu, egemen Tanrı'nın/despotun, tebaa tarafından keyfi bir irade olarak tanınan bir gösterge olarak, efendi-gösteren olarak merkezi bir yer işgal ettiği dilsel, simgesel bir zincirin ortaya çıkmasına neden olur. Bu mutlak ve eşsiz figürün karşısında, O'nun karşısında, tabi olanların teşkil ettiği çokluk itaatte eşittir; hepsi O'na itaat ve hizmet ederler. (Despotun imgesiyle) büyülenme ve (despotun sözüne) itaat birbirini karşılıklı oluşturur ve güçlendirir, sevgi ve korku birbirini besler. Bu süreçte tebaa, varlığını ona borçlu olduğunu tahayyül ederek despotik Özne'yi yaratır: Bir boşluk sayesinde bir arada tutulabilen bir inanç ve itaat etkileşimi, O'nun namevcudiyeti; hayali ile simgesel arasındaki bağ koruyan gerçek (Grosrichard 1998, 81-83).

Siyaset kuramı bu paradoksal süreci başlangıçta İsa üzerinden düşünerek, Baba ve Oğul ikiliğini “kralın iki bedenine” yansıtarak ele almıştır: Tanrı'nın yarattığı ve dolayısıyla doğa gereği veya kazayla meydana gelebilecek tüm zafiyetlere tabi ölümlü bir beden ile, doğanın bebeklik veya yaşlılık gibi kusurlarına bağışık olan, insan yapımı ve dolayısıyla ölümsüz politik beden (Kantorowicz 1985, 18, 436). Böylelikle politik tabiiyet, fiziksel bedeni bir başka ölümsüz bedeni içinde barındıran egemenle ilişkili olarak kurulur. Bu ölümsüz beden bir *deus absconditus*, diğer bir deyişle insan zihni tarafından yalnızca etkilerinden tanınabilen, gizli olan ya da var olmayan bir Tanrı gibi işler ve dolayısıyla bir boşluk gibi her şeyi kendine doğru çeker (Kantorowicz 1985, 12; Foucault 1977, 28).

Agamben, iki beden arasındaki bu ayrımı *potestas* (güç) ve *authoritas* (kişinin fiziksel yaşamı) arasındaki başka bir ayrımla ilişki-

lendirir. Normal faaliyeti, imparatorluğun yöneticilerine danışmanlık yapmak olan Roma Senatosu (*potestas*), aynı zamanda yöneticilerin veya halkın eylemlerine meşruiyet kazandıran bir *auctor* olarak da faaliyet gösteriyordu. Bu durumda *auctoritas*, yasa olarak resmen yürürlükte olmaksızın *potestas*'ı devre dışı bırakabilen veya yeniden etkinleştirebilen bir güç olarak işlev görüyordu (Agamben 2005, 79). Hukuk askıya alındığında yasa ve yasadışı belirsizleşir ve yasanın yokluğu yasa haline gelir, diğer bir deyişle kralın iki bedeni “yaşayan yasa” biçiminde çakışır (83). Bu haliyle *auctoritas*, Weberci “karizma”ya, yani verili bir toplumsal düzene dayanmayan ancak tamamen kişisel olan bir otoriteye karşılık gelir (83-85).

Despotizme ilişkin bu biyopolitik gelenekten ne anlamalıyız? Despotizm, tanımı gereği yasaların ötesinde olan biyopolitik, yasasız bir göndergeye sahip olması sayesinde çalışır. Despotun sözü olan emir, yasanın gücüne sahiptir (Arendt 1992, 148). Dahası hukuk sistemi kendi içinde normatif-hukuksal (*potestas*) yanında yasasız-despotik bir ögeyi (*auctoritas*) içerdiği ölçüde, bu iki ögenin (basit bir sapkınlık veya yasadışılık olarak değil) ayırıcı bir sentez gibi, birlikte düşünülmesi gerekir. Yasasız ve normatif, aynı çerçevede içinde, aynı anda hem bağlantılı hem de bağlantısız, görünüşte zıt iki eğilim oluştursalar da birbirlerini varsayarlar:

İstisna hali, son çözümlemede, yasasızlık ile *nomos* [yasa], yaşam ile hukuk, *auctoritas* ile *potestas* arasında bir belirlenemezlik eşiği oluşturarak, hukuki-siyasal makinenin iki yönünü eklemlemesi ve bir arada tutması gereken düzendir. İstisna hali, yasasızlığın –*auctoritas*, yaşayan yasa ya da yasa-nın-gücü biçiminde– hâlâ hukuk düzeniyle ilişki içinde olduğu ve normu askıya alma erkinin yaşamı doğrudan etkilediği gibi bir temel kurmaca üzerine oturur. (Agamben 2005, 86)

Dolayısıyla önemli olan, hukukun üstünlüğünün görünüşte korunabilmesi için olağanüstü hali ehlileştirmekten, onu zamansal ve mekânsal sınırlar içinde tutmaya çalışmaktan ibaret değildir. Gerekli olan, istisna mantığını deaktive etmek, devre dışı bırakmak, hayat ile norm arasında, şiddet ile hukuk arasında kayda değer bir

bağlantı olmadığını göstererek onun temel kurgusunu açığa çıkarmaktır. Bu da hukukun kirletmediği, hukuk ile şiddet arasındaki bağı koparabilen bir politikayı zorunlu kılar. Bu bağ çözülmediği sürece politika en iyi ihtimalle “kurucu güç” çerçevesinde düşünülebilir. Ancak daha da ileri gitmeli ve politikayı yasadızlık ve norm diyalektiğinin yakalayamayacağı bir “deaktive edici bir güç” (*des-tituent*) olarak düşünmeye çalışmalıyız (Agamben 2013a). Bu bizi despotizm ile potansiyellik arasındaki bağlantıya geri getiriyor. Deaktive edici güç politikasının başlangıç noktası, potansiyelliğin asıl yönünü, diğer bir deyişle onun yalnızca fiiliyata geçme kapasitesini değil, aynı zamanda geçmeme kapasitesini de açığa çıkarmaktır. Potansiyellik her zaman ikilidir, her zaman aynı anda gerçekleşir ve gerçekleşmez. Harekete geçme potansiyeli aynı zamanda harekete geçmeme potansiyelidir; her potansiyellik aynı zamanda bir potansiyeli-gerçekleştirmemedir (Agamben 1999, 182). Dolayısıyla özgürlük fikri ancak potansiyeli-gerçekleştirmeme üzerine temellendirilebilir:

Özgür olmak sadece şunu veya bunu yapma gücüne sahip olmaktan ya da şunu veya bunu yapmayı reddetme gücüne sahip olmaktan ibaret değildir. Özgür olmak... kişinin kendi potansiyeli-gerçekleştirmemesine muktedir olması, kendi yoksunluğuyla ilişki içinde olması demektir. Bu nedenle özgürlük hem iyi hem de kötü yönde özgürlüktür. (183)

Burada ilginç olan mesele, potansiyellik ile fiili olanın nasıl ilişkilendiğidir. Potansiyellik ancak kendisini gerçekleştirmeme potansiyelini askıya aldığı anda kendini gerçekleştirebilir. Ancak bu askıya alışı, potansiyeli tüketmez. Gerçekleştirme, fiiliyatta potansiyelin yok edilmesini değil, aynı zamanda potansiyelliğin korunmasını da içerir (Agamben 1998, 46). Dolayısıyla fiili olan, potansiyel olandan kesin hatlarıyla ayırt edilemez. Bu anlamda, fiili olan, kendisini “gerçekleştirmeme/mezlik” biçiminde bir potansiyellik armağanıdır. Gerçekleştirme yalnızca potansiyellik “kendi üzerine döndüğünde” meydana gelir, başka bir deyişle yapmama potansiyeli olmama veya yapmama yönündeki kendi potansiyelini kenara bırakarak yapmama/ma haline geldiğinde (Agamben 1999, 216,

264). Sonuç olarak eğer fiili olan, potansiyeli askıya almanın sonucu ise tüm varlığın özünde potansiyeli-gerçekleştirmeme yetisinin yattığı söylenebilir. Bu da şayet güç eylememe gücü ise, olayın eyleme indirgenemeyeceği anlamına gelir. Aksine, pasifliği potansiyele bağlayabilecek, aynı zamanda özgür irade sorunundan kaçınacak bir çıkış veya geri çekilme biçimini almalıdır:

Etik geleneğimiz potansiyellik sorununu sıklıkla irade ve zorunluluk kavramlarına indirgeyerek ondan kaçınmaya çalışmıştır. Ne yapabileceğiniz değil, ne yapmak istediğiniz ya da ne yapmanız gerektiği onun başkın temasıdır... Ancak potansiyellik irade değildir, potansiyeli-gerçekleştirmeme de zorunluluk değildir... İradenin potansiyellik üzerinde güce sahip olduğuna; fiiliyata geçişin, potansiyelliğin (ki bu her zaman yapma ve yapmama potansiyelliğidir) belirsizliğine son veren bir kararın sonucu olduğuna inanmak; bu, sürekli bir ahlak yanılsamasıdır. (254)

Olay bu yanılsamayı yalnızca reddederek değil, katılmanın imkânsızlığını sergileyerek, kişinin potansiyeli-gerçekleştirmemeye muktedir kalması yoluyla sarsmalıdır. Benjamin'in, "devrim"i tarihin "itici gücü", kurucu iktidar olarak değil, onun "imdat freni" olarak, sözde tarihin boş tekrarını sekteye uğratmayı olanaklı kılan şey olarak tanımlamasının nedeni budur (Benjamin 2003, 402). Dolayısıyla, eğer tarih kendini bir komedi olarak tekrar ediyorsa, bunun mutlaka melankolik bir soyutlanmaya neden olması gerekmez, pekâlâ sevinçli bir ayrılık fırsatı olabilir; tarih, "insanlık, geçmişinden neşeyle ayrılışın diye" böyle bir yol izler (Marx 1975, 179; Agamben 1999, 154). "Mutluluk", sözde tarihten ayrılıştır. Bu, fiili olarak hiçbir zaman tamamen tüketilemeyen veya egemen istisna tarafından tam olarak yakalanamayan, kökensel, içkin bir yaşam biçiminin olumlanmasıdır (Agamben 2000, 115). Yaşamın, biçiminden ayrılamazlığını görünür kılan bu içkin köken, yaşam biçimi ya da "yaşam-biçimi", "gerçek politik unsurdur" (Agamben 2015a, 15).

Yaşam-biçimi, çıplak hayata indirgenemeyecek bir yaşamı ifade eder. İnsan yaşamı her zaman bir potansiyele sahip olduğundan ve her potansiyellik aynı zamanda birer potansiyeli-gerçekleştirmeme olduğundan, hiçbir yaşam tarzı işlemezlikten bağımsız olarak ta-

nımlanamaz. Yaşam-biçimi ancak bu işlemezlilik sayesinde kendini kurabilir. Gelgelelim bu kendini kurma, özgür irade temelinde eyleyip eylememeye karar veren bir öznenin işi değildir. Agamben yaşam-biçimini Spinoza'nın *conatus*'u gibi düşünmeyi önerir (206). Dolayısıyla politik anlamı, *polis* ile ilişkili olarak dahil edilmesinde veya dışlanmasında değil, yaşam ve biçimin ayrılmazlığında, politik olanın kendini kurduğu ayrımların (potansiyel ve eylem, *zoē* ve *bios* gibi) ifşasında yatmaktadır. Her bir ifşada, efendi ile köle iletişimsiz iki ayrı özne olmaktan çıkar ve “despotik olmayan ve ortak” bir karşılıklı kullanım yoluyla birbirleriyle ilişki kurarlar (35). Her bir ifşada, sürekli yeniden ortaya çıkan bir ortak kullanım alanı kendini gösterir; bu efendi ve kölenin, ilişkileri mülkiyet açısından tanımlanmadan önce kendilerini, “hukuki düzenin efendi ile köle arasındaki despotik yakınlık dışında kabul edemeyeceği”, hukuk öncesi, birincil bir kullanım topluluğunda bulduklarını ima eder (36). Bu haliyle kullanım, özgür, etkileşimli yaratıcılık temelinde başka bir insan pratiği anlayışının olasılığını ifade eder.

Bu olasılığın, ufuktaki ütöpik bir geleceğe ait olmadığının ortaya konması gerekiyor. Böyle bir toplumsal pratik, ortak kullanımda halihazırda mevcuttur. “İşlemezlilik durumunda, sınıfsız toplum kapitalist toplumun içinde zaten mevcuttur” (94). *Komünist Manifesto*'daki klasik formülasyonunda sınıfsız toplum veya komünizm, “toplumun her bir üyesinin özgürce gelişmesinin toplumun tümünün özgürce gelişmesinin koşulu olduğu bir birlik” olarak tanımlanır (Marx ve Engels 1967, 244). Bu anlamda işlemezlilik fikri, örneğin serbest caz gibi bazı sanat türlerinde karşımıza çıkan ontolojik bir komünizmin gerçekliğini akla getirir. Niels Albertsen'in öne sürdüğü üzere, politik bir biçim olarak serbest caz, birkaç ritmik ve armonik temel kurala dayanarak herkesin özgür doğaçlamasına ve karşılıklı etkileşim içinde gelişmesine olanak tanıyan bir birliktir (2008, 18-19). Bir caz müzisyeni her doğaçlama yaptığında, aynı anda diğerlerini de dinleyerek kendi enstrümanını her çaldığında, liberal bir ideal olarak özgürlük ve cemaatçi bir eşitlik duygusu, birbirine tabi olmaksızın pratikte örtüşür (18). Buradaki politik on-

toloji, ortak kullanıma dayalı karşılıklı etkileşimdeki özgür doğaçlamanın ontolojisidir.

Ortak kullanımın ontolojisi elbette estetik alana özgü değildir. Her pratiğin hem ortak kullanım hem de araçsal kullanımla ilişkisi vardır. Politik, ekonomik ve toplumsal sistemlerin (araçsal) mantıklarının hemen sömürgeleştirdiği, ama aynı zamanda, yok olmayı reddeden karşıt mantıkları da (ortak kullanım) barındıran gündelik hayatta bu her iki kullanım türü sürekli birbirleriyle karşılaşır. Günlük hayata bu kullanım ikiliği damgasını vurur: teknik, pratik ve hedef odaklı verimlilik olarak anlaşılan araçsal kullanım ile verimlilik, kâr veya üretkenlik şeklinde bir geri dönüş beklentisi olmaksızın, kendi kendini amaçlayan ortak kullanım arasındaki çatışma. Bu ikilik kendisini bir yanda gündelik hayat ile, diğer yanda toplumsal, politik ve ekonomik sistemler arasındaki çatışmayla ifade eder: bir yanda döngüsel zaman ve gündelik hayatın yaşanan mekânları, diğer yanda kronolojik zaman ve modern-kapitalist üretimin temsili-kavramsal mekânları arasındaki bir karşıtlık olarak (Lefebvre 2004, 8), ya da iki farklı işleyiş tarzı arasındaki bir farklılık olarak, zamanın ve mekânın “taktik” (ortak) kullanımı ile bunların “stratejik” (araçsal) kullanımı arasındaki farklılık olarak (De Certeau 1984).

YENİ DESPOTİZM OLARAK GÜVENLİK SİYASETİ

Bu noktada kuram inşasına dönelim ve despotizm perspektifinden çağdaş topluma odaklanalım. “Yeni despotizm” kavramını bu bağlamda açıklamak istiyorum. Ondan önce, istisna üzerine birkaç not düşeceğim. İstisna teorisi, her daim istikrarlı ve inatçı ancak müphem olagelmış bir eğilime dikkat çeker; geçmişte Batı siyasetini şekillendirmiş olan ve eleştiriye tabi tutulmadan gelişmesine izin verildiği takdirde siyasetin geleceğini de şekillendirecek ve yapılandıracak güce sahip despotik bir eğilimden söz ediyoruz. Bizim toplumumuz, toplumsal yaşamın çeperinden merkezine kadar istisna mantığının giderek daha çok desteklendiği, anormalin norma

dönüşmesinin tüm emarelerini gösteren bir toplum: “İstisna hali bugün yeryüzünde azami yayılma noktasına ulaşmıştır” (Agamben 2005, 87). Çağdaş hükümetler böylelikle hukuku koruduklarını iddia ederken askıya alabiliyor, cezasız bir şekilde şiddete başvurabiliyor, demokrasiyi kurtarmak adına vatandaşlık haklarını kısıtlatabiliyor, insanları “despotlardan” korumak adına öldürebiliyor, insanlık onurunu korumak adına işkenceyi yasallaştırabiliyorlar... İstisnanın kural haline gelmesi, çağdaş iktidarın meşruiyetini acil durumlarda bulması anlamına gelir. Daha da önemlisi, güvenlik siyasetinin sınırlarının sürekli genişletilmesi, bilfiil acil durum yaratmaktadır (Agamben 2015a, 209). Ancak acil durum yaratmak korku yaratmak demektir ve korku siyaseti demokratik siyaseti her zaman saptırabilir. Güvenlik politikalarını artırmayı başlıca meşruiyet kaynağı haline getiren bir devlet, “terörizm tarafından her zaman kışkırtılarak kendi de teröristleşebilir” (Agamben 2001). Yirminci yüzyılda neredeyse 200 milyon insan, en başta kendi halkını hedef alan devlet terörü eliyle öldürüldü. Yirmi birinci yüzyılda devlet terörü, teröre atıfla meşrulaştırılan ve böylece terörü yankılayan “güvenlik siyaseti” olarak adlandırılmaktadır.

Elbette günümüz terörünün kökenleri küreselleşme sürecine, ekonomik ve toplumsal adaletsizliğe dayanıyor. Küresel toplum terör üretiyor. Ancak bugün terörün toplumu ürettiğini ve bu üretimin özünde despotik olduğunu da vurgulamak gerek. Günümüzde terör bir *dispozitif* haline gelmiştir, çağdaş toplumsallığa belirli bir hakikat ve normallik modeli dayatan bir yönetim tekniği. Foucault disiplini, iktidarın kullanımını “daha hızlı, daha hafif, daha etkin” kılarak geliştiren bir *dispozitif* olarak açıklamıştı (1977, 209). Deleuze’ün (1995) denetim toplumlarında ortaya çıkan denetimi yeni bir *dispozitif* olarak tartışmak üzere kullandığı imge de budur. Disiplin ve denetim farklı işler ve farklı korkular üretir. Disiplin toplumunun kâbusları entropi (merkezi koordinasyon eksikliği) ve sabotajdı (muhalefet). Denetim toplumunda etkin tehlike “viral bulaşma”dır (Deleuze 1995, 180). Dahası viral, kendi de yeni bir *dispozitif* haline gelme eğilimindeki terörü beraberinde getirir (Baud-

rillard 1990, 7, 50). Sırasıyla kuşatma ve akış üzerinden işleyen disiplin ve denetimin tersine bir *dispozitif* olarak terör, korkudan felç eder. Öyle görünüyor ki böylece bir örüntü beliriyor: Disiplin, hapsedme yoluyla egemenlik kurar. Denetim ise disiplin toplumunun ürettiği duvarı yıkma fantezisini gerçekleştirerek bunu tersine çevirir. Ancak bu, hızlı bir buyruk haline getiren daha da sinsi, devingen bir iktidarı beraberinde getirir. Dolayısıyla denetim toplumunun ürettiği ütopya düzensiz, anarşik bir akıştır. Terör bu anlamda denetim toplumuna özgü bir ütopya, onun kaçış hattı olarak ortaya çıkar. Buna karşılık devlet de güvenlik siyaseti aracılığıyla istisnayı totaliter bir hat (terörden kaçış hattı) olarak normalleştirmektedir. Diğer bir deyişle, terörün yarattığı fantezi güvenlik vaadidir. Disiplin denetime, denetim teröre, terör ise güvenlik politikalarına başvurulmasına alan açar.

Bu arka planda güvenlik politikaları, güçlendirilmiş bir *oikos* olarak toplum imgesi üzerine kuruludur. Bu nedenle, savunulmasına yönelik talepler (göçün geçici veya kalıcı olarak durdurulması, sınırların daha sıkı denetlenmesi, daha fazla gözetim vb.) artmaktadır. Ancak güvenliğin yoğunlaştırılması aynı zamanda politik bir stratejidir. Güvenliğe başvurmak, bazı meselelerin politik gündemden çekilmesine yol açar. Dolayısıyla güvenlik siyasetinin nihai sonucu depolitizasyondur. Bu depolitizasyon, çağdaş istisna halinin resmen ilan edilmemesi, ancak “güvenlik nedenleri” gibi hukuki olmayan belirsiz kavramlara atıfla meşrulaştırılan “kurgusal” bir istisna hali olarak kalması ve istisna halinin geleneksel anlamından farklı olarak açık ve belirgin bir düşmanı tanımlamamasıyla daha da fazla vurgulanmaktadır (Agamben 2013a). Dolayısıyla geleneksel istisna paradigması, aksiyomu nedenlerden ziyade sonuçları yönetmeye, sorun çözmekten ziyade sorun yönetimine dayanan çağdaş yönetimselliği anlamak için tek başına yeterli değildir. Ancak sonuçları yönetmek denetim gerektirir. “Bugün ekonomide mutlak liberal bir paradigmanın, eşi görülmemiş ve eşit derecede mutlak bir devlet ve polis denetimi paradigması ile paradoksal yakınlaşması” bundandır (2013a). Bu bağlamda güvenlik siyasetini despo-

tizm, daha doğrusu yeni despotizm çerçevesinde düşünmek faydalı olacaktır.

Ve böylece bu bölümün başlığındaki soru işaretini kaldırmaya hak kazandık gibi görünüyor: Gerçekten de Hobbes'un dünyasındayız, hiç değilse o yoldayız. Fakat bu sefer kendimizi herkesin herkese karşı savaşı durumunda bulmamızın nedeni bir ulu Leviathan'ın *yokluğu* değil, çok sayıda, her zamankinden çok sayıda irili ufaklı Leviathanların eşanlı varlığıdır; bu Leviathanların doğru dürüst işlememesi, Hobbes'a göre, atalarımızın kendilerini yönetmek üzere Leviathan'ı davet etmelerine (ya da daha doğrusu tahayyül etmelerine) neden olan görevleri yerine getirememesidir; diğer küçük Leviathanların kusur ve eksikliklerini (ki bunların arasında, birliktelik biçimimizin, bu biçimin yeni, fakat çoktan sağlamca yerleşmiş koşullarının çok gerisinde kalması başı çeker) giderme kapasitesine sahip *asıl* Leviathan'ın ortada olmamasıdır. (Bauman 2017, 48)

Yirminci yüzyıl, “totalitarizmi”, devlet iktidarının siyaset alanını, başka bir deyişle agorayı sömürgeleştirme eğilimi olarak deneyimledi ve kuramlaştırdı. Ancak bugün “totalitarizm” aynı zamanda agoranın *oikos* tarafından sömürgeleştirilmesi biçiminde de ortaya çıkıyor (Bauman 1999, 87). Bu özelleştirme süreci, her zamanki gibi varsayımsal bir duruma, bir yaşam tarzı olarak “güvenlik nedenlerinin” reddedilmesi durumunda ne olacağı sorusuna gönderme yapan güvenlik siyaseti tarafından şekillendiriliyor. Bu varsayımsal durumda, terörist ihtirasların serbest kalacağı ve dünyanın paramparça olacağı ileri sürülüyor. Böylece, bize güvenliğin bir zorunluluk olduğu, potansiyel bir felaket olarak terör tehdidi yerine ehvenişer olduğu konusunda güvence veriliyor. Gelgelelim bu, despotizmin kolektif hayal gücünü şekillendirmesinin standart yoludur. Örneğin Hitler iktidara gelmeden önce, “Almanlar açık bir şekilde anarşinin felaketinden ya da zorba bir rejimden başka bir seçeneklerinin olmadığına inandılar.” (Kracauer 1947, 88). Bu tür bir “seçim”le, daha doğrusu şantajla karşı karşıya kalındığında, ehvenişer olarak despotik emre boyun eğmek her zaman kolaydır. Böyle yanlış bir tercihte örtbas edilen, “zorba bir rejimin” kendisinin zaten baştan aşağı kaotik olduğu gerçeğidir.

