



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Siyaset Bilimi

**UMUTSUZLUK ÇAĞINDA SCHMITTÇİ 'POLİTİK OLAN'  
KAVRAMSALLAŞTIRMASINI YENİDEN DÜŞÜNMEK: DERRIDA,  
NANCY, STIEGLER**

Elifsu TANYERİ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019



UMUTSUZLUK ÇAĞINDA SCHMITTI 'POLİTİK OLAN'  
KAVRAMSALLAŞTIRMASINI YENİDEN DÜŞÜNMEK: DERRIDA, NANCY,  
STIEGLER

Elifsu TANYERİ

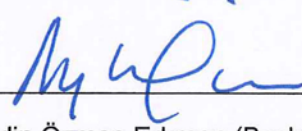
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  
Siyaset Bilimi

Yüksek Lisans Tezi

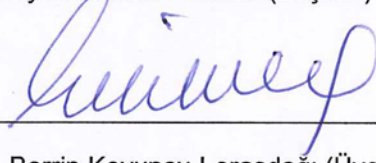
Ankara, 2019

## KABUL VE ONAY

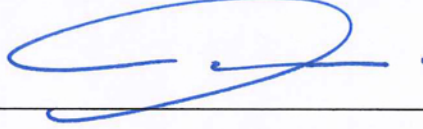
Elifsu Tanyeri tarafından hazırlanan "Umutsuzluk Çağında Schmittçi 'Politik Olan' Kavramsallaştırmasını Yeniden Düşünmek: Derrida, Nancy, Stiegler" başlıklı bu çalışma, 19.06.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Aylin Özman Erkman (Başkan)



Prof. Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı (Üye)



Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner (Danışman)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam

Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

16/07/2019

  
Elifsu TANYERİ

### <sup>1</sup>“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.  
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

\* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

  
**Elifsu TANYERİ**

## TEŞEKKÜR

Öncelikle, bana yalnızca bu tezin yazım sürecinde değil, aynı zamanda yüksek lisansa başladığım ilk günden beri destek olan, önümde her zaman yeni yollar açan, ufkumu genişleten ve her dersinde, konferansında, yazısında akademik merakımı perçinleyerek bana sorgulamayı öğreten çok sevgili danışman hocam Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner'e sonsuz teşekkür ederim. Bu tezin savunma aşamasında yaptıkları çok değerli katkılar bir yana, akademik geleceğim adına beni yüreklendirerek oldukça zor bir dönemde beni destekleyen jüri üyelerim Prof. Dr. Aylin Özman Erkman ve Prof. Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı'na teşekkürü bir borç bilirim. Ve tabi ki, başta Dr. Kadir Dede olmak üzere; yüksek lisans eğitimim boyunca bana destek olan, inanan ve beni yetiştiren bütün hocalarıma çok teşekkürler.

Böylesi zor ve kaygılı bir süreçte bana yarını her zaman umutla karşılamam için moral veren, hayattaki bütün seçimlerimi ve kararlarımı destekleyen ve her sıkıntıda böyle güzel bir aileye sahip olduğum için ne kadar şanslıyım dedirten anneme, babama ve tabi ki biricik kızım Tiera'ya çok teşekkür ederim.

Hayatımda dokunduğu her anı güzelleştiren Latif'e ne kadar teşekkür etsem az kalır sanırım. Saçımı başımı yolduğum her anı hem sevgisiyle hem olağanüstü çıkar yol önerileriyle çözmeme sağladı. Mühendis gözüyle sosyal bilimler tezine yaptığı inanılmaz katkıları ise es geçemem; saatler süren tartışmalarımızda bana getirdiği her eleştiri için sonsuz teşekkür ederim.

Bana dostluğun anlamını yeniden öğreten, 'burası olmadı galiba' dediğim her anda yardımına koşan, kafasını şişirmeme rağmen beni sabırla dinleyen, kaygılarla boğuştuğum her an elimden tutan ve teorik tartışmalarımızla tezde büyük emeği olan Meltem'e minnettarım.

Ve son olarak Ankara'yı cennet yapan, burayı evim kılan ve her sıkıntıma, sevincime ortak olan bütün dostlarıma; beraber öğrendiğimiz, beraber tartıştığımız ve beraber başardığımız yüksek lisans arkadaşlarıma çok çok teşekkürler...

## ÖZET

TANYERİ, Elifsu. *Umutsuzluk Çağında Schmittçi 'Politik Olan' Kavramsallaştırmasını*

*Yeniden Düşünmek: Derrida, Nancy, Stiegler*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019.

Bu çalışma, modern döneme ait Schmittyen politik olan tanımının günümüz hiper-endüstriyel kapitalizmde geçerliliğini süreklilik ve kopuş teması aracılığıyla izleyerek, Schmittçi perspektifin çağdaş birlikte yaşam krizinin nedenlerinden biri olduğunu ortaya koymayı hedefler. Bununla birlikte; dijital teknolojilerin ve serbest piyasa ekonomisinin şekillendirdiği günümüz dünyasının yüzleştirdiği sorunlara Schmittçi bir politik olanın çözüm olamayacağını gösterir. Stiegler'in umutsuzluk çağı olarak tanımladığı günümüz zamansallığı, birlikte yaşama arzusunu yeniden inşa edebilecek yeni ve başka bir politik olana ihtiyaç duymaktadır. Yeni bir politik olan tahayyülüne varabilmek adına, bu çalışma ilk olarak Derrida'nın *différance* kavramı aracılığıyla kimliği yapısöküme tabi tutarak, Schmittçi dost-düşman kavramlarının ürettiği şiddeti ortaya koyacaktır. Ardından Nancy'nin demokrasi kuramı ile günümüzde Schmittçi biz/onlar biçimindeki kimliğin devamı olan popülist politikaların detaylı bir eleştirisi sunulacak ve özcü olmayan bir *demos* tasavvurunu getirebilecek bir politik 'biz'liğin kapsamı tartışılacaktır. Son olarak Stiegler'in politik ekonomiye dayalı okuması ile hiper-endüstriyel kapitalizmin ve algoritmik yönetimselliğin neden olduğu *sembolik sefalet*, günümüz *birlikte yaşam* krizinin bir göstereni olarak ele alınacak ve bu krizi tekniğin farmakolojik vasfıyla bir imkana çevirebilme olasılığı tartışılacaktır. Bu çerçevede bu çalışma, duygulanım yaratabilecek bir *birlikte yaşam* ihtimalini, *philia* üzerinden yaşam ve 'başka'yla ilişkilenen, ihtimam ve sorumluluğa dayalı yeni bir politik olan üzerinden aramaya çalışacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Politik Olan, Politik Ontoloji, Différance, Adalet, Ortaklık-ta-oluş, Algoritmik Yönetimsellik, Sembolik Sefalet



## ABSTRACT

TANYERİ, Elifsu. *Rethinking Schmittean Conceptualization of 'the Political' in Times of Despair: Derrida, Nancy, Stiegler*, Master's Thesis, Ankara, 2019.

This study aims to question the validity of the Schmittean definition of the political in today's hyper-industrial capitalism through continuity and rupture and to demonstrate that the Schmittean perspective is one of the reasons for the contemporary crisis of together life. At the same time, it discloses that the Schmittean concept of the political cannot be a solution to the problems faced by today's shaped by digital technologies and the free market economy. Today's temporality, which Stiegler describes as the age of despair, needs a new and another definition of the political to re-construct the desire for living together. To reach a new political imagination, this study will first reveal the violence generated by the Schmittean friend-enemy concepts by deconstructing the identity through Derrida's concept of *différance*. Then with Nancy's democracy theory, populist policies will be presented in detail, which is the continuation of the identity in the form of Schmittean us/them. And the extent of the political 'we', which could bring a non-essentialist demos will be discussed. Finally, by the political economy-based reading of Stiegler, the *symbolic misery* caused by hyper-industrial capitalism and algorithmic governmentality will be considered as a demonstration of the current crisis of *being-with* while the possibility of transforming this crisis into an opportunity by the pharmacological character of the technique discussed. In this frame this study will seek to search for the possibility of life as *being-with* that can create affection, through a new concept of the political which is related to *philia* and the 'other', based on care and responsibility.

### Keywords

The Political, Political Ontology, Différance, Justice, Being-in-common, Algorithmic Governmentality, Symbolic Misery

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ: 21. YÜZYILA SÜREKLİLİK VE KOPUŞ ÇERÇEVESİNDEN BAKMAK.....	1
1. BÖLÜM: SCHMITT DÜŞÜNCESİNDE POLİTİK OLAN TARİFİ.....	13
1.1. SCHMITT'TE TEOLOJİ-POLİTİK MESELESİ: EGEMENLİĞİN AŞKINLIK KRİZİ.....	14
1.2. POLİTİK OLAN'IN DOST VE DÜŞMAN OLARAK BELİRLENMESİ.....	17
1.3. "PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ": TEMSİL VE ÖZDEŞLİK SORUNU.....	23
1.4. POLİTİK ALAN İLE TEKNOLOJİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN SCHMITT'TEKİ TEZAHÜRÜ: NÖTRALİZASYON VE DEPOLİTİZASYON.....	28
2. BÖLÜM: DERRIDACI YAPISÖKÜM İLE POLİTİK OLAN VE POLİTİKA AYRIMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK.....	35
2.1. EGEMENLİĞİN POLİTİK ONTOLOJİSİ: SCHMITTYEN POLİTİK OLAN'IN DERRIDACI YAPISÖKÜMÜ.....	36

2.2.	DOST-DÜŞMANIN SINIRLARINI GEÇMEK: KİMLİK VE FARK TARTIŞMASI.....	50
2.3.	DERRIDA'DA POLİTİK OLAN'IN İMKAN(SIZLIĞI) ÜZERİNE: ETİK-POLİTİĞE SORUMLULUK ÜZERİNDEN BAKMAK.....	61
3.	BÖLÜM: NANCY'DE DEMOKRASİ SORUSU VE POLİTİK OLAN: BİRLİKTE-OLUŞ VE ANLAM.....	72
3.1.	SCHMITTYEN DEMOS'UN ŞİDDETİ: GÜNÜMÜZ DEMOKRASİSİNDE POPÜLİZM VE KİMLİK TARTIŞMALARI.....	73
3.2.	POLİTİK OLAN'IN GERİ ÇEKİLİŞİ: SCHMITTÇİ AŞKINLIĞIN NANCY ÜZERİNDEN BİR ELEŞTİRİSİ.....	85
3.3.	DEMOKRASİ VE POLİTİK OLAN'IN BAŞKA'YA AÇILAN BİRLİKTELİĞİ: TEKİL-ÇOĞUL OLUŞ.....	91
4.	BÖLÜM: STIEGLER DÜŞÜNÇESİNDE TEKNİK VE POLİTİK OLAN İLİŞKİSİNE FARKLI BİR BAKIŞ.....	103
4.1.	TEKNOLOJİ VE POLİTİKA: SCHMITTYEN NÖTRALİZASYONDAN OTOMATİK-DİJİTAL TOPLUMA.....	104
4.2.	SCHMITTÇİ DEMOS'UN ÇIKMAZI: SEMBOLİK SEFALET.....	120
4.3.	TEKNİĞİN FARMAKOLOJİSİ: POLİTİK OLAN'IN YENİ İMKANLARINI TARTIŞMAK.....	132
	SONUÇ: KİMLİK, DEMOKRASİ VE TEKNOLOJİ ARACILIĞIYLA POLİTİK OLAN'I YENİDEN TARİF ETMEK.....	143
	KAYNAKÇA.....	149
	EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....	166
	EK 2. ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU.....	168

## **GİRİŞ: 21. YÜZYILIN KRİZİNE SÜREKLİLİK VE KOPUŞ ÇERÇEVESİNDE BAKMAK**

Bugün, politik olan niçin yeniden düşünölmeli? Çünkü bugün birlikte yaşama arzusunun çözümlüşünü ortaya çıkaran ikili hareketin (*double movement*) açmazını (*aporia*) yaşamaktayız: bir yandan toplumsal aidiyeti ve bizliğı kuran ulus, din, ortak iyi, kültür, vatan gibi temellerin – Lyotard'ın (1984) deyi miyle meta-anlatıların – etkinliğini yitirmesiyle beraber yaşanan *duygulanım* (*affection*) kaybına; diğ er yandan radikalizmin, ırkçı, aşırı-sağcı ve kutuplaştı rıcı söylemin, terör eylemlerinin yıkıcı bir duygulanım üretmesine tanık olunmaktadır (Stiegler, 2013a). Bu ikili hareket, bugün birlikte yaşamın krize girmesine sebep olmaktadır. Bu çalış ma, politik olanın Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy ve Bernard Stiegler düşünceleri üzerinden yeniden tartışarak, bu yaklaşımların 21. yüzyılın birlikte yaşam krizine cevap olabileme ihtimalini sorgulayacaktır.

Öncelikle, bugün 21. yüzyılın krizini üreten bu ikili hareketin kaynakları üzerinde duralım. Bu ikili hareket, modernite ile post-modernite<sup>1</sup> arasındaki gerilim üzerinden – süreklilik ve kopuş anlamında<sup>2</sup> – şekillenir. Süreklilik ve kopuş bağlamı üzerinden modernite ve post-modernite okumasını gerçekleştirmek oldukça önemlidir; çünkü bugün modern anlayışın bıraktığı izler ve günümüz zamansallığının moderniteden ayrılan noktalarının yarattığı gerilim, neden yeni bir politik olan tarifine ihtiyaç duyulduğunu gösterir.

<sup>1</sup> Modernite ile post-modernitenin başlangıcı için kesin ve üzerinde herkesin uzlaştığı bir tarihten söz edebilmek çok güç olsa da; çok kabaca modernitenin 18. yüzyılın Aydınlanma düşüncesiyle, post-modernitenin ise 1970-80'li yıllar itibariyle başladığı söylenebilir (Best & Kellner, 2011).

<sup>2</sup> Derrida'ya göre böyle bir dönemselleştirme ancak süreklilik ve kopuş çerçevesinde mümkün olabilir. Bir dönemin kapandığı ve yerine yenisinin açıldığı bir zaman anlayışı “tarihi de evrimci bir gelişme olarak anlar ve hayati öneme sahip tarihte kırılma ve mutasyon/başkalaşım nosyonlarını dışarıda bırakır” (Derrida, 2010, s. 168). Derrida'nın süreklilik ve kopuş biçiminde hareket eden zaman anlayışı; bir yandan “tarihsel kırılmaları” ortaya çıkarırken, bir yandan da bu kırılmaların bir mutlak sona değil, aksine geçmiş olayların bıraktığı izlerin devamlılığına tekabül ettiğini vurgular: “İnsan tarihsel süreksizliğin (kopuşun/kırılmanın) ve sürekliliğin (tekrarlanmanın) — bunlar ne geçmişten bütünüyle kopuş ne de geçmişin bütünüyle açılması ya da ortaya çıkması değildir — bu birbiriyle çatışan pozisyonlarına bağlılığın dışındaki felsefi mantığın kategorik karşıtlıklarını aşmalıdır” (Derrida, 2010, s. 168).

Modernite ve post-modernite okumasını burada bütün yönleriyle ele almak mümkün değil; o sebeple bu çalışmanın üzerinde duracağı bağlamları açıklamakla yetineceğim. Çok genel olarak ifade etmek gerekirse; modernite Aydınlanma düşüncesinin akli hakikatin kaynağı olarak belirlemesi, bilginin değişmez bir temel oluşturabileceği varsayımı, evrensel, kesin ve değişmez bir temel var olabileceği iddiası (Best & Kellner, 2011, s. 15-17) üzerine kuruludur.

İlkin modernite, Tanrı'nın aşkınlığının akıl üzerinden insana içkin bir töz şeklinde kavramsallaştırmasına dayanır (Baysoy & Özer, 2014, s. 96). Sözelimi Descartes'ın *cogito*'suyla, akıl hem bedenine üzerine hiyerarşik olarak konumlanmış, hem de nesnellığe tam olarak ulaşabileceği ön-varsayımıyla kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür (Günok, 2012). Modernitenin kurucu unsuru olarak öne çıkan akıl, bu bağlamda evrensel olarak geçerli olduğu düşünülen bir bilgi kaynağı olarak, mutlak nesnel alanın temsilcisi biçiminde kavramsallaştırılır. "Başka bir deyişle modernite aklın, düşünmenin, felsefenin ve metafiziğin teolojiye ve tanrıya karşı özne temelinde yeniden kuruluşudur" (Baysoy & Özer, 2014, s. 96). Bu anlamda aklın *a priori* yasaları sayesinde "evrensel, zorunlu, mutlak ve değişmez" (Baysoy & Özer, 2014, s. 92) aşkınlığa ulaşılabilen iddiası, modernitenin temel varsayımıdır.

Öyleyse bu çalışmanın modernite ile kastettiği ilk bağlam; modernitenin zaman ve mekândan azade mutlak bir hakikate ulaşılabilen iddiasıyla, Kartezyen düşünce mantığının içindeki akıl-beden, iyi-kötü gibi ikiliklerin her birinin kendisinde bir özsellikten kaynaklandığı fikriyle, toplumun, devletin, öznenin vs. bir merkez, bir öz, bir metafizik ilke tarafından kurulduğu – sözelimi ideoloji mantığı kendisini evrensel bir hakikat düzlemi içinde ortaya koyarak toplumsal-politik eylemi bu hakikatin edimselleşmesi olarak ortaya koyar – savıyla modernitenin 'aşkın ve temelci' bir dönem olarak anlaşılmasıdır.

İkinci bağlam ise, modernitenin nesnellüğün, hakikatin ve mutlak bilginin koşulu olarak merkezileştirdiği akıl – dolayısıyla özne – mantığının iktidar ve toplum biçimlerine de sirayet etmesiyle birlikte, yasal-ussal otoritenin, hukuk devletinin, ulus-devletin ortaya çıkışıdır. Örneğin Foucault, "modern rasyonelliğin cebri gücü"nü, "toplumsal kurumlar, söylemler ve pratikler yoluyla bireyin tahakküm

altına alınması” (Best & Kellner, 2011, s. 56-57) adına; akıl hastaneleri, hapishaneler, okul, ordu gibi kurumların normal ile normal olmayan, makbul ile makbul olmayan arasında ‘nesnel bir doğru’ya dayandığı iddia edilen *a priori* ayrımlar aracılığıyla bir makro-iktidar mekanizmasına dönüştüğünü gösterir (Foucault, 1992). Foucault, modern ulus-devlet yapılanmasında kapatma, baskılama, dışarıda bırakma gibi ‘teknik’lerle bireyin nasıl da bu makro-iktidarda “uyumluluk ve homojenlik” adına (Best & Kellner, 2011, s. 57) silindiğini gözler önüne serer. Modern iktidarın disiplinler mantığı, Foucault’nun *panoptikon* kavramıyla özetlenebilir: hiyerarşik bir kapatma ile kendini var eden iktidar kurumlar aracılığıyla merkezi<sup>3</sup> bir yerden dağılır (Foucault, 1992). Bu anlamda modern iktidar biçimi, egemenliği tek, bölünemez, merkezi, yukarıdan aşağı olarak kurgulanmıştır (Crockett, 2018). Bu çerçevede modern dönem, yukarıdan aşağı ve kurumlar aracılığıyla yayılan bir disiplinler iktidar tekniğine tekabül eder.

Üçüncü bağlam ise, modernitenin sanayi ve teknik çerçevesinden tanımlanabilmesinde yatar. Bauman’ın da ortaya koyduğu gibi “devamlı, sabit bir rota izleyen homoestatik makine” ile, yönetilenlerin ve yönetenlerin “titiz ve sistematik biçimde” izlendiği “monoton bir rutin”i dayatan panoptikon mantığı arasında güçlü bir bağlantı vardır (2013, s. 207-208). Modern otomatik makinenin çalışma prensibi ile, zamanı hesaplamaya dayalı Taylorizmin genelleşmesi ile, fabrikaların merkezi ve rutine dayalı çalışma mantığı ile; toplum mühendisliği mantığı – toplumun da hesaplamaya dayalı tekniklerle merkezi bir sistem tarafından yönetilebileceği düşüncesi – arasında bir paralellik kurulabilir.

Buna göre Bauman’ın bahçıvanlık olarak tanımladığı modern kontrol sistemleri, bilimsel ve endüstriyel ilerlemenin “toplumsal sorunları nihai çözüme kavuşturacağı inancı” (1991, s. 45) üzerinde temellenir ve “toplumu ıslah edilecek, kontrol altında tutulacak bir nesne olarak” gördüğünden bahçe düzenini bozacak yabancı otları ayıklamaya yöneliktir (1997, s. 37). Dolayısıyla modern

---

<sup>3</sup> Bu noktada Foucault’nun disiplinler iktidar mantığını salt ‘merkezi’ kavramı ile açıklamak oldukça sakıncalı görünebilir. Foucault, modernitedeki iktidar biçiminin kurumlar aracılığıyla yayıldığını belirtse de, bu iktidar biçiminin uygulayıcıları bireylerdir. Bu çerçevede, iktidar aynı zamanda yatay biçimde yayılan bireyler-arası ilişkileri de içerir. Daha belirgin bir modernite/post-modernite çerçevesi çizmek adına merkeziliğe yapılan bu vurgu, kısıtlı alanda detaylı bir iktidar okuması yapmanın imkansızlığından ileri gelir. Foucault ve modern iktidar biçimi için bkz. (Foucault, 1992) ve (Foucault, 2012).

iktidar paradigması, bilimselliğin, rasyonelliğin, hesaplamanın mantığına dayanan homojenleştirme, ayırma, ayıklama, imha etme, baskılama aracıdır: endüstrileşme ve bilimsel ilerlemenin sonunun Holocaust'a dayanması, bu anlamda Bauman'a göre tam da modernitenin mantığına aittir (Bauman, 1997, s. 121).

Sanayileşmeci ütopya bize üretici güçlerin gelişmesinin ve iktisadi alanın yayılmasının insanlığı kıtlıktan, adaletsizlikten ve rahatsızlıktan kurtaracağını; insanlığa, doğaya hâkim olmanın egemen gücüyle birlikte, kendi kaderini belirlemenin egemen gücünü de vereceğini; ve çalışmanın, her insanın benzersiz gerçekleşmesinin herkesin özgürlüğüne -hak ve ödev olarak- hizmet edeceğinin kabul edildiği demiurgosvari ve öz-poietik bir faaliyet haline geleceğini vaat etmişti (Gorz, 2007, s. 21).

Gorz'a göre sanayileşmeci ütopyanın vadinin boşa çıkmasıyla beraber bugün "toplumsal dinamiği düzenleyen bütün değerlerin dolaşımı ve faaliyetlerin anlamı krize" girmiştir (Gorz, 2007, s. 21). Bu bağlamda post-modernite, modernitenin ideallerinin, ütopyasının, temellerinin sorgulandığı bir dönemi imler.

Yine aynı üç bağlam üzerinden – metafizik, egemenlik/iktidar ve teknik – gidecek olursak; birinci bağlamda post-modernizm evrensel, mutlak, değişmez, sabit, özsel ilke ve temellerin sorgulanmaya açıldığı, Nietzsche'nin deyimiyle 'Tanrı'nın öldüğü', hakikatin yalnızca yorumsamalardan ibaret olduğu (Nietzsche, 2012, s. 84) bir zamana tekabül eder. Bu yönüyle *hakikat-sonrası (post-truth)* olarak da adlandırılan bu dönem, "özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem" anlayışları üzerinde yükselen modernitenin olgu ve nesnel hakikat vurgusuna karşı, yorumu ve kurguyu öne çıkarır (Best & Kellner, 2011, s. 39). Bununla birlikte varlığın, dünyanın, insanın vb. değişmeyen belirli özlerden, temellerden oluştuğu aşkınlık düşüncesine karşı; hakikat düzleminin her daim bir tahakküm biçimi olduğu (Vattimo, 1993, s. 55) ve metafizik şiddeti ortaya çıkaracağı (Derrida, 2006, s. 77) nedenleriyle bu temelci ve özcü düşüncenin 'temelsizliği'nin ortaya çıkarılması, post-modern düşünce hattının temel izleğini oluşturur.

İkinci olarak, modern dönemdeki tek, üniter, merkezi ve bölünemez egemenlik anlayışına karşı, post-modern dönemde egemenlik kavramı tıpkı diğer tüm kavramlar gibi muğlaklaşır: post-modern dönemde Negri ve Hardt (2012) ulus-

devlet egemenliğinin ulus-ötesi şirketler tarafından aşındırıldığını, Derrida (2005) egemenliğin bölünemezliği mefhumunun yalnızca bir illüzyondan ibaret olduğunu, Deleuze (1990) kapatma ve ceza usulü işleyen disiplin toplumlarının yerini hareketli biçimde yayılmış kontrol toplumlarına bıraktığını, Castells (1997) iktidarın ağ biçimini aldığını ve küreselleşmeyle birlikte daha büyük bir iktidar ağının yalnızca bir parçası olan ağ devletinin ortaya çıktığını söyler. Modern egemenlik anlayışında karar verme tekeli ulus-devletin elindeyken; post-modern dönemde egemenliğin kime ait olduğu sorusu muammadır: “ulus, banka, piyasa, ordu, halk, tüketici?” (Crockett, 2018, s. 55). Her yerden yayılan, kaynağı belirlenemeyen ve tekil olmayan bu egemenlik biçimi, post-modern dönemin bir getirisi olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte modern döneme ait bütün sınırlar – hem fizik (ulus-devlet sınırları ve küreselleşme) hem de metafizik (Kartezyen dikotomiler) – anlamda akışkanlaşmış ve melezişmiştir: “teritoryal otoriteye Microsoft’tan El-Kaide’ye varan ağların esnek otoritesi tarafından meydan okunmaktadır” (Eriksen, 2013, s. 91). Sınırların muğlaklaştığı post-modern dönemde toplumların kurucu ilkeleri olarak düşünülen metafizik aşkın ilkeler – milliyetçilik, din, dostluk gibi – toplumsal aidiyet kurma güçlerinden yoksunlaşmıştır: Stiegler’in terminolojisiyle genelleşmiş bir “*duygulanımsızlık (disaffection)*” hali, toplumsal duygulanımı sağlayan sembollerin artık bağlayıcılığını yitirmesine – yani “*sembolik sefalete (symbolic misery)*” neden olmuştur (Stiegler, 2013a). Bu duygulanımsızlığın ortaya çıkardığı nihilizm ise kendisini “popülizm ve terörizm” (Stiegler, 2013a, s. 76) gibi daha radikal ve yok edici biçimlerde yeniden ortaya çıkarmıştır.

Üçüncü bağlam ise, Stiegler’in kavramsallaştırdığı duygulanımsızlığın ve sembolik sefaletin, yalnızca aşkın değerlerin kaybıyla ilişkili olmayıp, aynı zamanda hiper-endüstriyel kapitalizm ve dijital çağın getirdiği yeni teknolojilerin de bir sonucu olmasıdır. Rouvroy’un (2012) “algoritmik yönetimsellik”, Crary’nin (2015) “7/24 kapitalizm”, Stiegler’in (2011a) “hiper-endüstriyel kapitalizm” olarak kavramsallaştırdığı dijital teknolojinin getirdiği yeni egemenlik biçimi, esneklik ve heryerdelik üzerine kuruludur. Büyük veriden (*Big data*) toplanan enformasyonun yeni bir egemenlik biçimi kurmasıyla (Rouvroy, 2012) durmaksızın, sınırsız ve tekerrürden ibaretmişçesine sayılan zamanın tam müsaitliği (availability)



gerektiren yapısıyla, yeni bir zaman ve mekân algısı üretmesiyle (Crary, 2015) ve libidinal enerjinin yalnızca meta tüketimine kanalize edilmesiyle (Stiegler, 2011a) tanımlanabilecek olan egemenliğin bu dijital biçimi, yeni bir çağı işaret eder.

Henüz teorik kelime bilgisine sahip olmadığımız yeni materyalistik bir çağa giriyoruz: eşi benzeri görülmemiş ve belki de geri dönüşü olmayan iklim değişikliği, dünyanın post-karbon teknolojisi ve ekonomileri tarafından dönüşümü, yarının uluslararası ilişkilerini belirleyecek olan enerji ve kaynaklar üzerindeki çekişmeler, sermaye ve medyanın küreselleşmesi, kurumların ve uluslararası hukukun dönüşümü, dünya halkının askeri, iklimsel veya ekonomik güçler tarafından göçü ve yerinden edilişi, nükleer ve kimyasal silahların yayılması, bağımsız ve birbirine bağlı terörist şiddetlerin ve dini, ırksal vekalet savaşlarının ortaya çıkışı, yeni egemenlik ve devletlerin gelişmesiyle jeopolitik ayrıcalıkların uyumlulaşması, tekno, genetik ve nano bilimlerin yayılması ve uygulanması ve dahası (Mcquillan, 2007, s. 4).

Bu yeni çağın beraberinde getirdiği kriz, kuşkusuz bildik modern tasavvurlarla anlaşılabilir. “Kriz anı, karar anıdır, *krinein* anıdır” (Derrida, 2011, s. 34). Kriz, önceden belirlenmiş kural ve yönergelerin izlenemeyeceği, yeni ve sıra dışı bir *olay* olarak, tam da o an bir kararı gerektirir. Eski egemenlik tahayyüllerinin bugünkü biçime uyarlanamayacağı, politik olanın vafsinin dönüşüme uğradığı, yaşamın bambaşka bir perspektif içinde anlaşıldığı gerçeği, bugünün bir kriz hali olarak bir karara ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Bu gereklilik, Derrida’nın düşüncesinde kararın ancak sorumluluk ile birlikte düşünülebilmesi ile açıklanabilir: “bugün ne yapmalı?” (Derrida, 2011, s. 34) sorusuna, ancak imkansızın deneyiminden geçen bir kararla, yasal kaideleri uygulamaktan ziyade olayın biricikliğine odaklanan bir kararla, ötekiden gelen adalet talebini duyan bir kararla, yani sorumluluk hisseden bir kararla cevap verilebilir (Derrida, 2010, s. 62). Öyleyse bugünün krizine verilecek her bir politik cevap, bugünün – yeni bir çağın başlangıcı olması dolayısıyla – sorumlu bir kararı ön-gerektirir. Bu bağlamda 21. yüzyılın krizini, 20. yüzyılın modern anlayışlarının niçin bu krize bir cevap olamayacağını tartışılması üzerinden okuyacağım.

Genel perspektifini çizmeye çalıştığım modernite/ post-modernite tartışması aslında bugün niçin yeni bir politik olana ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bu tartışmayla savunduğum argüman; bugünün dijital teknolojisinin, yeni yaşam tarzının, demokrasi ve politika kavramlarının dönüşümünün, eski bildik modern-

klasik şemalar çerçevesinde anlaşılabilir olmasıdır. Başka bir deyişle, 21. yüzyılın krizi, modern kategorizasyonların bugünü açıklamada yetersiz kalmasıyla ilgilidir; fakat bu iddia modernite paradigmasının tam anlamıyla sonlandığı ve bir bıçak kesiği gibi yeni bir döneme girildiği anlamına gelmez. Bu nedenle modernite ve post-modernite tartışmasının her daim günümüz krizinin bir belirleyeni olarak arka planda durduğunu belirtmeliyim; aynı zamanda bu tartışmanın kesin ve net çizgilerle birbirinden ayrılamayacağını da söylemeliyim: 'süreklilik ve kopuş' bağlamı bu anlamda önemlidir. Derrida'nın *hayalet* kavramı ile modernite ve post-modernite tartışmasına bakan Toth'un (2010) okumasını izleyerek; post-modern dönemin bir yandan modern şemaların hayaleti tarafından belirlenmeye devam ettiğini, bir yandan da modern mantığın bugünü anlamlandırmaya yetmediğini göstermeye çalışacağım.

Politik olan üzerinden bu krizi anlamlandırmaya çalışacak olan bu çalışmada, ilkin politik olan ile politika arasındaki farkı ilk defa teorik olarak ortaya koyan Carl Schmitt'in okumasına odaklanılacaktır. Bu çerçevede, Schmitt'in politik olan tanımının, modern döneme ait tasavvurların önemli bir göstereni<sup>4</sup> olduğunu ortaya koymaya çalışarak, modern bir politik anlayışın neden günümüz krizine cevap olamayacağını, dahası bu krizi beslediğini ortaya koymaya gayret edeceğim. Schmitt'in okumasında 20. yüzyılın krizi modern egemenlik ve ulus-devlet paradigmasının gücünü kaybettiği bir döneme işaret ederken, Schmitt'in gayesi politik olanın içinde kaybedilen teolojik bağlantının aşkınlıkla ikame edilmesi sayesinde tek, bölünmez ve güçlü bir karar mekanizmasını yeniden ortaya koyabilmektir.

Başka bir deyişle Schmitt'e göre modernite, politik olanı rasyonalizm ve hesaplama mantığına indirgeyerek onu içkinlik düzlemine taşımıştır (Schmitt, 2005b); Schmitt ise "hala tamamıyla yıkılmamış bir dünya tarihinin son

---

<sup>4</sup> Ojakangas, Schmitt'in teorisinin "geç modernitenin metafizik imgesini" yansıttığını ifade eder (Ojakangas, 2006, s. 21). Ojakangas'ın geç modernite ile vurgulamaya çalıştığı, Schmitt'in sözcüğü Descartes'la aynı dönemin düşünürü olmamalarıdır. Schmitt, 20. yüzyılın sonlarında, gelişmekte olan yeni teknolojilerle birlikte ulus-devlet çağının sona erdiğini ilan etmiştir; dolayısıyla Schmitt'in Hegel'in *Leviathan*'ıyla aynı dönemsel çerçeveyi – ya da onun deyimiyle merkezi alanı – paylaştığını iddia etmek absürt olur. Bununla birlikte, bu çalışmada Schmitt'in modernite paradigmasının içinde yer aldığı iddiasıyla kastedilen, onun tüm kavramlarının modern anlayışın devamı niteliğinde olmasıdır; daha açık bir ifadeyle aşkınlık ve temelcilik üzerinden yeniden eski düzeni tesis etme – bu mümkün görünmese de ona yaklaşma – arzusunun varlığıdır.

muhafızlarını” (Schmitt, 2017, s. 100), yani partizanı – modern anlayışla şekillenen bir politik özneyi – politik olanın yeniden aşkınlık düzlemi içerisinde tanımlanmasıyla korumayı istemektedir. Bu anlamda Schmitt, bir yandan “devlet çağının sona erdiğini” (Schmitt, 2006, s. 30) kabul etmektedir, fakat bir yandan da onun 20. yüzyılın krizine verdiği cevap politik olanın yine modern tasavvurlar içinde aşkınlığa kavuşturulmasıdır.

Schmitt’in modern devlete duyduğu nostalji, onun teorisinin neden modern mantığın bir göstereni olarak ele alınabileceğini ortaya çıkarır. Her ne kadar Schmitt moderniteyi, Aydınlanmayı ve sekülerizmi teolojik olanın/aşkın olanın kaybına neden olmakla suçlasa da, aslında modern mantık tam da onun dediği gibi aşkınlık düzlemini ortadan kaldırmak bir yana, devam ettirmiştir (tıpkı Descartes’in cogito’sunun Tanrı’nın tözselliğini ortadan kaldırmayıp, onu insan aklına yerleştirmesi gibi (Baysoy & Özer, 2014, s. 96)) : “modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları teolojik kavramların sekülerleştirilmesidir” (Schmitt, 2005a, s. 36).

Öyleyse Schmitt’in teorisi, modern politik olan kavramının bir temsilcisi olarak ele alınabilir; bununla birlikte onun teorisini bugün hala tartışmayı gerekli kılan şey ise, Schmittçi politik olanın hala bugün kendisini göstermeye devam etmesidir. Başka bir deyişle Schmitt’in politik olan tanımının hayaleti, kendisini bugün göçmen karşıtı, ırkçı, popülist politikalarda göstermektedir. Dolayısıyla günümüz krizinin ikili hareketi – bir yandan duygulanımsızlığı üreten, bir yandan da birlikte yaşam olanağını yok eden radikal duygulanımları ortaya çıkaran – süreklilik ve kopuş bağlamında ancak Schmitt’in teorisine referansla incelenebilir. Bu çalışmanın amacı, süreklilik ve kopuş düzleminde – yani Schmitt’in teorisinin aynı anda hem geçerli hem de geçersiz olduğunu göstererek –birlikte yaşam krizine nasıl çözüm olamayacağını ortaya konulmasıyla birlikte, başka bir politik olan anlayışına duyulan ihtiyacın gösterilmesidir.

Bu çalışmada, Schmitt’in politika teorisini üç ayrı düşünür üzerinden paralel bir okumaya tabi tutarak, onun düşüncesindeki politik olanın kimlik, demokrasi ve teknik ile irtibatını sırasıyla Derrida, Nancy ve Stiegler üzerinden ortaya koymaya çalışacağım. Derrida’nın kavramsallaştırdığı yapısökümcü okumanın izinden

giderek, yeni bir politik olan ve politika ayrımı, post-temelci anlayış çerçevesinde düşünülebilir. Bu çerçevede kısaca yapısökümden bahsetmek gerekirse; “yapısöküm, mevcudiyetin (olanın) otoritesini yapısöküme uğratma, sarsma, yerinden etme, koparma ve çığırından çıkarma” işidir (Aktaran Lucy, 2012, s. 208)<sup>5</sup>. Yapısökümlerle metinde görünenin ardında keşfedilecek bir hakikat, varılması/ortaya çıkarılması hedeflenen bir anlam yoktur. Aksine yapısöküm, tam da bu hakikat, tamamlanma ve mevcudiyet mantığının yerinden edilmesidir. Bununla birlikte yapısöküm hem yıkımı hem de yeniden inşayı (de-construct & re-construct) içinde barındırıyor olması dolayısıyla (Derrida, 1988, s. 2-3), bu çalışmanın politik olana dair yaklaşımını kendisinde özetlemektedir. Bu bağlamda yapısökümün yeniden inşayı mümkün kılan yapısı (belki de yapısız yapısı demeli) bu çalışma ile uygunluk içindedir.

Fakat burada belirtmeliyim ki; çalışma aşkın bir politik olan tanımına ulaşma hedefinde değildir, aksine yapısökümlerle birlikte *post-temelci (post-foundationalist)* perspektife uygun olarak aşkın/içkin gibi modern dikotomilerden kaçabilmek adına *yarı-aşkın (quasi-transcendental)* kavramların izindedir. Daha açık bir ifadeyle; modern mantığa göre toplumun temeli olarak düşünülen aşkın metafizik ilkelerin bugün geçerliliğini yitirmesiyle birlikte, bu temelci düşüncenin Derrida'nın ortaya koyduğu gibi her daim bir metafizik şiddeti beraberinde getirdiği gerçeği anlaşılmıştır. Bu nedenle, bu çalışmanın amacı ne yeniden aşkın düzlemler inşa etmek (Schmitt'te olduğu gibi), ne de politik olanın nihilizmin getirdiği bir sinizm içinde giderek melezleştirilmesiyle boş bir gösteren olarak – yani mutlak içkin bir alanda – ele almaktır.

Post-temelci yaklaşımın önemli bir ismi olan Marchart'a göre, post-temelci perspektif “totalite, evrensellik, öz ve zemin gibi temelin metafizik figürlerinin sorgulanması”dır, fakat “temelcilik-karşıtlığı (*anti-foundationalism*) ile veya günümüz şartlarına uymayan ‘ne olursa olsun’ post-modernizmi ile karıştırılmamalıdır çünkü post-temelci yaklaşım temel figürlerin tamamen silinmesi değil, ontolojik konumlarının zayıflatılması çabasıdır” (Marchart, 2007,

<sup>5</sup> İngilizce’de olma durumuna tekabül eden “is”; Gürses’in çevirisinde ‘olan’ olarak karşılanmış, lakin ‘is’ aynı zamanda her daim mevcudluk kipiyle birlikte geldiği için – yani halihazırda orada bulunmayı imlediği için – mevcudiyeti de ekleyerek çeviriyi biraz değiştirdim.

s. 11). Bu noktada post-temelcilik ile temelcilik-karşıtlığını Rorty'ye referansla biraz daha açık biçimde ifade etmek faydalı olabilir.

Sözgelimi Rorty (1979) temelciliği ve temelcilik-karşıtlığını birbirine zıt iki kutup olarak ortaya koyar: temelciliği “evrensel a priori koşullar, tamamen mevcut olma, sabitlenmiş nihai belirleme, mükemmel sistem veya yapının temelleri, ilerlememizin ideali veya ölçüsü” ile açıklarken; temelcilik-karşıtlığını “hiçbir terimin – noema, obje, anlam, duyu, değer gibi– özsel, mevcut, kalıcı ve değişmez bir doğasının olmaması ve kapalı, stabil bir yapı veya sistemin imkansızlığı” ile açıklar (Hurst, 2004, s. 248).

Oysa temelci düşünce ile temelcilik-karşıtı düşünce Marchart'a göre aslında aynı bakışın ürünleridir: ilki her şeyin kendinden açıklanabileceği evrensel kaidelerin varlığını kesin olarak savunurken, ikincisi de yokluğunu mutlak olarak savunmaktadır (Marchart, 2007, s. 21). Derrida ne temelciliğin ne de temelcilik-karşıtlığının kampında durmaktadır: onun teorisi, *yarının (quasi) ve açmazın (aporia)*, arasındalığın (*in-betweenness*) içindedir; ya/ya da şeklinde bir kararı aşar ve bunu “çelişki formu olarak değil bir dilemma” olarak görür (Hurst, 2004, s. 246-249). Post-temelci yaklaşımın temel iddiası, hiçbir temelin olmadığını değil, son, nihai, sabit ve kalıcı bir temel anlayışının var olmadığını belirtir; dolayısıyla bu yaklaşım hiçbir aşkınlığın var olmadığını/olamayacağını değil, aşkınlığın ontolojik konumunun zayıflatılması gerektiğini iddia eder (Marchart, 2007, s. 2). Bu anlamda post-temelci düşünce ile kavramların yarı-aşkın kavranışı arasında derin bir ilişki vardır.

Derrida düşüncesini klasik dikotomiler çerçevesinde anlamak mümkün değildir; çünkü onun teorisi ne aşkınlığın ne de içkinliğin düzlemine yerleştirilebilir. Bu klasik çelişkiyi alt edebilecek olan tek şey, ne birinin ne diğerinin içinde yer almamak, aksine konumlanışın her daim “*arasındalık (in-betweenness)*” mantığında olduğunu (Morin, 2007, s. 176), kararın her zaman imkansızlığın deneyiminden geçilerek alınabileceğini göstermektir. “Kompleks bir durumda (yaşam, dil, etik, politika, sanat) bir şeyin olanaklı olmasının koşulu aynı zamanda o şeyin mutlak oluşunu olanaksızlaştırmasıdır” (Hurst, 2004, s. 256). Öyleyse, yarı-aşkınlık ya/ya da mantığının içine sıkıştırdığı klasik şemaların dışında

üçüncü bir yol – ve diğer ikisinden kaçış biçimi – olarak karşımıza çıkar (Hurst, 2004, s. 249); bu üçüncü yol bir anlamda hem aşkınlığın metafizik şiddetinden hem de içkinliğin etik-politik anlamda aşkın bir kavrama – adalet gibi – referans olmadan toplumsal aidiyeti açıklayamama probleminden kaçıştır. Yarı-aşkın düşünceyle amaç nihilizme yakalanmadan yeni bir politik olan düşüncesinin izini sürebilmektir ve bu ancak temelin nihai, kesin, değişmez ve mutlak olarak değil, *olumsal (contingent)* olarak anlaşılmasıyla mümkündür.

Bu çerçevede, bu çalışma Derrida, Nancy ve Stiegler üzerinden Schmitt'in politik olan tarifinin okunmasıyla birlikte, post-temelci yaklaşımla yarı-aşkın kavramsallaştırmalar üzerinden başka bir politik olan düşüncesinin imkanını sorgulayacaktır. Yeni ve başka bir politik olan tanımı için, yapısökümcü bir okuma ile ilk bölümde Schmittçi modern politik anlayışın sınırlarını ortaya koyarak, günümüz birlikte yaşam krizinin kaynaklarından biri olarak göstereceğim.

İkinci bölümde ise, modern egemenliğin teklik, bölünmezlik ve aşkınlık üzerinden tarifinin günümüz koşullarına uymadığını belirterek; Schmitt'in dost ve düşman kavramlarını yapısöküme uğratan Derridacı perspektiften politik olan ve kimlik arasındaki ilişkiye odaklanacağım. Buna göre, dost-düşman kavramlarının yapısökümü ile, her daim metafizik şiddeti üreten bu modern kimlik anlayışının günümüz demokrasilerinin dışlama mantığı üzerine kurulu yapısını (Derrida, 2006) açıkladığını göstermeye çalışacağım. Bununla birlikte, Derrida'nın yarı-aşkın ontolojisi ile, birlikte yaşamın mümkün kılınması adına politik olanın ontolojik konumunun yeniden düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışacağım.

Demokrasi tartışmaları üzerinden ilerleyecek olan üçüncü bölümde ise; Schmitt'in demokrasiye dair bakışının her daim homojenlik ve politik birlik üzerinden kurulduğu için aynılaştırmanın şiddetini bir zorunluluk olarak beraberinde getireceğini göstererek, Nancy'nin tekil-çoğul oluş teorisinin demokrasiyi nasıl bu şiddet bağlamından çıkarma imkanına sahip olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu bağlamda bugün aşırı-sağ, popülist ve ırkçı politikaların yükselişinin nasıl da modern demokrasinin getirdiği temencilik ve kimlik anlayışından hareket ettiğini

göstererek, bugün yeni bir demokrasi imkanını Nancy'nin yarı-aşkın kavramı olan *ortaklık-ta-oluş (being-in-common)* kavramında arayacağım.

Dördüncü bölümde ise, Schmitt'in teknolojiye olan pesimist bakış açısına ve teknolojinin her daim nötralizasyon ve depolitizasyon ile birlikte düşünülmesine karşın (Schmitt, 2006), teknolojinin *farmakolojik* bir kavram olduğunu (Stiegler, 2013b) ve başka bir politikayı aralama imkanına sahip olduğunu Stiegler düşüncesi içerisinde ortaya koymaya çalışacağım. Bugün 21. yüzyılın krizini, sembolik sefalet ve duygulanımsızlık kavramları ekseninde tartışıp; teknolojinin aynı zamanda bu krize deva olma olanağını da vurgulayarak, politika ile tekniğin nasıl birbirinden ayırtılamayacağını altını çizmeye çalışacağım.

## 1. BÖLÜM: SCHMITT DÜŞÜNÇESİNDE POLİTİK OLAN TARİFİ

Husserl'in (1970) Avrupa bilimleri ile, Heidegger'in (2008) varlığın unutulmasıyla, Valery'nin (1963) tinin yitimiyle, Nietzsche'nin (2001) Tanrı'nın ölümüyle tanımladığı 20. yüzyıl krizini Schmitt politik olanın ekonomik-teknik belirlenimciliğin boyunduruğu altına girmesiyle (Schmitt, 2005b, s. 68) ve modern devletin egemenlik kriziyle (Schmitt, 2014, s. 34) okur. Schmitt 20. yüzyılın krizini, devletler çağıının sona erişiyile (Schmitt, 2012), pozitvizmin devleti teolojik/moral olandan koparmasıyla (Schmitt, 2012), liberal parlamentarizme duyulan inancın sarsılmasıyla (Schmitt, 2014), "teknik çağın karşısında ruhun ya da tinin çaresizliği"yle (Schmitt, 2012, s. 122) birlikte açıklar.

16. yüzyıldan bu yana, Avrupa'nın nötrleştirmeye doğru ilerleyen tarihinde, teolojik olandan metafiziğe, oradan da ekonomik ve teknik olanın belirlenimciliğine doğru geçiş, Schmitt'e göre 20. yüzyılın krizini üretmiştir (Schmitt, 2012, s. 118). Tüm politik mücadelelerin ve toplumsal çatışmaların nötr bir alanda çözümlenebileceği fikri üzerinden ilerleyen bu nötralizasyon tarihi; aslında politik olanın reddinden başka bir şey değildir: "nötrallik, politik olanın antitezidir" (Ojakangas, 2006, s. 30). Anlamın ve düzenin tüm aşkın temellerinin çözüldüğü (Ojakangas, 2006, s. 33) "büyüsü bozulmuş bir dünyada" (Kardeş, 2015, s. 39), Schmitt'in politik teorisi ruhun nasıl yeniden canlandırılabilirliği meselesini – bir bakıma demokrasi çağında aşkınlığın yeniden nasıl tesis edilebileceği meselesini (Strong, 2005, s. xxv) – kendisine amaç edinmiştir.

Sekülerleşmenin, nötralizasyonun ve depolitizasyonun yarattığı bu krizde, ruhu yeniden canlandırma meselesi ise teolojik olana saf bir dönüşü ima etmez; Schmitt'e göre bu krizden çıkış ancak politik olanın yeniden canlandırılmasıyla mümkündür (Strong, 2005, s. xxv). Avrupa'nın nötralizasyon tarihi, aşkınlıktan içkinliğe doğru geçişi imler; Schmitt'in çabası ise bu içkinlik çağının otomatizasyonunu kıran, kurucu bir 'olay'a dayalı politik olanın peşine düşmektir: Schmitt'in metafiziği, "istisnai bir kopuş"un kuruculuğunu arar (Ojakangas, 2006, s. 36, 42).



Schmitt nötralizasyon ve depolizasyon çağının müsebbibi olarak liberalizmi, parlamentarizmi, ekonomik-teknik determinizmi gösterirken; aslında bir modernite eleştirisine girer. Fakat Schmitt'in paradoksu, çözüm olarak öne sürdüğü politik olanın aslında tam da modernitenin kalbinde yer almasıdır. Daha açık bir ifadeyle, Schmitt'in politik olan kavramı, egemenliğin tekliğine ve bölünmezliğine, ya/ya da mantığındaki karara, ulus-devlet çağına ve aşkın metafizik ilkelere duyduğu nostaljiye, Kartezyen ikili karşıtlıklara (özellikle kendi-öteki karşıtlığına) dayandığı için; modernitenin krizine bir çözüm getirmekten ziyade, aslında bu krizin kökeninde yer alır. Dolayısıyla, Schmitt'in politik teorisinin kavramları aslında tam da modernitenin düşünce sistematığının içindedir. Bu bölümde, Schmitt'in politika teorisinin "geç modernitenin" politik anlayışının bir göstereni olduğunu iddia ederek (Ojakangas, 2006, s. 11), neden günümüz krizine bir cevap olma ihtimalinin olmadığını ortaya koymaya çalışacağım.

### **1.1. SCHMITT'TE TEOLOJİ-POLİTİK MESELESİ: EGEMENLİĞİN AŞKINLIK KRİZİ**

Schmitt'te teoloji-politik meselesi, hem birbiriyle bağlantılı, hem de birbirinden ayrı iki farklı ontolojik kavramın; teolojik olan ile politik olanın incelenmesine dayanır. "Teoloji-politik, ne teolojinin politikaya önceliği ne de politikanın kutsallaştırılması olarak anlaşılabilir" (Kardeş, 2015, s. 33). Aşkın değerlerin yitimine kaygıyla bakan Schmitt'in teoloji-politiği politik olanın kutsallaştırılması değilse de; aşkınlaştırılmasıdır. Bu bölümde Schmitt'in teoloji-politik okumasının, bir aşkınlık-içkinlik meselesi olarak egemenlik kavramında ne kadar belirleyici olduğunu göstermeye çalışacağım.

Modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları teolojik kavramların sekülerleştirilmesidir; bu yalnızca tarihsel gelişmeleri nedeniyle değildir; – tarihsel gelişimleri içinde bu kavramlar teolojiden devlet teorisine aktarılmışlardır, örneğin kadir-i mutlak Tanrı yasa koyucuya dönüşmüştür – fakat aynı zamanda bu kavramların sosyolojik karşılıklarının tanınması gerekliliği nedeniyle (Schmitt, 2005a, s. 36).

Bu çerçevede teolojik kavramların modernite içerisindeki dönüşümü neyi ifade eder; kapsamalarını koruyarak içinde barındırmayı mı, yoksa bu kavramların içerlerini boşaltarak mevcudiyetinin devamına izin vermeyi mi? Schmitt'in modernite okumasında ikinci seçeneğin ağır bastığı söylenebilir; ona göre "radikal aşkınlığın otoritenin dünyevi koşullarına tamamen dönüştürülmesi" (Bielik-Robson, 2016, s. 299) mümkün görünmemektedir.

Schmitt'in teoloji-politik okuması, Avrupa tarihinin metafizik görünümünü o döneme ait politik yapılarıyla uygunluk içerisinde olması bakımından inceler (Schmitt, 2005b, s. 49). Sözcüğü 16. yüzyılın merkez alanı<sup>6</sup> teolojidir; bunu 17. yüzyılda metafizik, 18. yüzyılda insancıl-ahlakilik, 19. yüzyılda ekonomi ve 20. yüzyılda teknik izler (Schmitt, 2012, s. 112-114). Burada Schmitt'in dikkat çektiği nokta, bu merkez alanlarının her birinin "süregiden nötralleştirmenin" bir parçası olmasıdır (Schmitt, 2012, s. 118). Başka bir deyişle, Avrupa tarihi nötralizasyonun tarihidir: "seküler politik modernite, aşkın değerlerin ortak-yaşam alanından geri çekilmesini temsil eder" (Vega, 2017, s. 2). Aşkınlığın – aynı zamanda teolojinin – politik kavramlardan geri çekilişi ise, egemenliğin ve meşruiyetin kaynağının belirlenmesi noktasında bir krize neden olur.

*Roma Katolikliği* (1996) okumasından anlaşıldığı üzere, Schmitt'e göre kilise aşkın Tanrı otoritesinin tecessümüdür; dolayısıyla da bir özün kendisinde tamamen temsil edilebilirliği bakımından kilise bir ideali yansıtır (Ulmen, 1996, s. xvii). Kilise, zıtlıkların birliği (*complexio oppositorum*) anlayışı ile (Schmitt, 1996, s. 7), Papa'nın İsa'nın vekili olması dolayısıyla aşkınlığın temsilcisi olarak, otoritenin kendisinde "mutlak şekilde aktüelleştiği" (s. 18) politik bir formdur. Katolik kilisesinin gücünü Tanrı'dan alan aşkın otoritesine karşı, nötralizasyon süreciyle birlikte meşruiyetin ve egemenliğin kaynağından Tanrı'nın silinerek insanın otoritenin kaynağı haline gelmesini ve dünyanın kendiliğinden varlığını sürdüren "devasa bir dinamoya" (s. 13) dönüşmesini Schmitt kaygıyla karşılar.

"*Siyasal İlahiyat*"ta Schmitt kavramların teolojik olandan politik olana, kutsallıktan seküler olana geçişinin izini sürerken, Hobbes üzerindeki çalışmasında

---

<sup>6</sup> Merkez alanı kısaca, dünyayı anlamlandırma biçimi, genel olarak çağa hâkim olan düşünme biçiminin metafiziği olarak düşünülebilir.

moderniteyi kutsalın seküler olana dönüştürülmesi olarak değil, kutsal olanın bertaraf edilmesi şeklinde tanımlar” (Vega, 2017, s. 3). Schmitt’e göre, Hobbes yeni bir iktidar biçimi yaratır: ilk defa bir politik otorite kutsal alan üzerinden değil, insan yapımı bir makine (*Leviathan*) üzerinden kurulur (Ojakangas, 2006, s. 91). Schmitt’e göre ise makineler ve otomatlar temsil dünyasının dışındadır (Schmitt, 1996, s. 21); dolayısıyla Schmitt hakikatin genel nötralizasyonunu Hobbes ile başlatır (Ojakangas, 2006, s. 92).

Schmitt için Hobbes bir yandan egemenliğin aşkınlıkla olan ilişkisini *Leviathan* ile sekteye uğrattırırken, bir yandan da karara yaptığı vurguyla (Schmitt, 2005b, s. 38) onun aşkınlıkla olan irtibatını yeniden kurmuştur. Schmitt’e göre egemenlik karar alma kapasitesinde yatar: “egemen, olağanüstü hale karar verendir” (Schmitt, 2005b, s. 13). Burada olağanüstü halle kastedilen, normal düzenin askıya alındığı bir istisna halidir. Karar, yasalarla belirlenmiş normalliyi kırarak kurucu bir rol üstlenir: “karar, bir hiçten (*ex nihilo*) doğmuştur” (s. 36). Bu noktada Schmitt egemenliğin ve meşruiyetin kökeninin aşkınlıktan kopmasıyla doğan krize karşılık; bu kökeni karar aracılığıyla Tanrısallıkla – çünkü Tanrı da hiçten yaratır – yeniden bağlamaktadır.

İstisna ile mucize arasında kurduğu analogiyle beraber (Schmitt, 2005b, s. 41) Schmitt, mucizenin teolojik vasfını karara yükler. Bu noktada karar, egemenliğin ve meşruiyetin kaynağını aşkınlıkla yeniden tesis ederek, içkinleştirilmiş dünyanın büyüsunün yeniden kurulmasını sağlar. Böylece kararcılık, Schmitt’in muhafazakâr kamp içerisinde yer alarak modern nihilizme bulduğu çözümdür (Ojakangas, 2006, s. 19). Onun düşüncesinde Tanrı’nın egemenliğin kaynağından silinmesiyle birlikte doğan boşluk, kararın aşkınlığı ile çözüme kavuşturulur.

Bununla birlikte Schmitt’in politika teorisinde egemenlik, her daim ‘bölünmezlik ve teklik’ ile birlikte düşünülür – ki bu da kökenini Roma Katolikliğinin Schmitt için ideal biçim olmasından alır (Strong, 2005, s. xvii). Politik otoritenin ideal biçiminin Schmitt için her daim tek ve bölünmez Tanrı imgesiyle birlikte kavramsallaştırılması, egemenlik kavramının ancak teoloji-politik ekseninde anlaşılabilir olmasına neden olur. Böylece Schmitt’in teoloji-politik okumasının,

nötralizasyonun yol açtığı egemenlik ve meşruiyet krizinin çözümü olarak politik olanın karar aracılığıyla yeniden aşkınlaştırılmasını öne çıkardığını söyleyebiliriz.

Son olarak, politik olan, egemenlik, meşruiyet gibi kavramların aşkın metafizik ilkelere anlaşılması durumu; daha açık bir ifadeyle Tanrı, idea, Cogito, akıl gibi metafizik özlerin bu kavramların kökeninde yer alması olgusu Derrida'nın gösterdiği üzere Batı metafizik tarihinin – dolayısıyla modernitenin – geleneğidir (Derrida, 2014, s. 22). Bu perspektiften bakıldığında, Schmitt'in kaybolduğunu iddia ettiği aşkınlığın, yalnızca aşkınlığın teolojik biçimi olduğu söylenebilir. Hatta teoloji-politiğin bugün hala egemenlik, demokrasi, halk gibi kavramların bir belirleyeni olduğu öne sürülerek (Derrida, 2002, s. 64) bir önceki argüman yenilenebilir: Schmitt'in yitimini ilan ettiği aşkınlık, modernitenin kökeninde hala devam etmektedir; aşkınlığın kaybı post-modern dönemle birlikte düşünülebilir ki hala tam bir kopuştan söz edilemez. Bu anlamda, Schmitt'in aşkınlığı politik olan aracılığıyla yeniden tesis etme arzusu, modern aşkınlık tasavvurlarının içinde kalır.

## 1.2. POLİTİK OLANIN DOST DÜŞMAN OLARAK BELİRLENMESİ

Schmitt düşüncesinde politik olan, liberal toplumlarda “hakiki anlamını” (Kaya, 2010, s. 5) yitirmiştir. Bu yitim, ilkin politik olan ve politika ilişkisinin gözden kaçırılmasıyla (ve dolayısıyla politik olanın varoluşsal vasfının politikanın kurumsallığı tarafından yok sayılmasıyla (Ulmen, 1996, s. xi)), ikinci olarak da rasyonel-ekonomik-teknik belirlenimciliğin altında “politik olanın rasyonel hesaplanabilirlik süreciyle birlikte yok oluşuyla” (Marchart, 2007, s. 43) ilgilidir. Schmittyen politik olan tanımını ortaya koyabilmek için, ilkin politik olan ve politika arasındaki ilişki ortaya koyulmalıdır.

