



**Kültür ve İletişim**

culture&communication

Yıl: 25 Sayı: 49 (Year: 25 Issue: 49)

Mart 2022-Eylül 2022 (March 2022-September 2022)

E-ISSN: 2149-9098



2022, 25(1): 39-73

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.983673

**\*\*Araştırma Makalesi\*\***

## **Hobbes'un Hilesi:**

### **Trajedi, Saramago, Pandemi\***

**Duygu Türk\*\***

#### **Öz**

Bu çalışma, siyasal teorinin kurucu fikirleri ile edebiyat metinlerini ilişkilendirmeyi deneyerek egemen devlet kavramına odaklanıyor; bu yolla devleti, günümüz dünyasının kriz(ler)i bağlamında yeniden düşünmeyi deniyor. Çalışmanın arka planını José Saramago'nun iki romanı, *Körlük* ve *Görmek* oluşturuyor; ilgili edebiyat anlatıları öncelikle siyasal teorinin kurucu isimlerinden biri olan Thomas Hobbes'un *Leviathan* kurgusuyla paralel düşünülüyor. Ardından Benedictus Spinoza ve Walter Benjamin gibi diğer kurucu isimlerin eleştirel katkılarına başvuruluyor ve çağdaş düşünürlerin güncel kavramsallaştırmalarından yararlanılıyor. Metin, içinde bulunduğumuz pandemi koşullarında günümüz *leviathan*'ına<sup>1</sup> dair kimi çıkarımlarda bulunarak sonlanıyor. Bu çerçevede çalışmanın argümanı, günümüz *leviathan*'ının kendi kendisinin amacı haline geldiği ve bu olgunun, güvenliği daimi bir problem kıldığı gibi, aynı zamanda *leviathan*'ın yeni bir imajını üretmeyi de gerektirdiği biçiminde özetlenebilir. Bu yalın olgu, sıradan insanların perspektifinden, hâlihazırdaki pandemi koşullarında olduğu gibi diğer kriz başlıklarında da, örneğin göçmen krizi veya muhtemel bir doğal afet koşullarında, kolaylıkla görülebilecek durumdadır. Böylesi kriz yüklü dönemlerin, yeni bir anlam kazandıracak biçimde olağanüstü hal kavramının da altını çizdiği söylenebilir. Çalışma, bu muhtemel yeni anlamı, edinebileceği her biçimiyle egemenlikten geri durmak yerine, özel olarak halk egemenliği nosyonunu yeniden düşünmek için bir çağrı olarak anlamak gerektiğini savunmaktadır. Egemen halk gibi tarihsel bir nosyonun yeniden düşünülmesi, şüphe yok ki kavramın hem olanaklarını ve hem de sınırlarını yeniden kavramayı da gerektirecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Leviathan, trajedi, Saramago, kriz, pandemi.

\* Geliş tarihi: 16/08/2021. Kabul tarihi: 02/10/2021

\*\*Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi.

Orcid no: 0000-0002-2563-557 duyguturk@gmail.com

<sup>1</sup> Metin boyunca "leviathan" sözcüğü, Hobbes'un metnine referans verildiğinde büyük harfle, genel olarak modern ve çağdaş devlete referansla kullanıldığında ise küçük harfle yazılmıştır.

**\*\*Research Article\*\***

## **Hobbes's Trick: Tragedy, Saramago, Pandemic\***

**Duygu Türk\*\***

### **Abstract**

This article focuses on the concept of sovereign state through associating core ideas of political theory with literary texts and in doing so, tries to rethink the state within current crises. For this purpose, the study takes the narratives of two novels by José Saramago, *Blindness* and *Seeing*, as its background, and discusses them within the context of *Leviathan* of Thomas Hobbes, one of the founding figures of political theory. The article, then, follows critical views of other founding figures such as Benedictus Spinoza and Walter Benjamin as well as the current contributions of the contemporary thinkers. It concludes with a few comments with regard to today's *leviathan* existing within the current pandemic conditions. Within this context, this study argues that today's *leviathan* has already become an “end in itself” which both makes security a constant problem to be solved and necessitates a new image for *leviathan*. Seen from the perspectives of ordinary people, this phenomenon is visible not only under the conditions of the current pandemic, but also for existing migrant crisis and possible natural disasters. Thus, it can be said that the concept of the state of emergency highlighted by such periods of crises might gain a new meaning. This study proposes that this new meaning has to be understood as a call to rethink the popular sovereignty rather than to retreat from sovereignty regardless of the specific form it takes. Therefore, it can also be argued that the historical concept of sovereign people, both with its potentials and its constraints, is needed to be reconsidered.

**Keywords:** Leviathan, tragedy, Saramago, crisis, pandemic.

---

\* Received: 16/08/2021. Accepted: 02/10/2021

\*\* Ankara University, Faculty of Political Sciences.