Örtbas etmek demişken, yeni despotizmin kurucu özelliklerinden biri de kendini inkâr etmesidir: Geleneksel görünümünün aksine, günümüz despotizmi, kendini bir özgürlükler alanı gibi göstererek o geleneksel tecessümlerin karşıtı gibi görünebilir. Yeni despotizm korkunun, güvenliğin dilini konuşur ama tek başına despotik bir düzeni meşrulaştırmaya çalışmaz. Tam tersine, “despotlar”dan ve onların “terör”ünden arınmış yeni, “demokratik” bir dünya vaat eder. Yeni despotizmde her şey Badiou’nun (2009, 59) “karanlık özne” diye adlandırdığı belirli bir politik öznellik biçimine bağlıdır: yeni, maceracı bir özne kisvesine bürünmüş gerici bir özne. Yeni despotizm, despotizme yönelik geçmişteki eleştirileri sahiplenmiş bir despotizmdir. Bu anlamda despotizm her zaman yeni despotizmdir ve yalnızca dışsal bir gücü değil, aynı zamanda mücadelenin, fikir ve ilkeleri içlerini boşaltarak sahiplenme etrafında döndüğü stratejik bir oluşum alanını da ifade eder. Baudelaire *Paris Sıkıntısı*’nda (2010, 61) şeytanın en büyük kurnazlığının insanları şeytanın varolmadığına inandırması olduğunu yazmıştı. Eğer kandırma despotizmin tanımlayıcı özelliğiye, despotizmin en büyük kandırmacısı insanları despotik olmadığına ikna etmiş olmasıdır. Yeni despotizm bu hileyi kusursuzlaştırmış despotizmdir. Böylece kendisini bir oksimoron olarak, “despotizm karşıtı bir despotizm” gibi göstermek suretiyle politikaya ihanet eder. Ya da aynı şekilde Rancière’in (2006) işaret ettiği üzere, Batı’da her ortaya çıktığında demokrasiyi küçümseyen ve başka ülkelere zorla “demokrasi getirmeye” çalışan “demokrasi karşıtı bir demokrasi” olarak.

Despotizm bugüne kadar hukuka aykırılıkla ilişkili olarak, hukukun sınırlarının zorlanması olarak tanımlandı; bu da bir sınır olduğunu, norm ile istisnanın ayırt edilebilir olduğunu varsayar. Bu bakımdan yeni despotizm, sınırları olmayan bir despotizmdir. İstisnanın kural olduğu bir istisna kültürünün ufkunda ifade eder kendini. Kendini artık despotizm olarak görmeyen ve dolayısıyla kendini artık gizlemeye uğraşmayan bir despotizmdir. Bu nedenle, her ne kadar despotizm her zaman düşündüren bir bilmece olagelse de, yeni despotizm kendini bir bilmece karşıtı, kendi çözümünü inkâr

eden bir bilmece olarak sunabiliyor. Despotizmin yaptığı her şeyi yapsa da bu adla anılamaz.

Bu biçimsizlik karşısında yeni despotizmi “akışkan” bir despotizm olarak düşünmek cazip görünmektedir. Bilindiği gibi Bauman (2000) bugün modernitenin yeni bir aşamasını, “akışkan modernite”yi deneyimlemekte olduğumuzu ileri sürer. Modernite her zaman “katı olan her şeyin buharlaşması” olagelmıştır. Ne var ki bu yıkma her zaman bir yeniden inşa perspektifiyle gerçekleşmiştir. Örneğin Hobbes’un Leviathan’ının amacı, dinsel veya dünyevi tüm diğer despotizmleri tasfiye etmek, ancak bunu kendi despotizmini mümkün olduğunca sağlam bir şekilde inşa etmek için yapmaktı. Akışkan modernite, işte bu yeniden inşadan, yeni kurumsal yaratma fikrinden vazgeçer. Bu sürekli yıkmamanın ikircikliliğiyle yaşamayı sürdürebilen yeni bir modernitedir. Dolayısıyla stratejik ilkesi, “kaçma, kaytarma, orada olmama”dır (2000, 40). Bu doğrultuda yeni despotizm, hız aracılığıyla radikalleşen bir despotizmdir. Akışkan modernitedeki güç, orada olmayan despotun gücüdür, tanınmadan vurup kaçma gücü. “Gerillanın köklü ilkesini, yani *düşmanı düşmandan mahrum bırak* ilkesini gerillanın aleyhine çeviren” (Chamayou 2015, 62), *dron*’da vücut bulan bir tür görünmezlik. Aynı şekilde akışkan despotizm de muhaliflerini, onu despotizm olarak tanıma olanağından yoksun bırakır. Despotizmle savaşmak için onu tanımak gerekir. Tanınan bir düşman yoksa savaş da yoktur. Dolayısıyla günümüzün despotizm eleştirisi, antikçağ insanlarının denediği gibi onu ıslah etmek, aşırılıklarını ehlileştirmek ya da hatta erken modernlerin denediği gibi ihtiraslarını devlet inşası veya devrimin hizmetine sunmak değil, ilk aşamada onu adıyla sanıyla despotizm olarak teşhir etmekle, onun biyopolitikayla ve gösteriyle eklemlenişine ışık tutmakla olanaklıdır.

Erken modern despot Leviathan, kaygıyı korku siyasetine dönüştürmeye kararlıydı. Dolayısıyla Freud’un tanımladığı “hoşnutsuzluk”, güvenliği (gerçekliği) güvenceye alan, ancak özgürlüğü (zevki) kısıtlayan simgesel bir otorite olarak kültürden duyulan hoşnutsuzluktu. Akışkan modern toplumun özü ise tam tersine, öz-

gürlüğün kendisinden kaynaklanan yeni bir hoşnutsuzluk biçimidir: kendine dönüşlü seçim yapmak ve bunu bir efendi olmaksızın yapmak. Akışkan bir modern toplumda, önemli kararların yükü bireyin sırtına biner ve “özgürleştirici olarak deneyimlenmek şöyle dursun, özgürce karar verme zorunluluğu kaygı uyandırıcı bir şey olarak deneyimlenir... Sonuçlarını bilemeden sürekli kararlar vermek zorunda kalan birinin özgürlüğü” (Žižek 1999, 338). Bu anlamda akışkan modernite durumu tersine çevirir ve depolitize edilmiş bir toplumda kaygıyı yeniden serbest bırakır. Yeni despotizm bu kaygıyı sömürür ve onu yakalayıp (teröre, aşırılığa, göçmenlere, mültecilere, cinsel azınlıklara, seçkinlere ve benzerlerine yönelik) korkuya dönüştürmeye çalışır.

Akışkan modernlik, politik olanın ve bu doğrultuda efendi figürlerinin çözülüşünün damgasını vurduğu bir politika sonrası düzen yaratır. Veya tek simgesel yasanın, tek yasağın “yasaklama yasağı” olduğu Oidipus sonrası bir toplumsal alan (Virilio 2002, 2). Bir önceki bölümde Lacan’ın dört söyleminden üçünü, sonuncusunu kenara ayırarak ele almıştım. Şimdi ona geri dönmenin zamanı geldi. Dördüncü söylem, yani histeriğin söylemi, akışkan modernitede baskın söylemdir. Histerik (Lacan’da hem erkek hem de kadın olabilir), kendisine neyi arzulayacağını ve nasıl davranacağını söyleyecek bir efendi arayan, bölünmüş, kararsız veya kaygılı öznenin konumundan konuşur. Diğer bir deyişle histeriğin muhatabı efendidir. Histerik kişi, efendiyi ancak, onun gerçek bir efendi haline gelmesini arzu ettiği için muhatap alır ve hatta acımasızca eleştirir (Laustsen ve Bjerre 2016, 88). Histeriğin en kötü kâbusu, efendinin ortadan kaybolmasıdır, çünkü muhatap olarak ortada bir efendi bulunmadığında histerik söylem anlamsız hale gelir. Bu bakımdan çağdaş politika-sonrası, histerik eleştirinin kurumsallaşmış bir biçimini, yani ehlileştirilmiş, kafeinsiz kahve benzeri içi boşaltılmış eleştiri biçimini teşvik eder: Eleştiri kabul edilir, ancak sonuçsuz bir şeye, yalnızca pragmatik müzakerelere ve stratejik uzlaşmalara yol açabilecek bir şeye indirgenir. Sonuç olarak, politika sonrasında, toplumsalın radikal bir şekilde sorgulanması anlamın-

da politika ortadan kalkarken, rejimin kendisi hariç her şeyin tartışılabildiği, her menfaatin müzakere edilebildiği bir şikâyet kültüründe özne histerikleşir. Histeriğin söyleminin gizli hakikati, arzu nesnesini uzak tutmak, politik eylemi ertelemektir.

Ne var ki histeriğin söylemi, tüm post-ödüpal coşkusuna karşın, arkaik otoritelerin ve yeni despotizmin yeniden ortaya çıkışı için gerekli arka plandır. Güvenlik geştaltlarının oluşturduğu günümüzün paradigmatik öznesi, simgesel otoritelerin düşüşüne değil, onların otorite eksikliğine içerler. Dolayısıyla bugün toplumsal bağ kendini çoğu zaman, ihlalin özgürlükle sonuçlanmak yerine sapkınlığın *père-version*, yani müstehcen baba versiyonuyla örtüştüğü yeni, daha despotik yapılarla sonuçlandığı ihlal senaryolarında somutlaştırıyor (Žižek 1999, 248). Trump'ı yeni despotizmin olası bir simgesi olarak düşünün. Hiero'nun, Prens'in ve Leviathan'ın aksine Trump, Paris'i Almanya'nın başkentiyle karıştıracak kadar cahildir. Dahası, onlardan farklı olarak boşluğunu mütemadiyen gözler önüne serer. Destekçilerinin bunun farkında olmadıkları söylenebilir mi? Burada iş başında olan ideoloji biçimini sinizm olarak tanımlayan Sloterdijk (1988) ve Žižek'e (1989) göre o kadar kolay değil. Sinik, imparatorun elinde hiçbir şey olmadığını bilir ama yine de ona imparator gibi davranmakta ısrar eder, çünkü bu uygulama coşkulu bir topluluk meydana getirir ve zevk almayı sağlar.

Dolayısıyla yeni despotizm, iktidarın maskesini düşürmeye yaramaz. İhlali kural addeden yeni despot, hiçbir utanma duygusu olmaksızın elinde hiçbir şey olmadığına ısrar eden yeni tür bir imparatorudur. Örneğin Trump, söylediklerinin çoğunun apaçık yalan olmasına karşın hakikati dile getirme mitinden faydalanabiliyor. Başkalarının fikirlerini dile getirmeye cesaret edemediği yerlerde Trump'ın açıkça konuştuğu yönündeki yaygın algı da buradan kaynaklanıyor. Bu nedenle Trump, talihsiz bir şekilde “şık bir partinin yapıldığı bir odanın köşesinde ıkınarak dışkısını yapan bir adama benzetilmişti” (Žižek 2017, 254; Mitchell 2015). Bu nedenle daha da ileri gidip Trump'ı, agorada mastürbasyon yapması ve tiyatrodan dışkılmasıyla ünlü, gerçek bir doğrucu Davut olan Diyojen ile kar-

şılaştırmak cazip gelmektedir. Trump ve Diyojen arasındaki fark nedir? Diyojen hakikati söyleme sanatı *parrhesia*'nın ustasıydı (Foucault 2001, 19). Trump ise politik ve etik bir pratik olarak hakikati söylemenin içinin tamamen boşaltılmasını temsil ediyor. Milan Kundera bir defasında “kitsch”i bir “diktatörlük”, “bokun reddedildiği ve herkesin bok yokmuş gibi davrandığı” despotik bir dünya olarak tanımlamıştı (2000, 242, 245). Bu nedenle Diyojen'den Nietzsche'ye dek düşünce, her zaman var olan güçlere karşı istisnai bir silah olarak boktan yararlanmıştır. Ancak Trump ile birlikte, yeni despotik söylemin boku sahiplenmesine ve her zaman yaptığı gibi sıradanlaştırmasına, istisnanın kural haline gelişine tanık oluyoruz. Başka bir deyişle, hakikat sonrası çağda sorun, dışkının kamusal alana girmesi değil, diğer her şeyin onun içinde boğulmasıdır.

Bir adam peruk takıyorsa, genellikle onu gerçek saçı gibi göstermeye çalışır. Trump ise bunun tam aksini başarmıştır: Gerçek saçının peruk gibi görünmesini sağlamıştır; belki de bu tersine çevirme, Trump fenomeninin özet niteliğindeki formülünü sağlar. En temel seviyede, Trump çılgınca ideolojik kurgularını bize gerçeklik gibi satmaya çalışmaz – kendine has kaba gerçekliğini bize güzel bir hayal gibi satmaya çalışır. (Žižek 2017, 260)

Demokratik bir toplumun, onu aşırılık zevkleriyle zehirleyen kötü liderlerin etkisi altına girdiğinde demokrasinin despotizme dönüştüğünü antikçağ insanlarından biliyoruz. Elbette bu süreçte popülizmin önemli bir rolü var. Ancak Trump'la birlikte popülizmin yeni, politika sonrası bir versiyonuyla karşı karşıyayız gibi görünüyor. Politika politikleşme olduğu ölçüde, politika sonrası, politikanın dışlanması anlamına gelir. İlginçtir ki bu anlamda teknokratik uzlaşma politikası olarak Trump, politika sonrasına karşı bir tepki gibi görünüyor. Ancak başka bir açıdan da kendisi politika sonrası. Devlet aygıtı Trump için bir *oikos*'tur. Bu nedenle belki de Trump yalnızca bir bahane, bugünkü yeni despotik gerçekliğimizin payandası. Baudrillard'ın (2005, 124-25) ısrarla vurguladığı üzere, Disneyland'ın gerçek işlevi nasıl Amerika'nın geri kalanının sahte olduğu gerçeğini saklamaksa, gülünç bir despot olarak Trump da

bugün politikamızın, Trump'ın varlığı haricinde, ciddi ve sağlam temellere dayalı olduğu fantezisini sürdürmemizi sağlayan şeydir (Diken ve Laustsen 2017).

Öyleyse günümüzün hakikat sonrası dünyasında gerçek despot kimdir? Antik siyaset felsefesi alanında tanınmış bir akademisyen olan Newell buna hatalı fakat çarpıcı bir yanıt veriyor. Yakın dönemli bir çalışmasında (2013), tiran figürünün üç katmanlı bir sınıflandırmasını sunuyor. Birincisi, kamu yararı pahasına kâr peşinde koşan, klasik, hırsız benzeri, kendini beğenmiş tiran. İkinci tip daha ikircikli: müşfik despot, mutlak yönetimi toplumun hizmetine sunabilen “ıslahatçı” (437). Üçüncüsü, Makyavelist ve Hobbes’cu siyaset kuramının belirli bir sonucu olarak, ilkin Jakoben terörüyle ortaya çıkan ve daha sonra hızla bir örüntüye evrilen yeni bir despotizm figürü: Bolşevizmden Nazizme ve Maoizme uzanan modern totaliter devrimci ideolojiler... son olarak da El Kaide ve IŞİD. Kısacası, Newell’in kendi siyasi görüşüne uymayan her şey. Tıpkı “krallık” ve “despotizm” arasındaki ayrımın antik Atinalılara, krallığın despotik özünü inkâr etme olanağı vermesi gibi, Newell’in ayrımı da günümüzün (neo)liberal demokrasisini kendi karanlık tarihinden ve bugününden uzaklaştırıyor. Sacha Baron Cohen’in *The Diktatör* (2012) adlı filmi, diktatörün (Newell’in terminolojisine göre “terörist bir tiran”) bir soru sorduğu sahnede bu görüşü ustalıkla hicveder:

Neden diktatörlere karşısınız? Amerika’nın diktatörlük olduğunu hayal edin. Ülkenin yüzde 1’i, ulusun tüm zenginliğine sahip olabilirdi. Zengin dostlarınızı vergi indirimiyle daha da zengin eder ve kumar oynayıp kaybettiklerinde zararlarını karşılayabilirdiniz. Yoksulların sağlık ve eğitim ihtiyaçlarını görmezden gelirdiniz. Medya özgür görünür ancak tek bir kişi ve ailesinin gizli denetiminde olurdu. Telefonları dinleyip, yabancı esirlere işkence edebilirdiniz. Hileli seçimler olurdu. Savaşın nedeniyle ilgili yalan söyleyebilirdiniz. Cezaevlerinizi belli bir ırktan insanlarla doldururdunuz ve kimse şikâyet etmezdi! İnsanları korkutup aleyhlerindeki politikaları desteklemeleri için medyayı kullanabilirdiniz. Siz Amerikalılar için bunları hayal etmek zor ama bir deneyin.

YENİ DESPOTİK BUYRUK, KULLANIM VE ÖZGÜR İRADE

Kimseler inanmasın o kalles cadılara:
Karışık sözlerle alaya alıyorlar bizi.

(Shakespeare 1970a: Perde I, Sahne 8)

Bütün despotik düşüncenin en açık niteliği, mevcut dünyayı değışmez olarak tanımlaması ve farklı bir dünya vaat eden fikirleri yadsımasıdır. Ancak daha tehlikeli ve daha ilginç olan ikinci anlamda despotizm, despotik olmayan fikirlere muhalefetten ziyade o fikirlerin revizyonu, içeriden saptırılması anlamına gelir. Bu ikinci anlamda, despotizm her zaman yeni despotizmdir ve yalnızca dış bir gücü değil, aynı zamanda mücadelenin fikir ve ilkeleri sahiplenme, uzlaştırma ve revize etme etrafında döndüğü stratejik bir oluşum alanını da belirtir. Ne *Hiero*, ne *Prens* ne de *Leviathan* kahramanlarını despot olarak nitelendirmiştir ama onlar da tıpkı okurları gibi onların despot olduklarını bilirler. Bu konuda sessiz kalırken kendilerini despotizm karşıtı gibi görmek akıllarına gelmemiştir. Ancak yeni despotizm revize edilmiş kavramları yaydığı, içeriklerini gizlediği ölçüde tam zıddı kılığında, bir özgürlük ve tercih alanı gibi görünmeye mecburdur. Çağdaş despotizmin ancak kendi yadsıması biçiminde işleyebilmesinin nedeni budur. Burada neyin söz konusu olduğunu anlamak için buyruğun mahiyeti üzerine düşünmeliyiz.

Batı düşüncesinde, ayrık bir ilişki içinde kalan iki farklı ama birbiriyle ilişkili ontoloji vardır: mantıksal bir önermenin veya fenomenin doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemeye çalışan *bildirim ontolojisi* ve buyrukta ifade bulan *buyruk ontolojisi* (Agamben 2019, 48). Felsefe ve bilime ilk söylem hâkimken ikinci söylem hukuk, din ve büyü alanlarına hükmeder. Ancak Hristiyanlık ve modernite boyunca buyruk ontolojisi bildirim ontolojisini giderek yerinden etmiş, marjinalleştirmiş ve onun yerini almıştır (53). Bunun sonucu olarak, çağdaş “demokratik” toplumlar şu şekilde tanımlanabilir:

Buyruk ontolojisinin bildirim ontolojisinin yerini aldığı, ancak açık bir buyruk biçiminde değil, daha el altından bir tavsiye, bir davet, güvenlik amacıyla verilen bir uyarı biçiminde aldığı toplumlar; öyle ki, bir buyruğa itaatin bir işbirliği biçimini aldığı ve bunun da çoğunlukla kişinin kendine verdiği bir buyruk biçimini aldığı toplumlar. (Agamben 2019, 53)

Yeni buyruk aygıtları, güvenlik politikalarında olduğu gibi yalnızca davet biçiminde veya reklamlarda olduğu gibi baştan çıkarma biçiminde reçeteler vermez. Bu teknolojik aygıtların işleyebilmesinin sebebi, bu aygıtlarda yazılı olan buyruklara itaat eden öznelere, buyuranın kendileri olduğuna inanmasıdır (54). Başka bir deyişle, yeni despotik emrin “özgür” öznesi, buyurma kisvesi altında itaat eden, emir verdiğini sanarak emri yerine getiren bir öznedir. Hükmettiğini, yönettiğini ve bir aygıt kullandığını düşünürken hükmedilmekte, yönetilmekte ve araçsallaştırılmaktadır.

Başka bir deyişle, yeni despotizmi tekinsiz kılan şey, yalnızca buyruklara dayalı olması değil, aynı zamanda buyruklarını seçme özgürlüğü olarak gösterebilmesidir. Demokrasinin günümüzdeki sapkınlığı her şeyden önce böyle bir seçime rıza gösterilmesinde yatmaktadır. Örneğin seçimlerde ve referandumlarda oy vermek, neyin seçileceği verili politik çerçeve tarafından halihazırda sunulduğu halde insanların özgürce seçim yapar gibi görüldüğü hayli depolitize bir uygulama haline geldi (Žižek 2018, 76). Bu nedenle seçimlerin ve referandumların baskıcı bir yanı vardır, çünkü bir “fikir” ölçme biçimi olarak, politik algılarımızı çerçeveleyen ve sınırlandıran bir “kafes” işlevi görürler (Deleuze 2006, 144). İdeal olarak seçimler ve referandumlar, yeni bir hükümetin onaylanması amacıyla “halkın” çokluğa dönüştüğü anlar olmalıdır, ancak pratikte bu ideal çerçeve çarpıtılmıştır ve demokratik olarak seçilmiş hükümetlerin değişmesinden bağımsız olarak, seçilmemiş uzman grupları, politik edimlerinden sorumlu tutulmaksızın gerçek bir ekonomik ve askeri güç kullanırlar (Žižek 2017, 59, 94). Dahası, demokratik seçimlerin sağladığı meşruiyet sayesinde, demokratik olarak seçilmiş hükümetler politikayı sıklıkla demokratik olmayan alanlara iterler (91). Böyle durumlarda özgür irade, çoğunluk oyu

temelinde seçilmiş hükümetlerin pratik despotizmini aksatmak yerine tam da ayakta tutan bir şeye dönüşür.

Tarihte yetkin çoğunluk Hitler'i ve Pétain'i, Cezayir Savaşı'nı, Irak'ın işgalini meşrulaştırdı... Dolayısıyla "demokratik çoğunluklar"ın hiçbir maddesi yoktur. Sonuçtan bağımsız olarak sırf insanlar oy vermeye geldikleri için sayıları övmek ve bu çoğunluk kararına, içeriğine yönelik açık bir kayıtsızlıkla saygı duymak, genel [bir] depresyonun bir başka belirtisidir... Aslında burada, insanlar bunu dile getiremese de hissettiğimiz şey, seçimlerin iddia ettikleri gibi bir ifade aracı olduğu kadar bir baskı aracı da olduğudur. Ezenler açısından hiçbir şey, her yerde seçimler düzenlemekten, gerekirse savaş yoluyla, seçim istemeyen insanlara bu seçimleri dayatmaktan daha büyük bir tatmin sağlayamaz. (Badiou 2008, 32-33)

Günümüzün başlıca politik faaliyeti olan oy verme, politikayı duygulanımlara indirgeme eğiliminde olduğundan hayli depolitize edilmiş bir uygulamadır. Sağcı popülist korku politikası, tüm politik meseleleri "göç sorununa" indirgemektedir. Düzen partileri ise "korku korkusunu" manipüle etmeye çalışarak politik inanç ve amaç eksikliklerini dile getirme eğilimindedirler (örneğin rakipleri olan sağ partilerin korkulardan popülist bir şekilde yararlanarak iktidara gelme olasılığı). Korku korkusuna karşı korku. Sonuç olarak, sol ve sağ arasındaki fark duygulanımlar, özellikle de korkular diyalektiğinde kayboldukça parlamenter demokrasinin mantığı tek parti mantığına benzemeye başlar (28). Kapitalist düzeni, liberal demokrasiyi ve piyasayı yalnızca sorgulanamaz, doğallaştırılmış bir arka plan olarak kullanan konsensüs, politikanın bir sabiti haline gelir ve en önemli meseleler bölünme yaratmaz olur. Dolayısıyla bir bakıma "Stalinizm parlamenter demokrasinin geleceğiydi" (29).