Politik olan ile politika arasındaki ayrım nasıl tanımlanabilir? Post-temelci yaklaşımda politik olan ve politika arasındaki ayrım, ontolojik ve ontik ayrımıyla birlikte açıklanır: politik olan toplumun ontolojik temeline işaret ederken, politika ontik eylemlerle ilgilidir (Marchart, 2007, s. 5). Post-temelci anlayışa göre, politik olan ile politikayı ayıran, ontolojik *farkın* hareketidir (s. 6). Bu noktaya Derrida'nın

yapısökümcü okumasında tekrar döneceğim. Şimdilik, politik olanın toplumun kurucu momenti olarak potansiyeliteye, politikanın ise bu kurulu düzen içerisindeki edimselleşen eylemlere tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede Schmitt'in politik olan tanımı post-temelci perspektifte kavramsallaştırılan ontolojik konumlanış ile değerlendirilebilir mi, öncelikle bunu tartışacağım.

İlkin, Schmitt *Siyasal Kavramı*'nda (2012) politik olanı, kriz anındaki “en uç ve yoğun karşıtlık” olarak tanımlar (s. 60). Schmittçi politik olan kavramı, önceden belirlenemeyen, gelmesinin hesaplanamayacağı bir olay olan, kararı gerektiren ‘kriz’ anında, dost ve düşmanın tayin edilmesidir. Bu karar ise, halihazırda kurulu bir düzene dayanmayıp, tam tersine bir kopuşu imlediğinden kurucudur. Bu haliyle karar, normu yırtarak yeni bir norm oluşturur (Schmitt, 2005b, s. 19). Politik olan, Schmitt'e göre her daim kriz anında alınacak bir kararı gerektirdiğinden, politik olanın ontolojik bir konumlanış olduğu söylenebilir. Politik olan, var olan düzenin içinde yer almaktan ziyade, eski düzenden koparak yeni bir düzen kurmayı hedefler ve bu kesinlikle önceden hesaplanabilir, öngörülebilir bir kurala (mekanizme-otomatizme) dayanmaz.

Bununla birlikte, politik olan kimin dost ve kimin düşman olduğunun belirlenmesi olarak, politik birliğin içerisinde yer alabilecekler ile dışında bırakılması gerekenlere karar verir (Schmitt, 2012, s. 57). Bu çerçevede politik olan, sözgelimi halk gibi bir politik birliğin hangi metafizik temeller üzerine kurulacağını belirler. Bu izlekte gidilecek olursa, politik birliğin ontolojik konumlanışını – kimliklenmesini – belirleyen politik olanın, post-temelci anlayışla uygunluk içerisinde olduğu söylenebilir. Fakat Schmitt'in teorisinde politik olan ile politika ayırımına dair yapılacak daha dikkatli bir okumayla aslında bu ayırımın post-temelci perspektifteki farka tekabül etmediği anlaşılır.

Sözgelimi, Schmitt *Siyasal Kavramı*'nda (2012) politik olan, ne “devlet politikası”na, ne “parti politikası”na, ne de “taktik ve pratik, rekabet ve entrika ile ikircikli ilişkiler ve manipülasyonlar” anlamındaki bir politika anlayışına indirgenebileceğini ifade eder (s. 61). Buradan şöylesi bir sonuç çıkarılabilir: politik olan, ontolojik bir konumlanış iken politika halihazırda kurulu bir düzenin içerisindeki pratikler olarak ontik alana ait olduğundan, politik olan ile politika farklı

iki alanda değerlendirilebilir. Oysa Schmitt, burada politik olan ile politikanın ontolojik ve ontik biçiminde iki farklı alana ait olduğunu değil, politikanın 'politik' vasfını artık taşımadığını iddia eder. Politika, yalnızca iç düzende "huzur, güvenlik ve düzen"i sağlamaya yarayan bir pratik olarak tanımlanırsa, Schmitt'e göre burada politikadan değil, kolluk kuvvetlerinden bahsediliyor demektir (2012, s. 41). "Kısaca "huzursuzluk" olarak adlandırılan saray entrikalarını, çıkar çatışmalarını, yüksek yargı sınıfını oluşturan soyluların mutlakiyetçi rejime karşı birlik oluşturup başkaldırmalarını ve hoşnutsuzlukların isyan denemelerini" (2012, s. 41) politika olarak tanımlamak, Schmitt'e göre politikanın asıl mahiyetinden uzaklaşılması anlamına gelmektedir.

Schmitt'in nazarında politika kaynağını politik olandan, yani dost ve düşmanın belirlenmesinden, antagonizmanın en uç raddeye gelmesinden alır. Bu çerçevede, politik olanın yalnızca parti politikasına indirgenmesi, ontolojik olanın ontik alana indirgendiğini değil, politikanın kendi temelini unuttuğunu gösterir. Çünkü politik olan "her politikanın primordiyal (asli) temelidir" (Kaya, 2010, s. 60). Daha açık bir ifadeyle, Schmitt için politik olan, politikanın taşınması gereken bir vasıftır. Bu anlamda politik olan sıfat halini imlerken, politika isimdir (Marchart, 2007, s. 41). Politika, ancak kendisini politik olandan temellendirdiği müddetçe gerçek politika mahiyetine kavuşabilir. Politikanın dost ve düşman belirleme ediminden bireysel çıkar çatışmasına dönüşmesi, politikanın asli temelini kaybettiğini gösterir.

Bu noktadan hareketle; Schmitt'in politik olan ile politika arasında yaptığı ayrımın, post-temelci perspektifteki ontolojik ve ontik bakış çerçevesinde anlaşılamayacağı görülebilir. Genel hatlarıyla, Schmittçi politika, dost ve düşman kavramları üzerinden şekillenen antagonizmanın, yani politik olanın cisimleşmesine tekabül ettiğinden, Schmittyen politika her daim önceden belirlenmiş bir temel üzerinden hareket eder<sup>7</sup>. Dolayısıyla Schmittçi bir politik olan ve politika tanımlaması, ancak temelci perspektif içinde değerlendirilebilir.

<sup>7</sup> Politikanın, politik olanın aktüelleşmesi olarak tanımlanması, temelci perspektif içerisinde kalan tamamlanma ilişkisine göndermede bulunur. Bununla birlikte, Schmitt'in politikanın taşınması gerektiğini iddia ettiği politik vasıf, bir temeli imler. Schmitt'in politik ontolojisinin niçin modern temelci perspektifin sınırları içerisinde kaldığını, Derrida bölümünde daha detaylı irdeleyeceğim.

Peki Schmitt'in düşüncesinde politik olanın neliği olarak kavramsallaştırılan dost ve düşman ikiliği tam olarak neyi ifade etmektedir? Başka bir ifadeyle politik olan ile politik olmayanı ayıran şey nedir veya politik olmanın 'politikliği' nereden gelmektedir?

Ahlak alanındaki nihai ayrımın iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin; ekonomide yararlı ve zararlı ya da kârlı ya da kâr getirmeyen olduğunu varsayalım. O halde sorulması gereken soru, bu ayrımlara benzer nitelikte, onlarla eşdeğer olmasa da onlardan bağımsız, kendinde açıklayıcı ve basit bir ayrımın politik olan kavramı için de mevcut olup olmadığı ve varsa bu ayrımın taşıdığı niteliklerin ne olduğudur. Politik eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül politik ayrım, dost-düşman ayrımıdır. (Schmitt, 2012, s. 57)<sup>8</sup>

*Siyasal Kavramı*'nda (2012) Schmitt dost-düşman ayrımını, bir birleşmenin ya da ayrışmanın – etik, estetik, ekonomik, kültürel vb. gibi alanlarda – en uç, en yoğun derecesi biçiminde ifade eder (s. 68). Bununla birlikte, dost-düşman, diğer alanlardaki ayrımların kategorilerine göre belirlenmez: yani “politik düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez” (s. 57). Bu manada, Schmitt için düşman bireysel bir rakip, kişisel nefretin öznesi değildir (s. 59). Schmitt, Platon'daki *inimicus* ve *hostis* kavramlarına atıfla, düşmanın bireysel değil, ancak kamusal olabileceğini söyler ve düşmanı “bir bütün karşısında *mücadele eden* benzer bir bütün” olarak tanımlar (s. 59). Bu mücadele, düşman olarak tanınan toplumla yaşam tarzlarının uzlaşmaz biçimde farklı olmasını ön-gerektirir.

Düşman her daim 'farklı' olandır, başka bir deyişle *öteki*'dir. “Önemli olan, politik düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Politik düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir” (Schmitt, 2012, s. 57). Burada Schmitt 'yoğun'lukla savaş olma ihtimalini kasteder: Schmitt'in kavramsallaştırmasında düşman saf düşünsel açıdan “metafor veya simge” ile anlaşılmaz (s. 48); aksine düşman somut bir tehdit olarak yaşamı – veya yaşam

<sup>8</sup> Bu çalışma boyunca siyaset, siyasal olan ve siyasallaşma gibi kavramlar sırasıyla politika, politik olan ve politikleşme kavramları ile karşılanacaktır. Direkt alıntılarda da 'siyasa' kökünden türeyen kavramlar, 'polis' kökünden türeyen kavramlar ile değiştirilmiştir. Böylesi bir tercihin sebebi, politik olan ve politka ayrımında Antik Yunan düşüncesindeki polis kavramı üzerinden yapılan okumayı mümkün kılmaktır.

tarzını – tehdit edendir (Slomp, 2009, s. 31). Bu somut tehdit, fiziksel olarak ölme/öldürmeyi işaret eder; bir yaşamın feda edilmesi talebinin meşru olmasının tek yolu, onun politik olmasıdır. Ne ekonomik ne dinsel ne de kültürel bir sebep, bir kişinin yaşamının kendisi adına feda edilmesini meşru bir şekilde talep edebilir (Schmitt, 2012, s. 78). Düşman, Kardeş'in (2015) de belirttiği gibi, "diğerin varoluşunu radikal anlamda sorgulayan" ise, düşman ile dost arasındaki ilişki "bir varoluş ile diğeri arasındaki var olma ve yok etme ilişkisinin diyalektiği"ni imler (s. 47). Bu bağlamda düşmanın "somut ve varoluşsal" tanımı, reel olarak işaret edilebilen bir özneyi – çünkü Schmitt'in düşman tanımı soyut bir ideal olamaz – ve bu özneyle fiziksel bir ölme/öldüme ilişkisini kasteder.

Düşman yabancı ve öteki olarak, benim yaşam tarzıma bir tehdit oluşturuyorsa bu ancak ve ancak benim yaşam tarzımla uzlaşmaz bir farklılık halinde olmasıyla mümkündür. Bu bağlamda düşman ile karşılaşma "bir *bütün* karşısında mücadele eden benzer bir *bütün*" olması hasebiyle her daim antagonistiktir. Burada bütünlük, dostluk kavramının içerideki birleştiriciliğine vurgu yapar. Slomp'a (2009) göre, Schmitt'te dostluğun biri içeride diğeri dışarıda olmak üzere iki boyutu vardır; ilki toplumun içinde birliği sağlayarak çoğulculuğu önler, ikincisi ise uluslararası arenada müttefikliği sağlayarak dünyanın (tek-devlet olmasının önüne geçme anlamında) çoğulculuğunu garantiler (s. 24).

Bu bağlamda ilk durumu ifade eden dostluk anlayışı, bütünleştirici bir kavram olarak, içeriği bir metafizik temel üzerinde (Schmitt'e göre *myth* aracılığıyla) kurar (Schmitt, 2014, s. 101). "Politik birliğin sağlanması amacıyla ortak toplumsal değerlerin oluşturulması ve yabancıların/ötekinin dışlanması anlamında içerisi ve dışarıyı ayırımı yapmak öncelikle tözel (*substentiell*) birliğin sağlanmasını gerektirmektedir" (Bezci, 2006, s. 44). Bu tözel birlik, dostluğun hangi temel üzerinde inşa edildiğini gösterir; nitekim bu birlik "dinsel, ulusal ya da etnik olabilir" (Bezci, 2006, s. 45). Diğer alanlardaki – ekonomik, kültürel veya dinsel – birleşme ve çatışmalar, dost ve düşmanın tayin edilmesi noktasında belirleyici olursa; "politik birliğin yeni tözünü oluşturuyorlar demektir" (Schmitt, 2012, s. 69). Bu anlamda Schmittçi açıdan içeriğinin birliğini oluşturan dostluk, toplumsalın hangi temeller üzerine kurulduğunu ifade eder.



“Dost, düşman olmayan değildir” (Kardeş, 2015, s. 48); bu bağlamda dostluk, belirli bir metafizik öz tarafından kurulmuş bir birliği temsil ettiği için, ancak ve ancak bu metafizik temelle bir araya gelmesi mümkün olanları – yani aynı olanları – kapsar. Bu çerçevede Schmitt’in dostluk anlayışı aslında politik ‘bir’liğin sağlanmasına, yani içeride homojenliğin sağlanmasına dayanır (Bezci, 2006, s. 43-48). Her ne kadar Schmitt, halkın somut olarak heterojen olduğunu söylese de (Schmitt, 2014, s. 41); onun için asli olan bu heterojenliğin aşkın bir değer aracılığıyla birlikte buluşturulmasıdır.

Bu perspektifle, dost ve düşmanın yer değiştirebilir olması (bugün dost olanın yarın düşman haline gelme olasılığının Schmitt’te her zaman açık bırakılması), Schmitt’te kimliğin inşasının “a priori ve sabit olmadığı” (Slomp, 2009, s. 120) iddiası adına yeterli olmamaktadır. Çünkü Schmitt “homojenliği aynı ulustan olmak gibi verili bir kimlikten türetebilmektedir” (Türk, 2013, s. 153). Schmitt için dostluğun asli önemi, onun politik birliği sağlamasıdır. Politik birlik ise, her bir heterojen unsurun homojen bir üst kimlik altında birleştirilmesi ile mümkün olduğundan, içeriği birleştirmeye dayanan dostluk anlayışı sabit bir kimlik anlayışının ön-belirlenmesi olmaksızın düşünülemez.

Bu bağlamda Schmitt’in politika teorisinin post-temelci anlayışla birlikte açıklanması mümkün görünmemektedir; çünkü post-temelci bakış toplumun ontolojik kökeninin her daim boş kalacağı ve nihai bir metafizik temelin belirlenemeyeceği iddiasına dayanır (Marchart, 2007, s. 27). Oysa Schmitt’te nihai temel çatışmadır (Ojakangas, 2006, s. 15). Çatışmanın kuruculuğu olmadan (dost-düşman ayrımı belirlenmeden) politik olandan bahsetmek imkansızdır.

Bununla birlikte toplumun metafizik temeli her daim dostlukta temellenir, dostluk ise *myth* aracılığıyla ‘yukarıdan aşağı’ (Ojakangas, 2006, s. 139) bir hareketle kurulur. Son olarak politik olanın belirlenmesi, nihai ayrımları ön-gerektirir: içerisi-dışarı, kendi-öteki, savaş-barış gibi ikilikler bir karar aracılığıyla sınırlandırılmalıdır. Bu belirlemelerin yokluğu, politik olanın da belirlenememesine neden olur. Dolayısıyla Schmittyen teori – modern Kartezyen ikiliklerin belirlenmesine dayalı olduğundan – geç modernitenin dikotomik ayrımların muğlaklaşmasına dayalı zamansallığında, bu sınırların acilen yeniden

belirlenmesi gayretindedir (Slomp, 2009, s. 84). Sonuç olarak, Schmitt'in teorisinin modernitenin klasik ikiliklerini yeniden tesis etme arzusu, Schmitt'in argümanlarının modern perspektifin birer göstereni olarak değerlendirilebileceği yorumunu güçlendirir.

### 1.3. “PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ”: TEMSİL VE ÖZDEŞLİK SORUNU

Schmitt için Tanrının egemenliğin kaynağından giderek silinmesine dayanan Avrupa pozitivist anlayışı, egemenliğin ve meşruiyetin başka bir kaynağa bağlanması zorunluluğunu getirmiştir. Bu kaynak politik birliğini kurmuş olan halktır:

XIX. yüzyıl devlet kuramının gelişimi iki karakteristik unsur sergiler. Tüm teist ve aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve yeni bir meşruluk kavramının oluşturulması. Geleneksel meşruluk kavramının tüm açıklığını yitirdiği aşıkardır ... 1848'den itibaren kamu hukuku kuramı ... tüm kudreti halkın *pouvoir constituant*'ına [kurucu iktidarına] bağlar, yani monarşist olanın yerine demokratik meşruluk düşüncesi geçer (Schmitt, 2005b, s. 54).

Ona göre demokrasi, aşkınlıktan içkinliğe geçişi temsil eder (Schmitt, 2005b, s. 52). Aşkınlığın kaybı ise, daha önce değinildiği gibi Schmitt tarafından kaygıyla karşılandığından, Schmitt demokrasiyi yeniden aşkınlık düzleminde kavramsallaştırmaya çalışır: bu düzlem onun için temsil ve özdeşliktir. Bu bölümde, demokrasi kavramının Schmitt için meşru olabilmesinin tek yolunun nasıl homojenlikten, aşkınlıktan ve – paradoksal bir ifadeyle – diktatöryel öğelerle buluşturulmasından geçtiğini açıklamaya çalışacağım.

İlkin Schmitt için liberal-parlamenterizm ile demokrasi kavramlarının 20. yüzyılda birbirinin yerine kullanılması – neredeyse eş anlamlı kabul edilmeleri – problemlidir; dolayısıyla öncelikle bu kavramların birbirinden ayrılması gerekir (Schmitt, 2014, s. 17). *Parlamenter Demokrasinin Krizi*'nde (2014) Schmitt, parlamentarizmin özünü aleniyet ve kamusal olarak belirler. Aleniyet, halkı kamusal bir denetçi olarak konumlandırır ve iktidarın kötüye kullanımının önüne geçebileceği iddiası üzerine kuruludur. Müzakere ise, tartışma yoluyla hakikatin

bulunabileceğine ya da en doğru kararın verilebileceğine olan inançtır. Fakat bu inanç demokrasiye değil, liberalizme aittir.

Schmitt'e göre liberalizm, aleniyet ve müzakere aracılığıyla aslında kararın ve otoritenin önüne geçmeye çalışmaktadır. Sözelimi Locke'un "hayvanlara mahsus" olarak gördüğü çıplak güç, hukukun üstünlüğü ile sınırlanmalıdır (Schmitt, 2014, s. 75). Kuvvetler ayrılığı ilkesi ise, yine liberalizmin 'denge'ye olan inancından kaynaklanır, dolayısıyla parlamenter düşünceye aittir ve demokrasinin bir koşulu değildir. Aksine demokrasi özdeşlik ve temsil üzerine kurulduğundan – yönetilen ve yönetenin özdeşliği – demokrasinin tek bir karar alıcı ile birlikte düşünülmesi mümkündür.

Parlamenter demokrasinin içinde bulunduğu kriz ise, ilkin parlamentonun hakikati ve ortak iyiyi aramaktan vazgeçmesiyle "politik birliğin değil, bireysel çıkarların arenasına dönüşmesi" (Bezci, 2006, s. 135) ile ilgilidir. Liberal parlamento Schmitt'e göre yalnızca iktidarı ele geçirme aracına dönüşmüştür. Bununla birlikte parlamentonun aleniyet ilkesi de sarsılmıştır: "Partilerin ve koalisyonların oluşturduğu son derece küçük komiteler kararlarını kapalı kapılar ardında almaktadır ve büyük kapitalist çıkar gruplarının temsilcilerinin küçük komitelerde kararlaştırdıkları şeyler milyonlarca insanın günlük yaşamı ve kaderi için belki de her türlü politik karardan daha önemlidir" (Schmitt, 2014, s. 76-77).

İkinci olarak parlamentarizmin krizi aslında kaçınılmazdır çünkü Schmitt'in gözünde parlamentarizm ile demokrasinin birbiriyle uyuşması mümkün değildir: "tezat, kökenine inildiğinde, liberal birey bilinci ile demokratik türdeşlik arasındaki kaçınılmaz tezattır" (Schmitt, 2014, s. 36). Parlamentarizmin idesi bireyselliğe (dolayısıyla heterojenliğe), demokrasinin idesi ise politik birliğe (yani homojenliğe) dayanır. "Liberal düşünce, şimdiye dek var olmuş, tözsel eşitlik ve türdeşlik tasavvuruna dayanan demokrasi yerine bir insanlık demokrasisini [*die Menschheitsdemokratie*] koyar" (Schmitt, 2014, s. 27-28).

Bu bağlamda parlamenter demokrasinin krizi, aslında modern devletin de krizidir: "modern demokratik devlet temsil etme gücünü yitirmektedir" (Ojakangas, 2006, s. 133). Schmitt'e göre demokrasi, özdeşlik ve temsil ilkeleri üzerine kuruludur ve temsil yalnızca aşkın bir idenin temsilidir (Schmitt, 1996, s. 20). Katolik kilisesi

Tanrı'nın aşkınlığının temsilcisiyken, demokrasi ise aşkın bir politik birliğin temsilidir. Her ne kadar somut anlamda kitleler heterojen olsa da; temsilin “yukarıdan aşağıya” doğru hareketi, kitlelerin aşkın bir kimlik etrafında özdeşleştirilmesini sağlar (Ojakangas, 2006, s. 133). Halkın politik birliğini kurması için ilkin bir metafizik ilke etrafında özdeşliğini kurması, ikincil olarak da bu özdeşliğin temsil edilmesi gerekir.

Schmitt'e göre karar verme vasfından yoksun olan halk (Bezci, 2006, s. 54), ancak yönetilen ile yöneten arasında tam bir özdeşlik sağlandığı takdirde temsil edilebilir ve bu temsil<sup>9</sup> yönetenin kararının meşruiyetinin kaynağıdır. Halk iradesinin temsili, ancak temsil eden ile temsil edilenin özdeş olduğu durumda meşrudur. Schmitt, demokrasinin kaynağını özdeşlik ilkesi aracılığıyla belirlediğinden, diktatörlük ile demokrasi birbiriyle çelişen rejimler olmaktan çıkar: Schmitt'in ifadeleriyle; “diktatörlük demokrasinin zıddı olmadığı gibi, demokrasi de diktatörlüğün zıddı değildir” (Schmitt, 2014, s. 49). Bu özdeşlik ilkesi, her ikisinin de mutlak bir özü kendisinde temsil edebildiği iddiasına dayanır<sup>10</sup>.

Demokrasinin ‘halk iradesinin’ tecelli etmesi biçiminde tanımlanması, demokrasi ile diktatörlüğün ‘prensip’te’ buluşabileceği gibi paradoksal bir önermeye götürür. Sözelimi Schmitt için halk iradesinin vuku bulması, parlamenter sistemin gerektirdiği oy verme ediminden çıkarsanamaz:

Demokratik duygu ne kadar güçlü olursa, demokrasinin bir ‘gizli oy kayıt sistemi’nden farklı bir şey olduğu o kadar kesin bir şekilde anlaşılır. Diktatörce ve sezarca yöntemler, salt teknik değil, hayati bir anlamda da *doğrudan* demokrasi karşısında, yalnızca halkın

<sup>9</sup> Schmitt'e göre temsil her zaman bir aşkınlığın temsilidir; Tanrı veya halk aşkın ideler olarak temsil edilebilirler. Bu bağlamda ilkin temsilin, her daim mevcudiyet metafiziğine yakalandığını söyleyebiliriz. Temsil edilen şey, bu anlamda zamandan ve mekândan bağımsız, değişmeyen bir metafizik ilke olarak ‘mevcut’ olana tekabül eder. (Derrida'da aşkın gösterilenin yapısökümü için bkz. (Derrida, Gramatoloji, 2014))

İkinci olarak Schmitt'teki aşkınlığın temsili, diktatörlük ile demokrasinin onun gözünde nasıl bir arada yaşanabileceğini gösterir. Führer, politik birliğin meşru temsilcisi olabilir ve bu demokrasinin özdeşlik ve temsil ilkeleriyle bir uygunluk içindedir. Bu noktada, demokrasinin bugünkü krizini ele alırken ileride başvuracağım popülist liderlik meselesinin, Schmittin teoride nasıl meşru kılındığı görülebilir.

<sup>10</sup>Parlamenter Demokrasinin Krizi'nde Schmitt, demokrasi ile diktatörlüğün benzer yapıda olduğunu iddia ederken bir diktatörlük savunusuna girmez. Burada Schmitt, demokrasinin aslında diktatörlükten çok da uzak olmadığını göstermeye çalışır; her ikisi de milli iradenin kendisinde cisimleşmesine dayandığından, aynı prensip üzerine inşa edilebilirler. Schmitt'e göre diktatörlük demokrasi ile değil, kuvvetler ayrılığı ilkesi ile zıt olarak konumlandırılabilir (Schmitt, 2014, s. 64).

'*acclamatio*'sunu arkasına almakla kalmayıp, demokratik özün ve kudretin doğrudan ifadesi de olabiliyorken, liberal muhakemenin ürünü olan parlamento suni bir mekanizma gibi görünür (Schmitt, 2014, s. 35).

Schmitt'e göre demokrasi politik birliğin özdeşliğini "tözel bir eşitlik" düşüncesi olarak ulusal homojenlikte kurar (Türk, 2013, s. 150). Tözel eşitlik düşüncesi, liberal parlamentarizm ile demokrasi ayrımının göstergesidir (Schmitt, 2014, s. 25). Ona göre liberal parlamento düşüncesi bütün insanların eşitliği fikrine dayanırken, demokrasinin varsaydığı eşitlik aslında "eşitsizliği işaret eder" (Türk, 2013, s. 152). Schmitt'e göre eşitlik, 'eşitsizliği' içermediğinde hem politik olanın kaybına neden olur, hem de eşitlik özü gereği her daim eşitsizliği içereceğinden bu ilişki politik alandan çekilerek diğer alanlara (ekonomi gibi) kayar – dolayısıyla eşitlik-eşitsizlik ilişkisini sona erdirip liberalizmin iddia ettiği gibi evrensel kapsayıcılıkta olan bir eşitliği tesis etmek mümkün değildir – (Schmitt, 2014, s. 30-31).

Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur. O halde ilkin türdeşlik, ikinci olarak heterojen olanın -gerektiğinde- elenmesi veya imha edilmesi, demokrasi kavramında içkindir... Demokrasinin politik gücü, yabancı ve eşitsiz olanı [*das Ungleiche*], türdeşliği tehdit eden bertaraf etmeyi veya uzak tutmayı becermesiyle ortaya çıkar (Schmitt, 2014, s. 25).

Eğer insanlar evrensel olarak insan olmaktan gelen bir eşitliğe sahip olsalardı; bu politik olanın silinmesi anlamına gelirdi: çünkü politik olan her daim içeriği dışarıdan, dostu düşmandan yani 'eşit olanı eşitsiz olandan' ayırır. Schmitt için eşitlik, politik birliğin üyesi olanları kapsar, yani bir ulus-devletin mensubu olup da dostluk bağının içerisinde bulunanlar demokraside eşit sayılabilir. Demokrasi, yabancı ve öteki olanı ulusal homojenlikten ayırmadığı müddetçe, kendi özüne (özdeşlik ve temsil ilkesine) karşı gelir. Bu bağlamda Schmitt için demokrasi her zaman eşit olanlar ile olmayanları, aynı ile farklı olanları, içeride kalacaklar ile dışarıda tutulacak olanları birbirinden ayırma işidir.

Parlamento ile demokrasi arasındaki fark, Schmitt'e göre ikisinin temsil meselesine bakışında görülebilir. Schmitt için temsil her daim bir aşkınlığı ön-gerektirdiğinden "var ama görünmez olanı vücuda getirme" meselesi iken;

parlamentoda temsil “yerine geçme anlamındaki vekaletten” ibarettir (Bezci, 2006, s. 67). Bu anlamda “parlamento halkın gerçekten temsil edildiği yer olmaktan çıkmıştır” (Bezci, 2006, s. 66) çünkü demokrasinin olmazsa olmazı olan özdeş bir politik birliği, parlamento yalnızca nicel bir çoğunluğa indirgemıştır ve bireysel çıkarlar alanına dönüşmüştür. Schmitt’e göre parlamento sistemi, meşruiyetini kaybetmektedir:

Parti hakimiyeti, partilerin sübjektif - kişisel-politikaları, “amatörler hükümeti”, süregiden hükümet krizleri, parlamento konuşmalarının amaçsızlığı ve banallığı, parlamenter teamüllerin giderek düşen seviyesi, parlamento tıkanıklığına yol açan yıkıcı yöntemler, dokunulmazlık ve ayrıcalıkların parlamentarizmi hor gören radikal muhalefet tarafından istismar edilmesi, onursuz işlerin gündelik pratik haline gelmiş olması, parlamentoya devam oranının düşük olması... (Schmitt, 2014, s. 11).

Parlamenter sistemin; kitlelerin manipülasyonuna ve seçim kampanyalarına dayalı bir yönetim tekniğine dönüşmesi, onu bir krize sokmuştur (Schmitt, 2014, s. 12). Schmitt’e göre “kapalı kapılar” ardında alınan kararlara dönüşen parlamenter sistem; ona olan inancın ve umudun yitirilmesine neden olmuştur (Schmitt, 2014, s. 77 ve 19). Parlamentonun halkın iradesini temsil etme meşruiyetinin yoksunluğu, aynı zamanda halkın iradesinin “birbirlerinin düşüncelerini kökten reddeden farklı politik partiler aracılığıyla parçalanması” (Bezci, 2006, s. 135) ile de ortaya çıkmaktadır. Bu parçalanma, parlamentarizmin plüralist katılımı ilkselleştirerek, yalnızca özdeşlik ilkesi aracılığıyla aşkın bir temsil üzerine şekillenen demokrasiye karşın, aşkın bir temsili imkânsız kılmasıyla ilgilidir.

Halk, Schmitt’te karar verme ve politik olanı belirleme vasfına sahip değilken, parlamentonun katılımcılığı “politik olan ile toplumsal olanın karışmasına” neden olur (Bezci, 2006, s. 63). Türk’ün Balakrishnan’dan aktardığı üzere, toplumsal olanın politik olanı hakimiyeti altına alması ile “her şey potansiyel olarak politik” kılınmış, böylece politik olanın dost-düşman ayrımına dayalı özü silinmiş, devletin karar alma üzerindeki tekeli zayıflamıştır: nihayetinde toplumsal olanın politik olan üzerindeki hegemonyası bir “hiper-politizasyon” ile sonuçlanmıştır (2013, s. 136). Bu hiper-politizasyon, Schmitt’e göre kendisini, ulus-devlet egemenliğinin karar alma ve düşmanı belirleme tekelinin zayıflamasıyla beraber, düşmanlığın

soyutlaşması ve mutlaklaşmasına – yani partizan çağına – dönüşümünde gösterir. Partizan çağı ise, ekonomik-teknik belirlenimciliğin politik olanı depolitizasyona ve nötralizasyona uğratmasının yıkıcı bir sonucundan başka bir şey değildir.<sup>11</sup>

#### 1.4. POLİTİK OLAN İLE TEKNİK İLİŞKİSİNİN SCHMITT'TEKİ TEZAHÜRÜ: NÖTRALİZASYON VE DEPOLİTİZASYON

Schmitt için 20. yüzyıl, teoloji-politiğin aşkın köklerinin ekonomik-teknik belirlenimciliğin içkin indirgemeciliği altında geri çekilişini ifade eder. Egemenliğin ve meşruiyetin kaynağının, parlamenter demokrasinin, politik olanın krizini; 20. yüzyılın her şeyi hesaplamaya, rasyonaliteye, üretim ve tüketime indirgeyen merkezi alanın (teknik belirlenimcilik) hegemonyası ile birlikte okuyan Schmitt için politik olanın yalnızca teknik bir yönetim meselesine dönüşmesi, 20. yüzyılın aşması gereken bir problemdir (Schmitt, 2012):

Bugün hiçbir şey, politik olana karşı mücadele kadar modern değildir. Amerikalı finans adamları, endüstriyel teknikerler, marksist sosyalistler ve anarko sendikalist devrimciler, politikanın, ticari hayatın tarafsızlığı üzerindeki tarafgir hükümlerinin bertaraf edilmek zorunda olduğu talebinde birleşirler. Artık politik sorunlar değil, yalnızca örgütsel-teknik ve ekonomik-sosyolojik ödevler var olmalıdır. Bugün hüküm süren ekonomik-teknik zihniyet artık politik bir düşünceyi kavrayamamaktadır. Modern devlet, gerçekten Max Weber'in onda gördüğü şeye dönüşmüş gibidir: Büyük bir fabrika (Schmitt, 2005b, s. 68).

Bu problemi ise Schmitt, teknolojinin politik anlamda yeniden düşünülmesi gerektiği fikrinden hareketle (Ojakangas, 2006, s. 33-34); egemenliğin, politik olanın ve demokrasinin yeniden aşkın düzlemde inşa edilerek çözüleceğine inanır. Bu bölümde Schmitt'in teknik ve politika arasında kurduğu ilişkiselliği ilkin nötralizasyon ve depolitizasyon kavramları aracılığıyla, ikinci olarak da *nomos* ile kurulan bağlantının kaybıyla

<sup>11</sup> Depolitizasyonun hiper-politizasyona dönüşmesi – her ne kadar paradoksal bir ifade gibi görünse de – Schmitt için politik olanı belirleme tekelinin devletten topluma geçişi ile alakalıdır. Toplumun kendi düşmanını belirlemesi, düşmanın daha önce bahsedilen ahlaki, ekonomik ve psikolojik etkilerinin ilk belirleyen haline gelmesiyle ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle “Schmittyen düşman kötü olduğu için düşman değildir, aksine düşman olduğu için kötü olarak addedilebilir” (Slomp, 2009, s. 28). Bu sırayı ise mutlak düşman kavramı tersine çevirir.

kavramsallaştırdığı partizan ve mutlak düşman kavramları aracılığıyla okumaya çalışacağım.

*Nötralizasyon ve Depolitizasyonlar Çağı*'nda (2012) Schmitt 16. yüzyıldan bu yana Avrupa'nın çatışmaların son bulacağı nötr bir zemin bulma arayışını inceler. Teolojinin sekülerleşme ile içkinleştirilmesinin 20. yüzyılda gelip dayandığı nokta ona göre tekniğin kendisini yegâne tarafsız alan olarak sunmasıdır. 20. yüzyılın merkezi alanı olarak teknik, bütün sorunların kendi tarafsızlığı (nötralliği) sayesinde aşılabileceğini iddia eder. "Ancak tekniğin tarafsızlığı, şimdiye kadarki diğer tüm alanların tarafsızlığından farklı bir nitelik arz eder. Teknik daima salt bir araç ve silahtır; tam da herkese hizmet ettiğinden dolayı tarafsız değildir" (Schmitt, 2012, s. 120). Schmitt'e göre 20. yüzyılda kendisini nihai tarafsız ideal olarak sunan teknik "politik sorunları çözemez" (Kardeş, 2015, s. 142). Tekniğin – yalnızca bir araç olmasından ötürü – politik bir anlayış üretmesi mümkün değildir.

Schmitt, tarafsızlık ideali adına "önce din ve teolojiden, ertesinde metafizik ve devletten vazgeçilmesinin ardından, şimdi de kültürel olan her şeyden" (Schmitt, 2012, s. 122) vazgeçildiğini söyleyerek, teknik merkezi alanın kültürel alanda bir nihilizme yol açtığını iddia eder. Politik birliğin üzerine inşa edildiği metafizik ilkelerin – din veya milliyetçilik gibi – teknik ve ekonomik hesaplama mantığı altında çözülmesi "kültürel ve sosyal hiçlikten duyulan korku"yu (Schmitt, 2012, s. 122) ortaya çıkarmıştır. Bununla beraber Schmitt, tekniğin özü ile tekniği birbirinden ayırarak, tekniğin özünün nihilist olmadığını, nihilizmin tekniğin de-politik kullanımından ortaya çıkan bir sonuç olduğunu söyler:

İnsan anlayışı ve disiplin olarak, uzmanlaşmış bilginin – özellikle de modern teknoloji gibi – bir sonucu olan tekniğe, ölü ve ruhsuz olarak sunulamaz ve teknikselliğin dini teknolojiyle karıştırılmamalıdır. Din-karşıtı aktivizme kitlesel bir inanca neden olan teknikselliğin ruhu (*spirit*), hala bir 'ruh'tur; belki kötü ve şeytani bir ruhtur; fakat - teknolojiye atfedilen - mekanizme sahip olduğu gerekçesiyle kapı dışarı edilmemelidir. (Bu ruh) belki dehşet verici olabilir, fakat mekanik ve teknik bir şey değildir. Bu, aktivist bir metafiziğe olan inançtır – insanın doğa üzerinde, hatta insan doğası üzerinde sınırsız bir güç ve hakimiyete sahip olduğuna, doğal sınırların sınırsızca geri çekilişine, değişimin ve refahın sınırsız olanaklarına olan inanç. Böyle bir inanca



fantastik ve şeytani denebilir; fakat basitçe ölü, tinsiz veya mekanize-ruhsuz olarak tanımlanamaz (Schmitt, 2007, s. 93-94)

Bu noktada Schmitt'in teknik ve tekniğin özü (ruhu) arasında yaptığı ayrımın, Heidegger'in *Teknik ve Dönüş*'te (2015) teknolojinin özünün *Gestell* (çerçeveleme) olarak belirlemesi ile teknolojinin araç olarak görülmesi arasında yaptığı ayrımla son derece ilintili olduğu söylenebilir. Tekniğe, varlık ve varolan penceresinden bir bakışla, tekniğin özünün Schmitt tarafından – Heidegger'deki *Bestand* (kaynak olarak görme) kavramına çok yakın olarak – insanın doğa üzerinde sonsuz bir hakimiyet kurabileceğine duyduğu inanç olarak belirlenmesi ile politik kavramların (egemenlik, politik birlik, dostluk, demokrasi gibi) salt hesaplama aracılığıyla bir çıkar-mübadele ilişkisine dönüşmesi arasında bağlantı kurulabilir: Schmitt'e göre 20. yüzyıla genel çerçevesini veren metafizik imge olarak teknik, her şeyi olduğu gibi politik olanı da içkinliğin alanına hapsedmiştir ve politikayı salt bir yönetim problemine dönüştürmüştür – ki bu yönetim problemi son derece teknik bir mesele olduğundan, Schmitt'e göre çözümünün de yine teknik çerçeve içerisinde bulunabileceği varsayımını üretir.

Bununla birlikte teknik ile politika arasında Schmitt'e göre var olan tek ilişki depolitizasyon değildir; ikisi arasında bir karşılıklı belirlenim ilişkisi mevcuttur. Nasıl ki 15. ve 16. yüzyıllarda matbaanın bulunuşu basın özgürlüğünü getirmiştir; radyonun ortaya çıkışı da her yerde eşzamanlılığı kurması ile kitleler üzerinde iktidar kurmanın aracı olmuştur (Schmitt, 2012, s. 121). Politika ile teknoloji arasındaki ilişki, belki de en açık şekliyle kendisini savaşta gösterir.

Schmitt, *Partizan Teorisi*'nde (2017) savaş ve düşman kavramlarının dönemsel olarak değişimi üzerinden teknoloji ve politika arasındaki ilişkiyi okur. Ona göre, Westfalyen dönemdeki klasik düşman ve savaş anlayışı sınırlıdır: savaş-barış, sivil-asker arasındaki ayrımlar nettir (Schmitt, 2017, s. 41). Savaş, devletler arası düzenli orduların mücadelesidir ve siviller savaşın dışında bırakılmıştır; dolayısıyla düşman ile barış anlaşması

yapılması mümkündür. Bununla beraber düşman, karşı devletin askeri olarak 'somut' bir özneye tekabül eder. Birinci Dünya Savaşı ise, Schmitt'e göre bu ayrımların bulanıklaşmasına neden olur. Savaş, eskiden olduğu gibi savaş hukuku çerçevesinde değildir; siviller de hedef haline gelmiştir (s. 47). Bu yeni durum çerçevesinde Schmitt partizan kavramını geliştirir. Ona göre ilk defa İspanyol İç Savaşı sırasında spesifik olarak ortaya çıkan partizan, değişen dönemin dinamiklerini yansıtır.

Schmitt'e göre partizan üç özelliği ile klasik savaşçıdan ayrılır: "düzensizlik, aktif savaşın arttırılmış hareketliliği ve yoğunluğu yükseltilmiş bir politik angajman" (Schmitt, 2017, s. 51). Partizan, eski düzenli ordu mantığındaki üniforma giyen klasik legal savaşçı değildir; fakat partizani korsan veya soygunculardan ayıran şey – yani illegal olmasına rağmen meşruiyetini sağlayan şey – onun politik bir amaç taşıyor oluşudur. Bununla birlikte Schmitt, dördüncü kriterin partizanlığın yapısını belirlediğini söyler: "toprağa bağlılık" (Schmitt, 2017, s. 51). Kolonyal dönemde işgale karşı vatan topraklarını korumak amacıyla düzensiz birlikler oluşturan partizan modeli, Schmitt'e göre savaş ve düşman kavramlarının hala 'gerçek' çerçeve içinde kalmasını sağlar. Bu dönemde düşman hala 'somut' bir özneye (işgalciye) tekabül ederken, savaşın yapısında düzenli orduların klasik mantığının dışına çıkılması – örneğin partizanın tuzağa düşürerek, düşman üniforması giyerek klasik düzenli ordu mantığının dışında savaşması (s. 67) – anlamında bir değişim meydana gelmiştir.

Son olarak ise Schmitt, 20. yüzyılda liberalizm ve Marksizm gibi evrensel ideolojilerin ortaya çıkışı ile birlikte düşmanlığın somutluktan 'soyutluğa' ve 'mutlaklığa' evrimleştiğini söyler. Marksizmin düşmanı evrensel burjuvazi, liberalizmin düşmanı ise insanlık dışı bir şer odağıdır. Ona göre soyut ve mutlak düşmanlık, klasik düşmanlıktan farklı olarak düşmanı insanlık dışı görür; değersiz kılar ve yok edilebilir hale getirir. Soyut düşmanlık, teolojik çağa hâkim olan haklı savaş kavramını da yeniden gündeme getirir. Haklı savaş mantığında düşman, sözgelimi insanlık adına yok edilmesi gereken kötülüğün cisim bulmuş haline, suçluya, insanlık-dışı bir mahluka dönüşür.

Schmitt'in partizan teorisinde, teknoloji ve politika arasındaki ilişkiyi betimlemesi açısından vurgulanması gereken iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki, partizanın toprağa bağlılık üzerinden Schmitt'in gözünde meşruiyete kavuşmasıdır. İşgale karşı vatanını koruyan partizan, nomos ile politik olanın ilişkisinin hala devam ettiğini gösterir. Burada bir parantez açmak gerekirse, Schmitt'in okumasında nomos kavramı, her tarihsel dönem (*epoch*) için temel olan mekânın paylaşım sürecine dairdir" (Schmitt, 2006, s. 78). Böylece nomos'a "ilk anlamını veren mekânsallık, onun daha sonra alacağı kuruculuk ve düzen gibi anlamlara kaynaklık etmektedir" (Kardeş, 2015, s. 181). Bu anlamda düzen Schmitt için mekân ile direkt olarak irtibatlıdır ve toprağa bağlı partizan hala ulus-devlet düzeninin içinde yer almaktadır.

Oysa soyut düşmanlığa dayalı evrensel ideolojilerin mekânsal bir bağlamı yoktur; burjuvanın yeri yurdu yoktur. Küreselleşmenin aşındırdığı ulus-devlet sınırları, ona göre politik olan ile nomos arasındaki bağlantıyı koparmıştır ve bu düzenin krizi – Schmitt'in nazarında mutlaka mekân ile bağlantılı olması gereken – yeni bir düzen arayışına kaynaklık eder. Hala toprağa bağlı kalan partizan, "henüz tamamıyla yıkılmamış bir dünya tarihinin unsuru olarak dünyanın son muhafızlarından biridir" (Schmitt, 2017, s. 100). Toprağa bağlı olan partizan Schmitt tarafından "gerçek düşmanla savaşan bir kahraman" (s. 117) olarak tanımlanırken; küreselleşmeyle birlikte aşınan ulus-devletin sınırlarının hala bekçisi olması dolayısıyla, nomos'u yeniden inşa eder; bu bağlamda toprağa bağlı partizan onun için politik olanın yeni öznesi olarak kabul görür.

İkinci nokta ise, sivil ile asker arasındaki ayrımın yitimini ortaya çıkaran kitle imha silahlarının icadıdır. Schmitt'e göre, silah teknolojisindeki değişim düşmanlığın ve savaşın da dönüşümüyle yakından ilgilidir: "düşmanın mutlak konuma" yüceltilmesi "nükleer çağın mevcut gerçekliğine içkin olarak görünür" (Schmitt, 2017, s. 121). Kitle 'imha' silahlarının, düşmanın insanlık-dışı bir canavar olarak görülmediği bir düzende meşru kılınması mümkün değildir; dolayısıyla düşman imha edilmesi, yeryüzünden silinmesi gereken bir kötülüğe dönüşmüştür. "İnsanlığın nihai ve son savaşı"ymış gibi hareket

eden mutlak düşmanlık ve haklı savaş mantığı, 20. yüzyılda savaşın “zorunlu olarak çok yoğun ve insanlık dışı” hale gelmesine neden olur (Schmitt, 2012, s. 66).

Bu çerçevede Schmitt için politik olanın geri çekilişi olarak depolitizasyon, düşmanın ahlakileşerek toplumsal olana yayıldığı bir hiper-politizasyonu beraberinde getirir (Aktaran Türk, 2013, s. 136). Ekonominin (ve tekniğin) politika üzerindeki hakimiyeti sonucu, devlet egemenliğinin yerini “uluslararası şirketler, çıkar grupları ve sermaye alırken”, bu hakimiyet “egemenliği mekânsızlaştırır ve hatta devleti gereksiz bir bakiye haline getirir” (Kaya, 2010, s. 92). Nomosla politik olan arasında bu sınırlandırıcı irtibatın kopması dolayısıyla, politik olan kendi dost-düşman ayrımını yitirir ve “savaş, politik-olanın kendisine has rasyonalitesini ekonomik, dini, ahlaki, etnik, ideolojik birtakım ikamelere” (Kardeş, 2017, s. 130) bırakır.

Bu anlamda “Schmitt devlet ve sivil toplumun iç içe geçişinde, hem toplumsal alana yayılışı anlamında *artan bir politikleşme* eğilimi, hem de devletin politik kapasitesinin zayıflaması anlamında *azalan bir politiklik* tespit etmektedir” (Türk, 2013, s. 137). Türk’ün ifade ettiği gibi devlet-dışı aktörlerin politikleşmesi (s. 139), Schmitt için savaşın ahlakileşmesine, dolayısıyla düşmanın ‘suçlu, insanlık-dışı ve değersiz’ olarak görülmesine, nihayetinde bugün terörizm ile kastedilen şeye dönüşür. Terörist, Schmitt için mutlak ve soyut düşmanı tanıyan partizandır: “Terörizme karşı savaş’, ‘şer eksenine karşı savaş’ ekseninde mitik şiddetin dışarıya yönetildiği ama içerisinin de yasayla ilişkisini kırılğan hale getiren” (Etil, 2017, s. 21) bu çağda, Schmitt terörizmi teknoloji-ekonomi ve politika ilişkisinde, küreselleşmeyle kaybedilen nomos bağlamında okur. “Özetle Schmitt terörizmi de politikanın topraksızlaşmasının ve totalizasyonun bir semptomu olarak değerlendirir” (Etil, 2017, s. 21).

Toparlamak gerekirse, Schmitt için politik olanın kaybı, sınırların aşılmasıyla (hem ulus-devletin hem de savaş-barış, sivil-asker gibi ikili zıtlıkların sınırlarının muğlaklaşmasıyla), ekonomik ve teknik belirlenimcilikle, nötralizasyonun ve nihilizmin getirdiği içkinlikle, küreselleşme nedeniyle tek

devlete doğru giden anlayışın bir sonucudur. Bu bağlamda Schmitt'in teorisi, politik olanı yeniden aşkınlık düzleminde ele alma amacıyla yeni bir kurucu politik figürü inşa etmeye çalışır: bu figür, toprağa bağlı partizandır. Partizan, onun gözünde hem nomos ile kaybedilen irtibatı yeniden sağlayacaktır hem de değişen dünya düzeninde eski bağlılık biçimlerini sürdürmesi bağlamında yeni ve aynı zamanda meşru olacaktır.

Bu noktada Schmitt aslında kaybedilen sınırları yeniden net çerçevelerle birbirinden ayırmayı, politik olanın yeniden aşkınlıştırılmasını ve egemenliğin yeniden nomos ile bağlantılı kurulabileceği bir düzlemi inşa etmeyi arzular: onun bu gayreti, neden Schmitt'in modernitenin bir göstereni olduğunu kanıtlar. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, 21. yüzyılın krizini hem Schmitt'in temsil ettiği modern politik olan düşüncesinin sürekliliği, hem de modernitenin bu yeni döneme verebileceği bir cevabının olmayışı dolayısıyla – çünkü “modernitenin krizi modern bilim, felsefe ve teknoloji yoluyla sağlanan ilerlemenin sosyal yaşamda refaha ve barışa götüreceği inancında yaşanan bir krizdir” (Kaya, 2010, s. 151) – ondan kopuşu bağlamında inceleyeceğim. Bununla birlikte, 21. yüzyılın krizinin bir kırılma anı olarak, aynı zamanda başka bir politik olan ve demokrasi anlayışı için bir fırsata dönüşebilme ihtimalini tartışacağım.

## 2. BÖLÜM: DERRIDACI YAPISÖKÜM İLE POLİTİK OLAN VE POLİTİKA AYRIMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Bugün, Schmitt'in politik olan tarifi "garantör olarak varsayılan devletin, tek ve mutlak gardiyanın, meşru dünya düzeninin, egemen devletlerin krize girmiş olması" (Derrida, 2005b, s. 105) dolayısıyla geçerliliğini yitirmektedir. Artık egemen devletlerin birbirine karşı savaş açmasından, hatta Schmitt'in toprağa bağlı partizan savaşından bile söz edilemez (Derrida, 2005b, s. 106). Bu açılan yeni çağ, Derrida'ya göre özel-kamusal ayrımının muğlaklaştığı bir döneme işaret eder (Derrida, 2005a, s. 144). Öyleyse bugün, geçerliliğinin kaybolduğu iddia edilen Schmitt'in politik teorisini okumak neden önemlidir? Bu soruya Derrida'nın verdiği cevap, bugün Schmitt'in depolitizasyon olarak tanımladığı politik olanın muğlaklaşması durumunun, aynı zamanda bir fırsatı içermesidir: politik olanın geri çekilmesi, onun yapısökümünün imkânını ortaya çıkarmaktadır (Derrida, 2005a, s. 104).

Derrida'ya göre, bu bulanıklaşmaya iki farklı cevap verilebilir: birincisi, depolitizasyon ve nötralizasyona karşı yeniden mutlak düşmanı yaratarak politik olanı inşa etmek (Schmitt'in yaptığı gibi); ikincisi ise temele direnen bir figürün arayışında olmaktır (Derrida, 2005a, s. 151). Kuşkusuz Derrida bugün politik olanı, devleti, egemenliği, kimliği tartışmaya açması, yerinden etmesi ve böylece yeni bir politika ve demokrasi anlayışına kapı aralaması nedeniyle ikinci cevabın peşindedir. Her ne kadar Derrida politik olan ve politikanın klasik anlamda tanımlarını net ve spesifik biçimde ortaya koymamış olsa da – belki de bu yeni imkânı yaratan şey tam da budur – onun felsefesi bugün politik olan ve politika ayrımının hem dayandığı sınırları göstermesi bakımından hem de geleceğe dair yeni olanaklara – ya da olanaksızlıklara – açık kalması açısından oldukça kıymetlidir.

Böylece Derrida'nın politik felsefesi post-temelci anlayışta, yarı-aşkın bir politik ontolojinin olanağını açar. Bu olanağı, Derrida'nın Schmitt'in egemenlik ve dost-düşman kavramlarını yapısöküme tabi tutan okuması ile – ilkin egemenliğin

teoloji-politik kökeninin, ardından dost-düşman kavramlarının özcü bir kimlik anlayışına dayandığının gösterilmesi ile – takip etmeye çalışacağım. Nihayetinde ise, modern politik ontolojinin bir göstereni olan Schmitt'in teorisinin eleştirel okumasının ardından, günümüz post-modern, hakikat-sonrası ve post-temelci çağın ortaya çıkarabileceği yeni ve başka bir politik olanı Derrida'nın felsefesi üzerinden soruşturacağım.

## 2.1. EGEMENLİĞİN POLİTİK ONTOLOJİSİ: SCHMITTYEN POLİTİK OLAN'IN DERRIDACI YAPISÖKÜMÜ

Schmitt'in tanımıyla “egemen, olağan üstü hale karar verendir” (Schmitt, 2005b, s. 13). Derrida, Schmitt'in egemenlik tanımını, egemenliğin karar verme gücü ile derinden ilişkisini *ipseity* (kendilik) üzerinden okur. Schmittyen teoride egemenin kararı kendi kendisini meşru kılar. Bu kendinden çıkıp kendine dönen, kendi meşruiyetini kendisine veren dairesel ve otonom mantığı Derrida ipseity olarak tanımlar (Derrida, 2005b, s. 10-11). Bu ipseity mantığı hem nedeni hem de sonucu kendisi olan kökensel (*originary*) ve performatif bir anlatıyı beraberinde getirir: Aristoteles'in kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiricisinden Tocqueville'in kendi tarafından ve kendi için hareket eden topluma ve Schmitt'in kendi kendisini meşru kılan egemenliğine kadar bu anlatı, kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan ve kendisini bir yoktan kurarak geriye dönük olarak meşru kılan bir hareketi imler (Derrida, 2005a). Sözelimi, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi tam da bu performatif edimi yansıtır. Bildirge ile halk “kendi kendisini özgür, bağımsız ve imza atabilme hakkına sahip bir özne” olarak kurar; dolayısıyla aslında “imza, imza atanı icat” eder (Direk, 2013, s. 134). Kendisinden çıkıp kendisine dönen, meşruiyetinin kaynağını kendisinden alan ipseity;

kendi kendisini maskülen efendi olarak kurgular: baba, koca, oğul veya erkek kardeş, mülk sahibi, malik veya derebeyi, aslında egemen. Devlet egemenliğinden, ulus-devlet egemenliğinden, monarkın veya demokraside halkın egemenliğinden önce, ipseity meşru egemenliğin ilkesini, güvenilir veya tanınmış iktidarın üstünlüğünü, *kratos* veya *cracy*'yi tayin eder (Derrida, 2005b, s. 12).

Böylece, kendi kendisini inşa eden ve meşru kılan ipseity mantığı egemenliği “otonomi, simetri, homojenlik, aynılık, benzerlik ve nihayetinde Tanrı” (Derrida, 2005b, s. 14) düşüncesi ile kurar. Başka bir deyişle, bu kendisini yoktan var eden ve en üstün, tek, biricik, nihai güç olarak kuran egemenlik mantığı teolojik bir mirasın kalıntısıdır.

Antik Yunan’dan modern demokrasiye kadar egemenlik; teolojik, ipsosentrik ve maskülen kavramsallaştırmalar tarafından belirlenmiştir (Derrida, 2005b, s. 17): Homeros’un çoğunluğun yönetimi yerine çoğul olanın üzerindeki ve ötesindeki tek egemenliğinden, Tocqueville’in Tanrı’nın yeryüzündeki yönetimini takip eden egemenliğine ve hatta Bodin ve Hobbes’un teorilerinde Tanrı imgesinden devşirilen egemenliğe kadar (Derrida, 2005b, s. 13-17); bütün egemenlik teorileri teoloji-politik geleneğin çerçevesi dahilinde kalmıştır. “Platon, Hobbes, Bodin ve Schmitt’te egemen güç figürü yapısökümün yerinden ettiği her şeyi temsil eder: birlik, kimlik, teklik, kendine-yeterlik, otarşi, bölünmezlik, saf irade, kararcılık, bağımlı olmayan ayrıcalık, dayanağı olmayan tahakküm, zamandan muaf aynılığın sağlanması” (Brown, 2009, s. 114). Öyleyse, kendi kendisini başka hiçbir şeye dayandırmaksızın meşru kılan bu egemenlik tarifi, Tanrı’nın kutsallığının politik formlara dönüştürülmüş halinden başka bir şey değildir.

Schmitt’in sözlerini hatırlayalım: “Modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları teolojik kavramların sekülerleştirilmesidir” (Schmitt, 2005a, s. 36). Ama aynı zamanda Schmitt, modern politik kavramları aşkınlığı silmesi ile de suçlar; sekülerleşmenin bu teolojik kökeni silmeye çalıştığını da belirtir. Buna göre, 20. yüzyılın merkezi alanı olan teknik, bu aşkın teolojik kökeni içkinleştirerek dünyanın büyüsunün bozulmasına neden olmuştur (Schmitt, 2012). Bu noktada Schmitt’in aşkınlık/içkinlik, teoloji/sekülerlik karşıtlıklarında bir çelişki olup olmadığı sorgulanabilir: modern politik kavramlar aynı zamanda hem teolojik hem de seküler nasıl olabilmektedir? Egemenlik üzerinden aynı soruyu sorarsak; egemenlik nasıl aynı anda hem Tanrı’nın tekliğinden, kutsal imgesinden, bölünemezliğinden, sorgulanamaz meşruiyetinden devralınmakta; hem de rasyonel ve nesnel bir düzlem içerisinde, meşruiyetini halktan, dolayısıyla hesaplanabilir bir sayımdan (örneğin oy sayımından) inşa edilmektedir?



Daha açık bir ifadeyle, egemenlik hem Tanrı'dan kaynağını almakta, hem de hem de kendisini bu teolojik gelenekten ayırarak mı var olmaktadır? Burada bir çelişkidir ziyade, bir devamlılık söz konusudur: Derrida'ya göre, egemenlik tek, bölünemez, parçalanamaz olarak kurgulandığı müddetçe teolojiktir (Derrida, 2005b, s. 154). İster egemenliğin kaynağı Tanrı olarak, ister halk olarak, ister monark, isterse de hukuk olarak gösterilsin, her durumda dayandığı temel aynıdır: aşkın ve tek bir güç kurgusu. Derrida, bu bağlamda Schmitt'in egemenlik teorisini de bu teoloji-politik geleneğine dahil eder. "Modern politik formlarda egemenlik – Bodin, Rousseau ve Schmitt tarafından anlaşıldığı üzere – koşulsuz şartsız, mutlak ve özellikle de bölünemez değil midir?" (Derrida, 2005b, s. 141) Derrida'ya göre Schmitt, egemenliği karar ve istisna aracılığıyla tanımlarken, onu hala teolojik ve ipsosentrik bağlamda kurgular (Cassatella, 2015, s. 217).

Schmitt'in, yasanın ve normal düzenin üzerinde ve ötesinde konumlanan – istisna ve mucize analogisini hatırlayalım – mutlak otorite olarak egemen düşüncesi, Derrida (2002) için "onto-teolojik-politik hülya" (s. xxxiv) içinde kalır. Onto-teolojik-politik ile kastedilen şey; politik kavramların varlığının teolojik bir köken aracılığıyla inşa edilmesidir. Daha açık bir ifadeyle, onto-teoloji, varolanların özünün "*prima causa*' İlk Varlık" olarak Tanrı fikrinde temellendirilmesidir (Schrijvers, 2011, s. 6). Bu temellendirmenin egemenlik gibi politik kavramların da kökeninde yer alması politikanın onto-teolojik geleneğe dahil olmasına neden olur. Bu çerçevede, Derrida'ya göre egemenliğin bölünemez ve koşulsuz şartsız olarak kurgulanışı – "monark, halk, devlet veya ulus-devlet"te olduğu gibi – Tanrı imgesinden devralınan bir illüzyondan başka bir şey değildir (Derrida, 2005b, s. 154). Schmitt'in egemeni istisnayı belirleyen, kendi üzerinde başka bir güç olmayan, sınırlanamaz, otonom ve kendine yeten (*self-sufficient*) bir aşkınlığı imlediğinden; kısıtlanması, yasaya tabi olması, hesap vermesi, sorumlu olması mümkün değildir.

Peki egemenliğin sınırlandırıldığı, bölündüğü bir çağda egemenliğe ne olur? Uluslar-arası mahkemeler ve organizasyonların ulus-devlet egemenliğini aşındırdığı, kısıtladığı günümüz anlayışı, Schmitt'in tek ve mutlak egemenlik tanımına uymamaktadır. Bugün, bu eski egemenlik formunu krize sokan ve kaygıyla karşılanan şey egemenliğin bölünemezliğinin bir illüzyon olduğunun

ortaya çıkmaya başlaması ve egemenliğin yapısökümünün gerçekleşiyor olmasıdır (Derrida, 2005b, s. 157). Bugün egemen kimdir sorusuna net ve tek bir cevap verilememesi, medyanın, teknolojinin, sermayenin egemenliği belirlemesi, Derrida'ya göre egemenliği sarsmaktadır: “bölünebilir bir egemenlik artık bir egemenlik değildir, egemenliğin adına, yani saflığa ve koşulsuzluğa yaraşır değildir” (Derrida, 2009, s. 76-77). Peki egemenliğin sınırlandırılması – örneğin İnsan Hakları mahkemelerinde olduğu gibi – egemenliğin silindiği anlamına mı gelir?