Orcid no: 0000-0002-2563-557 duyguturk@gmail.com

## ***Hobbes'un Hilesi: Trajedi, Saramago, Pandemi***<sup>2</sup>

“İçimdeki düşünce hissediyor” J. Saramago

Başta gelenin bir trajedi olduğunu nasıl anlar, neyi trajik olarak adlandırırız? Estetik bir tür olarak tragedyanın uzmanları, muhtemelen önce sorunun kendisini sorgulayacak ve biz sıradan insanların başına gelen sıradan felaketlere trajik sıfatının yakıştırılmasını onaylamayacaklardır. Elbette tümüyle haksız oldukları söylenemez, zira “hissiyattan ve gündelik dilden hareketle sözcüğün olmadık düzeyde esnetilmesine” itiraz etmenin haklı bir tarafı var. Fakat öte taraftan, tragedyayı bir tür yapanın, ortak bir adlandırmayı meşru kılanın ne olduğu üzerine yürütülmüş hacimli tartışma düşünülürse eğer, trajediden tam olarak neye referansla menedildiğimizin açık olduğu da söylenemez. Bir tragedyayı öncelikle neresinden tanımalı, trajik olanın şaşmaz motifini nerede aramalıyız örneğin -olağan gidişatta her şeyin bir anda *tersine dönmesinde*, iyi bir hayatın *kaderin oyunları* sonucunda tepetaklak olmasında ve *hiç doğmamış olmayı* diletecek kadar hazin bir sona uğramasında mı? Yoksa öyküye, kahramanın *soyluluğuna* ve karakterinde adeta belayı çağıran bir fazlalık, bir *kusur* bulmaya mı odaklanmalıyız -ki böylece kahramanımız arzusu tarafından ele geçirilsin, cezayı kaçınılmaz kılacak bir *hybris*'le (kibir) özdeşleşsin ve ortada başa geleceği öngören bir *kehanetin* varlığına rağmen adeta *körleşsin*? Böyle olsaydı, herkesin kendi hayatının kahramanı olduğu bir çağda basitçe “etme bulma” hikâyelerinin tümüne trajedi demememiz için bir sebep kalmayabilirdi. Belki de aslolan, izleyicinin perspektifi ve sahnedeki her şeyin izleyiciye kolay *yargıda bulunma* şansı tanımayacak biçimde karmaşık ve *kökensel* nitelikte kurgulanmış olmasıdır -trajik öyküde ne tabi olunan cezanın adaleti sağladığı iddia edilebilmelidir örneğin, ne de ortada tümüyle masum bir kurbanın olduğu. Bu durumda kendi ellerimizle yarattığımız çözümsüz bir *açmaz* da yetersiz kalacak, trajik olanda ilahi yargının da işin içinde olduğu bir *zorunluluk* tespit edilebilecektir: Kader tanrıçaları tarafından çoktan bir kurban olarak seçilip baştan kapana kısılmış olmak ve kaçınılmaz bir yıkım yoluyla hatırlatılan müthiş bir *güç eşitsizliğine* tabi tutulmak.

<sup>2</sup> Metni özenle okuyan, katkı ve eleştirilerini esirgemeyen Ömür Birler'e ve Yiğit Karahanoğulları'na, ayrıca Saramago ve siyaset felsefesi temalı atölyelerin tüm katılımcılarına -özellikle de hem coşkularıyla hem itirazlarıyla esin veren SBF öğrencilerine- teşekkür borçluyum.

Fakat bu neyin iması? Yani trajik öyküden neyi süzmeliyiz -mutlak güç eşitsizliğini bile bile tanrılara kafa tutan insanın isyankâr coşkusu mu, yoksa sırf doğarak trajik bir denklemin içine *düşmüş olmanın* melankolik bilgisini mi? Her ikisini de belki, zıtların birliği. Belki de çağımızın “demokratikleşme arzusuna kapılıp trajediyi evrenselleştirmekten”, böylece sıradanlaştırmaktan uzak durmalı ve trajik olanı ait olduğu yere, mitlere, mitleştirilmiş hükümlerlere, tanrılara bırakmalıyız gerçekten de.<sup>3</sup> Peki ya modern çağın sekülerleştirilmiş mitlerini, akıllamaz güç eşitsizliklerini, yaşam öğütme mekanizmalarını, dünyanın *gereksizleri* muamelesi görmenin veya buna tanık olmanın insana *hiç doğmamış olmayı* diletten duygusunu nasıl adlandırmalı? Başka türlü eyleyememenin kusuruyla, başka türlüünü hayal bile edememenin kapana kısırdığı güçsüzlükle -veya şöyle diyelim, trajik bir sonu kaçınılmaz kılan bu “tehlikeli güçsüzlükle”- nasıl baş etmeli?