Bu nedenle, demokrasinin saptırılması karşısında olasılardan biri *eksiltme* veya geri çekilmedir; örneğin oy kullanmaktan kaçınma (Badiou 2008). Eksiltme her zaman, mevcut toplumsal belirlemelerden bir kopuşu, bir kaçışı ima eder. Ancak bu, önceden verili bir çerçeve içerisinde izin verilen seçimlerden birinin basit bir şekilde reddedilmesine indirgenemez. Eksiltme daha ziyade, pratiğin odağını, potansiyeli-gerçekleştirme değil, -gerçekleştirmeme ter-

cihiyle etkinlikten pasifliğe kaydırmayı amaçlayan bir “deaktive edici, sınırlayıcı bir güç” olarak işleyerek böyle bir seçimin imkânsızlığını ortaya koyar (Agamben 1999, 255).

İÇSELLEŞTİRİLEN DESPOT

Peki, gönüllü kulluk paradigmasına göre bu deaktivasyon ya da sınırlama ne anlama geliyor? Gönüllü kulluk, iktidarda suç ortaklığını gerektirir ve özgürlüğü itaatle ilişkilendirmek zordur. Pasiflik söz konusu olduğunda, itaati olumlu açıdan görmek mümkün müdür? Suç ortaklığı, tabi olduğu iktidarın koşullarını kabul ederek hedefinin ötesine geçebilir ve tam zıddına dönüşebilir mi? Nietzsche’nin “ebedi dönüş” doktrini bu yönde paradigmatic bir girişimdir; temel meselesi ise tüm değerlerin kaynağı olarak içkinlik fikrine sadakat ve itaat göstererek iradeden olumlamaya geçiştir (Nietzsche 1961, 42).

Böyle özgürleşmiş bir tin, neşeli ve güvenen bir meşumlukla duruyor evrenin ortasında, yalnızca bireyin horgörüsü olduğu, her şeyin bütünde çözüldüğü ve olumlandığı inancıyla – artık olumsuzlamıyor... (Nietzsche 1969, 103)

İlkesi salt tekrar olan nihilist bir dünyadan kurtuluş, mevcut dünyanın bir kader olarak kabul edilmesini, Spinoza’nın *amor fati*’sini (kader sevgisi) değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle sentezleyen bir “kaderciliği” gerektirir. Bir başka deyişle nihilizmin üstesinden gelmek ancak teslimiyet yoluyla mümkündür (Nietzsche 1961, 44). Böylelikle ebedi dönüş fikri, sınırlarını zorlar ve “tam da onu onayladığı anda” halkayı kopararak boş tekrara son verir (Benjamin, Agamben’den alıntı 1999, 155). Benzer şekilde Baudrillard da teslimiyet ve suç ortaklığını özgür irade kurmacasından kaçınma ve iktidardan kaçma stratejisi olarak ele almaktadır (2001 ve 2007). Onun önermesi, çağdaş toplumun despotik buyruğun içselleştirildiği “bütünsel” bir düzen olduğudur. Günümüzün paradigmatic öznesi kendi despotudur; kendi kendini denetleme, normalleştirme ve disiplin stratejileri aracılığıyla kendine zulmeder,

potansiyelini gerçekleştirmeye, kendini “insan sermayesi”ne dönüştürmeye vb. çabalar (Baudrillard 2010, 33). Eğer klasik despotizm, kölenin “gönüllü kulluğu” temelinde işliyorsa ve “gönüllü kulluk” rızaya dayalı bir şiddetse, bugün tanık olduğumuz şey “kendini gönüllü olarak köle etme”nin ortaya çıkışı, öznenin kendi iradesinin kölesi haline getirilmesidir (Baudrillard 2001, 61).

Gelgelelim, köle efendiyi içselleştirirken, “iktidar da onu reddeden köleyi içselleştirir ve bu süreçte kendini reddeder” (Baudrillard 2010, 59). Bu nedenle günümüzde efendilerimizin aynı zamanda kendini küçük düşürmenin de efendileri olmalarına şaşmamak gerek. Daha önce de belirtildiği üzere, otoritenin kullanılması normalde efendinin “iki bedeni” arasındaki, efendinin biyolojik, ölümlü bedeni ile toplumsal düzendeki simgesel konumu arasındaki uçurumla ilişkilendirilir. Bu uçurum, öznelere, efendinin de aslında herkes gibi sıradan biri olduğunu bilmekle birlikte onu efendi olarak kabul etmelerini sağlar. Ancak bugün bu uçurum yeni bir anlam kazanıyor. Trump gibi yeni despotik otorite figürleri, sıradanlıklarını veya alçaklıklarını iktidar rütbelerinin ardına saklayarak yönetmiyor; bunun yerine onu açıkça sergiliyorlar. Onlarla birlikte, “dostumuz” olduğunu iddia eden, rütbesinden feragat eden ve kendini bizimle eşit arkadaşımız gibi sunan ve tam da bu kendini aşağılama sayesinde otoritesini olduğu gibi koruyan yeni bir efendi tipiyle karşı karşıyayız (Žižek 2016, 261). Başka bir deyişle, kendini yadsımdan beslenen, ancak ortadan kaybolma biçiminde ortaya çıkabilen yeni despotik bir iktidara sahibiz. Bu nedenle Le Pen ve Trump gibi popülist figürlerin sahiden de “sistemi kötüye kullanarak sistemin gerçeğinin maskesini düşürdüğü” iddia edilebilir (Baudrillard 2010, 39). Yeni despotizm bu anlamda “tüm olasılıkları tüketmeye” kararlı bir iktidarın doygunluğunu ifade eder (45). Yeni despotik toplum, potansiyel paradigmasının sınırlarının zorlandığı, kendi kendini yok etmeye meyilli olan, her alanda kural-sızlaşmayı serbest bırakan bir toplumdur: Böylece değer spekülasyonunda, temsil, demokrasiyi saptıran manüplatif ağlarda, gerçeklik ise simülakrada değersizleştirilir (49). Daha da önemlisi, potansi-

yelin tam olarak hayata geçirilmesinde kararlı böyle bir güç karşısında, tahakküm altına alınmayı reddetmek yeterli değildir; “hâkimiyet kurmayı aynı şiddetle reddetmek” de gerekir (50). Böylelikle bir kez daha etkisizleştirme siyasetine geliyoruz.

Herhangi bir etkisizleştirme siyaseti, kullanımın ikiliğinin gözler önüne serilmesi için ortak kullanım ile araçsal kullanımın yan yana gelmesini gerektirir. Bununla birlikte paradoksal olarak, araçsal kullanım açısından bakıldığında ortak kullanım çoğunlukla tamamen faydasızlığı ifade eder. Bu nedenle ortak kullanımın savunulması sıklıkla “faydasız”ın savunulması kisvesine bürünür ve “faydasızlığın kullanımı”nı savunur (Ordine 2017). Fakat her yerde faydasızı üreten şey her türlü kullanımın araçsal kullanıma indirgenmesidir. Araçsal kullanım takıntısı, faydasız olanın (örneğin sanat, felsefe, siyaset gibi faaliyetler) kullanımını örtbas ederek, faydacı sayma biçimleriyle ölçülemeyen tüm pratikleri marjinalleştirir. Ayrıca geniş kesimleri çıplak hayata indirgeyerek onları faydasız hale getirir (Agamben 1998). Aslına bakılacak olursa “faydasızlık” (yeni) despotik makinenin nihai sonucu gibidir. Mevcut toplumsal sistemlerden dışlanan giderek çok sayıda insanın bugün “herhangi bir amaç için kullanılan parçalar ya da kişiler olmaktan ziyade, bir şekilde kendi başlarına hayatta kalmak zorunda olan bedenlerden oluşan bir kitle” oluşturmaları tesadüf değildir (Luhmann 1994, 4). Bizimki “insanların yüzde 80’ini yersiz ve faydasız hale getiren”, ancak kendince kendi faydasını sorgulamaktan âciz bir sistemdir (Žižek 2018, 20).

Ancak ne zaman insanlar araçsallık açısından faydalı ya da faydasız kılınsa, asıl mesele olarak insan hayatının bir amacı, uygun bir işlevi, bir *ergon*’unun olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. İnsan hayatının (dinen) kutsallaştırılmasını, (ekonomik olarak) metalaştırılmasını ve (politik-hukuksal olarak) hukukun alanında esir edilmesini haklı gösteren bu varsayımdır. Ancak daha önce de değinildiği üzere hayatın bir amacı yoktur. Eğer insanı işsiz bir varlık olarak düşünemiyorsak, bunun nedeni dinin, sermayenin ve iktidarın ona anlam ve amaç dayatmasıdır. Din insan hayatının amacının

kurtuluş olduğunu vazeder; politika boyun eğmeyi buyurur, ekonomi ise ne pahasına olursa olsun “insan sermayemizi” artırmamız gerektiğini söyler. İnsan hayatının (araçsal) kullanıma sunulduğu her yerde faydalı olan faydasız olanı kendine mal eder.

Bu kendine mal etmenin üç düzeyi vardır. İlk olarak kişi, faaliyeti (örneğin emek gücünü) kendine mal edebilir. İkincisi, potansiyel faaliyeti mal edebilir. Örneğin güvenli bir binaya girerken bir çatal, yalnızca çatal olarak değil, potansiyel bir terör aracı olarak değerlendirilecek ve dolayısıyla çatala el konulacaktır. Burada el konulan şey, yemek yemek için kullanılan bir araç olan çatalın kendisi değil, onun bir silah olarak potansiyel kullanımıdır (ve elbette diğer potansiyel kullanımları). Bize “potansiyellerimizi gerçekleştirmemizi” öğütleyen bir kültürde, güvenlik politikaları bu gerçekleştirmeyi yöneten bir aygıt işlevi görür. Üçüncüsü, kişi potansiyeli-gerçekleştirmemeyi ya da işlemezliği kendine mal edebilir. Akıllı telefonların yeni bir sürümü için şu reklamı düşünün:

Light Phone 2 sadece mesajlaşma, çalar saat veya eve dönüş kılavuzluk gibi birkaç temel özelliğe sahip; böylece akıllı telefonunuzu daha sık veya tamamen elinizden bırakmak daha da kolay. Size gerçekten saygı duyan bir telefon. (Žižek’ten alıntı 2018, 29)

Burada tuhaf bir olumsuzlukla karşı karşıyayız: Reklam sizi telefonun yapabildiği şeyler nedeniyle değil, (Facebook’a, Twitter’a girmeye teşvik etmek gibi) yapmadığı şeyler nedeniyle satın almaya davet ediyor, paradoks şu ki telefonun bazı ek fonksiyonlarına sadece onlardan kurtulmak için para ödüyorsunuz (29). Daha da ilginç bu telefon, kullanımı bir tefekkür meselesine dönüştürüyor. Reklamın öncelikli olarak satmaya çalıştığı şey (potansiyelliğin verimli kullanımı yerine) potansiyeli-gerçekleştirmeme üzerine tefekkür etme kapasitesi.

Tüm kapma aygıtlarının ihtiyaç duyduğu can suyu dışarıdan, faydasızın alanından gelir. Faydalı olanın faydasız olana ihtiyacı vardır. Faydalı olan yalnızca faydasıza el konulmasının arka planında ortaya çıkar. Öte yandan başka bir anlamda da, faydasız gö-

rünen şeyin çoğu zaman en faydalı şey olduğu anlaşılır. Benigni'nin *Hayat Güzeldir* (1999) filmini hatırlayın. Nazi kurmacasıyla kuşatılan Guido, oğlunu korumak için hayali bir dünya kurar. Bu amaçla oğluna kamp hayatını bir oyun, diğer çocuklarla bir tank kazanma yarışı olarak sunduğu bir hikâye uydurur. Kurmacaya karşı kurmaca. Sonunda çocuk kurtulur. Ancak bu mutlu sona dair ipucu, filmin başında Guido'nun bilge amcasının ona "bazen faydasız şeylerin en faydalı şeyler olduğu anlaşılır" dediği yerde verilmiştir.

Bu bilgelik, çağdaş kültürde sıklıkla denetlenir ve sansürlenir. Ortak kullanım da tıpkı "lanetli pay" gibi, içeriye dahil edilemeyen ve dolayısıyla despotik dünyanın gerçeklik ilkesine meydan okuyan bir şeydir. Ortak kullanım, eşdeğeri olmadığından takas edilemez. Gelgelelim ortak kullanımı reddeden bir dünya ancak ortak kullanımla, faydasızın kullanımını göstererek eleştirilebilir, alay edilebilir veya yok edilebilir. Ortak kullanım, asıl felaketin faydasızlık değil, yalnızca faydalı olanın hâkim olduğu bir dünya olduğunun hatırlatıcısıdır.

Ancak ortak kullanım yalnızca bir olumsuzluk biçimi değildir. Ortak kullanım açısından bakıldığında, kullanımın iki anlamı, araçsal kullanım ve ortak kullanım tersine çevrilebilir. Her zaman birbirlerine dönüşebilirler. Bu ayrımsızlık ortak kullanımın göstergesidir. Kullanım her zaman dünyevileştirme olasılığını, şeylere farklı kullanımlar atfetme içgörüsünü, dolayısıyla kullanım tanımları üzerindeki uzlaşmaya meydan okumayı gerektirir. Bu, ortak kullanımın antagonistik boyutudur; bu boyut olmasaydı, faydalı olanın (piyasanın, *homo oekonomikus*'un, devletin...) despotizminin insafına kalırdık. Despotizme yönelik gerçek herhangi bir eleştiri bu antagonistik boyutu üstlenmelidir; çünkü ister eski ister yeni olsun despotizm ancak araçsal kullanıma çok yakın bir yerde ortaya çıkar. Despotizm karşıtlığı, ortak kullanımın savunulmasıdır. Dahası ortak kullanım aracılığıyla paylaşılan şey bizzat yaşam, yaşam-biçimi olarak varoluş olduğu içindir ki ortak kullanım yalnızca politik değil, aynı zamanda politik olanın kurucusudur.

Üçüncü Arasöz

Çember: Despotizm Karşıtlığı Olarak Despotizm

DESPOTİZMİN GÜNCELLİĞİ tekrar sorununa dayanmaktadır. Bu nedenle despotizm fenomeninin antik uygarlıklardan bu yana nasıl bir değişim geçirdiğini anlamak, herhangi bir despotizm karşıtlığından söz edebilmek için elzemdir. Despotizmin bu yönünü daha da vurgulayabilmek amacıyla, çağdaş bir kurmaca esere, Dave Eggers’in 2013 tarihli distopik romanı *The Circle*’a (*Çember*) bakalım. Roman, günümüz toplumlarında yaygın olan despotik eğilimi ele alıyor. Yakın gelecekte Kaliforniya’da geçen romanın kahramanı Mae, “dünyanın en etkili şirketi” Çember’de çalışmaktadır (Eggers 2013, 1). Google, Facebook ve Twitter gibi şirketleri çoktan satın almış olan Çember, son derece yenilikçi ve popüler bir web şirkettir. Başarılarından biri de tüm bireysel etkileşimleri GerçekSen adlı tek bir çevrimiçi kimlikte birleştirmiş olmasıdır. GerçekSen’in kullanımı yaygınlaştıkça şirket, çevrimiçi sosyal etkileşimler, kişisel iletişim ve ticari veriler hakkında giderek daha çok bilgi biriktirmeye başlar. Ancak “demokratik” (401) bir şirket olan Çember, “tüm bilgilerin demokratik biçimde erişilebilir olması gerektiği” (302) konusunda karardır. Gelgelelim, tamamen şeffaf bir toplum yaratma çabası, çok geçmeden ekonomizasyon ve gönüllü kulukla beslenen bir despotizmin kendini göstermesi ve demokrasinin saptırılmasıyla sonuçlanır. Bu haliyle, *Çember*’de tasvir edilen top-

lum, şehrin yeni cazibesinin metrik iktidar, algoritmik yönetsellik ve sanal para olduğu bir toplumu, Gilles Deleuze'ün (1995) “denetim toplumu” olarak teşhis ettiği şeyi anımsatır. Daha da önemlisi, denetim toplumlarında “eski egemen toplumlardan ödünç alınan eski denetim araçları” da geri gelmektedir (Deleuze 1995, 182). *Çember*'in, ekonomik unsuru ön plana çıkararak ustaca anlattığı yüksek teknoloji kullanışı bu açıdan özellikle ilgi çekicidir.

Dolayısıyla, *Hiero*'da ve *Çember*'de bolca görülen, klasik ve geç modern despotizm anlayışları arasındaki önemli farklılıklara karşın ikisinin de despotizm, ekonomi ve kulluk arasındaki bağa odaklanması, iraksamadaki yakınlaşmaya dair ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Bu sürekliliğe bir açıklama getirirken, aynı zamanda bu bağın kendisi üzerine de düşünmeyi amaçlıyor ve bugün bu bağın yeni bir şekilde yeniden düşünülmesi gerektiğini savunuyorum.

ÇEMBER

Çember, Mae'in *Çember*'in görkemli, devasa yerleşkesine gelmesiyle başlar. Yerleşkedeki gündelik hayat yoğundur. *Çember* sadece bir şirket değil, aynı zamanda “bir ruhsal durum ve Amerika'yı temsil etmesi amaçlanan bir oyun karakteridir” (Atwood 2013). *Çember*'in “Üç Akıllı Adam” olarak adlandırılan üç üst düzey yöneticisi bu açıdan merkezi konumdadır. Bunlardan biri, Gerçek-Sen'in yaratıcısı vizyoner Ty, Tyler Alexander Gospodinov'dur. Diğer akıllı adam ise *Çember*'in halka dönük müşfik yüzü olan ve tüm çalışanları tarafından “sevilen” Eamon Bailey'dir (Eggers 2013, 24). Üçüncüsü Tom Stenton, *Çember*'in “ifadesiz, kendini ele vermeyen gözleri” olan, “dünya gezgini CEO'su, “süzme kapitalist, kendi tabiriyle Baş Kapitalist”idir (23). Dahası, Mae'i şaşırtan bir şekilde, “büyük balina tarafından (...) yeterince lezzetli bulunacağını uman küçük girişimciler” için düzenli “plankton gözlemleri” zamanları vardır (27). Başka bir deyişle “büyük balina” veya Leviathan olan *Çember*, bir yanda köpekbalığı benzeri karakterlerle, di-

ğer yanda ise yakalanmaya gönüllü “plankton” yabancılarla doludur. İkisi arasında, şirketin “en gizli plan ve verilerine vakıf olan” en önemli yöneticileri “40’lar Takımı” (14) ile aralarında Mae’in de bulunduğu binlerce iş arkadaşı bulunmaktadır.

Çember’in ifade edilen misyonu tanındıktır: “İletişim. Anlayış. Netlik” (47). Bu doğrultudaki projelerinden biri de DeğişimiGör adı verilen, her yere yerleştirilebilen küçük kameraların üretimidir. Bailey onları demokratikleştirici işlevlerini vurgulayarak takdim eder: “Zorbalar saklanamasın” (67). Şeffaflığın “iç rahatlatıcı” (68) olması için Çember’in “Her-şeyi-görüyor, her-şeyi-biliyor” (70) olması gerekmektedir. Bir diğer benzer ürün ise, ebeveynlerin ve velilerin, çocukları ayak bileklerindeki bir çip aracılığıyla sürekli takip etmelerini sağlayan ÇocukTakip uygulamasıdır. Bir başka uygulama kişinin internete yüklediği her şeyi arayıp derleyebilmekte ve bu bilgiyi parçalarına ayırabilmektedir. Bailey’nin dediği gibi “Biz Çember’de hiçbir şeyi silmeyiz” (210). Ancak Çember’in en önemli projesi, politikacıların tüm konuşmalarını, tüm görüşmelerini ve günlerinin her ânını kendi Çember sayfalarında yayınlanmak üzere yüklemelerini sağlayıp “şeffaflaşmalarını” mümkün kılarak demokrasiyi “geliştirmeyi” amaçlayan bir projedir. Haftalar içinde binlerce seçilmiş politikacı “şeffaflaşmıştır”. Şeffaf olmayan politikacılar toplumun dışına itildikçe Çember’in kendisi de şeffaflaşır. Yerleşkedeki hayatın dışarıdan izlenebilmesi için yerleşkeye bin adet DeğişimiGör kamerası yerleştirilir. Ancak “fikri mülkiyet haklarının korunması açısından yaratabilecekleri sorunlar” nedeniyle, pek çok hassas alanın kamerasız kalması önemlidir (242).

Mae, Çember’in alışkanlıklarına, fikirlerine ve beklentilerine hızla uyum sağlar. Kitap, eski Mae ile yeni Mae arasındaki mesafeyi, ailesiyle ve özellikle Mae’nin eski erkek arkadaşı Mercer ile arasındaki zıtlık üzerinden görünür kılar. “İzbandut gibi, şekilsiz cüссе” ve “yamru yumru” (126) olarak tanımlanan Mercer, Çemberlilerle kıyaslandığında bir hiçtir. Daha da sinir bozucu olanı teknolojiye ilişkin eleştirel görüşleridir. Çember’i “dünyayı ele geçirmekte olan bir tarikat”a benzetmektedir (258). Mae’in Mercer’ı hayatın-

dan çıkarma arzusu, Mercer’la kavga ettikten sonra hatırasını silme ümidiyle bir kano çalmasına yol açar. Gecenin geç saatleridir ve sahil bomboştur, dolayısıyla yasaları çiğnediğini kimsenin ruhunun duymayacağını düşünür. Oysa ertesi sabah işe gittiğinde, sahilde bulunan DeğişimiGör kamerası sayesinde Çember’in her şeyi bildiğini anlar. Kendini Bailey ile bire bir görüşmenin içinde bulur. İşini kaybetmekten korkar. Ancak aklında başka bir şey olan Bailey şöyle der: “O zaman nihayet, en nihayet, iyi insanlar olabilirdik. Kötü seçimlerin söz konusu olmaktan çıktığı bir dünyada iyilikten başka şansımız da kalmazdı. Hayal edebiliyor musun?” (290). Mae rahatlamıştır. Bailey şöyle devam eder: “Nihayet potansiyelimizi gerçekleştirebiliriz” (292).

Bailey, bu toplantının hemen ardından, Çemberliler için bir sunum düzenler ve burada Mae’in tamamen şeffaflaşacağını duyurur. Bundan sonra üzerinde hep bir video kamera taşıyacak ve tüm hayatı, en ince ayrıntısına kadar (yatak ve banyo hariç) tamamıyla kaydedilecek ve naklen yayınlanacaktır. Mae’in arkasındaki ekranda şunlar yazar: “Sır Yanıltır. Seven İnsan Paylaşır. Mahremiyet Hırsızlıktır.”

Bir video kameraya dönüşen Mae, Çember’in halka dönük yüzü haline gelir. İzleyenlere Çember’deki gündelik hayattan manzaralar sunmak için çabalar. Milyonlarca izleyicisi olur ve hiç şüphesiz daha şeffaf, kusursuz bir demokrasinin yaratılmasına yardımcı olmaktadır. Ancak şüpheli olanlar da vardır. Bunlardan biri, Mae’in Çember’deki ilk zamanlarında kısa süreli bir ilişki yaşadığı Kalden’dir. Kalden, Çember’i eleştirmektedir; iktidar tekelinin “zorbalığa” giden bir adım olduğunu düşünmektedir ve Mae’i “tamamlanma” konusunda uyarır. Tamamlanmanın ne olduğuna dair zaten bir fikri olmayan Mae ona kulak asmaz. Tamamlanmanın ne olduğunu ancak Bailey bir seminerde Çember’in şeffaflığa yönelik çalışmasının aslında tüm vatandaşların şeffaf olmasını gerektiren “gerçek manada hesap sorulabilir bir hükümet”in (383) yaratılmasını sağlayabileceğini açıkladığında öğrenecektir. “O halde oy kullanma yaşına gelmiş her vatandaşın bir Çember hesabının olması

neden *mecburi* kılınmasın?” diye sorar Mae (388). Sonuçta çağdaş demokrasilerde mecburi olan pek çok şey var. İnsanlar vergi ödüyor, sosyal sigorta primlerini yatırıyor, mahkeme jürilerinde görev alıyor vesaire. Benzer şekilde, eğer vergi ödemek veya kamu hizmetlerinden yararlanmak için GerçekSen hesabına sahip olmak mecburi hale getirilebilirse, “herkesin nabzını dilediğimiz an yoklayabiliriz” (391). Hem de “hemen hemen sıfır maliyetli” (392).