Sözgelimi İnsan Hakları Bildirgesi'nin ulus-devlet üzerinde sınırlandırıcı etkisi, her ne kadar demokratikleşmeye doğru bir adım olsa da, Derrida için egemenliğin karşısında başka bir egemenlik formunun yeniden üretilmesidir (Derrida, 2005b, s. 88). Derrida'ya göre egemenliğin yapısökümü egemenliğin bir başka biçimi ile ikamesine değil, “egemenliğin yeni bölünmelerinin, paylaşım ve bölüşümün yeniden icadının hiçbir zaman sona ermemesi”ne işaret eder (Derrida, 2005b, s. 88). Derrida'ya göre bugün böylesi bir yapısöküm imkanına olanak sağlayan çözümler tekno-bilim, uluslar-arası hukuk gibi sınırlandırmalarla başlamıştır (Derrida, 2005b, s. xii); bu bağlamda Schmitt'in aşkın egemenliğinin dayandığı formlar – politik olanın temeli dahil – bugün sarsılmaktadır.

Schmitt'in egemenlik tanımına geri dönelim: egemen, olağanüstü hale karar verendir ve egemen politik olana karar verendir (Schmitt, 2012, s. 68). Egemen, Schmitt'in düşüncesinde “kesin sınırların çizilmesini ve yönetimini, belirli bir kimliğin üretimini, içeridekiler ve dışarıdakiler, yaşam ve ölüm, dost ve düşman, yakınlar ile yabancılar arasında net bir sınır inşasını” tayin eden aşkın güçtür (Brown, 2009, s. 141). Egemenliğin bu ayırma ve bölme mantığı, Schmitt'in politik olan tanımında da kendisini gösterir: diğer alanların nasıl kendilerine has ayrımları var ise, politik olanın da ayrımı dost ve düşmanı belirlemedir (Schmitt, 2012, s. 57). Her ne kadar Schmitt, politik olanı diğer tüm alanlardan ayırmaya ve saf, kendine ait bir alan olarak tanımlamaya girişse de<sup>12</sup> Derrida için bu

<sup>12</sup> Burada Schmitt'in teorisinde her bir alanın – etik, estetik veya ekonomik karşıtlıkların yoğunlaşarak – politikleşebileceğini belirtmesi nedeniyle, böyle bir ayrı, saf, kendi içinde uzamın yaratılmaya çalışılmadığı savunulabilir. Oysa Derrida'nın kastettiği şey, politik olanın yalnızca dost-düşman ikiliği çerçevesinde okunmasının Schmitt'te diğer alanların kendi belirlenimlerinden (Schmitt'in estetikte güzel ve çirkin, etikte iyi ve kötü şeklinde ifade ettiği) kurtulması anlamına

mümkün görünmemektedir (Derrida, 2005a, s. 87). Çünkü, her şeyden bağımsız, kendi içinde, saf bir yer Derrida'ya göre mevcut olamaz ve böyle bir varsayımın mümkün olabileceğini düşünmek ancak egemenlik ve politik olanın hala teolojik kökler aracılığıyla belirlenmesi nedeniyle olabilir.

Derrida'ya göre, Schmitt'in politik olan tanımı, Platoncu bir hayalin devamından başka bir şey değildir (Derrida, 2005a, s. 116). Dolayısıyla, Schmitt'in teorisinin temeli olan sınır belirleme, bölme ve ayırma mantığı, Derrida'ya göre onun egemenlik ve politik olan tanımlarının çok daha kadim bir gelenek tarafından belirleniyor olduğunu gösterir: Batı mevcudiyet metafiziği. Genel hatlarıyla bahsetmek gerekirse, Platon ile başlayan ve Derrida'ya göre Heidegger'in düşüncesiyle en son belirlenimini gördüğümüz Batı felsefe geleneği, varlığı her daim mevcut olan (*being-present*) olarak kurgulamıştır (Derrida, 2014, s. 47).

Daha açık bir ifadeyle, ilk belirlenimini Platon'un idealar düşüncesinde gördüğümüz mevcudiyet metafiziği, varlığı değişmeyen, sabit, ezeli ve her yerde, herkes için geçerli evrensel bir hakikat olarak kurgulamıştır (Bradley, 2008, s. 6). Dolayısıyla varlık, her daim şimdiki zamanda var olur; geçmişte de gelecekte de aynı şeye tekabül edeceği beklendiğinden, varlık zamandan muaf ve ona bağımsızdır (Söderbäck, 2013, s. 254). Bunun sebebi ise, varlığın yalnızca akıl yoluyla kavranabilir bir hakikat olarak, var olanın ise duyulur ve değişebilir deneyimin dünyasına ait bir somutluk olarak varsayılmasında yatar (Söderbäck, 2013, s. 254). Varolanın özü – o varolanı mutlak olarak diğer varolandan ayıran şey, ona kendiliğini veren şey – aşkın varlık tarafından belirlenir. Bu aşkın varlık anlayışı ise – *eidōs*, *telos*, *arche* gibi özü, tamamlanmayı ve ilk nedeni ima eden kurgularda yahut Tanrı, *aletheia* gibi hakikatin ifşasını temsil eden kavramlarda ve bilinç, akıl, cogito gibi tasavvurlarda – kendisini her yerde geçerli bir hakikat olarak inşa eder (Derrida, 1978, s. 279-280).

Adorno'nun (2001) sözleriyle; “fenomenler ya da görünüşlerin dünyasının ardında gizlenen, kendinde varolan, gerçek, kalıcı ve değişmeyen bir özler dünyası”

---

geldiğidir. Daha açık bir ifadeyle, Schmitt'in dost ve düşmanı, diğer tüm alanların belirlenimlerinden sıyrılmalı, onları tamamen arkasında bırakmalı ve saf bir dostluğa ya da saf bir düşmanlığa dönüşmelidir. Derrida'nın Schmitt'in kendi içinde ve diğer her şeyden etkilenmeyen bir alan varsaydığını söylemesinin nedeni budur (Derrida, 2005a, s. 87).

varsayımı üzerine dayanan Batı mevcudiyet metafiziği; “mitsel ve büyüsel düşünmenin sekülerleşmesinden” başka bir şey değildir (s. 2-3). Dolayısıyla da teolojik kökenden belirgin bir şekilde ayrılamaz. Platon “İdea’yı bütün varolanların nedeni olarak tanımlarken, İdea’yı şeylerin alanına karşıt olan mutlak kökenin alanına yerleştirir” (Adorno, 2001, s. 16). Böylece onun “İdea doktrini, teolojinin sekülerleşmesi” olarak, “tanrıların kavramlara dönüşmesini” işaret eder (s. 18). Platon’un idealar dünyasında hakikatin kaynağı olarak belirlenen aşkın varlık anlayışı, kendisini metafiziğin kavramlarına devreder: sözgelimi egemenliğe.

Kendiyle özdeş (*self-identical*) bir öze dayanan politika ve felsefe anlayışı, Derrida’ya göre kutsal olanın kalıntısıdır: “Tanrı, her zaman iddia edildiği gibi felsefeden tamamen dışlanmadı; aksine Tanrı yalnızca öz kavramı aracılığıyla yeniden icat edildi” (Newman, 2005, s. 87). Schmitt’in teorisinde olduğu gibi, kendi-içinde (*in-itself*), aşkın ve her şeyi belirleyen egemen düşüncesi bu onto-teolojik gelenek tarafından belirlenir. Aynı zamanda Schmitt’in politik olana dair bakış açısı, politik olanın özünün dost ve düşmanın belirlenmesine tekabül ettiğinden, politik olanın değişmeyen, sabit, her yerde ve her zaman geçerli bir özü olduğu varsayımına dayanır.

Meseleyi biraz daha açmak gerekirse; Schmitt’in düşüncesinde politik olan ve politika ayrımı, varlığın varolanı nihai olarak belirlediği metafizik geleneğin çerçevesi içinde kalır<sup>13</sup>. Politik olan bir özü ifade ettiğinden, yalnızca politika değil diğer her şey – devlet, toplum, birey, yaşam, ölüm vs. – buna göre belirlenmelidir (Derrida, 2005a, s. 125). Bununla birlikte politika, politik olandan temellenen bir aktüelizasyon halinde kavramsallaştırılırsa; politika ikincilleşir ve paradoksal

---

<sup>13</sup> Böylece daha önce değindiğim Schmitt düşüncesinin neden post-temelci anlayışa denk düşmediği açığa çıkmış olur. Politik olan, toplumu hem metafizik bir temel üzerinden kurduğu için (dostluk) hem de Schmitt’in bütün politik anlayışı bir sınır belirleme hareketi olarak ikili karşıtlıklar sistemini birer öz olarak inşa ettiği için; Schmittçi argümanlar temelci anlayış içerisinde değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Schmitt’in politik olanı, dost ve düşmana karar verilmesi aracılığıyla her ikisini de belirli ilkeler üzerinde inşa eder; dolayısıyla da Schmitt için düşmanın dosta dönüşebilme ihtimalinin açık bırakılmış olması, onun teorisini post-temelci anlayışa dahil etmek için yeterli gelmemektedir. Çünkü Schmitt’in kurguladığı bağlamda dost ve düşman, yaşam biçimleri üzerinden çözülemeyecek ve dolayısıyla ölüm-kalım meselesine dönüşecek bir antagonizmaya işaret ettiğinden; bunların uzlaşması, değişmesi, dönüşmesi mümkün değildir. Schmitt için politik olanı politik yapan şey tam da bu çözülemeyen antagonizma mantığıdır.

biçimde Schmitt'in eleştirdiği şeyi kendisinin üretmesine neden olur: politikanın teknikleşmesi.

Politika, politik olanın cisimleşmesi biçiminde düşünüldüğünde; aşkın politik olanın belirlediği sınırlar ve alanlar içerisinde yalnızca problem çözen bir tekniğe indirgenir. Dolayısıyla, aşkın bir varlığın (politik olanın) belirlediği bir var olana dönüşür. Bu durumda, ilksel, kurucu, hayati önemdeki politik olana karşı, muktedir olmayan bir politika ikincilleştirmesi, Schmitt'in teorisindeki ikili karşıtlıkların hiyerarşik biçimde kurulduğunu ifade eder<sup>14</sup>. Bununla birlikte politik olan bir sınır belirlemeyi ifade ettiğinden, içerisini (dostluk) ve dışarısını (düşman) bir temele dayalı ve değişime kapalı kurgular; dolayısıyla da aslında aslında onto-teolojinin alanına aittir (Derrida, 2014, s. 23). Bu durumda politik olanın, toplumun, egemenliğin özünden ve temelinden bahsettiğimiz noktada, Derrida'ya göre Batı felsefesi geleneğinin kipleri ile konuşuyoruz demektir.

Peki, varlık ve varolan ilişkisinin mevcudiyet metafiziği mantığıyla kavranışı politik olan ve politika açısından nasıl bir problematiğe yol açmaktadır? Politik olan, mevcudiyet metafiziği çerçevesinde aşkın bir varlık anlayışına dayanarak kendisini inşa ettiğinde, evrensel, kesin, sabit ve mutlak bir forma dönüşür. Örneğin politik olanın mevcudiyet metafiziği çerçevesinde tanımlanması, Platon'da en iyi rejimin bulunabileceğine dair kesin bir yargıda (Sluga, 2014, s. 6), Aristoteles'te iyi yaşam formu olan polis ile insanın tamamlanmasında (dolayısıyla teleolojik bir nihayete ermeye) (s. 53), Rousseau'da genel iradenin mümkün olduğunun varsayılmasında (s. 125) ve Hobbes-Schmitt izleğinde devletin itaat-koruma ilişkisine yerleştirilmesinde (çünkü her ikisi de insan doğasının 'kötü' olduğu ön-varsayar) görülebilir (s. 127). Metafizik varsayımlar üzerine kurulu olan bir politik olan anlayışı, kendisini her daim mutlak ve değişmez kıldığı için *metafizik şiddet*<sup>15</sup> üretir. Sözgelimi Platon'da politikanın

<sup>14</sup> Mevcudiyet metafiziğinin ikili karşıtlıklar üzerine kurulu anlayışına bir sonraki bölümde detaylı olarak değineceğim.

<sup>15</sup> Metafizik şiddet (ya da aşkın şiddet- *transcendental violence*), Derrida'ya göre varlığın belirlendiği her an ortaya çıkar (Brabant & Boeve, 2010, s. 217): çünkü varlığı '...dır' şeklinde tanımlamak her daim onun öz olarak kavranmasına ve böylece değişmeyen, aşkın bir ideale dönüşmesine neden olur. Derrida düşüncesinde karar, başka türlü olma imkanını sonlandırdığı için her zaman değişime kapalılığa işaret eder ve dolayısıyla evrenselleştirilebilir bir hakikate dönüşür. Derrida'ya göre bu metafizik şiddet, isim verilen her an var olur (Evink, 2014, s. 73); çünkü adlandırmak, mutlaklaştırmaktır. Mutlaklaştırma da, olması gereken bir ideali ön-

temeli “ideal toplum inşasının kılavuzu olan İyi ideası” (Haddad, 2013, s. 61) tarafından belirlenirken; bu İyi ideasına sahip olabilecekler – filozof kral/tek egemen – ile olamayacaklar – köleler, kadınlar vs. – için kuşkusuz aynı şeye tekabül etmeyecektir.

Bununla beraber, Platon’da İyi ideası ebedi ve değişmez bir tekliğe imlediğinden herkes için kapsayıcı, sınırlandırıcı ve totalize edici bir mutlakiyete dönüşecektir. Bu durumda İyi ideasından çıkarsanan her politik kavram – egemenlik, toplum, rejim, yasa vb. – olması gereken bir ideallığe gönderme yapacağından, diğer her şeyin kendisine göre kurulduğu bir merkeze dönüşür. Dolayısıyla da bunun dışında kalan her şeyin ikincilleştiği bir hiyerarşik üstünlük kurar ki bunun sonucu yalnızca metafizik şiddettir – ki Vattimo’nun dediği gibi metafizik şiddet her an fiziksel şiddete dönüşebilir (Vattimo & Zabala, 2002, s. 455). Olması gereken bir ideal olarak kurgulanan varlık, eninde sonunda kendi idealitesine uymayan her şeyi anormal, yanlış, sapma, istisna olarak etiketler: sözgelimi Nazizm insan varlığının tamlığını yalnızca ari ırkta bulduğundan, bunun dışında kalan herkes – Yahudiler, bedensel engelliler, Romanlar vs. – birer anomalidir ve anomali, varlığın saflığını bozduğundan yok edilmesi gereken bir şeye dönüşür.

Başka bir örnek vermek gerekirse, Antik düşüncede iyi yaşam sorusu da olması gereken bir idealite çerçevesinde düşünülmüştür; örneğin Aristoteles’te ‘iyi yaşam’ belirli yaşam biçimlerini üstün – tefekkür yaşamı (*bios theoretikos*) gibi – diğerlerini daha az kıymetli kabul ettiğinden (Aristotle, 2009, s. 6 / 1095b) hiyerarşik bir kategorizasyon uygular. Bu kategorizasyonun o güne ait karşıtlığı medeniyet ve barbarlar ikileminde iken – çünkü barbarlar akıl (*logos*) yoksunu olduklarından tefekkür yaşamına (*bios theoretikos*) erişemezler ve dolayısıyla Grekler tarafından yönetilmeleri gerekir (Aristotle, 1959, s. 7 / 1252b) –; bugün

---

belirlendiğinden, bu belirlenimler dışında kalan her şeyi ötekileştirir ve dolayısıyla şiddet üretir. Derrida’ya çok benzer biçimde Vattimo, metafiziğin akıl yoluyla hakikatin nesnel hale getirildiği temelleri inşa ettiğini söyler (Vattimo, 1999, s. 43-44) ve metafiziğin “herhangi bir soruya yalnızca tek bir doğru cevabın” olabileceği yanılısamasını üretir ve bu yanılısamanın adı nesnellik olur (Harris, 2012, s. 2). Böylece tek doğru cevap, diğer her şeyin ona uygun hale getirilmesi gerekliliğini ortaya çıkardığından bir mutlaklık rejimine dönüşür ve şiddet üretir. Bununla birlikte Vattimo şiddetin öncelikle dilde, sonra yorumda ve en son söz edimlerinde gerçekleştiğini; çünkü varlığın yalnızca dil içerisinde anlaşılabilceğini söyler (Harris, 2012, s. 14).

hala bu şiddet biçiminin kalıntılarını demokrasi nedir bilmeyen Ortadoğu halklarına doğru ve iyi yaşamı (demokrasiyi) götüren ABD izleğinde görebiliriz.

Nihayetinde, varlık (dolayısıyla politik olan) olması gereken, kendinde, tam, mutlak ve belirli bir aşkın ilke olarak kurgulandığında, dünyanın her yerinde – Afrika'dan Amerika'ya – herkes için geçerli – hayvanlardan insanlara ve metalara kadar – bir norm üretir ve bu norm üretimine her daim şiddet içkindir. Bu çerçevede, Platon'dan beri gelen İyi ideasından devşirilen bir 'ortak iyi' anlayışı da son derece belirleyicidir. Bu anlayışta politika, sabit ve değişmeyen en iyi rejimin (çünkü İdea'dan çıkarılır), ortak iyinin uygulanışına tekabül eder (Sluga, 2014, s. 42-43). Dolayısıyla politik olan ve politika arasındaki ilişkinin bir tamamlanma, potansiyeli aktüele çevirme, varılacak yere ulaşma manasında kavrandığı söylenebilir. Buna göre politika, sabitlenmiş bir ortak iyi'nin düzeni, uyumu ve birliği inşa etmek adına uygulanışından ibarettir.

Özetle, varlık ve varolanın mevcudiyet metafiziği mantığı üzerine inşa edilen politik ontoloji anlayışının; değişmeyen, sabit ve mutlak bir İyi ideasının politik olanı belirlediği, politikanın da bu aşkın temelin empirik dünyaya uyarlanması olarak kavrandığı, dolayısıyla da varılacak bir ütopya kurgusunun, iyi yaşam anlayışının ideal merkez olarak kabul edilip bu normativite dışında kalan her şeyin ideal olanın şiddetine maruz kaldığı (Marder & Vieira, 2012, s. xiii) bir düşünce sistemi olduğu söylenebilir. Bu ütopya kurgusu, kendisini Nasyonal Sosyalist programda veya Marksist proletarya diktatörlüğünde göstermiştir.

Oysa bugün; bu ütopyacı anlatının başarısızlığının – çünkü beraberinde getirdiği şey yalnızca şiddet olmuştur – ortaya çıkışıyla beraber, varılması gereken yere dair inanç çözülmektedir (Vattimo, 2012). Öyleyse, bu inancın çözüldüğü günümüz zamansallığında politik ontolojiyi yeniden düşünmek bir zorunluluk haline gelmiştir; çünkü klasik şemalar – Platon'dan Schmitt'e kadar – günümüzü açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu durumda, varlık ve politik olan, mevcudiyet metafiziğinin değişmeyen idealiteler çerçevesinin dışında, onun yarattığı metafizik şiddetin dışında – böyle bir şey mümkünse – nasıl düşünülebilir? Bu çerçevede, Derrida'nın varlık ve varolan arasındaki ilişkiyi betimlemek için

kullandığı *différance*<sup>16</sup> kavramının politik ontoloji için yeni ve başka bir imkana kapı açabileceğini göstermeye çalışacağım.

Farklılaşmak (to differ) [différer] fiili, kendisinden farklılaşmış gibi görünüyor. Bir yandan, farklılaşma (differ) fiili ayırım olarak farkı, eşitsizliği veya ayırt edilebilirliği belirtirken; bir yandan da ertelemenin müdahalesini, mevcut olarak inkâr edileni “sonra”nın gelişine değin erteleyen uzamlaştırma ve zamansallaştırmanın (*spacing and temporalizing*) fasılasını, mevcut olarak imkânsız olanın imkânını ifade eder (Derrida, 1973a, s. 129).

Bu çerçevede *différance* varlık ve varolan arasındaki ilişkinin farka ve ertelemeye dayalı bir oyun olduğunu vurgular. Daha açık ifade etmek gerekirse; varlık aslında mevcudiyet metafiziğinin kurguladığı gibi kendinde şey, öz, töz gibi bir mutlakiyet değildir; aksine dilbilimde bir varlık her daim diğer varlıklara gönderme yaparak anlaşılabilir (Derrida, 1981, s. 26). Burada kastedilen, bir kavramın yalnızca kendi başına bir anlam ihtiva etmeyeceğidir; bir kavram her daim başka bir tanesine gönderme yaparak inşa edilir: örneğin ağaç kavramı/varlığı, yeşil olan, dalları olan, fotosentez yapan gibi gibi diğer başka kavramlar olmadan anlaşılabilir. Bu durumda hiçbir kavram kendi başına bir teklik içerisinde değildir; her zaman bir diğeriyle ilişki halindedir.

Dolayısıyla da, Platon’dan beri gelen aşkın varlık tasavvurunda olduğu haliyle köken anlatısı bir yanılsamadan ibarettir: ebediyen mevcut olan köken diye bir şey yoktur (Zuckert, 1996, s. 226). Tıpkı sözlükte her bir kavramın başka kavramlar aracılığıyla açıklanması gibi (Caputo, 1997, s. 100), her bir köken arayışı başka bir ikame ile sonuçlanacaktır; nihayetinde elimizde ‘iz’den başka hiçbir şey kalmayacaktır. “Yalnızca farklar ve izlerin izleri vardır” (Derrida, 1981,

<sup>16</sup> *Différance*, Fransızca’da *difference* (fark) ile aynı biçimde telaffuz edilir, *différance*’ın a ile yazılması, yalnızca yazıda fark edilebilir (Derrida, 1973a, s. 132). Bu durumda *différance*’ın a’sı, (sözde) mevcut olmayan bir şeye işaret eder, kendisini şimdi ve burada olan olarak sunmaz ve dolayısıyla Derrida’nın *logocentrism* (söz-merkezcilik) olarak tanımladığı söz karşısında yazının ikincil ve değersiz kabul edilmesi geleneğinin dışında kalır. *Logocentrism*’in daha ayrıntılı açıklaması için bkz. (Derrida, 1973b). Bununla birlikte, Derrida’nın mevcudiyet metafiziğini sarsmak için kullandığı, mevcut olmayan, aşkın bir gösterilene imlemeyen, farklanmaya ve ertelemeye işaret eden kavramları birbirinin yerine kullanılmıştır: *différance*, iz, *pharmakon*, *khora*, ek, *arche-yazı*, hayalet gibi. Bütün bu kavramların ifade ettiği şey, varlık ve varolan şeklindeki ikili belirlemenin dışında üçüncü bir hali düşünmek ve belirlenmiş sınırları muğlaklaştırarak değişime açmaktır. Bu çalışmada da bu kavramlar çoğu zaman birbirinin yerine kullanılacaktır.



s. 26); ve “biri ekten kökene gitmek isterse, o kişi kökünde bir ek olduğunu kabul etmelidir” (Derrida, 2014, s. 304).

Aynı zamanda *différance*'ın zamanla ilişkisi, varlığın veya anlamın geçmişteki ya da gelecekteki izler aracılığıyla anlaşılabilir olduğunu gösterir (Derrida, 1981, s. 29). Hiçbir kavram, varlık yahut anlam, geçmişin izi olmadan, kendi-içinde bir “tamlik” ifadesi biçiminde düşünülemez (Derrida, 1981, s. 27). Bununla birlikte, mevcudiyet metafiziği, varlığı her daim değişmez şimdilikler üzerinden anladığı için, geçmişte de gelecekte de aynı şeye gönderme yaptığını düşünür. Yine aynı örnek üzerinden gidersek; ağaç varlığının 8. yüzyılda ifade ettiği şey ile 21. yüzyıldaki çağrışımı birbirinden tamamen farklı olabilir. Örneğin tarımsal toplumda ağaç yaşam kaynağı olarak tarif edilebilirken; günümüzün iklim değişikliği dünyasında ağaç savunulması ve korunması gereken bir değer olarak ifade edilebilir. Öyleyse, varlık zamansal olarak sürekli bir dönüşüm içindedir.

*Différance*'ın açığa çıkardığı erteleme ilişkisinde, varlık hiçbir zaman ideal tamlığa ulaşabileceği teleolojik düşünme sistematiğiyle kavranmadığı için, tamamlanmamışlık (*incompleteness*) olarak her daim geleceğe açık kalır (Ormiston, 1988, s. 47). Başka bir ifadeyle, varlık zamana bağışık bir töz değildir ve zaman/mekânsal olarak değişime tabidir, dolayısıyla varlığın anlamı mutlakiyet bağlamında belirlenemez. Varlık, her daim geçmişin ve geleceğin izini taşır (Derrida, 2015, s. 56). Bu çerçevede, ağacın *différansiyel* kavranışı ideal bir ağaç imgesine – yani olması gereken bir ağaç figürüne – gönderme yapmadan, ağaç kavramının hem geçmiş zamanlardaki kavranışının izini taşıdığını ve dolayısıyla gelecekteki her ağaç imgesinin de bu izi kendinde barındırdığını ifade ederken, ağaç varlığını her daim değişime açık bir biçimde kurgular.

Peki *différance* nedir: varlık mı, varolan mı, anlam mı, köken mi? Derrida'ya göre bunların hiçbiri:

*Différance* ne bir kelime ne de bir kavramdır...*Différance* olan (varlık anlamında) veya varolan bir şey değildir; hiçbir formda mevcut-varolan değildir... ve sonuç olarak ne varoluş ne de özdür. Varlığın hiçbir kategorisine ait değildir, mevcut olsun ya da olmasın. Ve fakat, *différance* olarak ifade edilen şey teolojik değildir, hatta negatif teolojinin en negatif halinde bile değildir. Negatif teoloji, bildiğimiz gibi, her zaman üstün-özsel (*supraessential*) bir gerçekliğin, öz ve varoluş kategorilerinin sonluluğunun ötesine geçmesine izin vermekle meşguldür – ki bu mevcudiyettir –; ve her

zaman bize, eğer Tanrının varlığının dayanağını reddedersek, bunun onu (Tanrıyı) üstün, kavranılmaz ve kelimelerle ifade edilemez bir varlık olarak tanıdığımız anlamına geldiğini aceleyle hatırlatır. Burada böyle bir hareket söz konusu değil ve bunun böyle olmadığı devam ettikçe ortaya çıkacaktır. Différance sadece bütün ontolojik ve teolojik olan – onto-teolojik – yeniden-kendine mal etmeye (*reappropriation*) indirgenemez değildir; aynı zamanda o, onto-teolojinin – felsefenin – kendi sistemini ve tarihini ürettiği alanı açar. Böylece o, onto-teolojiyi veya felsefeyi kuşatır ve geri döndürülemez bir biçimde aşar (Derrida, 1973a, s. 130 ve 135-136).

Derrida, différance ne varlıktır ne varolan, ne mevcut olan ne de olmayandır derken, bir anlamda negatif teolojinin yaptığı gibi différance'ı yalnızca olmadığı şeyleri göstererek onu daha üstün ve daha aşkın bir kavrammış gibi ortaya koyma çabasında değildir; *Différance* adlı yazısında negatif teolojiye karşı çıkışının nedeni de tam olarak budur (Bradley, 2001). Différance ile kastedilen, varlık ve varolan arasındaki farkın (ontolojik farkın) ondan çok daha üstün, çok daha aşkın bir şey tarafından belirlenmesi değildir; ancak öyle olsaydı negatif teoloji olarak değerlendirilebilirdi. Aksine Derrida “différance ontolojik farktan ya da Varlığın hakikatinden daha eskidir” (Derrida, 1973, s. 154) derken, aslında varlık ve varolan arasındaki farkın her daim différance'ın oyununa tabi olduğunu, dolayısıyla ne varlığın ne varolanın zamandan/mekandan azade mevcudiyet kipiyle kurgulanamayacağını, her daim değişime açık olduğunu, evrensel olarak herkes için ve her yerde aynı anlamı barındırmadığı, bir ideal tamlığı ifade etmediğini kastetmektedir.

Öyleyse ne bir varlık ne de bir varolan olarak anlaşılabilir olan différance, varlık ve varolanın ilişkiselliğidir: farka dayalı ve sürekli ertelenen ilişkisi anlamında oyundur (Derrida, 1981, s. 27). “Différance Varlık düzlemine ait olmayan bir izdir; différance bir köken değildir... çünkü Derrida için köken yoktur, yalnızca izin oyunu vardır” (Brogan, 1988, s. 37). İz ise, hiçbir zaman mevcut olmaz, kendisini yazdığı gibi imha eder, siler (Derrida, 1973, s. 154); dolayısıyla bir belirleme ve tanımlamadan bahsedilemez. Bu durumda aşkın bir varlığın ikincil bir varolanı belirlediği hiyerarşik yapıdan bahsedemeyiz, tam aksine, varlık ve varolan bir oyuna tabidir: karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri ve dönüştürdükleri bir oyun. Dolayısıyla différance, varlık ile varolanın ne tarzda

birbirine bağlandığını gösterir; yani varlık ve varolanın oluş tarzıdır (Watkin, 2017, s. 17).

Peki *différance* ilişkisi politik ontolojide ne gibi bir anlam açabilir? Bu soruyu Derrida'nın teorik çerçevesi içinde belki de şöyle düzeltmemiz gerekebilir: *différance* ile anlaşılan bir ontoloji, hala ontoloji midir? Derrida'nın felsefesi ile birlikte; politik olan ve politika, *différance* ilişkisiyle anlaşıldığında, ontoloji olmayan bir ontolojiye<sup>17</sup>, yani bir *hauntoloji*'ye tabi olur. Mevcudiyet metafiziği tarafından belirlenen ontoloji; "kaynak, temel veya zemin olarak kavranan değişmez ve kalıcı varlık" ile – yani öz ile – görünür dünyaya ait varolan arasında bir sınır çizme üzerine kuruludur ve dolayısıyla onto-teolojiktir (Mical, 2014, s. 553). Derrida'nın *hauntoloji*'si ise; hayaletsiliğin – yani *différance*'in ertelemesinin – mevcut olana musallat olduğu bir anlayışla varlık ve zaman kavramlarına bulaşır (Derrida, 2006, s. 202); dolayısıyla geçmişin ve geleceğin hayaletlerinin – iz'inin de denebilir – musallat oluşu sayesinde varlığı her daim değişime açık bırakır.

Böylece *hauntoloji*, onto-teolojinin ve mevcudiyet metafiziğinin yerinde duran, değişmeyen varlığını zamana açar. Politik olan ve politikanın *hauntolojik* kavranışı, ilkinin özsel ve aşkın varlık anlayışından çıkıp değişebilirliğe açılmasıyla, ikincisinin de aşkın varlığın empirik dünyadaki görünümü olarak kavranmaktan özgürleşmesiyle; mevcudiyet metafiziğinin varsaydığı ontolojideki tamamlanma ilişkisinden, teleolojiden kopar. Dolayısıyla ne politik olan iyi ideasıdır, ne de politika bunu gerçek kılma çabası; zaten Derrida'ya göre varlık ve varolan arasındaki bu tam mütekabiliyet bir yanılısamadır: "Hiçbir politika kendi kavramına upuygun değildir" (Derrida, 2005a, s. 114).

---

<sup>17</sup> Ontoloji olmayan ontoloji ile kasıt; varlığın mevcut olan olarak düşünülmediği bir ontolojinin olanağını sorgulamaktır. Derrida'ya göre, varlığın *différance*'in oyununa tabi olan olarak her daim ertelenmeye ve farka açık kalması, onu klasik ontoloji ile adlandıramayacağımız anlamına gelir. *Hauntoloji*, aslında ontoloji olmayan bir ontoloji olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte Derrida'da "ilişki olmadan ilişki, toplum olmadan toplum, x olmadan x" mantığı; esasında günümüzün aidiyet deneyimindeki değişimi gösterir: bu paradoksal ifadeler, aslında klasik anlamlarıyla kurgulanmamış yeni bir ilişki, toplum ve ontoloji kavramlarına ihtiyaç duyduğumuzu gösterir (Derrida, 2005a, s. 80-81). Bu 'olmadan' (without) mantığı, mevcudiyet metafiziğinin sınırlandırdığı bu kavramları onun sınırlarına çekerek yeniden düşünmeyi ve dolayısıyla bu sınırlamaların sorgulanarak *différance*'in oyununa açık bırakılması gerektiğini işaret eder.

Bununla birlikte, belli sınırlar çerçevesince kavranan politik olan ve politika ayrımı, hem geçmişin ve geleceğin izini taşıyan bir zaman anlayışı ile hem de sürekli verili sınırları sorgulayan *différance*'ın yapısıyla başka bir olanağa açılır. “Politik olanı düşünmek her zaman *différance*'ı düşündürmek ve *différance*'ı düşünmek her zaman politik olanı; onun sınırlarını ve konturunu düşündürmektir” (Derrida, 2005b, s. 39). Derrida'nın düşüncesinde politik olan, her zaman önceden belirlenmiş sınırları sorgulamaya açma işidir; fakat Newman'ın da söylediği gibi Derrida'da sınır ne tamamen olumlanan ne de bütünüyle karşı çıkılıp baş aşağı edilen bir şeydir: tıpkı egemenliğin tekliğini bölünebilirlikle birlikte dönüştürmeye çalıştığı gibi, politik olan ve politikanın inşa edildiği sınırları da karar verilemezliğe açar (Newman, 2005, s. 91-92). Bu sınırların bulanıklaşması meselesi varsayımsal değildir; dolayısıyla hauntoloji kurgusal bir kavram da değildir; aslında o bugün tam da vuku bulmakta olan şeye işaret eder:

Politik olanı tanımlamamıza izin veren sınır olarak kamusal ve özel arasındaki sınır durmaksızın yerinden edilmekte; her zamankinden daha az garantili görünmekte. Ve bu önemli sınır eğer yerinden ediliyorsa, bunun nedeni içinde inşa edildiği bu ortam – ki bu ortam medyadır (bu kamusal alanı sağlayan ve belirleyen, *res publica*'nın ve politik olanın fenomenliğinin imkânı olan haberler, basın, telekomünikasyon, teknik-tele-söylemsellik, teknik-tele-ikonluk) – ne yaşamaktadır ne de ölüdür, ne mevcuttur ne de yoktur: hayaletleştirmektedir. Ontolojiye, varlık ve varolanlar söylemine, yaşamın özüne veya ölüme ait değildir. Öyleyse, sadece bir kelime uydurmaktan ziyade zamandan ve mekândan tasarruf etmek için, ona hauntoloji denmesini gerektirir. Bu kategoriyi indirgenemezliğe, ve ilk olarak imkanı kıldığı her şeye götüreceğiz: ontoloji, teoloji, pozitif ya da negatif onto-teoloji (Derrida, 2006, s. 63).

Böylece hauntoloji, bugünün kamusal ve özel, dost ve düşman, içerisi ve dışarı gibi bulanıklaşan, birbirinin içine giren, karışan, dolanan ayrımlarının hayaletimsi yapısını göstermektedir. Günümüz teknolojisinin bulanıklaştırdığı bu ayrımlar; ontolojiye – ve politik olana – dair kavrayışımızı da etkilediğinden; bu zamana eski kategorizasyonlarla bakmamız mümkün görünmemektedir. Modern politik ontolojinin bir göstereni olarak ele aldığım Schmitt'in teorisi, günümüz hayaletimsi yapısını eski aşkın varlık anlayışına geri döndürmeye çalışmaktadır. Oysa bu yeni durum, bildik modern kategorizasyonları allak bullak eden yapısıyla Schmittyen onto-teolojik egemenlik anlayışına, ikincilleşen politikaya ve ikili karşıtlık şeklinde kurgulanan kimlik söylemine uymamaktadır. Sınırların

muğlaklaşması durumu, keskin bir sınır belirleme edimine dayanan modern politik olanı giderek imkansızlaştırmaktadır. Bu bağlamda kimliğin Schmittçi perspektifteki inşasını temellendiren politik olan düşüncesi, yapısöküme tabi tutulmalıdır.

## 2.2. DOST-DÜŞMANIN SINIRLARINI GEÇMEK: KİMLİK VE FARK TARTIŞMASI

Schmitt'in politik olan tanımı neden Derrida'ya göre mevcudiyet metafiziğinin sınırlamaları içinde kalır ve metafizik şiddet üretir? Schmittçi politik olan, neden her daim bir kimliklenme pratiğidir ve kimlik ile karar arasındaki bağlantı nedir? Çalışmanın bu bölümünde bu sorulara yanıt aramaya çalışacağım. Öncelikle, Schmitt'in politik olan tanımına geri dönelim: politik olan, dost ve düşmana karar vermedir ve dost bir birleşmenin, düşman ise ayrışmanın en yoğun noktasını ifade eder (Schmitt, 2012, s. 68). Schmitt'in politik olan tanımı, bu haliyle dostun ve düşmanın kim olduğunu belirleme edimini ifade eder; dolayısıyla da politik olan kimliği belirleme meselesidir.

Schmittyen kimlik inşası, dostun (burada dostu yalnızca içeriği kuran temel bağ olarak ele alacağım) hangi temeller üzerinde kurulacağını belirlenmesine ve dolayısıyla da düşmanın, dostluğun neyi kapsamadığı – yani dışarıda bıraktığı – üzerinden tanımlanmasına tekabül eder<sup>18</sup>. Bu çerçevede, Schmitt'te politik olanın aslında bir kimlik inşası olarak biz ve onlar'ı birbirinden ayırma edimini ifade ettiği söylenebilir. Bu bölümde Schmittçi politik ontolojinin kimliğe dair bakışını, ilkin dostluk anlayışı ve aynılık-homojenlik ilişkisi üzerinden, ikinci olarak düşman kavramı ile soyutluk-mutlaklık arasındaki bağlantı üzerinden inceleyerek; niçin ikili karşıtlık sistemi ile mevcudiyet metafiziğinin belirlemeleri içinde kaldığını ortaya koymaya çalışacağım. Ve nihayetinde, Schmittyen politik olanın temel unsurunu oluşturan karar mefhumunun Derrida'da karar verilemezliğe

<sup>18</sup> Burada dost ve düşmanın belirlenmesini bir sıra biçiminde (yani önce dostun belirlenmesi ardından düşmanın belirlenmesi şeklinde) vermediğimi belirtmeliyim; bu bölümün sonunda Schmittçi karar anlayışının dost/düşman ikiliğinde ilkin hangisinin belirlendiğine dair bir çelişki yarattığını Fritsch'in (2008) düşüncesine başvurarak aktarmaya çalışacağım.

dönüşmesinin politik olan için yeni bir kimlik tartışmasını açabileceğini göstermeye çalışacağım.

İlkin, Schmitt'te dostluk 'bir'leşmenin yoğunluk derecesine tekabül ediyorsa; bu ön kabul kendisini direkt olarak aynılığın tesis edilmesi noktasına götürür. Başka bir deyişle, içeriği kuran temel olarak dostluk, toplumun kendisini ne ile – değerler, ortak ön-kabuller, etnik/dini/kültürel/dilsel temeller gibi – tanımladığını gösterdiğinden ötürü, 'bir'liği inşa eder. Dostluğun bu şekilde politik bir kavram olarak kullanılması, Schmitt ile başlamamıştır ve Derrida *Politics of Friendship*'te [*Dostluğun Politikası*] (2005a) dostluğun Antik Yunan'dan beri gelen izini takip eder. Aristoteles'in "dost, bir diğer kendidir (friend is another self)" tanımında özetlenebileceği gibi; dostluk belli sınırlara, belli kategorilere, belli ön-koşullara ait bir alandır: hem nicelik (çünkü herkesle dost olunmaz) hem de nitelik bakımından (ancak eşitler dost olabilir, örneğin insan ve hayvan arasında olamaz) ön-belirlenmiştir (s. 17-24).

Böylece dostluk, aynılar (dost kendi gibi olabilir (Aristotle, 2009, s. 169 - 1166a)) ve eşitlerin 'biz'liğini inşa eder. Bu bizlik ise "kişileri tekilliklerinde değil, homojen bir yapı içinde – ailede, ulusta, dinde – görmek ister" (Acar, 2014, s. 7). Bizliğin inşası, aynılığın ve eşitliğin birliğinin her daim 'doğal' (by nature) bir yapısı olduğu – dolayısıyla da sorgulanamaz ve verili bir şey olduğu – ve bu doğallığın bir ortak kökenden ileri geldiği varsayımıyla kurulur; ki bu temel erkek kardeşliktir (*fraternity*) (Derrida, 2005a, s. viii). Derrida, politik anlamda eşitliğin ve aynılığın inşasının bu kadim erkek kardeşlik mantığına dayandığını söyler; erkek kardeşlik miti ortak bir köken, aynı aileden olma, statü olarak eşit sayılma mefhumlarını beraberinde getirdiğinden modern yurttaşlık temeline şekil vermiştir (Derrida, 2005a, s. 22).

"Politik söylemde doğuma, doğaya veya millete – aslında uluslara ya da evrensel insanlık kardeşliği ulusuna – başvuran her şey, bu bütün ailesellik, bu kurgunun (fiction) yeniden doğallaştırılmasına (renaturalization)<sup>19</sup> dayanmaktadır" (Derrida,

<sup>19</sup> Burada doğallaştırmayı (renaturalization) iki anlamıyla birlikte düşünmek gerekir: birincisi 'vatandaşlığa kabul etme' anlamıdır; dolayısıyla yabancılıktan sıyrılarak kendiliğin alanına dahil edilmeye işaret eder. İkinci anlamı ise 'yeniden doğallaştırma'dır ve böylece vatandaşlığın doğal bağa – doğumla, kanla gelen bağa – kabul edilmeyi içerdiğini gösterir.

2005a, s. 93). Bu aynı kökenden olmaya dayanan kurgu, Antik Yunan'dan beri demokrasi düşüncesine de kaynaklık etmektedir: demokrasi; toplumsal aidiyeti, eşitliği, kimliklenmeyi hep erkek kardeşlik temelinde inşa etmektedir. Örneğin Antik Yunan'da, Yunan genos'u akrabalık ve kökensele toplum üzerinden birleşirken, barbar bu genos'a yabancı olandır (Derrida, 2005a, s. 91). Modern ulus-devlet mantığı ise aynılığın kökenini etnisite üzerinden kurgularken; bu aynılığın birliği "milliyetçiliğin, etnosentrizmin, popülizmin ve hatta zenofobinin" dayandığı temeli gösterir (Derrida, 2005a, s. 99-100).

Derrida'ya göre Antik Yunan'dan beri gelen bu ortak köken miti, atalardan ve ölmüşlerden aktarılan bu miras dostluğun geçmişi, şimdiyi ve geleceği mevcut olan bir öz aracılığıyla kurmasına ve bir hakikat rejimi inşa etmesine neden olur (Derrida, 2005a, s. 100). Dostluğun kökeninde yatan erkek kardeşliğin "doğal, kökensele, özsel, dokunulamayan verili şey" (Derrida, 2005a, s. 159) olarak kurgulanması, mevcudiyet metafiziğinin politik olanı nasıl belirlediğini ortaya koymaktadır. Toplumun metafizik bir temelden inşa edildiği iddiasına dayanan bu dostluk anlatısı, hem politik olanın hem de demokrasinin niçin aynılığı kapsayıp farkı her daim dışarıda bıraktığını gösterir.

Schmitt'in politik olanı temellendirdiği dostluk düşüncesi, Derrida'ya göre erkek kardeşliğe dayanan bu dostluk anlayışından beslenmektedir. Derrida, Schmitt'in Platon'daki *polemos* (savaş) ve *statis* (iç savaş) ayrımına yaptığı atfa ithafen; politik birliğin kardeşlerin birliği şeklinde düşünüldüğünü ortaya koyar (Derrida, 2005a, s. 90). Schmitt'e göre, savaş (*polemos* – dışarıdaki düşmanla, iki eşit egemen devletin savaşı) politik olanın reel olanağı iken, iç savaş kardeşlerin savaşı olduğu için politik birliğin yıkılması anlamına gelir (Schmitt, 2012, s. 75). Dolayısıyla içerisi, her daim aynılığın birliği olarak, homojen bir erkek kardeşlik temeli etrafında birleşmiş şekilde kurgulanır.

Bununla birlikte, Moazzam-Dolui'a (2008) göre "dostluğun inşası, kimliğin inşası" anlamına geldiğinden; Schmitt'te dostluk bir mit etrafında bir araya gelen politik birliğe işaret eder (s. 76). Örneğin milliyetçilik miti, Schmitt için toplumu bütünleştirerek bir temel olma mahiyetini ihtiva eder ve halkı bir gelecek için seferber eder; halkın geleceğini çerçeveler (s. 76). Bu bağlamda, Schmittçi

anlamda dostluğu kuran mit, gelecek zamanı da belirlediğinden ötürü, mevcut olan olarak kalır (s. 77); başka bir ifadeyle dostluğu oluşturan temel mevcudiyet metafiziğinin öz kavramsallaştırmasına benzer biçimde zamandan ve değişimden muaf kalır.

Schmittçi politik olanın neden temelci bir yaklaşımla mevcudiyet metafiziğinin sınırları içerisinde kaldığı noktasındaki ikinci bağlam ise, düşman kavramı üzerinden şekillenir. Yabancı ve öteki olan düşman, Schmitt tarafından “somut ve varoluşsal” olarak tanımlanmıştır (Schmitt, 2012, s. 58). Bu anlamda Schmitt düşmanı, içerideki dostluğun yaşam biçimini ölüm-kalım anlamında tehdit eden başka bir halk olarak belirler (Schmitt, 2012, s. 59). Fakat küreselleşmeyle birlikte Schmittyen içerisi/dışarı sınırlarının, yani nomos olarak toprağa bağlılığın alt-üst oluşu, Schmitt’e göre düşmanlığın da soyutlaşmasına neden olur (Schmitt, 2012, s. 40-42). Han’a göre yalnızca “katı farklar ve zıtlıklar” ile düşünen ve “yüzgezeri kavrayamayan” bir düşünür olarak Schmitt, bir “toprak insanı”dır (2016, s. 52). İçerisi ve dışarıyı ayırmanın giderek silinmeye başlaması sonucu, Schmitt düşman kavramının da değiştiğini belirtir.

Ulus-devlet sınırlarının aşınmaya başlamasıyla, düşman Schmitt’e göre Lenin’in düşüncesinde olduğu gibi evrensel, yeri yurdu belli olmayan bir figüre (burjuvazi gibi) dönüşür ve politikanın ahlaklaşmasına ve kriminalleşmesine neden olur (Etil, 2017, s. 26). Dolayısıyla düşman, tümüyle yok edilmesi gereken bir canavara evrilir ve düşman aşağılamanın öznesi haline gelir (Schmitt, 2012, s. 66). Schmitt somut düşmanın, her türlü etik, estetik ve ekonomik alandan bağımsız olduğunu iddia ederken; düşmanın bireysel olarak kötü addedilmesinin sonradan eklendiğini söyler (Schmitt, 2012, s. 58). Ona göre ilkin somut bir düşman ilanı olur, ardından düşmana kötü özellikler atfedilir.

Derrida’ya göre ise böyle bir düşmanlık biçimi var olamaz. Derrida için böylesi bir varsayım ancak teorik kalabilir çünkü “herhangi bir bireysel veya özel etkiden arınmış, bütün tutkuların ve psikolojinin silindiği saf bir agresiflik” olarak düşmanlık, ancak saf halinde felsefede bulunabilir (Derrida, 2005a, s. 124). Schmitt, her ne kadar onun kavramsallaştırdığı düşmanın somut ve reel bir duruma tekabül ettiğini iddia etse de; Derrida’ya göre ötekinin düşman olarak



belirlenmesi onun aynı zamanda etik olarak kabul edilemez, estetik olarak çirkin, ekonomik anlamda rakip gibi birçok olumsuz sıfatı kendiliğinden beraberinde getireceği için (çünkü gündelik hayatta saf bir düşmanlık mümkün değildir) yalnızca teorik alanda yapılan bir varsayım olarak kalmaya mahkumdur.

Aynı zamanda Derrida, Schmitt'in düşmanlık kavramının psikolojik etkilerden arınmış olması dolayısıyla bir nötrallığı ön-gerektirdiğini; nötrallığın ise Schmitt'te politikanın sonu anlamına geldiğini hatırlatarak aslında çelişik bir ifade olduğunu gösterir (Derrida, 2005a, s. 126). Bu noktadan hareketle; Schmitt'in somut olarak kavramsallaştırdığını iddia ettiği düşmanlığının, kaçınılmaz olarak (Schmitt'in her daim eleştirdiği) mutlak düşmanlığa dönüşeceği söylenebilir.

Öyleyse Derrida'ya (2005a) göre Schmitt için "düşman kavramı a priori olarak kurulur" (s. 87). Bu nedenle Schmitt'in politik teorisi onun iddia ettiği gibi somut ve reel bir durum üzerinden değil, a priori ön-varsayımlar, ön-belirlemeler üzerinden kurgulandığı için Schmitt "politikanın son büyük metafizikçisidir" (s. 247). Schmitt, "reaktif inatçılığıyla klasik sınırları muhafaza etmeye, restore etmeye, yeniden inşa etmeye, korumaya veya arıtmaya çalışır" ve bu yüzden de onun ayrımlara dayalı politik ontolojisi her daim onto-teolojik-politik aks içerisinde kalır (s. 247). Bu klasik sınırlar ise, Batı felsefe geleneğinin "mevcudiyeti ayrıcalıklı kılan" ikili karşıtlıklarına dayanır (Gross, 1986, s. 27). "Zihin/beden, akıl/tutku, konuşma/yazı, varlık/hiçlik, orijin/imitasyon, kültür/doğa, kendi/öteki, özdeşlik/fark, gösterilen/gösteren" gibi ikiliklerde; her daim "ilk terim ilksel, pozitif ve mevcut iken ikinci terim saf olmayan, eksik, negatif ve türetilmiş" olarak konumlandırılır (Gross, 1986, s. 27).

Buna göre, ikili karşıtlıklar hep hiyerarşik düzlem içerisinde ve bu kutupların her biri birbirinden bağımsız, etkileşimsiz ve ilişkisiz biçimde durmaktadırlar. "Bir terime mantıksal öncelik tanınır ve pozitif bir değer atfedilir; ikincisi ise yalnızca birinci terimin yokluğu veya mahrumiyetiyle karakterize edilir" (Gross, 1986, s. 27). Schmitt'in politik teorisi de bu ikili karşıtlıklar üzerine kuruludur: onun dost-düşman ayrımı içerisi/dışarı ve kendi/öteki karşıtlığı çerçevesinde inşa edilir (Direk, 2015, s. 259). Sözelimi Schmitt'te kimlik, dostun düşmanın olmadığı, içerinin dışarıya kapalı olarak kavramsallaştırıldığı kutuplu yapının iki ucundan

birinde yer alınması ile inşa edilir. Buna göre, Schmitt'te “*ben* kendini sadece düşman *Öteki*'ne bir bağışıklık tepkisi içinde tanımlayabilir” (Han, 2016, s. 43). Bu durumda dostluk, ötekinin mutlak yabancılığı ve farkını temsil eden düşman imgesinin olumsuzlanması ile – yani onun değillesmesi ile – kurulur.

Schmitt'te düşman, dostun (kendinin) ne olamayacağını, dostun sınırlarını belirten bir gösteren haline gelir. Han'ın söylediği gibi, “düşman olarak tanımlanan *Öteki*'nin *dışlanmasının* mükafatı, bitmiş, *kesin* bir özimgedir” (2016, s. 53); bu durumda dostluk bir aynılık rejimi olarak kendisini, ne olmadığının göstergesi olan düşmanı aracılığıyla inşa eder. Bu bağlamda Schmittçi dost/düşman ikiliği, mevcudiyet metafiziğinin kendi/öteki düalizmi geleneğinden gelir. Mevcudiyet metafiziğinde kendilik, her daim “ötekinin dışlandığı, massedildiği veya nötralize edildiği bir özdeşlik ilkesi” üzerine inşa edilir (Theau, 2013, s. 16). *Öteki*, kendinin sınırını belirlediğinden, yani aynılığın içinde yer almayan farkı imlediğinden, her daim bir sınır gösterenidir.

Kendiliğin özdeşlik ilkesi çerçevesince inşası, kendinin ‘kendisinden çıkıp kendisine dönen’ dairesel hareketi olarak (ipseity) farkı dışarıda bırakır. Bu kurgusal mantıkta, kendilik aynılığın kalesiyken, öteki de bu kalenin sınırları dışında kalmaya mahkumdur. “Kendiyle-özdeşlik ilişkisinin kendisi de daima ötekiyle şiddet ilişkisidir; öyle ki logosentrik metafizik için çok merkezi mülkiyet, kendine mal etme ve kendinin-mevcudiyeti aslında öteki ile karşıtlık ilişkisine bağlıdır. Bu anlamda özdeşlik ötekiliği/başkalığı [alterity] varsayar” (Derrida, 2010a, s. 172). Bu çerçevede; “ben olarak öznenin inşası aynı ideasına ve aynı/başka karşıtlığı üzerine kurulur ki burada başka nötr, itaatkâr, zayıf ve hiyerarşik düalizme bağlı olanı ifade eder” (Theau, 2013, s. 146). Böylece, kendinin karşısında her daim ikinci terim olarak kurgulanan öteki değer olarak da ikincilleştirilir: öteki her daim kendiliğin noksanlığı, değillesmesi ve özdeşlik prensibine uygunsuzluğu dolayısıyla değersizleştirilir. Bu durum, kendi/öteki karşıtlığının neden her daim metafizik şiddetle sonuçlandığını gösterir.

Schmitt'in kimlik politikası haddinden fazla yıkıcı enerji çıkarır açığa. Fakat bu şiddet dışarıya yönelir. İçeride doğru güçlendirici bir etki yapar, çünkü bütün çatışmacı enerjiler Kendi'nden *Öteki*'ne yöneltilmekte, böylelikle dışsallaştırılmaktadır. Düşman *Öteki*'ne yönelen şiddet, Kendi'ne sağlamlık ve güçlü bir istikrar getirir. Kimlik kurucudur (Han, 2016, s. 53).

Schmittçi çerçevede ötekinin maruz kaldığı şiddet son derece keskin ve görünürdür: öteki olarak düşman, dostluğu tehdit eden bir farkın cisimleşmiş hali olduğundan; “heterojen olanın – gerektiğinde – elenmesi veya imha edilmesi” yeğdir (Schmitt, 2014, s. 25). Elenme ve imha edilme tabiri, asimilasyondan soykırıma kadar gidebilecek olan bir şiddeti barındırır. Fakat bu şiddet, her zaman Schmitt’te olduğu kadar görünür ve kolay ayırt edilebilir olmayabilir; hatta çok bilindik klişelerle yaygın bir içselleştirme pratiğine dönüşmüş de olabilir.

Sözelimi toplumsal cinsiyete dayalı kimlik kurgusu, tam da böylesi bir kanıksamanın ürünü olarak şiddet üretir. Bu mantıkta kadın duygusallığın, kırılabilirliğin, iradesizliğin, iş-bilmezliğin bir araya geldiği gösterene işaret ederken; onun karşısında hiyerarşik olarak konumlandırılmış erkek, aklın, iradenin, gücün, korumanın, kararın, dayanıklılığın gösterenidir (Lloyd, 2015). Mevcudiyet metafiziği geleneği çerçevesinde tıpkı kadın/erkek dikotomisinde olduğu gibi, akıl bedeninin komutanı, var olan (duyulur) saf akılla kavranabilir olanın kötü bir yansıması, homoseksüellik heteroseksüelliğin korkunç bir sapması, engelli beden sağlıklı bedeninin noksanlığı, siyahlar ise beyazların bozulmuş saflığı olarak kurgulanır.

Bununla birlikte kimlik, her bireyin aynı kategorizasyona tabi tutulması sebebiyle tekilliklerin silindiği bir totaliteyi imlerken, mevcudiyet metafiziği çerçevesinde kimlik tekil biriciliğin yığına dönüşmesine neden olur. Daha vahim olanı ise, bu ‘totalite’nin aynılığının değişmez bir öze tekabül ettiği fikridir. Kimlik bir form veren öz olarak düşünülürken, değişmez bir tanım, silinmeyen sınırlamalar ve yok olmayan kategorizasyonlar mantığı haline gelir ve bir sabitliğe, kesinliğe dönüşür.

Özcü kimlik anlayışının dayandığı hiyerarşik ikili karşıtıklarda, her daim biri ötekine tabi olduğundan, bu kimlik kurgusu yalnızca birlik ve saflığı değil, otoritaryen kimliği de inşa eder (Newman, 2005, s. 85). Bu ikili karşıtıklar felsefi söylemde her daim iktidarın yerini üretirken; politik tahakküm için temelleri oluştururlar (Newman, 2005, s. 86). Bir hakikat rejimi olarak kendini dayatan mevcudiyet metafiziğine dayalı kimlik anlayışında, tekillikleri bir araya getirmenin (yığınlaştırmanın) ardında bir akla dayalı bir gerçeğin yattığı yanılsaması, nihayetinde kimliğin düşmanlaşmasından başka bir şey getiremez. Dolayısıyla,

klasik ikili mantık çerçevesinde inşa edilen tüm kimlik formları değersizleştirmeyi, dışarıda bırakmayı, bağışıklılığı, özcülüğü beraberinde getirdiğinden metafizik şiddeti kurumsallaştırır.

Peki, bu kimlik kurgusu aşılabilir mi? Kendi/öteki karşıtlığında her daim biz/onlar kutuplaştırılmasına dönüşen bu kurgunun ötekiye yönelttiği şiddet nasıl silinebilir? Derrida'ya göre, bu karşıtlık mantığında her daim ikincilleştirilen ikinci terimlerin birincilleştirilmesi, yani değersizleştirilene kurucu vasıf yüklenmesi bu metafizik şiddeti sarsmaz, yalnızca şiddetin yönünü değiştirerek onu yeniden üretir (Newman, 2005, s. 86). Öyleyse Derridacı strateji, kimliği ya da mevcudiyeti tamamen yok etmek değildir; çünkü her yok ediş yeni bir temel üzerinden yeniden inşaı gerektirir (Newman, 2005). Bu bağlamda farkı kimliğe üstün konumlandırmak, yalnızca farkın yeni bir temel olarak ortaya çıkışına neden olur.

Derrida'ya göre, bu şiddeti üreten şey karşıtlık sistematığıdır; dolayısıyla sınır çekmenin, bağışıklığın, katılaşmanın, etkileşimsizliğin yeniden düşünülmesi gerekir. Sözelimi içerisi/dışarısı ikiliğinde her ikisinin de stabil bir kimliğe sahip olduğu varsayılır ve içerisi dışarisından değiştirilemez bir çizgiyle ayrılır (Newman, 2005, s. 86). Oysa Derrida için böyle bir varsayım mümkün değildir; çünkü içerisi ancak dışarısı ile ilişkiselliğinde kurulabilir dolayısıyla da mutlak dışarısı diye bir şey söz konusu olamaz (Newman, 2005, s. 91).

Bu ikili karşıtlık mantığının gözardı ettiği şey; karşı karşıya konumlandırılmış her bir kavramın diğerini içerdiğidir: “zehir hem zehirdir hem de deva, söz yazıdan gelirken yazı da sözden gelir, iyide kötü vardır, kötüde iyi, bende öteki vardır ötekinde ben. Eğer bende öteki ötekinde ben varsa bu gerçek bir ötekilik olabilir mi? Derrida'ya göre olamaz “ (Özkan, 2018, s. 11). Öyleyse mesele tam da bu sınırların yeniden yorumlanması, ihlal edilmesi, geçirgenliğinin farkına varılması ve *différance*'ın oyununun her türden karşıtlıkları belirlediğinin (yani hem farklılaştırdığının hem de ertelediğinin) ortaya çıkarılmasıdır. Eğer mevcudiyet metafiziğinin kimlik kurgusu her daim her iki kampın birinde yer alarak diğeriyle ilişkiliğin koparılmasına dayanıyor ise – yani ya o/ya da bu şeklinde bir kararı gerektiriyorsa –; bu kurgunun yapışökümü ancak hem o/hem bu şeklinde bir

kararla – yani saf tutmayla değil ikisinin arasında kalmakla – verilebilir (Theau, 2013, s. 28): daha net bir ifadeyle *karar verilemezlik (undecidability)* ile.