Dünyaya *adaletsiz* bir oyunu oynamaya gelmiş insanın ontolojik çaresizliği ve *dünyanın hep böyle bir yer olduğu* kanaati -tragedyayı, başladığı andan itibaren siyasal düşüncenin muarızı kılan şey, her şeyden önce bu çaresizlik tespiti olsa gerek. *Adalet* sorusuna felsefi bir yanıt üretme girişiminde, Platon'un ilk hamlesinin “tragedya şairlerini kovmak” olduğunu hatırlayalım. Fakat ilişkinin başladığı gibi devam etmediğini de unutmayalım. Edebiyat ve siyasal düşüncenin birbirini sürekli beslediği, hatta kimi zaman ayrımın son derece silikleştiği değil sadece kastım. Daha önemli bir şey var: Başlangıçtaki rollerin sıklıkla değiştiğinin, yani “mit” üretmeyi tercih eden politik düşünürlerin en keskin eleştirisini “gizem-savan” romancılarından okuyabildiğimiz de söylenebilecek olması. Kurgusal anlatıların, teoriyi aşan şaşırtıcı öngörülülüğü malumdur. Fakat kimi zaman bir roman veya bir film, zor teorik mevzuları açık etmekteki sarsıcı berraklığıyla, kuramsal bir hileyi gözler önüne sermekteki maharetiyle de öne çıkar ve böylece, mit üreten teorinin politik iddialarını -mitleri çözen karşı hamlelerin üslupçuluğundan da uzak duran bir sadelikle- dağıtır. Dahası, bunu öyle güçlü biçimde yapar ki fikrin iletilmesindeki maharet sayesinde, hepimiz olan biteni görürüz ve karşısında eşitleniriz. Öyle ki “trajik olanı demokratikleştirmeyi” bir de buradan düşünmeliyiz: Çağın mitlerinin gizemini çözen, korku saçan “dev” güçlerin sırrını ele verip *herkes için* aşikâr kılan, yani büyü bozan -

<sup>3</sup> Tragedya ve trajik olana dair bahsi geçen öğeler için bkz. Benjamin, 1998; Steiner, 2004; Latacz, 2006; Vernant ve Vidal-Naquet, 2012; Williams, 2018. Son derece zengin literatürü derinleştirmeyi henüz tamamlanmamış bir başka çalışmada yapmayı deniyor ve burada sadece kimi çıkarımları veri almakla yetiniyorum.

kurnaz ama masum- bir hamle. İşte José Saramago'nun fantastik öyküleri - olağanüstü dilinin yarattığı hazzı paranteze almamıza izin varsa eğer- tam da böyle bir hamleye denk düşer bana kalırsa. Ve denebilir ki bugün içinde yaşadığımız pandeminin, şaşırtıcı bir yaygınlıkla, Saramago'nun meşhur roman çiftini, *Körlük* ve *Görmek*'i akla getirme nedeni de gerçeğin aniden fantastik bir renge bürünürmesi değildir sadece. Romanların ve gerçeğin *salgında* ortaklaşmasında belli ki kaba bir benzerlikten fazlası, *gördüğümüz* daha güçlü bir fikir var -belki unutulmuş, eski bir hakikat ama aynı zamanda düşünmeye davet eden kimi uyarılar ve yeni olanaklar.

Okuduğunuz metin bu güçlü fikri, bugünün olgusal gerçekliği içerisinde yeniden düşünebilmek amacıyla, politik teoriyle ilişkilendirmeyi deneyecek; Saramago'dan Hobbes ve Spinoza'ya, oradan Benjamin'e ve çağdaş düşünürlerin pandemi yorumlarına uzanan dolambaçlı bir yol izleyecek. Önce Saramago'nun roman çiftini bu teorik çerçeve eşliğinde okuma önerisini genel hatlarıyla gerekçelendirmeye, sonra bu çerçevenin içini adım adım doldurmaya çalışacak ve Hobbes'un "hilesinin" bugün neden bizi hala ilgilendirdiğine dair değinilerle sonlanacak. Yol dolansa da metnin meramı basit: *Leviathan* bugün her zamankinden daha çıplak -öyle ki bunu hepimiz *görebiliyor* ve hatta yeni bir "imaı"ını üretebiliyoruz. Ne var ki bu, hem edebiyatçının sezgisinin hem teorisyenin çözümlemesinin öğrettiği üzere, aynı anda şu da demek: *Kendi kendisinin amacı* haline gelmiş olan bu dev mekanizma, varlığını sürdürmek için daha fazla güvenlik açığına ihtiyaç duyuyor ve sıradan insanların payına ya yeni trajediler ya da *görmenin* formülünü üretme zorunluluğu düşüyor. Denilebilir ki hayatın türlü çeşit alanından farklı olgular -örneğin ölümcül bir salgın veya büyük bir deprem, göçmen krizleri veya susuz kalma tehdidi, neoliberalizmin insan öğüten mekanizmaları, sonu gelmeyen savaşlar ve hatta uzayın temellük süreci- aynı basit hakikati gözümüze sokuyor. Özlü ifadesini ironik biçimde bir iktidar yetkilisinin dilinde bulduğu haliyle, sıradan insanların "kendi olağanüstü hallerini ilan etmelerini gerektiren"<sup>4</sup>, yani yaşamsal aciliyet taşıyan basit bir hakikat.