Çember “tamamlanmaya” yaklaşmak amacıyla, suçluları bulmak için kalabalıkları taramayı sağlayan RuhArama adında yeni bir sistem başlatır. Mae bu sistemi Çemberlilere ve 14 milyon izleyicisine sunar. Önce gelişigüzel bir kaçak suçlu seçer ve fotoğrafını Çember’in mecralarında dağıtır. Kaçak on dakika içinde tutuklanır. Seyircilerden biri “Bir tane daha yapalım!” diye bağırır (452). Stenton bu defa sıradan bir vatandaşı denemesini önerir. Mae “Tamam” der. “Bugünkü ikinci hedefimiz adaletten kaçmıyor ama onun da bir nevi... dostluk kaçağı olduğu söylenebilir” (452). Gülüşmelerin ardından devam eder: “Bu Mercer Medeiros. Onu birkaç aydır görmüyorum, tekrar görebilmeyi çok isterim” (452). Mercer, on dakikadan kısa bir süre içinde yolda arabasıyla giderken tespit edilir, ancak “iletişim” kurmaya istekli değildir. Mae, Mercer’le Çember’in insansız hava araçları aracılığıyla konuşur: “Mercer!” der otoriter taklidi bir sesle. “Mercer, arabayı durdur ve teslim ol. Etrafın sarıldı.” Sonra yine aklına onu gülümseten bir şey gelir. “Etrafın sarıldı...” der sesini alçaltarak ve sonra cıvılcıvılcı bir sesle “dostlarla!” diye ekler. Tam tahmin ettiği gibi, salonda kahkahalar ve tezahüratlar yükselir (459). Seyirciler tezahürat etmekte, art arda yorumlar gelmekte, bazıları bunun “hayatlarının en müthiş seyir deneyimi” olduğunu söylemektedir. Ancak Mercer arabayı durdurmaz. Mae’in, onun yüzünde “dinginlik gibi bir şey” görmesinin hemen ardından Mercer beton bir bariyere doğru hızlanarak intihar eder (460-61).

Bu intihar gösterisinin ardından, kitabın sonunda Mae, Kalden’in aslında Ty olduğunu anlar. Ty ona “dünyayı yiyen o lanet olası köpekbalığını” (480) engellemeye çalıştığı için başka bir isim kul-

landığını açıklar. Ty, siyasetin hâlâ mümkün olduğunu düşünmektedir. Mae'e canavarı yavaşlatmaya çalışmalarını önerir. Mae onu şöyle yanıtlar: "Neyi yavaşlatmaktan bahsediyorsun? Yarattığın şirketi mi?" Ty, başlangıçtaki amacının "daha medeni", "daha güzel" bir web olduğunu söyler. "Tüm devlet işlerinin, tüm hayatın tek bir ağdan yönlendirildiği" bir dünya, zorunlu Çember üyeliği hayal etmemiştir (480). Onun fikri amacından saptırılarak, vazgeçme olasılığı barındırmayan "totaliter bir kâbusa" dönüştürülmüştür (480). Bunu çok geç fark ettiğini kabul eder: "Sonra her şey çok hızlı gelişmeye başladı, bütün aptalca fikirlerin gerçeğe dönüştürülmesine yetecek kadar para da vardı" (481).

Mae ikna olmaz. Ty, Mae'in sezgilerinden medet umar ve ondan Çember'in tüm rakiplerini yuttuğu ve tüm bilgileri kontrol edebildiği bir dünya hayal etmesini ister: "Herkesin sesini duyurabileceği iddiasıyla tam bir linç kültürü yaratılıyor, sır saklamanın suç sayıldığı filtresiz bir toplum" (483). Bailey, bilgi yaygınlaşırsa, herkes her bilgiye sahip olursa hayatın daha iyi olacağına gerçekten inanıyor. Ancak bu tür bir "bilgi komünizmi" "acımasız bir kapitalist iktidarsla" bir araya geldiğinde, ütopya "paraya çevrilir" (484). Mae, "Eee, kötü mü olur?" diye sorar. Bilgi ve hizmetlere eşit erişim ona göre eşitlik anlamına gelmektedir; ayrıca Çember, suçların, cinayetlerin, tecavüzlerin, insan kaçırmaların olmadığı bir dünyanın vaadidir. Ty onu şöyle yanıtlar: "Ama her daim izlenmeyi kim ister?" "Ben istiyorum. Görülmek istiyorum. Varlığıma kanıt istiyorum," diye itiraz eder Mae (484). Ardından, hâlâ ikna olmadığı halde sorar: "Benden tam olarak ne istiyorsun, onu söyle" (485).

Ty, Mae'e, her insan eyleminin değerini ölçmesi ve nicelikselleştirilmesi ve bunun "felaket" sonuçları olması sebebiyle Çember'e saldıran ve hepimizin "ortadan kaybolma hakkı" olduğunu iddia ederek "gerçek adımızı saklama hakkı" talep eden, Dijital Çağda İnsan Hakları başlığını taşıyan politik bir beyanat uzatır (485). Şayet Mae bunu Çember'in takipçilerine okursa, sızdırdığı bu bilgilerin "gözler ne kadar körleşmiş olursa olsun" herkesi Çember'in "lağvedilmesi" gerektiğine ikna edebileceğini ummaktadır. "Sonra

ne olacak?” “Sonra” diye yanıtlar Ty, “sen ve ben bir yere gideriz.” “Kayıplara karışırız. Tibet’i yürüyerek gezebiliriz. Moğol steplerinde bisikletle dolaşabiliriz. Kendi inşa ettiğimiz bir tekneyle dünya seyahatine çıkabiliriz” der (485).

Mae bunları bir bir canlandırdı gözünde. Çember’in çökertildiğini, patlayan skandalın ortasında tasfiye edildiğini, on üç bin kişinin işsiz kaldığını, yerleşkenin devredilip parçalandığını ve bir üniversiteye, alışveriş merkezine, belki daha kötü bir şeye dönüştürüldüğünü hayal etti. Son olarak bu adamla birlikte bir tekne dolu dizgin yaşayarak dünyayı dolaştığını hayal etti ama bunu canlandırmaya çalışırken körfezde aylar önce tanıştığı, filikada yaşayan çift gözlerinin önüne geldi. Açıklarda yapayalnız, kâğıt bardaklardan şarap içip foklara isimler takarak, mazide kalmış ada yangınlarını yâd ederek bir muşambanın altında yaşayan o çift. (486)

“Kıyamete bu kadar yaklaşmış” olan Mae her şeyi “net” görebilmektedir artık: Ya Ty’a güvenip ona göre hareket etseydi? Ya onun yerinde başka biri olsaydı, onun kadar “sağlam” olmayan biri? (489) Mae’in, Çember’in dünya görüşüne “sadakat” olarak adlandırdığı, gönüllü bir köle gibi bağlılığı, sonun başlangıcından, Çember’in “tamamlanmasından” kaçınmaya yönelik tüm umutların kaybolmasıyla sonuçlanır ve kendimizi distopik bir dünyada buluruz.

... herkesin birbirini avcunun içi gibi bildiği, gizlinin saklının, utancın olmadığı, görmek ya da öğrenmek için izin gerekmeden, o bencil deneyim istifçiliğine yer olmayan –hayatın hiçbir köşesinin, hiçbir ânının gizli kalmadığı– bir dünyada, bulurlardı nasıl olsa birbirlerini. Bütün bunlar yerlerini çok yakında yeni ve gösterişli bir açıklığa, ışıktı hiç sönmeyen bir dünyaya bırakacaktı. Tamamlanma’nın gerçekleşmesine ramak kalmıştı; Tamamlanma dünyaya barış getirecek, birlik getirecekti ve insanlığın şimdiye kadarki tüm karmaşası, Çember’den önce dünyaya eşlik etmiş olan tüm belirsizlikler mazide kalacaktı. (491)

DESPOTİZM KARŞITLIĞI OLARAK DESPOTİZM

Tekin değil bütün bunlar:
Başımızı derde sokmak için,
Şeytanın doğru da söylediği olmaz mı bize?
Yalansız bir iki yemle avlayıp bizi
Sürükler kallesçe uçurumlara.

(Shakespeare 1970a: Perde I, 3. Sahne 1)

Despotik emir, insanı tam kurtulduğunu sandığı anda, kaçarken ya-
kalayabilir. Dolayısıyla bugün sadece zorunlu değil gönüllü despo-
tizmlerle de karşı karşıyayız; bunlar zorlamayı değil, Çember’de
olduğu gibi yeni bir topluluk veya aidiyet hayalini ifade ediyorlar.
Böylelikle Çember, günümüzün transpolitik toplumunda politika-
nın çıkmazını özetliyor: tersine çevirmelerin ve içini boşaltmaların
dünyası, bir simülakr. Bu dünyada despotizm de kendinin karşıtı
gibi görünmek zorunda. Bundan dolayı Çember’in dünyası “zorba-
ların artık saklanamayacağı” bir dünyadır.

Henüz 1980’lerde Jean Baudrillard (1988, 43) şu soruyu soru-
yordu: “Dünya Ticaret Merkezi’nin neden iki kulesi var?” İkiz ku-
leler, pürüzsüz yüzeyleri yalnızca birbirini yansıtan mükemmel pa-
ralel yüzlerdi ve bu da tarihin “sonu”nda ayırım ve karşıtlığın önem-
sizliğini doğruluyordu. Politikanın temeli olan farklılığı ortadan
kaldıran Dünya Ticaret Merkezi, transpolitikanın bir simgesiydi:
Diyalektik kutupluluğun artık var olmadığı müstehcen bir sistem,
eylemlerin ilgisiz göstergeler ve imgelerde hiçbir neticeye yol aç-
madan ortadan kaybolduğu bir simülakr (Baudrillard 1994, 16, 32).
Görünüşte düşman olan ama aslında birbirinden beslenen figürler
arasındaki sahte düşmanlıklarla tanımlanan bir dünya. “İyi demek
kötü demek, kötü demek iyi demek” şiarlı tersine çevirmeler ve re-
vizyonlarla dolu, altüst olmuş bir dünya (Shakespeare 1970a: Perde
I, Sahne 1). McDonald’s’ın obeziteyle mücadele kampanyaları yü-
rütülebileceği bir simülakr.

Sonuç olarak (çağımız sadece “hakikat sonrası” bir çağ olmadığı içindir ki) transpolitikada sadece gerçeklerden değil kurmacadan da mahrum bırakılıyor. Çember’in kendinden menkul ideolojisini savunan Mae, olayları farklı görme olasılığını bu nedenle artık hayal dahi edemez. “Tamamlanmış” Çember tarihin sonudur, eleştiri olasılığını ortadan kaldırdığınızda bir toplumdan geriye kalan şeydir. Onda mutluluk tüketimciliktir, politika ise konformizm. Çember’in en can alıcı yönü, kendini demokrasi olarak sorgusuz kabul etmesi ve kendini nihai bir biçim olarak ilan etmesidir. Hali hazırda var olanla bu uyum, paradoksal bir şekilde, mitsel-despotik iktidarı yeni, “demokratik” bir tabu biçiminde yeniden kurar. Dolayısıyla Çemberlilere özgürlük gibi görünen şey gerçekte gönüllü kulluktur. Bu bakımdan, romanın inançsız karakteri Mercer’in, var olanın ötesine bakabilen tek kişi olması dikkat çekicidir.

Çember’de öngörülen politik düzen, itaatkâr bir tebaa yaratılmasıdır. Bireyler akıl kadar ihtiraslar tarafından da yönetildiğinden, Çember insanın ihtiraslarını denetim altına almalı ve gerektiğinde korku yoluyla bastırılmalıdır; suç, cinayet, tecavüz, insan kaçırma ve tiranlığa dair korkunun gösterisi bu nedenle gereklidir. Korku, varlık sebebi güvenlik olan Çember’in otoritesini meşrulaştırmaktadır. Elbette “insanlar” bilgilerini Çember’e gönüllü vermektedir, ancak bilgiyi aktardıkları anda özgürlükleri ortadan kalkar. “İnsanlar” olmaksızın Çember’in toplumsal durumu demokratik siyasetten esasen arındırılmıştır. Ancak bu, “insanlar”ın özel alana çekilebileceği anlamına gelmez. *Polis* özelleştirilirken, *oikos* politikleşir. Korku, toplumu ekonomik mantığa tabi kılarak depolitize ederken, özel alan, mahremiyet “hırsızlık” haline gelecek denli politikleşir.

Ancak egemenin hukuka hâkim olabilmek için hukukun dışında durması gerektiği gibi, Çember de koşullar uygun olduğunda kendini şeffaflık emrinden (“fikri mülkiyet”) muaf tutar. Çember’in gücünün temeli yalnızca hukuku kurmak, yurttaşlığı “mecburi” Çember hesaplarına istinaden yeniden tanımlamak değil, aynı zamanda hukuku askıya almaktır. Çember egemen haline gelir çünkü istisnaları belirleyebilmekte ve başkalarına dayattığı hukuku askıya

alabilmektedir. Çember'in gücü, despotik özü, kendini kendi düzeninden muaf tutma kapasitesine dayanır. Aynı doğrultuda Çember de bir güvenlik alegorisidir. Gelgelelim özneye çocuk muamelesi yapma eğilimini vurgulayarak güvenlik anlayışına ilginç bir yön verir. Öyle ki Çember'de yaşamı yöneten kurallar ve yükümlülükler çocuk odasının kilerle aynıdır: oyun, öğrenme ve koruma. Çemberlilerin oynaması, denemeler yapması ve ilham alması gerekir; arzuları her zaman uyandırılmalı, yönlendirilmeli ve manipüle edilmelidir. İkincisi, Çemberlilerin toplumu, sürekli olarak değerlendirildiğiniz ve öğrenmeyi “asla bırakmamanızın” beklendiği, bilgiye dayalı bir toplumdur (Deleuze 1995, 179). Son olarak Çember sistematik olarak, öznelere korunmaları gerektiğinin sürekli söylendiği bir korku ve korku tacirliği toplumu üretir. Bu çocuk muamelesine uygun olarak, Çember'de politika, veri kombinasyonlarının, politikayı duyguların ve duygulanımların belirlediği yanlış seçimlere hapseden bir kafes gibi işlediği, sürekli düzenlenen kamuyu yoklamalarına indirgenir.

Hiero'nun despotizmiyle Çember'in despotizmi arasındaki fark nedir? Antikçağ insanları için doğa verili, sorgusuz kabul edilen bir eylem bağlamıyken, Çember kendini aşkın bir doğa içinde konumlandırmayı bırakır. Tam aksine, kendi (aşkın) iradesini veya aklını içkin bir doğaya dayatmaya kararlıdır (“nihayet, en nihayet, iyi insanlar olabilir”). Bu doğrultuda despotizm de yok edilebilecek bir şeye dönüşür. Ancak buradaki paradoks, Çember'in “tiranlık” olarak algıladığı şeye karşı düşmanca tepki verirken demokrasiye ihanet etmesi, despotizmi reddederken onu sahiplenmesidir. Bunun sonucunda demokratikleşme ile despotizm birbirine karışır ve örtüşür. Çember'in “tiranlığı” ortadan kaldırma çabası, tiranlığa bağlılığını kaybetmesine yol açar.

Çember'in despotizmi, bizi despotizmden kurtarmak için tasarlanmış çelişkili bir despotizmdir. Görünmez, yönetsel bir mekanizma olarak ortaya çıkmasının tek nedeni, Çember'deki politikanın bir amaca hizmet eden başka bir araca indirgenmesidir: güvenlik ve ekonomik refah. Bu amaca demokratik yollarla mı yoksa des-

potlukla mı ulaşılacağı ikincil öneme sahiptir. Dolayısıyla, Çember nihayetinde, “tiranlığı” kınamasının yanı sıra, Armitage’in (2018) “görünme doktrini” olarak adlandırdığı, insanların onun ağına katılmama hakkını reddederek, gösteriye zorla katılım yoluyla demokrasiyi kolayca askıya alabilir. Çember’in, geç kapitalist dünyanın makineleşmiş hali, “parçaların katılım yükümlülüğünün ve öz yükümlülüğünün arttığı bir sürece” işaret eder (Raunig 2016, 16). Böylece her ne kadar kınansa da despotik emir, bilgisel-teknolojik bir varyantıyla (katılma, kendini harekete geçirme veya toplumsal hareketlilik ağları aracılığıyla kişinin potansiyelini gerçekleştirme emri olarak) geri döner ve Çember’in gösteri demokrasisine asimile edilir.

Ancak dikkat çekici olan, Çember’in yönetimi ile Simonides’in Hiero için tasarladığı ıslah edilmiş despotizm arasındaki benzerliktir: Hem *Hiero*’da hem de *Çember*’de bilge ekonomist yönetmeyi yöneticilerden daha iyi bildiğini ileri sürer ve yöneticilere kendi arzularını halkın arzuları haline getirip gönüllü itaatini üretmek suretiyle halkı kendi yönetimlerine dahil ederek nasıl yöneteceklerini öğretmeye girişir. Ancak gözü açık bir ozan olan Simonides’in despotu tavsiyede bulunmasına izin veren ve böylece Sokrates’i ve felsefeyi bu rolden uzak tutan Ksenophon’un aksine, Çember’in neoliberal bilge adamları filozofun, ekonomistin ve egemenin rollerini birleştirirler. Sonuç, Simonides’in ekonomiye ilgisinin “demokratik” bir bağlamda özgürleşmesidir. Başka bir deyişle, Çember’de yeni olan şey kapitalist sistemin devlete tabi kılınamayacak bir şey olmasıdır. Michel Foucault’nun (2008, 283) gösterdiği üzere, liberal ekonomi-politik geleneksel olarak politika ve ekonomi alanlarını ayırmaya çalışmıştır. Neoliberalizm ise tam aksine, ekonominin güçlerini politik ve toplumsal bağlamlara genişletmeyi amaçlar. Neoliberalizm “ekonomikleştirme”yi, diğer bir deyişle ekonomik mantığın şimdiye dek ekonomik olmadığı düşünülen alanlara genişletilmesini içerir (219; ayrıca bkz. Brown 2015). Bu anlamda Çember, kendilerini kendi sermayeleri olarak gören öznelere yaşıdığı, tamamen ekonomikleşmiş bir toplumsal düzendir.

Ekonomikleşmenin politik sonucu, toplumları, ipoteklenmiş bir geleceğin rehinelerine, “denetim toplumlarına” dönüştürerek politikayı bastırmaktır (Deleuze 1995, 181). Daha da önemlisi bu süreç, ahlaki, bir “ruh” yaratılmasını içerir: “Bize şirketlerin ruhları olduğu öğretildi ki bundan daha kötü bir haber olamaz” (181). Kendini bir kameraya dönüştürme konusundaki olağanüstü başarısının ardından Mae’in aldığı ilgi çekici yorumlardan birinin sebebi de budur: “Ve senin sayende her şey yerli yerine oturdu. Ruhları kurtarmanın bir yolunu bulmuşsun. Bizim eskiden kilisede yapmakta olduğumuz şey de buydu: Tüm ruhlara ulaşmaya çalışırdık. Hepsini birden nasıl kurtarırsın? Bin yıldır misyonerlerin derdi günü bu olmuştur.” Bu binlerce yıldır misyonerlerin işi olmuştur... Tek bir ahlak, tek bir nizam mümkün olacak. Düşünsenize!” (Eggers 2013, 395). Mercer, Çember’i tam da bu nedenle “dünyayı ele geçirmekte olan bir tarikata” benzetir (258). Çember’in ideolojisi, kurban mantığıyla (mahremiyeti, özgürlüğü, demokrasiyi ve benzerlerini kurban ederek) yeni bir din olmayı ve kusursuz bir topluluk yaratmayı arzulayan bir ideolojidir. Kendine çok sayıda taraftar bulur, çünkü “pek az özne, canavarca bir gücün etkisi altında karanlık tanrılara bir kurban nesnesi sunmaya karşı koyabilmektedir” (Lacan 1994, 275). Gelgelelim, her ne kadar Çember “karanlık” bir din gibi işlese de Çember ile din arasında temel bir fark vardır. Dini inanç belirsizlik, “korku ve ürperti” içerir; aksi takdirde, inananlar mekanik bir evrendeki kuklalara indirgenirdi (Kierkegaard 1962, 7, 111). Aksine Çember, iynin bilgisine doğrudan erişime sahip olduğundan emindir. Libidinal ekonomisi (kötüye) kullanıma ve zevke, kendini araçsallaştırmaktan kaynaklı sadist zevke dayalıdır. Bu nedenle, onun paradigmatic öznesi Mae kendini, hakkında hiçbir kuşku duymadığı efendisi Çember’in gönüllü bir aracı olarak algılar. Dolayısıyla Mae’de toplumsal tabi kılma ve makinesel köleleştirme örtüşür: Mae, hem üreticisi-tüketicisi olduğu ölçüde Çember’e tabi olur, hem de insan-makine sisteminin içkin bir bileşeni olarak Çember’in kölesi haline gelir (Deleuze ve Guattari 1987, 458).

Bu nedenle, Mae’i her şeyden çok korkutan şeyin, kitabın so-

nunda da anlaşıldığı üzere, potansiyellerini gerçekleştirmek zorunda olmadığı bir dünya ve kendini serbestçe “kullanmak” olması şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla Mae, kendisinin (kötüye) kullanılmadığı bir dünya hayal ettiğinde, “kıyamete bu kadar yaklaşmış” olan bu sahne midesini bulandırır. Kitapta canlı bir şekilde tasvir edilen kullanım/tefekkür ile kötüye kullanım/araçsallaştırma arasındaki bu karşıtlık özgürlük ve despotizm karşıtlığını da özetlemektedir. (Bu doğrultuda, film uyarlamasında finalin değiştirilmesi de çarpıcıdır; Mae, Çember’in silahını kendine doğrultur ve Bailey ile Stenton’ı kandırarak şeffaf olmaya ikna eder; bu da ilginç bir şekilde şeffaflık ideolojisini haklı çıkarırken aynı zamanda gösterinin eleştirisini bizzat gösteriye dönüştürür.)

Bu noktada, kitabın sergilediği ana gerilime de ulaşmış oluruz. Çember’de bilginin kamulaştığı söylenece de bilgi, Çember’in malı haline gelmektedir. Dolayısıyla Çember’in ele geçirdiği her bilgi bir tahakküm aracı veya bir *dispozitif* işlevi görür. Bundan dolayı kişinin bilgilerinin “paylaşılmasına” izin vermemesi “kutsala hakaret”tir (Eggers 2013, 410). Bu anlamda Çember’in başlattığı kamulaşma ancak bireysel özel mülkiyetle ilişkisi içinde bir anlam taşımaktadır. Çember için hayal dahi edilemeyen şey, bilginin herkesin ortak malı olmasıdır. Bu bakımdan Çember’i ağ mantığı ile kapitalizmin ruhu arasındaki ilişki açısından düşünmek aydınlatıcı olabilir.

The New Spirit of Capitalism (Kapitalizmin Yeni Ruhu) kitabında Boltanski ve Chiapello (2005, 169), kapitalizmin değerden yoksun bir dünya ve tabiatı gereği “absürt” bir sistem olması nedeniyle sürekli gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyduğundan söz ederler. Dahası, söz konusu gerekçe ancak dışarıdan gelebilir. Weber’e göre bu dış kaynak, kapitalizme katılımı gerekçelendiren bu ideoloji, kapitalizmin “ruhu”dur: bir düzen olarak gerekçelendirilmesini sağlayan ve insanların katılması için ahlaki sebepler sunan bir dizi değer ve inanç. İlk ruh, “Protestan ahlakı”, on dokuzuncu yüzyıldaki burjuva girişimci imgesine odaklanırken, özellikle 1930’lar ile 1960’lar arasında konsolide olan ikinci ruh büyük ölçekli, Taylo-

rist, bürokratikleşmiş şirketin işleyişinden sorumlu olan yönetici/müdür figürünü merkezine almaktaydı. Ancak bugün “kapitalizmin yeni ruhunun”, eylemlerini yaratıcılık, farklılık ve toplumsal hareketliliğe atıfla gerekçelendiren “ağ genişletici” figürde yeni bir “kahraman” bulunduğu, yeni, küreselleşmiş bir aşamayla karşılaşırız (16-20, 356). Üçüncü ruh, genel bir faaliyet biçimi olarak ağlara katılmaya değer vermektedir. Dolayısıyla, aracının ağ kurma ve genişletme faaliyeti, aracılık edilen birimlerin belirli amacına veya somut niteliğine bakılmaksızın “kendi başına bir değer” haline gelir (107). Luc Boltanski ve Eve Chiapello şöyle der: “Bağlantıcı bir dünyada insanın doğal uğraşı, bir başına kalmamak için başkalarıyla bağlantı kurma, temasa geçme arzusudur” (111). Bunun için de kişinin “uyumlu olması, fiziksel ve düşünsel olarak hareketli” olması gerekir (112).