Derrida'ya göre bu kutuplaşmanın bir tarafında yer almak, yani birine karar vermek klasik anlamda bir kopuşa işaret eder: karar, bir kere alındığında diğeriyle irtibatını keser. Örneğin Schmitt'yan anlamda karar “ayrılıkların yok edilerek ya da farklılıklar ortadan kaldırılarak ayırımın aşılması (Aufhebung) anı” (Aktaran Bezci, 2006, s. 138) olarak her daim ya o/ ya bu şeklinde bir kararı varsayar. Dolayısıyla da dost ve düşmana karar verme edimi olan politik olan, kimlik kurucu bir vafsa sahiptir.

Fakat kararın bu kuruculuğuna – gerçek bir kopuş olduğuna, istisna yarattığına – vurgu yapan Schmitt'yan düşünce; Derrida'yı takip eden Fritsch'e (2008) göre aslında kendisiyle çelişmektedir. Bir yandan, eğer egemen “özgürce karar veriyorsa”, kendinin (içerisinin) kim olduğuna karar verdiği anda otomatikman ötekiye (düşmana) da karar vermiş olur (Fritsch, 2008, s. 185). Dolayısıyla kendinin kimliğine bir kere karar verildiğinde; öteki kendiliğinden belirlenmiş olur ve dolayısıyla diğer bütün kararlar bu belirlenmiş kimliğe göre alınır – tam da bu nedenle Schmitt post-temelci anlayışa dahil edilemez; çünkü kendilik kimliğin temeli haline gelir. Bu bağlamda Schmitt'yan karar, yalnızca bir kere verilebilir; daha sonrasında verilen bütün kararlar bu ilk karara uygun düşmek, onun yönergesinde kalmak zorundadır.

Beri yandan, eğer öteki (düşman) somut bir tehdit olarak ortaya çıkıyorsa (yani kendiliği savaş ihtimali ile tehdit ediyorsa) bu durumda da ötekiye egemen karar vermiş olmaz. Öteki, kendiliğinden ortaya çıktığı için egemen karar vermiş değil, halihazırda ortaya çıkan tehlikeye cevap vermiş olur. Her iki durumda da, Schmitt'in ön-varsaydığı gibi egemen nihai karar verici olarak belirlenemez ve önce kimin belirlendiği sorunu ortaya çıkar: ilkin kendiyemi karar verilir, yoksa ötekiye mi? (Fritsch, 2008, s. 187). Bu Schmittçi çelişkiyi yapısöküme uğratan Derrida için zaten böyle bir öncelik söz konusu olmadığından (hali hazırda bu belirlenme ve karar meselesi tamamen varsayım olduğundan) ortada bir çelişki de yoktur. Çünkü Derrida'da dost ve düşman birbirleriyle karşılaştıkları anda var olurlar; daha öncesinden mevcut değildirler (Fritsch, 2008, s. 187). Dolayısıyla

Schmittçi anlamda kararın – kendisinin kavramsallaştırdığı üzere – hiçbir zaman gerçek bir kopuşu imlemediği ve yalnızca verilmiş tek bir kurucu-temel kararın talimatlarına uyduğu söylenebilir.

Derrida'nın karar verilemezliği ise, tam da bu temelci anlayışa karşı çıkar. İlkın, toplumun kimliğine dair, insan doğasına dair belirlenmiş özlerden bahsedildiği noktada karar almak, bu özlerin (ya da temellerin) takip edilmesini gerektireceğinden aslında bir karardan bahsedilemez. İki şey arasında bir seçim ya da karar, ön-belirlenmiş bir yönergeler sistematiği olmadığında (örneğin yasa, kurallar, özler veya temeller) açmazın (*aporia*) deneyiminden geçer (Anderson, 2012).

Karar verilemez olan yalnızca iki karar arasındaki salınım veya gerilim değildir; hesaplanabilir olanın ve kuralın düzenine yabancı ve heterojen olduğu halde, hukuku veya kuralı hesaba katarak kendisini teslim etmekle yükümlü olanın – burada yükümlülükten (*devoir*) söz etmek gerek – deneyimidir. Karar verilemezi tecrübe etmeyen bir karar özgür bir karar olmayacak, programlanabilir uygulama veya hesaplanabilir sürecin akışından ibaret kalacaktır (Derrida, 2010b, s. 72).

İkinci olarak, karar verildiğinde, diğer seçeneğin olanağı tamamen tükenmiş değildir; yani bir karar başka türlü olma ihtimalini sonlandırmaz, aksine başkannın hayaleti kararı her daim takip eder:

Karar verilemezden deneyimi hiçbir zaman geçmemiş veya geride bırakılmamıştır; kararın içinde aşılmış veya kaldırılmış (*aufgehoben*) bir an değildir. Karar verilemez olan en azından bir hayalet, hatta özsel bir hayalet gibi, her kararda, her karar olayında takılıp kalmış, yerleşmiştir. Onun hayaletliliği her mevcudiyet teminatını, bize bir kararın adillığının ve aslında karar olayının ta kendisinin güvencesini veren her kesinliği, her kriteroloji iddiasını, içeriden dekonstrüksiyona uğratır (Derrida, 2010b, s. 73).

Dolayısıyla Derrida'ya göre bir karar edimi, verilmiş, bitmiş, değiştirilemez bir özü değil, tersine her daim sorgulamaya, sınırları aşmaya, değişime ve dönüşüme açık bir olanaklılığı ifade eder. Peki karar verilemezlik, Critchley'in iddia ettiği gibi, her daim arasında kalmayı (ne onu ne bunu seçmemeyi) ifade ediyorsa, nihayetinde hiçbir karara varılamamasını, yani eylemsizliği, nihilizmi mi doğurur? (Anderson, 2012, s. 39) Anderson (2012), Critchley'nin bu iddiasının kaynağını, Derrida'nın tam da yapısöküme tabi tutmaya çalıştığı ipseity üzerinden

kurgulanan otonom öznesinin Crichtley tarafından içselleştirilmesi olarak gösterir (s. 39).

Critchley politik olan ile politikayı – klasik anlamda – varlık ve varolan şeklinde (yahut aşkın ve empirik şeklinde) kurguladığından; karar verilemezliğin politikada bir eylemsizlikle sonuçlanacağını söyler (Anderson, 2012, s. 40). Anderson’a göre, karar verilemezliğin karar ile böylesine karşıt konumlandırılması, onun yarı-aşkın karakterinin göz ardı edilmesinin bir sonucu olabilir (Anderson, 2012, s. 41). Buna göre, “karar verilemezlik empirik, ontik, olgusal olanın reddi değildir Crichtley’in iddia ettiği gibi. Daha ziyade karar verilemezlik kararı, empirik olanı imkanı kılan şeydir” (Anderson, 2012, s. 42).

Derrida düşüncesinde karar verilemezlik ön-belirlenmiş direktiflerin, kuralların, hesaplamaların boyunduruğu altına girmemeyi ifade ettiğinden aslında tam da kararı mümkün kılan şeydir: çünkü gerçek bir karar, ancak sistematikleşmiş kurallar silsilesini yırtarak başka türlü olma olasılığını gözeten bir şey olabilir. Aynı zamanda, karar Derrida için genelleştirilebilir olmadığından (çünkü her bir tekil durum biricik bir kararı gerektirir) sürekli bir yeniden icadı gerektirir (Derrida, 2010b, s. 71). Dünyanın belli bir yerinde, spesifik bir zamanda, tekil bir duruma dair verilmiş bir karar, Derrida için dünyanın geri kalanında benzer bir olayla karşılaşıldığı bir durumda geçerli olamaz. Dolayısıyla da her bir karar, taze bir karar anlamına gelir: yalnızca ödeve bağlı kalmayıp, her karşılaşılan biricik durumun talep ettiği tekilliğe cevap verebilen bir karar (Derrida, 2010b, s. 70). Bu çerçevede, Anderson’un söylediği gibi Derrida için karar verilemezlik hiçbir karar almama değil, tam tersi biçimde karar almanın koşuludur. Bu da onun yarı-aşkın vasfından ileri gelir: “karar hem aşkın hem de empirik bir ana tekabül eder” (Anderson, 2012, s. 41). Empiriktir çünkü her bir tekil olaya cevap vermeyi gerektirir; aşkındır çünkü adaletin, sorumluluğun kaygısını taşır.

Derrida’da karar verilemezlik her zaman kararın *olaya* – önceden hesaplanamayan, gelişinin öngörülemediği bir olay – ve ötekiye açık kalmasını imler. Burada öteki iki farklı şeye işaret eder: ilkin öteki benden adalet talep eden kişidir, ikincisi de her durumun başka türlü olabilme ihtimalidir. “Derrida’daki ötekiliği sadece öznenin ötekisi olarak değil, her türlü aynı kategorisinin başkılığı

olarak anlamak gerekir. Derrida'ya göre aynılık özne, nesne, söylem, kavram vb. herşey için söz konusudur. Ötekilik tüm kategorilerin başkasıdır” (Özkan, 2018, s. 2). Bu bağlamda karar hem yönergeler sisteminin dışında başka bir ihtimalin, hem de kendiye sorumluluk talebinde bulunan bir ötekinin hayaleti tarafından takip edilir. Nihayetinde, Derrida için her bir karar – özellikle politika – bir yanda sorumluluğun ve adaletin aşkınlığının, beri yanda da acilen verilmesi gereken bir pratik cevabın empirikliğinin açmazının arasında salınır. Böylece Derrida yarı-aşkın bir politika anlayışını geliştirir.

### **2.3. DERRIDA'DA POLİTİK OLANIN İMKÂN(SIZLIĞI) ÜZERİNE: ETİK-POLİTİĞE SORUMLULUK ÜZERİNDEN BAKMAK**

Derrida'nın Schmitt'ye politik olana dair yapısökümcü okumasının genel bir çerçevesini çizmek gerekirse; birincisi Schmitt'ye egemenlik anlayışı tek ve bölünemez bir kendilik (ipseity) üzerinden kurgulandığından teoloji-politik geleneğine aittir ve günümüzün çoklu egemenlik yapılarına uymamaktadır. İkincisi, Schmittçi politik olan dost ve düşman şeklinde iki kutuplu bir kampaşmanın tek bir tarafında yer almaya işaret ettiğinden, hem her daim ötekine karşı şiddet üretir hem de aşınan ulus-devlet sınırları çerçevesinde klasik anlamda belirlenmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Derrida'nın yapısökümcü okuması üzerinden gidecek olursak; Schmitt'in mevcudiyet metafiziği geleneğine dahil olan politik ontolojisinin günümüz post-modern durumunun getirdiği yeni sıkıntılara cevap verebilme ve çözüm üretebilme olanağının kalmadığı söylenebilir.

Bununla birlikte; bugün Derrida'ya göre aciliyet gerektiren belli başlı problemlerin kökeninde, bu mevcudiyet metafiziğine dayalı modern politik temellendirmeler yatmaktadır. Bu çerçevede, Schmitt modern politik düşüncenin bir göstereni olarak günümüz krizini oluşturan temellendirmelerin bir figürüdür. Bu durumda Derrida için bu krizin gerektirdiği aciliyet başka bir politik olanın düşünülmesini gerektirmektedir. Bu bölümde, Derrida'nın mevcudiyet metafiziğini ve metafizik şiddeti yeniden üretmeyen bir politik olanı etik ve sorumluluk üzerinden nasıl düşündüğünü ortaya koymaya çalışacağım.



Öncelikle, Derrida'ya göre bugün 'yeni dünya düzeni' olarak tanımladığı kriz halinin neye işaret ettiğini ortaya koymaya çalışalım. Derrida'ya göre içinde bulunduğumuz post-modern dönem bildik bütün sınırların ve ayrımların bulanıklaştığı bir zamanı, yeni teknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni yaşam biçimini – aynı zamanda yeni birlikte yaşam biçimini – imler. Bununla birlikte bu yeni durum, aynı zamanda şiddeti de beraberinde getirdiğinden bir kriz halidir:

Uluslararası ya da uluslararası-iç savaşlarla ilgili olarak, ekonomi alanındaki savaşları, ulusal savaşları, azınlıkların sürdürdüğü savaşları, ırkçılık ve yabancı düşmanlığının dizginlerini koparmışlığını, etnik kökenli çatışmaları, demokratik denen Avrupa ile dünyamızı paramparça eden kültür ve din temelli çatışmaları bilmem anımsatmak gerekir mi? (Derrida, 2007, s. 127-128)

Derrida, bu yeni dünya düzenini on madde ile açıklar: birincisi yeni teknolojilerle beraber ortaya çıkan işsizlik, ikincisi göçmenlerin, evsizlerin, vatandaşlıktan çıkarılmışların, sürgündekilerin demokratik yaşamdan kitlesel olarak dışlanmaları, üçüncüsü süper-güçler arasındaki ekonomik savaşın uluslararası hukuku etkilemesi, dördüncüsü liberal kapitalizmin toplumsal güvenceden yoksunlaştırması dolayısıyla çelişkilerini gizleyememesi, beşincisi dış borcun ve buna bağlı başka düzeneklerin insanları açlığa ve umutsuzluğa sürüklemesi, altıncısı silah sanayii, ticareti ve kaçakçılığı, yedincisi nükleer silahların yaygınlaşması ve denetime tabi olmaması, sekizincisi etnik savaşların artışı, dokuzuncusu mafya ve uyuşturucu konsorsiyumunun devlete içkin hale gelmesi ve onuncusu ikiye bölünmüş biçimde insani müdahale hakkında gördüğümüz üzere belli süper-güçlerin uluslararası hukuku tahakküm altına alması ve kararları etkilemesidir (Derrida, 2007, s. 128-133).

Bugün bu kriz hali, kuşkusuz ki acil bir cevabı – politik olanın yeniden düşünülmesi şeklindeki bir cevabı – gerektirir. Bu cevap, Schmittçi düşüncede gördüğümüz gibi özcü ve temelci bir yaklaşım üzerinden kurgulandığı müddetçe bu krizi – yabancı düşmanlığını, ırkçılığı, ötekiye karşı şiddeti ve kaçınılmaz biçimde birlikte yaşamın imkansızlaşmasını – yeniden üreteceğinden, Derrida politik olanı yarı-aşkın bir perspektifle – *différance*, *iz*, *pharmakon*, *ek*, *khora*, gibi yarı-aşkın kavramlar aracılığıyla – başka bir şekilde düşünmenin peşindedir. Bu

eksende; Derrida'nın izini takip ederek, politik olanın başka imkanını ilkin daha önce de değindiğim varlık-varolan ilişkisinin temelcilik sonrası anlayışla nasıl kavramsallaştırılabileceği üzerinden, ikinci olarak da politik olanın neden etik sorudan bağımsız düşünülemediği üzerinden ortaya koymaya çalışacağım.

Derrida için yeni bir politik olan nasıl mümkün olabilir? Modern dönemin kavramsallaştırmalarının Schmittçi perspektifte gördüğümüz gibi her daim metafizik şiddete içkin olması aşılabilir mi? Derrida için yeni bir politik olan sorusu, kimlik meselesinde olduğu gibi, modern politik olanın dayandığı sınırların, ikili karşıtlıkların ortaya konulması ve bu sınırların ardında "gizlenmiş olan şiddet maskesinin açığa çıkarılması ve üzerinde inşa edildiği geleneklerin destabilizasyonlaştırılması" aracılığıyla düşünülebilir (Newman, 2005, s. 99). "Derrida'nın politik düşüncesi, bir an-arşizm, otorite sorgulaması ve bizi çağdaş politik gerçekliğimizin sınırlarını yeniden-değerlendirmeye zorlayan bir politik-etik strateji olarak görülebilir" (Newman, 2005, s. 99). Böylece Derrida'da politik olan, her daim *différance*'in fark ve erteleme oyununa tabi olan, sürekli kendi sınırlarını aşmaya çalışan ve kendini sorgulayan bir kavram olarak düşünülmüştür. Bu çerçevede, her ne kadar Derrida tam anlamıyla politik olan ve politika arasındaki farkı açık seçik ortaya koymamış olsa da, onun düşüncesinin izinden giderek bu ilişki yeniden yorumlanabilir. Öncelikle Derrida'da politik olanın gelecek olan demokrasi ve adalet kavramları çerçevesinde nasıl konumlandırıldığını ortaya koyalım.

Derrida, politik olanın yeri nedir sorusuna şöyle yanıt verir:

Politik olanın yeri, her daim ulaşılmaz kalan gelecek olan demokrasi ile – yalnızca düzenleyici bir ideal olarak değil aynı zamanda bir vaat ve ötekiyle ilişki olarak yapılandırıldığı için (mevcudiyet veya kendine mevcudiyet formunda tanımlanamadığından) – mevcut veya temsil edilebilir veri kümesi arasındaki müzakeredir (Derrida, 2002, s. 179-180).

Burada Derrida, politik olanı gelecek olan demokrasi ideası ile pratik dünyanın gerçekliği arasında bir müzakere olarak tanımlar. Öncelikle gelecek olan demokrasi ideası ile neyin kastedildiğini, ardından da Derrida'nın politik olanı konumlandırma şekline neden ve nasıl itiraz edilebileceğini göstereyim.

Gelecek olan demokrasi Derrida için mutlak olarak belirlenmiş, kendinde-iyi bir kavramı imlemez; daha açık bir ifadeyle Platon düşüncesinde olduğu gibi bir idea değildir (Derrida, 2005b). Platon'dan beri gelen mevcudiyet metafiziği çerçevesinde, daha önce de bahsedildiği üzere, idea kendinde, değişmeyen mutlak bir tözü ifade ederken; Derrida'nın gelecek olan demokrasi kavramı her daim değişime açık kalan bir kavrama işaret eder. "Uygun formun, eidos'un, temellük edilebilir bir paradigmanın, kesin bir dönüşün, uygun bir anlamın veya özün... yokluğu: demokrasiyi varoluşta sunulamaz kılan şey budur" (Derrida, 2005b, s. 74). Bununla birlikte, gelecek olan demokrasi hep 'gelecek olan' biçiminde kalacağından, yani hiçbir zaman ona ulaşamayacağından kendisini hep différansiyel biçimde erteler:

Demokrasi, yalnızca – kendisini erteleyen ve kendisinden farklılaşan – différance'ın içindedir. Sadece varlığın ve ontolojik farkın ötesine geçerek kendisini konumlandıran şeydir; (varlık olmadan) kendisine yetersiz ve kendisiyle uygunsuz olduğu ölçüde kendisine eşit ve uygun olur, aynı zamanda kendisinin gerisinde ve ötesinde, Aynılık ve Birliğin gerisinde ve ötesinde kalır, - böylece kendi tamamlanamazlığı, bütün belirli tamamlanamazlık formlarının ötesinde bitip tükenmez - oy verme hakkı (örneğin oy vermenin kadınlara genişletilmesi – ama ne zaman başlar?, veya azınlıklara – kaç yaşında başlar?, yahut yabancılara – fakat hangilerine ve hangi topraklarda? gibi rastgele diğer pek çok benzerinden sadece birkaç örnek olarak vermek gerekirse) basın özgürlüğü ve dünyadaki sosyal eşitsizliklerin sona ermesi, çalışma hakkı veya diğer hakların sınırlandırılmalarının ötesinde kalır (Derrida, 2005b, s. 38-39).

Böylece gelecek olan demokrasi, herkes için eşanlı ve aynı şekilde belirlenebilir olmadığından, tersi biçimde sürekli kendisini tartışmaya ve sorgulamaya açık bırakan bir forma sahip olduğundan; Platon'daki gibi mutlak, değişmez, ön-belirlenmiş bir ideallığe tekabül etmez (Derrida, 2005b, s. 72). "Mükemmel demokrasi, hiçbir zaman mevcut olmamıştır ve olmayacaktır da; sürekli gelecek olan şekilde kalacaktır" (Derrida, 2005b, s. 73). Derrida için gelecek olan demokrasi, kayıtsız şartsız bir konukseverliği, yani kimin geldiğine bakmaksızın, "herhangi bir karşılama iktidarının (aile, devlet, millet, bölge, anavatan veya kan, dil, genel olarak kültür, hatta insanlık) iç sözleşmeleri" ile sınırlandırılmayarak, her ötekiye sonsuz bir biçimde açılmayı ve ev sahipliğinin otoritesinden vazgeçmeyi gerektirir (Derrida, 2006, s. 82-82). Bu durumda gelecek olan demokrasinin gelişi imkansızdır: koşulsuz konukseverliğin, koşulsuz

bağışlamanın, karşılıksız hediyein her zaman eksik kalması ve tamamlanabilir olmaması gibi<sup>20</sup>. Böylece Derrida için gelecek olan demokrasi, olaya, ötekinin gelişine, vaade açık kalan, hiçbir zaman tamamlanmayan bir sözü ifade eder ve dolayısıyla da geleceğin umudunu içinde barındırarak geleceğe açık kalır (Derrida, 2007, s. 108).

Gelecek olan demokrasi, her daim bir vaat biçimindedir: bu vaat, ötekiye sonsuz açıklığın, başka bir deyişle adaletin vaadidir. Gelecek adına, Derrida politik olan kavramını adalet ile birlikte düşünür (Moazzam-Doulat, 2008, s. 79). Adalet, tıpkı gelecek olan demokrasi kavramında olduğu gibi, Platoncu bir kendinde özü, hakikati, İdeayı ifade etmez (Glendinning, 2016). Adalet de her zaman gelecek olan olarak kalacaktır; adaletin adalet olabilmesinin, bir geleceği olabilmesinin koşulu budur (Derrida, 2010b, s. 77).

"Belki de" adalet için her zaman *belki de* demek gerekir. Adaletin bir istikbali vardır ve ancak olay mümkünse, olayda bir şeyler hesabı, kuralları, programları, öngörülerini, vb. aştığı ölçüde adalet vardır. Adalet, mutlak başkalık deneyimi gibi, sunulamazdır, ama olayın şansı ve tarihin imkânı da budur (Derrida, 2010b, s. 77).

Derrida için adalet, kendinde adil olan bir özden çıkarılabilecek, bir yönerge takip edilerek ulaşılabilecek bir şey değildir; adalet her zaman ötekiden gelen bir talep biçimindedir. Bununla birlikte, yasa ile adalet ilişkisinde Derrida, yasanın hukukun alanına ait bir hesaplama ögesi olduğunu, lakin adaletin hesap edilemez aporetik deneyimlerden geçtiğini belirtir (Derrida, 2010b, s. 62). Bu imkansızın deneyimi, bir yandan adaletin ötekiye karşı sorumluluğu gerektirmesi, bir yandan da pratik bir karar mekanizmasının ihtiyacı arasındaki açmazdır (Derrida, 2010b, s. 66-67). Bu çerçevede Derrida'nın etik sorusu, adaletin hesaplanamazlığı ile pratik hayatın gereklilikleri arasındaki hiçbir zaman sona erdirilemeyecek olan açmazla ilgilidir.

<sup>20</sup> Bu noktada Derrida'nın koşulsuz konukseverlik, karşılıksız hediye ve bağışlama kavramlarının bir arada düşünülmesi gerektiği belirtilmelidir. Konukseverlik, kendinin ev sahipliği otoritesinden vazgeçerek kendisini ötekinin gelişine açmasını (Derrida, 2000), hediye eşdeğerlik mantığındaki karşılık beklentisinin yıkılmasını (Derrida, 1995), bağışlama ise tam da bağışlanması imkânsız olan – örneğin Yahudi soykırımı bağışlanabilir mi? – durumlarda açılan bir tartışmayı işaret eder (Derrida, 2001). Bu noktada bu kavramların her biri, karşılıksızlığı ve koşulsuzluğu imlediğinden, Derrida düşüncesinde gelecek olan demokrasinin farklı bağlamlarına göndermede bulunur.

Dolayısıyla da Derridacı etik – eğer bunun adına hala etik denebilirse – “evrensel bir pozisyonda olan sistematik (toplumsal değerler ve normların inşa ettiği)” bir yönergeler biçimi değildir (Anderson, 2012, s. 4). Etik sorumluluk, “hâkim etik normları sistemiyle ve hatta norm fikrinin ta kendisiyle bir kopuş”tur (Direk, 2010, s. 236), dolayısıyla ön-belirlenmiş bir etik görev anlayışına, ‘meli-malı’ kipine ait değildir.

Böylesi bir etik, Anderson’un dediği gibi ancak silinmeye tabi kılınmış (*under erasure*) olarak düşünülebilir; çünkü her daim evrensel ile tekil olanın karar verilemezliğinde durur (2012, s. 4). Aşılabilir bir açmazın deneyimi olarak adalet, bir yandan etiğin ve yasanın evrensel kaidelerinin getirdiği genel sorumluluğun, beri yandan da ötekinin biricikliğinin talebinin arasında salınır (Anderson, 2012, s. 13). Bu nedenle, bazen adalet yasalara karşı sorumsuzluk haline dönebilir (tıpkı İbrahim’in durumunda oğlunun katlinin toplumsal normlar çerçevesinde kabul edilemez oluşu ile aynı zamanda İbrahim’in Tanrı’ya karşı sorumluluğu arasında yaşadığı açmaz gibi) (Derrida, 1995, s. 61). Bu çerçevede Derrida için sorumluluk her daim sorumsuzluk olarak kalır; çünkü “günlük hayatımızda, burada ve şimdi, biz her zaman kaçınılmaz olarak aynı anda birini (tekil veya genel) ve ikisini birden (tekil ve genel) feda ediyoruz; fakat İbrahim’in aksine, her zaman feda ettiğimizi bilmeden bunu yapıyoruz” (Anderson, 2012). “Dünyadaki tüm kedileri, yıllarca her sabah evde beslediğiniz kedilere feda ettiğiniz gerçeğini, diğer kediler her an açlıktan ölerken nasıl meşru kılarırsınız?” (Derrida, 1995, s. 71). Derrida için sorumluluk tam anlamıyla yerine getirilebilen, biten, bir şey değildir; her zaman eksik, tamamlanamaz olarak kalır; tıpkı adalet gibi.

Bu çerçevede, Derrida için politik soru, her daim etik bir sorudur çünkü politika adalet vaadi ile pratik koşullar arasındaki salınımda durur. Derrida’ya göre, etik ve politika “ne yapmalıyım?” sorusuna cevap arar, bu soruya verilecek cevabın mümkün olduğunca sorumlu olmasını ve sınırsız bir sorgulamadan geçmesini talep eder ve her ikisi de beklemenin imkânsız olduğu bir duruma, yani aciliyete cevap verme kaygısındadır (Derrida, 2002, s. 296). Bu nedenle “politik gereklilik ve etik gereklilik birbirinden ayrılamaz” (Derrida, 2002, s. 305). Derrida’ya göre, bir yandan etik politik olanı – her daim tekil ve özgün bir cevap vermeyi gerektirdiğinden – bütün bilginin, sunumun, kavramların ve sezginin ötesinde

belirlenemez kılarken; bir yandan da politika etik sorumluluğa kararın gerektirdiği aciliyeti hatırlatır (Derrida, 1999, s. 115).

Böylece Derrida'da politik olan, her daim etik-politik bir aks içerisinde konumlanırken; karar verilemezlikte, bir açmazın, imkansızın deneyimlenmesinde durur. Tıpkı gelecek olan demokrasi bağlamında olduğu gibi, etik-politik soru yarı-aşkın düzlemde, empirik olan (pratik kararın gerekliliği) ile aşkın olanın (adaletin ve sorumluluğun kaygısı) arasındaki salınımda kalır. Bir yanda imkansızlığın bir yanda imkanı olanın arasındaki salınım, bu açmaz, hiçbir zaman üstesinden gelinebilecek, aşılabilecek ve tam anlamıyla adil olduğu iddia edilebilecek bir kararla sonlanmaz (Derrida, 2010b, s. 71). Çünkü her zaman öteki kararın hayaleti takip eder. Ve bu açmaz, etik-politik olanın adalete olan kaygısını oluşturan şeydir.

Herhangi bir kararın, politikanın adil olabilmesinin – ki Derrida için bu hiçbir zaman tam anlamıyla mümkün olmayacaktır – koşulu, yasal olanı, kurallar sistemini, takip edilecek adımları, kısaca formül mantığını kırarak, ötekinin talebi ile halihazırda var olan koşulların arasındaki açmazın deneyimlenmesine dayanır (Anderson, 2012, s. 112). Yasal ve kurallı bir politika yahut karar, her zaman kendi sınırlamalarını dayatır; oysa adalet ötekine ihtimamı talep eder (Anderson, 2012, s. 113). Nihayetinde Derrida için politik soru, her daim ötekine ihtimam gösterme kaygısında olan, yapılabileceklerin değil de esas olarak yapılamayacakların peşinde olan, normun, geleneğin ve alışlagelmişin limitlerini zorlayan, hiçbir zaman gelmeyecek ve tamamlanmayacak adaleti arzulayan, hak-yasa temelinden koparak bitip tükenmez bir sorumluluk yükünü taşıyan bir imkansızlığa işaret eder.

Derrida'nın gelecek olan demokrasi ve adalet fikrinden doğan politik ontolojisi; yarı-aşkınlıkta – empirik olan ile aşkın olanın arasındaki salınımda – konumlanır; dolayısıyla da bu konumlanış aslında karar verilemezliğe tekabül ettiği için tam bir konumlanma olarak anlaşılabilir. Derrida'nın *différance*'ın salınımı çerçevesinde bir yapı-söküm ve yeniden inşa olarak kurguladığı politik ontolojisi, günümüzün birlikte yaşam krizine başka bir açıklıktan yaklaşılmasını sağlar. Fakat, bu noktada Derrida'nın izinden giderek onun teorisinde tam olarak

belirlenmemiş yanları ortaya koymakta fayda var. Sözgelimi; Derrida varlık ve varolan meselesini mevcudiyet metafiziğinin belirleniminden çıkarıp *différance*'ın oyununa tabi tutarken; bunun politik ontolojideki karşılığını açık ve net biçimde ortaya koyamamıştır.

Daha somut bir şekilde göstermek gerekirse, eserlerinin bir kısmında politik olan, bir kısmında politika kavramlarının aynı şeye tekabül ediyormuşçasına kullanması bir karışıklık yaratır. Örneğin *Müzakereler*'de [*Negotiations*] (2002), Derrida politik olanı, gelecek olan demokrasi ile mevcut pratik sınırlamalar arasındaki müzakere olarak tanımlarken (s. 179-180); ardından sınırlı, mevcut demokratik realite ile (demokratik hesaplama, yöntem, haklar, teknik olarak) gelecek olan demokrasi (tekillik ve imkansızlığa açılan) arasındaki bu kuralsız müzakereyi politika olarak tanımlar (s. 195). Aynı sıkıntı "gelecek olan demokrasi kavramının baştan aşağı politik bir kavram olduğunu söyleyemem; bu noktada belki o, politikanın ve kendisini politikayı aşan bir şeyle düzenleyen iyi ya da kötünün iyisi bir politikanın meselesi değildir" (s. 181) ifadesinde de kendisini gösterir. Bu noktada gelecek olan demokrasi ile mevcut koşullar arasındaki müzakerenin politikayı mı yoksa politik olanı mı ifade ettiği problemini bir kenara bırakırsak; gelecek olan demokrasinin bütünüyle politik bir kavram olarak görülmemesi de bir başka problemlili noktaya işaret eder.

İlkin Derrida'nın kastettiği şey gelecek olan demokrasinin 'mevcut gerçeklik olarak politika'yı mı aşmasıdır, yoksa politik olanı mı? İkinci olarak, politika, kendisini politikayı aşan bir şeyle düzenler ifadesinde; politikayı aşan şey politik olan mıdır yoksa gelecek olan demokrasi mi? Bu karmaşa, kuşkusuz Derrida'nın politik olan ve politika ayrımını net bir şekilde ortaya koymamasından ve gelecek olan demokrasi fikrinin düzenleyici bir idea olarak politik olanı mı yoksa politikayı mı etkilediğinin belirlenmemesinden kaynaklanmaktadır.

Bu noktada Derridacı terminolojiyi yorumlamak gerekirse; gelecek olan demokrasi fikri kabul edilmelidir ki politiktir; yani politik olanın alanındadır. Demokrasi (ister teknik anlamda – oy, çoğunluk, idare – ister idea anlamında – birlikte yaşamın ötekiye açıklığı – olarak algılsın) bir rejim olarak, politik olanın ortaya koyduğu 'ötekiyle nasıl adil bir şekilde birlikte yaşayabiliriz?' sorusuna

verilen cevaplardan yalnızca bir tanesidir. Basitleştirmek pahasına şu şekilde de ifade edilebilir: eğer kapsayıcılık açısından bakacak olursak, demokrasi politik olanın alt kümesi olabilir, tersi mümkün değildir. Çünkü demokrasiden – yahut bugün birlikte yaşama dair bir cevap olarak daha az kabul görülen monarşiden, oligarşiden örnek verelim – bahsedildiği her bir durum, politik bir mahiyet içerir ve hiçbir durum yoktur ki demokrasiden bahsedilsin de politik olanın alanı dışında kalsın.

İkinci mesele olarak politik olan ve politika ayrımını daha net bir çerçeve içine oturtmak gerekirse; Derrida'nın ortaya koyduğu gibi bu ayrım *différance*'a dayalı olacağından, politik olan ve politika tamamlanmaya dair, ilki potansiyel ikincisi aktüel olarak konumlandırılabilir bir ilişkiye sahip değildir. Dolayısıyla politik olan, mevcudiyet metafiziğinde ideal olarak ortaya koyulan ve değişimden azade bir öze tekabül etmediğinden, politika da onun bu dünyadaki edimselleşmesi olarak okunamaz. Öncelikle politik olan, nasıl birlikte yaşanacağına dair bir sorgulama olduğundan, her daim adalet, sorumluluk, demokrasi, eşitlik gibi aşkın kavramlara dair bir soruşturma olacaktır. Fakat bu soruşturma, Derrida'nın perspektifiyle anlaşıldığında, varılması gereken bir mükemmelliği imlemediğinden, politik olan bu aşkın kavramların sürekli değişebilirliği, yorumlanabilirliği – yani hem kendisinden farklılaşması hem de zamana bağlı olması – bakımından *différance*'ın oyununa tabi olacaktır.

Bu çerçevede, adaletin ve sorumluluğun kaygısını taşıyan politik olan, aynı zamanda teknik, somut, pratik bir alan olarak politikanın – yani imkân olarak yapılabilişinin – ilişkisi aracılığıyla da belirlenecektir. Daha açık bir ifadeyle, politika, politik olanın varsaydığı ideal programın tamamlanmasına işaret etmeyip; politik olanın adalete, ötekiye ilişkin kaygısının gerçekleştirilebilmesini mümkün kılan pratik cevapların peşindedir. Ve bu ilişkide, politik olan politikayı belirlemez, sınırlamaz, çerçeveselendirmez. Derridacı yarı-aşkın kavramlar aracılığıyla anlaşılabilen bu ilişki – *différance*, iz, khora, pharmakon gibi – karşılıklı olarak birbirini etkileyen, birbirini dönüştüren bir vasfa sahiptir. Dolayısıyla politika, teknik bir mesele olarak – örneğin küreselleşmeyle beraber gelen ulus-devlet sınırlarının aşınması mefhumunun birlikte yaşam sorusunu etkilemesi gibi – politik olanı dönüştürür. Bu çerçevede, politik ontoloji, bir



*hauntoloji* olarak sürekli karar verilemezliğin, hayaletsiliğin, arada-durmanın, üçüncü bir halin imkânı olarak düşünülebilir.

Toparlamak gerekirse politik olan;

- i) Modern mevcudiyet metafiziğinin varsaydığı değişmeyen, özcü ve temelci yaklaşımın belirlediği bir kurucu varlık düzleminde değil, *différance*'ın oyunu vasıtasıyla sürekli kendinden farklılaşan (yani sürekli değişen) ve ertelenen (mevcut olan vasfına sahip olmayan) bir ilişkisellik
- ii) Teolojik olanın aşkın, bölünemez ve tek egemenlik anlayışının belirlemesinden çıkarak egemenliğin bölünebilirliğini, paylaşılabilirliğini ortaya çıkaran bir vaat
- iii) Hiyerarşik ikili karşıtlık mantığının sınırlarını her daim zorlayarak kimliğin her daim melez olduğunu ilan eden bir arasındalık
- iv) 'Ötekiyle birlikte nasıl adil yaşanabilir?' sorusun peşinde olan bir *hauntoloji* olarak gösterilebilir.

Politika ise;

- i) Burada ve şimdi vuku bulmakta olanın gerektirdiği aciliyeti hatırlatan
- ii) Her daim adalete yönelik etik bir soruşturmayı içinde barındıran politik olanın pratik ve somut bir karar olmaksızın anlamsızlaşacağını gösteren
- iii) Teknik olarak yapılabilirliği imleyen
- iv) İktidar, bölüşüm ve yasa gibi yaşamı belirleyen alanların her daim politik olan sorusuna kısıtlandırıcı ve sınırlandırıcı niteliğini veren somut kararlar bütünüdür.

Bu bağlamda, Derrida'nın izinden giderek politik olan her daim ötekinin adalet talebini politikaya hatırlatan etik bir tartışma; politika ise bu sonsuz talebi şimdi ve burada vuku bulmakta olanın aciliyeti dolayısıyla kesen bir karar olarak kavramsallaştırılabilir. Kuşkusuz ki politik olan ve politikaya dair soruşturma, hiçbir zaman tamamlanmayacak, her daim gelecek olana açık kalacaktır. Bu çerçevede, politik olan ve politika arasındaki ontolojik konumlanmayı Derridacı

teori üzerinden yorumlamaya çalıştım; ileriki bölümlerde ise politik olan ve politika arasındaki ayrıma Nancy ve Stiegler üzerinden demokrasi ve teknoloji tartışmalarını da kapsayacak şekilde bakmaya çalışacağım.

### 3. BÖLÜM: NANCY'DE DEMOKRASİ SORUSU VE POLİTİK OLAN: BİRLİKTE-OLUŞ VE ANLAM

'Birlikte adil yaşam mümkün müdür?' sorusuna verilen cevaplardan biri olarak demokrasi, bugün kavramsal olarak neye tekabül ettiği belirlenemeyen bir imge haline gelmiştir. Sözelimi demokrasi kavramı, oldukça anti-demokratik uygulama ve söylemler içerisinde kullanılabilir. Demokrasinin tam olarak ne olduğu belirlenemeyen bir kavram haline dönüşmesi, demokrasinin anlamı noktasında da bir muğlaklığa yol açmaktadır:

Anlam, genel olarak kayboluyor. Anlam, bugün benim için önemli olan kelime bu. Anlamın genel bir kaçıışı, politik, estetik, dini veya herhangi bir formda olsun... 'Ulus', 'halk', 'egemenlik', 'hak', 'güzellik', 'topluluk', 'insanlık', 'yaşam', 'ölüm' ve daha birçoğu hakkında bir düşünün. Bu yalnızca, bu kavramların geleneksel karmaşıklığı veya zorluğu ile alakalı değil; daha ziyade, bir tükenme, sıfır derece meselesidir – en iyi ihtimalle, uzaklaşmakta olan 'anamların' (birçok çatlak tekneden sızan) tümünden bir yeniden kendine mal etme operasyonudur (Nancy & Kamuff, 1993, s. 108-109).

Bugün demokrasinin içi boş bir gösteren haline gelmesi (Brown, 2010, s. 51), politik olanın spesifik olarak ne olduğunun belirlenememesi (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 126), 'biz'lik duygusunun çökmesi (Nancy, 2000, s. 42) anlamın kaybolduğunu mu gösterir? Demokrasinin hem her şeye tekabül edip hem de hiçbir şey ifade etmiyor oluşu (Nancy, 2010b, s. 66), onu nostaljik bir geçmişe mi hapseder? Kısaca, bugün birlikte yaşamın anlamı tamamen ellerimizden kayıp giderek demokrasiyi bir fars haline mi getirdi? Bu soruların cevaplarını – eğer bir cevap mümkün ise – Nancy aracılığıyla düşünmeye çalışacağım.

Bugün birlikte yaşamın krizi olarak adlandırılan meselenin demokrasi ile ilişkisini Nancy'nin teorisi aracılığıyla ortaya koymaya ve ardından demokrasi ile politik olan arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye çalışacağım. Bunun için, önce bir noktayı açıklığa kavuşturayım: Nancy için tüm bu yukarıda saydığımız problemler, evet birer problemdir ve çözülmesi gerekmektedir. Öbür türlü Nancy için nihilizmin yıkıcı tüneline girmek demek olurdu (Nancy, 2012a). Fakat Nancy anlamın kaybindan bahsederken, Schmitt gibi eskiden var olan ideal bir anlamın, zamanın, durumun, toplumun vs. bugün bizi terk ettiğini ima etmez. Geleneksel

egemenliğin bugün anlam üretme kapasitesinden yoksunluğu (Nancy, 2000, s. 42), Nancy için bizi bırakıp giden cenneti yeniden aramaya koyulmayı değil, aslında bu terk edişin bir şans olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, – Schmitt’in de dahil olduğu – onto-teoloji-politik geleneğinin artık belirleyemediği anlam bir çöküş değil, anlamın yeniden yaratılması için bir fırsattır (Nancy & Kamuff, 1993, s. 109). Eğer Tanrı öldüyse, yapılması gereken onun yerini yeniden doldurmaya çalışmak değil, belki de boş bırakmaktır (Nancy & Kamuff, 1993, s. 109).

Peki, anlamı yeniden inşa etmek için ne yapmalı? Bu soru Nancy için aslında bir tuzaktır; çünkü ne yapmalı sorusu aslında ne yapılması gerektiğinin halihazırda bilindiğini gösterir: “Ne yapılmalı”, çoktan verili bir hedefi gerçekleştirmek için “nasıl eylemeli” anlamındadır” (Nancy, 2011b, s. 482). Nancy için, anlamın yeniden inşası, dünyanın yaratılması aslında “ne yapılmalıyı peşinen bilmekten alıkoyar”; çünkü “icad her zaman için modelsiz ve garantisizdir” (Nancy, 2011b, s. 483). Bu bağlamda ne yapılması gerektiği aslında hiçbir zaman bilinemez; her daim yeniden düşünülmelidir, dolayısıyla da eğer anlam veya dünya yeniden yaratılacaksa bu ancak her daim başkasına açık kalmakla mümkün olabilir. Bu durumda, bu çalışmanın gözettiği şey ne yapılmalı sorusuna kesin ve belirli bir cevap vermektense, birlikte yaşamın krizini Nancy ile birlikte nasıl düşünebiliriz peşinden gitmek olacaktır.

### **3.1. SCHMITTYEN DEMOS'UN ŞİDDETİ: GÜNÜMÜZ DEMOKRASİSİNDE POPÜLİZM VE KİMLİK TARTIŞMALARI**

Küresel olarak aşırı-sağ politikaların, popülist liderlerin, terör eylemlerinin, kutuplaşmanın, nefret söylemlerinin, göçmen-karşıtı ırkçı dalgaların yükselişi; bugün demokrasinin gerilediğini gösteriyor (Geiselberger, 2017). “Terör saldırılarına ve göç hareketlerine gösterilen politik tepkilerin çoğu, güvenileştirme” söylemiyle sınırların kapatılması çağrısına doğru ilerlerken; “göç, terörizm veya artan eşitsizlik gibi sorunların küresel nedenleriyle ulusal araçlarla baş etmekten veya bunlara karşı uzun vadeli stratejiler geliştirmekten aciz halde, gitgide daha çok politikacı içeride Kanun ve Düzen vaat ediyor ve ülkesini yeniden

“büyük” yapma sözü veriyor” (Geiselberger, 2017, s. 10). Küreselleşme göç ve terör tehdidiyle özdeşleştirilirken; ulusal sınırları ve kimliği korumak adına o eski, görkemli günlere dönüş nostalgisi karizmatik liderlerin – tıpkı İkinci Dünya Savaşı’nın totaliter liderlerinin ortaya çıkışında olduğu gibi – giderek destek kazanmasına neden oluyor (Wodak, 2015). Bütün bunların – kutuplaşmanın ve nefret söyleminin, ‘biz’ ve ‘onlar’ ikiliğinde bölünmenin – sonucu bugün birlikte yaşam arzusunun çökmesidir.

Birlikte yaşam formlarından biri olan demokrasinin “adaletsizlik, dışlama, aptallık, toleranssızlık ve yozlaşma” haline gelmesi (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 146), bugün neden demokrasinin yeniden düşünülmesi gerektiğini ortaya çıkarır. Bu çerçevede; günümüzde demokrasinin krizine işaret eden semptomlardan biri olan popülizmi Schmittyen teorinin bir getirisi olarak inceleyeceğim ve demokrasi ile popülizm ilişkisini Nancy üzerinden okuyarak totalitaryenizm ile bağlantısını ortaya koymaya çalışacağım.

Popülizm ve demokrasi tekil bir çifttir. Birincisi (popülizm), kendi isminin ikincisinin (ikiyüzlü olduğunu düşündüğü demokrasinin) bir temsili olduğu önyargısını reddeder. İkincisinin ise ortak varoluşun tek meşru formu olduğu söylenir. Her ikisi de hâkimane biçimde popülerdir. Söylemlerindeki kuvvetli zıtlıkları yalnızca onların ayrı ayrı anlamlarındaki kararsızlıkları ile eşleşir. Her ikisinin de – birlikte ve ayrı ayrı - “halk”tan kastettiği şey nedir? (Nancy, 2019b)

Nancy ‘popülizm ve demokrasi tekil bir çifttir’ derken, popülizm ve demokrasinin birbirinden ayrılamayacağını, her demokrasinin popülist olduğunu mu kastediyor; yoksa bu ikisinin birer zıt kutup olarak düalist bir tekliği mi oluşturduğunu söylüyor? Başka bir ifadeyle, popülizm ve demokrasi birbirine göbekten bağlı iki kavram mı – sonuçta her politika halka (people) dair bir anlatı içerdiğinden popülist değil mi veya popülizm demokrasinin otantik sesi olabilir mi (Müller, 2016, s. 14) – yoksa bugün popülizmin yükselişi demokrasinin gerilemesi anlamına mı gelir? Bu soruların cevabını ortaya koymak için önce popülizmi genel hatlarıyla tanımlamaya çalışalım.

Popülizmin fazlasıyla çeşitli tanımlamalarına – söylem mi, biçim mi, ideoloji mi olduğu konusundaki ve hangi nedenlerle ortaya çıktığının belirlenmesi

hususundaki – girişmeden, popülizmi kabaca bir çerçeve içine almak gerekirse: popülizm, “ne bir ideoloji, ne bir program ne de bir rejim”dir – sağ ve sol popülizm<sup>21</sup> bunu kanıtlamaya yeter – mesele; “boş gösterenlerden yola çıkılarak halkın inşasıdır” (Fassin, 2018, s. 23). Bu popülist halk inşası arzusu; “ontolojik garantinin bütün formlarının gözden kaybolduğu” (Devisch, 2013, s. xiii), ulus-devletin zayıfladığı, “kültürel, politik ve toplumsal gelişmelerin geleneksel toplumsal bağların yitimine neden olduğu” (Devisch, 2013, s. 3) zamansallığımızda yeniden bir kimlik inşasına girişir. Kimliğin yeniden inşa edilme çabası, kimliğin kaybolduğunu gösterir çünkü Nancy’ye göre bugün kimlik hakkında bu kadar çok konuşulmasının sebebi aslında onun artık “hiçbir şey ifade etmiyor oluşudur” (Nancy, 2015, s. 28).

Halk nedir veya halk kimdir sorusuna esaslı ve kesin bir cevap verme çabası, popülist politikaların temelini oluşturur. Küreselleşmeye, ulus-devletin aşınmasına ve belli metafizik temeller üzerinden kurgulanan kimliklerin eski gücünü kaybetmesine iki hâkim cevap verilebilir: ilki, bu dönüşümü bir kayıp toplum nostaljisi çerçevesinden yozlaşma olarak değerlendiren toplumcu cevap, ikincisi ise bu dönüşümün bireysel özgürlükleri geliştireceğini iddia eden liberal cevaptır (Devisch, 2013, s. x). Birincisi, çözülen ulusal aidiyetlerin tekrar kurucu bir halk figürü çerçevesinde inşa edilmesini acil bir gereklilik olarak ortaya koyarken (ki popülist söylem de bu kutba dahildir), ikincisi totaliter rejimlere karşı bir güvenlik önlemi olarak gördüğü bireysel hak ve özgürlükler söylemini daha da derinleştirmek adına günümüz toplumsal, ekonomik ve politik değişimini bir fırsat olarak görür.

Devisch’in de söylediği gibi; bu iki kutuplu düşünce sistematüğinde Nancy’nin demokrasi okuması ne ilkinde, ne ikincisine ne de bu ikisi arasındaki bir orta yolculuğa işaret eder; bu noktaya ileride tekrar değineceğim (Devisch, 2013, s. xi). Bunun ötesinde; bu çizilen iki kutuplu genel çerçeve içerisinde bugün yükselmekte olan popülist söylemlerin ve Schmittyen liberal demokrasi

---

<sup>21</sup> Bu çalışmada popülist politika ile kastedilen sağ-popülizm olacaktır; her ne kadar sol popülizmin de sağ popülizm ile çoğu noktada aynı ilkeleri paylaştığı söylenebilirse de (her ikisi de otantik bir halk tanımı ve düşman tanımı yapar), sağ popülizmin zenofobik söylemleri çok daha belirgin ve baskın olduğundan çalışmanın kapsamı açısından daha uygun olacaktır.

eleştirisinin aynı yere – toplumcu cevaba – düştüğü açıkça görülebilir. Schmittçi perspektif ile popülist politikaların ilk ortak temeli, her ikisinin de liberal geleneğe aynı eksen üzerinden getirdikleri eleştiride yatar. Liberal anlayışın getirdiği bireyciliğin toplumsal kimliği ve toplumsal aidiyet duygusunu giderek aşındırdığı günümüz ‘kriz’ durumuna, altın çağ anlatısı ile kaybedilen toplumsallığa ve yok olan temellere dönüş nostaljisi ile cevap veren bu toplumcu eleştiri (Devisch, 2013, s. 4); aslında Schmittçi liberal demokrasi eleştirisinin bir devamı niteliğindedir.

Liberal bireycilik anlayışı ile demokrasinin birbirine tezat oluşturduğunu söyleyen Schmitt için politik birliğin kurulması ancak içerisinde homojen dostluk etrafında birleştirilmesine dayandığından, heterojenliğe dayalı bireycilik demokrasinin iptali anlamına gelir. Demokrasi, tözsel bir türdeşlik üzerine kurulduğundan; demokrasinin kurucu öznesi halktır (Kardeş, 2015, s. 164-165). Bu bağlamda, liberalizmin birbirinden kopuk atomlar şeklinde kurguladığı bireyciliğe karşı, Schmitt için halk dostluk temelinde kurulan politik birliği temsil ettiğinden; kurucu bir kimliğe tekabül eder. Halk, bireyler-arası bir bağ değildir (çünkü yurttaş özel birey değildir (Kardeş, 2015, s. 165)), yurttaşlar-arası bir birliğe – dolayısıyla da öznenin politik kavranışına – işaret eder.

Schmitt’e göre liberalizm politikanın kamusal gücünü elinden alarak politikayı bireylerin çıkar ilişkilerine, iktidarı ele geçirme mekanizmalarına, kapalı kapılar ardında yapılan anlaşmalara indirgemıştır (Schmitt, 2014); “dolayısıyla da parlamentarizm, politik değil apolitik hatta anti-politik bir biçimdir” (Kardeş, 2015, s. 253). Kamusal, kurucu özne olarak halk ile özel alana sıkışmış ve apolitik birey arasında ikili bir karşıtlık kuran Schmitt’in düşüncesi, popülist söylem ile aynı kökten gelmektedir. Nasıl ki Schmitt, aşkınlığın yitimini ve ulus-devletin kaybını ilan ettiği çağda halkın dostluk temelinde yeniden inşasını savunuyorsa, popülist söylem de küreselleşmenin ve geleneksel bağların çözüldüğü çağda otantik bir halk anlatısı aracılığıyla geri dönüş çağrısında bulunur. Schmitt’te bu altın çağ dostun ve düşmanın somut olarak belirlendiği Westfalyen döneme işaret ederken; popülist söylemde halk figürü aracılığıyla birleşen toplum sayesinde güzel günlere – birleştirici bir aidiyete – geri dönüş temasına tekabül eder.

Yozlaşmış ve yolsuzluğa bulaşmış elitlerin, içeriye dış tehdit oluşturan göçmenlerin, ulusal kimliği çözülmeye uğratan küreselleşmenin çıkmaza soktuğu ve her bir yandan kuşattığı halkı yeniden canlandırma ve bu sayede gelecek güçlü ülke anlatısına dayanan popülist partiler Avrupa’da giderek yükselmektedir:

Avrupa ve ötesindeki sağ-kanat popülist partiler farklı politik tasavvurları ve farklı gelenekleri kombine ediyorlar ve farklı kimlik anlatıları formlarını canlandırıyor (ve inşa ediyorlar), ve gündelik politikalarda bir çok farklı meseleyi vurguluyorlar: bazı partiler faşist ve Nazi geçmiş ile kurdukları ilişki dolayısıyla destek kazanıyor (Avusturya, Macaristan, İtalya, Romanya ve Fransa); bazı partiler, aksine, İslam tehdidine odaklanıyorlar (Hollanda, Danimarka, Polonya, İsveç ve İsviçre); bazı partiler etnik azınlık ve göçmenlerin ulusal kimliklerine karşı tehlikeleri çerçevesinde propaganda yapıyorlar (Macaristan, Yunanistan, İtalya ve Birleşik Krallık); ve bazı partiler öncelikle Hıristiyan (köktenci) muhafazakar-reaksiyonist ajandayı gözetiyorlar (ABD) (Wodak, 2015).

Her ülkenin iç dinamikleri farklı da olsa, sağ ve sol popülizm arasında belirgin ayrımlar yapmak gerekse de küresel olarak yükselen popülist partilerin her birinin beslendiği ortak bir temel mevcuttur: hepsi halkı kurucu bir kimlik anlatısı ile yeniden üretmeye çalışmaktadır ve otantik halkın karşısına yerleştirdikleri düşman figürü ile biz ve onlar kutuplaştırmasını üretmektedir (Müller, 2016, s. 16). Bu bağlamda, popülizmin dayandığı ortak temellerin her ikisi de Schmitt’yen *Volk* ve dost-düşman kavramsallaştırmalarının bir devamı niteliğindedir. Bu iki temel (otantik halk ve düşman politikası) madalyonun iki yüzü gibidir; otantik bir halk tarifi yapıldığında bu figüre uymayan herkes düşman ilan edilir; ya da bir düşmanın ortaya çıkışı halk tarifini şekillendirebilir. Dolayısıyla bu iki temeli ayrı incelemek mümkün değildir; bu nedenle çok kısaca popülizmin bugün bu iki temeli nasıl ortaya koyduğuna değineceğim.

Popülist liderlerin demeçleri, halk inşasının popülist politikalarda ne kadar kurucu bir vasfa sahip olduğunu açığa çıkarır. Örneğin Trump; “önemli olan tek şey halkın birleşmesidir – çünkü diğer insanlar hiçbir şey ifade etmiyor” sözlerinde birliğe çağrılan halkı imlerken (Tharoor, 2017); Le Pen “kana susamış barbarlığa karşı koyabilen halkımızın antik ruhunun uyanışına çağrıda bulunuyorum” (Dearden, 2017) diyerek otantik bir halka göndermede bulunur. Veya Wilders “size söylüyorum, elitlerin halka karşı savaşı halk tarafından kazanılacaktır”



(Wilders, 2016) ifadelerinde teyakkuz halindeki bir halka işaret ederken, Orbán “2018’in Avrupa’da halkın iradesinin restorasyon yılı olacağına inanıyorum” (Schultheis, 2018) biçimindeki ifadesinde doğrudan bir halk iradesine başvurur. Peki bütün bu parti liderlerinin birleşmesine, uyanışına, savaşına, iradesine çağrıda bulunduğu halk kimdir? Halk, bir ulus-devletin sınırları içerisinde kalan – köken, dil, vatandaşlık, cinsiyet vb. bakılmaksızın – her bir bireyi kapsayan toplam mıdır, yoksa bu toplama dahil edilmek belli kriterlerden mi geçer? Veya halkın halk olabilmesi için belli sayısal bir kota mevcut mudur? Halk sayıca çoğunluğa mı tekabül eder? Kısaca, halk kimdir?

Popülist politikalar, halk kimdir sorusuna birçok farklı cevap verirken aslında “inşa edilebilecek halklar içerisinde bir halkın inşası”nı talep ederler (Fassin, 2018, s. 58); başka bir deyişle heterojen bir halklar toplamından birini seçerek homojen bir halk anlatısına başvururlar:

Çünkü “halk” mevcut değildir. Mevcut olan şey halkın farklı hatta antagonistik figürleridir; birleşmenin belirli hallerini, belli ayırt edici özellikleri, belli kapasiteleri veya yetersizlikleri imtiyazlı kılarak inşa edilen figürlerdir: kan veya toprağa bağlı topluluk tarafından tanımlanan etnik halk, iyi bir meranın sürülmesine dayalı uyanık halk, hususi becerileri olmayanların becerilerini uygulayan demokratik halk, oligarşinin mesafe aldığı cahil halk, ve bunun gibi (Rancière, 2016, s. 102).

Dolayısıyla, popülist anlatıda halk göçmen olmayanlar, aynı kanı taşıyanlar, aynı dili konuşanlar, aynı kültüre sahip olanlar, aynı etnik kökenden olanlar, aynı partiye oy verenler, aynı safta yer tutanlar, aynı dine inananlar gibi bir aynılık potasında konumlandırılacak spesifik kimliklere işaret eder. Sahih, otantik halk kurgusu farklı kimliklere tekabül etse de bütün popülist inşa uğraşları her daim ayırma mantığından geçer: halkın yalnızca belli bir kısmı gerçek halktır (Müller, 2016, s. 39). Otantik halkın iradesi ile halktan sayılmayanların ‘boş’ söylemleri ayrımı oldukça belirgin biçimde Brexit örneğinde görülebilir. Sözelimi Müller’in (2016) vurguladığı gibi Brexit’e evet demek gerçek halkın iradesi iken; bu anlatı hayır diyen %48’i halktan saymaz (s. 38).

Bu çerçevede, popülist politika bir mit üzerinden otantik halkı inşa etme girişimidir: mit, kolektif kimliği mümkün kılan bir temellendirme, kökensel (*originary*)

anlatıdır (Nancy, 1991, s. 45). Ne olgu ne de söylem gibi verili bir şey olmayan mit, bir hayal, tasavvur gücü olarak kimliklenmeyi üretir (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1990, s. 305). Mitin hakikati ise iki şey ile mümkündür: birincisi mite duyulan mutlak bir inanç, ikincisi ise mitin kendisini bir figürde gerçekleştirilmesi (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1990, s. 306). Popülist söylemde otantik halk miti, kendisini hem belirlenen tanımlamalar aracılığıyla buna uyan figürlerde (Avrupa için konuşursak Hıristiyan, heteroseksüel, milliyetçi, muhafazakâr ve göçmen karşıtı öznelerde), hem de güçlü, karizmatik lider figüründe cisimleştirir. Popülist politika, temsil edilen halk ile temsilcilerin arasındaki yarığı, milli iradenin göstereni olarak ortaya çıkardığı lider ile aşar (Arditi, 2010, s. 89). “Temsil edilenle temsilcinin bir ve aynı olduğu iddiası” otantik halk mitinin liderde cisimleşmesini sağlar; böylece “halkın namevcut mevcudiyeti sonunda mutlak bir mevcudiyete” dönüşür (Arditi, 2010, s. 89). Bu bağlamda popülist politika anlayışında lider, halk iradesinin doğrudan kendisinde cisimleştiği bir göstereni işaret eder.

Mevcut olmayan bir halkın mit aracılığıyla inşası, biz ve onlar ayrımı olmaksızın mümkün olmayacağından, popülist söylem her zaman bir sınır belirleme meselesidir; bu nedenle de Schmitt’yen teorinin cisimleşmiş hali gibidir: “sağ-kanat popülist retorik dünyayı iyi ve kötü, “biz” ve “onlar”, içeridekiler ve dışarıdakiler olarak, basit ikilikler inşa ederek ve olumlu kendi/olumsuz öteki temsili ile böler” (Wodak, 2015, s. 67). Schmittçi düşman Avrupa popülizminde göçmenlere, elitlere, oligarşiye, Batılı olmayanlara tekabül eder. O halde, popülist politika aslında bir kimlik politikasıdır; 21. yüzyılda küreselleşmeyle melezleşerek kaybedildiği düşünülen ulusal kimliklerin yeniden inşa edilme çabasıdır. Schmittçi içerisi-dışarıyı ayırımının bulanıklaştığı küreselleşme dünyasında, bu sınırların yeniden keskinleştirilme gayretidir.