### **"Tıpkı Bir Saramago Romanı Gibi!"**

José Saramago okurları *olağan-dışı* hallere yabancı değil. Yazar olağan hayattan bir "şey"i eksiltmeyi; bir kara parçasının anakaradan kopuşu, nesnelere teker teker

<sup>4</sup> İfade, Sağlık Bakanı Fahrettin Koca'ya ait: <https://haber.sol.org.tr/turkiye/saglik-bakani-herkes-kendi-olaganustu-halini-ilan-etsin-283105> (Tarih: 20.03.2020)

ortadan kayboluşu veya görme yetisinin birdenbire yitirilişi gibi gerçek-üstü öğeleri konu etmeyi ve bu yolla verili gerçekliğe başka gözlerle bakmayı seviyor. Bir anlamda olağan durumda olağan-dışı bir farklılık yaratarak gerçeği yalınlaştırıp berraklaştıran düşünce deneyleri yapmak gibi: Ölüm kendini askıya alsa ve kimse ölmese acaba ne olurdu? Veya: Hiç bilinmeyen bir körlük biçimi salgın halinde tüm kente yayılırdı, bir gün seçmenler “seçmemeyi seçseydi” eğer, acaba hayat, toplum, politik alan neye benzerdi?<sup>5</sup> Bu, siyasal düşünceden aşına olduğumuz bir yöntem aslında; siyasal-toplumsal öğeleri “ayıklayarak” bir başlangıç anı, bir “doğal durum” tasarlamak ve bu sayede de tüm bu icatların kökenine dair bir fikre varmak, biliyoruz ki siyasal toplumun kökenine yapay bir sözleşme yerleştiren kuramların hemen hepsinin başvurduğu bir yöntem. Fakat Saramago'nun siyasal düşünceye ilgisinin daha doğrudan bir yansımaları herhalde şurada aramalıyız: Yazar, politik aktörleri de konu ettiği romanlarda, durumun olağan-dışılığına koşut biçimde başvuru olan “olağanüstü hal”leri öyküleştirmeyi de seviyor ve böylece ortaya, politik kavramları-araçları düşünebilmek için istisnai düzeyde elverişli anlatılar çıkıyor. *Körlük*'te de *Görmek*'te de durum bu -aslında, her iki romanın orijinal adlarının “deneme” vurgusu taşıması, belki de okurları bu türler arası geçişkenliğe hazırlama amacı taşıyor.<sup>6</sup>

Bu müthiş derinlikte romanları anlatmak ne olası ne de gerekli; izini süreceğimiz tema için ihtiyaç duyduğumuz kadarını işaret etmekle yetinelim. Roman çiftinin ilkinde her şey, hayatın olağan akışında küçük ama şaşırtıcı bir kırılmayla başlar: Bir adam aniden kör olur -ve ardından, ilk kör'le temas eden herkes hızla körleşir. Bu tuhaf, benzersiz “beyaz körlük” salgını karşısında siyasal iktidar, okurların bekleyebileceği gibi bilimsel bir seferberlik ilan etmez, en iyi bildiği yoldan ilerler. Kamuoyuna “iyice düşünüldükten sonra alındığı” duyurulan karar, gerçekte akla ilk gelen yönetime başvurmaktır; körler ve körlerle temas ettiği tespit edilenler, eski bir akıl hastanesine

<sup>5</sup> Salzani ve Vanhoutte'e göre (2018: 7-10) bu tür “varsayalım ki” [*what if*] soruları, Saramago'nun *alegorik* metinlerinin hareket noktasını oluşturur; Saramago böylece “verili mekânsal-zamansal koordinatlardan koparak alegori aracılığıyla insanlık durumunun karanlık derinliklerini” kazmaya başlar ki “imkansızın imkanı” üzerine düşünen bu tavır, yazarı felsefi sorgulamanın zeminiyle de ortaklaştırır. Saramago'yu *fantastik gerçekçilik* içinde, özel olarak *Körlük*'ü Manippean satir adı verilen türün örneği olarak okuyan ve görmek-körleşmek temasını konu edinmiş kimi diğer romanlarla karşılaştıran bir çalışma için bkz. Koppenfels, 2004.