Öyleyse ağ bağlantılı bir dünya bir tür Çember midir? Elbette bağlantıcılık, ağlarda her zaman oportünist bir şekilde kullanılabilir. Ancak bu oportünizm, kapitalizmin yeni ruhunda gerekçe bulamaz: Kişi “kamu yararı”nı gözeterek hareket etmeli, diğer bir deyişle başkalarıyla ilişki kurmalı, kendine güven uyandırmalı, hoşgörülü olmalı, farklılıklara saygı duymalı ve bilgileri başkalarına aktarmalıdır ki, ağdaki herkesin “istihdam edilebilirliği” artabilsin (115). Bu anlamda yeni kapitalizmin etik bir değerlendirme şeması vardır. Ağlarda her şey diğer her şeye “aittir” ve “her şey diğer her şeyle ittifak kurabilir”, fakat “hiçbir şey başka bir şeye indirgenemez, hiçbir şeyin başka bir şeyden çıkarımı yapılamaz” (Latour 1988, 163). Diğer bir deyişle ağ kurma tercihen işlevselciliğe, yani insanı araçsallaştırmaya indirgenemeyecek bir iştir. Böylelikle de Çember’in mantığına aykırıdır.

Gelgelelim potansiyel bir bağlantı vardır. Ağlar her zaman kötüye kullanılabilir; bir ağ kurucu, ağdaki diğer kişileri her zaman bir metaya indirgeyebilir. Ağların temel amacı kâr arayışı olduğu ölçüde, diğer bir deyişle, “kamu yararı” için “çıkarsız” paylaşım ile ağ ilişkilerinin stratejik araçsalıcı kullanımı arasındaki ayrım bulanıklaştığı ölçüde, araçlar “üçüncü tarafla irtibata geçirdikleri ve bu

irtibattan avantaj sağlaması beklenen kişi üzerinde mülkiyet hakları” varmış gibi davranmaya başlarlar (Boltanski ve Chiapello 2007, 456). Başka bir ifadeyle, “mahremiyet hırsızlıktır” adeta. Dahası bu tür bir ağ kurma, en güçlü anlamıyla, biyopolitik anlamda sömürüyle, insanların araçsallaştırılmasını içeren sömürüyle örtüşür (364, 365). Hiero’nun dünyası ile Çember arasındaki nihai benzerlik buradadır. Ağ kurma riski biyopolitikaya yaslanır ve bu risk yerleşik, yapısal bir risk olduğundan, (yatay) ağların dünyası her zaman, işbirlikçi müşterekler üzerinde denetim sahibi olmaya kararlı (hiyerarşik) despotik bir dünya haline gelme eğilimindedir.

Bu eğilim kapitalizmin yeni ruhuna dahil olan bir paradoks ile daha da belirgin hale gelir; Spinoza’nın çalışma alanlarının çoğu (erekselcilik karşıtlığı, diyalektik karşıtlığı, çokluk, bedenlerin ve ruhların bulunduğu içkinlik düzlemi, potansiyellik olarak güç, öznenin imhası ve saire) bu yeni kapitalizmin nitelikleriyle birleştiğinden, Spinoza’yı kapitalizmin Fordizm sonrası yeni ruhunun gramercisi gibi düşünürsek görünür hale gelen bir paradoks (Illuminati 2003, 317). Dahası, ağ toplumunda Spinoza’nın pragmatik etiği bir norm, normatif bir ihtar haline gelme eğilimindedir (Virno 2004, 111). Buradaki paradoksal mantık, içkinliği aynı harekete dahil etmeye ve onun dışında tutmaya, içkinliği aşkın bir kurala dönüştürmeye dayanmaktadır (Albertsen 2005, 80-82). Bu paradoks can alıcıdır, çünkü bağlanabilirlik, toplumsal hareketlilik ve *conatus* dikey değer ölçülerine dönüştüğünde ve Spinoza’nın içkinciliği aşkınlaştırıldığında, “hareketli faaliyet uğruna hareketli faaliyet”, denetim toplumunun modülasyonları da dahil olmak üzere, çığından çıkar (82).

İNSAN AVI VE GÖSTERİ

Bu noktada, seyircilerin tezahüratları ve yorumları arasında, fiyat-koyla sonuçlanan bir sözde insan avında öldürülen (“Mercer, arabayı durdur ve teslim ol. Etrafın sarıldı”) Çember’in inançsız karakteri Mercer’a dönelim. Ancak burada söz konusu olan bir alegoriden

daha fazlasıdır ve bizi egemenlik, insan avı ve din arasındaki bağlantıya götürür. Chamayou (2012, 11-18), İncil geleneğinde egemenliğin doğrudan insan avıyla ilgili olduğuna işaret eder. Bundandır ki Yaratılış kitabı, Babil'in kurucusu ve aynı zamanda "Rab'bin önünde yiğit bir avcı" olan ilk kral Nemrut'un hikâyesini anlatır (Chamayou 2012, 11'den alıntı). Nemrut'un otoritesi, uyruklarını yakalayıp bir araya getirmesine dayanmaktadır. Aristoteles insan avını "köle edinme sanatı" olarak anlıyordu (Chamayou 2012, 5'ten alıntı). Ancak Aristoteles'e göre köle, tanımı gereği politik yaşamdan dışlanmış olduğu için, insan avını politik bir sanat olarak değil, despotik ekonomi içerisinde *oikos*'un alanıyla sınırlı bir faaliyet olarak görüyordu (Aristoteles 1995, 20). Bu anlamda İncil, Aristotelesçi despotun "ekonomik" gücünü politik teoloji adı altında harekete geçirir. Gelgelelim Chamayou, İncil'deki bu despotik tahakküm biçiminin çok farklı türde bir güç ile, "yalnızca Rab'be itaatiyle ve sürüsüne bağlılığıyla övünen" iyi çoban İbrahim ile yan yana temsil edildiği konusunda ısrar eder (Chamayou 2012, 14). Egemen, "avlanma" ve ele geçirmeyle tanımlanırken, çobanın tanımlayıcı niteliği pastoral "sevgi"dir ve Chamayou'ya göre Hristiyanlık bu karşıtlığı insanları yönetmenin manevi ve dünyevi kiplikleri arasında ayırım yapmak için kullanır. Öyleyse "avcılık" egemenin dünyevi gücüyle ilgilidir; "balık tutmak" ise kilisenin manevi gücü ile.

Ancak balık tutmak şiddet içeren bir uğraş olabilir. Daha da önemlisi, Hristiyan pastoralizminin veya yönetimselliğinin egemen güç ile karşı karşıya getirilmesi savunulamaz. Bunu ele almak için *oikos* terimine dönelim. Hristiyanlıkla birlikte, Yunanca *oikonomia* terimi, Tanrı'nın dünyanın yönetimini, "ekonomiyi" İsa'ya emanet ettiği göksel bir tasarımı, "ilahi kurtuluş planını" ifade ederek teolojik alana taşınmıştır (Agamben 2009, 10; 2011a, 20). Bu itibarla *oikonomia*, var olmayan Tanrı ile onun dünyevi gözetmeni (Oğul) arasında bağlantı kuran kavramdır. Hristiyanlığın Teslis dogmasını benimsemesinin aracı ve ontolojik olarak Tanrı tarafından yaratılan, ancak ayrı bir kişinin, Oğul'un pratiğiyle kurtarılması gereken bir dünyada ne yapılması gerektiği sorusuna teolojik

bir cevap arayan bir aygıttır. Bu, ekonominin (kurtuluş hedefine ulaşmak için izlenmesi gereken pratiğin) ontolojide (yaratılıştta) hiçbir temeli olmadığı anlamına gelir. Ancak, pratiğin (Oğul) ontolojiyle (Tanrı) ilişkili olması gerekir. Tanrı ve onun dünyayı idaresi bir araya getirilmelidir. Teslis teolojisi *oikonomia* kavramı aracılığıyla, Tanrı'nın yaratımını yaratılmış dünyanın idaresiyle birleştirerek ve mevcut dünyayla ilişkisi içinde işler olmayan aşkın bir Tanrı'yı, dünyanın hükümdarı olarak bir kurtarıcı/mesihle uzlaştırmak iki Tanrı arasındaki Gnostik bölünmenin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bu anlamda Hristiyan teolojisi en başından beri sadece politik değil, aynı zamanda ekonomik-idaridir (66).

Ancak daha da önemlisi, ontoloji ile pratik, egemenlik ile yönetimsellik arasındaki bu ilişki, sentezle sonuçlanan bir diyalektik oluşturmaz. Onun yerine, “birliği her zaman çökme tehlikesi taşıyan ve her fırsatta yeniden ele geçirilmesi gereken iki kutuplu bir makine” oluşturur (Agamben 2011a, 62). Başka türlü söyleyecek olursak bu, iki kutbun ne birleşebileceği ne de tamamen ayrılabilceği ayırıcı bir sentezdir. Bu anlamda egemenlik ve yönetimsellik, avcılık ve balıkçılık birlikte tek bir iki kutuplu makine oluşturur ve bu iki tür iktidar, örtüşmeseler de tam olarak ayrılamazlar. Demek ki despot kral ile çobanı ayıran şey aslında şiddet değildir. Egemenlik, *nomos*, çobanla, *nomeus*'la bağlantılıdır (Foucault 2002, 304). Dolayısıyla Chamayou'nun bu çıkmazla başa çıkmak için üçüncü bir kategoriye ihtiyacı vardır: “pastoral avcılık.” Çoban, sürüyü koruyabilmek için kurtların saldırısını önleyebilmeli ve (dışı koyunlara zarar verebilecek) koçları disipline edebilmeli, bunun yanı sıra genel olarak koyunlar üzerinde güce sahip olmalıdır (Chamayou 2012, 20). Dolayısıyla, “pastoral avcılık” bir bakıma, hem kurt hem de koç gibi hem iç hem dış potansiyel tehlikeleri dışlamayı amaçlayan bir avlanma biçimidir. Kurdun uzak tutulması gerektiği gibi, tehdit haline gelen erkek koyunun da sürüden uzak tutulması gerekir.

Bu Mercer'ın romandaki kaderidir. O, iletişim kurmayı reddettiği takdirde aforoz edilmesi gereken sapkın koçtur. Çoban, koru-

yuculuğunu geri çekerken, Mercer yalnızca ağ-kilise tarafından değil, politik topluluğun tamamı tarafından terk edilir ve bu da Çember'in hakikat tekelinin korunmasına olanak tanır. Gelgelelim bu süreçte “avcı” ile “çobanı” birbirinden ayırmak da olanaksız hale gelir. Sonuçta en eski dinsel sahnelerden biri, bir avlanma sahnesidir: Tanrı'nın meleklerinin şeytanı avlaması. Dolayısıyla kilise, merkezileşme süreci boyunca melek figürüne her daim takıntılı olmuştur. Aslına bakılırsa, “meleklerle özel bir yönetim gücü veren” şey istisnadır (Agamben 2011b, 268). Çember'de melek rolü bir bütün olarak Çemberliler tarafından üstlenilir. Mercer ise avcı ile çobanın esrarengiz örtüşmesini ifşa ederek ayrımı sorunsallaştırır.

Son olarak, Çember'de birbiriyle bağlantılı iki süreçle karşı karşıyayızdır. Bir yanda bütün toplumun pazarlama ilkelerine göre yeniden şekillenmesini gerektiren ekonomi vardır. Diğer yanda ise ruhlarını sürekli olarak yeniden biçimlendirmeleri ve tarikatı dini açıdan yüceltmeleri beklenen öznelere vardır. Ludwig Feuerbach (1989, 27) dinin, insanların en iyi niteliklerini kendine mal edip bunları Tanrı'ya tahsis ettiğini, insanda olumsuzlanan şeyleri ise Tanrı'da olumladığını söylemişti. Dini yabancılaşmanın paradoksu işte buradan kaynaklanır: Tanrı ne kadar yüceltilirse, insan hayatı o kadar küçümsenir ve değersizleştirilir. Böylece Çember büyüdükçe insanlar küçülür.

Tıpkı dinin dünyevi olanı ele geçirip kutsallaştırması gibi, Çember de müşterekleri ele geçirip gösteride sergilenmek üzere metalaştırmaktadır. Bu nedenle Guy Debord'un (1983, 20) gösteriyi “dinsel yanılısamanın yeniden maddi yapılanması” olarak tanımlaması anlamlıdır. Çember'de, var olmak demek görülmek demektir. Gösteri, bir ölümsüzlük vaadidir. Ancak Debord'a göre kapitalizm, gösterinin itici gücü iken, Agamben'e (2011) göre birincil bağlantının yalnızca kapitalizm ile gösteri arasında değil, aynı zamanda ve daha genel anlamda teoloji ile ekonomi arasında olduğu ileri sürülebilir. Bu doğrultuda, rızanın üretilmesi veya gösteri, politik ve ekonomik teolojinin, diğer bir deyişle politika ve ekonominin keşiştiği noktadır. Dolayısıyla tahmin edilebileceği gibi, Çember'in

yüceltilmesi Tanrı'nın yüceltilmesine koşuttur. Tıpkı dinin, artırılamayan şeyin (Tanrı'nın nesnel yüceliği) sonsuz artışını (Tanrı'nın öznel yüceltilmesi) talep etmesi gibi, Çember de insan eyleminin ötesinde olanın (bir gösteri olarak Çember'in nesnel yüceliği) sonsuz birikimini (reytingler, Çember'in öznel yüceltilmesi) talep eder. Paradoksal olarak, her iki durumda da “yüceliği üreten ... yüceltmedir” (Agamben 2011a, 216, 227). Her iki durumda da paradoks, makinenin merkezinin boş olduğu gerçeğinin, söz konusu olanın insan hayatı olduğu gerçeğinin üzerini örten bir kılıftır – işlemez olan, yani faydacı bir amacı olmayan insan hayatı (245-46).

Sonsöz:

Yeni Despotizm, Kullanım ve Muhalefet

DESPOTİZM, buraya dek anlaşılmış olacağı üzere, politik kültürümüzde simgeleştirilemeyen, tarihsel bağlamına göre “yersiz” bir şey olarak çıkar karşımıza. Politikada “normal” terimi ile karşılanmamakla birlikte (hiçbir rejim kendini onunla özdeşleştirmez ve bu şekilde tanımlanan hiçbir rejim “normal” değil, daha ziyade “haydut” ve benzeri kabul edilir), ya fazlalık bir terim olarak (liberal demokrasilerde kendini “burada” yalnızca bir hayalet gibi sunarken fiili varlığı “oradaki” “haydut” devletlere yansıtılır) ya da tekil bir fenomen olarak (despotizm olarak adlandırılmadan, sosyo-simgesel kayıtlarda resmen var olmaksızın mevcut) meydana çıkar. Bu doğrultuda nükseden sorun bir çifte indirgemedir: Despotizm defaatle, ölçülemez ve temsil edilemez bir şeye sıkıştırılırken bir yandan da inatçı varlığı inkâr edilir. Bu nedenle, sürekli olarak göz ardı edilmesine veya başka bir yere yansıtılmasına karşın bu aşırılığın varlığını nasıl sürdürdüğüne ışık tutarak despotik aşırılığı bir ölçü içinde ifade etmeye çalıştım. Despotizmden kurtuluş ancak, despotizmin despotizm olarak tanınmasıyla gerçekleşebilir.

Ancak despotizmin pek çok ifadesi var. Kullanımı keza. *Hiero'* nun örneği olduğu klasik edebiyat, despotizmi, ekonomi ve rıza ile oluşturduğu üçgen üzerinden anlar. Ancak klasik karşıtı bir yaklaşımda odağı başka bir üçgene kayar: yeni despotizm, kullanım ve muhalefet. İki üçgen özdeş olmamakla birlikte müttefiktir. Dahası tamamen örtüşmedikleri içindir ki farklılıklara yol açarlar. Bu ne-

denle, bir tekrar örneği olarak yeni despotizme odaklanmak, klasik geleneğe yeni bir ışık tutar ve despotizm kavramına farklı bir kullanım kazandırarak kavramı yeniden canlandırmamıza olanak tanır.

Gelgelelim geçmişin ve günümüzün despotizmlelerinde ortak temalar mevcuttur. Her ikisinde de güvenlik dayatmasına yol açan korkudur, özellikle de muhalefet korkusu. Kanımca, bugün yeni despotizm olarak düşünülmesi gereken şey bu dayatmadır. Zira günümüzde, eskiden de olduğu üzere, despotun güvenlik emri, despotun güvenliğiyle eşanlamlıdır. Dolayısıyla *Hiero*'dan *Çember*'e değin, XIV. Louis'nin ikonik özdeyişlerinin yankısı duyulabilmektedir: “Devlet benim” ve “Ben olmazsam iç savaş çıkar.” Güvenlik, herhangi bir şeyi güvence altına almadan önce potansiyel içkin tehditlere karşı kendini güvence altına almalıdır. İç savaş ya da daha geniş anlamda muhalefet, güvenliğin temelidir. İster Leviathan ister Behemoth olsun, bizi diğer despotlardan kurtarmayı vaat eden despotun sürekli yinelenen şantajıdır bu.

Hem despotizmde hem de yeni despotizmde insanlar despotun iradesine boyun eğmeye istekli olurken özgürlük bir yüke dönüşür. Bu anlamda, tabiatı gereği ortak kullanımla bağlantılı olan özgürlük ile muhalefet korkusundan kaynaklı bir özgürlük vaat eden gönüllü kulluk arasında bir çelişki vardır. Bununla birlikte, bugün yeni olan, tıpkı yeni despotizmin kendini yanlış bir şekilde halkın iradesinin yeniden ortaşa çıkışı olarak tanıması, oysa her zamanki despotizm olması gibi, gönüllü kulluğun da kendini özgürlük olarak tanımlamasıdır. *Hiero* despot olduğunu biliyordu. Dolayısıyla *Hiero*'da despot olmanın utanılacak bir yanı yoktur; *Xenophon*'u ilgilendiren şey *Hiero*'nun paradokslarıdır. Günümüzün despotizmi ise tam tersine kendini demokratik bir yapı olarak yanlış tanıırken, “tiranlık” dışsallaştırılmakta ve başka zamanlara ve mekânlara yansıtılmaktadır. Ancak yanlış tanımanın kendisi bir saptırmadır. Kendini halkın vücut bulmuş hali olarak görmek, yanlış tanımanın bir sonucu olan gücün kötüye kullanımının başladığı yerdir.

Aynı doğrultuda, bugün rıza, her zamankinden daha görünür bir şekilde, araçsal kullanımın, dolayısıyla kötüye kullanımın aygıtı gi-

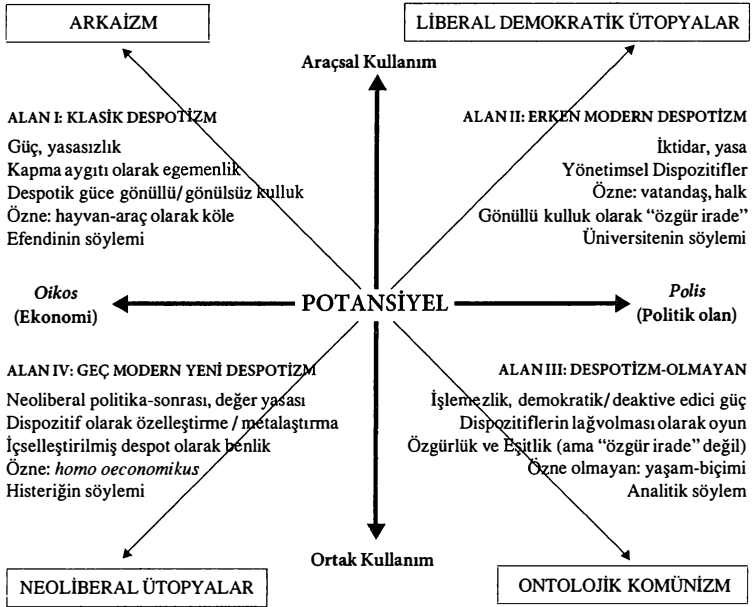
bi işliyor. Tıpkı antikçağda bir araç olarak kölenin, kötüye kullanımı cisimleşmiş hali olması gibi, özgür iradenin dolayısıyla gönüllü kulluk mekanizmasının yaratılması da burada teknoloji sayesinde gerçekleşiyor. Ne de olsa otomasyon ancak gönüllü kulluğu sağladığınızda ortaya çıkabilecek bir şeydir. Bu anlamda gönüllü kulluk, bireysel bir despot tarafından mı yoksa teknik bir sistem tarafından mı sağlandığına bakılmaksızın, despotik bir düşüncenin sonucudur.

Dahası, günümüzün neoliberal despotizmi, üyelerini öncelikle tüketici olarak ele alan, tüketici olmayanları dışlayan ve bu dışlamayı depolitize eden, bireyselleştirilmiş bir toplum yaratıyor. İdeal olarak tüketim toplumunda “kolektif tüketim” diye bir şey yoktur; “Tüketiciler birlikte hareket ederken bile yalnızdırlar” (Bauman 1998, 30). Dahası “toplum” bir zamanlar Durkheim’ın ona attığı ağırlığı kaybettiğinde, “toplum” bireyi artık baskılayamadığı veya ona kurtuluş vaat edemediği zaman, güç ile özgürlük arasındaki etkileşim yeni bir anlam kazanır. Toplumsal bağın ağırlığından kurtulan birey, ya bir fantezi inşası olarak geçmişe, yenilenen despotik otoritelere (ulus, toplululuk, aile...) boyun eğmeye çağıran popülist kimlik politikalarına yönelir ya da yeni despotizmlere (tüketici kapitalizmi, güvenlik siyasetleri) teslim olur. Ancak her iki durumda da “bireyselleşme” süreci paradoksal olarak “benliğin” öneminin azalmasına yol açar. Her iki durumda da araçsallaştırılan bireysel benlik, suç ortaklığı talep eden bir gücün yörüngesine çekilir. Gösterinin yönlendirdiği görüşler, duygular ve arzular politik alanı yavaş yavaş boşaltırken suç ortaklığı fikir sahibi olmanın, hakikatlere atıfta bulunmanın izin verilmediği bir hakikat sonrası duruma yol açma eğilimindedir. Kendini halihazırda özgür zanneden bir kültürde özgürlük anlamını yitirir. Tahakküm ve özgürlük meselesi, özgür irade meselesine indirgenir. Ancak değindiğim üzere, “özgür iradesi” olmayan antik dönem araç-köle yerini yavaş yavaş “özgür” bir özneye bırakmışsa da bu özne hiçbir şekilde o köleden daha az araçsallaştırılmış veya daha kendiliğinden değildir. Dahası, “özgür” özne, tüketici özgürlüklerinin araçsal kullanımı yoluyla po-

tansiyellerini gerçekleştirmeye indirgenmiş bir özgürlük uğruna sürekli olarak gerçek özgürlüğünü, potansiyeli-gerçekleştirmemeyi feda etmeye hazır yapay despotlar arar.

Buna karşılık olarak, eski ya da yeni despotik emirden her kaçma arzusu vurgusunun, faaliyet olarak güçten kendini sınırlayabilen bir güce, kendini durdurabilen, deaktive edebilen bir güce, etkin olarak “yapmamayı” ve “yapmamamayı” tercih edebilen bir pratik biçimine kayması gerektiğini savundum. Birey ancak çekilebilirse, potansiyellerini gerçekleştirmeyi askıya alabilirse, sürekli yanlış seçimler yapmaya zorlandığı veya tahrik edildiği bir dünyada otomat statüsünü aşabilir. Hem biyopolitikanın hem de gösterinin ayırıcı niteliği olan kötüye kullanımların ötesinde, nihayetinde hayatın başka bir anlamı daha var: ortak kullanım pratiği. Yurttaşın, güvenliğinin sağlanması gereken ürkek bir rehineye ve sürekli eğlendirilmesi gereken haz peşindeki bir tüketiciye indirgenildiği bir dünyada ortak kullanım, gerçek güvenliğe ve gerçek sevince ulaşmanın tek geçerli ve anlamlı yolu.