Bir temel, mit üzerinden kurulan halk figürü, biz ve onlar kutuplaştırmasında taraf olma zorunluluğu, halkın gerçek temsilinin güçlü bir liderde cisimleştiği iddiası: tüm bunları bir araya getirince, popülizmin aslında totalitaryenizme “açık kapı” olduğu ortaya çıkar (Rancière, 2016, s. 105). Popülist politika, otantik halk kurgusu ile, belli kimlikleri makbul görürken, berikilerin üzerini çizer. Bu otantik halk, belirli temeller üzerine kuruludur (etnisite, din, kültür gibi) ve hem geriye hem ileriye yönelik bir tarih yazımını, dünya anlatısını üstlenir. Tıpkı Nasyonal

Sosyalizmin ırk ve sınıf kavramları aracılığıyla dünyanın açıklamasını veya kavranışını<sup>22</sup> belirlemesi gibi (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1990, s. 293-294). Bugün popülist politikaların yükselişi aslında kriz zamanlarındaki totaliter yükseliş ile oldukça paraleldir.

Bir totaliter tehdit olarak popülizmin gelip dayandığı yer birlikte yaşam arzusunu yok eden kutuplaşmadan başka bir yer değildir. Biz ve onlar ayrımı, kimliği 'otantiklik' temeli üzerinden tasavvur ettiğinden – ki en tehlikeli formunu 'saf ırk' idealinde gösterir – birlikte yaşamı imkânsız kılar (Nancy, 2014a, s. 20). Bununla birlikte kolektif, kitlesel duygu üretimi bu kavramlara – kimlik, otantiklik, kendilik, ötekilik – yapıştığından, totaliter rejimlerde olduğu gibi popülizm de hınç, nefret gibi duyguların üretiminde rol oynar (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1990). Kolektif duygulanımı yalnızca 'nefret söylemi' çerçevesinde üretebilen popülist ve totaliter politikalar birlikte yaşam arzusunun yıkılmasına neden olur. Totaliter formların duygu sermayesini oluşturan nefret ise, bugün kendisini en görünür biçimde sosyal medya mecrasında dışa vurur. Nefret söyleminin yarattığı yıkıcı duygulanıma odaklanmak adına ilkin Nancy'nin nefret söylemi tanımına değineceğim; ardından da nefret söyleminin görünürlüğünün bir örneği olarak sosyal medya ve popülizm ilişkisinden kısaca bahsedeceğim.

Öncelikle Nancy, aile, halk, ulus, topluluk gibi kavramların doğal ve otonom hücre mantığında, kendilik olarak temsiline korumacı ve ayırıcı modellemeye ait olduğunu ve Freud'un gösterdiği gibi bu modellemenin sevgiden önce nefretin geldiği bir sistem olduğunu belirtir (Nancy, 2014a, s. 19-20). Bu nefret ise, kendilik ve aynılık temelinde kurulan bir kimlikte dışsal bir tehdit olarak görülen yabancıya karşı kendini koruma güdüsünden gelir (s. 20). Nancy'ye göre hakaret ile nefret söylemini birbirinden ayıran şey, ilkinin özneyi tamamen bağlamaması ve ötekini değersiz görmesi iken; ikincisinin ötekinin varoluşunu toptan değersizleştirilmesi ve dolayısıyla yaşamaya değer bulunmaması ile ilgilidir (s. 22).

Ötekiyi ölmeyi hak eden değersiz bir 'şey' olarak gösteren nefret söylemi, totaliter rejimlerde soykırıma ve gaz odalarına kadar varırken, bugün karşımıza daha sinsi

<sup>22</sup> Labarthe ve Nancy burada dünyanın vizyonu, sezisi, kapsamlı bir idraki olarak tanımladıkları *Weltanschauung* kavramını kullanıyorlar (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1990, s. 293).

ve daha yaygın bir formda çıkar: dünyanın %42'sinin aktif sosyal medya kullanıcısı olduğu istatistiğini (Chaffey, 2019) ve sosyal medyanın eski iletişim tekniklerine göre baş döndüren hızını göz önünde bulundurduğumuzda; nefret söyleminin yayılması, görünür olması ve destekçi kazanması kelimenin gerçek anlamıyla an meselesidir. Yalnızca nefret içeren ve şiddete teşvik eden sosyal medya grupların varlığı – Yahudi Öldürme Günü, Neo-Nazi siteleri, Kızılıarı Tekmeleme Günü gibi (Citron & Norton, 2011, s. 1436-7) – bakımından değil, aynı zamanda sosyal medya Goldberg'in (2013) de vurguladığı gibi öfkenin anlık olarak patlaması ve rahatlmasını da sağladığından nefretin yayılması televizyon, gazete vb. ile karşılaştırıldığında çok daha hızlı, kolay ve aktiftir.

Bununla birlikte; sosyal medya Han'ın da söylediği gibi, ötekiyle karşılaşma alanından çok, kişinin “yalnızca kendisi ve kendisi gibi olanlar” ile bağlantı kurduğu bir “mutlak yakın alan”dır (2018, s. 89). Sosyal medya bu nedenle global ölçekte farklılıkların bulunduğu bir 'küresel köy'den ziyade (McLuhan & Powers, 1992), aynıların bulunduğu bir dijital cemaattir. Bu yönüyle sosyal medya, bir yandan nefret ve linçin çok daha anlık ve yaygın hale gelmesine, bir yandan da farklılıkların dışarıda bırakılmasına, engellenmesine, yok sayılmasına neden olur.

Kaçırılmaması gereken önemli noktalardan biri de popülizm ile sosyal medya arasındaki ilişkidir. Yeni popülist partiler, sosyal medya kullanımında oldukça aktif bir profil çizmektedirler ve bu da temsilci ve temsil edilen arasındaki ayrıklığı ortadan kaldırmanın yollarından bir tanesidir. Arditi'nin aktardığı üzere Manin'in eski parti anlayışını tanımladığı pasif bir “izleyici demokrasisi” yerine, popülizm “seçmenlerle adaylar arasında sanal bir dolaysızlığın sağlanma”sı yaklaşımı ile temsil edilenlerin aktifliği üzerine dayanan yeni bir katılım tarzı olarak görülebilir (2010, s. 73-75). Bununla birlikte, popülist parti liderlerinin ve taraftarlarının, sağ-kanat oluşumların sosyal medyadaki aktif 'katılım'ı daha çok ayrıştırıcı nefret söylemlerinin yaygınlaştırılması üzerinedir.

Fassin, popülist mantığı açıklamak için kullanılan “küreselleşmenin kaybedenleri” tabirinin pek de doğru bir betimleme olmadığını söyleyerek, aslında popülizm taraftarlarının asıl nefretinin “kendisinden daha iyi durumda olan başkalarına” yöneldiğine işaret eder (2018, s. 66-67). Ona göre “azınlıklara ve kadınlara, ve

hatta her şeyi devletten bekleyenlere yönelik öfke”nin temelinde yatan şey, sağ popülizmin ‘hak etmeyen yoksullar’a olan nefretidir (s. 67). Fassin, Hochschild’ın Amerika’daki popülist Çay Partisi üzerine yaptığı çalışmaya ithafen popülist taraftarların devleti “işçilerden aldığı parayı işsiz güçsüzlere vermek suretiyle Amerikan rüyasını bekleyen bu uzun kuyrukta başkalarının onları geçmesine izin verme”si bağlamında suçladıklarını belirtir (s. 70). Popülist söylemin nefret öznesi böylece pozitif ayrımcılığın öznesi haline gelir. ‘Kimlik Jenerasyonu’<sup>23</sup> adıyla kurulan ve Avrupa’ya yayılan bir gençlik oluşumunun manifestosu, Fassin’in bu sözlerini doğrular niteliktedir:

Biz etnik çatlağın jenerasyonuyuz, birlikte varoluşun bütünsel başarısızlığının jenerasyonuyuz ve ırkların karışmasına mecbur bırakılıyoruz... Yabancılara oldukça cömert olduğundan kendi halkımız için sürdürülemez hale gelen toplumsal vergi sistemine ödeme yapmak zorunda olan bir jenerasyonuz... Bizim mirasımız toprağımız, kanımız, kimliğimizdir. Kendi geleceğimizin mirasçılarımız... Bunun yalnızca basit bir manifesto olduğunu düşünmeyin. Bu bir savaş deklarasyonudur (Wilson, 2013).

Bu kimliğe, etnisiteye, kana, vatana dönüş çağrısı, yükselmekte olan sağ-kanat ve popülist politika mantığının aşkın temeller aracılığıyla halkı ve ulusal kimliği yeniden inşa etme girişiminin sonucunun nasıl şiddete, ötekileştirmeye ve nefrete dönüştüğünü göstermektedir. Bugün popülist politikalar, hem liberal bireyciliğin eleştirisiyle kökensele, otantik halk figürüne yaptığı çağrı, hem de düşman figürü aracılığıyla içeriği birleştirmeye dayanan ve böylece kutuplaşmayı üreten yapısı nedeniyle Schmitt’yen demokrasi anlayışının gelip dayandığı noktaya işaret etmektedir. Başka bir deyişle, demokrasinin öznesi olan demos’un bir öz, temel aracılığıyla kavranışı ve demos’un her daim ötekiye karşı birleşen bir bizlik

<sup>23</sup> Kimlik Jenerasyonu (Generation Identity), beyaz ve Hıristiyan Avrupa’yı göçmenlere karşı savunmayı misyon edinen, illegal mültecilerin gönderilmesini, sınırların, değerlerin, etnik-kültürel kimliğin korunmasını talep eden, Fransa, İngiltere, Almanya, İtalya ve Avusturya’da faaliyet gösteren bir gençlik grubudur. Kendilerini şiddet karşıtı bir oluşum olarak tanıtsalar da, 2018’de Yeni Zelanda’da gerçekleşen cami katliamının faili olan Tarrant’ın bu oluşum ile bir bağlantısının olduğu – aynı söylem ve terimleri kullandıkları – iddia ediliyor. Kimlik Jenerasyonu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. <https://www.generation-identity.org.uk/> Ve cami katliamı ile ilgili bağlantı için bkz. <https://tr.sputniknews.com/asya/201903151038229317-yeni-zelanda-saldirgani-hakkinda-bilinenler-cami-katliami-uluslararası-asiri-sag-hareketle-baglantili-olabilir/>

biçiminde anlaşılması Schmitt'yen demokrasi teorisinin bir mirasıdır ve bu miras bugün birlikte yaşama arzusunu yok etmektedir.

Peki, "popülizm ve demokrasi tekil bir çifttir" derken, Nancy demokrasinin bu totaliter mantığa dayandığını mı iddia etmektedir? Başka bir deyişle, demokrasi, bir öz üzerinden kurgulanan halkın iktidarı olarak kaçınılmaz biçimde metafizik şiddetin kurumsallaşmasının adı mıdır? Bugün popülizm olarak ortaya çıkan totaliter ve faşist mantık, demokraside meydana gelen bir arızaya mı yoksa demokrasinin kendisinden gelen sistematik bir şeye mi tekabül eder?

Nancy'nin *Popülizm ve Demokrasi* (2019b) adlı metnine geri dönelim. Nancy'ye göre, "popülizm, kendi başarısızlığının intikamcı demokrasisi" anlamına gelir. Demokrasi; halkın "kamusal veya müşterek bir şey olarak üretilmesi ile, halkın ehlileştirilemeyen anarşik" yapısı arasında kalır. Politikanın, kurumların, temsilin mümkün olması için gereken halk kimliği ile kimliğin aslında verili ve ön-belirlenmiş bir gerçeklik olmaması arasındaki çelişki, demokrasiyi kırılganlaştırır. Bu kırılganlık ise, faşist reaksiyonların ortaya çıkışına neden olur (Nancy, 2019a). "Faşizmin doğası demokrasinin tersine çevrilmesi" olarak nitelendirilebilir (Nancy, 2019a). Her iki tarafta da mesele halkın iktidarındır. Fakat demokraside halk varsayılırken, faşizmde halk cisimleştirilir" (Nancy, 2019a). Demokrasinin temsilini kurmaya çalıştığı özne olarak halk, bir heterojenlik olarak bu temsile direndiğinden varsayımsaldır; "faşizm ise (bir figür veya sembolün dolaysızlığında örneğin) kendisini tek gerçek, neredeyse doğrudan ifadesi olarak ilan eder" (Nancy, 2019a). Öyleyse, faşist ve totaliter bir mantık olan popülizm, demokrasinin kendi iç çelişkisine verilen bir cevaptır.

Lefort'un kavramları aracılığıyla söyleyecek olursak; demokrasi, iktidarın temelini boş olduğu bir sisteme (*empty place of power*) işaret ederken; totalitaryenizm bu yok-yeri belirli temeller ile (öz, ırk, Volk gibi) doldurmaya çalışır (Lefort, 1991). Nancy'ye göre halkın temellendirilemez oluşu ile halkı temellendirme mecburiyeti arasında gelip giden demokrasinin totaliter ve faşist mantık olan popülizm ile tekil bir çift olmasının nedeni, demokrasinin her an böylesi bir totaliter yükselişe dönüşebilecek olmasıdır (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1990, s. 312) – Lefort'un terimleriyle bu boş yer hep doldurulmaya

çalışılacaktır çünkü. Bu faşist mantık, demokrasinin öznesini bir öz, kaynak ve temel üzerinden kurguladığımız müddetçe demokrasiyi takip edecektir; 1940'larda yükselen totaliter rejimler ile bugün giderek taraftar kazanan popülist hareket bunun örneğidir. Nazizm, proletarya diktatörlüğü, popülizm, neofaşizm, aşırı-sağ politikalar ... bunların hepsi halkı, bizliği birtakım temeller üzerinden inşa eder: kan, doğum, vatan, ırk, kültür, dil vb. gibi ortaklık kurucu kavramlarla bireylerin halkın bir parçası haline gelmesini sağlarlar. Bizlik, ortak bir özden çıkarıldığı müddetçe, karşısına 'bizden olmayanlar'ı koyacağı için şiddet üretecektir. Bu öze dayalı halk kurgusu üzerinden kurulan aidiyet biçimleri ise nihayetinde totaliter, faşist mantığa düşecek ve birlikte yaşamı imkânsız hale getirecektir.

Öyleyse halkın bir özde temellenmesinin yarattığı şiddetli toplumsal aidiyet biçiminin dışında bir bizlik nasıl mümkün olabilir? Bizliği üreten kavram 'ortaklık' ise, her daim bireyler arası bir bağlanmayı sağlaması adına bu ortaklık her zaman 'ayni safta' olmayı ön-gerektirmez mi? Bireyler arası birlikteliği kurmak eğer *ortak varlık (common being)* kavramından geçiyorsa, bu ortaklık tekil bireylerin üzerinde, aynılığı üreten bir üst kimlik olarak kaçınılmaz biçimde şiddete neden olmaz mı? Bu durumda, eğer topluluk düşüncesi her zaman şiddet üretiyor ise, liberalizmin bireyciliğine mi sığınmalı?

Toplumcu cevap, tekrar bulunması ve yeniden canlandırılması gereken kayıp bir topluluk nostaljisine çağrıda bulunurken; liberalizm de kökensel olduğunu düşündüğü bireyi yüceltir. Nancy'ye göre her iki cevap da aslında totaliterdir: her ikisi de aşkınlığın (dışarının, öte dünyadaki bir ideanın) kavramın kendi-içinde bulunduğu fikri olarak açıkladığı *içkincilik (immanentism)* mantığındadır (Nancy, 1991, s. 3). Kurucu dışarısı anlamında herhangi bir aşkınlığın reddi olarak içkinliğin temelci ilkesi, aşkınlığın içsel olarak cisimleşmesine tekabül eder (Marchart, 2007, s. 71). İlke, temel, öz, kaynak, köken gibi aşkın kavramların topluluğa içkin olduğunu savunan – yani topluluğun kendisinin bir özün, birliğin tecessümü olduğunu iddia eden toplumcu cevap da, "köken ve kesinlik" figürü olarak atomize birey fikri de Nancy'ye göre içkinci/totaliterdir (Nancy, 1991, s. 3). Her iki modele dayanan toplum anlayışı da, kendi-içinde bir öze sahip olduğu

fikrinden ileri geldiğinden – ilki homojen bir birliğe ikincisi ise atom gibi bölünemez bir egemenliğe dayanan kavramsallaştırmaları nedeniyle – şiddet üretirler.

“İster birey ister total Devlet formunda olsun”, her iki cevap da varlığı ve özneyi “mutlak, mükemmel bir şekilde kopmuş, ayrı ve kapalı” olarak kurguladıklarından, genel olarak mutlaklığın metafiziği içinde – veya özne metafiziği de denebilir buna – kalırlar (Nancy, 1991, s. 4) Topluluğun yahut bireyin, bu zamandan, değişimden muaf kurgusu – Derrida’yı anımsayarak – mevcudiyet metafiziği çerçevesinin içinde kalan bir inşa biçimine, nihayetinde ise şiddete yol açar. Dolayısıyla, topluluk ön-belirlenmiş bir temel, bir öz fikri üzerinde inşa edildiği müddetçe, totalitaryenizme açık kalacaktır, çünkü totalitaryenizm aslında toplumun dayandığı ilkenin icadıdır (Nancy, 1991, s. xxxix). Nancy’nin totaliter olduğunu söylediği içkincilik mantığı, ona göre zamanımızın ufkunu belirleyen genel durumdur (Nancy, 1991, s. 3). “Tanrısal bir hediye, bir ilk neden, mit veya paylaşılan bir öz aracılığıyla kimliklenme şeklinde olmayan bir topluluk” fikri (Devisch, 2013), politik olandan ve politikadan bağımsız düşünülemez. Çünkü içkincilik Nancy’ye göre yalnızca topluluk, halk, demokrasi, ulus gibi kavramlara değil, politik olan ve politikaya da sirayet eder.

### **3.2. POLİTİK OLAN’IN GERİ ÇEKİLİŞİ: SCHMITTYEN AŞKINLIĞIN NANCY ÜZERİNDEN BİR ELEŞTİRİSİ**

Nancy’nin totalitaryenizm ile politik alan arasındaki ilişkisi ile veya politik olanın totaliterliği ile ne kastettiğine geçmeden önce, onun ‘mutlak içkincilik’ olarak kavramsallaştırdığı totalitaryenizm tanımını biraz daha açalım. Nancy’ye göre iki tür totalitaryenizmden bahsetmek mümkündür: “klasik totalitaryenizm, Lefort ve Lyotard’ın terimlerini kullanırsak, aşkınlığın (Nazizm’de Sanat Eseri ve Stalinizmde tarihin akli gibi) birleştirilmesi ve sunumundan kaynaklanıyorsa; yeni totalitaryenizm aşkınlığın çözümlenmesinden kaynaklanır ve dolayısıyla da herhangi bir başlıktan yoksun olarak hayatın her alanına nüfuz eder” (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 129). Klasik totaliter mantık (yeniden canlandırılma çabasını popülizmde gördüğümüz), aşkın bir temelin etrafında birleşmeye işaret ederken;



bu aşkın ilke ve temellerin ortalık-ta-oluşa (*being-in-common*) içkinleştirilmesinden doğar (s. 129).

Günümüzün yeni totalitaryenizmi ise, bu aşkın ilkelerin 'geri çekilmesi'nin (*retreat*) bir sonucu olarak, anlamın, dünyanın, toplumun, kısaca yaşamın ve varlığın temellerini, özünü belirleyen dışsal kaynaklar olarak aşkın ilkelerden (İdealar dünyası, Tanrı gibi bu dünyada yer almayan aşkın figürlerden) vazgeçilerek mutlak bir içkinliğin alanına girilmesidir. 20. yüzyılın aşkın bir tözün içkinleştirilmesine dayanan klasik totaliter mantığı (Nazizm, Stalinizm'de gördüğümüz), yerini 21. yüzyılın mutlak içkinciliğine bırakır.

Bu mutlak içkincilik, Nancy'ye göre Arend'tin '*animal laborans*' (çalışan/emekçi insan) olarak tarif ettiği özne figürünün merkezileşmesinin, iktidarın kendisini bir temelin aşkınlığı çerçevesinde betimlemekten kopuşunun bir sonucudur (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 129). Endüstrileşmenin, pozitivistimin, bilimselliğin aşkın ilkeleri çözüdüren yapısı, nihayetinde bugün otomatik bir işlevselliğe dönüşmüştür: bu, *animal laborans*'ın zaferidir (Han, 2018, s. 111). Endüstriyelleşme ile birlikte çalışmanın mutlaklaştırılması ve mekanikleştirilmesi (Han, 2018, s. 99), her şeyi birer üretim ve mübadele nesnesi haline getirir. Bu nesneleşme – veya metalaşma – daha önceden belirli aşkın tözler aracılığıyla anlamlandırılan her şeyin (insan, varlık, doğa vb.) birer imalat nesnesine dönüşmesine neden olur: buna toplum fikri de dahildir.

Nancy'ye göre bu yeni totalitaryenizm, tekno-ekonomik örgütlenmenin küreselleşmeyle dünyanın her yerine nüfuz etmesine, topluluğun işletimsel kılınarak bir toplum mühendisliği çerçevesinde üretilecek bir şey haline gelmesine işaret eder (Nancy, 1991, s. 23). "Üretim ve operasyonel kontrolün himayesinde, kamusal topluluğunun kendisi bir inşa veya operasyonel bir amaç, insanların 'kendi özlerini bir iş olarak ve dahası bu özü topluluk olarak ürettikleri' bir amaç olarak düşünüldü"(Dallamayr, 1997, s. 171). Bu iş, işletme, işlevsellik mantığı, kapitalizmin eşdeğerlik ölçütünün küresel olarak her alana yayılması ile ilgilidir. "Bütün politik programlarımız bu işi ifade eder: ya işleyen topluluğun ürünü olarak ya da kendisi bir iş olan topluluk olarak" (Nancy, 1991, s. xxxix).

Burada ilk durum, aşkın tekil bir öz üzerinden (kan, millet, ırk, vatan, lider gibi) devşirilen topluluk düşüncesine – yani klasik totalitaryenizme – işaret ederken; ikinci durum topluluğun kendisinin bir organizasyona dönüşmesi ile ilgilidir – dolayısıyla bireyin bölünemez ve atomik yapısıyla bir “köken ve kesinlik” olarak, kendi özünü kendi içinde bulundurduğu totolojik bir yapıya tekabül eder (Nancy, 1991, s. 3) ve yeni totalitaryenizmin mutlak içkinciliği de tam olarak budur. Kendisi dışında, herhangi başka bir şeyi imlemeden, kendi özünü kendi içinde bulan bu totolojik mantık ise – ipseity şeklinde kurgulanan kimlikte olduğu gibi – mutlak olarak aynılığın yayılmasıdır ve bu yayılma *birlikte-olmanın* ‘birlikte’liğini iptal eder (Nancy, 1991, s. xxxix). Klasik totalitaryenizm, topluluğu bir öz üzerinden kurarken; yeni totalitaryenizm atomik bir bireycilik anlayışı ile topluluğun birlikteliğini aşındırır. Bu aşınma, aidiyetin çözülmesine, topluluk fikrinin bir işletme haline dönmesine, nihayetinde de politik olanın ve aşkınlığın geri çekilmesine neden olur.

Peki politik olanın ve aşkınlığın geri çekilmesi ile Nancy’nin kastettiği şey nedir? Nancy’ye göre geri çekilme iki bağlamda vuku bulur: ilki, politik olanın özgüllüğünü yitirmesidir, ikincisi ise politik olanın Batı metafiziğinin getirdiği aşkınlık perspektifinden kopmasıdır (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997). Politik olanın kendine has nelliğini kaybetmesi, yani politik olanın ekonomik, teknik, toplumsal, felsefi olanla iç-içe geçmesi ve ayırt edilebilirliğini yitirmesini Nancy politik olanın totaliterleşmesi olarak okur (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997). Bugün, politik olan her yerdeliğinin, görünürlüğünün ardında hiçbir şey ifade etmez hale gelmiştir (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 112). Bu her yerde olmayı, diğer bütün alanlara bulaşmayı ise Nancy ‘her şey politiktir’ önermesi üzerinden okur (s. 126). ‘Her şey politiktir’ önermesi, politik olanın diğer bütün alanlara yayılmasına ve dolayısıyla kendi spesifik ayrımını kaybetmesine neden olur; bu anlamda politik olanın her yerdeliği aslında onun geri çekilişine işaret eder. Öyleyse ‘her şey politiktir’ cümlesi, politik olanın nasıl totaliter bir forma dönüştüğüne işaret eder:

Bir cümle düşüncelerimizin ufkunda yüzer, her şeyin politik olduğunu ilan eder. Bu, birçok şekilde ele alınabilir: bazen dağıtımçı bir biçimde (ortaklıkta-varoluşun farklı anlarını veya parçalarını, yayılma veya çapraz kesişme (*transversality*) ayrıcalığı olan politik olan denen an veya parçanın bir şekilde

belirlemesi gibi), bazen tahakküm edici bir şekilde (en başta veya nihayetinde, diğer alanların eylemlerini belirleyen ve yöneten politik alan gibi), bazen de bütünleştirici veya varsayımsal bir biçimde (bütün varoluşun özünün politik bir doğası olduğu şeklinde) (Nancy, 2007, s. 47).

Bu nedenle, politik olanın özünün ne olduğu sorusu, bugün gerçek bir aciliyet olarak karşımızda durmaktadır (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 108). Bu nokta, politik olanın geri çekilişinin ikinci bağlamına işaret eder. Politik olan, felsefi olan ile birlikte-aidiyet (*co-belonging*) içinde olduğundan, her ikisi de birlikte-var-olan (*co-existential*) şeylerdir. Politik olan nedir sorusu her zaman felsefi olan ile bağlantılıdır ve felsefi bir soruşturmadır; bu nedenle de felsefi olan ile politik olan bir karşılıklık içerisindedir (s. 109). Politik olan; Batı mevcudiyet metafiziği çerçevesinde felsefi olanın edimselleşmesi olarak kavranmıştır, oysa Nancy'ye göre bugün bu kavranış geçerliliğini Tanrı'nın ölümüyle yitirmektedir.

Tanrı'nın ölümü, hiçbir şeyin verili olmadığını, "toprak, kan, aile, kabile, totem vb. gibi önceden garanti edilen temellerin silindiğini" ifade eder (Armstrong, Smith, & Nancy, 2015, s. 102). Dolayısıyla bu formlar üzerinden temellenen metafiziğin kapanışı, politik olan da bu gelenek tarafından belirlendiğinden – daha doğrusu öyle kavramsallaştırıldığından – politik olanın da kapanışı anlamına gelir (Sparks, 1997, s. xvii). Metafiziğin tamamlanması, aşkınlığın ve onto-teolojinin sonu anlamına gelir; daha açık bir ifadeyle, Heideggeryen bakışta metafiziğin tamamlanması, teknik-teknolojik hakimiyetin dünyayı aşkın prensipler aracılığıyla anlamlandırmadan sıyırmasıdır (Gerber & van der Merwe, 2017). Nancy'nin politik olanın kapanışı, tamamlanması, sonu ile kastettiği şey ise; aşkın anlamlandırmalar sistematigi olarak mevcudiyet metafiziğinin politik olanı artık belirleyememesi durumudur.

Politik olan, metafizik aşkın idealaların bu dünyada gerçekleştirilmesi olarak, örneğin ulus, insanlık, cumhuriyet gibi idealliklerin gerektirdiği mutlak bir ortak olanın hayata geçirilmesi olarak anlaşılmalıdır (Nancy, 2010a, s. 38); ve teoloji-politik geleneğinin birlikte-oluşu belirlediği bu aşkın formların tükenişine verilen cevaplar ise kendisini birtakım reaktif ataklarda – popülizm gibi – göstermektedir (Nancy, 2000, s. 45). Bu kavranışın – yani metafiziğin – kapanışı ise politik olanın salt bir idareye dönüşmesine neden olur:

Politik olanın tahakkümünde politik özgüllüğün ortadan kalkması gerçeği, politik olanın durmaksızın tüm otoriter söylemlerle (ilk olarak, sosyo-ekonomik ama aynı zamanda teknolojik, kültürel ve psikolojik vb.) birleşmesi gerçeği, medya sirkine veya mevcut olmayan bir kamusal alanın gösterişlileştirilmesine (*spectacularization*) rağmen, her yerde kendisini bir banal yönetim veya örgütlenme biçimine dönüştürüyor (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 126-127).

Eğer aşkın ilkelerin yitimi politik olanın yalnızca güç ve çıkar ilişkilerine ve demokrasinin salt oy vermeye indirgenmesine, teknik-ekonomik belirlenimciliğin kriterlerince konsensüsün zamanda ‘dondurularak’ bir fabrikasyon haline gelmesine neden olmaktaysa (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 128); politik olanın heryerdeliğinin ardında hiçbir anlam ifade etmeyişi tersine çevirmek adına aşkınlığa yeniden mi dönülmelidir? Metafiziğin sonu, her şeyi yönetilebilir metalar bütününe dönüştüren idare ve eşdeğerlilik mantığına teslimiyet ise, demokrasi anlamsızlığın timsali haline geldiyse (Nancy, 2010b, s. 66) bu kaybedilen anlam nasıl yeniden bulunabilir? Eğer dünyanın artık bir ruhu yoksa, dünyanın artık anlamı yoksa, bu ‘dünyanın sonu’ nihilizm değil midir? (Nancy, 2008b, s. 4).

Bu noktada, metafiziğin kapanışının Nancy ve Schmitt için aynı şeyi ifade etmediği belirtilmelidir. Schmitt, aşkınlığın yitimini yeniden temeller ve özler aracılığıyla inşa etmeye, birliğe ve özdeşleşmeye geri dönüş arayışındayken; Nancy’ye göre metafiziğin belirlediği anlamın kaybı aslında başka olanaklara açılacak bir fırsattır. Nancy, dünyada artık bir anlamın kalmadığını söylerken, anlamın bizi terk ederek nihilizme mecbur bırakıldığımızı değil, anlamın yalnızca aşkın ilkeler tarafından belirlenebilir olması durumunun – yani bir dönemin, mevcudiyet metafiziğine dayalı dönemin – sona erdiğini<sup>24</sup> ima eder (Librett, 2008, s. ix). Dolayısıyla bu son veya kapanış, yeni bir döneme işaret eder: anlamın ve imlemin krizi olarak dünyanın artık meta-anlatılar aracılığıyla, hakikat ile veya

<sup>24</sup> Bu son, aynı zamanda metafiziğin ikili bir karşıtlık içinde düşündüğü aşkınlık ve içkinlik kavramsallaştırmasının da nihayete ermesi anlamına gelir: Nancy ne kendi-içinde kapalı bir içkinliğin ne de öte dünyada mevcut olan bir aşkınlığın yanındadır. Onun aşkın-içkin (*transimmanent*) olarak tanımlanabilecek teorisi, anlamı ne dünyanın dışında bir idealer evrenine ne de bir kavramın içine hapsolmuş kendiliğe bırakır. Nancy’nin aşkın-içkinliğe dayanan teorisi için bkz. (Verhoef, 2016).

nesnel bir temsil ile açıklanamayacağı post-modern döneme (Meurs, Note, & Aerts, 2009, s. 33).

Bu bağlamda Schmitt ile Nancy'nin ayrıştığı yer, Schmitt aşkınlığın kaybını nostaljik bir halk figürü aracılığıyla yeniden inşa etmeye çalışırken, Nancy bu aşkın figürlerin – Tanrı, insan veya tarih gibi – klasik totalitaryenizmin temelleri olması dolayısıyla geri dönülemeyeceği görüşünde olmasıdır (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 129). Dolayısıyla metafiziğin hakikat, öz, değişmeyen bir sabitlik olarak belirlediği anlamın günümüz tekno-ekonomik küreselleşmesi ile tahribatı aslında anlamın açılması bağlamında bir imkânı da getirebilir. Anlamın (politik, ekonomik, teknik, toplumsal, ontolojik vs.) belirli bir prensip tarafından belirlenemezliği, anlamın totaliter çerçeveden sıyrılması anlamına gelir.

Yani, politik olanın geri çekilişi (veya teoloji-politiğin), aslında toplumun bir figür üzerinden şekillenebileceği fikrinin geri çekilmesidir (Nancy, 2000, s. 47). Dolayısıyla, her daim tek köken anlatısına dayanan metafiziğin cisimleşmesi olarak politikanın mütemadiyen bir dışlama ve şiddet üretme haline gelmesi karşısında, bu geri çekilme, sınıf, düzen, toplum gibi anlatılardan temellenmeyen başka bir topluluk fikrine, başka bir anlamlandırma pratiğine kapı aralayabilir (Nancy, 2000, s. 4).

Öyleyse politik olanın geri çekilmesi, ilkin 'her şey politiktir' önermesi dolayısıyla politik olanın kendine has ayırımını yitirmesi, ikinci olarak politik olanı belirleyen metafizik temellendirmelerin ve aşkınlığın kaybı, üçüncü olarak ise politik olanın anlam üretme kapasitesini yitirmesi anlamına gelir. Nancy'ye göre bu geri çekilme iki anlamdadır: birincisi tüm bilindik formların yitimi iken (*re-treat*), ikincisi bu kaybın ardında bıraktığı iz'in soruşturulmasına (*re-trace*) ve yeniden düşünülmesine tekabül eder (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, s. 112). Eğer politik olan – yahut teoloji-politik –, anlamın (bireysel, toplumsal, sembolik, ontolojik vb.) tamamen kendisine massedilmesiyle totaliter rejimlere neden olarak 'biz' diyebilme ihtimalini, başka bir deyişle anlam üretme kapasitesini yitirdiyse (Nancy, 2000, s. 42); başka bir politik olan tahayyülünün izi tam da bu yitim ile birlikte düşünülmelidir:

Bizim politik problemimiz, Nancy'ye göre, politikadan daha büyüktür: sıkıntımız politikanın boşaltılmasından (bu politikanın aşırı-genişlemesinden yahut tükenmesinden kaynaklanıyor olabilir, eğer ikisi de aslında aynı şey değilse) mütevellit değildir, fakat daha ziyade bu sıkıntı bizim anlam ile ilişkimizin alt-üst olmasının işaretidir. Politika nedenden ziyade semptom olduğundan, başlamak için yanlış yer olabilir (Crowley, 2014, s. 125).

Nancy için, başka bir politik olanın tasavvuru, ancak anlamın açıklığı ile mümkün olabileceğinden, öncelikle birlikte-oluşu üreten anlamın yeniden düşünülmesi gerekir. Nancy'ye göre politik olan sorusu ve onun politika ile olan ayrımı, birlikte-oluş olmadan, yani bizim dünya içinde varoluşumuzun ontolojik koşulu düşünülmezsizin ortaya konulamaz. Politik olan, birlikte-oluşa dair ise; Nancy için öncelikli olan yeni bir ontolojinin, yeni bir dünya içinde var olma halinin düşünülmesidir.

### **3.3. DEMOKRASİ VE POLİTİK OLAN'IN BAŞKAYA AÇILAN BİRLİKTELİĞİ: TEKİL-ÇOĞUL OLUŞ**

Küreselleşmeyle her yere yayılan tek biçimli bir anlamın (eğer eş değerliliğe hala anlam denebilirse) kuşatıcılığına karşı, aşkın prensipler tarafından öz olarak belirlenen kökensel anlamlara karşı, atomik bireyler-arasılığın yok ettiği anlama karşı, hala bir anlamdan bahsedebilir miyiz?

Bugün dünyanın yıkımının, tahribatının hem etik hem de fiziksel olarak mesken edilemez, yaşanamaz hale gelmesinin çok somut, çok yakın bir olasılığının önünde duruyor olabiliriz... Öte yandan, eğer 'dünya'yı yeniden yaratmak mümkünse – bu tanrı, değer, kahramanlar veya şanlı insanlık gibi aşkınlıklara çağrıyla belirlenemez – yalnızca anlamsız varoluşumuza anlam vermekle mümkün olabilir. Fakat bu anlamsıza anlam verme anlam-olmayan olarak yahut anlam-olmayan anlam hale gelmesi ile anlaşılabilir. Bu, anlam fikrini uzun uzadıya düşünmek ve onu bükme manasına gelir: ufukları, hedefleri ve amaçları bir kenara bırakmalıyız – gerçekten biraz anlam isterken (Nancy, 2012b, s. 235).

Nancy için aşkınlığın geri çekilişinin ardından, yeniden keşfedilecek, saklandığı yerden çıkarılacak kökensel bir anlam yoktur: “artık anlama sahip değiliz, çünkü biz, kendimiz anlamın ta kendisiyiz – tamamen, rezervsiz, sonsuz, “biz”den başka bir anlam ifade etmeden” (Nancy, 2000, s. 1). Burada ‘biz’ salt insan ve insan

toplulukları olarak düşünülmemelidir; 'biz' dünya-da-var-olan herkesi ve her şeyi kapsar (Nancy, 2000, s. 18). Anlam, eğer 'biz'lik ise, bu çoğul şahıs kipi bir-aradılığa gönderme yapması bağlamında bir paylaşımı ima eder: paylaşılmayan anlam yoktur ve anlam, varlığın paylaşılmasıdır (Nancy, 2000, s. 2).

Varlığın paylaşılması olarak anlam, burada ön-belirli bir varlığın herkes tarafından aynı biçimde içselleştirilmesi ya da benimsenmesi anlamına gelmez; bu bakımdan Derrida'nın *différance* kavramının Nancy'nin varlık anlayışında iş başında olduğu söylenmelidir. *Différance*, varlığın başkaya ve ertelemeye açıklığını ifade eder; Nancy ise Derrida'nın mevcudiyet metafiziğini yapısöküme uğratan okumasını biraz daha genişletir: varlık, her daim *différance*'ın oyununa tabidir; aynı zamanda varlık, her daim çoğuldur. Bu çerçevede Nancy'nin tekil-çoğul oluş (*being singular-plural*) olarak kavramsallaştırdığı ontolojisi, anlamın, paylaşımın, ortaklık-ta-olmanın verili olmayışında üretilen bir anlam ontolojisi olarak yahut bir toplumsal ontoloji görülebilir.

Nancy, dünyada-bir-arada-olma'yı ontolojisinin anahtar kavramı haline getirir: "varlık tekil olarak çoğuldur ve çoğul olarak tekildir" (Nancy, 2000, s. 28). Hiçbir var olan, tek başına var olamaz<sup>25</sup>; dünyada bir-arada var olur, dünya varoluşları bir araya getiren bir birlikte-var-olmadır (Nancy, 2000, s. 29). Tüm varolanları bir zamanda ve mekânda bir araya getiren dünya, bu haliyle bir paylaşım alanıdır. Bu paylaşım ise dışsal bir şey değildir, bir formun dayatılması değildir; tersine, dünya her bir tekilin karşılaşma alanı olarak anlam çoğulluklarının üretilebilmesini sağlar: "var olma, dünyanın paylaşılmasıdır" (Nancy, 2000, s. 29). Tekil-çoğul oluş, ipseity şeklinde kendinden çıkıp kendisine geri dönen dairesel hareketteki bir öznellik üretimine değil; dünya-içinde-birlikte-olmanın inşa ettiği bir tekillığe tekabül eder (Nancy, 2000, s. 32). Hiçbir tekillik, çoğul ile birlikte-oluşundan ayrılamaz, hiçbir çoğulluk ise tekilliğin izinden ayrı tutulamaz (Nancy, 2000, s. 32). Önceden (*preexist*), tek başına, mevcudiyet formunda, değişimden muaf bir

<sup>25</sup> Böylece Nancy Batı metafiziğinin bir ikilik şeklinde kavramsallaştırdığı kendiliği ve ötekiliği birbirinden ayrılamaz bir birliktelik haline getirir. Ne kendi tek başınadır, ne de öteki; kendi ve öteki her zaman birlikte-var- olduğundan, sürekli bir karışma, bulaşma, melezleşme halindedir. Dolayısıyla da kendiliği ve ötekiliği birbirinden ayırmak imkânsız hale gelir (Devisch, 2011). Bu çerçevede Nancy'nin ontolojisi ne birinden ne ötekiden, ne tekilden ne çoğuldan başlar, aslında her birinin birlikteliğinden, arasındalığından yani 'ile'sinin varlık koşulu haline getirilmesinden hareket eder (Nancy, 2000).

mevcudiyet yoktur; var olma her zaman ile (*with*) değildir, dolayısıyla tekil-çoğul oluş halihazırda var olanların birbirine eklenildiği ya da birbiriyle ilişki kurduğu bir yapıyı ima etmez (Nancy, 2000, s. 30). Tekil-çoğul oluş, var olmanın koşulu olarak, her bir tekilin ve her bir çoğulun birbiriyle ilişkiselliği olmaksızın var olamayacağını belirtir; çünkü “varlık, ile değildir” ve kendisini tekil-çoğul olarak sunar (Nancy, 2000, s. 38).

Varlığın çoğul oluşu, tekilliklerin silinerek bir ortak varoluş paydası altında bütünleştirildiği anlamına gelmez (Nancy, 2000, s. 33). Fakat aynı zamanda varlığın tekilliği de, tekil olanın biricikliğini ve özgüllüğünü çoğul olana taşıması, bir anlam üretimi bakımından paylaşması demektir. Bu manada tekil-çoğul oluş, ne atom gibi yalıtılmış bir öze sahip olan bireye, ne de bireyin bir üst-kimlik, anlatı ve özdeşlik içerisinde silindiği toplumsallığa tekabül eder. Çünkü tekil-çoğul oluşta “söz konusu olan, “eşsiz birliğin” basit bir yan yana gelmeye de, bir bütünlüğe ya da bir töze de indirgenemez oluşudur” (Domanov, 2011, s. 99). Böylece ‘biz’lik, varlığın koşulu haline gelir; ne birbirine eklenmiş özneler, ne de ön-belirlenmiş bir ortak varlığa dayanır. Her varlık ile-olduğundan, her varlık zaten ‘biz’liktir. Bu bağlamda Nancy, bizliği ne toplumcu cevapta olduğu gibi ön-verili bir ortak varlığa, ne de bağımsız bireyler arasındaki bir tutkal görevine dayandırır; ‘biz’lik ortaklık-ta-oluşumuzun ta kendisidir. Bu ortaklık; bir mit ya da özü ifade eden metafizik bir varlıktan devşirilmez; her bir tekilin her bir çoğul ile birlikte-olmasının, öngörülemeyen, hesaplanamaz ve rastlantısal biçimde ürettiği anlamı ifade eder:

Burada ortaklığın, kendi mevcudiyetine tahsis edilmiş bir mevkii, bir uzayı olmayan *vuku bulma*’sı vuku bulur: bu ise, ortaklığı tamamlayacak bir yapıtta değil, ortaklığa kendisinde bizzat bir yapıt olarak tamamlanışında da değil (Aile, Halk, Kilise, Ulus, Parti, Yazın, Felsefe) fakat onun işlemsizliğinde, ortaklığın tüm yapıtlarının işlemsizliğinde vuku bulur (Nancy, 2011c, s. 386).

Nancy’de ortaklık-ta-olma, her bir başkayla dünyayı ve anlamı paylaşmayı, başkaya maruz kalmayı, ile-olmayı ifade eder. Bu bağlamda ortaklık, verili bir şey değildir; aksine her anın tekil-çoğul oluşunda sürekli olarak üretilen anlamlardır. “Tekillikler ortaklık içindedir, fakat bu ortaksallık (*müştereklik-commonality*) temsilin ötesindedir” (Domanov, 2011, s. 100): ne birlikte, ne tözde, ne



tamamlanmada mevcut olabilir. Böylesi bir ortaklık-ta-oluş, “ortaklığı olmayan bir ortaklık”tır (Nancy, 2011c, s. 384). Bir figür, öz veya köken üzerinden mit aracılığıyla inşa edilen totalitaryen toplum anlayışına karşı; anlamın her defasında yeniden üretildiği sürekli bir paylaşım durumudur.

Birlikte-olma, ne “izole ve ilişkisiz parçaları” bir araya getirmektir; ne de bütün parçalar üzerine saf, “birleşik bir bütünlük” kurmaktır (Nancy, 2000, s. 60). Tekil-çoğul oluşa dayanan bir ortaklık, ‘ile’yi kendi varoluş koşulu olarak aldığından, topluluğun bu ile-olmaktan başka kaynağı yoktur. Bu ‘ile-olma’, sabitlenmiş bir kökenden, özcü bir temelden, aşkın bir mevcudiyetten kaynaklanmayıp, her an ortak-oluşu paylaşım üzerinden, birlikte-olmanın getirdiği sürekli değişim üzerinden inşa eder (s. 62).

Bu çerçevede, tekil-çoğul oluş, ontolojik bir koşul olduğunda, dünya-içinde-var-olmanın hali olduğunda, topluluk fikrine, demokrasinin öznesi olan demos’a ne olur? “Halk, demos egemendir der demokratik aksiyom. Ne denilebilir? Bu her şeyden önce halk anlamının, birlikte-olmasının anlamı ondan geçer demektir; onda ve onun için” (Nancy, 2011a, s. 420). Demokrasi, bir eşdeğerliliğin, ölçülebilirliğin adı olduğunda bütün tekillikleri belirli kıstaslar veya sabitlenmiş kimlikler ile kıyasladığında/tanımladığında; “amaçlar, araçlar, eylemler, eserler ve kişilerin hepsi değiş tokuş edilebilirdir” (Nancy, 2010a, s. 50). Oysa halk, ortaklık-ta-oluşun ve paylaşımın adı olduğunda, “her seferinde, yegâne, karşılaştırılmaz, yerine bir şey koyulamaz bir “değer”in – ya da bir “anlam”ın” paylaşımı, üretimi haline gelir (Nancy, 2010a, s. 51).

Halkın gücü olarak demokrasi, birlikte, yani birbirleri ile oldukları sürece herkesin gücü anlamına gelir. Herhangi birinin veya tüm yığın, yayılmış bireylerin basit bir yanyana konması üzerine gücü olarak herkesin gücü değildir bu. Bir ilkenin otoritesi altında tutulmuş yayılmayı veya bir kalabalık kuvvetini değil ancak yanyana konum’un konum-lanışını önceden varsayan bir güç. Yani hem kendi tarafından hiçbir hiyerarşi veya aşmaya tabi olmayan bir konumlanış (*disposition*), hem de egzistansiyal biçimde varlığın anlamının bir paylaşımı gibi anlaşılabilir bir yanyana koyma (*juxtaposition*) (Nancy, 2011a, s. 419).

Böylece demokrasi, Nancy için tekil-çoğul oluşun, yani ontolojik koşulun alanı haline gelir. Demokrasi ne çoğunluk-azınlık gibi sayılabilir bir kota, ne aynılık

temelinde bir kimliklenme, ne de yönetim biçimidir. Demokrasi, Nancy'ye göre varlığın (her zaman tekil-çoğul olan varlığın, birlikte-oluşun) birlikte-görünür (*co-appear*) olduğu yerdir (Nancy, 2010a, s. 59). Bu nedenle de temsile, figüre, ortak varlığa, kökene indirgenemez; ile-olma her zaman yakalanmaya, çerçeve içine girmeye direnir. Bu bağlamda demokrasi “öncelikle hakikati; ne dini ne politik ne bilimsel ya da estetik hiçbir düzenleyici merci/faaliyet altına sokulamayan ... bir anlam rejiminin adıdır” (Nancy, 2010a, s. 69). Birlikte-oluşun getirdiği paylaşımın, yani anlamın alanı olarak demokrasi, bu çerçevede terbiye edilemeyen, bir forma indirgenemeyen özgül ve açık bir ihtimaller sonsuzluğuna tekabül eder.

Demokrasi, her türlü düzenlemeye, idareye, belirlemeye, çerçevelemeye direnen, karşı koyan, yahut onu aşan bir anlam biçimi ise, bu durumda bir yönetim meselesi olarak politikaya veya iktidara ne olur? Eğer demokrasi “negatif/aşkın veya içkin/pozitif metamorfoz biçiminde olan teoloji-politikten bir kopuş” ise, politik olan Nancy için nereye düşer? (Nancy, 2007, s. 45) Her şeyden önce, politik olanın geri çekilişi meselesine dönelim: Nancy için “eğer her şey politikse, hiçbir şey politik değildir” ve politik olanın bu totaliter hakimiyeti aslında “ayrı bir alan olarak politikanın bastırılmasıdır” (Nancy, 2008a, s. 25-26). Politik olanın ekonomi, teknik, sanat gibi diğer alanları kendine massetmesi, neyin politik olup neyin politik olmadığına dair ayrımı bulanıklaştırdığından, aslında politik olanın geri çekilmesi anlamına gelir.

Ve bu geri çekilme, eğer politik olan nedir sorusunun aciliyeti göz ardı edilirse, tamamen bir kayboluşa doğru gidebilir: “Eğer bu tarz sorularla yüzleşmezsek, politik olan bizi yakında tamamen terk edecek, eğer hala etmediyse. Bizi politik ve teknolojik ekonomilere bırakacak, eğer hala bırakmadıysa. Ve bu, toplulukların sonu olacak, eğer hala bu son gelmediyse” (Nancy, 1991, s. xli). Bugün politik olandan bu denli bahsetmemizin sebebi, onun ne olduğunun – aşırı yayılması sonucu – belirlenemiyor olmasından kaynaklanır. Aynı zamanda bu durum, politikanın eski anlamıyla bir sanat olarak (tekhne, beceri bilgisi olarak) bütün farklılığını kaybediyor olmasıyla alakalıdır (Nancy, 2008a, s. 27). Bu bağlamda Nancy'nin kaygısı, politik olanın geri çekilmesini, bir kaynağa, öze dayanmayan ortaklık-ta-olmanın açığa çıkarılması adına bir imkana dönüştürmek ve politikanın ‘politik olan’ anlamını yeniden bulmasına olanak sağlamaktır (Nancy, 1992, s.

389-390). Bu çerçevede politik olanın geri çekilmesi, özgül bir politik olan düşüncesine ve dahası politik olan ile politikanın ayrımının belirlenmesine yol açabilme olanağına sahiptir.

Nancy için politik olan “ortaklık-ta-olmanın ne olduğunu belirlemeye açık kaldığı yer”e tekabül ederken; politika “toplumsal varoluşun temsili ve yönetimi üzerinde çatışan güç ve çıkar oyunları”dır (Fynsk, 1991, s. x). Politik olan “topluluğun, spesifik bir varoluşun, ortaklık-ta-oluşun yeri”dir (Nancy, 1991, s. xxxvii). Eğer politik olan, polis’e dairse – yani kente, yere, birlikte yaşamın mekanına – Aristoteles için politik bir hayvan (*zoon politikon*) olarak insanların kentlerde yaşamasının nedeni ihtiyaçlar hiyerarşisi değildir, ‘iyi yaşam’ kaygısıdır (Nancy, 1991, s. xxxviii). Burada ‘iyi yaşam’ “hiçbir şekilde, hiçbir figür tarafından, hiçbir kavram altında belirlenmeyen bir iyi”liğe işaret eder; bir iyi ideasının kent içerisinde cisimleşmesine, yahut herkese ve her şeye nüfuz eden ve kendisini dayatan bir mutlaklığa – dolayısıyla da Platoncu veya Aristotelesçi kavranışına – değil (Nancy, 2010a, s. 56). Nancy’nin (2010a) ifadesiyle; “zira polis sadece ... her ‘iyi’nin kapsadığı, sonsuzun ölçülemez ölçüsünde olan ‘iyi yaşam’ın çizilmesinin, resmedilmesinin, düşünülmesinin, terennüm edilmesinin, düşünülmesinin, hissedilmesinin mümkün olduğu yerdir” (s. 56). Öyleyse politik olan; Nancy için iyi yaşamın kaygısıdır; bu iyi yaşam kendisini ortaklık-ta-olma içinde belirlenemez biçimde verir, dolayısıyla ön-belirlenmiş bir öz üzerinden totaliter bir yaşam biçiminin vuku bulmasından ziyade, sürekli olarak değişen ve yeniden üretilen kolektif anlamlara tekabül eder.

Böylesi bir politik olandan yola çıkan politika ise; birlikte yaşam olanağını görünür kılmanın, birlikte yaşamın taleplerine cevap vermenin ve ona yapı kazandırmanın adı olacaktır (Nancy, 2014b, s. 12). Politika, birlikte-oluşun anlamlarını bir araya getirme, düzenleme yahut içinde eritme değildir; aksine politika bu ortak-oluşun, tekil ile çoğul olanın ‘arasında’ kalanın çoğaltılması olmalıdır (Nancy, 1992, s. 391). Politika “polis sanatı olarak, teknik, pratik bilgi<sup>26</sup>, el çabukluğu olarak”, “kanıt ve verililikten yoksun olan bir bizliğin imkânı”na tekabül eder (Nancy, 1992, s. 12-

<sup>26</sup> *Know-how*’ın ima ettiği teknik bilgi, beceri bilgisi, tecrübeye dayalı bilgi, hüner gibi anlamları; pratik bilgi ile karşılamayı tercih ettim.

13). Bununla birlikte; Nancy'ye göre politikanın doğuşu, bir “organizasyonun, yarı-organizmanın uyumu, tutarlılığı ve düzenlenmesi olarak birlikte yaşam (*living together*) ile, anlamın ya da hakikatin bölüşülmesine, ‘ile’nin kategorik olmayan ontolojik ve varoluşsallığına dayanan birlikte oluş (*being together*)” arasında bir ayrımı beraberinde getirmiştir (Nancy, 1992, s. 13). Buna göre, birlikte oluş tekil-çoğul oluşun getirdiği anlam iken; politika bir idare biçimi olarak “kendisi bir anlam ya da değer taşımaz” (Nancy, 2010a, s. 55). Nancy, ontolojik bir hale işaret eden anlam ile, düzenlemeyi imleyen politika arasında net bir ayrım yaratmaya çalışır; onun bu kaygısı birlikte oluşa dair anlamların politika içerisinde eritilmesine ve ‘her şey politiktir’ mottosuna bir bariyer çekmek adınadır.

Nancy'ye (2010a) göre, “Varoluşsal, sanatsal, edebi, hayalci, âşıkane, bilimsel, aylak, oyuncu, dostane, gastronomik, kentsel: politika bu düzlemlerin hiçbirini içine almaz (*subsumer*), onlara yer ve olanak verir” (s. 54). Bu bağlamda ortak-oluşun getirdiği diğer tüm alanları mümkün kılan politik alan, mutlak olarak diğerlerinden ayrılmalıdır. ‘Her şey politiktir’ cümlesinin totaliteryenliğine yeniden yakalanmamak adına Nancy'nin politikayı sınırlandırma ve bir alanla kısıtlı tutma arzusu, Marchart'a göre bir bakıma haklı olsa dahi; oldukça problemlidir:

Her varlık her zaman, eğer Nancy'nin terimlerinden biriyle ifade edecek olursak, politik olan tarafından “dokunulmuştur”, her ne kadar ikincisi tarafından tamamen ele geçirilmemiş olsa da (bu nedenle Nancy politika bağlamında her şey politik değildir derken haklıydı, fakat şunu eklemeliyiz: her şey politik olan tarafından dokunulduğu için kesinlikle politiktir) (Marchart, 2012, s. 183).

Marchart'a göre, Nancy'nin ilk felsefe olarak tekil-çoğul oluş anlamında ontolojiyi koyması (ve buna istinaden diğer alanları ikincilleştirmesi) “politikanın içini boşaltan ve düşünmeyi tamamen felsefi bir mesele haline getiren felsefeciliğin (*philosophism*) tuzağına düşmesine”; nihayetinde de politik olanın “pasifizasyonuna ve depolitizasyonuna” neden olur (Marchart, 2007, s. 81-82). Marchart, politik olanın antagonistik mahiyetinin Nancy'de ilksel gördüğü ontolojinin içinde eridiğini söyler (s. 82). Bu noktada Marchart'ın okuması,

Makyavelci yahut Schmittçi bir politik olan tarifine daha yakın olduğundan<sup>27</sup>; Nancy'nin politik olan tarifinde çatışmaya hiç yer vermemesini Marchart pasifizm olarak değerlendirir. Fakat Nancy'nin politik okumasındaki problem, Marchart'ın iddia ettiği gibi çatışmanın silinmesinden kaynaklanan bir depolitizasyon değildir.

Bu noktayı biraz açmak gerekirse; Nancy, politik olan birlikte-oluşun yeridir derken; bu birlikte-oluşun çatışmadan azade bir konsensüs olduğunu ima etmez. Onun ontolojisi, her zaman 'birlikte'liğe, arasındalığa, 'ile' olmaya dayandığından ne bir konsensüs alanı ne de bir dissensüs mekanıdır. Daha açık söylemek gerekirse; bu her daim açık kalan ontolojik alan, çatışmaya da birleşmeye de gebe dir; ne birini ne diğerini üstün kılar. Bu açıdan politik olanın bu iki tarifine de – politik olanı bir felsefenin icraatı haline getiren teleolojik felsefi politikaya (Nancy, 2000, s. 24-25) ve politik olanı uzlaşmaz karşıtlık üzerinden tanımlayan antagonistik bakışa (Machiavelli, Schmitt ve yeni sol düşüncede Mouffe örnek gösterilebilir) – karşı çıkar.

Nancy'nin duruşu burada iki kutup arasında – konsensüs ve dissensüse dayanan politik olan – bir orta yol bulmak ya da bunları uzlaştırmak değildir. Nancy tam da bu iki kutuplu düşünme biçimini yapı sökümü uğratan bir yerde durur: arasındalık. Nancy'nin ontolojisindeki bu arasındalık mantığı, ne kendinin ne ötekinin, ne birliğin ne çatışmanın öncelendiği bir arafa tekabül eder; belki de bu belirsizlik Marchart'ın onu apolitik olarak değerlendirmesine neden olur.

Bu noktada, Marchart'ın çatışmayı silmesi nedeniyle Nancy'nin teorisini apolitik ve pasifist gören yaklaşımına katılmamakla birlikte; onun Nancy yorumunun oldukça önemli olduğunu belirtmeliyim: Nancy'nin teorisi antagonizmayı yok saydığı için değil; fakat ontolojik alandan politik olanı tamamen ayırmaya çalıştığı için problemlidir. Nancy 'her şey politiktir'in totaliterliğini silmek adına, politik alan ile ontolojik alan arasında net bir ayırım yapmaya çalışırken, hem bu ayırıda politik olan ile politika ayırımını gözden geçirir; hem de birlikte-oluşun alanından

<sup>27</sup> Burada kastedilen kesinlikle Marchart'ın temelci bir Schmitt yahut Machiavelli okumasına sadık kaldığı değildir; aksine Marchart *Post-Temelci Politik Düşünce*'de (2007), farkı önemseyerek politik olanı modern felsefedeki gibi totaliter tehdi de dönüştürmeden onun antagonistik mahiyetini korumaya çalışır. Bunun için de post-temelci düşünce ile antagonistik politik olan yaklaşımı arasında bir köprü kurmaya çalışır.

politik olanın tamamen dışlanmasına neden olur. Bu çerçevede, Nancy'nin politik olana özgül bir alan belirleme çabası, onun ontolojiyi ilkselleştirerek politik alanı ontolojik düzleme dahil etmemesi sonucu 'depolitikleştirme' eleştirilerinin hedefinde yer almasına neden olur.

Nancy'nin teorisinde iki farklı problem belirlenebilir: ilki, tıpkı Derrida gibi, politik olan ve politika arasındaki ayrımı net bir çizgide koruyamaması dolayısıyla zaman zaman bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmasıdır. İkincisi ise, bu muğlaklık ve ikame nedeniyle tekil-çoğul oluşa dayalı ontolojisinin ne kadar politik olduğunu fark edememesidir. Nancy'ye göre, "katedraller, hümanistler, Aydınlanma, endüstri, başkentler, sanat" gibi birlikte yaşam a dair biçimler, politik değildir; hatta bu biçimler politik olanı aşar çünkü bunlar paylaşılan anlama dair formlardır (Armstrong, Smith, & Nancy, 2015, s. 95). Buna karşılık Nancy'ye göre politika, kendisini ortak-oluşun yegâne temsilcisi kılmaya çalışarak diğer alanlar üzerinde hakimiyet kurmaya çalışır (Armstrong, Smith, & Nancy, 2015, s. 95). Politikanın bu yayılımı, modern egemenlik ve ulus-devlet formunu ortaya çıkaran şeydir; ancak Nancy'ye göre bu form içerisinde iki çelişkili yanı barındırmaktadır: biri daha demokratik ve cumhuriyetçi taraf, diğeri ise kendisini mutlak kader ve mutlak anlam olarak ("ırk, halk, kimlik, mit" gibi) ortaya çıkaran bütünleştirici taraf (Armstrong, Smith, & Nancy, 2015, s. 96).