<sup>6</sup> Portekizce orijinal adlarıyla *Ensaio sobre a Cegueira* ve *Ensaio sobre a Lucidez*, sırasıyla 1995 ve 2004 yıllarında, yani yaklaşık on yıl arayla yayınlanır. Farklı dillere çevirilerde “ensaio” (İngilizce “essay”, Türkçe “deneme”) ifadesine başvurulmadığı anlaşılıyor. Salzani ve Vanhoutte (2018: 3-4) Saramago'nun kendi yazarlığını “yazınsal bir alan” yaratmak olarak nitelendirdiğini aktarıyorlar ve deneme, bilim, tarih, şiir ve felsefenin tümünü birden bu alana dahil ederek alanlar arası sınırları aştığını düşünüyorlar.

kapatılıp karantinaya alınırlar. Burası askerlerce “korunan” bir kamptır; durumun bir “güvenlik” meselesi olarak değerlendirildiği açıktır; körler “toplumun geri kalanını korumak için” tecrit edilmiş ve “dışarıdan hiçbir koşulda yardım gelmeyeceği” kendilerine anonlarla bildirilmiştir. Çok geçmeden içeridekiler durumu kavrarlar; *gözden çıkarılmış*<sup>7</sup> ve “kendi kaderlerine terk edilmişlerdir” (Saramago, 2015a: 55). Aslında, körler kampı komutanının ifadesiyle yapılan “kangren olmuş bir uzvu kesip atar gibi” körleri yalıtım ve kendi kendilerini ortadan kaldırmalarını beklemeye koyulmaktır. Zira “siyasal beden”in ancak bu yolla korunabileceğine karar verilmiştir (2015a: 105). Askerlerin körlerden, körlerin askerlerden ve diğer körlerden, henüz körleşmemişlerin herkesten korktuğu, “korkudan bembeyaz kesildiği” (2015a: 91) ve herkes körleşene dek tüm kente hızla yayılan atmosfer böylece yaratılır. Gerçekten de körlük acaba neden hızla yayılıp bulaşır? Saramago'nun sormamızı istediği belki de şu: Hangisi neden, hangisi sonuç -körleşme, müthiş bir hızla tüm kenti *doğa durumuna dönüştürerek* yayıldığı için mi korku saçıyor; yoksa bir korku nesnesi haline geldiği, bir güvenlik sorunu olarak ele alındığı için mi soluduğumuz atmosfere kolayca karışıp herkese bulaşıyor? Yazarın diğer romanlarında da başvurduğu bir motif bu: Neden-sonuç veya araç-amaç ilişkisinin varsayılan yönünü tersine çeviren ve mekanizmanın kendi iddiasının tersi bir işleyişe sahip olduğunu gösteren bir müdahalede bulunmak. *İsa'ya Göre İncil*'in ve *Kabil*'in radikal sorularında olduğu gibi: İnsanın mı tanrıya ihtiyacı var, yoksa tanrının mı insana? İnsan, kötü olmamak için mi bir tanrıya muhtaç, yoksa insanın kötülüğüne muhtaç olan tanrı mı? *Körlük*'ten *Görmek*'e uzanan radikal soruyu da buraya yerleştirelim: Kurtulmak istediğimiz bir

<sup>7</sup> Bu, Türkçeye özgü değil; görme'nin tüm diğer duyularımız arasındaki ayrıcalıklı konumu, Saramago'nun ironik tarzına roman boyu bolca malzeme sunuyor. Görme yetisinin dile nakşedilmiş kültürel merkeziliğine ilişkin böylesi vurgular sayesinde *Körlük*, topyekün körleşmenin -yani görmeme ve görülmemenin- nasıl bir medeniyet kaybı ve hatta 'insanlıktan' çıkış anlamına geleceği üzerine de son derece zihin açıcı bir düşünce deneyi. Elbette işin bu boyutu da siyasal düşünce geleneği ile birlikte okunmaya müsait -sadece *Politeia*'daki “Gyges'in yüzüğü” meselini veya Machiavelli'nin “olmak ve görünmek arasındaki açığı idare etme” öğüdünü hatırlamak bile yeterince malzeme sunar. Dolayısıyla Saramago'nun roman çifti, siyasetin antropolojik köklerini, insanın hayvan doğasını düşünmek için de oldukça elverişli. Dahası, görme-görülme ile benlik oluşumu veya “panoptik” gözetleme pratikleri ilişkisine dair de Hegel'den Lacan'a, Bentham'dan Foucault'ya uzanan kurucu katkılar söz konusu -bu konuda bkz. Stanley, 2004: 306 ve Aristodemou, 2011: 173-174. Ne var ki burada işin bu boyutunu paranteze alıp salt “metafor olarak körlük”e ilgilieniyorum -yani, bakma/görme/kavrama/teori/nazariye arasındaki ilişkiyle. Yine de şunu eklemeli: Görme duyusunun kaybına ilişkin anlatının, gören insanların görmeyen insanlara üstünlüğü varsayımıyla örüldüğünü düşünmüyorum -bana kalırsa anlatı tersinden düşünölmeye daha elverişli: Salt görünüşler dünyasında yaşayan, gördüklerinin ötesini kavrayamayan insanlar ancak körleşip görünür olanın etkisi dışına çıktıklarında “kavramaya” başlarlar. Saramago'nun söylediği, verili haliyle insan medeniyetinin görme-görülme-görünüş üzerine kurulmuş olduğudur ki bu, “gözden irak olana kayıtsızlık” gibi genel bir eğilime karşı eleştirel imalar da barındırır.