Ortak kullanımın toplumsallığı, ne güvenlik politikalarının artırılmasına ne gösteriye dayandırılabilir ne de tamamen sahiplenilebilir. Bunu vaat de edemezler. Gelgelelim ortak kullanım, ilişkilerin tahakküm-itaat tuzağından kurtulabileceği gerçek bir özgürlük ve eşitlik alanıdır. Bu alanda özne, hayatın ne merkezi ne de amacıdır. Ortak kullanımda hayat, amacı olmayan bir araçtır. Peki böyle bir dünya anarşiye mi yatkındır? Kendi başına bırakılan insanlar mutlaka bencil, yıkıcı bir herkesin-herkese-karşı savaşına mı gireceklerdir? Bu sorudaki sorun, gizlediği şeydir: Üçüncü Bölüm’de değinildiği üzere, düzenin kendisi temelde anarşiktir. Böylece “bir sorunun içinde zaten yer alan yanıt ... kişi başka bir yanıtın sorularıyla karşılık vermelidir” (Deleuze ve Guattari 1987, 110). Bu kitabın ufkunda yer alan o diğer yanıt ise ortak kullanımdır. Ortak kullanımın ontolojisi, bireysel ve kolektif bir telos olarak potansiyelin gerçekleştirilmesini dayatan, her şeyden önce ortak kullanımın potansiyellerini feda eden düzen-anarşiye karşı tek karşıt güçtür.



Şema 1. Despotik emir ve kullanım ilişkisinin dört kümelenişi

Kullanım ele geçirilip araçsal kullanıma indirgendiğinde, ortak kullanım ancak hayatın ve mutluluğun (para, güç gibi) dış ölçütlere göre gerekçelendirilmediği, gerçek anlamda demokratik bir toplumsallıkta mümkündür. Gelgelelim günümüzde demokrasinin kendisi olağan bir şekilde araçsallaştırılıyor, kötüye kullanılıyor ve parçalarına ayrılıyor; bu da, aynı zamanda ortak kullanım paradigmasına geri dönmekten “demokrasiyi” despotik güçle kolay kolay yeni düşünemeyeceğimiz anlamına geliyor. Eski ve yeni despotizmler karşısında kullanım dağılımını düşünmeye zorlayan yeni bir siyaset diline ihtiyacımız var. Şema 1 (Albertsen ve Diken 2006, 239’a dayanarak) bu bağlamdaki düşüncelerimin mantığını gösteriyor.

Şemayı, despotizm kavramının ileri sürdüğü farklı ilişkileri yorumlamak ve olası kümelenmelerini anlamlandırmak amacıyla me-

ta-teorik bir araç olarak kullanıyorum. Şema aynı zamanda despotizm, ekonomi ve gönüllü kulluk arasındaki bağın bazı fiili konfigürasyonlarının temsiline veya haritalandırılmasına da değiniyor. Ancak asıl meselesi, bu bağlantının, istikrarsız ve sürekli oluşum halinde bulunan akışkanlıklar, değişkenlikler ve dalgalanmalar biçimindeki fiili eğilimlerini ve olasılıklarını ifade etmek, anlamlı kılmak ve böylelikle gerçekleşme bakımından açık uçlu kalmaktır (Deleuze 1988, 34). Aynı doğrultuda, şemanın, her bölümde ve kitabın tamamında meselenin ne olduğunu göstermesi, kitaptaki düşünme sürecini şekillendiren etkileri başka bir biçimde, görsel olarak ana hatlarıyla belirtmesi amaçlanıyor. Elbette görünmez (sanal) bir düşünce tarzının (fiili, nesneleşmiş) imgesi her zaman bir fetişe dönüşebilir. Bu yaygın bir sorundur ve genellikle olayları “bir haritanın putlaştırılmış görüntüsüne” dönüştüren ve daha sonra o “putu” çeşitli yorumlarla kutsayan kartografik aklın özüne temas eder (Olsson 2007, 138). Ancak imgeleri yasaklamak da bu sorunu çözmeyecektir. Önemli olan, daha ziyade, mevcut imgedeki potansiyel anlamların içini boşaltmadan, fiili bir fikri temsil eden “ikon” ile, donuk bir çerçeveye onun yerini alan “put”u ayırt edebilmektir (Latour 2010, 123).

Şema, kullanımın iki karşıt anlamı olan araçsal kullanım ile ortak kullanım arasındaki dikey süreklilik ile iki karşıt kategori, *oikos* ve *polis*, ekonomik olan ile politik olan arasındaki yatay süreklilik boyunca dinamik bir kuvvet alanını ifade eden birbirine dik iki eksenenden oluşuyor. Şema, bir yanda kullanımın iki anlamı arasında, diğer yanda ekonomik ve politik olan arasında bir ayırım ve dolayım olarak despotizme dair a priori bir kavrayış varsaymakta. Aynı şekilde, despotizm ile despotizm olmayan arasındaki ilişki de bir süreklilik ilişkisidir, ya da Spinoza’nın deyişiyle, bir “kusursuzluk” ve dolayısıyla sapkınlık ilişkisidir. Bu mantığı izleyen şema, despotizmin üç alanını (klasik, erken modern ve geç modern) oluşturan, birbirleriyle ve despotizm dışı olarak adlandırdığım başka bir alanla sürekli ilişki içinde olan üç farklı anlayışını gösteriyor. Alanlardan her biri, kitabın dört kısmından birine karşılık geliyor.

Alan I, egemenliği, kapma aygıtı olarak kullanan klasik despotizmin bulunduğu yerdir. Buradaki paradigmatic “özne”, eylemi ideal olarak gönüllü ama çoğu zaman da gönülsüz olarak despotik buyruğa göre hizalanan bir hayvan-arac olarak köledir. Eskilerin, siyasetin saptırılması olarak gördüğü despotizmin bu versiyonu, *polis*’i bir *oikos*’a indirgeme eğilimindedir. Politik bir topluluğa aidiyet biçiminde tabi olmayı gerektiren her türlü yurttaşlık faaliyeti bu alandan açıkça dışlanmıştır.

Erken modern despotizmin konumlandığı Alan II’de odak noktası *oikos* yerine *polis*’tir. Ancak bu *polis*, devlet olarak tanımlanır. Bu bakımdan, Alan I ile Alan II arasındaki eşik, kamu yararı pahasına kendi çıkarını ve zevkini öne çıkarmaya çalışan klasik despot ile despotik emri kamu yararının hizmetine sunmaya çalışan erken modern despot arasındaki farkla belirlenir. Buradaki temel mesele, Machiavelli’nin prensinde olduğu gibi devletin güvenliğidir. Benzer şekilde Hobbes için de güvenlik, devletin temelini oluşturur, ancak prens çıplak güç siyasetine derinlemesine dalmışken, Leviathan iktidara ve özneleştirmeye açık bir ilgi gösterir. Hobbes’ta kendi fareyi yemekle kalmaz, fareyle oynar. Dolayısıyla Leviathan, yalnızca toprağı değil nüfusu da denetim altında tutmaya özen gösteren, açıkça devlet ile tebaa arasındaki ilişkiye odaklanan bir egemendir. Aynı nedenden ötürü Alan II, yönetsellik ve yönetsel kapma aygıtlarıyla yakından bağlantılıdır. Burada “özgür iradeye” dayanan toplumsal tabiiyet, normalleştirilmiş, “uysal” bir öznellik oluşturur (Foucault 1977, 135-69; 1982, 214-15). Diğer bir deyişle Alan II’de kulluk ilişkileri farklı kurulmakta, farklı yürütülmektedir. Klasik despotizm ağırlıklı olarak ekonomi yönelimliken (her şey despota aittir) ve mutlakiyetçi iktidarın kaynağı sayıldığı için Alan II’de ekonomi hâlâ varken, erken modern despot sanki bir *oikos*’muş gibi toplumsal makinenin tamamına sahip olmayı hedeflemez. Klasik despotizmde herkes prensipte despota ait ve kölesi iken, Alan II’de devlet ile tebaa arasındaki ilişki sözleşmeye dayalıdır. Sözleşme esasen bir buyruk ile bir vadin birleşimidir: boyun eğ, boyun eğersen sana göz kulak olunacak. Böylece gönüllü kul-

luk bu alanda kendini özgürlük olarak yeniden tanımlar ve bir tahakküm ilişkisine dönüşür.

Alan III öncelikle politik-olan olarak *polis* ve politika olarak yaşam-biçimi anlayışını ifade eder. Başka bir deyişle, burada, politik-olan devletle özdeşleştirilmez ve devlete indirgenemez. Aksine, politik olan, devleti aşan ya da etkisizleştiren bir şey olarak ortaya çıkar. Bütün insan hayatının, birlikteliğin ve özgürlüğün kaynağı olarak ortak kullanımın ve despotizm dışının çakışmasını ifade eden bu alan olmasaydı, diğer üç alan için ele geçirilecek hiçbir şey olmazdı. Bu doğrultuda Alan III'ün vaadi, ele geçirileni yeniden ortak bir şeye, oynanacak bir şeye dönüştürmektir. Despotizm dışı ancak çalışma ve faydanın aksine faydasızın ifadesi olan ortak kullanım, oyun yoluyla gerçekleşebilir. Bu bağlamda yaşam-biçimi kavramı, ontolojik bir komünizmin, özgür, etkileşimli yaratıcılık temelinde insani bir birlikteliğin olasılığını taşır. Dolayısıyla, Alan I gücün eleştirisini, Alan II yönetimselliğin ve Alan IV kapitalizmin eleştirisini gerektirirken, Alan III barışı, başka bir deyişle eleştirinin (gerekliliğinin) yokluğunu ima eder ve eleştirinin ne olduğu, ne olabileceğine de ışık tutar. Aynı şekilde, bu alanda aygıt kavramı da lağvolmuştur. Ontolojik komünizm olarak yaşam-biçimi, işlemezliğin ve deaktive edici gücün sunduğu olasılıklara gebedir.

Son olarak, Alan IV'te, kendini despotizm karşıtlığı olarak yanlış tanıyan (ve yanlış tanınan) despotizmin paradoksal biçimi olan yeni despotizmle karşı karşıyayızdır. Onun alametifarikası, iş biçimini bir toplumsallık ve varoluş modeli olarak genelleştiren neoliberal politika sonrasındır; egemen öznellik tarzı, "kendisinin şirketi, kendisinin sermayesi, kendisinin üreticisi, kendi gelirinin kaynağı olan" "tam olarak yönetilebilir" *homo oekonomikus*'tur (Foucault 2008, 226, 270). *Homo oekonomikus* klasik despot gibi, kamu yararını hiç gözetmeden, hatta kamu yararı pahasına kendi özel çıkarlarını tatmin etme yönünde seçimler yapan politik bir tüketicidir. Dolayısıyla özgür irade, *homo oekonomikus*'un en önemli özelliğidir. Ancak *homo oekonomikus* öncelikle bir efendi, bir siyasi topluluk veya bir siyasi egemen seçmek için özgür iradeye dayalı seçim-

ler yapmaz. Daha ziyade, seçim olsun diye, seçim yapmış olmak için ve seçim için belirli bir kriter olmaksızın, alışkanlıkla seçim yapar. *Homo oekonomikus* için seçim yapmak bir kendini gerçekleştirme biçimidir. Böylelikle kulluk, içselleştirilmiş bir despota gönüllü kulluk haline gelir ve bu da kişinin potansiyellerini gerçekleştirmesini bir emir haline getirir. Ayrıca Alan IV'ün, ortak kullanımın metalaştırma yoluyla ele geçirilmesi temelinde ortaya çıktığını da belirtmek gerek. Dolayısıyla bu alanda politika ekonomiye indirgenme eğilimindedir. Ancak burada karşı karşıya olduğumuz şey o antik *oikos* değil, kapitalizmdir. Alan IV'te kapitalizm despotizmle doğrudan ilişki içinde ortaya çıkar. Bir sistem olarak kapitalizm, serbest faaliyetin ve işlemezliğin temellük edilmesine ve metalaştırılmasına, ortak kullanımın araçsal kullanıma dönüştürülmesine dayanır. Dahası, geç modern toplum bu mantığı aşırı uçlara, kapitalizmi dine dönüştürme noktasına kadar götürmektedir (Benjamin 1996 ve Agamben 2007). Kapitalizmin dünyası esasen değerdan yoksun bir dünya, nihilist bir dünya olmasına karşın, bu nihilizm arkaik bir despotizmle, “tinselleştirilmiş bir Urstaat”la birleşmiştir ve kapitalist toplumdaki bütün üretimin “Tanrı-sermaye”den kaynaklandığı yanılsamasını yaratmaktadır (Deleuze ve Guattari 1987, 225). Sonuç olarak, yalnızca küresel kapitalist ağın dışında kalanlar değil, dahil olanlar da, Üçüncü Bölüm ve Üçüncü Araşöz'de ele aldığım despotik tahakküm biçimlerine maruz kalırlar.

Bu noktada şunu vurgulamak gerekiyor: Her ne kadar dört alanı kavramsal olarak farklılaşmış olsa da şema, dört alanın içine yeniden girebilmektedir ki bu da onun geçerlilik iddiasının temelidir (Spencer-Brown 1969). Yeniden giriş (*re-entry*) kavramı, bir ayrımın, ayrımın kendisine yeniden girmesini, böylece başlangıçtaki ayrımın biri geçilen, diğeri başka bir ayrım tarafından belirtilen iki parçaya bölünmesini ifade eder (Baecker 2006, 124). Bu anlamda şema, sistemin bütününde ve parçalarında aynı örüntünün tespit edilebileceği fraktal bir yapı tarzında, farklı alanları içerisinde kendini tekrarlayarak farklılıklar üretme potansiyeline sahiptir (Borch 2000, 112; Kauffman 1987, 63-65). Dolayısıyla, son olarak, yalnız-

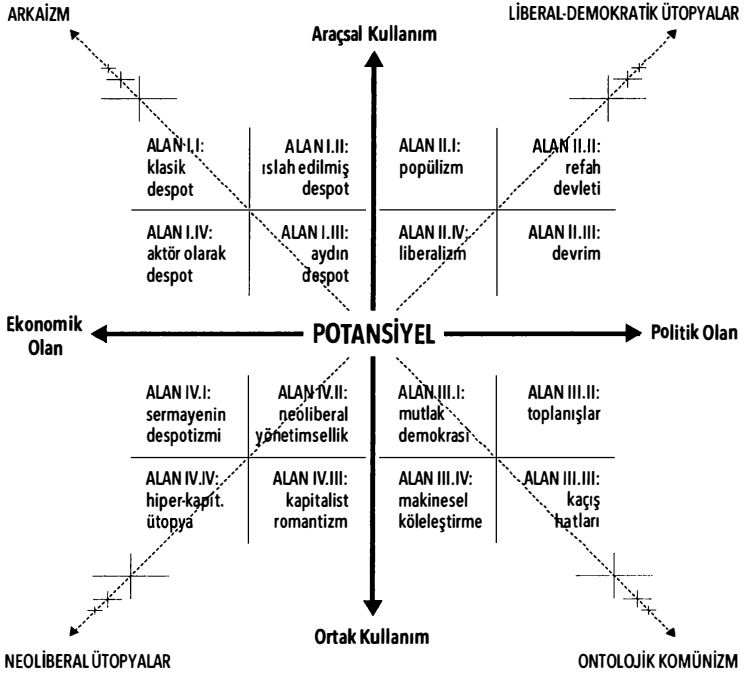
ca birinci şemayı detaylandırmakla kalmayıp aynı zamanda tarihsel ve çağdaş despotizmleri anlamada başka olası yapılandırma ilkelelerine ilişkin yeni perspektifler sunan ikinci bir şema (bkz. Şema 2) temelinde olası yeniden girişin bazı örneklerine odaklanmak istiyorum. Bütünün, kendi parçalarından birine yeniden dahil edilmesi yoluyla, kendine gönderme yapma ile birleşmeyi birleştiren bir hareketle bu ikinci şema, despotizm ile normalde onunla ilişkilendirilmeyen diğer sorunsallar arasındaki çeşitli kritik ilişkileri ve süreklilikleri görünür kılıyor.

Alan I.I, tebaasının araçsal kullanımını, tamamen kendini yücelten, bencil bir üslupla uç noktalara taşıyan Hiero'nun örnek teşkil ettiği *klasik despot* durumunu tanımlar.

Alan I.II'deki despot figürü ise Simonides'in *ıslah edilmiş despot*'udur. Birinci Arasöz'de adı geçen müşfik despot Kyros, bu figürün paradigmatic bir örneği kabul edilebilir. Despotizmi ıslah etme fikri aynı zamanda onu erken modern despotizme dönüştürmeye yönelik ilk itici güçtür. Gelgelelim, ıslah edilmiş despot, her ne kadar güç ve zafer hırsı onu Hiero tarzı despotizmden uzaklaştırmış olsa da hâlâ bir despottur. Hiero'nun aksine, ıslah edilmiş despot kamu yararını artırmaya odaklıdır ve prensipte, iyi idareciliğin gerekliliklerine olduğu kadar adalet sorununa da duyarlıdır.

Alan I.III'te konumlanan; hurafelerin ve dinsel bağnazlığın düşmanı, dolayısıyla sanat, felsefe ve edebiyatta özgürlüğün destekçisi, bir modernleştirici olarak *aydın despot*'tur. Yalnızca Voltaire ve Diderot'nun aydın despotları değil, Platon'un filozof kralı veya Marx'ın proletarya diktatörlüğü de burada konumlandırılabilir. Hem klasik hem de ıslah edilmiş despotizmlerden farklı olarak ortak noktaları, despotizmi (aydın, adil, komünist bir toplum gibi) despotizm dışı bir şeyin hizmetine sunma fikridir.

Son olarak, Alan I.IV'de, *despotu* kral rolü oynayan *bir aktör olarak* tasavvur edebiliriz, bu da en nihayetinde despotizmi Birinci Bölüm'de tartışılan Aristotelesçi para-politikaya doğru götürür. Burada despot ıslahata özen gösterir ancak Alan I.II'den farklı olarak, buradaki ıslahat fikri, çıkar pazarlığı ve imaj yönetimi biçimini alır.



Şema 2. Yeniden giriş örüntüleri

Bu haliyle Antik Yunan para-politiği kapitalist siyaset sonrasının öncüsü gibi görünmektedir.

Devam edecek olursak, Alan II.I, despotizm ile *popülizm* arasında yakın bir bağ kurmamızı sağlar. Despotizm, demokrasinin içsel sapkınlığı olduğu ölçüde popülizm kavramı, demo'lar adına konuşarak demokrasiyi yiyip bitiren bu sapkınlığın çağdaş bir ikamesidir. Bu açıdan bakıldığında popülizm “demokratik” bir yanlış tanımaya dayanmaktadır: *Demos*’ta bazı unsurların despotizme saptmasına olanak tanıyan bir kaçış çizgisi vardır. Hem Tocqueville gibi liberallerin hem de Schmitt gibi muhafazakârların korktuğu üzere, demokrasinin çoğunluğun tiranlığına dönüşme potansiyeli her zaman vardır. Oscar Wilde (1969, 282) şöyle der: “Üç tür despot

bulunur. Bedene zulmeden despot vardır. Ruha zulmeden despot vardır. Ruha ve bedene zulmeden despot vardır. İlkine Prens denir. İkincisine Papa denir. Üçüncüsüne ise Halk denir.” Ya da egemenlik, yönetimsellik ve popülizm. Popülizm aynı zamanda geç modernitede de varlığını sürdüren arkaizme, deyim yerindeyse despotizmin romantizmine yönelik bir eğilim de ortaya koyar.

Alan II.II, (ıslah edilmiş) despotizmle ilişkili olarak *refah devleti* fikrini akla getirmektedir. Kapitalizm her zaman, toplumsal bağ üzerinde yıkıcı etkileri olan bir sömürü ve eşitsizlik sebebi olarak eleştirilmiştir. Bu eleştiri, kapitalist aşırılığı en aza indirmeyi amaçlayan ıslahatçı gündemleri içinde barındırır. Bu anlamda refah devleti, kapitalist devlet biçimini meşrulaştıran ve onu eşitlikçi gösteren, ıslah edilmiş bir devlettir.

Alan II.III ise, yalnızca düzeltici bir önlem olarak reformu değil, radikal değişimi amaçlayan bir kurucu iktidar biçimi olarak *devrim* fikri ile despotizm arasındaki ilişki üzerine düşünmeye davet etmektedir (Diken 2012). Burada özellikle, devrimin öncü bir partinin işi olduğu şeklindeki Leninist anlayış ilginçtir (Marx, devrimi bir sınıf olarak proletaryanın işi olarak tasavvur eder, bu da kavramı Alan III’e doğru iter). Benzer şekilde, Üçüncü Bölüm’de ele alındığı üzere devrim fikrini, kurucu iktidar fikrini ele geçirmeyi amaçlayan Schmitt’in istisna hali anlayışı da bu alanın içinde yer almalıdır.

Alan II.IV *liberalizm* ile ilişkilidir. Liberalizm, kapitalizmi sistemik biçimiyle, devlete tabi kılınamayacak bir şey olarak anlamaya yönelik erken bir girişimdir. Dolayısıyla mutlak despotizm ile mutlak ekonomik özgürlüğün örtüşmesi olasılığını reddeder ve “ekonominin olmaması gerektiğini ve bunun yönetsel akılsallığın kendisi olabileceği konusunda hiçbir şüphenin olmadığını” savunur (Foucault 2008, 286). Bu haliyle liberalizm, devletin yönetim alanından despotik olmayan bir kaçış çizgisi izler. Gelgelelim ironik bir şekilde, günümüz dünyasında “mutlak surette liberal” bir piyasa ekonomisinin “bir o kadar mutlak” bir güvenlik siyasetiyle hemfikir olduğu çok sayıda örnek gözlemlenebiliyor (Agamben 2013a).

Alan III.I, örneğin Spinoza'nın mutlak demokrasi düşüncesinin ya da Marx ve Engels'in komünist devlet düşüncesinin konumlandırılabileceği yerdir. Ne mutlak demokrasi ne de komünist bir devlet, düşmanlarına (Spinoza'nın durumunda "bağnaz"a, Marx ve Engels'in durumunda ise burjuva sınıfına) tahammül edebilir. Bu nedenle, her ikisi de despotik olmayan bir şekilde özgürlüğü ve eşitliği savunsalar da, onlara Alan I'e doğru kaçınılmaz bir ivme sağlayan düşman figürüne tamamen karşıdirlar.

Alan III.II, öznelci olmayan ve despotik olmayan ortak kullanım ilkesi uyarınca çoklukları içkin bir şekilde birbirine bağlayarak çalışan Deleuzecü anlamda ağlar veya *toplanişlar* kavramını akla getirir. Bu ontolojide her şey bir toplaniştir ve her toplaniş birbiriyle bağlayıcı bir sentez ("ve..." "ve..." "ve sonra...") yoluyla ilişkilendirilir. Ancak toplanişlar da tabakalaşmanın bir parçasıdır, çünkü tabakalaşmaya yol açan ilişkileri meydana getirirler. Bu durum, tabakalarla aynı olmasalar bile onlara bir örgütlenme eğilimi kazandırır (Deleuze ve Guattari 1987, 40). Bu nedenle Alan III.II içerisinde konumlanırlar.

Alan III.III: Tabakalar, toplanişların karşılaştığı yalnızca ilk eksen oluşturur: diğer yandan Deleuze ve Guattari'nin "organsız beden" dediği şeye, diğer bir deyişle *organizasyonsuzluk* eğilimine çekilirler. Dolayısıyla en nihayetinde her toplaniş kendi fiili eğilimleriyle, yani *kaçış hatları*'yla tanımlanmaktadır. Toplumdaki her yaratıcı potansiyel, her derin hareket "kaçış"tan, diğer bir deyişle niteliği her zaman despotikleşebilen toplumsal bağın çözülmesinden kaynaklanır. Bu bakımdan kaçış hattı kavramı ile Üçüncü Bölüm'de ele alınan "deaktive edici güç" kavramı arasında bir paralellik vardır. Bu haliyle kaçış hattı aynı zamanda totaliter eğilimin içsel, mantıksal bir sınırı olarak da işler. Totalitarizm ulaşılmazdır çünkü bir toplumun fiili olasılıkları mevcut bir yapı içinde hiçbir zaman tam olarak hayata geçirilemez. Açık olduğu için de tarih her zaman oluşlara yol açar. Ionesco ile birlikte, totalitarizmin bile bir oluş, herkesin yavaş yavaş "gergedanlara" dönüşmesi olduğu iddia edilebilir (2007).