Öncelikle Nancy birlikte yaşamın, ortak-oluşun ürettiği anlamları politikadan arındırmaya çalışırken, bu anlamların kesinkes politik olmadığını iddia eder. Onun teorisi sözgelimi Aydınlanmanın veya sanayinin politikanın altında konumlanmadığını göstermeye çalışırken, bir anda hepsini apolitik ilan eder; böylece birlikte yaşamdan politik olanın tamamen dışlanmasına neden olur. Politik olmayan bir birlikte yaşam biçimi ise hem teorik hem pratik olarak imkansızdır. Nancy, demokrasi "kesinlikle bir politik biçim değildir, ya da, en azından, öncelikle bir politik biçim değildir" derken de aynı probleme yakalanır (Nancy, 2010a, s. 67). Onun okumasında demokrasi birlikte-var-oluşun, anlamın tecessümü iken; politika bir anlam biçimi olmadığından demokrasiye dahil değildir; politika yalnızca demokrasiye yer açabilir, olanak sağlayabilir. 'Politika' için böylesi bir tanım uygun olabilir; fakat demokrasinin 'politik olan' ile irtibatının koparılması mümkün değildir. Demokrasi, politik olan ile ilişkisini kaybederse;

birlikte yaşamın en kritik meselelerinden biri olan karar ile olan irtibatını kaybeder. Bunun sonucu ise demokrasinin işe yaramaz bir piyese dönüşmesi, Nancy'nin oldukça önemseydiği *praxis*'in ortadan kalktığı bir lakırdı alanına evrilmesi olabilir.

Teoloji-politik, iktidarı ve anlamı, adaleti ve varoluşu bir araya getirerek kendi içinde kapsar ve ortak olanı politik olana (ya da tam tersine) masseder. Sonuç olarak, artık 'ortak olan'ın ve 'politik olan'ın ne anlama geldiğini bilen yok. Bizim 'demokrasi' konusunda kafamızı karıştıran şey budur. Bu nedenle, ortak olan ve politik olan arasındaki aralığı düşünme meselesidir: biri, diğerine ait değildir ve her şey politik değildir. 'Her şey' ortak da değildir, çünkü ortak olan bir şey ya da bir bütün değildir. İktidar ve anlam arasında bir yakınlık ve mesafe vardır... (Nancy, 2007, s. 46-47).

Nancy'nin vurguladığı gibi; ortak olan ile politik olan arasında muhakkak bir ayrım yapılmalıdır. Nancy'nin ontolojisinde, anlam veya varlık (birlikte-oluş) her daim paylaşıldığından verili değildir, dolayısıyla aslında ortaklık 'ortak olan' (*common being*) ile telaffuz edilemez. Bunun yanı sıra, bir oluş olarak ortaklık ile ortak olan nasıl ki aynı şeyi ifade etmez; politik olan ile teoloji-politik de aynı arka plana tekabül etmez. Nancy, felsefesinde verili, bir öze dayalı varlık üzerinden şekillenen 'ortak olan' (*common being*) ile, bir anlam üretim ve paylaşım süreci olan ortaklığı (*commonality veya being-in-common*) birbirinden ayırırken; bir aşkınlığın cisimleştirmesine dayanan teoloji-politik geleneği ile politik olanın farkına dokunmaz. Dolayısıyla, 'her şey politiktir' önermesiyle tahakküm kuran geleneğin teoloji-politiğe mi, yoksa politik olanın her türlü kavramsallaştırmasına mı içkin olduğu sorusu baki kalır.

Nancy bu ayrımı ortaya koymadığından kendi ontolojisini politik olandan sıyırmaya çalışır. Teoloji-politiğin totalitaryen biçimlerinden tekil-çoğul oluşu korumak isterken – aslında kendi ontolojisine hiç de uymayan biçimde<sup>28</sup> – politik olan her şeyin dışarıda bırakıldığı bir demokrasi ve ortak-oluş fikriyle kalır. Politik olan ile teoloji-politiğin aynı yana düşmediğini göremediğinden, anlamın asla politik olamayacağı gibi garip bir önermeden kendisini kurtaramaz. Oysa ontoloji, eğer dünya-içinde-birlikte-olmanın soruşturulması ise; ne politik olandan, ne

<sup>28</sup> Çünkü arasındalık, tekil ile çoğulun paylaşımını ihtiva ediyorsa; bu paylaşım bazı şeylerin kabul edileceği bazılarının ise dışarıda bırakılacağı sınırlandırılmış bir alan olamaz. Dolayısıyla, politik bir anlamın paylaşılacağı bir ortak-oluş, Nancy'nin kurtulmaya çalıştığı totalitaryen mantığın bir versiyonuna dönüşür.

ekonomik olandan, ne teknikten ne de sanattan ayrı tutulamaz. Her bir form, karşılıklı olarak birbirini etkilediğinden, her biri ortaklık-ta-olmaya katılır ve dünyada varoluş biçimine etki eder. Varlık sorusu, birlikte-oluş sorusu olarak ontoloji diğer formlardan bağımsız değildir; bu nedenle de onun birincil diğer formların ikincil kılındığı hiyerarşik bir yapı söz konusu olamaz. Bu çerçevede birlikte-oluş, politik olandan muaf tutulamaz.

Sonuç olarak; Nancy'nin teorisini yorumlayarak başka bir politik anlayışı verili bir halk figürüne dayanmayan bir demokrasi fikriyle ve daha da önemlisi dünyada-oluşumuzu yansıtan ontolojik koşul olarak tekil-çoğul oluş aracılığıyla politik olanı ve politikayı teoloji-politik geleneğinden ayrı bir yerde düşünmek, bugünün sorumluluğu ve aciliyetidir. Böylece Nancy'nin tekil-çoğul oluşundan yola çıkacak olursak,

Politik olan;

- i) Bir felsefi idealin ya da programın edimselleşmesi biçimine direnerek, birlikte 'iyi'<sup>29</sup> yaşamın nasıl mümkün kılınabileceği üzerine bir soruşturma
- ii) Ötekiyle birlikte yaşamı kendilik ve ötekilik düalizmi üzerinden kurmayan tekil-çoğul oluşa dayalı bir birlikte yaşam formundan yola çıkarak, bu iyi yaşamı mümkün kılmaya yönelik alınacak kararlar
- iii) Sanat, ekonomi, teknik gibi diğer alanları kendine massetmeden fakat onlarla ilişkisini de koparmadan, öteki ile nasıl birlikte yaşayacağız sorusuna verilen cevaplar olarak tanımlanabilir.

Politika ise;

- i) Politik olanın iyi yaşama dair soruşturmasınının yönetim, iktidar gibi hayati meseleleri göz ardı etmesini engelleyen pratik bir gerçeklik
- ii) Verili gerçekliklerin – nüfus, yönetim mecburiyeti, ekonomik zorunluluklar vb. gibi – gerekliliklerini politik olanın vaadiyle en iyi ihtimale taşımaya çalışan bir gayret

---

<sup>29</sup> Burada tekrar belirtmeliyim ki iyi yaşam ile kastedilen Platoncu yahut Aristotelesçi özcü bir anlayış değil; tersine iyi'nin her daim différansiyelliğe açık kaldığı bir anlam üretimidir.



- iii) Birlikte yaşama dair soruşturmanın her daim açık ve erişilebilir kalmasını sağlamayı amaçlayan bir görev biçiminde düşünülebilir.

Bu çerçevede Nancy'nin teorisinden hareketle kavramsallaştırılan politik olan, öncelikle totaliter mantığa tabi olan 'her şey politiktir' önermesinin kuşatıcılığına yakalanmamak adına, kendi özgüllüğünü taşımalıdır. Bununla birlikte bu ifadeyle kastedilen; diğer tüm alanlardan bağımsız, kendinde bir politik olan düşüncesi değildir. Politik olan, ötekiyle birlikte nasıl adil yaşanabilir sorusuna verilen cevaplar bütünü olarak, kendi kapsamını sürekli açık tutan, sabitliğe direnen bir tartışma halidir. Politik olanın özel-kamusal biçimindeki bir iki kutuplu düşünce sistematiğine yakalanmaması ise, Nancy'nin tekil-çoğul oluş kavramında görüldüğü üzere ortaklık-ta-oluş'un açtığı paylaşım alanı çerçevesinde mümkün olabilir. Politika ise, politik olanın bu sonsuz sorgulama halinin tamamlanmayacak biçimde açık kalmasını sağlayan pratik uygulamalar bütünüdür. Aynı zamanda politika, politik olanın soruşturmasından geçen güncel, acil cevap bekleyen sorunların uygulanabilirliğini mümkün kılan kararlardır.

Son olarak, Nancy'nin tekil-çoğul oluşa dair ontolojisini, bunun politik olan ve politika ile ilişkisini düşünmek; küreselleşme, ekonomik ve teknik hegemonya çağında belki biraz soyut görünebilir; özellikle de Nancy'nin pratik gerçeklikten pek fazla söz etmemesini göz önünde bulundurursak. Bu bağlamda; tekil-çoğul oluşun, özcü olmayan bir demokrasinin, teoloji-politikten ayrılan başka bir politik tahayyülün paradoksal biçimde teknolojiyle nasıl birlikte düşünülebileceğini Stiegler'in teorisi ile göstermeye çalışacağım.

## 4. BÖLÜM: STIEGLER DÜŞÜNÇESİNDE TEKNİK VE POLİTİK OLAN İLİŞKİSİNE FARKLI BİR BAKIŞ

Küresel olarak yükselmekte olan aşırı-sağ popülist politikalar, terör eylemleri, ırkçılık gibi intihara doğru giden politik çaresizlik; genelleşmiş bir umutsuzluğu, geleceğe dair inançsızlığı ortaya çıkarırken (Stiegler, 2013a); bu oldukça karanlık görünen portreyi yalnızca Derrida'nın teorisi ile ortaya koymaya çalıştığım kendi-öteki karşıtlığında kurulan kimlik sorunu ve Nancy'nin perspektifinde gördüğümüz politik olanın geri çekilmesi ile demokrasinin anlamsızlığı oluşturmaz. Bugün, birlikte yaşamın krizini görünür kılan her bir belirtinin – nefret söylemi, göçmen karşıtlığı gibi – kaynağı kimlik ve demokrasi tahayyülündeki dost-düşman kavramsallaştırmasının bumerang gibi geri dönüşü (belki de hiç silinmeyişi) ile ilgilidir kuşkusuz. Fakat çağımızın bir 'kriz' olarak ortaya çıkışı ekonomik ve teknik çerçeve olmadan tam anlamıyla ortaya konulamaz. Daha açık bir ifadeyle, bugün birlikte yaşamın krizi, teknolojideki dijital dönüşüm ve hiper-endüstriyel kapitalizmin etkileri hesaba katılmadan anlaşılabilir.

Dijital teknolojinin ve eski biçimlerinden oldukça farklılaşan kapitalizmin getirdiği kırılma anı, bildik şemalar ve perspektiflerle – sözgelimi Schmittyen modern mantık ile – anlaşılamayacağından, yeni bir egemenlik ve yeni bir politik olan sorusunu da zorunlu olarak beraberinde getirir. Aşına olunan kurumların ve kavramların muazzam dönüşümü, yeni cevapları gerektirir. Bu bağlamda, yeni bir politik olan ve politika kavramsallaştırması için ekonomideki ve teknolojideki çığır açan dönüşümler göz önünde bulundurulmalıdır.

Daniel Ross, Stiegler'i izleyerek, çağımızın yüzleşmek zorunda bıraktığı soru ve sorunları sosyal ağların icadı, interaktif ekranların yayılması, küresel finansal kriz ve kısa-vadeci, spekülatif anlayış, jeopolitik krizler, terörizm, otomatizasyon, varoluşsal bir tehdit olan Antroposen ve iklim sorunları ve son olarak endüstriyel popülizm olarak sıralar (2018, s. 11). "Politik inancın, güvenin, umudun ve iradenin" infilak ettiği, "günah keçileri tayin etmeye çok istekli umutsuz, gerici ve zenofobik anti-politikalar"ın yükselişte olduğu günümüz zamansallığı, "vatandaşları birer seyirci kitesine indirgeyerek demokrasinin minimum

gerekliliklerini” karşılamaktan oldukça uzaktır (Ross, 2018, s. 11). Bu çerçevede, çalışmanın bu bölümünde çağımızı bir kriz haline dönüştüren otomatizmin, umutsuzluğun, aşırı-tüketimci kapitalizmin ötesinde, yeniden politik olanı düşünmenin imkanını sorgulayacağım.

Bugün politik olanı, politikayı ve demokrasiyi, adalet ve sorumluluk gibi etik kavramlar aracılığıyla düşünemiyor oluşumuz – adalet gibi kavramlara olan inançtaki toptan çöküş nedeniyle – birlikte yaşamın krizini çok daha kronikleştiren ve karamsar bir tablo çizen bir noktaya götürür: bugün, bu krizin içinden çıkılamayacak denli distopik görünmesinin sebebi, geleceğe dair olan inancın, güvenin sarsılmış olmasıdır. Bunu genelleşmiş umutsuzluk olarak tanımlayan Stiegler’e göre, bugün bu inançsızlık hem hiper-endüstriyel kapitalizmin kendi kendini tüketip krize sokan mantığı nedeniyle, hem de dijital teknolojilerin zehirli etkileriyle ilgilidir (Stiegler, 2011a). Dördüncü bölümde, genelleşmiş umutsuzluğu her iki bağlamda da tartışarak, bu umutsuzluğun bugün yeni bir politik olan düşüncesindeki en büyük engellerden bir olduğunu ortaya koymaya çalışacağım.

Birinci kısımda ise, ilkin teknoloji ve politik alan arasındaki ilişkiye dair Schmittyen bakışı bugün gündelik hayatın her alanına sirayet eden dijital teknolojiler ile süreklilik ve kopuş çerçevesinde inceleyeceğim. Onu izleyen ikinci kısımda bugün, Stiegler’in otomatizasyonun ve hiper-endüstriyel kapitalizmin bir sonucu olarak gösterdiği ‘sembolik sefalet’ (*symbolic misery*) kavramının Schmittçi dost-düşman tarifi ile nasıl irtibatlandırılabilirliğini ortaya koymaya çalışacağım. Son olarak, politik olan ile teknik/teknoloji arasındaki ilişkiye dair yeni bir perspektif sunan Stiegler’in teorisi üzerinden politik olanın dijital çağda geçirdiği dönüşümün aynı zamanda bir imkân getirebilme potansiyeline de sahip olduğunu göstermeye gayret edeceğim.

#### 4.1. TEKNOLOJİ VE POLİTİKA: SCHMITTYEN NÖTRALİZASYONDAN OTOMATİK-DİJİTAL TOPLUMA

Schmitt, oldukça kaygıyla karşıladığı modern teknolojinin getirdiği dönüşümü, sekülerleşme süreci olarak okuduğu Avrupa tarihinde giderek nesnel olana

yaklaşmayı arzulayan bir istikametın sonucu olarak görür (Schmitt, 2012). Ona göre, 20. yüzyıl her anlamıyla tekniğin hegemonik olduğu bir döneme tekabül ederken, teknik kendisini nesnelliğin – ve dolayısıyla doğru bilginin – kalesi olarak kurar. Çağın ruhunu belirleyen teknik, öznelliğe ve aşkınlığa ihtiyaç duyan politik olanı sarsarak bir depolitizasyon sürecini başlatır. Bu teknik çerçeve, diğerk tüm alanları kendi içine massederek nihai nötralizasyonun zaferini ilan eder.

Modern dönemin düşünürü olarak kavramsallaştırdığım Schmitt, 20. yüzyılın teknolojiyle birlikte dönüşmeye başlayan çehresinin – ulus-devletin sınırlarının aşınmaya başlamasının, egemenliğe dair bir krizin baş göstermesinin – getirdiğı bunalımların üstesinden gelmeye bildik formlarla çalışır. Sözelimi giderek pasifleşen ulus-devlet egemenliğinin sınırlarını toprağa bağlılık üzerinden nomos aracılığıyla kurulan bir politik olan ile kurtarabileceğini düşünür (Schmitt, 2017). Oysa bugün, 20. yüzyılın teknolojik ivmesinin durdurulmaz gidişatı apaçık ortadadır ve küreselleşmenin getirdiğı melezeleşmeye direnecek hiçbir kalın ve yüksek duvarın olmadığı aşıkardır<sup>30</sup>.

20. yüzyılın televizyon ve radyo gibi kitle iletişim araçlarının, askeri teknolojik gelişmelerinin ve ulaşım teknolojilerinin bugün gelip dayandığı nokta bilgisayarlar, akıllı telefon ve tabletler, internet ve nanoteknoloji olmuştur. Analog yapıdan dijital teknolojilere geçiş ile birlikte gündelik hayat 20. yüzyıla kıyasla çok daha fazla teknolojinin etkisine maruz kalmıştır. Bu çerçevede, 21. yüzyılın otomatizasyonu ve dijital çerçevesi, Schmitt'in sonucunun depolitizasyondan başka bir şey olamayacağını düşündüğü teknolojik nötralizasyon arzusunun tamamlanışı olarak düşünülebilir mi? Tartışmanın arka planı olarak bu soru üzerinden Stiegler'in otomatizasyon ve dijital teknoloji okumasını ortaya koymaya çalışacağım.

Öncelikle Stiegler'e göre dijital teknoloji çağı, Foucault'nun ulus-devlet ve onun kurumları aracılığıyla yayılan bir güç olarak tanımladığı biyoiktidar kavramı

<sup>30</sup> Küreselleşme sonucu aşınan ulus-devlet sınırlarının kalın ve yüksek duvarlar örülerek yeniden içerisi-dışarısı ayrımı çerçevesinde belirlenme çabası, Brown'a göre nafi bir çabadır. Sözelimi *Yükselen Duvarlar ve Zayıflayan Egemenlik*'te (2011), ABD'nin göçmenleri dışarıda 'tutabilmek' adına Meksika sınırına ördüğü duvarı, Brown aslında ABD'nin egemenliğinin zayıflamasının bir işareti olarak okur.

aracılığıyla açıklanamaz (Stiegler, 2010a, s. 126). Biyoiktidar, “bireylerin bireyler aracılığıyla kontrol edildiği bir disiplin” durumdan bahsederken, günümüzdeki iktidar biçimi algoritmalar tarafından kontrol edilen psikoiktidar’a (*psychopower*) dönüşmüştür (Stiegler, 2016, s. 128). Psikoiktidar kavramı, radyo, televizyon ve ardından dijitalleşme ile birlikte 7/24 gündelik hayatın içinde olan akıllı telefon ve tabletler, bilgisayarlar aracılığıyla dikkatin ele geçirilmesini ifade eder (Hughes, 2013). Yapay zekâ ve makine öğrenmesine dayalı algoritmaların dikkati esir almaya dayanan stratejisi, ulus-devlet ve kurumlarından yayılan iktidarla karşılaştırıldığında çok daha kompleks bir yapıdadır. Bununla birlikte, teknolojiye hakimiyetin 1980 sonrası ulus-devlet kontrolünden ulus-ötesi şirketlere geçmesi, çok daha farklı bir iktidar biçimi üretir.

Bu iktidar biçimini Stiegler; Rouvroy ve Berns’in algoritmik yönetimsellik (*algorithmic governmentality*) kavramı aracılığıyla açıklar (Stiegler, 2016). Algoritmik yönetimsellik, dijital çağda, bireylerin bıraktığı dijital ayak izlerini toplayan veriler aracılığıyla – örneğin sosyal medyada ve internetteki çerezlerin kabul edilmesiyle – oluşturulan profillere dayandırılan yönetim ve iktidar biçimine tekabül eder. Bu 21. yüzyıl yönetim mantığı, kişisel profillerden devşirilen veriler aracılığıyla bireylerin davranışlarını öngörülebilir kılmaya, gelecekte yapacağı seçimleri etkilemeye ve düzenlemeye işaret eder (Vignola, 2016, s. 270). Büyük veriyi (*Big Data*) elinde bulunduranın iktidar sahibi olduğu bu yeni yönetimsellik, her anı kayıt altına alarak bireylerden gelen veriler doğrultusunda istatistiğe dayalı bir kategorizasyon üreterek, bireyleri bu modeller aracılığıyla sınıflandırır (Rouvroy, 2012, s. 145). “Öznenin psikolojik motivasyonlarını, konuşmalarını veya anlatılarını göz önünde bulundurmadan verilere dayanarak, öznenin gelecekteki tercihleri, tutumları, davranışları veya olayları hakkında bilgi üretmenin bu yeni yolu”nu ‘veri davranışçılığı’ olarak tanımlayan Rouvroy (2012, s. 143), bu veri imparatorluğuna dayanan iktidar biçiminin tamamıyla yeni bir mantığa dayandığını iddia eder.

Bu yeni iktidar biçimi, Stiegler’in gözünde oldukça yıkıcı sonuçlar doğurabilir. Stiegler’in tarihsel okuması çerçevesinde, 19. yüzyılın mekanik teknolojileri makinenin icadıyla işçinin beceri bilgisini (*savoir-faire*), 20. yüzyılın analog

teknolojileri tüketicinin yaşam bilgisini (*savoir-vivre*)<sup>31</sup> ve 21. yüzyılın dijital teknolojileri de bireylerin teori ve müzakere bilgisini proleterleştirdi (Stiegler, 2016, s. 31). Stiegler'in teorik bilginin kaybından maksadı, "algoritmik hasta oluşun (*ill-being*)", hayatın her alanını düzenleyen bir biçime dönüşerek, "Kant'ın *Aufklärung* (önsezi, idrak ve akıl) olarak tanımladığı noetik<sup>32</sup> fonksiyonların" proleterleştirmesidir (Stiegler, 2016, s. 36).

Bu mahrumiyeti iki biçimde anlamlandırmak mümkündür. İlki, algoritmik yönetimselliğin her şeyi açıklamak ve anlamlandırmakta bir delil olarak kullandığı verilerden çıkarsanan enformasyonun bilgi ile eş anlamlı hale gelmesidir (Rouvroy, 2012, s. 147). Öncelikle bilgi; idrak ile ilgili olarak düşünmeye dayandığından kişinin kendisi tarafından özümsemenin, kendinin kılınan bir sürece tekabül eder, dolayısıyla da bilgi bireyi dönüştürür ve kolektif aktarımı sağlar (Stiegler, 2010a, s. 184). Enformasyon ise, tüketilmek içindir ve tek kullanımlıktır; bu nedenle de düşünmenin nesnesi olamaz (Stiegler, 2010a, s. 184). Sözelimi gündelik yaşamın en önemli parçalarından birini oluşturan sosyal medya ağlarındaki 'haber' akışı, milyonlarca enformasyon ile bombardıman halinde kişiyi kuşatır. Bu akış, hızı nedeniyle bir özümseme ve benimseme biçiminden ziyade, kapılıp gitme ve sürüklenme şeklindedir.

<sup>31</sup> Trevor Arthur'un kısaca açıkladığı gibi, "beceri bilgisi (*savoir-faire*) genel olarak zanaatkarın" bilgisine ya da temel bir hizmetin üretimi ya da tedariki için herhangi bir vasıflı kapasiteye, yani bir *techné*'ye sahip olma konusunda tarihsel olarak eşlik eden bilgiye atıfta bulunur (Arthur, 2014, s. 7). İşçinin teknik bilgisinden mahrumiyeti hem işin makinelere devredilmesiyle hem de parça başı iş mantalitesine geçilmesiyle gerçekleşir ve böylece işçi giderek vasıfsızlaştırılır (Marx, 2013). "Yaşam bilgisinin (*savoir-vivre*) kaybıyla kastedilen ise, yalnızca kendimize ve başkalarına duyduğumuz ihtimamın birikmiş bir kaybını değil, aynı zamanda sosyal alanımızı oluşturan ve daha yüksek, ahlaki, insani duyguların aktarılmasını sağlayan bireyleşme ve birey-ötesileşmenin (*transindividuation*) vazgeçilmez devrelerinin bozulması ve kanalize edilmesidir" (Arthur, 2014, s. 7). Bu çerçevede nasıl yaşanacağına dair nesiller arası bir bilgi aktarımı olan yaşam bilgisinin – görgü, adabı muâşeret, örf gibi – kaybı, aslında bir varoluş biçiminin de kaybı anlamına gelir (Stiegler, 2015b, s. 20).

<sup>32</sup> Stiegler'in noetik fonksiyon tanımı, kelimenin etimolojik kökeniyle açıklanabilir. Aristoteles tarafından kavramsallaştırılmış olan *nous* sözcüğüne dayanan bu terim, kısaca akla dayalı faaliyetlere göndermede bulunur. *Nous*, Çankaya'nın (2014) çevirisine referansla; genel olarak düşünme yetisi; "zeka, zihin, us, anlayış, düşünce ve fikir" olarak karşılanabilir (s. 132). *Noesis* ise, "etkin düşünme" yahut "akıl etkinliği olarak" çevrilebilir (Çankaya, 2014, s. 140). Bununla birlikte Stiegler, *nous*'un akıl ve ruh (*spirit*) biçiminde iki farklı bağlama gönderme yaptığını belirtir (Stiegler, 2015c, s. 24). Buradan yola çıkarak, Stiegler'in algoritmik yönetimselliğin noetik fonksiyonları tahrip etmesi olarak belirttiği durum, bireylerin anlama, idrak ve düşünce sistemlerini kısa-devreye uğratması şeklinde özetlenebilir.

Bu noktada, zaman ve enformasyon ile bilgi arasındaki irtibat oldukça önemlidir. Bilgi, bir süreç olduğundan zamana ihtiyaç duyar; oysa enformasyon her yerden ışık-hızında yığılan bir bombardımandır ve bu yığılma zamanın eliminasyonuna dayanır: enformasyonun 'verimi', üzerine mümkün olduğunca az efor ve zaman sarf edilmesi ile ölçülürken (Rouvroy, 2012, s. 147); "gerek düşünce gerekse ilham boşluğa gerek duyar ... Bilgide boşluk bırakmayan düşünme ise bozularak hesaplamaya dönüşür" (Han, 2018, s. 19). Bilgi, üzerine düşünüp taşınma gerektirdiğinden, bilginin yorumlanabilmesi ve aktarabilmesi için, dahası karşılaşılanın dönüştürülerek başka bir anlamlandırma sürecine dahil edilmesi için zamana gereksinim duyar, bilginin süreç halinde olması onun zamansallığına işaret eder. Enformasyon ise, kaç kişiye eriştiğiyle ölçülebilen bir istatistik olarak, hedefte belirip silinme eğilimindedir.

Bu çerçevede, teorik bilginin proleterleşmesi ilkin düşünmenin ve bilginin gerektirdiği zamanın, aşırı-hıza dayalı dijital teknolojilerle ortadan kaldırılmasına tekabül eder. Örneğin not alma biçiminin 'kopyala yapıştır'a dönüşümü tam da böylesi bir çaba ve zamandan tasarrufa dayanır (Ross, 2013, s. 206). Not alma ancak özümsemeye mümkünüdür çünkü bireyin duyduğunu-gördüğünü kendi süzgecinden geçirerek kendi hatırlama sistemi ile uyumlu hale getirmesine dayanır. Milisaniyeler içinde gerçekleşen kopyala yapıştır yöntemi ise, tam anlamıyla okunmasına, anlamlandırılmasına yahut yorumlanmasına gerek olmayan bir enformasyon toplama biçimi olarak nitelendirilebilir.

Enformasyon ve bilginin böylesi bir eş-anlamlılığı, teorik bilginin proleterleştirilmesindeki ikinci bağlamı ortaya çıkarır: verinin kendine-yeterliği. Chris Anderson, *Teorinin Sonu* (2018) adlı yazısında hipotezin sınanmasına ve modellemeye dayalı bilim anlayışının terk edilerek salt korelasyonların yeterli olduğu bir dönemin başladığını belirtir. Buna göre, A ve B olayları arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılması adına, teorik bilgiyi gerektirecek şekilde önceden oluşturulan neden-sonuca dayalı bir varsayımın sınanması anlayışı geride kalmıştır. Şu an vuku bulan şey, A ve B olayları arasındaki ilişkinin rasyonelinin ortaya çıkarılması değil, veriler aracılığıyla ortak küme mantığında bu ikisinin korelasyona sahip olup olmadığının gösterilmesidir. Her A olayında bir B

gerçekleşmekteyse, bu 'işe yarar', kullanılabilir bir bilgidir ve bu ilişkinin ardında yatan nedenin sorgulanması gerekli değildir.

Anderson (2018), Google tercümenin, korelasyonu bulmayı hedefleyen veri toplama tekniğiyle, hiçbir dili – anlamsal, dil bilgisel – bilmeden nasıl bu kadar başarılı olduğunu gösterir. Zira “hiçbir anlamsal ya da nedensel analiz” (Anderson, 2018) gerekmesizin oldukça az hata payıyla çeviri yapan Google tercüme, verilerden devşirilen istatistiğin ortaya başarılı bir iş çıkarmak için yeterli olduğunu açığa çıkarır: neden ve sonucun ortaya çıkarılmasına dayalı teorik bilgi, oldukça fazla zaman ve efor gerektiren verimsiz bir uzun yola dönüşmüştür. Fenomenlerin salt korelasyonlar bağlamında algoritmalar tarafından incelenmesi yeterli olmaktadır, bu uzun yola başvurmak giderek gereksizleşir ve bu da nihayetinde teorik bilginin çözülmesine neden olur.

Böylece, verinin kendinden başka hiçbir şeye (yorum, teorik bilgi, düşünme, zaman, eleştiri) gereksinim duymadan kendi başına bir açıklama modeli haline gelmesi, daha açık bir ifadeyle yalnızca veri kullanımının yeterli olması, bilginin tümünden hesaplanabilirliğin alanına girdiğini gösterir. Teorik bilgi, bireyin idrakiyle, yorumlama ve sezgi kapasitesiyle doğrudan ilişkili iken (Stiegler, 2016, s. 36), veri tüm bu öznel ayak bağlarından kurtulmuş gibi görünmektedir: bizzat var olan somut gerçekliklerin dijital algoritmalar yoluyla bir araya getirildiği bir veri yığınının daha objektif ne olabilir ki? Veri, Latince'de “verili şey” anlamına gelen *datum* kelimesinden türetilmiştir (Rosenberg, 2013, s. 18) ve verili bir somut gerçekliğe tekabül eder. Bu yönüyle veri, kimsenin karşı çıkamayacağı bir nesnellik kalesine dönüşür. Hesaplamaya dayalı somut verilerin kuşku götürmez nesnelliği, Schmitt'in nötralizasyon teziyle birebir örtüşür gibi görünmektedir.

Teorik bilginin sonunu imleyen Rouvroy'nın algoritmik yönetimsellik kavramı aracılığıyla 21. yüzyılın genel portresini betimleyen Stiegler, hesaplanabilirliğin ve veri-davranışçılığının neden olduğu politik yıkımı gösterir: hesaplamaya dayalı su götürmez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkan veri hakimiyeti; bireyin yıkımına, aynışmaya ve anlamsızlığa, nihayetinde de nihilizme sebep olur (Stiegler, 2016). Bu çerçevede Stiegler'in teorisi aracılığıyla Schmitt'in nötralizasyon ve



depolitizasyon kavramlarının izini sürerek günümüz dijital teknolojileri ile politik alan arasındaki irtibatı ortaya koymaya çalışacağım.

Dijital kodun her yerdeliğini, her ana sinmiş olmasını, milyarlarca insanı aynı anda aynı şeye maruz bırakabilme kapasitesini Stiegler ‘senkronizasyon’ olarak değerlendirir (Stiegler, 2009). Stiegler, Husserl’in hatırlama (*retention*) kavramı üzerinden senkronizasyonu açıklar: birincil hatırlama (*primary retention*) şimdiki zamanda, anlık gerçekleşen algılama, idrak edimi anlamına gelirken; ikincil hatırlama (*secondary retention*) ise algılanan nesnenin geriye dönük olarak hatırlanmasına – yani geçmiş zamana dönük olarak yeniden yaratıma – tekabül eder (Stiegler, 2009, s. 54). Stiegler, Husserl’den ayrılarak, üçüncül hatırlama (*tertiary retention*) kavramını geliştirir. Üçüncül hatırlama olarak ‘teknik’, birincil ve ikincil hatırlama biçimlerini (algılamayı ve geriye dönük hatırlamayı) birleştiren, onları mümkün kılan şeydir (Stiegler, 2016, s. 40).

Bu noktadan hareketle, Stiegler dijital tekniğin bireyin belleğine yaptığı senkronize edici tesiri şöyle özetler: Milyonlarca insanın “aynı görsel-işitsel zamansal nesneyi” izlemesi, insanların hatırlama biçimlerinde de bir aynılığa neden olur. Burada kastedilen aynı şeyi izleyen herkesin mutlak olarak aynı şekilde düşüneceği değildir; fakat eğer ikincil hatırlama (geriye dönük inşa) birincil hatırlama (anlık algılama) vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, bu durumda aynı birincil hatırlama daha fazla aynı ikincil hatırlamaları yaratacaktır (Stiegler, 2009, s. 55). Berardi, Stieglerin diyakroni ve senkroni kavramları aracılığıyla kavramsallaştırdığı algoritmik mantığı, birleşme ve bağlanma şeklinde açıklar:

Birleşme, belli bir düzeni olmayan biçimlerin mükemmel olmayan, tekrar edilemez ve süregelen bir tarzda karşılaşması, katışması ve birbirleri içine nüfuz etmesidir. Bağlantı ise hatasız biçimde yanyana konan ve ayrık etkileşim tarzlarına katılıp onlardan çıkarabilen algoritmik işlevlerin, düz çizgilerin ve noktaların düzenli ve tekrarlanabilir etkileşimidir (Berardi, 2014, s. 53).

Farkı koruyarak ötekiyle temas etme olarak diyakroni / ya da birleşme ile; algoritmik bir standardizasyon gereğince aynı nesneye maruz kalarak senkronizasyon / bağlantı halinde olma birbirinden oldukça farklı politik tasavvurlara neden olur. Stiegler’e göre, diyakroninin – yani bireysel farklılıkların, anlamlandırmaların – giderek kaybedilmesi sonucu gelişen hiper-

senkronizasyon, homojenleştirilmiş birincil ve ikincil hatırlamaya neden olduğundan nihayetinde 'kitleleşmeye' dönüşecektir: bu ise Stiegler için hasta-oluş'tan (*ill being*) başka bir şey değildir (Stiegler, 2016, s. 36). Stiegler'in "yeni bir yapay kalabalık" olarak tarif ettiği "oldukça mimetik olan bir sürü etkisi"nin (Stiegler, 2016, s. 44) varacağı nokta, Han'ın deyişiyle (2018, s. 16) "aynılar cehennemi" olacaktır.

Bu sürü etkisi, dijital teknolojinin yarattığı senkronizasyonun oldukça korkutucu sonuçlarını açığa çıkarır: Tüfekçi (2017), 2016 Amerika başkanlık seçimlerinde Trump'a ipi göğüslemesinde Facebook'un algoritmalarının nasıl yardımcı olduğunu vurgular. Kaybedilmesi muhtemel eyaletlerden birisi olan Philedelphia'da, yalnızca siyahilere gösterilen bir Facebook gönderisinin onları oy vermekten vazgeçirmek adına manipüle ettiğini belirten Tüfekçi (2017), algoritmik yönetimselliğin nasıl senkronize bir kitleliliği ortaya çıkardığını gösterir. Algoritmaların kişileri dijital ayak izlerinden takip ederek bireyleri belli kategoriler altında toplaması sayesinde tamamen kişiye özel manipülatif seçenekleri sunması, dijital teknolojinin ve kapitalizmin 'kişiselleştirme' (*personalization*)<sup>33</sup> bağlamında oldukça yol kat ettiğinin bir göstergesidir.

Bu manipülatif kitle üretiminin yanında, algoritmik yönetimselliğin senkronizasyonu, politik ve toplumsal alanda iki bağlamda daha yıkıma neden olur: bunlardan ilki, anlam üretimi noktasındaki kayba tekabül eden duyarsızlaşma, ikincisi ise düşünmeye ayrılan zamanı minimuma indirgemeyi hedefleyen algoritmalar neticesinde karar vasfının giderek silinmesidir.

İlkin bu duyarsızlaşma, dijital teknolojinin ışık hızına dayalı enformasyon bombardımanındaki uyaranların fazlalığı neticesinde kişide bir zaman sonra uyarılmama yaratması ile ilgilidir. Berardi'nin (2014, s. 85) sözleriyle; "sinirsel uyaranların bilinçli organizma üzerinde ivmelenmesi ve yoğunlaşması,

---

<sup>33</sup> Kapitalizmin Fordist dönemdeki kitleli tek-tip üretim anlayışından 'müşteri odaklı' ve esnek üretime doğru dönüşüm kişiselleştirilme olarak adlandırılrsa da, Stiegler bu kişiselleştirmenin bireyin farklılıklarına değer veren bir süreç olmadığını altını çizer. Bu bağlamda Stiegler, kişiselleştirme ile aslında üçüncül hatırlama olarak tekniğin (dijital teknolojinin) aynılaştırıcı vasfına göndermede bulunarak, dijital kişiselleştirmenin 'uzaktan kontrol edilebilir', kişiye özel manipülasyon tekniklerini ima ettiğini belirtir (Stiegler, 2016, s. 45 ve 128).

duyumsama diye adlandırabileceğimiz bilişsel katmanı inceltti". Bu durum, bir anlamda bireyin savunma mekanizması olarak da düşünülebilir: dünyanın her yerinden gelen milyonlarca kötü habere rağmen gündelik hayata devam edebilmek için kişi kendisini filtrelemek, yani kayıtsızlaşmak durumundadır.

Bununla birlikte bu genelleşmiş kayıtsızlaşma, aşırı hızın getirdiği zaman kavramındaki bükülmenin de bir sonucudur: "Sinirsel bir uyarana tepki verebilmek için gereken zaman"ın azalması sonucu, "ötekiyi duyumsal bir beden olarak deneyimlemek" için gereken zaman da yıkıma uğradı (Berardi, 2014, s. 85). Bu fazla uyarılmanın neticesinde ise ötekiyle karşılaşmaya, onu dinlemeye yetmeyen şimdiki – saniyelik – zamanlar ise, kuşkusuz herhangi bir anlam üretimine yahut diyaloğa yetmeyecektir.

Stiegler'in "umrumda değilcilik" (*I don't give a damn-ism*)<sup>34</sup> olarak kavramsallaştırdığı bu genelleşmiş kayıtsızlaşma (Stiegler, 2010a, s. 41), aşırı hızın, enformasyon bombardımanının anlam üretme süreçlerine yaptırdığı kısa-devreyi açıklar. Algoritmanın hesaplamacı mantığında, veriye çevrilemeyen her şey dışarıda bırakılır (Stiegler, 2016, s. 126); dijital forma çevrilemeyen anlam da bunlardan bir tanesidir. Günümüzde giderek yaygınlaşan "disleksi, anksiyete, hissizlik, panik, depresyon ve bir tür intihar salgını"nın Berardi (2014, s. 54), bireysel-psikolojik alanla sınırlandırarak okumak yerine, bu yayılımın oldukça toplumsal olduğunu belirterek, dijital teknolojilerin çözülmeye uğrattığı anlam ile bağlantısını ortaya çıkarır: "Depresyon, anlam yoksunluğu olarak; eylem, iletişim ve yaşam sayesinde anlam bulma yetisinin eksikliği olarak tanımlanabilir. Anlam bulma yetisinin eksikliği, her şeyden önce anlam yaratma yetisinin eksikliğidir" (s. 81). Bu anlam yaratma yetisinin eksikliği, hem Stiegler'in yaşam bilgisinin proleterleşmesi kavramı; hem de "sembolik alan olan birleşmiş alanın (*associated milieu*) sibernetik ayrılmış alan (*dissociated milieu*) ile yer değiştirmesi" ile bağlantılıdır (Stiegler, 2008). Bugün, dijital ortamlar bir anlam üretme

<sup>34</sup>Umrumda değilcilğin genelleşmesini Stiegler birçok farklı bağlamda ele alır; bunlar enformasyon bombasına maruz kalma, hiper-endüstriyel kapitalizmin bireyleri yalnızca tüketimciliğe yönlendirmesiyle ortaya çıkan sembolik sefalet olarak sıralanabilir. İleride umrumda değilciliğin tüketimcilik ve sembolik sefalet ile olan bağlantısına değineceğim.

kapasitesinden – burada üçüncü bölümdeki sosyal medya ve nefret söylemi tartışmalarını hatırlamakta fayda var – oldukça uzak görünmektedir.

Giderek kronik bir sorun haline gelen depresyon, bireyin toplumsal alanla sembolik bağlamda bağlantısızlığının bir göstergesidir. “Depresyonda insanın kendisiyle olan bağları dahil tüm bağları kopar” (Han, 2016, s. 42). Bu bağlantısızlık hali, enformasyonun getirdiği anlamsızlıkla oldukça yakından ilintilidir. Enformasyon apaçıktır, “çıplaktır” (Han, 2018, s. 36) bu bağlamda ardında hiçbir şey barındırmaz ve anlam üretme kapasitesine sahip değildir. Dijital teknolojilerin, algoritmik yönetimselliğin, aşırı-hızın, enformasyon çağının sonucu olan dikkat dağınıklığı, depresyon, anksiyete gibi kronikleşmiş bunalımların gelip dayandığı yer, bir anlam yoksunluğu olarak nihilizmdir.

Algoritmik yönetimselliğin birincil ve ikincil hatırlama pratiklerini ele geçiren, bireylerin standardizasyonuna yol açan, tamamen nesnel olan veriyi tek ‘bilgi’ kaynağı olarak ilan eden nihilizmi, Schmitt’in terminolojisiyle nötralizasyonun tamamlanması olarak değerlendirilebilir mi? Eğer anlam, sembolik değeri ve idealizasyonu bağlamında aşkınlığa ihtiyaç duyuyorsa; verinin mutlak içkinciliğine dayanan izole yönetimselliğinde nasıl varlığını sürdürebilir? Bu noktada Schmitt’in aşkınlığı tasfiye eden pozitvizmin ve teknolojinin mutlak bir içkinlik sahası olarak yıkıma yol açacağı öngörüsü, bugünün algoritmik yönetimselliği göz önünde bulundurulduğunda isabetli mi görünmektedir? Bu sorulara bu bölümün sonunda döneceğim; fakat algoritmik yönetimselliğin ve dijital teknolojilerin getirdiği nihilizmi tartışırken her an Schmittyen okumanın arka planda saklı olduğu unutulmamalıdır.

Algoritmik yönetimselliğin hiper-senkronizasyonu Schmitt’in nötralizasyon kavramı haricinde, depolitizasyon kavramına da göndermede bulunur: ikinci bağlam olan algoritmik yönetimselliğin karar yetisine tesiri, kararın politik olan açısından temel bir noktada bulunması dolayısıyla oldukça önemli toplumsal ve politik sonuçları ortaya çıkarır. Hesaplamanın ve algoritmik yönetimselliğin karara yaptığı yıkıcı etkiyi birkaç bağlamda düşünebiliriz: öncelikle karar alma düşünüp taşınma edimiyle doğrudan ilişkilidir; üzerine düşünme ise zaman alır. Hıza dayalı enformasyon çağı ise, “karar verme süresinin nasıl azaltılacağı, derin düşünme

ve ölçüp tartma” (Crary, 2015, s. 48) ediminin nasıl aradan çıkarılabileceği üzerine kafa yorar. Derin düşünme, Stiegler’in gösterdiği gibi, hem Kant’çı Aufklärung ile (önsezi-idrak ve akıl) hem de zaman ile bağlantılıdır (Stiegler, 2016). Eleştirel düşünme pratiğinin geliştirilebilmesi için – dolayısıyla karar verebilmenin gerçek manada gerçekleşebilmesi için – zaman elzemdir. Zamanın bu şekilde kısa-devreye uğratılması, kararın otomatikleşmesine, böylece de kararın karar vasfını yitirmesine neden olur.

Karar, aynı zamanda algoritmanın kişiye özel manipülasyona imkân vermesi dahilinde de yıkıma uğrar. Trump’ın siyahileri oy kullanmamaya teşvik etmesi noktada tekil bir örnek değildir. Sözelimi İngiliz gazeteci Carole Cadwalladr’ın (2019) Brexit’te Facebook’un rolü üzerine yaptığı araştırma, bu bağlamda oldukça önemli bir gösterendir. Cadwalladr, Brexit’te Avrupa Birliği’nden ayrılma lehindeki oyların %62 olduğu Ebbw Vale’de (Güney Galler’de bir yerleşim) ayrılma kararına etkide bulunan nedenlerle ilgili bir araştırma yapar. Ebbw Vale’i seçmesinin nedeni ise, Avrupa Birliği’nin fonlarıyla bu bölgede birçok yatırım yapılmış olmasıdır. Kentin her yanında inşa edilen kurum ve altyapı hizmetlerinin Ab tarafından fonlandığı bilinirken, ayrılma kararının rasyonel nedeni nedir sorusuna cevap arayan Cadwalladr, oldukça ilginç sonuçlara ulaşır. Kentte yaptığı mülakatlar sonucu, ‘göçmenlerden bıktık’ şeklinde bir argümanla karşılaşır – burada enteresan olan nokta, bölgenin İngiltere’nin en az göçmen yaşayan yerlerinden biri olmasıdır. Göçmenlerin ülkelerine yaptığı olumsuz etkilerden bahseden görüşmeciler ise kaynak olarak Facebook’ta haber akışında karşılaştıkları bir makaleyi gösterirler. Cadwalladr makaleyi<sup>35</sup> internette aramasına rağmen bulamaz: makale, Facebook’un ayrılma lehinde oy kullanabileceğini düşündüğü kişilerin haber akışlarına özel olarak yerleştirilmiştir ve bu gönderi yalnızca bir kez görüntülenebilmektedir. Dolayısıyla da geri dönüp gönderinin doğruluğunu teyit etmek mümkün değildir.

Cadwalladr’ın (2019) yaptığı araştırma – tıpkı Trump örneğinde olduğu gibi – kişiye özel manipülasyonun karar almada nasıl etkili olduğunu ortaya çıkarır ve

---

<sup>35</sup> Bahsi geçen metnin kapsamı ile ilgili edinilen tek bilgi, Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne üyelik sürecinin tamamlanacağı şeklindeki göçmen-karşıtı nefreti körüklemeye çalışan bir dezenformasyonun varlığıdır.

bu bağlamda demokratik seçimlerin böylesi bir manipülasyon sonucu tehlikede olduğu gerçeğini gösterir. Bununla birlikte, bu örneğin yüzleştirdiği en önemli mesele ise dijital ortamda karşılaşılan bilginin doğruluğunu teyit etme ediminin – bazen bilginin kaynağına erişilemediğinden – yaygın olmamasıdır<sup>36</sup>. Quattrociocchi'nin de vurguladığı gibi, kendi politik görüşlerimize ve anlatımıza uygun gelen bilgileri benimseme eğilimi oldukça yaygın; bu nedenle de bilginin doğruluğunun değil anlatıya uygunluğunun önem kazandığı bir enformasyon çağında yaşıyoruz (Tatlı, 2016). Bu çerçevede Cadwalladr'ın araştırması teorik bilgi ile irtibatımızın nasıl koptuğunu ortaya çıkarır: sosyal mecralarda karşılaşılan kısa, anlaşılır, şok edici enformasyonlardan oluşan 'hap bilgi'lerin viralleşmesi hem karşılaşılan bilginin teyit edilme pratiğinin olmamasından, hem de eleştirel düşünme pratiğinin otomatlar tarafından sekteye uğratılmasından kaynaklanır.

Bu teknolojiler, bireysel ve kolektif davranışı öngörebilmek adına herhangi bir müzakereyi kısa-devreye uğratarak ve bypass ederek 'otomatik olarak gerçekleştirilmesi'ni (*auto-realize*) provoke etmek için korelasyonları hesaplarlar. Öyleyse, toplumsal olan, karar vermede rol oynayan nedensel faktörleri etkileyebilmek ise, bu teknolojilerin sonucu toplumsal ve müzakereci– yani, noetic – nedenselliğin yıkımıdır (Stiegler, 2016, s. 266).

Kararın otomatikleştirilmesi, geleceğe dair inancın, güvenin ve umudun yıkılması ile de oldukça bağlantılıdır. Karar, kişinin kendi yaşamı üzerinde fail olması ile, hayal ettiğini gerçekleştirebilme yetisi ile ilgilidir. Bireyin hatırlama (*retention*) pratiklerini derinden etkileyen dijitalleşme, aynı zamanda bireyin beklenti (*protention*) yönelimlerini de kontrol altında tutmaya çalışır ve bu da nihayetinde beklentinin otomatikleşmesine, uzaktan kontrol edilebilir hale gelmesine ve dolayısıyla da geleceğe dair umudun yitimine neden olur:

Veri ekonomisinde, kalabalığın içinde kümelenmiş bireyler *bütün beklentisel (protentional) kapasitelerini yitirirler* ve böylece bütün amaçlarını, umuda dair

<sup>36</sup> Teyit etme ediminin oldukça seyrek olması, ilkin sosyal medyanın hıza dayalı zaman anlayışında bir hap şekline dönüşen enformasyonun kendiliğinden üzerinde vakit harcanmasına elverişsiz oluşu ile açıklanabilir. Bununla birlikte, bireylerin politik görüşüne uygun gelen fikri direkt olarak benimsemeye daha yatkın oldukları da iddia edilebilir. Son olarak ise, yanlış bilgilerin tıklanma amaçlı üretiminin şok ediciliğe sahip karakterinin dezenformasyonun gerçek bilgiden daha hızlı yayılmasına neden olduğu (Langin, 2018); bu sebeple de yanlış bilgilerin teyit edilme sürecini atlayarak bir anda yayıldığı söylenebilir. Bu konuda bir tartışma için, Türkiye'de yanlış bilginin yayılmasını önlemek amacıyla kurulan platform olan Teyit adlı web sitesindeki araştırma yazılarına bakılabilir: <https://teyit.org/arastirma-insanlar-neden-yalan-haberlere-kaniyor/>

bütün nedenlerini kaybederler. Bunun nedeni, algoritmaların hatırlamaları (retentions) bir koleksiyon biçiminde sistematize ederek toplaması ve analiz etmesidir ve bunu bireysel sinir sisteminden dört milyon kat daha hızlı yapar. Böylece her yetiye (bilme, arzulama ve yargıda bulunma) kısa-devre yaptırarak otomatik beklentiler (protentions) üretir ve umuda dair bütün sonuç ve nedenleri tasfiye eder: öznel hayal gücü elektronik-entrikalar<sup>37</sup> tarafından, deyim yerindeyse, Marx'ın sabit sermaye olarak adlandırdığı şey tarafından veya, bir başka deyişle hayal kurma yetisini nötralize ederek, aklın sentetik kapasitelerini geride bırakan ve ele geçiren hesaplama tarafından kısa-devreye uğratılır (Stiegler, 2018, s. 100).

Geleceğe dair beklenti, 'hayal kurmak' ile ilgilidir (Stiegler, 2016, s. 87). Hayal kurmak, bir şeyi üretme, anlamlandırma, inşa etme arzusuyla mümkündür. Hayal kurmanın iki koşulu olan imkansızlığın ve öngörülemezliğin (Stiegler, 2016, s. 88), algoritmalar tarafından anlaşılabilir bir kod olması nedeniyle – ve aynı zamanda imkansızlığın ve öngörülemezliğin 'yönetim' için bir risk faktörü olarak belirlenmesi dolayısıyla – dışarıda bırakılması ve bireyin gelecek beklentilerinin bu algoritmalar ile kontrol altında tutulma çabası, hayal yetisini tahrip eder. Sözelimi her uyanık anın dijital aygıtlar tarafından ele geçirilmesi sonucu "çevrimiçi karşılığı olmayan gerçek hayat faaliyetleri körelmeye" başladığını söyleyen Crary'nin (2015, s. 64) sözleri, hayal kurma, rüya görme konusunda da geçerli. Bireyin geleceğe dair beklentilerini, hayal gücünü ve rüyalarını oluşturan algılama ve hatırlama pratiklerini bir standardizasyon projesine dönüştüren algoritmik yönetimsellik, bireyin mümkün olduğunca müsait ve çevrimiçi kalmasını – yani uyanık kalmasını, sürekli bağlantıda olmasını – talep eder. Standartlaşmış algılar ise, yüksek ihtimalle, tek tipleşmiş beklenti 'kalıpları' (*pattern*) üretecektir.

Bu bağlamda "bireyin geleceği onun istekleri değil de profilinden toplanan tercih veya tutum verileri ile algoritmalar tarafından belirlendiğinde" (Vignola, 2016, s. 275) bireyin beklentileri otomatize edilerek esir alınır. Bu da nihayetinde, "yaşam iradesinin ve değerlerinin değersizleştirildiği dijital bir nihilizm"e neden olur (Vignola, 2016, s. 275).

---

<sup>37</sup> Stiegler "e-machination" kavramı ile hem entrikaya hem de makineye bir gönderme yaparak kelime oyunu yapıyor. Sözcüğü e-entrika biçiminde karşılamak da mümkün; fakat Türkçe'de pek yaygın olmayan bir kullanım biçimi olduğundan daha açıklayıcı olması için bu çeviriyi tercih ettim.

Hatırlama ve beklenti pratiklerini ele geçirerek standartlaşmış bir bireysellik – buna hala bireysellik denebilirse<sup>38</sup> – üreten algoritmik yönetimselliğin geleceğe dair umudu yıkan nihilizmi, politik alana da yayılır. Politikanın çözüm getirebileceğine dair inancın yoksunluğu – politikacıların yozlaşmış, yalancı ve çıkarıcı olduğu düşüncesi – Avrupa’da oy vermeye katılım oranlarındaki düşüşler aracılığıyla gözlemlenebilir (Roberts, 2009). Böylesi bir nihilizm, yeni bir politikanın çözüm üretebilme kapasitesine inançsızlık dolayısıyla eylemsizliği, yani sinizmi beraberinde getirir. Bu sinizm ise, hem kararın otomatizasyonu (refleks cevaplar biçiminde verilen davranışlar) hem de geleceğe dair inançsızlık ile ilgilidir.

Eğer karar, rasyonel gerekçelendirme, nedensel düşünme, zaman ve eleştirel bakış üzerine kurulu ise, bugün bu teorik bilginin kaybının neden olduğu “sistemik aptallık (*systemic stupidity*)” (Stiegler, 2015b, s. 83), politik olanın kaybına sebebiyet verebilir. Bu bağlamda; Nancy’nin politik olanın geri çekilişi olarak okuduğu durum, artık karar vasfının, müzakere sürecinin bertaraf edilmesiyle toptan bir politik olanın yok oluşuna – yani depolitizasyona – dönüşmüştür denilebilir mi? Bilinci ve dikkati esir almaya çalışan dijital algoritmalar çağında, bireyin manipülasyona bu denli açık hale getirilmesi, ‘Silikon Vadisi’nin politik olanı belirlediği anlamına mı gelir? Bu noktada, dijital teknolojilerin Schmitt’in nötralizasyon ve depolitizasyon kavramları ile uygunluk içerisinde olduğu söylenebilir mi?

Toparlamak adına, Schmitt ve Stiegler’in okumalarındaki süreklilik ve kopuşları ortaya koymaya çalışalım: Schmitt, 20. yüzyılda teknik egemenliği nesnellüğün ve içkinliğin tezahürü şeklinde tanımlarken, bunu Avrupa’nın giderek aşkınlığı kaybettiği iddiasına ve nötr bir alana ulaşma arzusuna dayandırır. Dolayısıyla Schmitt, nötralizasyonu içkinlik ve nesnellik arzusu ile açıklar. Stiegler ise,

<sup>38</sup> Algoritmik yönetimsellik çağında bireyin dönüşümünü Deleuze *dividual* kavramı aracılığıyla (Deleuze, 1992, s. 5), Stiegler ise nâbireyleşme (*disindividuation*) terimi ile açıklar (Stiegler, 2016, s. 34). Her ikisinin de ortak bağlamı, bireyin var olma potansiyelitesi üzerinde yaratılan tahribattir. Bununla birlikte Rouvroy ise bu yeni yönetimselliğin aslında özneye ihtiyacı olmadığını belirterek, neoliberal çağda tüketimci bir özne modeline duyulan ihtiyacın dijital çağda boşa çıkarıldığını açıklar (Rouvroy, 2012, s. 157). Ona göre, algoritmalar bireyleri istatistiksel verilere dönüştürerek, öznenin fail konumunun altını oyar.



yaşamın her alanının veri ve hesaplama mantığına tabi olduğunu belirterek, ortalama birey anlayışında bir aynılaştırmanın – yani senkronizasyonun – gerçekleşmekte olduğunu gösterir. Bununla birlikte Stiegler, verilere dayalı algoritmik yönetimselliğin içkin bir bireyselleşmiş normativite ürettiğini belirtir (Stiegler, 2016, s. 128) ve dünyanın “her şey hesaplanabilir” mottosunda bir içkinliğe tabi oluşunu eleştirir (Stiegler & Neyrat, 2012, s. 13). Bu bağlamda, içkinlik açısından düşünüldüğünde – Stiegler buna farkın silinmesini de ekler – nötralizasyon kavramı çerçevesinde bir süreklilikten bahsedilebilir.

Bununla birlikte, Schmitt için nötralizasyon teknolojinin ‘tamamladığı’ bir süreçtir, dolayısıyla teknoloji nötralleştirici bir gaye içerir. Oysa Stiegler’e göre – dijital teknolojinin, algoritmik yönetimselliğin bu noktaya kadar tartıştığımız bütün ‘zehirli’ yönleri hesaba katıldığında dahi – dijitalleşmenin amacı nötralizasyon değildir:

Dijital makineler, algoritmalar ve altyapılar, en başta ne kitle aldatmacasını ne de kitlelerin nötralizasyonunu veya etkisizleştirilmesini hedefler; aksine umursamadıkları kitlenin kaynak olarak kendi çıkarları adına, herhangi bir biyopolitika olmadan kullanılması – çünkü biyopolitika aynı zamanda yaşama ihtimama dayandığından – stratejisine yaslanırlar. Aslında Crary’nin analiz ve ifşa ettiği stratejiler biyopolitik olmayan (*a-biopolitical*) bir umursamazlığa neden olur (Stiegler, 2016, s. 118).

Bu noktada Stiegler, teknolojinin nötralizasyonu hedeflemediğini; aksine teknoloji bireyleri ve kitleleri umursamadığından nötralizasyonun bir ‘yan etki’ olarak ortaya çıktığını belirtir. Nihayetinde, nötralizasyon kavramı Schmitt için aşkınlığın kaybını, nesnelliği ve politik olanın silinmesini ifade ederken, Stiegler için normatif bir içkinliği, hesaplama tabi oluşu ve farkı ortadan kaldıran hiper-senkronizasyonu işaret eder.

Depolitizasyon kavramı üzerinden yeni bir hat çizecek olursak; kararı oluşturan müzakereci sürecinin, nedenselliğin, eleştirel düşüncenin, bilincin ve dikkatin algoritmik yönetimsellik tarafından ele geçirilerek kısa-devreye uğratılması noktasında yine bir süreklilik izlenebilir. Her ne kadar, Schmitt ile Stiegler politik

olanın tanımında aynı fikirde olmasalar dahi<sup>39</sup>, teknolojinin politik karar alma üzerindeki olumsuz etkileri dolayısıyla bir süreklilikten bahsedilebilir.

Schmitt ve Stiegler'in okumalarındaki kopuş ise, onların teknolojiye dair bakışı ve tanımlarından ileri gelir: Schmitt, teknolojinin politik olanı yok eden bir 'araç' olduğunu düşünürken, Stiegler'e göre teknoloji bir araç değildir. Stiegler'in perspektifinde, teknik (ve teknoloji) insan yaşamı ile birbirinden ayrılamaz: insan, teknik bir varlıktır. İnsanın teknik ile kurduğu ilişki onun sembolik sistemler üretebilmesini – dolayısıyla birlikte yaşayabilmesini, toplumsallaşabilmesini – sağlamıştır. Dolayısıyla teknik bir araç değil, insanı insan yapan özelliklerden bir tanesidir<sup>40</sup>. Bu noktaya kadar tartıştığımız, dijital teknolojiye getirdiği eleştiriler ise, teknolojinin piyasa ekonomisi tarafından bir araca indirgenmesi sonucu ortaya çıkan 'zehirli' yönleri işaret eder.