doğa durumundan çıkışı devlette gördüğümüz için mi siyasal iktidarı yaratırız, yoksa bizleri doğa durumuna yerleştiren bizzat siyasal iktidar mıdır? Can güvenliğimizi korumak için mi devlete ihtiyaç duyarız, yoksa var olmak için canımızdan endişe etmemize ihtiyacı olan bizzat devlet midir?

Bu soruların meşhur muhatabı açık: Siyasal iktidarın kökenine can güvenliğini -ve doğa durumunu- yerleştiren kişi bir on yedinci yüzyıl düşünürü olan Thomas Hobbes'tur. Bilebildiğim kadarıyla, Saramago'nun da açıktan andığı tek siyasal düşünür -Mağara'daki Platon'dan sonra, Körlük'teki Hobbes'tur:<sup>8</sup> “(...) bütün toplumsal değerleri, kuralları ve normları bir gecede yerle bir eden" körlük salgını, "insanı insanın kurduna dönüştürür"<sup>9</sup> -yani, Hobbes'un doğa durumunu yeniden canlandırır fakat tam da Hobbes'un varsayımlarını ve çıkarımlarını sorgulamak üzere.

Hobbes'un kuramının, modern siyasal düşünce açısından bir dönüm noktası olduğu şüphe götürmez. Hobbes, kendisinden önce adı konmuş ve fakat iç çelişkilerden azade kılınamamış “egemenlik” kuramını toplumsal sözleşme fikri ile birleştirir ve bu yolla egemenliğin *hem mutlak hem meşru* bir erk olma karakterini geometrik yoldan “ispatlar”. Gerçekten de çağının -yani matematiğin, optiğin ve modern devletin şekillendirdiği bir yüzyılın- insanıdır Hobbes: Siyasetin bilimi ancak doğru yöntemle, yani doğru konulmuş adları “toplayıp çıkararak” düşünmekle mümkün olduğuna göre (Hobbes, 2005 [1651]: 41) işe kuramsal çerçevenin tüm yapı taşlarını tanımlayarak başlamak gerekir. Nitekim *Leviathan* bir “sözlükçe”yle açılır ve metin boyu yapılacak çıkarımların tutarlılık zemini kurulur. Son derece etkileyici olan bu analitik bütün kolay su geçirmez; çıkarımlara itiraz etmek için varsayımları sorgulamak, varsayımların gerekçesi içine nereye varılmak istendiğini akılda tutmak gerekir. Bu gözle okunduğunda tüm bu geometrik yapının şunu söyleyebilmek üzere inşa edildiği anlaşılır: “Egemen güç, yokluğu kadar tehlikeli değildir” -iş ki “miyoplar” da bunu *görebilsin*. İnsanların uzağı görme araçlarından doğal yoksunluğu, mutlak erke şüpheyile yaklaşımlarına neden olur, oysa Hobbes için denklem basittir: Ya doğa durumunun “yalnız, yoksul, kötü, vahşi, kısa süren” hayatı ya da can güvenliği karşılığında mutlak egemene istikrarlı biçimde itaat. Bu ikilikte neyin eksildiğine dikkat edelim; siyasal düşünce geleneğinin temel ölçütü, yani *adalet* veya “yaşamaya

<sup>8</sup> *Görmek*'te tekrarlanan Machiavelli göndermeleri de mevcuttur fakat nitelikçe farklı olduğu söylenebilir.

<sup>9</sup> İfade, Saramago'nun kendi yazarlık serüvenini anlattığı konuşmasında geçiyor (Saramago, 2015c: 44).



değer” yaşam arayışı denklemden silinmiştir. Öyleyse Hobbes'un kuramı, sadece egemenlik teorisini tutarlı bir çerçeveye yerleştirmekle değil, aynı zamanda siyasal birlikteliğin adaletle olduğu varsayılan içsel ilişkisini iptal edişyle de bir dönüm noktasıdır. Ne var ki Hobbes'un bizi davet ettiği rasyonalitenin karşısına ölüm korkusunu küçümseyerek çıkmanın etkililiği şüphelidir -zira basitçe, yaşanmaya değer bir yaşamı yaratabilmek için de öncelikle hayatta kalmak gerekir elbette. Daha akıllıca bir karşı hamle herhalde şunu söyleyecektir; hayatta kalabilme güvencesi iyi bir yaşamı örgütleyebilmekten geçer, tersi değil -iş ki *perspektifimizi* değiştirebilelim. İşte bu vurguyu da *mercek ustası* Spinoza'nın Hobbes'un kuramına yaptığı müdahale olarak adlandırmak için yeterince gerekçemiz mevcut; Spinoza, bir yandan Hobbes'un ayak izlerini neredeyse birebir izlerken öte yandan Hobbes'un vardığı sonuçları çarpıcı biçimde “tersine çevirir” -fakat Carl Schmitt'in kastettiğinden çok daha radikal bir biçimde.