Alan III.IV'te toplanışlara özgü bir araçsallaşma eğilimi tespit edebiliriz. Üçüncü Arasöz'de ele alındığı üzere, aracının ağ kurma ve genişletme faaliyeti araçsallaştırılabilir ve bağlantıcılık indirgemeci, fırsatçı bir şekilde kötüye kullanılabilir. Çoğu zaman müphem fakat içkin olan bu eğilim, tüm ağları/toplanışları Alan IV'e, özgür faaliyeti metalaştırmaya çalışan işlevselci ve faydacı kapma aygıtlarının yörüngesine doğru iter. Bu süreç, Giriş'te ve Üçüncü Arasöz'de ele alınan *makinesel köleleştirme*'nin, ortaya çıktığı ve ağ kurma mantığına katılımı bir emir haline getirdiği, dolayısıyla "kapitalizme bir tür mutlak kudret" bahşettiği yerdir (Lazzarato 2008, 4).

Alan IV.I: Marx *Kapital*'de, kapitalist piyasa, bireyi *oikos*'tan kaynaklanan despotik efendi-köle ilişkisinin boyunduruğundan kurtarmış olsa da, bu durumun despotizmin "*sermayenin despotizmi*" olarak yeniden ortaya çıkışını engellemediğini gösterir (1976, 526). Bu doğrultuda, toplumsal işbölümünden kaynaklanan ve kapitalistlerin "Asyalı ve Mısırlı krallar" (452) gibi davranmasına olanak tanıyan "fabrikadaki despotizm"e (825) de karşı çıkar. "Sermayenin despotizmi" ya da "fabrikadaki despotizm" gibi kavramlar Alan I ile Alan IV arasında bir sınır bölgesinin, bir ayırt edilemezlik bölgesinin oluşmasına işaret etmektedir. Daha da önemlisi, despotik otoritenin bu biçimi resmileşmez, başka bir deyişle kişisel alan içinde uygulanır. Benzer şekilde, bugün işyerinde demokratik olmayan, kişisel tahakküm örüntülerinin yeniden canlanışına tanık oluyoruz (Davis 2018). Dahası, giderek daha çok sayıda insanın piyasa ilişkilerinden dışlandığı günümüz kapitalizminde, dışlananlar kendilerini çoğunlukla sömürünün bile arzu edilir görünebileceği bir durumda bulmakta ve birbirleriyle ağırlıklı olarak alacaklı-borçlu ilişkisi kurma eğilimi sergilemekteler. Yalnızca mübadele ilişkilerinde gerçekleşebilen değerlenme sürecinin askıya alındığı bu gibi durumlarda, despotik ilişkilerin kişisel tahakküm ilişkileri biçiminde geri dönüşüne tanık oluyoruz (Žižek 2018, 25).

Alan IV.II: Liberalizm, devlet tarafından tanımlanan ve denetlenen bir ekonomik özgürlük alanı yaratmaya çalışırken, *neoliberal*

yönetim, devleti bir şirket olarak görür. Dolayısıyla neoliberalizm ekonomiyi politikadan kurtarmak anlamına gelmez; onun yerine, Üçüncü Arasöz’de ele alındığı üzere, ekonominin güçlerini politik ve toplumsal bağlamlara genişletmeyi amaçlar. Başka bir deyişle, neoliberalizmde söz konusu olan, politik iktidarın uygulanmasını piyasa ilkelerine göre yeniden modellemek, “piyasa ekonomisinin temel ilkelerinin hangi noktaya kadar genel yönetim sanatını etkileyebileceğini” bulmaktır (Foucault 2008, 131). Bu anlamda bir yönetim *dispozitif*’i olarak neoliberalizm, Alan IV’ten Alan II’ye doğru bir eğilimi ya da hareketi ifade eder.

Alan IV.III: Michael Löwy ve Robert Sayre (2002) bir zamanlar eleştirel gelenek içinde bir tür kapitalizm karşıtı romantizmin yaygın bir eğilim olduğuna dikkat çekmişlerdir. Ancak kapitalizmin, kendi de kapitalist olan, aynı ölçüde romantik bir eleştirisi mevcuttur: *kapitalist romantizm*. Öyle ki ahlak dışı ve irrasyonel aşırılıklarına karşın kapitalizmi, alternatifi olmayan tek uygulanabilir sistem olarak doğallaştırarak yüceltir. Kapitalist romantizm sıklıkla tutkulu, duygusal ve ideolojik bir kapitalizm savunması olarak karşımıza çıkar... Kapitalizme yönelik her eleştiriye “romantik” bularak, mesela uygulamada işe yaramayacak bir şey olarak kınayan bir savunmadır. Günümüzde kapitalizm övgülerinin büyük kısmı bu tür bir romantizme bulanmıştır; bugün birçok kişi dünyanın sonunu hayal edebilmekte ama kapitalizmin sonunu hayal edememektedir (Žižek 2009, 78).

Alan IV.IV’te *hiper-kapitalist ütopya*’yla karşılaşıyoruz. Bu ilk olarak, gelecekteki kapitalist sistemi, yoksulluğun ortadan kaldırılacağı, paranın denetleneceği, eşitliğin tesis edileceği özgür bir toplum olarak tasavvur eden Friedman (1962) gibi figürlerde bulunabilir. Ancak daha yeni versiyonlarda hiper-kapitalist ütopya çoktan gerçekleşmiş gibi tasvir edilmektedir. Örneğin Fukuyama’nın “tarihin sonu”nun geldiğine, diktatörlükler dahil olmak üzere dünya-daki tüm rejimlerin artık liberal demokrasiye doğru evrildiğine ilişkin “iyi haber”ini düşünün (1992, xii-xiii, 212). Halihazırda var olanı, fiili kapitalizmi aşkınlık düzeyine yükselten standart kapita-

list romantizmin aksine hiper-kapitalist ütopya, fiili olan ile aşkın olan arasındaki diyalektiği dışlamaz. Onun yerine, aşkın olanı düzleştirir, böylece var olanı yeniden değerlendirme gücünü kaybetmesine yol açar ve otomatik olarak gerçekleşecek bir potansiyel haline gelir. Böylece, söz konusu ütopya piyasayı kutsallaştırırken, onu aynı anda hem “geçmiş” hem de “gelecek” bir şeye dönüştürürken, iş dünyasının mantığından herhangi bir radikal kopuş fikri, herhangi bir başka ütopya gereksiz hale gelir.

Genel olarak, farklı iraksama biçimlerine, katlara ve kaçış hatlarına işaret eden iki şema, despotizmin (ya da yeni despotizmin) mutlaklaştırıcı bir kavram olamayacağını göstermektedir. Burada ilgi çekici ve önemli olan, farklı alanların ve güçlerin birbiriyle nasıl ilişkilendiği, birbirlerinden nasıl farklılaştığı ve her alanın hangi yollarla kendine yeniden girdiğidir. Bu temelde şemalar yeni despotizm, ekonomi ve rıza arasındaki somut, karşılıklı destekleyici ilişkileri göstermektedir; burada her biri, birbirlerinden anlam çıkardıkları için diğerleriyle ilişkilerinde “asalak” (Serres 1980) rolünü oynar, ayrıca bir yandan yaşam-biçimleri arasındaki ihtilaflı ilişkileri, diğer yandan onları ele geçirip metalaştırmaya çalışan yeni despotizm ve ekonomi ilişkilerini de gösterirler. Bu açıdan bakıldığında yaşam-biçimi, toplumsal yaşamın hakikati olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dahası bu düşünce tarzı dört ayrıma olanak sağlar. Birincisi, kursuzluk ve sapkınlık ilişkilerine karşın şemaların görünür kıldığı en önemli çelişki, Alan I (despotizm) ile Alan III (yaşam-biçimi), arkaizm ile ontolojik komünizm arasındadır ve bu, kapma aygıtları ile ortak kullanım arasında da bir kutuplaşmadır.

İkincisi, Alan II ve Alan IV’te ortaya çıkan despotizm eleştirisinin farklı biçimleri, bir karşıtlıktan ziyade ayırıcı bir sentez oluştururlar. Kapitalizm, despotun düşmanı olmak zorunda değildir. Akışkan modernite ile neoliberalizm de öyle. Bu bakımdan Alan III ile Alan IV arasındaki fark çok önemlidir: Kapitalizmi savunmadan da despotizmi eleştirmek mümkündür. Kapitalizm mutlaka demokrasi anlamına gelmez. Bu tür farklılıkların gözetilmesi ya da

elenmesi nedeniyle Alan II ve Alan IV'te fikir ayrılığı ve eleştiri çoğu zaman bir *dispozitif* içinde erimektedir. Yaşam-biçimi kavramının hem despotik emir hem de kapitalist aksiyomatik ile ilişkili olarak ayrılma gerekliliğini ifade etmesi bu olasılığa bir yanıttır.

Üçüncüsü, şemalardaki her şey kullanımdan kullanıma, araçsal kullanımdan ortak kullanıma veya tam tersi yöndeki harekete bağlıdır. Bu ilişkisel düşünce dört “ideal-tipik” kaçma noktasına işaret eder: arkaizm, liberal demokrasi, ontolojik komünizm ve neoliberal ütopyalar.

Son olarak diyebiliriz ki, şemalar despotizmin birçok şekilde ifade bulunduğunu gösterirken, aynı zamanda despotizmin neden her zaman yeni despotizm olduğunu da ortaya koyuyor.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio (1993a) *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Türkçesi: *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl, 2012.
- (1993b) *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, Londra: Verso; Türkçesi: *Çocukluk ve Tarih*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Alfa, 2020.
- (1996) *The End of the Poem*, Stanford: Stanford University Press.
- (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2013.
- (1999) *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford: Stanford University Press.
- (2000) *Means without End: Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2001) “Heimliche Komplizen. Über Sicherheit und Terror”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 20, Sayı 219 (Eylül): 45.
- (2005) *The State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press; Türkçesi: *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
- (2007) *Profanations*, New York: Zone Books; Türkçesi: *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl, 2011.
- (2009) *What Is an Apparatus*, Stanford: Stanford University Press.
- (2011a) *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Stanford: Stanford University Press.
- (2011b) *Nudities*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Çıplaklıklar*, çev. Suna Kılıç, İstanbul: Alef, 2017.
- (2013a) “For a Theory of Destituent Power”, Konferans, Nicos Poulantzas Institute, Atina, Yunanistan, <http://criticallegalthinking.com/2014/02/05/theory-destituent-power/>.
- (2013b) *Opus Dei: The Archeology of Duty*, Stanford: Stanford University Press.
- (2015a) *The Use of Bodies*, Stanford: Stanford University Press.
- (2015b) *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- (2018) *Karman: A Brief Treatise on Action, Guilt, and Gesture*, Stanford: Stanford University Press.
- (2019) *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Yaratım ve Anarşi*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Ketebe, 2024.
- Albertsen, Niels (2005) "From Calvin to Spinoza", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 6 (2): 71-86.
- (2008) "Jazzen, politikken og det politiske", *Æstetik og politisk magt: Otte analyser af aktuelle forhold mellem æstetik og politik* içinde, haz. Marie Østergaard Møller ve Sara Normann Thordsen, s. 104-39, Uppsala: Nova Southeastern University Press.
- (2012) "Kapitalismens krematistiske varieté: Gamle og nye numre" ("Kapitalizmin Krematistik Varyetesi - Eski ve Yeni Ezgiler"), *Kapitalismens ansigter* (Kapitalizmin Yüzleri) içinde, haz. Morten Raffnsøe-Møller, Mikkel Thorup, Thomas Vinther Larsen ve Ejvind Hansen, s. 11-30, Aarhus, Danimarka: Philosophia.
- Albertsen, Niels ve Bülent Diken (2006) "Society With/Out Organs", *Deleuze and the Social* içinde, haz. M. Fuglsang ve B. Meier, s. 231-49, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Allen, John J. (1999) "A Don Quixote for the New Millennium", *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 19 (2): 204-15.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1994.
- (1973) *Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harcourt Brace; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim, 2014.
- (1977) *Between Past and Future*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2012.
- (1978) *The Life of Mind*, San Diego: Harcourt Brace.
- (1992 [1964]) *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis, 2012.
- (2003) *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books; Türkçesi: *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, İstanbul: Sel, 2019.
- Aristoteles (1995) *Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Armitage, John (2018) "A Google Home Inspector Calls: On the Rise of the Doctrine of Compulsory Appearance", *CTheory*, 14 Mart, <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14933/5829>.
- Atwood, Margaret (2013) "When Privacy Is Theft", *New York Review of Books*, 21 Kasım, www.nybooks.com/articles/2013/11/21/eggert-circle-when-privacy-is-theft/.

- Badiou, Alain (2008) *The Meaning of Sarkozy*, Londra: Verso.
- (2009) *Theory of the Subject*, New York: Continuum.
- (2012) *Philosophy for Militants*, Londra: Verso.
- Baecker, Dirk (2006) “The Form of the Firm”, *Organization* 13 (1): 109-42.
- Balibar, Etienne (1998) *Spinoza and Politics*, Londra: Verso.
- (2012) “Spinoza’s Three Gods and the Modes of Communication”, *European Journal of Philosophy* 20 (1): 26-49.
- Baudelaire, Charles (2010 [1869]) *Paris Spleen*, Richmond: Alma Classic; Türkçesi: *Paris Sıkıntısı*, çev. Erdoğan Alkan, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 2001.
- Baudrillard, Jean (1975) *The Mirror of Production*, St. Louis: Telos; Türkçesi: *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı, 2022.
- (1998) *Selected Writings*, Londra: Polity.
- (1993) *Baudrillard Live: Selected Interviews*, Londra: Routledge.
- (1994) *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: University of Michigan Press; Türkçesi: *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı, 2024.
- (2001) *Impossible Exchange*, Londra: Verso; Türkçesi: *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- (2003) *The Spirit of Terrorism*, Londra: Verso,.
- (2005) *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*, New York: Berg.
- (2007) *In the Shadow of the Silent Majorities*, Londra: Semiotext(e); Türkçesi: *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı, 2021.
- (2010) *The Agony of Power*, Los Angeles: Semiotext(e).
- Bauman, Zygmunt (1998) *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham: Open University Press; Türkçesi: *Çalışma, Tüketici ve Yeni Yoksullar*, çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal, 1999.
- (1999) *In Search of Politics*, Londra: Polity; Türkçesi: *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2000.
- (2000) *Liquid Modernity*, Londra: Polity; Türkçesi: *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can, 2017.
- (2017) *Retrotopia*, Londra: Polity; Türkçesi: *Retrotopya*, çev. Ali Karatay; İstanbul: Sel, 2018.
- Benigni, Roberto ve Vincenzo Cerami (1999) *Life Is Beautiful*, Londra: Faber and Faber.
- Benjamin, Walter (1979) *One-Way Street*, Londra: Verso.
- (1992) *Illuminations*, Londra: Fontana.
- (1996) “Capitalism as Religion”, *Selected Writings*, Cilt 1, 1913-1926 içinde, haz. M. Bullock ve M. W. Jennings, s. 288-91, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- (2003) *Selected Writings*, Cilt 4, 1938-1940, haz. H. Eiland ve M. W. Jennings, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boer, Inge (1996) "Despotism from Under the Veil: Masculine and Feminine Readings of the Despot and the Harem", *Cultural Critique* 32 (1): 43-73.
- Boétie, Etienne de la (2007) "The Discourse of Voluntary Servitude", *The Politics of Obedience* içinde, haz. E. Boétie ve P. Bonnefon, s. 109-50, New York: Black Rose Books.
- Boltanski, Luc ve Eve Chiapello (2007) *The New Spirit of Capitalism*, Londra: Verso.
- Borch, Christian (2000) "Former, der kommer i form – om Luhmann og Spencer-Brown", *Distinktion* (1): 105-22.
- Brown, Wendy (2015) *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone; Türkçesi: *Halkın Çözülüşü*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2018.
- Calvino, Italo (2009) *Why Read the Classics?*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Klasikleri Niçin Okumalı?*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: YKY, 2014.
- Canetti, Elias (1962) *Crowds and Power*, Londra: Phoenix; Türkçesi: *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı, 2022.
- Cervantes, Miguel de (2017 [1615]) *Don Quixote of La Mancha*, çev. John Ormsby, EverGreen Classics, Kindle versiyonu; Türkçesi: *La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: YKY, 2001.
- Chamayou, Grégoire (2012) *Manhunts: A Philosophical History*, Princeton: Princeton University Press.
- (2015) *The Drone Theory*, Londra: Penguin Books.
- Chesterton, Gilbert Keith (2007 [1910]) *What's Wrong with the World*, Londra: Dover Publications.
- Danzig, Gabriel (2018) "The Portrait of Cyrus in the Anabasis: Literary Strategies and Aims", "Anabasis in Antiquity and Beyond. Xenophon's Anabasis and its Legacy" konferansında sunulan makale, 19-21 Ekim, Girit Üniversitesi.
- Davis, Mike (2018) *Old Gods, New Enigmas: Marx's Lost Theory*, Londra: Verso; Türkçesi: *Eski Tanrılar Yeni Bilmece*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam, 2018.
- De Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*, Londra: University of California Press; Türkçesi: *Gündelik Hayatın Keşfi*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost, 2009-2010.
- Debord, Guy (1983) *Society of the Spectacle*, Detroit: Black and Red; Türkçesi: *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı, 1996.
- Deleuze, Gilles (1988) *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1990) *Logic of Sense*, New York: Columbia University Press.
- (1992) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone.

- (1994) *Difference and Repetition*, Londra: Athlone Press; Türkçesi: *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk, 2017.
- (1995) *Negotiations*, New York: Columbia University Press; Türkçesi: *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2006.
- (1998) *Essays Critical and Clinical*, Londra: Verso.
- (2006) *Two Regimes of Madness Texts and Interviews 1975-1995*, New York: Semiotext(e); Türkçesi: *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam, 2009.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia II*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Türkçesi: *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, İstanbul: Bilim ve Sosyalizm, 2017.
- (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Türkçesi: *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, çev. Ali Akay, Ankara: Bağlam, 1990.
- (1994) *What is Philosophy?*, Londra: Verso; Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 1993.
- (2006) “May ‘68 Did Not Take Place”, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995* içinde, haz. David Lapoujade, s. 233-36, New York: Semiotext(e); Türkçesi: *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam, 2009.
- Demont, Paul (2018) “Philia in the Anabasis”, “Anabasis in Antiquity and Beyond. Xenophon’s Anabasis and Its Legacy” konferansında sunulan makale, 19-21 Ekim, Girit Üniversitesi.
- Diken, Bülent (2012) *Revolt, Revolution, Critique: The Paradox of Society*, Londra: Routledge; Türkçesi: *İsyen, Devrim, Eleştiri: Toplum Paradoksu*, çev. Can Evren, İstanbul: Metis, 2013.
- Diken, Bülent ve Carsten Bagge Laustsen (2005) *The Culture of Exception: Sociology Facing the Camp*, Londra: Routledge.
- (2017) “‘Life Is a State of Mind’ – on fiction, society and Trump”, *Journal for Cultural Research* 21: 257-67.
- (2018) “Thomas Hobbes: Despotism as a Political Problem”, yayımlanmamış makale.
- (2019) “Arendt’s Political Theology – From Political Religion to Profanation”, *Arendt Studies* 3: 111-31.
- Diogenes Laertios (2018) *Lives of the Eminent Philosophers*, Oxford: Oxford University Press.
- Dolar, Mladen (1998) “Introduction: The Subject Supposed to Enjoy”, Alain Grosrichard, *The Sultan’s Court* içinde, s. ix-xxvii, Londra: Verso; Türkçesi: *Sultanın Sarayı: Avrupalıların Doğu Fantezileri*, çev. Ali Çakıroğlu, İstanbul: Aykırı, 2004.
- Durkheim, Emile (2001) *The Elementary Forms of Religious Life*, Londra: Ox-

ford University Press.

Eggers, Dave (2013) *The Circle*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Çember*, çev. Handan Balkara, İstanbul: Siren, 2016.

Enuma Elish (MÖ 7. yüzyıl civarı) www.crystalinks.com/enumaelish.html.

Feuerbach, Ludwig (1989) *The Essence of Christianity*, New York: Prometheus.

Foucault, Michel (1977) *Discipline and Punish*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992.

— (1982) “Afterward: The Subject and Power”, *Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, haz. H. L. Dreyfus ve P. Rainbow, s. 208-26, New York: Harvester Wheatsheaf.

— (1988) *Madness and Civilization*, New York: Vintage.

— (1992) *The Order of Things*, Londra: Routledge.

— (2001) *Fearless Speech*, Los Angeles: Semiotext(e).

— (2002) *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*, Londra: Penguin.

— (2008) *The Birth of Biopolitics Lectures at the College de France, 1978-79*, New York: Palgrave Macmillan; Türkçesi: *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Ali-can Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Friedman, Milton (2002) *Capitalism and Freedom*, Chicago: Chicago University Press; Türkçesi: *Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Doğan Erberk, İstanbul: Serbest, 2021.

Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press; Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil Kitap, 2016.

Girard, René (1976) *Deceit, Desire and the Novel*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Graff, Eric C. (2007) *Cervantes and Modernity*, New York: Bucknell University Press.

Gramsci, Antonio (1971 [1930]) *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers; Türkçesi: *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge, 2014.

Gray, Vivienne (2010) *Xenophon*, Oxford: Oxford University Press.

Greene, Robert (2002) *48 Laws of Power*, New York: Penguin; Türkçesi: *İktidar: Güç Sahibi Olmanın 48 Yasası*, çev. Zeliha İyidoğan Babayigit, İstanbul: Altın Kitaplar, 2019.

Grosrichard, Alain (1998) *The Sultan's Court*, Londra: Verso; Türkçesi: *Sultan'ın Sarayı: Avrupalıların Doğu Fantezileri*, çev. Ali Çakıroğlu, İstanbul: Aykırı, 2004.

Higgins, William E. (1977) *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, NY: SUNY Press, 1977.

Hobbes, Thomas (1990 [1682]) *Behemoth*, Chicago: University of Chicago Press.

— (1991a [1651]) *Leviathan*, Cambridge, MA: Cambridge University Press;

- Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2007.
- (1991b [1658, 1642]) *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Indianapolis, IN: Hackett.
- (1999 [1650]) *The Elements of Law Natural and Politic*, Oxford: Oxford University Press.
- (2007 [1682]) *Behemoth or the Long Parliament*, Londra: Elibrion.
- Illuminati, Augusto (2003) "Postfordisten Spinoza", *Agora* 2 (3): 317-29.
- Ionesco, Eugène (2007 [1959]) *Rhinoceros*, Londra: Faber and Faber; Türkçesi: *Toplu Oyunları 4: Gergedanlar, Bavullu Adam, Şu Kahpe Dünya* içinde, çev. Hasan Anamur, İstanbul: Mitos Boyut, 2000.
- James, Susan (2012) *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics. The TheologicoPolitical Treatise*, Londra: Oxford.
- Jonas, Hans (1958) *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press.
- Kafka, Franz (2015) *Aphorisms*, New York: Schocken Books; Türkçesi: *Aforizmalar*, çev. Osman Çakmakçı, İstanbul: Altıkırkbeş, 1998.
- Kantorowicz, Ernst (1985) *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- Kauffman, Louis (1987) "Self-Reference and Recursive Forms", *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1): 53-72.
- Kierkegaard, Søren (1962) *Enten Eller (Either Or). Samlede Værker*, Cilt 2 ve 3 (Toplu Eserleri), Kopenhag: Gyldendal.
- (1981) *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin* (Kierkegaard's Writings, VIII), Princeton: Princeton University Press.
- Kracauer, Sigfried (1947) *From Caligari to Hitler*, Princeton: Princeton University Press; Türkçesi: *Caligari'den Hitler'e*, çev. Ertan Yılmaz, Ankara: De Ki Basım Yayın, 2010.
- Kundera, Milan (2000) *The Unbearable Lightness of Being*, Londra: Faber and Faber; Türkçesi: *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*, çev. Fatih Özgüven, İstanbul: İletişim, 2014.
- Lacan, Jacques (1991) *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris: Seuil.
- (1994) *Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Psikanalizin Dört Temel Kavramı, Seminer 11. Kitap*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis, 2013.
- Latour, Bruno (1988) *The Pasteurization of France*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2010) *On the Modern Cult of Factish Gods*, Londra: Duke University Press.
- Laustsen, Carsten B. ve Henrik J. Bjerre (2013) *Den Nyttige Idiot. Om Slavoj Žižek's Samfundsteori*, Kopenhag: Samfundslitteratur.
- Lazzarato, Maurizio (2006) "The Machine", *Transversal Texts*, <https://transversal.at/transversal/1106/lazzarato/en>.