Stiegler'e göre teknolojinin salt piyasa mantığına hizmet eden bir araca indirgenmiş olması bugün Schmitt'in terminolojisiyle nötralizasyona ve depolitizasyona neden olur. Bugün dijital teknoloji, dikkati ve bilinci ele geçirerek bireylerin salt 'tüetime' yönlendirilmesini sağlar; dolayısıyla da Stiegler'e göre esas sorgulanması gereken şey teknoloji ve piyasa ekonomisi arasındaki ilişkidir.

1980 sonrası neoliberalizmi ile kamusal, politik, teknolojik, çevresel, vb. bütün alanların piyasa ekonomisinin boyunduruğu altına girmesi neticesinde Stiegler'e göre endüstriyel kapitalizm yeni bir aşamaya geçmiştir (Stiegler, 2016, s. 31): hiper-endüstriyel<sup>41</sup> kapitalizm. Hiper-endüstriyel kapitalizm, yaşamın toptan tüketici modele göre uyarlanması anlamına gelir. Dijital teknolojiler, dikkati ele geçirme yöntemi iken, dikkatin yalnızca metalara yönlendirilmesi esas problemi oluşturur (Stiegler, 2015b, s. 27): kapitalizm, kendi varlık koşulunu bağlı olduğu arzuyu yıkmakta, dolayısıyla da ruhunu kaybetmektedir (Stiegler, 2014b). Bunun

<sup>39</sup> Stiegler politik olanı kolektif aidiyet, duygulanım ve philia üzerinden düşünürken; Schmitt'ye politik olan düşmanı belirlemeye dayanır. Her ikisinin politik olana dair birbirinden son derece ayrılan bakışlarına son kısımda değineceğim.

<sup>40</sup> Stiegler'in teknik ve insan varoluşu arasında kurduğu yakın ilişkiyi son kısımda inceleyeceğim.

<sup>41</sup> Stiegler, günümüz toplumunu post-endüstriyel olarak değil, hiper-endüstriyel olarak tanımlar. Ona göre ilk tanım endüstrileşmeden kopan ve yeni bir çağın başladığını ima eden bir çerçeve sunarken; hiper-endüstriyel toplum endüstrileşmenin giderek her alana sirayet ettiğine, yaşamın her vasfının hesaplanabilirliğe dönüştürüldüğüne işaret eder. Daha fazla bilgi için bkz. (Stiegler, 2014a, s. 46)

nihai sonucu ise nihilizmden başka bir şey değildir: “tüketimci sistem, artık kimsenin inanmadığı, itikat etmediği bir çöl haline geldi. Tüketimcilik, tüm değerlerin yıkımı olarak nihilizmin gerçeğidir” (Stiegler, 2015b, s. 144).

Bireysel arzunun salt tüketime yönlendirilmesi sonucu yaşamın toptan bir metalaşmasına, dolayısıyla da yıkıcı bir nihilizme neden olan bu kriz durumu, dijital teknolojilerin dikkati ve bilinci esir alıp yalnızca tüketimi empoze eden mantığıyla daha da genelleşmiştir. Bu çerçevede, birlikte yaşamın krizinin esas sebebi, Stiegler’e göre dijital teknolojiler değil, bu teknolojilerin yalnızca tüketime yönlendirmede kullanılması, serbest piyasa mantığının hizmetinde bir araca indirgenmesidir. Bu noktada, ilerleyen kısımda birlikte yaşamın krizini hiper-endüstriyel kapitalizmin yol açtığı nihilizm bağlamında inceleyeceğim.

#### 4.2. SCHMITTYEN DEMOS’UN ÇIKMAZI: SEMBOLİK SEFALET

Terörizm, sinizm, umurumda değilcilik, popülizm gibi toplumsallığı ve aidiyet bağlarını yıkıcı pratiklerin yükselişini bir ‘çöküş’ (*decadence*) olarak tanımlayan Stiegler (Stiegler, 2013a, s. 27), bu nihilist tabloyu ‘kapitalizmin öz-yıkımı’ (*self-destruction*) ile açıklar (Stiegler, 2014b, s. 28). Buna göre, kapitalizm üzerine dayandığı temel olan arzunun salt tüketime yönlendirilmesi sonucunda tükenmesine neden olmuştur. Yapısı gereği sonsuz olan arzunun bu şekilde kısa-devreye uğratılması ise, bireysel ve kolektif bir yıkımla sonuçlanmıştır. Bu bölümde, öncelikle hiper-endüstriyel kapitalizmin tüketimci modelinin yarattığı yıkımı ortaya koyan sembolik sefalet kavramını, Stiegler’in perspektifinde sunmaya çalışacağım. Ardından sembolik sefaletin salt hiper-endüstriyel kapitalizmle açıklanamayacağını, Schmittyen dost-düşman taraflılığına dayalı bir politik çerçevenin her daim sembolik sefalete neden olacağını iddia ederek, Stiegler’in okumasını dost ve düşman kavramları aracılığıyla yorumlamaya çalışacağım.

Öncelikle hiper-endüstriyel kapitalizm, yaşamın kendisinin dahi tüketilebilir bir metaya dönüştüğü, her şeyin endüstriyelleştiği bir döneme tekabül eder (Stiegler, 2014a, s. 46). Ana akım medya ve dijital teknolojiler tarafından ele geçirilen her

boş zamanın bireyi tüketimciliğe kanalize eden piyasa mantığına tabiiyeti, nihayetinde her bir formun tüketilebilir birer metaya dönüşmesi ile sonuçlanır: “eğitim, kültür ve sağlık, toz deterjan ve sakız” gibi edinilebilen bir eşya haline gelir (Stiegler, 2011c, s. 56). Yalnızca tüketime dayanan, kişinin sosyal saygınlığını tükettiği ürünlerin belirlediği bu Amerikan yaşam tarzının kültür endüstrisi ile küreselleşmesi, oldukça yıkıcı sonuçlar doğurur.

Hiper-endüstriyel kapitalizm ve kültür endüstrisi, yaşam enerjisini – yani libidinal enerjiyi – oluşturan arzuyu yalnızca tüketim nesnelere yönlendirerek, arzunun (*desire*) güdüye (*drive*) dönüşmesine neden olur: “Tüketim toplumunda, toplumsallığı canlandıran ve meydana getiren arzunun; istek ve ihtiyaçların daimi olarak bir araya getirilmesi ile yüceltme (*sublimation*) süreçlerini geçersiz kılan güdülerin tamamlanmasına indirgenmesi, bağımlılık yaratan ve toksik çevrenin biçimlendirdiği barbarlık ve aptallık edimleriyle sonuçlanır” (Arthur, 2014, s. 8). Biyolojik olarak insanın beraberinde getirdiği güdü, her an ve hemen tatmin edilmeyi talep eden bir yapıya sahip olduğundan bağımlılığa yatkındır (Hui & Lemmens, 2017, s. 30). Tersine biçimde arzu ise, güdü gibi kısa-vadeli bir tatmin meselesinden ziyade, uzun-vadeli bir yatırıma işaret eder. “Yatırım her zaman kendi nesnesine bağlıdır, bu nedenle uzun vadeli ve tüketimin tam karşıtıdır” (Stiegler, 2010a, s. 49). Arzu, hem insanın teknik nesnelere aracılığıyla kurduğu ilişki ile<sup>42</sup>, hem de toplumsal süreçlerle – süperego – uzun vadeli yatırımlara dönüşür.

Tam da bu nedenle hiper-endüstriyel kapitalizmin arzuyu salt güdülere ve tüketimciliğe yönlendirmesi toplumsallığın çöküşüne neden olur: toplumsal tahayyül arzu olmadan mümkün değildir; bu nedenle bireylerin uzun vadeli arzularının tüketimci model oluşturmak adına feda edilmesi aslında toplumsallığın gözden çıkarılması anlamına gelir. Stiegler’in gösterdiği gibi, medeniyet seksüel arzunun yüceltme pratikleri ile toplumsallaştırılması anlamına

---

<sup>42</sup> İnsan, teknik ile olan dışsallaştırmaya dayalı ilişkisinde hayal gücü aracılığıyla teknik nesne ile duygulanıma dayalı bir ilişki kurar. Winnicott’a referansla, Stiegler teknik nesne ile kurulan bağın günümüz tüketimci modeli tarafından aşındırıldığını vurgular (Stiegler, 2010a, s. 14). Tek kullanımlık, her an yenisini yahut bir üst modelini edinmeye dayalı nesnelere olan bu ilişkisellik, bir bağımsızlığa neden olur. Bu çerçevede teknik nesne, bir bağ ve ilişki nesnesi olarak anlam ifade etmekten ziyade, yalnızca kullanılıp atılan bir çöpe dönüşür.

gelir: “örneğin seksüel sevgi nesnesinin aile veya sanat nesnesi gibi toplumsal nesneye dönüştürmesi” (Stiegler, 2014b, s. 68), süperegonun arzuyu uzun vadeli bir ortak yatırıma çevirmesidir. Daha başka bir ifadeyle, toplumun yüceltme işlevi, derhal tatmin bekleyen güdülerin, toplumsal bireyleşmeyi sağlayan kolektif arzulara dönüştürülmesidir.

Yüceltme, arzuların “sanat, bilim, dil, bilgi ve bilgelik” (Stiegler, 2013a, s. 3-4) gibi formlara dönüştürülmesini sağlar. Cinsel dürtü tarafından üretilen enerjinin toplumsallaşmasını sağlayan yüceltme, dürtüyü bir sevgi nesnesine aktararak arzuya dönüştürür: mevcut olmayan bu nesnenin varlığa getirilmesi, bir sevgi nesnesi olması ile (yani öteki ile bir ihtimam ilişkisi kurabilmesi dolayısı ile) ve beceri, yaşam ve tefekkür yaşamına imkân veren bilgi formlarının üretilmesi ile mümkündür (Stiegler, 2014c, s. 40). Bu çerçevede birlikte yaşama dair elzem olan kolektif varoluş biçimlerini – hem ötekiyle ilişki hem de nesiller arası aktarılan bilgi formları bağlamında – oluşturan şey, arzudur. Tüm toplumsal, ekonomik ve politik biçimler arzuya dayanır; arzunun salt tüketime yönlendirilerek güdülere indirgenmesi ise toplumsallığı oluşturan yüceltme süreçlerinin geçerliliğini yitirmesi anlamına gelir. Yüceltme, “aile, kilise, okul, temsilci kurum, politik partiler ve politik temsili oluşturan demokratik kurumlar” (Stiegler, 2015a, s. 2) gibi toplumsal yapılar aracılığıyla güdülerini arzulara dönüştürür. Piyasa ekonomisinin tüm bu kurumların altını oyarak işlevsiz hale getirmesi, her birinin salt çıkar ekonomisini gözetken ve dolayısıyla kolektif anlam üretiminden yoksun hale gelmesiyle yüceltmeyi kısa-devreye uğratması; hiper-endüstriyel çağda toplum fikrinin de yıkılmasına neden olur.

Serbest piyasa mantığı çerçevesinde arzunun güdülere dönüştürülerek tüketim temelli hareket etmesi, nihayetinde “reaktif davranışa ve hayatta kalma içgüdüsüne doğru gerileme”ye (Stiegler, 2013a, s. 4) neden olur. Salt güdülerle hareket eden bireylerin ise, toplumsal bir bizliği üretmesi mümkün değildir: “Bugün, çağımızın spesifik ve özellikle sefil özelliği ben ve bizin artikülasyonunun tüketim modeline göre hegemonik olarak yeni olanı benimseme zorunluluğuna teslim edilmesidir” (Stiegler, 2009, s. 44). Bu çerçevede, hiper-endüstriyel kapitalizmin aşırı-tüketimci modeli, bireysel varoluşu yalnızca tüketici sıfatıyla yeniden üreterek hem bireyin hem de toplumun yıkımına neden olur.

Bireyin varoluşunun tüketiciye indirgenmesi noktasında artık ne 'ben'den, ne de 'biz'den söz edilebilir; geriye yalnızca 'onlar' kipi kalır, Stiegler'e göre bu noktada ne birey ne de toplumdaki bahsedilebilir, elde kalan tüketiciler birliğinden oluşan bir 'sürü'dür (Stiegler, 2009, s. 41). Stiegler, *Acting Out*'da (2009), bireysel bir toplumda yaşadığımız iddiasını kocaman bir yalan olarak nitelendirir (s. 48). Bugün bireycilik olarak anlaşılan şey, ona göre egoizmdir ve egoizmin bireycilik ile hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü bireycilik, "bireyin gelişmesini" ister ve bu da ancak bireyin toplum ile birlikteliği ile, yüceltme ile mümkündür: ben ve biz, birbirinden ayrılamaz, ben her zaman biz'in içerisindeki ben'dir (s. 48). Bu noktada "bireye ve kolektife karşı çıkmak, bireyleşmeyi bir toplumsal atomizasyona dönüştürerek sürü üretmektir" (s. 48). Sonuç olarak, bugün bireylerin yalıtılmış, izole egolara dönüşmesi birbirinden ayrılamaz bir süreç olan bireysel ve kolektif bireyleşmenin (*psychic and collective individuation*) kaybından kaynaklanır.

Simondon'un bireyleşme kavramını politik ve toplumsal bir çerçevede yorumlayan Stiegler'e göre, "*psişik birey* olarak ben, *kolektif birey* olan biz'in kapsamı dışında düşünülemez: *ben*, kendisini – ben'in miras aldığı ve *ben*'lerin çoğulluğu ile tanımlanan – kolektif tarihin benimsenmesi ile kurar" (Stiegler, 2014a, s. 50). Bu kolektif bireyleşmeyi kuran miras ise, toplumun oluşturduğu yüceltme biçimlerinin, anlam ve değerlerin, bilgi birikiminin (beceri, yaşam ve teorik bilginin) aktarılmasıdır. Bununla birlikte, bireyleşme bir süreç olduğundan tamamlanıp idealleşen bir teleolojik yapıyı imlemez. Aksine, psişik ve kolektif bireyleşme, karşılıklı olarak etkilenme halindedir, dolayısıyla da burada kastedilen dinamik bir süreçtir. "*Ben*'in bireyleşmesi her daim *biz*'de içerilmekle beraber, tersi biçimde, *biz*'in bireyleşmesi de kendisini oluşturan *ben*'lerin çatışan bireyleşmeleri aracılığıyla olagelir" (Stiegler, 2014a, s. 51). Bu çerçevede, ne kolektif beden bitmiş ve tamamlanmış, yalıtılmış, izole edilmiş benlerin bir araya getirilmesidir, ne de psişik birey kolektif toplumsallığın katı yasalarına tabi olan ve bu normativiteye uyum göstermek zorunda kalan tekilliktir

Psişik bireyleşme, nasıl ki kolektif bireyleşme ile aynı anda, süreklilik biçiminde ve birbirinden ayrılamaz bir sürece işaret etmekteyse, bu durum bireyleşmenin üçüncü yanı olan teknik bireyleşme için de geçerlidir. Stiegler, psişik, kolektif ve teknik bireyleşmenin bir aradalığı çerçevesindeki perspektifini, genel organoloji

(*general organology*) olarak tanımlar (Ross, 2018, s. 19). Bu bağlamda, ilk bölümde tartıştığımız dijital teknolojilerin bugün bireyleşmeye etki eden faktörlerden biri olduğu ve dolayısıyla tekniğin/teknolojinin bireyleşme sürecinden koparılamayacağını belirtmek son derece gereklidir. Dijital teknolojiler ile psişik bireyleşme arasındaki bağlantıya son kısımda detaylıca değineceğim; şimdilik hiper-endüstriyel kapitalizmin ve piyasa ekonomisinin bireyleşme üzerinde yaptığı yıkıcı etkileri ortaya koymaya çalışalım.

Hiper-endüstriyel kapitalizmin bireyin bütün dikkatini, ilgisini ve arzusunu meta tüketimine yönlendirmesi, nihayetinde bütün bireyleşme sürecinin – psişik, kolektif ve teknik – tahrip olmasına ve dolayısıyla bireyleşme kapasitesinin yoksunluğuna neden olur; yani Stiegler’in hiper-endüstriyel çağda bireyleşmenin kaybı olarak kavramsallaştırdığı *nâbireyleşmeye (disindividuation)*<sup>43</sup>: “Tıpkı işçinin emek gücünün, yani bedeninin, saf bir meta haline gelmesiyle sonuçlanan geçimin (*subsistence*) rasyonelleştirilmesi ile işçinin proleterleşmesinde olduğu gibi; tüketicilerin proleterleşmesi de bilincin metalaşması olarak varoluşun rasyonelleştirilmesi, yani tüketicinin geçim koşullarına indirgenmesi ve varoluşlarının imha edilmesidir” (Stiegler, 2011a, s. 63). Endüstri Devrimi sonrası vasıflı emek gücünden yani teknik bilgilerinden mahrum kalan işçilerin proleterleşmesinde olduğu gibi, bugün tüketicilerin – ki bu küme küresel anlamda neredeyse bütün bireyleri kapsar – nesiller arası aktarılan yaşam bilgilerinden yoksun bırakılması da tüketicinin proleterleşmesine neden olur. İlk kısımda açıklanan dijital teknolojilerin zehirli yönüyle teorik bilgiyi tahrip etmesi aşamasıyla da Stiegler için bu mahrumiyet ‘genel proleterleşme’ ile sonuçlanır (Stiegler, 2010b, s. 11). Bu genel proleterleşme, bireyin psişik, kolektif ve teknik bilgiden, paylaşımdan ve aktarımdan mahrum kalarak bireyleşme kapasitesinin mevcut olmayışına, daha net bir ifadeyle *nâbireyleşmesine* işaret eder.

Stiegler’e (2010b) göre “iyi bir tüketici hem pasif hem de sorumsuzdur, genel olarak Kant ve Aydınlanma felsefesinin, erginlik olarak adlandırdığı, yani

<sup>43</sup> Yalçiner’in (2015) Türkçe’ye *nâbireyleşme* olarak çevirdiği bu kavram, bir yandan bildik bireyleşme formlarının çözülmesini – dolayısıyla bir kaybı –, bir yandan ise yeni bir bireyleşme formlarının imkânını ima eder. *Nâbireyleşme* kavramının daha detaylı incelemesi için bkz. (Yalçiner, 2015).

vatandaşın rasyonelliğe ulaştığı ölçüde vatandaş olarak adlandırdığı şeyin tam tersi” (s. 11). Bu minvalde bireyin yalnızca tüketici olarak tanınması, piyasanın sürekli yeni ihtiyaç ürettiği çağda bireyin psişik potansiyelini metalara aktararak, tüketmekten başka bir şey yapamaz hale gelmesine neden olur. “Proletarya, hafızasız olduğu için bilgiden de mahrum kalan ekonomik aktör”e işaret etmekteyse (Stiegler, 2012b, s. 49); artık yaşamını neyi nasıl yapabileceği bilgisinden mahrum olarak devam ettirmeye çalışan birey, bir proleter olarak kendi hafızasını ve yetisini makineye/dijital teknolojiye bırakır. Bu bağlamda “proleterleşme, bir bilgi kaybı sürecidir, bilenin ve varoluşun kaybıdır” (Stiegler, 2012b, s. 51). Teknik bilgisi, yaşam bilgisi ve teorik bilgisi elinden alınan birey ise, kolektif bireyleşme sürecine katılamaz.

Salt tüketici olarak birey, kolektif bireyleşmeyi mümkün kılan uzun-dönemli arzunun bizlik üretimi ile aidiyet bağı kuramaz: bugün “*biz*, ciddi biçimde hastadır” (Stiegler, 2014a, s. 60). Amerikan tüketimci modelini tek yaşam biçimi olarak empoze eden hiper-endüstriyel kapitalist dönemde, bireyin tüketici bir araca indirgenmesi, bireyin bir bizliğin değil de tüketimci güruhun bir parçası haline gelmesiyle sonuçlanır. Bu bağlamda birey, kendisini bir tekillik olarak kuramaz ve kendine karşı öz-sevgisini yitirir (Stiegler, 2011a, s. 28). Bütün bir kalabalığın içerisinde giderek aynılaştan birey, nihayetinde sürü toplumunun içinde savrulup durur ve kendi varoluşunu hissedemez hale, kendisini farklı kılamaz biçime gelir. Bu ahvalin sonunu ise Stiegler, Richard Durn vakası üzerinden gösterir: Fransada Nanterre katliamında sekiz kişiyi öldüren Durn’un günlüğüne yazdığı “varolduğumu hissetmiyorum” cümlesi, kendi tekilliğini, öz-sevgisini (bunu Stiegler ilksel narsizm – *primary narcissism* olarak tanımlar) yitiren nâbireyin nasıl yıkıcı eylemlerin faili haline gelebileceğini açıkça gösterir (Stiegler, 2013b, s. 4). Richard Durn, Stiegler’e göre aslında ‘biz’in katilidir (Stiegler, 2009, s. 39); bu bağlamda bugün cihatçıların da benzer bir sembolik sefaletten muzdarip olduğunu söyleyen Stiegler (Stiegler, 2016, s. 232), kolektivitenin bir parçası olamayan bireyin terör eylemlerinin üreticisi haline gelmeye oldukça yatkın olduğunu belirtir.

“Ve, kendine katlanamayan, var olduğunu hissedemeyen, kendisini dünyaya yansıtamayan – ki dünya, bir *dünya-olmayana* dönüşmüştür – artık başkasına



tahammül edemez. Bu krizin en kötü dışavurumlarında, ötekini *ortadan kaldırır*. Bu *ötekinin imhası, biz'in bir'e dönüşmesiyle yıkılan biz'in uyarı işaretidir* (Stiegler, 2014a, s. 62). Öteki, paylaşılacak hiçbir şey kalmadığında, yok edilebilir bir şeye dönüşür. Bu paylaşımsızlık halini ise Stiegler, sembolik sefalet kavramı ile açıklar.

Sembolik sefalet, “sembollerin üretimine katılımın kaybı”na işaret eder (Stiegler, 2014a, s. 10). Dolayısıyla sembolik sefalet ile kastedilen şey, bireyin kolektif düzlemde oluşturulan – ya da bugün olduğu gibi piyasa ekonomisinin kuşatması altında oluşturulamayan – anlam devrelerinin, değerlerin, aidiyet hissini bir parçası olamama halidir. Daha açık bir ifadeyle, burada sembol hem “entelektüel hayatın (kavramlar, fikirler, teoremler, bilgi)”, hem de “duyumsal yaşamın (sanat, know-how ve dahası)” ortaya çıkardığı toplumsal anlam ve bilgi birikimine göndermede bulunur (Stiegler, 2014a, s. 10). Sembolik sefalet, hem estetik ve duygulanımsal bir paylaşımın yokluğu açısından hem de iş bölümü bakımından toplumsallığa katılmama durumudur (Stiegler, 2014a, s. 9). Sözelimi kültür endüstrisi ile bütün duygulanımsal ve sembolik alanın ele geçirilmesi, ortak anlam üretimi sürecine doğrudan müdahil olan estetik alanın da sermayenin boyunduruğu altına girmesi ile sonuçlanır. Bununla birlikte bugün ‘çalışma’ (work) kavramının ‘iş’e (employment) indirgenmiş olması ile birlikte (Stiegler, 2016, s. 64); çalışma toplumsallığa katılmaktan tamamen koparak bireyin kendisini geliştirme, kolektif bir anlam ve teknik bilgi üretme, arzusunu gerçekleştirme imkanının elinden alınarak salt para kazanma ve iş görme meselesine dönüşmüştür.

Psişik bireyleşme, kolektif bireyleşmenin dışında düşünülemez ise, yani birey bir bizliğin dışında var olamazsa, bu durumda toplumsallığa katılmadan yoksunluk olarak sembolik sefalet, toplumsallığın çöküşüne işaret eder. Hem kültür endüstrisinin hem de dijital teknolojilerin hiper-senkronizasyon mantığı ile psişik bireyleşmeyi kısa-devreye uğratarak tüketici ve izole benleri imal etme çabası, toplumun bir kitle olarak sürüye dönüşmesine neden olur. Sözelimi hiper-senkronizasyon, hatırlama pratiklerinin aynılaştırılması sonucu tekillikleri silerek farkın geride bırakılmasına neden olur. Psişik ve kolektif bireyleşme ise, sembolik anlam üretimi için hem farka hem de ertelemeye – yani *différance*'a – ihtiyaç

duyar (Stiegler, 2009, s. 73). Algılama, anlatıya dönüştürme ve ortak bir sembol üretme zamana ihtiyaç duyar. Oysa bugün enformasyon biçiminde her profilden yayılan sosyal medya gönderilerinin de gösterdiği gibi, tüketici bireylerin paylaşımı ortak anlam üretme kapasitesinden yoksundur.

Bugün, kolektif bireyleşmeyi ve sembolik katılımı kuran arzunun üretiminden ziyade, “her türden güdü bazlı fantezilerin tamamlanma beklentilerinin” (“röntgencilik, teşhircilik ve yapay kalabalıklar içerisindeki basmakalıp mimetizm” gibi) bizlik duygusunu ve dolayısıyla bireyi yıkıma uğrattığı bir toplumsallığın içerisindeyiz (Stiegler, 2016, s. 140). Bireyin yaşam enerjisinin yalnızca tüketmeye dayalı olduğu günümüz hiper-tüketimci toplumunda bireyin ortak anlam üretme kapasitesini yitirmesi neticesinde paylaşılan – daha doğrusu paylaşılma ile kastedilene uyumlu olmayan bir sergileme denmeli – ve kıymet atfedilen tek şeyin metalara dönüşmesi, toplumsal aidiyet duygusunun körelmesine neden olur: “Günümüz dünyası eylem ve duyguların *temsil edildiği* ve *yorumlandığı* bir *tiyatro* değil, mahremiyetlerin sergilendiği, satıldığı ve tüketildiği bir *pazardır*. Tiyatro *temsilin*, pazarsa *sergilemenin* mekânıdır” (Han, 2018, s. 53). Bu bağlamda hiper-endüstriyel kapitalizmin dayattığı tüketimci model, herhangi bir toplumsallık ve aidiyet duygusu üretmeye muktedir değildir.

Gittikçe daha fazla şeker ve yağ tüketiyoruz, daha fazla CO2 salıyoruz ve üretiyoruz çünkü bu sembolik sefalet durumundayız ve bu sefaleti muazzam miktarlarda materyal tüketerek telafi etmeye çalışıyoruz. Ki bu materyaller, bu koşullar altında tüketildiğinde çok fazla miktarda toksin üretir. Bu toksisite, her şeyden önce güzel olanın ve ona benzer her şeyin düşmanı olan endüstriyel popülizmin yıktığı sembolüğün imhasını oluşturur (Stiegler & Neyrat, 2012, s. 14).

Bu çerçevede, sembolik katılımdan mahrumiyetin doğurduğu boşluk hissini daha fazla tüketerek doldurmaya çalışmak, beyhude bir çaba haline gelir. Çünkü esas mesele, kolektif hafıza ve duygulanım üretebilecek, bizliği üretebilecek, deneyimi mümkün kılacak yahut eleştirel bir duruş ve perspektif geliştirebilecek hiçbir üretimin (ne sembol ne sanat ne de bilgi yahut çalışma bağlamında) kalmamasıdır. Kültür endüstrisi ile estetik yargıyı oluşturan sanat eserinin tüketilebilir bir metaya dönüşmesi (Stiegler, 2014a, s. 5) ve kültür ürünlerinin (müzik, film, kitap gibi) ertesi gün yerine yenisinin konacağı bir vizyon ile anlık

tüketim için üretilmesinin de gösterdiği gibi; serbest piyasa ekonomisine endeksli alanların kolektif hafıza ve bilinç kurması, dolayısıyla da bizlik duygusunu üretmesi mümkün değildir.

Sadece ortak bir çıkar ya da ilgileri olan veya bir markanın çevresine toplanan (*brand communities*) yalıtılmış bireylerin, egoların tesadüf eseri ortaya çıkan toplaşmalarına ya da kümelenmelerine rastlarız. Bunlar ortak, politik bir eyleme, biz *Biz* oluşturmaya muktedir topluluklardan farklıdır. Ruhları yoktur (Han, 2018, s. 71).

Bu ruhun (*spirit*) yalnızca tüketime endeksli bireyleşme algısı nedeniyle kaybedilmesi ise, “*biz*’in beklentisine dair bir ufku olasılığını”n yitimi ile sonuçlanır (Stiegler, 2013a, s. 5). Hiper-endüstriyel kapitalizm böylece yalnızca nâbireleşmeye ve sembolik sefalet neden olmakla kalmaz, aynı zamanda “mutlak bir bağlantısızlık” yüzünden geleceğe dair umudun, inancın ve beklentinin kalmadığı bir nihilizmi beraberinde getirir (Stiegler, 2013a, s. 6).

Toparlamak gerekirse; Stiegler demokrasinin, toplumsallığın, herhangi bir bizlik inşa edebilme beklentisinin, aidiyet hissinin, ortaklığı oluşturabilme noktasında kamusal katılıma dair her olanağın ‘çöküş’ünün kaynağı olarak hiper-endüstriyel kapitalizmi gösterir. Üçlü bir süreç olan bireyleşmenin yalnızca tüketici imal etmek adına yıkıma uğratılması, libidinal yaşam enerjisinin güdülere indirgenerek yüceltme pratiklerine dahlinin imkansızlaştırılması, dijital teknolojilerin senkronizasyonu bir seviye daha ileri taşıyarak aynılaşmayı beraberinde getirmesi Stiegler’in çizdiği tabloda toptan bir bağlantısızlığa, izolasyona, genelleşmiş bir umutsuzluğa ve nihayetinde terörizme neden olur.

Biz’liğin yıkımı noktasında; bu durumun Stiegler’in tasvir ettiği hiper-endüstriyel çağın bir getirisi olduğu tespitine katılmamak elde değil; fakat ben bu noktadan itibaren, Stiegler’in politik ekonomi temelinden ele aldığı sembolik sefalet kavramını, modern politik ontolojinin bakış açısından yeniden bir okumaya tabi tutmak niyetindeyim. Bu minvalde, sembolik sefalet kavramını aynı zamanda Schmitt’in dost ve düşman dikotomisinin de bir sonucu olarak ele alıp, onun günümüzün dijital teknoloji çağında hala varlığını sürdürmekte olduğunu iddia edeceğim.

Stiegler'in ortaya attığı tartışmadan başlayalım: “dijital ilişki teknolojileri tarafından yürütülen sosyal medya, ‘dostluk’ ilişkisini nasıl etkiler?” (Stiegler, 2012a, s. 59). Beş yüz milyon kişinin oluşturduğu Facebook cemaatinde, toplumsallığa dair bir mesele olan dostluk sorusu neye dönüşür? (Stiegler, 2012a, s. 59). Stiegler, Facebook çağında dostluk meselesini otomatikleşme ve sayılabilir bir niceliğe dönüşme bağlamında okur (s. 61). Bununla birlikte, otomatikleşen ve sayıya dönüşen dostluğun değişen bağlamı, bize Schmitt'in kavramsallaştırdığı dostluk kavramını Stiegler'in duygulanımsızlık (*disaffection*) konsepti çerçevesinde tartışarak yeni bir eleştirel okuma imkânı sunar.

Öncelikle Stiegler'in duygulanımsızlık kavramı, yine hiper-tüketimci model ile bağlantılı olarak, bireyin bütün dikkatinin, duygulanımının ve yöneliminin metalara aktarılması ile duygulanımsal kapasitenin aşırı-kullanılmasının sonucudur. Salt metalara yönlendirilen duygulanımın doyuma ulaşmasıyla Stiegler'in deyimiyle bir tıkanma (congestion) oluşur:

Psşik ve kolektif bireylerin yansıtma ve karar verme yeteneklerini etkileyen; aynı zamanda akrabalarını ve arkadaşlarını sevme, onları etkin, pratik ve sosyal olarak sevme kapasitelerini etkileyen bu tıkanıklık; kaçınılmaz olarak gruplar, etnisiteler, uluslar ve dinler arasında politik nefret ve şiddetli çatışmalar gibi oldukça ciddi problemlere neden olur... (Stiegler, 2013a, s. 87-88)

Bununla birlikte; duygulanımsızlık kavramı politik aidiyet hissini kaybının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Sözelimi, kendisini bir toplumsal gruba ait hissetmeyen, bir kolektif beden ile temas edemeyen yahut ortaklaşamayan birey, nihayetinde ötekine karşı bir duygulanım hissedemez hale gelir. Bu perspektiften bir okumayla; Schmitt'yen dost-düşman dikotomisinin günümüzdeki sürekliliği meselesine geri dönelim.

‘Dijital çağda dostluk’ tartışması, Schmitt ve Stiegler'in kavramları aracılığıyla iki bağlamda ele alınabilir. İlkin, dijital teknolojiler ve sosyal medyanın dönüştürdüğü dostluk anlayışı, bir duygulanımsızlık vakası olarak ‘umurumda değilcilik’ ile açıklanabilir. Schmitt'yen dostluk ortak temeller etrafında bir homojenleşme hareketi olarak özetlenebilirse, bugün izole benlerin bir araya getirildiği ‘sergileme’ mantığına dayalı dostluk, aslında bir-arada olmayanların ya da

hissetmeyenlerin yan yanalığına tekabül eder (Han, 2018, s. 60-61). Bu çerçevede, ortak bir anlam üretmeyen, belirli bir perspektifi paylaşmayan, yalnızca beğeni almak için bir arada duranların dostluğu ile Schmittyen dostluk tanımı arasında oldukça temel bir farklılık vardır.

İkinci olarak ise; eğer Schmittyen dostluk anlayışı bir taraf olmayı ve düşmanı belirlemeyi gerektiriyorsa, sosyal medya temelinde hala böylesi bir ‘dostluk’ anlayışının hüküm sürdüğünü iddia etmek yanlış olmaz. Sözgelimi bazı sosyal medya gruplarının ‘kapalı’ niteliği hem bir kimlik etrafında birleşmenin hem de sınır çizgisi belirleyerek içeriği dışarıdan ayırma biçimindeki Schmittçi modern anlayışın hala geçerli olduğunu ispatlar. Sosyal medyadaki bu taraf olma ve düşman belirleme pratiği, daha genel perspektifte bakıldığında, Nancy ile ortaklığın ürettiği metafizik şiddet bağlamında ele aldığımız popülist politikaların yükselişi ile oldukça paraleldir.

Bu noktadan hareketle, günümüzü politik ekonomi perspektifinden duygulanımsızlık çağı olarak nitelendiren Stiegler’in okuması, Schmittçi dost ve düşman politikalarının devamı niteliğinde kavramsallaştırdığımız popülist politika çerçevesinde ilişkilendirilebilir. Bu ‘duygulanımsızlık’ aynı zamanda kutuplaştırıcı popülist politikaların – yani Schmittyen politik tahayyülün – de bir sonucudur<sup>44</sup>.

Genelleşmiş bir umutsuzluk çağında, geleceğe dair, değişime dair umudun tarumar olması, politik alanda da bir inançsızlığı getirir. Seçimlerin özel şirketler tarafından fonlanan bir gösteriye dönüşmesiyle birlikte vatandaşların artık oy verme sistemine dair inancını kaybetmesi, hükümetin vatandaşa karşı sorumluluk hissini kaybederek ekonomik çıkarılıktan başka bir şeyi gözetmemesi (Holloway, 2018), bireyin giderek politik aktörlere olan güveninin sarsılmasına, politik nihilizme ve politik alan ile aidiyet kurma/ bir bağ hissetme duygusunun körelmesine sebebiyet verir. Arditi’nin (2010, s. 46) aktardığı gibi “aidiyet hissinin

<sup>44</sup> Stiegler, birçok yazısında politik alandaki duygulanımsızlıktan bahseder, fakat onun duygulanımsızlık tanımı kökenini politik-ekonomi okumasından alır. Benim burada vurgulamak istediğim nokta ise; duygulanımsızlığın yalnızca hiper-endüstriyel kapitalizmin tüketimciliğinden kaynaklanmadığı, aynı zamanda politik alandaki anlam üretebilme olanağının da (örneğin popülist politikalar sonucu) tahrip edilmesinin bir sonucu olmasıdır.

yitimine gösterilen savunmacı bir tepki” olarak milliyetçilik, köktencilik, radikal gerici hareketler ve popülizm bu çatlaktan filizlenir.

Schmittyen politik tahayyülün cisimleşmesi olarak ele aldığımız popülist politikaların, bu aidiyet hissini kaybolduğu duygulanımsızlık çağında sonuçları oldukça yıkıcı olan bir duygulanımı yeniden üretmesi birlikte yaşamının imkanını giderek ortadan kaldırır. Bu bağlamda, oluşa ve farka her daim açık olan bireyleşme sürecinin bir ‘biz’ ve ‘onlar’ kimliği altında kamplaştırılmasına dayanan popülist politikalar, sektör biçiminde yeni bir ‘biz’lik duygulanımı üretir. Bu ‘biz’lik duygusu, kaynağını Schmittçi içerisi-dışarıyı ayırımından, sınır çizme ediminden, bağışıklıktan alırken; nihayetinde vardığı nokta ötekinin nefret söyleminin öznesi haline gelmesi olur. Kutuplaşma, nefret söylemi, ırkçılık, yabancı ve göçmen düşmanlığı vb. gibi toplumsal ayrışmayı getiren popülist pratikler; Schmitt’in teorisinden devşirilen bir demos’un her daim şiddet üreteceğini ortaya çıkarır. Bu çerçevede biz ve onlar temelli bir ayrışma, kolektif sembol ve anlamların üretimine katılmama ile açıklanan sembolik sefalet’in politik bağlamına işaret eder.

Bireylerin bir arada yaşama arzusunun tahrip olması, biz ve onlar biçiminde kutuplaşan toplumsal kesimlerin diyaloga giderek kapalı hale gelmesine, nihayetinde de bu iki kutbun paylaşacak bir şeyinin kalmamasına neden olur. Daha başka bir ifadeyle, ortak anlam üretemeyen ve dolayısıyla her daim bir dışarıda bırakma pratiğine dönüşen bu birlikte yaşayamama halini oluşturan popülist politikalar, sembolik sefaletin politik sefalete (*political misery*)<sup>45</sup> dönüşmesine neden olur.

Bununla birlikte, düşmancıl bir biz/onlar dikotomisinin üretimine dayalı olan bu popülist duygulanım biçimi, toplumsal sempatiyi ve empatiyi tahrip ederek, toplumsal gruplar arası bir duygulanımsızlığı üretir. Daha açık bir ifadeyle; genel bir kayıtsızlık hali olarak ele aldığımız duygulanımsızlığa karşı, popülist politikalar

---

<sup>45</sup> Politik sefalet, Stiegler’in kavramsallaştırmasında seçime katılım oranlarındaki düşüş, seçimlerin bir şova dönüşmesi ve politikacıların kendilerini tiksinecek ya da sevinecek birer metaya dönüştürmesine tekabül ederken (Stiegler, 2011c, s. 59); burada politik sefalet daha farklı bir çerçeve içinde değerlendirilmiştir.

şiddet üreten bir aidiyet biçimi ile bir karşı-duygulanım yaratırlar; fakat bu kutuplaştırıcı söylem toplumsal yarığın giderek açılmasına neden olduğundan, birlikte yaşama arzusunu yıkarak biz ve onlar karşıtlığının altında kimliklenen bireylerin birbirleri namına 'hiçbir şey hissetmedikleri, hiçbir ortak nokta kuramadıkları' bir duruma dönüşür. Böylece, duygulanımsızlığın başka bir boyutu daha ortaya çıkar: birbirinden nefret eden bireylerin, birbirlerine karşı öfke ve nefret haricinde hiçbir şey hissetmediği ve dahası bir müddet sonra öfkenin bile hissedilmediği toptan bir 'umursamazlık' hali.

Bu çerçevede; bir yandan – Facebook örneğinde olduğu gibi – Schmittyen dostluk tarifinden giderek uzaklaştığımız, bir yandan da popülist politikaların yarattığı yıkıcı duygulanım ile Schmittçi perspektife giderek yaklaştığımız bir politik sefaletin içinde yaşamaktayız. Ortak bir politik tahayyül üretme kapasitesinin, ortaklığı oluş biçiminde inşa ederek kapsayıcılığı gözetilen bir politik anlayışın olmadığı bir zamansallığa işaret eden politik sefalet; nihayetinde ortak geleceğe dair hiçbir beklentinin kalmamasına, yani nihilist bir duygu durumuna dönüşür. Bu noktadan hareketle; geleceğe dair genelleşmiş bir umutsuzluk çağında politik olanı nasıl yeniden düşünebiliriz sorusunun yanıtını, bir sonraki bölümde aramaya çalışacağım.

#### **4.3. TEKNİĞİN FARMAKOLOJİSİ: POLİTİK OLAN'IN YENİ İMKANLARINI TARTIŞMAK**

Bir yandan algoritmik yönetimselliğin hiper-senkronizasyon sonucu farklılığı kaldırarak neden olduğu otomatizasyon, beri yandan da hiper-endüstriyel kapitalizmin bütün bireyleşme süreçlerini tahrip ederek arzuyu güdüye dönüştürmesi ile ortaya çıkan ruhsuzluk, bugünü nihilist bir çağa dönüştürür. Bu nihilizm, belki de birlikte yaşam sorusunun ve dolayısıyla politik olanın önündeki en büyük engeldir; çünkü ötekine karşı hiçbir şey hissetmeyenlerin, hiçbir sorumluluk duymayanların, umurunda olmayanların birlikte yaşam arzusu hissetmesi mümkün değildir. Bu çerçevede politik olanı nihilizm çağında yeniden düşünebilme ihtimali, politik olanın karşılaştığı en büyük sorun olabilir.

Bugün politikanın giderek bir şova dönüşmesiyle, politikacıların salt kendi çıkarlarını düşünen yozlaşmışlıkla ve yalanla bir arada düşünülmesi, politik alana olan güveni tarumar eder. Politika, birlikte yaşamı dönüştürebilme potansiyeline sahip olmasıyla bir gelecek vadeder; bugün ise bu vaat piyasa ekonomisinin kuralları dışında hareket imkânı kalmaması nedeniyle ortadan kaybolmuş gibidir. Politikaya ve politikacılara olan itimadın yok olması, kuşkusuz ‘ana akım’ olmayan yeni formların, yeni politik alanların da beraberinde gelmesini sağlayabilir; fakat – Deleuze’ün terimiyle – bu minör kaçış çizgilerinin önündeki en büyük engel, bireyin içselleştirdiği çaresizlik hissidir.

Sözgelimi, bugün bireyin hem kendi yaşamı hem de başkalarıyla birlikte yaşamı üzerinde karar verme ve bu kararı uygulama kapasitesinin tahrip edilmesiyle, birey kendisi yahut başkaları adına herhangi bir adım atma arzusundan da mahrum kalır. Bu tahribat, her şeyden önce bireyin kendi inisiyatifine bırakılan alanın oldukça daraltılmasından, örneğin kararın o veya şu ürünü tüketmek arasında bir seçime indirgenmesinden kaynaklanır. Dahası, herhangi bir etkili ve majör değişim ihtimali, serbest piyasa ekonomisinin her yanı kuşattığı günümüz koşullarında oldukça ufak bir ihtimal gibi görünmektedir.

Birlikte yaşam biçimine dair bir şeyleri değiştirebilme arzusunun karşısında duran en büyük engel, bugün bir heyula gibi hayatın her noktasını belirlemeye ve kontrol altında tutmaya çalışan serbest piyasanın karşısında bireyin yapabileceklerinin son derece kısıtlı olmasıdır. Daha başka bir ifadeyle, bugün bireyin bir eylemde bulunsa yahut bir çaba gösterse dahi büyük resme etki edemeyeceğinin bilincinde olması, kayıtsızlığa doğru giden taşları döşemektedir. Bu ‘elden bir şey gelmeme’ durumunun genelleşmiş bir umutsuzluğa ve umarsızlığa dönüşmesi, aslında bireyin kendisini devasa sistemin karşısında minik ve na-muktedir hissetmesinden kaynaklanır. Stiegler’in Downgraded Generations’a ait olan açık mektuptan aktardığı üzere, bu çaresizlik hissi bugün kayıtsızlığı üretir:

Korkuyoruz, [...] kendi aramızda bile konuşmaya cesaret edemiyoruz. [...] Biz her gün kendimizi bir trenin önüne atma dürtüsüne karşı mücadele ederken, siz bize kariyer planlarımızı soruyorsunuz. [...] Dünya için bir şey yapma adına ne zamanımız ne paramız ne de gücümüz var (Stiegler, 2015b, s. 35).



Yaşam üzerinde karar alabilme ve uygulayabilme kabiliyetinin bireyin ellerinden alınması, daha net bir ifadeyle bireyin hiçbir şeyde söz hakkının kalmaması dönemimizin nihilizm ile tanımlanmasına neden olur. Bu noktada kastedilen küresel olarak hiçbir politik eylemin, çabanın gösterilmemesi yahut hiçbir kazanım elde edilmemesi değil; fakat elde edilebilen kazanımların birlikte yaşam biçimini temelinden etkileme kapasitesinin yitmesidir. Bu çerçevede genelleşmiş umutsuzluğun bir yönü; aslında bireyin fail olamamasına işaret eder. Bu içselleştirilmiş çaresizlik ve etki edememe hali ise, nihayetinde sinizme neden olur:

Geleceğe olan inanç kriz içindedir ve bu kriz bizi katıksız bir atalet içindeki, sonu gelmeyen, gittikçe kötüleşen bir şimdiki zaman ihtimaliyle baş başa bırakıyor. Tüm bu çalkantıya rağmen – her şeyin değişebilecek gibi, değişmesi gerekiyormuş gibi görüldüğü bu “kriz” dönemine rağmen – sanki tarih durmuş gibi paradoksal bir his mevcut (Aktaran: Berardi, 2014, s. 89).

Bu nihilizm çağında ise, politik soru her zamankinden daha acil görünmektedir: bu yönsüz yolun sonu, ya bir çözülme biçimine – terör eylemlerine, umurunda değilciliğe ve nihayetinde de yıkıma – ya da bir bağlanma biçimine – yeni bir birlikte yaşam formu ve umudu yaratabilme kapasitesi olan politik soruyu yeniden düşünmeye – dönüşecektir (Barker, 2012). Bu bağlamda, dijital teknolojilerin bütün zehirli yönlerine karşı, hiper-endüstriyel kapitalizmin tüketimci modeline karşı yeni bir terapatik yol inşa etmek, Stiegler’in esas motivasyonunu oluşturur. Böylesi yeni bir umut ve imkân yaratan politik alan için, Stiegler’e göre öncelikle insan ve teknik arasındaki ilişkinin, dolayısıyla da insan tarifinin gözden geçirilmesi gereklidir.

Bugün dijitalleşme ile birlikte her zamankinden daha fazla kaygı yaratan – sözgelimi robotlaşmanın yaratacağı işsizlik, yeni bir iktidar biçimi olarak yapay zekâ meselesi vb. – teknoloji, ya tümünden bir olumlamaya (fütürislerin yaptığı gibi) ya da toptan bir reddetmeye (muhafazakâr kesimde olduğu gibi) tabidir (Seltin, 2009). Bu iki kutuplu bakışa karşı ise Stiegler *farmakolojik (pharmacological)* bir perspektif geliştirerek; her iki biçimin de tekniği insana dışsal bir eklenti olarak kavramsallaştırması noktasında eleştirir. Buna göre insan ve teknik birbirine sonradan eklenmiş iki varoluş biçimi değildir; aksine, bireyleşme sürecinin

parçalarından birini teknik oluşturur bu nedenle de teknik ve insan sorusu iki ayrı alan gibi düşünülemez (Stiegler, 2014a, s. 48). Teknik, insanın yalnızca bir 'araç' olarak geliştirdiği – bu noktada Schmittien teknik kavramsallaştırmasının tam aksi istikametinde durur Stiegler – eklenti değildir: insan, özsel olarak teknik bir varlıktır (Beardsworth, 1995).

İnsanı hayvan ve bitkilerden ayıran şey, Aristoteles'i izleyerek insanı 'noetik' varlık olarak ortaya çıkaran şey<sup>46</sup>, Stiegler'e göre tekniktir (Stiegler, 2015c, s. 24): çünkü teknik, insanın biyolojik-genetik olarak kendiliğinden getirdiği hafıza biçimini aşmasını sağlayan şeydir (Hui & Lemmens, 2017). Daha açık bir ifadeyle, insanın genetik belirlemelerinin dışına çıkmasını sağlayan şey, teknik dışsallaştırmayı kuran teknik hafızadır<sup>47</sup>. Sözelimi toplumsallığı kuran sembolik düzlemlerden bir tanesi olan dil, ancak ve ancak teknik hafıza aracılığıyla kurulabilir. Düşüncenin dil ile ifade edilmesi – yani dışsallaştırılması – kolektif bir anlam üretimi için elzemdir; aynı zamanda dışsal olan dilin dinleme, anlamlandırma ve yorumlama ile tekrar içselleştirilmesi sayesinde birey, teknik olan bireyleşme sürecine dahil olur (Limmens, 2011, s. 36). İnsan ve teknik ilişkisinde; "insan, bazı içsel kapasiteler (bilinç gibi) tarafından değil, fakat maddeyle yeni bir protez (prostatik) ilişki tarafından kurulur" (Roberts, 2009). Böylece, organik ve inorganik, içsel ve dışsal, doğal ve yapay, insan ve teknik gibi ikili hiyerarşik ayrımlar geçersiz kılınır: eğer insan, madde ile, teknik hafıza ile, yani kısacası 'dışsallaştırma' ile bireyleşme süreçlerine katılmaktaysa; bu durumda teknik bir araç olmaktan çıkarak insanın kendi varlığına dair bir mod haline gelir.

Kolektif bireyleşmeyi mümkün kılan "dil, din, aile yapısı, üretim biçimi" gibi her bir etmen, aslında teknik dışsallaştırma vasıtasıyla kurulur (Stiegler, 2014a, s. 7). Bu

<sup>46</sup> Sözelimi insanı diğer varoluşlardan ayıran şey, onun teknik dışsallaştırma kapasitesine sahip olmasıdır. Bu noktayı Stiegler, Aristoteles'in bitkisel, hayvansal ve noetik (akılsal) ruh olarak kavramsallaştırdığı kategorilere referansla açıklar. Bitkisel ruh türün devamlılığını, hayvansal ruh ise içgüdü ile hayatta kalmayı temsil ederken; yalnızca insana mahsus olan noetik ruh potansiyel halden aktüel hale geçme kapasitesi ile kıymetlenir. Noetik ruh, kendisini teorik bilgiye ve sembolik yaşama katılım ile, yani yeniden üretim ile var eder. Bu noktada Stiegler ise, bu katılımın her daim teknik bir nesne aracılığıyla gerçekleştiğini; dolayısıyla da akılsal ruhun tekniğe gereksinim duyduğunu belirtir (Stiegler, 2015c, s. 24).

<sup>47</sup> Teknik hafızayı Stiegler *epiphylogenetic* hafıza olarak tanımlar. Daha fazla bilgi için bkz. (Stiegler, *Technics and Time: The Fault of Epimetheus*, 1998)

çerçevede, insan teknik dışsallaştırma sayesinde ‘dünya kuran’ – yani sembolik düzlemi üreten – varlıktır. Teknik nesne, “insanın dünyaya aidiyetini” kurar (Stiegler, 2014a, s. 7). Bu dünya yaratma, dünya ile bağ kurabilme ve yeni nesnelere aracılığıyla dünya ile bağlanma biçimini değiştirebilme kapasitesi ancak teknik sayesinde mümkün olabiliyorsa; bu durumda insanın ‘hayal etme’, geleceği kurma becerisi teknik ile gerçekleşir denebilir.

Bu noktadan hareketle; teknik aslında Stiegler’in ‘teşekkül’ (*consistence*) olarak kavramsallaştırdığı, kendisi var olmayan fakat arzu nesnelere inşa eden idealizasyon biçimlerinin ‘gerçekleştirilmesini’ sağlar: örneğin sevgi, adalet, hakikat gibi teşekkülü oluşturan idealizasyon nesnelere, teknik dışsallaştırma sayesinde varoluş (*existence*) alanına getirilebilir (Hughes, 2013). Yaşamın üç biçimine tekabül eden ihtiyaç (*subsistence*), varoluş (*existence*) ve teşekkül (*consistence*) üzerinden insan ve teknik ilişkisini okuyan Stiegler’e göre; bu idealizasyon biçimlerinin teşekkül alanından varoluş alanına aktarılması, yani gerçekleştirilmesi teknik ile mümkün olur (Hughes, 2013). Bununla birlikte; bugün hiper-tüketimci modelin yaşamı yalnızca ihtiyaç (*subsistence*) düzlemine indirgemiş olması ve ihtiyaçların yapay bir şekilde üretilmesi bireyin var olma hissini kaybetmesiyle sonuçlanır (Hughes, 2013). Hesaplamaya indirgenemez sonsuz arzunun nesnesi olarak teşekkül ise, yalnızca ihtiyaçlar çerçevesinde motive edilen mutlak içkinlik alanında kaybolur. “Sanat, adalet ve ideaların” (Stiegler, 2011a, s. 90) varoluş düzleminde gerçekleştirilmesine dayanan bir varlık biçimi olarak, yani noetik bir ruh olarak insanın tekil varoluşlarını hissedememesi, dünya kurma kapasitesinden mahrum kalması ve bir aynışma sürecine tabi olmasıyla beraber nâbireyleşmenin getirdiği nihilizmde birey gözden kaybolur.

Peki, insanın teşekkül düzlemindeki uzun-vadeli arzu nesnelere bu dünyada gerçekleştirebilmesini sağlayan, bireyleşme sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak kolektif anlam üretimini mümkün kılan teknik, bugün dijital teknolojilerle birlikte nasıl bireyleşme sürecini yok eden bir şeye dönüşmüştür? Bu sorunun cevabı, Stiegler için tekniğin bir *farmakon* olmasında yatar. Farmakon, hem zehir hem devadır. Sözelimi Platon’un dönemin tekniği olan yazı üzerinden yaptığı okumayı takip eden Stiegler, yazının bir yandan hafızayı güçsüzleştirerek Atinalı

gençlerin Sofistlerin yönlendirmelerine ve yanlış bilgilerine maruz kalmalarına neden olduğunu; bir yandan ise yazının bilgiyi kamusallaştırması dolayısıyla rasyonalizasyon sürecinin başlamasını ve dolayısıyla kamusalığın, vatandaşlığın ortaya çıkışını sağladığını belirtir (Stiegler, 2011b, s. 43-44). Bu noktada esas mesele, tekniğin zehirli yönüne karşı terapatik bir bireyleşme süreci icat edebilmektir.

Bugün, dijital teknolojinin yalnızca zehirli yanının ortaya çıkmasının nedeni, dijital farmakonun aşırı-hızlı dönüşen yapısını yakalayan, karşıt bir terapatik bireyleşmenin icat edilmemiş olması (Limmens, 2011, s. 37), yani Stiegler'in ikili hareket (*doubly epokhal redoubling*) olarak tarif ettiği sürecin eksik kalmasıdır. Daha açık bir ifadeyle; bugün yalnızca hiper-senkronizasyon olarak ve serbest piyasa ekonomisine bağlı bir araç olarak dijital farmakonun yalnızca zehirli yönlerine tanık olmaktayız. Oysa, dijital teknoloji aynı zamanda çağın teknik perspektifini yansıttığından, bu krize bir deva olma potansiyelini de taşır. Çünkü teknik, insanın teşekkül düzlemindeki hayallerinin, idealarının ve arzu nesnelere gerçeğe dönüştürülmesini sağlayan bir varoluş kipidir. Bu vasıta ile dijital teknoloji de, ikili hareketin deva yönünü oluşturan ikinci hareketinin bulunmasıyla birlikte uzun-dönemli arzu nesnelere dijital teknik ile aktüelize edilmesini beraberinde getirebilir.

Daha spesifik bir örnek vermek gerekirse; bugün Youtube bir yandan binlerce makyaj videosu ile kozmetik sektörünün en önemli reklam araçlarından – ve dolayısıyla serbest piyasanın hizmetkarlarından – biri olarak bir video çöplüğü haline gelmekteyken; aynı zamanda Youtube bir nesiller arası deneyim aktarımının, pratik bilginin (*know-how*) kamusallaşmasının alanıdır<sup>48</sup>. Bu çerçevede dijital farmakonun zehirli yanını iyileştirebilme potansiyeli olan yeni bir 'dijital politika'nın geliştirilmesi, tıpkı Youtube örneğinde olduğu gibi dijital teknolojilerin kullanım amaçlarını sergileme ve teşhirden ziyade, kamusal aktarıma dönüştürülebilmesinin yolunu açar.

<sup>48</sup> Sözelimi Youtube bir yandan reklam verenlerin cazibe merkezi haline gelmişken, bir yandan da zanaat ve bilgi paylaşım alanıdır. Örneğin el-işçiliğine dair teknik bilgilerin, bireylerin öznel deneyimlerinin ve bunun kolektif yansımalarının paylaşıldığı birçok ana akım medyaya alternatif Youtube kanalı bulunmaktadır.

Bununla birlikte, üçüncü bölümde nefret söylemi üzerinden tartıştığımız sosyal medya da farmakolojik bir bakışla yeniden ele alınabilir. Sosyal medya, bir yandan linç ve nefret söyleminin sergilenme alanıyken; öbür yandan da dünyanın her yanından bireyleri bir araya getirip ortak bir duygulanım üretebilen bir mecradır. Sosyal medyanın yarattığı gündem ortaklığı, Aylan Kurdi'nin denize vuran bedeni gibi tekil trajedileri hem görünür kılmakta, hem de kolektif empati ve duygulanım üretebilmektedir (Withnall, 2015). Bu noktadan bakıldığında, sosyal medya bir duygulanım ortaklığı üzerinden aktivizme imkân sağlayabilirken, böylesi bir eylemlilik her daim bir politikaya ihtiyaç duyar.

Bu çerçevede, bugün salt zehirli yönünü deneyimlediğimiz dijital farmakonun katılımcı bir ekonomiyi kurabilmesi için, uzun-vadeli, ihtimam odaklı ve sorumlu bir arzu politikasına, Stiegler'in deyimıyla *noopolitika*'ya (*noopolitics*)<sup>49</sup> ihtiyacımız var (Stiegler, 2008). Noopolitika – nous'un iki anlamı olan – idrak kabiliyetine ve ruha sahip noetik varlık olarak insanın teşekkül düzlemindeki arzu nesnelерinin gerçekleştirilmesine dayanan politikalar dır.

Daha açık bir ifadeyle, adalet gibi teşekkül düzlemine ait kavramların, varoluş düzleminde aktüelize edilmesini amaç edinen bir politikaya tekabül eden noopolitika, idrak kabiliyeti ve ruha yaptığı vurguyla hem günümüz bireyleşmesini kısa-devreye uğratan sistemik aptallıkla hem de nihilizm ile mücadele halinde olan bir arzu politikasıdır. Bu bağlamda ilkin; noopolitika'nın nous'tan gelen kökeni, idrak, akıl ve sezi yetisiyle yani 'bilgi' ile politikanın ilişkilendirilmesini

<sup>49</sup> Bu noktada noopolitika kavramının çok yönlü bir kavramsallaştırma alanına tekabül ettiği belirtilmelidir. Sözelimi noopolitika, biyopolitika kavramında özetlenen iktidar pratiklerinin dijital çağdaki dönüşümüne göndermede bulunur. Buna göre, hiper-endüstriyel kapitalist çağda bedenden ziyade bilişsel kapasiteler (algı, dikkat ve hafıza) politikanın ve kapitalizmin hedefi haline gelir. Noopolitika kavramının biyopolitika ve iktidar teknikleri ile bağlantısı için bkz. (Yalçiner, 2015) ve (Hauptmann & Warren, 2011). Bununla birlikte çalışma boyunca noopolitika kavramı, Stiegler'in tespit ettiği sistemik aptallığa karşı, sonradan da aktarılacağı üzere, akıl ile irtibatını kaybetmeyen politikalar bağlamında kullanılmaktadır. Her ne kadar, akıl gibi oldukça yüklü bir kavram ile yola çıkmak sakıncalı olsa da, burada kavram Aydınlanma geleneğinin mirası üzerinden kurgulanmamaktadır. Aşınan teorik bilginin, salt tüketim odaklı bir rasyonalitenin karşısında durabilecek yeni bir politikanın icadı adına, Stiegler noopolitika kavramı ile Antik Yunan düşüncesindeki *nous* kavramına göndermede bulunur. Son olarak noopolitika, Stiegler'in belirttiği üzere; farmakolojik bir kavramdır: bir yandan dijital çağda dönüşen iktidar teknolojilerinin zehirli yönüne göndermede bulunurken, beri yandan bu zehirli karaktere iyileştirici bir yol bulmak adına politikanın da dönüşmesi gerektiğini imler (Stiegler, 2008). Çalışma boyunca noopolitika, terapatik bağlamda düşünmeyi – teşekkül düzlemi – ve duygulanım üretimini harekete geçirmeyi amaçlayan politika anlamında kullanılmıştır.

sağlar. Burada bilgi (*episteme*) ile pratik (*melete*)<sup>50</sup> arasında bir bütünlük söz konusudur: noopolitika; sistemik aptallıkla mücadelede, hem teşekkül düzleminin izindeki bir bilgiyi aramayı, hem de bunu pratik olarak eyleyebilmeyi imler.