Açık ki Saramago da bir romantik değil: Körler kampı ve sonrasında kentte tanık olunanlar, tıpkı Hobbes'un varsaydığı gibi, ölümcül bir mücadeleyle, çeteleşme ve zorbalıkla, hatta bir “iç savaş”la şekillenecektir. Saramago, insanların birbirlerine düşmanlık etmek yerine paylaşmayı ve dayanışmayı tercih edeceklerinin hiçbir doğal garantisi yoktur demeye getirir sanki. Tek bir silahın yarattığı güç farkı, diğerlerinin payına el koymayı “akıl eden” bir çetenin oluşmasına yeter. Çetenin karşısındakilerin duyduğu ölüm korkusunun -veya hayatta kalma arzusunun- zor gücüne “ikna” olmayı nasıl kolaylaştırdığını da aynı anda okuruz. İnsanlar önce kapatılmaya sonra “acımasız körler çetesinin” taleplerine şaşkıncı hızla uyum gösterir, yiyeceğe ulaşım hayatta kalabildikleri sürece her tür onursuzlaştırmayı “o kadar da kötü durumda değiliz” diyerek göğüslerler. Aralarındaki iç bölünmeler de bu yönde gelişir; çetenin “otorite”sine itiraz veya isyan etmeye yeltenenler, önce diğer tabi körler tarafından suçlanırlar. İtirazcı körlere karşı öfke ve düşmanlık, birbirini “asalak” gibi görmeye başlama, isyancıları ihbar etme ve “suçluları” teslim etmeyi teklif etme -bunların tümü, hızla *hayvansılaştıran* insanların bu *çiplak hayata* tutunma karşılığında nelerden vazgeçebileceklerinin birer örneği gibidir.<sup>10</sup> “Dünyada ne varsa tamamı burada”dır (2015a: 105) gerçekten de. Fakat bunun, ölüme terk edilme-hayatta kalma çizgisinde dizayn edilmiş bir dünya, kurulmuş bir düzenek olduğunu da görelim. “En büyük

<sup>10</sup> Körlerin kendi içlerinde nasıl bölündüğüne ilişkin olağanüstü bölümler için bkz. Saramago 2015a: 168-170, 198-200.

kötülüklerin bile, içinde o kötülüğe sabırla katlanmamıza yetecek kadar iyilik barındırdığı” sonucuna varmayı (2015a: 156), yani itaati her koşulda rasyonelleştirmeyi kaçınılmaz kılacak biçimde, “koru”nun önderlik edip şekillendirdiği bir düzenek. Mesaj açık görünüyor: *Survival* stratejisi, insanları Hobbesçu paradigmaya razı hale getirir. Hobbes'un keşfi, siyasal toplumun temeline, insanın hayatta kalma uğruna *başka her şeyden vazgeçebilir* bir canlı olduğu kabulünü yerleştirmesidir gerçekte.

Fakat öte yandan Saramago insan “doğasının” değişmez kötücüllüğünü veri almaya da savrulmaz -insan denen bu “duygu, akıl ve acımasızlık çorbası”<sup>11</sup> bildiği biçimde eyler ama aynı zamanda öğrenir de. İnsan, en iyi savunmanın üstünlük kurmaktan geçtiği bir toplumda körleşmiştir,<sup>12</sup> dolayısıyla bu yoldan ezbere ilerleyebilir ve fakat diğer insanlarla güçlerini birleştirmenin hayatta kalmanın tek yolu olduğunu da görebilir. Böylece, bir yazar önsezisiyle, Hobbesçu alemin içine Spinozacı bir karakter yerleştirir Saramago; körleşmediği halde kampa gitmeyi tercih eden ve diğerleri körken kendisinin de göremeyeceğini fark eden bir kadın -veya şöyle diyelim, *içindeki düşünce hisseden, hissettiği düşünen* biri, “doktorun karısı”.<sup>13</sup> Kadın, diğerleri gördüğü sürece kendisinin de yapıp edebileceklerinin artacağına farkında olmasıyla, “körler ülkesinde bir kral(içe)” olmak yerine küçük grubunu “örgütlemeyi” tercih etmesiyle etrafında bir başka deneyim örer. Hobbes'un *korku* zemininde geliştirdiği sağlam gerekçeler karşısında Epiküros'tan Spinoza'ya uzanan bir geleneğin de var olduğunu ve bu geleneğin “korkulardan özgürleşmeyi” merkeze alarak yanıt ürettiğini hatırlayalım. Bununla birlikte, Hobbes'un da korkuyla kurduğu ilişkinin basit ve tek yönlü olmadığını; gerçek farkın, insanın itki ve tutkularını yok saymak yerine bu duygularla ne yapacağımız sorusunda yattığını da unutmamalıyız. Nitekim *Körlük* bir yerden sonra görmeye başlamanın romanı olarak da okunabilir. “Korkunun iyi bir akıl hocası olmadığına” (2015a: 197) ikna olan, belki daha da