- Lefebvre, Henri (2004) *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, New York: Continuum; Türkçesi: *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat*, çev. Ayşe Lucie Batur, İstanbul: Sel, 2017.
- Lenin, Vladimir İlyiç (1952) *Collected Works. Volume V*, Moskova: Progress Publishers.
- Lordon, Frederic (2014) *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire*, Londra: Verso.
- Löwy, Michael ve Robert Sayre (2002) *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Londra: Duke University Press.
- Luhmann, Niklas (1994) "The Idea of Unity in a Differentiated Society", 8. Dünya Sosyoloji Kongresi'nde sunulan makale, "Contested Boundaries and Shifting Solidarities", Bielefeld, Almanya.
- Machiavelli, Niccolo (1999 [1517]) "Discourses upon the First Ten (Books) of Titus Livy", <http://www.constitution.org>.
- (2015 [1515]) *The Prince*, <http://constitution.org>; Türkçesi; *Prens*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak, 1999.
- Madariaga, Salvador de (1966) *Don Quixote: An Introductory Essay in Psychology*, Oxford: Oxford University Press.
- Mantel, James R. (2004) "Strong Sovereign, Weak Messiah: Thomas Hobbes on Scriptural Interpretation, Rhetoric and Holy Spirit", *Theory and Event* 7 (4), 2004.
- Martínez-Bonati, Felix (1992) *"Don Quixote" and the Poetics of the Novel*, New York: Cornell University Press.
- Marx, Karl (1970) *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Londra: Cambridge University Press; Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, İstanbul: Sol ve Onur, 2009.
- (1975) "Introduction: Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law", *Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels, 1843-44*, Cilt 3 içinde, Karl Marx ve Frederick Engels, s. 175-87, Londra: Lawrence and Wishart.
- (1976) *Capital. Vol. 1*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Kapital*, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels (1967) *The Communist Manifesto*, Birleşik Krallık: Pelican; Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Celâl Üster ve Nur Deriş, İstanbul: Can, 2015.
- Mitchell, David (2015) "Don't Ban Donald Trump. Just Keep on Laughing at Him", *Guardian*, 13 Aralık, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/13/dont-ban-donald-trump-just-laugh-at-him>.
- Nancy, Jean-Luc (1991) *The Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio (2004) *Subversive Spinoza*, Manchester: Manchester University Press.

- Newell, Waller R. (1988) "Machiavelli and Xenophon on Princely Rule: A DoubleEdged Encounter", *Journal of Politics* 50 (1): 108-30.
- (2013) *Tyranny: A New Interpretation*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- (2016) *Tyrants: A History of Power, Injustice, and Terror*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1875) *Selected Letters, Nietzsche: Ultimate Collection* içinde, Everlasting Flames Publishing, Kindle versiyonu.
- (1901) *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits. Nietzsche: Ultimate Collection* içinde, Everlasting Flames Publishing, Kindle versiyonu; Türkçesi: *İnsanca, Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür, 2015.
- (1961) *Thus Spoke Zarathustra*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Regaip Minareci, İstanbul: Can, 2021.
- (1967) *The Will to Power*, New York: Vintage; Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İzmir: Say, 2010.
- (1969) *Twilight of Idols*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- (1972) *Beyond Good and Evil*, Londra: Penguin; Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde (Bir Gelecek Felsefesini Açış)*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum, 2001.
- (1974) *The Gay Science*, New York: Vintage; Türkçesi: *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İzmir: Say, 2021.
- (1995) *The Birth of Tragedy*, Mineola: Dover; Türkçesi: *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- (1996) *On the Genealogy of Morals*, Londra: Oxford University Press; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı, 2011.
- (2006) "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", *The Nietzsche Reader* içinde, haz. K. A. Pearson ve D. Large, s. 114-23, Londra: Blackwell.
- Nabokov, Vladimir (1983) *Lectures on Don Quixote*, New York: Harvest/HBJ.
- Olsson, Gunnar (2007) *Abyssmal. A Critique of Cartographic Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ordine, Nuccio (2017) *The Usefulness of the Useless*, Philadelphia: Paul Dry Books.
- Pérez, Rolando (2015) "Nietzsche's Reading of Cervantes 'Cruel' Humor in Don Quijote", *eHumanista* 30: 168-75.
- Platon (2003) *The Republic*, Londra: Penguin.
- (2010) *Statesman*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, John Greville Agard (2016) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- Prozorov, Sergei (2014) *Agamben and Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Rancière, Jacques (1991) *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Cahil Hoca*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis, 2014.
- (1999) *Disagreement*, Minnesota: University of Minnesota Press; Türkçesi: *Anlaşmazlık*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Monokl, 2019.
- (2003) *The Philosopher and His Poor*, Londra: Duke University Press; ; Türkçesi: *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2009.
- (2006) *Hatred of Democracy*, Londra: Verso; Türkçesi: *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim, 2015.
- (2010) *Dissensus*, New York: Continuum; Türkçesi: *Dissensus, Politika ve Estetik Üzerine*, çev. Mustafa Yalçinkaya, İstanbul: Ayrıntı, 2020.
- Rasmussen, Paul (2009) *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, New York: Rowman & Littlefield.
- Raunig, Gerald (2016) *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, South Pasadena, CA: Semiotext(e).
- Schmitt, Carl (1985a) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge: MIT Press; Türkçesi: *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2024.
- (1985b) *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge: MIT Press; Türkçesi: *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2018.
- (1996) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Westport, CT: Greenwood Press.
- (2004) *The Theory of the Partisan: A Commentary/Remark on the Concept of the Political*, East Lansing: Michigan State University Press; Türkçesi: *Partizan Teorisi*, çev. Sibel Bekiroğlu, Ankara: Nika, 2019.
- (2009) *Hamlet or Hecuba*: *The Intrusion of Time into the Play*, New York: Telos Press.
- (2014) *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to the Proletarian Class Struggle*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward, Cambridge: Polity Press.
- Serres, Michel (1980) *Le Parasite*, Paris: Grasset.
- Shakespeare, William (1970a) *The Complete Works of William Shakespeare içinde Macbeth*, Londra: Spring Books; Türkçesi: *Macbeth*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- (1970b) *The Complete Works of William Shakespeare içinde The Tempest*, Londra: Spring Books; Türkçesi: *Fırtına*, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- (1970c) *The Complete Works of William Shakespeare içinde Timon of Athens*, Londra: Spring Books; Türkçesi: *Atinalı Timon*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Kültür, 2003.

- Sloterdijk, Peter (1988) *Critique of Cynical Reason*, Londra: Verso.
- Spencer-Brown, George (1969) *Laws of Form*, Londra: George Allen and Unwin.
- Spinoza, Benedictus De (1951a) *A Theologico-Political Treatise*, Londra: Dover.
- (1951b) “A Political Treatise”, *A Theologico-Political Treatise* içinde, London: Dover, pp. 279–387.
- (1959) *Ethics*, Londra: Everymans Library; Türkçesi: *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken Ankara: Doğu Batı, 2023.
- Strauss, Leo (1963) *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, University of Chicago Press, Kindle versiyonu.
- (1975) “Xenophon’s Anabasis”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 4 (3): 117-47.
- (1998) *Xenophon’s Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*, South Bend, IN: St. Augustine’s Press.
- Taubes, Jacob (2009) *Occidental Eschatology*, Stanford: Stanford Univ. Press.
- Ugilt, Rasmus (2014) *Giorgio Agamben: Political Philosophy*, Penrith: HumanitiesEbooks.
- Vatter, Miguel (2014) *Between Form and Event: Machiavelli’s Theory of Political Freedom*, New York: Fordham University Press.
- Virilio, Paul (2002) *Ground Zero*, Londra: Verso.
- (2012) *The Administration of Fear*, Cambridge: MIT Press.
- Virno, Paolo (2004) *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles: Semiotext(e).
- Weiler, Gershon (1997) *The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics* içinde ‘Logos against Leviathan: The Hobbesian Origins of Modern Antipolitics’, haz. Andreas Schedler, s. 40-56, Londra: Macmillan.
- Welles, Orson (1992) “Dom Quixote de Orson Welles”, YouTube, 26 Şubat 2010, <https://www.youtube.com/watch?v=ixfgqxjjjC4>.
- Wilde, Oscar (1969) *The Artist as Critic: Critical Writings of Oscar Wilde*, haz. Richard Ellmann, Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Michael C. (1996) “Hobbes and International Relations: A Reconsideration”, *International Organization* 50 (2): 213-36.
- Xenophon (1998) *Oeconomicus. Xenophon’s Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus* içinde, Leo Strauss, s. 1-80, South Bend, IN: St. Augustine’s Press.
- (2013a) *The Complete Works of Xenophon* içinde *Hiero*, Hastings, UK: Delphi Classics, Kindle versiyonu.
- (2013b) *The Complete Works of Xenophon* içinde *Ways and Means*, Delphi Classics, Kindle versiyonu.
- (2013c) *The Complete Works of Xenophon* içinde *Memorabilia*, Delphi Classics, Kindle versiyonu.
- (2013d) *The Complete Works of Xenophon* içinde *Anabasis*, Delphi Clas-

- sics, Kindle versiyonu; Türkçesi: *Anabasis Onbinlerin Dönüşü*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974.
- (2014) *The Education of Cyrus*, çev. H. G. Dakyns, Londra: J. M. Dent & Sons, <https://trove.nla.gov.au/work/9312601>.
- Žižek, Slavoj (1989) *The Sublime Object of Ideology*, Londra: Verso; Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2001.
- (1992) *Enjoy Your Symptom!*, Londra: Routledge, 1992.
- (2000) *The Fragile Absolute*, Londra: Verso, 2000; Türkçesi: *Kırılğan Mutlak*, çev. Mehmet Öznur, Ankara: Encore, 2003.
- (2001) *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Londra: Verso; Türkçesi: *Biri Totalitarizm mi Dedi?*, çev. Halil Nalçaoğlu, Epos, 2009.
- (2002a) “Afterword: Lenin’s Choice”, *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917* içinde, haz. Slavoj Žižek, s. 165-336, Londra: Verso.
- (2002b) *Welcome to the Desert of the Real*, Londra: Verso.
- (2003) “The (Mis)uses of Catastrophes”, *Distinktion* 6: 137-44.
- (2009) *First as Tragedy, Then as Farce*, Londra: Verso.
- (2010) “A Permanent Economic Emergency”, *New Left Review* 64, <https://newleftreview.org/issues/ii64/articles/slavoj-zizek-a-permanent-economic-emergency>.
- (2016) *Disparities*, Londra: Bloomsbury.
- (2017) *The Courage of Hopelessness*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Umutsuz Olma Cesareti*, çev. Ilgın Yıldız, İstanbul: Eksik Parça, 2020.
- (2018) *Like a Thief in Broad Daylight: Power in the Era of Post-Humanity*, Londra: Penguin.

Dizin

Agamben, Giorgio 14-15, 18-19,
37-39, 65, 72, 78-79, 85, 95-96,
111-12, 117, 120-22, 123-27, 129-
30, 138-39, 141, 143, 162-65, 175
ahlak 31-32, 60, 64, 65, 67, 77, 82,
107-8, 126, 158-59, 181
Albertsen, Niels 35-36, 89, 127, 161,
171
Allen, John 106
Anabasis 22, 47-61
anomie 24
antikçağ despotizmi 27-46, 72
araçsalcılık 99
Arendt, Hannah 54, 113-18, 124
Aristoteles 31, 33, 35, 37-38, 40,
43-45, 65, 162, 176
arkaizm 14, 178, 182-183
Armitage, John 157
Atwood, Margaret 148
aydın despot 176, 177

Badiou, Alain 104, 132, 140
Baecker, Dirk 175
Balibar, Etienne 90, 104
Baudelaire, Charles 132
Baudrillard, Jean 104, 136, 141-42,
154
Bauman, Zygmunt 14, 131, 133, 169
Benigni, Roberto 145
Benjamin, Walter 121-22, 126, 141,
175
bilgelik 29, 34-36, 61, 66, 87, 93,
111, 145

biyopolitika 24, 45, 117, 122, 124,
161, 170
Bjerre, Henrik J. 91, 93, 134
Boer, Inge 40-41
Boétie, Étienne de la 94, 98
Boltanski, Luc 159-61
Borch, Christian 175
boş zaman 43-44
Brown, Wendy 157
buyruk 14-15, 19-21, 47, 75, 82, 89,
92, 98, 100, 105, 117, 138-41, 173
Büyük Kyros 49, 66

Calvino, Italo 59-60
Canetti, Elias 15, 30
Cervantes, Miguel de 99, 102, 105-7,
109-10
Chamayou, Grégoire 133, 162-63
Chesterton, Gilbert Keith 17
Chiapello, Eve 159-61

Çember 147-65

dalkavukluk 28, 75
Danzig, Gabriel 59
Davis, Mike 180
De Certeau, Michel 128
Debord, Guy 164
Deleuze, Gilles 14, 19-20, 83-84,
88-89, 129, 139, 148, 156, 158,
170, 172, 175, 179
delilik 109-10
demokrasi 31, 56-57, 87-91, 94, 96,

- 98, 129, 132, 136, 139-40, 147,
149-51, 155-58, 171, 177, 179,
181-83
- Demont, Paul 60
- denetim toplumu 73, 77, 129-30,
148, 158, 161
- depolitizasyon 18, 45, 90, 130, 134
- devrim 90, 119-22, 126, 133, 178,
- Diken, Bülent 75-77, 114, 117, 137,
171, 178
- diktatörlük 69-70, 113, 118-21,
136-37
- Diogenes Laertius 61
- dispozitif 85, 129-30, 159, 171 şema,
181, 183
- Dolar, Mladen 18
- Don Quijote* 99-112
- Durkheim, Emile 79, 169
- dünyevileştirme 78, 84, 145
- düşman 28-30, 40, 54, 55, 57, 59, 69,
71, 74, 90, 108, 115-120, 133, 179
- egemenlik 89-90, 118-19, 122,
162-63, 171, 173, 178
- Eggers, Dave 147-48, 158-59
- ekonomi 33-36, 39-41, 49-51, 58-61,
67-68, 81-82, 87, 98, 105, 116,
117, 130, 144, 148, 157-58, 162,
171-82
- Enuma Eliş* 19
- erken modern despotizm 173, 176
- etki 65-66
- faydasızlık 23, 44, 79, 99, 143-45,
174
- felsefe 36, 40, 43-44, 58-61, 66,
83-84, 93, 157, 176
- Feuerbach, Ludwig 79, 164
- Fırtına* 73
- Foucault, Michel 106, 110, 123, 129,
136, 157, 163, 173-74, 178, 181
- Friedman, Milton 181
- Fukuyama, Francis 181
- fütürizm 14
- geç modern despotizm 113-45
- Girard, René 109-10
- gönüllü kulluk 18, 20-24, 94-98, 108,
141-42, 147, 155, 168-75
- gösteri 64, 66, 115, 117, 157, 159,
161-65, 169-70
- Graff, Eric C. 100
- Gramsci, Antonio 17
- Gray, Vivienne 37
- Greene, Robert 14
- Grosrichard, Alain 17, 18, 41, 75, 79,
123
- Guattari, Felix 14, 19-20, 83, 158,
170, 175, 179,
- gündelik hayat 14, 111, 128
- güvenlik ve güvenlik politikaları 13,
23, 64-65, 68, 73, 75, 82, 88, 90,
128-33, 135, 139, 144, 155-56,
168-70, 173, 178
- hakikat sonrası 115, 136-37, 155,
169
- halk 64, 72-74, 92-94, 139, 168, 171
şema, 178
- hayal gücü 81, 115, 131
- Hayat Güzeldir* 145
- hınç 20
- Hıristiyanlık 66-67, 76, 138, 162
- Hiero* 27-33, 37, 39-40, 49-50, 64,
91, 167-68
- Higgins, William E. 30, 48, 53, 56,
58, 61
- hiper-kapitalist ütopya 181-82
- Hobbes, Thomas 70-80, 90-93, 118,
131, 173
- hurafe 76-77, 81-83, 87, 89, 104, 176
- Illuminati, Augusto 161
- Ionesco, Eugène 179

ıslah edilmiş despot 31-32, 44,
176-78

ıslahat 31, 176

iç savaş 69, 71-72, 75, 118-20, 168
insan avı 161-65
istisna 113-46, 164, 178
istisna hali 118-22, 124, 129-30, 178
itaat 37, 49-50, 52-53, 60, 67-68, 72,
75-76, 82-84, 88, 92, 94, 98, 108,
123, 139, 141, 155, 157, 162, 170

James, Susan 89

Jonas, Hans 78

kaçış hattı 130, 179, 182
Kafka, Franz 19
kandırma 47, 50, 74, 82, 132
Kantorowicz, Ernst 123
kapma aygıtları 18-20, 144,
171 şema, 173, 180, 182
karizma 58-61, 123-24
Kauffman, Louis 175
Kierkegaard, Soeren 73, 158

kitsch 136

klasik despot 173-74, 176-77
komünizm 101, 118-21, 127, 174,
182-83

kölelik 37, 39, 45, 59, 82, 108

kötülük 57, 101

Kracauer, Sigfried 131

Ksenophon 22, 27-46, 47-61

Kundera, Milan 136

"kutsanmışlık" 83-84, 87

Kyros 47-61

Kyros'un Eğitimi 49

Lacan, Jacques 91, 93, 134, 158

Latour, Bruno 160, 172

Laustsen, Carsten Bagge 71, 75-77,
91, 93, 114, 117, 134

Lazzarato, Maurizio 180

Lefebvre, Henri 128

Lenin, Vladimir İlyiç 119

Leviathan 70-76

liberalizm 178-79

liyakat 49, 53

Lordon, Frederic 38, 90, 97

Löwy, Michael 181

Luhmann, Niklas 143

Machiavelli, Nicolo 27, 63-76, 94,
113-14

Madariaga, Salvador de 102

makinesel kullaştırma/köleleştirme
20-21, 158, 177, 180

Mantel, James R. 77

Martínez-Bonati, Felix 106

Marx, Karl 35, 36, 91, 118, 126-27,
179-80

maske 30, 92

Mitchell, David 135

muhafeet 129, 167-83

Musa 66

mutluluk 84-85, 87, 93, 95-96, 122,
126, 171

Nabokov, Vladimir 102, 107-8, 110

Nancy, Jean-Luc 115

neoliberal yönetimsellik 177 şema

neoliberalizm 157, 181

Newell, Waller R. 30, 64, 67, 68, 73,
137

Nietzsche, Friedrich 72, 79, 104,
107-9, 141

Oikonomikos 33-34, 36, 39, 43

oikos 20, 27-46, 49

Ordine, Nuccio 105, 143

ortak kullanım 81-98, 145, 171-72,
174

özgür irade 72, 94-98, 108, 139-41,
171 şema, 173-75

- özgürlük 37, 63, 75, 87-89, 97-98,
107-8, 113-15, 125, 127, 133-34,
168-71, 174
- paradoks 60, 68, 79, 115, 156, 161,
164, 168
- partizan 119-21
- Pérez, Rolando 107
- Platon 33, 35-36, 41-44, 97
- Pocock, John Greville Agard 73
- poiesis* 64-65
- polis* 20, 22, 23, 33, 37, 39-41, 44,
46, 63-80
- politik teoloji 76-80, 162
- popülizm 136, 177-78
- potansiyel 38-39, 41, 65, 85, 96, 171
şema, 177 şema, 179
- potansiyeli-gerçekleştirmeme 111,
118
- Prens* 14, 64, 67-68, 70, 138
- Prozorov, Sergei 96
- Rancière, Jacques 43-46, 106, 132
- Rasmussen, Paul 30, 31, 67
- Raunig, Gerald 157
- refah devleti 177 şema, 178
- retrotopya 14
- rıza 18, 20, 28, 30, 32, 68, 72, 74, 89,
142, 164, 167-68, 182
- sapkınlık 31-32, 36, 114, 172
- Sayre, Robert 180
- Schmitt, Carl 69-71, 77, 118-22
- sermayenin despotizmi 180
- Serres, Michel 182
- sevgi 37, 76, 82-85, 93, 105, 123,
141, 162; *ayrıca bkz.* Tanrı'ya
yönelik zihinsel sevgi.
- Shakespeare, William 73, 138, 154
- Sloterdijk, Peter 135
- Spencer-Brown, George 174
- Spinoza, Benedictus De 23, 38-39,
81-94, 161
- Strauss, Leo 30-32, 34, 36, 39-40,
55, 58
- Tanrı 72-79, 82-86
- Tanrı'ya yönelik zihinsel sevgi
83-85, 93, 112
- Taubes, Jacob 78
- tefekkür 39, 61, 66, 85-86, 96-97,
144, 159
- terör 113-14, 129-32, 134
- toplaniş 179-80
- toplumsal sözleşme 77, 88-89
- totalitarizm 113-17, 131, 179
- Ugilt, Rasmus 121
- Vatter, Miguel 73
- verimlilik 128
- Virilio, Paul 134
- Virno, Paolo 161
- Welles, Orson 111
- Wilde, Oscar 177
- Williams, Michael C. 71
- yanılsama 102-6, 115, 164
- yaşam-biçimi 126-27, 145, 174,
182-83
- yönetimsellik 73, 130, 148, 163,
173-74, 178
- zanaatkâr 41-44
- Žižek, Slavoj 17, 108, 118, 134,
135-36, 139, 142-44, 180-81
- zorunluluk 68, 126

Bülent Diken

Yeni Despotizm

Siyasal düşüncedeki merkezi önemine karşın günümüzde “despotizm” kavramı eskide kalmış istisnai bir yönetim biçimine işaret ediyor gibi. Oysa paradoksal bir şekilde günümüzde gitgide ekonomiye ve güvenliğe indirgenen bir dünyada, sıklıkla yasa ile yasadızlık arasındaki ayrımı aşan ve böylelikle bulanıklaştıran despotik emirler verildiğine tanık oluyoruz. Kitleler de bu sırada piyasanın dayatmalarına ve resmi makamlara itiyadi bir itaatkârlığı benimsemiş görünüyor. Öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, kimi ülkeyi şirket gibi, kimi ömür boyu diktatörlükle yönetmeye hevesli, kimi de bu iki yolu birden kullanmak isteyen bir takım “güçlü” liderlere tahammül ediliyor, bununla da kalmayıp onlara açıkça davetiye çıkarılıyor.

Görünürdeki farklılıklarına rağmen bu otoriter liderlerin hepsi demokrasiye karşı tutkulu bir düşmanlık besliyorlar ve insanları demokrasinin her türlü tezahürü aleyhinde kışkırtmakta çok azimliler. Çoğunlukların onların peşinden gönüllü olarak gittiği, demokrasinin hemen her yerde askıya alındığı, küresel çapta bir istisna siyasetinin koyu gölgesi altında yaşıyoruz. Despotların yönettiği bu dünyada despotizm sadece bir siyaset “sanatı” olarak meşrulaştırılıp benimsenmekle kalmıyor, bir kült(ür) olarak da normalleştiriliyor. Despotizm bugün yeniden canlandırılırken, kendisini inkâr eden, antidespotik, hatta demokratik olarak gören ve gösteren bir yapı sergiliyor.

Ama unutmamalı: Baudelaire’in vaktiyle yazdığı gibi, “şeytanın en büyük kurnazlığı, insanları şeytanın var olmadığına inandırmasıdır.” Eğer kandırma despotizmin tanımlayıcı özelliğiye, despotik yönetimlerin en büyük kandırmacası insanları despotik olmadıklarına ikna etmeleridir.

— Bülent Diken

Metis Edebiyat dışı

ISBN-13: 978-605-316-399-2



Metis Yayınları
www.metiskitap.com