İkinci olarak ise noopolitika, geleceğe dair inançsızlık çağında, uzun-dönemli arzu politikalarının/ yatırımlarının önemini vurgular (Beistegui, 2013, s. 186). Çünkü teşekkül düzlemi, ancak ve ancak geleceğe dair umut var olduğunda takip edilebilir; mutlak bir nihilizm her biçimdeki ideanın – burada kastedilen Platoncu idea değil, teşekkül düzlemindeki idealardır – aktüelize edilmesi çabasını daha baştan sekteye uğratar. Öyleyse noopolitika, geleceğe dair umudun olmadığı dağılma çağında, toplumsal ruhun – nous'un ikinci anlamı olan *spirit*'in – yeniden inşa edilebilme ihtimaline işaret eder (Stiegler, 2010a, s. 175). Kamusal bilgi birikimi – nous'un bilgi ve akıl bağlamı – ve bu birikimin paylaşılmasından doğan toplumsal ruhun – nous'un spirit bağlamı – aranmasıdır noopolitika.

Bununla birlikte, noopolitika'nın ruha dair bağlamı, kolektif bir duygulanımı, bir bizlik duygusunu, yani *philia*'yı<sup>51</sup> kurabilmeye dayanır. *Philia* ortak bir alanın, anlamın, duygulanımın, aidiyetin, varoluşun paylaşılmasının koşuludur. Bu anlamda *philia*, herhangi bir toplumsallığın, birlikte yaşam arzusunun ön-gereksinimidir. Dolayısıyla Schmittyen bir politik ontolojinin önünde duran en büyük engel, aslında düşman ve kutuplaştırma pratiğinin birlikte yaşama arzusunu oluşturan *philia*'yı yıkması; yani sembolik sefalete neden olmasıdır. Bu çerçevede noopolitika, aynı zamanda bizliğin *philia*'ya dayalı ruhuna göndermede bulunur.

Sonuç olarak birlikte yaşama arzusunu oluşturan teşekkül düzlemine ait ideaların gerçekleştirilebilmesini sorgulayan noopolitika; her şeyden önce bir ihtimam, sorumluluk, inanç ve umut politikasıdır:

<sup>50</sup> Stiegler'in gösterdiği gibi pratik (*melete*) aynı zamanda ihtimam anlamına gelir: ihtimam göstermeden bir şeyi ne öğrenebilmek ne de uygulayabilmek mümkündür (Stiegler, 2010a, s. 135).

<sup>51</sup> *Philia* Türkçe'de sevgi ve dostluk gibi kelimelerle karşılanırsa da, Ross'un Aristoteles'ten aktardığı üzere; *philia* aynı toplulukta yaşayan bireylerin birbirlerine karşı duyduğu hisleri tanımlar (Ross, 2009). Bu açıdan bakıldığında *philia*, bir kolektif aidiyetin var olabilmesinin ön-koşulu olarak bizliğe dair duygulanımı, ortak oluşu, birlikte hissetmeyi vurgular.

İhtimam göstermek, dar anlamda, yetiştirmek<sup>52</sup> demektir; ihtimam göstermek onu üretken kılmak ve onu geliştirmek için dönüştürmek; bunu da derhal aksiyon alarak yapmak demektir – ki bu Aristoteles'in noesis dediği şeydir. İhtimam göstermek, yetiştirmek, kendini bir külte adamaktır, daha iyisinin olacağını bilmektir (Stiegler, 2010a, s. 178).

Öyleyse, Derridacı perspektifte ötekine karşı bir ihtimam ve sorumluluk çerçevesinde düşünülebilen politik olan, “daha iyisini” arama arzusu, yani teşekkül düzlemindeki idealenin beklentisi olmadan düşünülemez. Daha iyisini aramak, yalnızca ‘umut’ varsa mümkündür, dolayısıyla dijital farmakonun deva yönünü inşa etmeyi amaçlayan bir politika; öncelikle dijital teknolojilerin potansiyelitesini, yapabileceklerini ve yarın beraberinde getirebileceklerini kamusal sorumluluk çerçevesinde düzenlemeye dairdir.

Bu açıdan bakıldığında; dijital farmakon aslında katılımcı bir demokrasiyi de beraberinde getirebilme potansiyeline sahiptir. Somut olarak paylaşılan bir zaman ve mekânı ortadan kaldırması dolayısıyla; virtüel bir ortak alan kurarak katılımcılığı sağlayabilme imkanına sahiptir. Bir analogi ile ifade etmek gerekirse; Antik Yunan'da ihtiyaç (*subsistence*) düzleminin gerektirdiği bütün üretim ve hesaplama ilişkilerinden ‘ayrı’ tutulan boş zaman olan ‘otium’ varoluş düzlemine ait bir alandı. Bu niteliğiyle boş zaman, aslında teşekkül düzlemine yönelik bir kamusal tartışmanın yerine ve zamanına işaret etmekteydi. Bugün ise çalışma zamanının (*negotium*), yani ihtiyaç düzleminin, bireyin bütün zamanını ele geçirmesi; böylesi bir kamusal tartışma alanının eksikliği ortaya çıkarır. Gelgelelim, internetin zaman ve mekân sınırlamalarını kaldırarak ortak bir alan açma imkânı *otium*'un yeniden yaratılabilmesi için bir fırsat olabilir.

Nasıl ki Antik Yunan'da yazı, yasayı ve dolayısıyla vatandaş kavramını, yorumlama ve eleştirel pratikleri beraberinde getirdiyse, günümüzün dijital yazısı da böylesi bir kamusal tartışma alanını üretebilmeye muktedirdir. Dijital alan, hem bilgiye erişilebilirliği had safhaya çıkarması noktasında, hem de milisaniyeler içerisinde bağlantı kurmayı sağlaması çerçevesinde yeni ve ortak bir kamusal tartışma alanını oluşturabilir. Sözelimi Tüfekçi'nin (2014) verdiği Democracy

---

<sup>52</sup> Yetiştirmek olarak karşıladığım to cultivate, toprağı işlemek, ekip biçmek anlamına gelir. Burada Stiegler, ihtimamın bir biçimi olan tarıma gönderme yapar, bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz: (Stiegler, Take Care (Prendre Soin), 2008b).

OS<sup>53</sup> örneği, internette kamusal tartışma alanının oldukça önemli bir fırsat olduğunu kanıtlar. 'Web İçin Magna Cartha' olarak tanımlanan Democracy OS projesi, ulus-ötesi şirketlerin ve hükümetlerin manipülatif araçlarına karşı yeni bir tartışma alanı açmak amacındadır.

Bu çerçevede, dijital farmakonun bilgiye erişilebilirliği artırması sonucu; teorik bilginin proleterleştiği çağımızda, eleştirel, teorik ve yorumsamaya dayalı bilgiyi yeniden inşa ederek dijital bir demokrasiyi beraberinde getirebilme olanağı vardır. Sözgelimi; hem alternatif bilgi üretimi kanalı açarak iktidar ilişkilerinden kaçma olanağı sağlayan, hem temsili sistemin erişilebilirliğe ve nüfusa dayalı handikaplarını aşmasıyla doğrudan katılımcılığı mümkün kılan dijital teknolojiler, dijital demokrasiyi inşa edebilir. Öyleyse, dijital teknolojiler, Stiegler'in ortaya koyduğu gibi, zehir olmasının yanında bir deva olarak, başka bir politik olanı ve politikayı da ortaya çıkarabilir.

Sonuç olarak, her ne kadar Stiegler politik olan ve politika ayrımı şeklinde bir kavramsallaştırma ortaya koymamış olsa da; tekniğe dair geliştirdiği farmakolojik bakış neticesinde buraya kadar tartıştığımız politik olan ve politika tanımlarını derinden etkiler. Onun teorisini yorumlayarak;

Politik olan;

- i) Kolektif bireyleşmeyi sağlayan 'biz'lik duygusunun philia ve ihtimam aracılığıyla inşası
- ii) Asla tamamlanmayacak bir süreç olaran kolektif bireyleşme ile birlikte hissedebilmenin yolunu açan yeni bir duygulanım ve aidiyet
- iii) Teorik bilgi aracılığıyla, her daim kendine eleştirel kalan nous'a dayalı bir dinamik
- iv) Sembolik anlam üretimini sağlayan teşekkül düzlemindeki bir alandır.

Politika;

- i) Teşekkül düzlemindeki ideaların varoluş düzlemine getirildiği bir teknik

<sup>53</sup> "Aracı Değiştir!" sloganını kullanan Democracy OS, internet üzerinde kolektif bir tartışma alanı yaratarak, bir fikrin yahut önerinin oylanmasına, desteklenmesine veya eleştirilmesine imkân sağlar. Daha fazla bilgi için bkz. <http://democracyos.org/>



- ii) Teorik bilginin izinde verilen bir karar
- iii) Politik olana dair sorgulamayı mümkün kılabilmek için *otium* ve katılım temelli bir alanı açan yol
- iv) Politik olanın sorgulanabilmesini, açık kalmasını ve onun yarattığı sembolik üretime katılımı hedefleyen icattır.

Stiegler'in tekniği merkezine koyan teorisi, politik olanın ve politikanın bugünün teknolojinin belirleyiciliği ile değişen dünyasında, güncel meselelerin kaygısını taşıyan somut pratikler biçiminde kavramsallaştırılmasını sağlar. Stiegler düşüncesinin ortaya koyduğu gibi, günümüz zamansallığının hız ve algoritmalara dayanan sistematığında, politik olanın ihtiyaçlara indirgenemeyen yapısı, onun teşekkül düzleminde iyi yaşamı arayan bir soruşturma olarak yeniden ele alınması zorunluluğunu getirir. Bununla birlikte politik olan, çözünen kolektif aidiyetlerin ortaya çıkardığı yıkıcı eylemlere karşı, ancak ve ancak ihtimam odaklı bir ortaklık duygusu inşa ederek mücadele edebilir. Bu çerçevede politik olan, semboliğin, bizlik duygusunun, duygulanımın yeniden üretildiği bir teorik düzlemdir. Politika ise, politik olanın sorgulamasını mümkün kılacak bir kamusal tartışma alanından beslenir. Stiegler'in teorisi, politikayı politik olanın bir yansıması biçiminde ele almaktan çıkararak, politikayı teknik mesele olarak bir icat, bir yeniden üretim biçiminde özgül kılar.

## **SONUÇ: POLİTİK OLAN'I YENİDEN TARİF ETMEK: KİMLİK, DEMOKRASİ, TEKNİK**

Küreselleşmenin, terörizmin, dijital teknolojilerin, iklim değişikliğinin, hiper-endüstriyel kapitalizmin dünyası, Schmittçi politik olan tarifini imkânsız kılmaktadır. Küreselleşmenin getirdiği sınırsız erişim dünyası Schmitt'in içerisi ve dışarıyı ayırmasına ve nomos'a dayanan politik olan tarifini alt üst etmekte; terörün yersiz-yurtsuz ahvali savaş ve barışın düzenlenmesine dayanan Schmittçi perspektifi olanaksızlaştırmakta ve hiper-endüstriyel kapitalizmin yaşamı bütün yönleriyle serbest piyasaya tabi tutan yayılmacı mantığı Schmittçi dost-düşman mantığını tarumar etmektedir. O halde bugünün dünyası, Schmittçi bir politik olan tarifi ile büyük bir kopuş içindedir ve modern dönemin tahayyülü günümüz dünyasına cevap oluşturamaz.

Bununla birlikte; bugün Schmitt'in teorisini yapısöküme uğratarak eleştirel perspektifle okuma zorunluluğu, günümüz dünyasının popülist, göçmen karşıtı, nefret söylemine dayalı, kutuplaştırıcı, ırkçı politikalarının; özetlemek gerekirse biz ve onlar mantığına dayalı bir kimlik anlayışının hala Schmittçi bir politik olan tarifinin hayaleti tarafından belirleniyor olmasında yatar. Bu durumda Schmittçi politik teorinin hala günümüzde de varlığını devam ettirdiği ve bugünün modern dönem ile süreklilik içinde olduğu söylenebilir.

Günümüz zamansallığının nihilizmde, sinizmde, umurumda değilcilik mantığındaki tezahürü, küresel çapta bir 'varoluş krizi'ne işaret eder (Ross, 2018, s. 22). Bu kriz, Stiegler'in gösterdiği gibi hem bireysel hem de kolektif varoluşu bir çıkmaza sürükler ve nihayetinde yıkıcı ve intihara meyilli eylemlerin, terörizmin ortaya çıkışına zemin hazırlar. Geleceğe dair umudun ve arzunun olmadığı günümüz dünyası, bir çöküş portresini andırır. Bu varoluşsal krizden bir çıkış imkânı yaratabilmek için ise, yeni bir politik olana ve dahası yeni bir etik anlayışa ve politikaya ihtiyacımız var.

Bu çerçevede, öncelikle Schmittçi politik olan anlayışının zamansallığımızın birlikte yaşam krizini hangi noktalarda beslediğini ortaya koymak oldukça

önemlidir. Bu çalışmada, ilkin belirli kavramlar üzerinden Schmittyen teoriyi yapısökümcü okumaya tabi tutmaya çalıştım. Derrida'nın perspektifi aracılığıyla dost ve düşmanın belirlenmesine dayalı Schmittçi kimlik anlayışının her daim şiddet ile sonuçlanacağını göstererek, kimliği *différance* kavramı aracılığıyla farka ve ertelemeye dayalı bir perspektifte nasıl inşa edebiliriz sorusu üzerinden tartıştım. Bununla birlikte, Schmittçi kimlik kurgusunun bir diğer göstereni olan kendilik (*ipseity*) kavramı üzerinden tasvir edilen egemen fikrinin, teoloji-politik geleneği çerçevesinde tek ve bölünemez egemenlik fikrine tekabül ettiğini; dolayısıyla da günümüzün nereden geldiği belirlenemeyen, muğlak egemenlik anlayışı ile örtüşmediğini ortaya koymaya çalıştım.

Nancy'nin demokrasi teorisi aracılığıyla; Schmittyen dostluk anlayışının her daim aynaların birliğini oluşturduğunu, bu çerçevede özcü bir toplum anlayışını beraberinde getirdiğini ve nihayetinde biz ve onlar biçimindeki bir kutuplaşmanın mimarı olduğunu gösterdim. Günümüz popülist politikalarının devraldığı Schmittçi mirasın, demokrasiyi her daim totaliter bir rejime dönüştürebilme tehlikesine soktuğunu, kolektif bir paylaşımı imkânsız hale getirdiğini, dolayısıyla da nefret, düşmanlaştırma ve yıkımdan başka bir şey getirme potansiyelinin olmadığını ortaya koymaya çalıştım.

Son olarak Stiegler'in perspektifi vasıtasıyla, Schmittçi bir politik olan tahayyülünün sembolik sefaletle neden olması dolayısıyla kolektif bir bizliği üretebilmekten, toplumsal karakterin temeli olan *philia* üzerinden bir aidiyet hissini oluşturabilmekten yoksun olduğunu belirttim. Schmittyen dost-düşman kavramının kutuplaştırıcı atmosferde yok ettiği duygulanımın, bireyleri varoluşsal bir kriz noktasına getirdiğini ve aşırı-sağ, radikal, köktenci grupların böylesi bir durumdan doğduğunu göstermeye çalıştım.

Özetle bu çalışmada; Schmittçi politik olan tarifinin bugünün birlikte yaşam krizini beslediğini ortaya koyarak, Derrida, Nancy ve Stiegler'in teorileri aracılığıyla yeni ve başka bir politik olanın nasıl düşünülebileceğini sorguladım. Politik olan, klasik ayrımlar çerçevesinde (dost-düşman, içerisi-dışarı) ve aşkın idea perspektifinde kurgulandığında, mevcudiyet metafiziği mantığından kaçamaz ve metafizik şiddet üretir. Dolayısıyla; yeni bir politik olan ne aşkın ne içkin

perspektiften kavranabilir. Bu dikotomik mantığın dışında kalabilmek için, aslında 'arasında' olmak gerekir; daha net bir ifadeyle politik olan yarı-aşkın bir çizgide yeniden düşünülmelidir. Yarı-aşkın perspektif; ne klasik Platoncu normativiteye, ne modern mantıktaki aşkın idealaların içkinleştirilerek totaliterleşmesine, ne de günümüz dijital dünyasının mutlak içkinliğine ve nihilizmine yakalanır. Bu çerçevede Derrida, Nancy ve Stiegler'in teorilerini politik ontoloji çerçevesinde yeniden yorumlayarak; yarı-aşkın bir politik olan ve politika kavramlarına ulaşmaya çalıştım.

Derridacı perspektif ile birlikte; politik olan ve politika arasındaki ilişki, varlık ve varolanın *différance*'a dayalı ilişkisi çerçevesinde yeniden düşünüldüğünde, tamamlanma mantığından çıkarak farka ve zamana açılır. Ne politika bir idea şeklinde düşünülen politik olanın bu dünyadaki aktüelizasyonudur, ne de politik olan güncel politika anlayışının esiridir. Eğer varlığın zuhur etme biçimi *différance*'a dayalı ise, politik varlığın meydana geliş biçimi de farkı ve zamansal değişimi kapsamalıdır. Bu çerçevede, politik olan aşkın idealar düzleminde düşünülemez, aynı zamanda politikaya içkin bir töz de değildir.

Nancy'nin ortaya koyduğu gibi, politik olanın özgüllüğünün belirlenememesi problemi, politik olanın geri çekilmesine neden olur. Fakat bu geri çekilme, Schmittçi bir depolitizasyonu değil, politik olanı yeniden düşünebilme imkanını beraberinde getirdiğinden bir fırsatı imler. Herhangi bir aşkın tözün varolanda içkinleştirilmesinin – *Volk* örneğinde olduğu gibi – totalitaryen rejimlere yol açtığını gösteren Nancy, böylesi özcü bir toplum anlayışından sıyrılabilme adına aşkın-içkin (*transimmanent*) bir varlık kavramsallaştırmasına gider. Varlığın yapısı *différance*'a dayanır; buna ek olarak Nancy'ye göre varlık, asla tek başına düşünülemez. Var olmak her zaman ile olmaktır; dolayısıyla da politik bir varlık olarak toplum sorusu, her zaman ötekiyle birlikte yaşama zorunluluğunu beraberinde getirir. Bu çerçevede Nancyci bir politik olan ile-olmanın dünyasında anlamın paylaşılmasından geçer; politika ise bu anlam üretimini mümkün kılan bir uygulamaya tekabül eder.

Stiegler'in okuması ise, algoritmik yönetimselliğin ve hiper-endüstriyel kapitalizmin arzuyu salt metalara yönlendirmesi dolayısıyla bireysel ve kolektif

anlamı paylaşılabilir olmaktan çıkararak sembolik sefalete neden olduğunu gösterir. Bu çerçevede, günümüz kapitalizminin getirdiği bu anlam çöküşü, varoluşu yalnızca ihtiyaç ve geçimliğe indirgemesi dolayısıyla mutlak bir içkinlik alanı olarak tarif edilebilir. Kolektif anlamı inşa edebilmek için ise, arzunun teşekkül düzleminden beslenmesi gerekir. Burada teşekkül düzlemi Platoncu idealara değil, adalet, sanat, anlam, eşitlik gibi Derridacı perspektifteki yarı-aşkın, zamana ve farka açık kavramlara tekabül eder. Bununla birlikte teşekkül düzleminin varoluşa getirilmesi, tekniği gerektiğinden, varlığın différance ve ile oluş vasıtasıyla düşünülmesinin yanında, Stiegler'in okuması varlığın aynı zamanda teknik bir karşılığının da olduğunu gösterir. Bu çerçevede, teknik ve politik alanı birleştiren bir bakışla, birlikte yaşama arzusunu tesis edebilmek, teşekkül düzlemini arzu nesnesi olarak belirleyen, yarı-aşkın bir politik olandan ve onu mümkün kılabilecek teknik bir politikadan geçer.

Bu izlek üzerinden bugünün hem birey hem toplum bazında varoluşsal çıkmazı yansıtan birlikte yaşam krizi; teşekkül düzlemindeki yarı-aşkın, diferansiyel kavramların izinde aşılabilir – eğer böyle bir şey mümkün ise. Bu kriz, bugün acil olarak iki bağlamın yeniden inşa edilebilmesini gerektirir: adalet ve politik olan. Bugün umurumda değilciliğin, özensizliğin, ihmalkarlığın ve duyarsızlığın getirdiği nihilizm, ancak adaletin beklentisiyle – gelecek olan adaletin umuduyla – çözülebilir. Bu çerçevede Derrida'nın teorisinde adalet ve politik olanın birbirinden ayrılamaz varoluşunu hatırlayalım: etik ve politik soru, “ne yapmalıyım”ın getirdiği aciliyet ile, sınırsızca bir sorgulamaya dayanır (Derrida, 2002, s. 296). Birlikte yaşam sorusu her daim adaletin sorusu ise (Anderson, 2012, s. 95), politik olan ile adalet birbirinden ayrı tutulamaz.

Politik olan ve adaletin bu sıkı bağlantısı, son olarak bir noktanın daha altını çizme gerekliliğini yaratır: politik olan ne Antik Yunan'daki gibi aşkın ideaların mutlak belirleyiciliğine dayanan total bir konsensüs, ne de modern çizgideki gibi uzlaşmaz antagonizmaların realitesinin getirdiği bir dissensüstür. Politik olan, gelecek olan adaletin beklentisi ile oluştuğundan, ötekiye ihtimamın, sorumluluğun ve diğerkamılığın getirdiği her daim ucu açık kalacak etik bir soruşturmaya gereksinim duyar. Schmittçi çatışmacı modelin getirdiği şiddetin önüne geçebilmek adına, belirli noktalarda konsensüs elzemdir (Fritsch, 2008, s.

195). Fakat burada kastedilen konsensüs, mevcudiyet metafiziğine dayalı bir sabitlik rejiminin inşası değil, aksine çalışma boyunca tartıştığımız différansiyel kavramların izinde oluşturulan ve her daim sorgulamaya açık kalan bir çerçevedir.

Sonuç olarak; Derrida, Nancy ve Stiegler okumalarının açtığı perspektifi yorumlayarak, yeni bir politik olan ve politika tarifi şu şekilde yapılabilir:

Politik olan;

- i) Gelecek olan adalete dair kolektif umudu yaratan bir sorgulama
- ii) Différance'a dayalı yapısıyla metafizik şiddetten kaçınarak politik olan nedir sorusuna dair ucu açık kalan ve tamamlanamayan cevaplar
- iii) Birlikte iyi yaşamın inşasını amaç edinen bir tartışma
- iv) Bizliği philia ve kolektif arzu aracılığıyla tesis etmeye çalışan bir différansiyel kimliklenme süreci
- v) Kolektif olarak paylaşılan, duygulanım üreten anlamın çehrelerinden biridir.

Politika;

- i) Teşekkül düzlemindeki yarı-aşkın ideaların varoluş düzlemine getirilmesini amaçlayan bir teknik
- ii) Politik olanın sonsuz tartışma haline günün aciliyetleri ve gereklilikleri çerçevesinde 'geçici' olarak son veren bir karar
- iii) Kamusal tartışma alanının, ortak anlam üretiminin, katılımcılığın her daim açık kalabilmesini sağlayan pratik bilgi
- iv) Kendisini her daim politik olana ve adaletin umuduna dayandırarak, bunlara doğru yaklaşma çabasında olan bir yöntem
- v) Politik olan tartışmasını açık bırakacak şekilde güç ilişkilerinin düzenleyicisidir.

Bu çerçevede, umutsuzluk çağında – küreselleşmenin, yıkıcı eylem ve duygulanımların, çözünen bizlik duygusunun, ekonomik güvencesizliğin, ruhunu yitiren salt tüketim odaklı kapitalizmin, algoritmik yönetimselliğin, kutuplaşma politikalarının çağında – geleceğe dair umudu yaratma potansiyeline sahip yeni

ve başka bir politik olan düşüncesi son derece hayatidir. Yarına dair umudun yoksunluğu, ne adil bir birlikte yaşam adına soruşturmayı, ne de bu vaat adına harekete geçmeyi mümkün kılar. Bu noktada; politik olanın ve politikanın belki de en önemli vasfı, sinizmi kırarak yeni bir yaşam formu icat etmektir. Ancak kolektif umudu ve duygulanımı yaratma potansiyeline sahip, özcü ve totaliter formlara yakalanmayan, politik kimliği her daim açıklık biçiminde kurgulayan, ötekinin adalet talebini duyumsayan bir politik olan, böylesi bir 'başka' birlikte yaşam imkanını sunabilir. Politika ise, her daim bir sorumluluğun politikası olarak, politik olanın sonsuz soruşturmasının katılım ve kamusal tartışma temelinde açık kalmasını sağlayan ve bu sorgulamanın getirdiği talepleri yapılabilir kılan bir teknik olarak, başka ve yeni olanakları icat edebilme kabiliyetine sahip olabilir.

## KAYNAKÇA

- Acar, S. M. (2014). Gelecek "Demokrasi" Adına: Derrida'nın Dostluğu. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*(17), 1-12.
- Adorno, T. (2001). *Metaphysics: Concepts and Problems*. (R. Tiedemann, Dü., & E. Jephcott, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Anderson, C. (2018, Haziran 23). *The End of Theory*. Mayıs 16, 2019 tarihinde Wired: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/> adresinden alındı
- Anderson, N. (2012). *Derrida: Ethics Under Erasure*. New York & London: Continuum.
- Arditi, B. (2010). *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset: Farklılık, Popülizm, Devrim, Ajitasyon*. (E. Ayhan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristotle. (1959). *Politics*. (H. Rackham, Çev.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Aristotle. (2009). *The Nicomachean Ethics*. (D. Ross, Çev.) New York: Oxford University Press.
- Armstrong, P., Smith, J. E., & Nancy, J.-L. (2015). Politics and Beyond: An Interview with Jean-Luc Nancy. *Diacritics*, 43(4), 90-108.
- Arthur, T. (2014). Translator's Preface. B. Stiegler içinde, *The Re-enchantment of the World: The Value of Spirit against Industrial Populism* (s. 7-9). New York: Bloomsbury.
- Barker, S. (2012). Enchantment, Disenchantment, Re-Enchantment: Toward a Critical Politics of Re-Individuation. *New Formations*(77), 21-43.
- Bauman, Z. (1991). *Modernlik ve Müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*. (S. Sertabiboğlu, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2013). *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitsizlik*. (F. D. Ergun, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.



- Baysoy, C., & Özer, S. (2014). Deleuze: Aşknlık, aşkınsallık ve İçkinlik Düzlemleri. A. M. Aytacı, & M. Demirtaş (Dü) içinde, *Göçebe Düşünmek* (s. 84-109). İstanbul: Metis Yayınları.
- Beardsworth, R. (1995). From a Genealogy of Matter to a Politics of Memory: Stiegler's Thinking of Technics. *Tekhnema*. Mayıs 22, 2019 tarihinde <http://tekhnama.free.fr/2Beardsworth.htm> adresinden alındı
- Beistegui, M. d. (2013). The New Critique of Political Economy. C. Howells, & G. Moore (Dü) içinde, *Stiegler and Technics* (s. 181-191). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berardi, F. ". (2014). *Gelecekten Sonra*. (O. Şişman, & S. Özer, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Best, S., & Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bezci, B. (2006). *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bielik-Robson, A. (2016). Beyond Sovereignty: Overcoming Modern Nominalistic Cryototheology. *Journal for Cultural Research*, 20(3), 295-309.
- Bradley, A. (2001). Without Negative Theology: Deconstruction and the Politics of Negative Theology. *Heythrop Journal*, 42(2), Differance is neither a word nor a concept.
- Bradley, A. (2008). *Derrida's Of Grammatology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Brogan, W. (1988). The Original Difference: Différance. D. Wood, & R. Bernasconi (Dü) içinde, *Derrida and Différance* (s. 31-40). Evanston: Noertwestern University Press.
- Brown, W. (2009). Sovereign Hesitations. *Derrida and the Time of Political* (s. 114-132). içinde Durham and London: Duke Uniersity Press.
- Brown, W. (2010). Artık Hepimiz Demokratız. E. Hazan (Dü.) içinde, *Demokrasi Ne Alemde?* (S. Kılıç, Çev., s. 51-65). İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Brown, W. (2011). *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik*. (E. Ayhan, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Cadwalladr, C. (2019, Nisan). *Facebook's Role in the Brexit - and the Threat to Democracy*. Mayıs 19, 2019 tarihinde Ted: [https://www.ted.com/talks/carole\\_cadwalladr\\_facebook\\_s\\_role\\_in\\_brexit\\_and\\_the\\_threat\\_to\\_democracy](https://www.ted.com/talks/carole_cadwalladr_facebook_s_role_in_brexit_and_the_threat_to_democracy) adresinden alındı
- Caputo, J. D. (Dü.). (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Castells, M. (1997). *End of Millennium*. California: Wiley-Blackwell Publishing.
- Chaffey, D. (2019, Şubat 12). *Global Social Media Research Summary 2019*. Mart 25, 2019 tarihinde Smart Insights: <https://www.smartinsights.com/social-media-marketing/social-media-strategy/new-global-social-media-research/> adresinden alındı
- Citron, D. K., & Norton, H. (2011). Intermediaries and Hate Speech: Fostering Digital Citizenship for our Information Age. *Boston University Law Review*, 91(16), 1435-1484.
- Crary, J. (2015). *7/24: Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*. (N. Çatlı, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Crockett, C. (2018). *Derrida After the End of Writing: Political Theology and New Materialism*. New York: Fordham University Press.
- Crowley, M. (2014). Being Beyond Politics, with Jean-Luc Nancy. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 22(2), 123-145.
- Çankaya, A. (2014). Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler. (K. H. Ökten, Dü.) *Cogito*(77), 131-149.
- Dallamayr, F. (1997). An 'Inoperative' Global Community? Reflections on Nancy. D. Sheppard, S. Sparks, & T. Colin (Dü) içinde, *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy* (s. 168-189). London: Routledge.
- Dearden, L. (2017, Nisan 21). *Paris Attack: Marine Le Pen Seeks to Exploit Champs Elysees Shooting Amid Fears Killing Could Influence Election*. Nisan 15, 2019 tarihinde Independent: <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/paris->

terror-attack-isis-marine-le-pen-francois-fillon-election-champs-elysees-shooting-islamism-a7694576.html adresinden alındı

- Deleuze, G. (1990). Postscript on Control Societies. G. Deleuze içinde, *Negotiations* (M. Joughin, Çev., s. 177-182). New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59, 3-7.
- Derrida, J. (1973a). Differance. J. Derrida içinde, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (D. B. Allison, & N. Garver, Çev., s. 129-160). Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1973b). *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. (N. Garver, & D. B. Allison, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*. (A. Bass, Çev.) Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. (A. Bass, Çev.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1988). Letter to a Japanese Friend. D. Wood, & R. Bernasconi (Dü) içinde, *Derrida and Difference* (s. 1-5). Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*. (D. Wills, Çev.) Chicago & London: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1999). *Aideu: To Emmanuel Levinas*. (W. Hamacher, D. E. Wellbery, Dü, M. Naas, & P.-A. Brault, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2002). *Acts of Religion*. (G. Anidjar, Dü.) New York: Routledge.
- Derrida, J. (2002). *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. (E. Rottenberg, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2002). *Without Alibi*. (P. Kamuf, Dü., & P. Kamuf, Çev.) California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005). *Rogues: Two Essays on Reason*. (M. Naas, & P.-A. Brault, Çev.) Stanford & California: Stanford University Press.

- Derrida, J. (2005a). *Politics of Friendship*. (G. Collins, Çev.) London & New York: Verso.
- Derrida, J. (2005b). *Rogues: Two Essays on Reason*. (P.-A. Braut, & M. Naas, Çev.) California: Stanford Univeristy Press.
- Derrida, J. (2006). *Politics of Friendship*. (G. Collins, Çev.) London: Verso.
- Derrida, J. (2006). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. (P. Kamuf, Çev.) London & New York: Routledge.
- Derrida, J. (2006). Şiddet ve Metafizik. (Ş. Öztürk, Dü.) *Cogito*(47-48), 62-160.
- Derrida, J. (2007). *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, J. (2009). *The Beast and the Sovereign* (Cilt 1). (M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud, Dü, & G. Bennington, Çev.) Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli. A. Çelebi (Dü.) içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Z. Direk, Çev., s. 43-133). İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, J. (2010a). Dekonstrüksiyon ve Öteki. R. Kearney içinde, *Çağdaş filozoflarla Söyleşiler* (H. Aslan, Çev., s. 161-184). İstanbul: Paradigma.
- Derrida, J. (2010b). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli. A. Çelebi (Dü.) içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Z. Direk, Çev., s. 43-133). İstanbul: Metis.
- Derrida, J. (2011). *Öteki Hedef (Başka Baş)*. (M. Başaran, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J. (2014). *Of Grammatology*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Derrida, J. (2015). Différance. *Toplumbilim*(10), 51-63.
- Devisch, I. (2013). *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*. London & New York: Bloomsbury.
- Direk, Z. (2010). Yasa, Adalet ve Siyaset. A. Çelebi (Dü.) içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (s. 214-254). İstanbul: Metis Yayıncılık.

- Direk, Z. (2013). *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z. (2015). Hayvan Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki. *Cogito*, 243-273.
- Domanov, O. (2011). Nancy ve Badiou'da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Oлма. (V. Çelebi, Dü.) *MonoKL: Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar(X)*, 94-105.
- Eriksen, T. H. (2013). Frictions of Hospitality and the Promise of Cosmopolitanism. T. Claviez (Dü.) içinde, *The Conditions of Hospitality: Ethics, Politics, and Aesthetics on the Treshold of the Possible* (s. 81-93). New York: Fordham University Press.
- Etil, H. (2017). Sunuş: Carl Schmitt'in Partizan Teorisi. C. Schmitt içinde, *Partizan Teorisi: Siyasal Kavramına Bir Arasöz* (S. Bekiroğlu, Çev., s. 9-32). Ankara: Nika Yayınevi.
- Fassin, E. (2018). *Popülizm: Büyük Hınç*. (G. Kırnalı, & İ. Kocael, Çev.) Ankara: Heretik.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. (F. Keskin, Dü., & I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fritsch, M. (2008). Antagonism and Democratic Citizenship (Schmitt, Mouffe, Derrida). *Research in Phenomenology*(38), 174–197.
- Fynsk, C. (1991). Foreword: Experiences of Finitude . J.-L. Nancy içinde, *The Inoperative Community* (s. xii-xxxv). Minneapolis & Oxford: University of Minnesota Press.
- Geiselberger, H. (2017). Önsöz. H. Geiselberger (Dü.) içinde, *Büyük Gerileme: Zamanımızın Ruh Hali Üzerine Uluslararası Bir Tartışma* (M. Şahin, A. Biçen, A. N. Bingöl, & O. Kılıç, Çev., s. 9-16). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gerber, S. H., & van der Merwe, W. L. (2017). On the Paradox of the Political/Transcendence and Eschatology: Transimmanance and the Promise of Love in Jean-Luc Nancy. *Religions*, 8(28).

- Glendinning, S. (2016). Derrida and the Philosophy of Law and Justice. *Law and Critique*, 27(2), 187-203.
- Goldberg, M. (2013, Eylül 26). *In Defense of Jonathan Franzen*. Mart 25, 2019 tarihinde The Daily Beast: <https://www.thedailybeast.com/in-defense-of-jonathan-franzen> adresinden alındı
- Gorz, A. (2007). *İktisadi Aklın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri/ Anlam Arayışı*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gross, E. (1986). Derrida and the Limits of Philosophy. *Thesis Eleven*, 14(1), 26-43.
- Günok, E. (2012). Sum, Ergo Cogito: Ego'nun Fenomenal Zemine İlişkin Heideggerci Çözümleme. *Posseible*(2), 57-68.
- Haddad, S. (2013). *Derrida and the Inheritance of Democracy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Han, B.-C. (2016). *Şiddetin Topolojisi*. (D. Zaptçioğlu, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2018). *Şeffaflık Toplumu*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Han, B.-C. (2018). *Şeffaflık Toplumu*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2018). *Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*. (Ş. Öztürk, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Hauptmann, D., & Warren, N. (Dü). (2011). *Cognitive Architecture: From Biopolitics to Noopolitics. Architecture&Mind in the Age of Communication and Information*. Rotterdam: 010 Publishers.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2015). Teknik ve Dönüş. M. Heidegger içinde, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım* (N. Aça, Çev., s. 9-66). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Holloway, T. (2018). Neoliberalism and the Future of Democracy. *Philosophy Today*, 62(2), 627-650.
- Hughes, R. (2013). *Ars Industrialis Vocabulaire*. Mayıs 16, 2019 tarihinde Ars Industrialis: <http://arsindustrialis.org/vocabulaire> adresinden alındı

- Hui, Y., & Lemmens, P. (2017). Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler's Anhtopotechnological Diagnoses of the Anthropocene. *Krisis(2)*, 25-41.
- Hurst, A. (2004). Derrida's Quasi-Transcendental Thinking. *South African Journal of Philosophy*, 23(3), 244-266.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. (D. Carr, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.
- Kardeş, M. E. (2015). *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. (A. Insel, & K. Ünüvar, Dü) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kardeş, M. E. (2017). Sonsöz: Üçüncü Dünya Savaşı Olacak Mı? C. Schmitt içinde, *Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz* (S. Bekiroğlu, Çev., s. 123-138). Ankara: Nika Yayınevi.
- Kaya, F. G. (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta Politik Olan*. (H. Arslan, Dü.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L. (1990). The Nazi Myth. *Critical Inquiry*, 16(2), 291-312.
- Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L. (1997). *Retreating the Political*. (S. Sparks, Dü.) London: Routledge.
- Langin, K. (2018, Mart 8). *Fake News Spreads Faster than True News on Twitter - Thanks to People, not Bots*. Mayıs 16, 2019 tarihinde Science Mag: <https://www.sciencemag.org/news/2018/03/fake-news-spreads-faster-true-news-twitter-thanks-people-not-bots> adresinden alındı
- Lefort, C. (1991). *Democracy and Political Theory*. (D. Macey, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Librett, J. S. (2008). Between Nihilism and Myth: Value, Aesthetics, and Politics in The Sense of the World. J.-L. Nancy içinde, *The Sense of the World* (s. vii-xxvi). London: University of Minnesota Press.
- Limmens, P. (2011). 'This System Does Not Produce Pleasure Anymore': An Interview with Bernard Stiegler. *Krisis(1)*, 33-41.

- Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" Ve "Kadın"*. (M. Özcan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lucy, N. (2012). *Derrida Sözlüğü*. (S. Gürses, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Liotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marchart, O. (2012). Being-With Against: Jean-Luc Nancy on Justice, Politics and the Democratic Horizon. B. C. Hutchens (Dü.) içinde, *Jean-Luc Nancy: Justice, Legality and World* (s. 172-185). London & New York: Continuum.
- Marder, M., & Vieira, P. (2012). Utopia: A Political Ontology. M. Marder, & P. Vieira (Dü) içinde, *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought* (s. xi-xv). London: Continuum.
- McLuhan, M., & Powers, B. R. (1992). *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. New York: Oxford University Press.
- Mcquillan, M. (2007). Introduction: The Day After Tomorrow... or The Deconstruction of the Future. M. Mcquillan (Dü.) içinde, *Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy* (s. 1-14). London: Pluto Press.
- Meurs, P., Note, N., & Aerts, D. (2009). This World Without Another: Jean-Luc Nancy and la Mondialisation. *Journal of Critical Globalisation Studies*(1), 31-46.
- Mical, T. (2014). Hauntology or Spectral Space. R. Chetnam (Dü.) içinde, *Perforations* (s. 553-559). Atlanta: Lulu.com.
- Moazzam-Doulat, M. (2008). Future Impossible: Carl Schmitt, Jacques Derrida and the Problem of Political Messianism. *Philosophy Today*, 52(1), 73-81.
- Morin, M.-E. (2007). The Self, The Other, and the Many: Derrida on Testimony. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 40(2), 165-178.
- Müller, J.-W. (2016). *Popülizm Nedir?* (T. Bora, Dü., & O. Yıldız, Çev.) İstanbul: İletişim Yayıncılık.



- Nancy, J.-L. (1991). *The Inoperative Community*. (P. Connor, DÜ., P. Connor, L. Garbus, M. Holland, & S. Sawhney, Çev.) Minneapolis & Oxford: University of Minnesota Press.
- Nancy, J.-L. (1992). La Comparution /The Compearance: From the Existence of "Communism" to the Community. *Political Theory*, 20(3), 371-398.
- Nancy, J.-L. (2000). *Being Singular Plural*. Stanford University Press: Stanford.
- Nancy, J.-L. (2007). On the Multiple Senses of Democracy. M. Mcquillan (DÜ.) içinde, *Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of the Philosophy* (s. 43-53). London & Ann Arbor: Pluto Press.
- Nancy, J.-L. (2008a). *Philosophical Chronicles*. (F. Manjali, Çev.) New York: Fordham University Press.
- Nancy, J.-L. (2008b). *The Sense of the World*. (J. S. Librett, Çev.) London: University of Minnesota Press.
- Nancy, J.-L. (2010a). *Demokrasinin Hakikati*. (M. Erşen, Çev.) İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Nancy, J.-L. (2010b). Sonlu ve Sonsuz Demokrasi. E. Hazan (DÜ.) içinde, *Demokrasi Ne Alemde?* (S. Kılıç, Çev., s. 66-80). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Nancy, J.-L. (2011a). İle-Olmak ve Demokrasi. (V. Çelebi, DÜ.) *MonoKL: Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar(X)*, 413-422.
- Nancy, J.-L. (2011b). Ne Yapılmalı. (V. Çelebi, DÜ.) *MonoKL: Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar(X)*, 482-483.
- Nancy, J.-L. (2011c). Yazınsal Komünizm. (V. Çelebi, DÜ.) *MonoKL: Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar(X)*, 384-395.
- Nancy, J.-L. (2012a). *Dünyayı Yaratmak Ya Da Küreselleşme*. (M. Erşen, Çev.) İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Nancy, J.-L. (2012b). The Commerce of Plural Thinking. P. Gratton, & M.-E. Morin (DÜ) içinde, *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking: Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense* (s. 229-240). Albany: State University of New York Press.
- Nancy, J.-L. (2014a). Hatred, a Solidification of Meaning. *Law and Critique*, 25(1), 15-24.

- Nancy, J.-L. (2014b). The Political and/or Politics. *Oxford Literary Review*, 36(1), 5-17.
- Nancy, J.-L. (2015). *Identity: Fragments, Frankness*. (F. Raffoul, Çev.) New York: Fordham University Press.
- Nancy, J.-L. (2019a, Şubat 17). *Neofascism*. Mart 25, 2019 tarihinde LA Review of Books: [https://lareviewofbooks.org/article/populism-democracy-and-neofascism-two-essays/?fbclid=IwAR3dTSqHatDo5GLt6yd4FtBdAan-TQQB\\_y56Hxnj4jubLum-Ow8YlcCwi5c#!](https://lareviewofbooks.org/article/populism-democracy-and-neofascism-two-essays/?fbclid=IwAR3dTSqHatDo5GLt6yd4FtBdAan-TQQB_y56Hxnj4jubLum-Ow8YlcCwi5c#!) adresinden alındı
- Nancy, J.-L. (2019b, Şubat 17). *Populism and Democracy*. Mart 20, 2019 tarihinde LA Review of Books: [https://lareviewofbooks.org/article/populism-democracy-and-neofascism-two-essays/?fbclid=IwAR3dTSqHatDo5GLt6yd4FtBdAan-TQQB\\_y56Hxnj4jubLum-Ow8YlcCwi5c#!](https://lareviewofbooks.org/article/populism-democracy-and-neofascism-two-essays/?fbclid=IwAR3dTSqHatDo5GLt6yd4FtBdAan-TQQB_y56Hxnj4jubLum-Ow8YlcCwi5c#!) adresinden alındı
- Nancy, J.-L., & Kamuff, P. (1993). 'You ask me what it means today . . .' An epigraph for "Paragraph". *Paragraph*, 16(2), 108-110.
- Negri, A., & Hardt, M. (2012). *İmparatorluk*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Newman, S. (2005). *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political*. New York: Routledge.
- Nietzsche, F. (2001). *The Gay Science*. (B. Williams, Dü., & J. Nauckhoff, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2012). On Truth and Lies in a Nonmoral Sense. F. Nietzsche, & D. Breazeale (Dü.) içinde, *Philosophy and Truth: Selections From Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s* (s. 79-91). New Jersey: Humanity Press.
- Ojakangas, M. (2006). *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*. Bern: Peter Lang.
- Ormiston, G. L. (1988). The Economy of Duplicity. D. Wood, & R. Bernasconi (Dü) içinde, *Derrida and Différance* (s. 41-49). Evanston: Northwestern University Press.
- Özkan, S. Ç. (2018). Derrida'da Ben ve Öteki. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 11(1), 1-22.

- Rancière, J. (2016). The Populism That Is Not to Be Found. A. Badiou, P. Bourdieu, J. Butler, S. Khiari, G. Didi-Huberman, & J. Rancière içinde, *What is a People?* (J. Gladding, Çev., s. 101-106). New York: Columbia University Press.
- Roberts, B. (2009). Beyond the 'Networked Public Sphere': Politics, Participation and Technics in Web 2.0. *The Fibreculture Journal*(14). Mayıs 22, 2019 tarihinde <http://fourteen.fibreculturejournal.org/fcj-093-beyond-the-networked-public-sphere-politics-participation-and-technics-in-web-2-0/> adresinden alındı
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenberg, D. (2013). Data Before the Fact. L. Gitelman (Dü.) içinde, *"Raw Data" Is an Oxymoron* (s. 15-40). Cambridge: MIT Press.
- Ross, D. (2009). Politics and Aesthetics, or, Transformations of Aristotle in Bernard Stiegler. *Transformations*(17). 18 Mayıs, 2019 tarihinde [http://www.transformationsjournal.org/wp-content/uploads/2017/01/Ross\\_Trans17.pdf](http://www.transformationsjournal.org/wp-content/uploads/2017/01/Ross_Trans17.pdf) adresinden alındı
- Ross, D. (2013). Pharmacology and Critique after Deconstruction. C. Howells, & G. Moore (Dü) içinde, *Stiegler and Technics* (s. 243-258). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ross, D. (2018). Introduction. B. Stiegler içinde, *The Neganthropocene* (s. 7-33). London: Open Humanities Press.
- Rouvroy, A. (2012). The End(s) of Critique: Data-Behaviourism versus Due-Process. M. Hildebrandt, & K. de Vries (Dü) içinde, *Privacy Due Process and the Computational Turn: The Philosophy of Law Meets the Philosophy of Technology* (s. 143-167). Abingdon: Routledge.
- Schmitt, C. (1996). *Roman Catholicism and Political Form*. (G. L. Ulmen, Çev.) London: Greenwood Press.
- Schmitt, C. (2005a). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. (G. Schwab, Çev.) Chicago & London: University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (2005a). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. (G. Schwab, Çev.) Chicago & London: University of Chicago Press.

- Schmitt, C. (2005b). *Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (2006). *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. (G. L. Ulmen, Çev.) New York: Telos Press Publishing.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. (G. Schwab, Çev.) London: The University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (2014). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, C. (2017). *Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz*. (S. Bekiroğlu, Çev.) Ankara: Nika Yayınevi.
- Schmitt, C. (2017). *Partizan Teorisi: Siyasal Kavramı Üzerine Bir Arasöz*. (S. Bekiroğlu, Çev.) Ankara: Nika Yayınevi.
- Schrijvers, J. (2011). *Ontotheological Turnings?: The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. New York: Suny Press.
- Schultheis, E. (2018, Mayıs 1). *Viktor Orbán: Europe Will Restore 'The Will of the People' on Migration in 2018*. Nisan 15, 2019 tarihinde Politico: <https://www.politico.eu/article/viktor-orban-refugees-europe-will-restore-the-will-of-the-people-on-migration-in-2018/> adresinden alındı
- Seltin, J. (2009). Production of the Post-Human: Political Economies of Bodies and Technology. *Parrhesia*(8), 43-49.
- Slomp, G. (2009). *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*. Basingstoke (Hampshire): Palgrave Macmillan.
- Sluga, H. (2014). *Politics and the Search for the Common Good*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Söderbäck, F. (2013). Being in the Present: Derrida and Irigaray on the Metaphysics of Presence. *The Journal of Speculative Philosophy*, 27(3), 253-264.

- Sparks, S. (1997). Editor's Introduction: *Politica Ficta. Retreating the Political* (s. xiv-xxviii). içinde London & New York: Routledge.
- Stiegler, B. (2008). Biopower, Psychopower and the Logic of the Spacegoat. *The Philosophy of Technology: A Colloquium with Bernard Stiegler*. Manchester. Mayıs 16, 2019 tarihinde Ars Industrialis: <http://www.arsindustrialis.org/node/2924> adresinden alındı
- Stiegler, B. (2008b). Take Care (Prendre Soin). *Colloquium: "On Nature as Culture?"*. Mayıs 17, 2019 tarihinde <http://www.arsindustrialis.org/node/2925> adresinden alındı
- Stiegler, B. (2009). *Acting Out*. (D. Barison, D. Ross, & P. Crogan, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2010a). *Taking Care of Youth and the Generations*. (S. Barker, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2010b). The Age of De-proletarianisation: Art and Teaching Art in the Post-consumerist Culture. K. Corcoran, & C. Delfos (Dü) içinde, *ArtFutures :Current Issues in Higher Arts Education* (s. 10-19). Amsterdam: ELIA: European League of Institutes of the Arts.
- Stiegler, B. (2010c). *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*. (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2011a). *Decadence of Industrial Democracies: Disbelief and Discredit* (Cilt 1). (D. Ross, & S. Arnold, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2011b). Digital as Bearer of Another Society. *Digital Transformation Review*(1), 43-50.
- Stiegler, B. (2011c). Suffocated Desire, or How the Cultural Industry Destroys the Individual: Contribution to a Theory of Mass Consumption. *Parrhesia*, 52-61.
- Stiegler, B. (2012a). Five Hundred Million Friends: The Pharmacology of Friendship. *UMBR(a): Technology*, 59-75.
- Stiegler, B. (2012b). *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*. (E. Koytak, Çev.) İstanbul: MonoKL Yayınları.

- Stiegler, B. (2013a). *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals: Disbelief and Discredit* (Cilt 2). (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2013b). *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*. (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2014a). *Symbolic Misery: Hyperindustrial Epoch*. (B. Norman, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2014b). *The Lost Spirit of Capitalism: Disbelief and Discredit* (Cilt 3). (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2014c). *The Re-Enchantment of the World: The Value of Spirit against Industrial Populism*. (T. Arthur, Çev.) London: Bloomsbury.
- Stiegler, B. (2015a). Democracy, Consumerism and Industrial Populism. D. Dwivedi, & S. V (Dü) içinde, *The Public Sphere From Outside the West* (D. Ross, Çev.). London: Bloomsbury.
- Stiegler, B. (2015b). *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the 21st Century*. (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2015c). *Symbolic Misery: The Katastrophe of the Sensible*. (B. Norman, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2016). *Automatic Society: Future of Work* (Cilt 1). (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*. (D. Ross, Dü., & D. Ross, Çev.) London: Open Humanities Press.
- Stiegler, B., & Neyrat, F. (2012). Interview: From Libidinal Economy to the Ecology of the Spirit. *Parhhesia*(14), 9-15.
- Strong, T. B. (2005). C. Schmitt içinde, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (G. Schwab, Çev., s. vii-xxxv). Chicago & London: University of Chicago Press.
- Tatlı, Y. (2016, Kasım 6). *İnternet Bizi Gerçeklerden Uzaklaştırıyor*. Teyit: <https://teyit.org/internet-bizi-gerceklerden-uzaklastiriyor/> adresinden alındı
- Tharoor, I. (2017, Şubat 6). *Trump's Populism Is About Creating Division, Not Unity*. Nisan 15, 2019 tarihinde The Washington Post:

[https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/02/06/trumps-populism-is-about-creating-division-not-unity/?noredirect=on&utm\\_term=.a6c439a3282c](https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/02/06/trumps-populism-is-about-creating-division-not-unity/?noredirect=on&utm_term=.a6c439a3282c) adresinden alındı

Theau, B. (2013). *Derrida's Deconstruction of the Subject: Writing, Self and Other*. Bern: Peter Lang.

Toth, J. (2010). *The Passing of Postmodernism: A Spectroanalysis of the Contemporary*. New York: Suny Press.

Tüfekçi, Z. (2014, Ekim). *İnternette Sosyal Değişim: Organize Etmek Kolay, Kazanmak Zor*. Mayıs 23, 2019 tarihinde Ted:  
[https://www.ted.com/talks/zeynep\\_tufekci\\_how\\_the\\_internet\\_has\\_made\\_social\\_change\\_easy\\_to\\_organize\\_hard\\_to\\_win?language=tr](https://www.ted.com/talks/zeynep_tufekci_how_the_internet_has_made_social_change_easy_to_organize_hard_to_win?language=tr) adresinden alındı

Tüfekçi, Z. (2017, Eylül). *İnsanların Reklamlara Tıklaması İçin Bir Distopya Yaratıyoruz*. Mayıs 17, 2019 tarihinde Ted:  
[https://www.ted.com/talks/zeynep\\_tufekci\\_we\\_re\\_building\\_a\\_dystopia\\_just\\_to\\_make\\_people\\_click\\_on\\_ads?language=tr](https://www.ted.com/talks/zeynep_tufekci_we_re_building_a_dystopia_just_to_make_people_click_on_ads?language=tr) adresinden alındı

Türk, D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.

Ulmen, G. L. (1996). Introduction. C. Schmitt içinde, *Roman Catholicism and Political Form* (G. L. Ulmen, Çev., s. vii-xxxvi). London: Greenwood Press.

Valéry, P. (1963). *The Collected Works of Paul Valéry: History and politics*. (D. Folliot, & J. Mathews, Çev.) London: Routledge & Kegan Paul.

Vattimo, G. (1993). *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. (C. Blamires, Çev.) Baltimore: The John Hopkins University Press.

Vattimo, G. (1999). *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*. (Ş. Yalçın, Çev.) İstanbul: İz Yayınları.

Vattimo, G. (2012). Utopia, Counter Utopia, Irony. M. Marder, & P. Vieira (Dü) içinde, *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*. London: Continuum.

Vattimo, G., & Zabala, S. (2002). "Weak Thought" and the Reduction of Violence: A Dialogue with Gianni Vattimo. *Common Knowledge*, 8(3), 452-463.

- Vega, F. (2017). On the Tragedy of the Modern Condition: The 'Theologico-Political Problem' in Carl Schmitt, Leo Strauss, and Hannah Arendt. *The European Legacy*, 1-32.
- Vignola, P. (2016). Nietzsche in the Amazon: For A Nomadology Beyond Algorithmic Governmentality. *Etica&Politica/ Ethics&Politics*, XVIII(3), 269-285.
- Watkin, C. (2017). *Jacques Derrida*. New Jersey: P&R Publishing.
- Wilders, G. (2016, Kasım 23). *Final Statement of Geert Wilders at His Trial*. Nisan 15, 2019 tarihinde Gatestone Institute:  
<https://www.gatestoneinstitute.org/9404/wilders-trial-closing-statement>  
 adresinden alındı
- Wilson, M. (2013, Kasım 9). *Identity Generation*. Nisan 15, 2019 tarihinde Youtube:  
<https://www.youtube.com/watch?v=kqybsUqkOWs> adresinden alındı
- Withnall, A. (2015, Eylül 3). *If These Extraordinarily Powerful Images of a Dead Syrian Child Washed Up on a Beach Don't Change Europe's Attitude to Rfugees, What Will?* Mayıs 20, 2019 tarihinde Independent:  
<https://www.independent.co.uk/news/world/europe/if-these-extraordinarily-powerful-images-of-a-dead-syrian-child-washed-up-on-a-beach-don-t-change-10482757.html> adresinden alındı
- Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*. London: SAGE Publications Ltd.
- Yalçiner, R. (2015). Eleştirel Teori: Hiper/Epokhal Kriz, Eleştiri ve Poiēsis. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*(52), 131-171.
- Zuckert, C. H. (1996). *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, strauss, Derida*. Chicago & London: The University of Chicago Press.



## EK 1: ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 16/07/2019

Tez Başlığı: Umutsuzluk Çağında Schmittçi 'Politik Olan' Kavramsallaştırmasını Yeniden Düşünmek: Derrida, Nancy, Stiegler

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 150 sayfalık kısmına ilişkin, 16/07/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- 5 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Elifsu Tanyeri

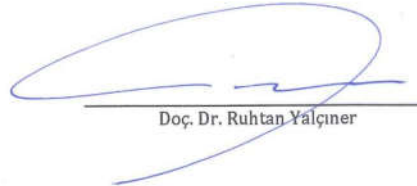
Öğrenci No: N14229968

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.



Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner

# EK 1: ORIJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION DEPARTMENT

Date: 16/07/2019

Thesis Title : Rethinking Schmittean Conceptualization of 'the Political' in Times of Despair: Derrida, Nancy, Stiegler

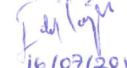
According to the originality report obtained by my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 16/07/2019 for the total of 150 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 2%.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

  
16/07/2019  
Date and Signature

Name Surname: Elifsu Tanyeri

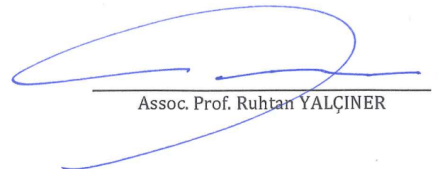
Student No: N14229968

Department: Political Science and Public Administration

Program: Political Science

## ADVISOR APPROVAL


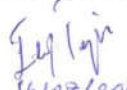

APPROVED.

  
Assoc. Prof. Ruhtan YALÇINER

## EK 2: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

 <p><b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b> <b>TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU</b></p>
<p><b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b> <b>SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</b></p> <p style="text-align: right;">Tarih: 16/07/2019</p> <p>Tez Başlığı: Umutsuzluk Çağında Schmittçi 'Politik Olan' Kavramsallaştırmasını Yeniden Düşünmek: Derrida, Nancy, Stiegler</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,</li> <li>2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.</li> <li>3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.</li> <li>4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.</li> </ol> <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">           16/07/2019          Tarih ve İmza       </p> <p> <b>Adı Soyadı:</b> Elif Tanyeri  <b>Öğrenci No:</b> N14229968  <b>Anabilim Dalı:</b> Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi  <b>Programı:</b> Siyaset Bilimi  <b>Statüsü:</b> <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.       </p>
<p><b><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></b></p> <p style="text-align: center;">Uygun dur.</p> <p style="text-align: center;">           Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER       </p> <p>         Detaylı Bilgi: <a href="http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr">http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr</a>          Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: <a href="mailto:sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr">sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</a> </p>

## EK 2: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

 <p><b>HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK</b></p>
<p><b>HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION TO THE DEPARTMENT PRESIDENCY</b></p> <p style="text-align: right;">Date: 16/07/2019</p> <p>Thesis Title: Rethinking Schmittean Conceptualization of 'the Political' in Times of Despair: Derrida, Nancy, Stiegler</p> <p>My thesis work related to the title above:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Does not perform experimentation on animals or people.</li> <li>2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).</li> <li>3. Does not involve any interference of the body's integrity.</li> <li>4. Is not based on observational and descriptive research (survey, measures/scales, data scanning, system-model development).</li> </ol> <p>I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.</p> <p>I respectfully submit this for approval.</p> <p style="text-align: right;">           16/07/2019          Date and Signature       </p> <p> <b>Name Surname:</b> Elifsu Tanyeri  <b>Student No:</b> N14229968  <b>Department:</b> Political Science and Public Administration  <b>Program:</b> Political Science  <b>Status:</b> <input checked="" type="checkbox"/> Masters <input type="checkbox"/> Ph.D. <input type="checkbox"/> Integrated Ph.D.       </p>
<p><b><u>ADVISER COMMENTS AND APPROVAL</u></b></p> <p style="text-align: center;"><i>Approved.</i></p> <p style="text-align: center;">           Assoc. Prof. Ruhtan YALÇINER       </p>