<sup>11</sup> İfade bu kez *Mağara* romanından -bkz. Saramago, 2014: 73.

<sup>12</sup> “(...) yazar, gözlerimizin şu görür haliyle bile kör olduğumuza inanmaktadır, insanlığın bulaşıcı bir körlüğe kapılmasına gerek yoktur. Belki gözlerimiz görmektedir ama aklımız körleşmiştir.” -bkz. Saramago, 2015c: 44. Körlüğü ifade eden sözcüğün farklı dillerde, “düşüncesizlik, anlayışsızlık, kendine kandırma” gibi yan anlamlar taşıdığını ve görmek olarak çevrilen *lucidez* sözcüğünün “aklıbaşındalık, zihinsel berraklık, açıklık” anlamlarını barındırdığını ekleyelim.

<sup>13</sup> Saramago'nun “körler dünyasında görme yeteneğini kaybetmeyen tek karakter”in doğuşuna dair anlatısı için bkz. Saramago, 2015c: 45-46.

doğrusu, itaatin can güvenliğini garantilemediğini fark eden körler, isyan eder<sup>14</sup> ve kanlı bir hesaplaşmaya girerler. İsyanın sonucunda kamp yok olur fakat tam da kentin tamamı, bu kez hakiki bir doğa durumuna dönüştüğü anda.<sup>15</sup> Kentte uygar yaşamın olmazsa olmazı olan her şey kaybolmuştur. Geriye sadece, küçük gruplar halinde içinde kayboldukları kentin sokaklarında yiyecek ve sığınak arayarak dolanan, yani sadece hayatta kalmaya çalışan insanlar kalmıştır. Saramago, iki sahneyle körlerin kendilerinden ibaret olduğunun altını çizer adeta; kadın, önce yiyecek aradıkları süpermarket deposundan çıkamayıp ölenlerin fosforlaşmış cesetlerine, sonra tüm kutsal ikonların gözlerinin bantlandığı kiliseye tanık olur. Yani içkinlik düzlemindeyizdir artık: Canlılığını yitirince karbonlarına ayrılan bedenlerden ibaretizdir<sup>16</sup> ve ne bir kurtarıcı gelecektir, ne olan bitenin hesabını tutan bir tanrı vardır -belki de tüm bunların başa gelmesine izin veren bir tanrı “görmeyi”, aşkın varoluşunu hak etmiyordur. Peki ya sonra? Saramago iki ayrı meydanda toplanmış iki ayrı grubun konuşmalarını işaret eder bize; ilk meydanda toplananların belli ki kilisedeki manzaradan haberleri yoktur; olan biteni ilahi bir ceza olarak anlamışlardır. İkinci meydanda ise içkinlik düzlemini kabul etmiş insanların sorusu ortaktır -bundan sonra nasıl yaşamalı, kendimizi nasıl örgütlemeliyiz? Kendinden ibaret kalmanın *dehşet verici* anı, kurtarıcı mucizelerden ama aynı zamanda insanlığın en temel korku kaynaklarından da özgürleşme anıdır. İşte hayatta kalanların, bu kez, *yaşanmaya değer bir yaşamı* nasıl kuracaklarını aramaya başlamaları da bu dehşet verici özgürleşme anına denk düşer. *Körlük'ü Görmek'e* bağlayan yol da aynı sorudan geçer: İyi bir yaşamı, kendimizi nasıl örgütleyeceğiz?

<sup>14</sup> Körleri itaat yerine isyana sevk edenin tam olarak ne olduğu, verimli bir tartışma konusu -insan onuru ve cesaret duygusu mu, yoksa şiddete bir kez daha uğramama arzusu, kampta ölüp gitme korkusu mu?

<sup>15</sup> Bu anlamda, her ne kadar kapatıldıkları andan itibaren insanlar arasında adların, sınıfların veya mesleklerin işlevsizleştiği bir homojenleşmeden söz edilebilir olsa da (Stanley, 2004: 297-299), bu koşulların bizzat siyasal otorite tarafından yaratıldığı düşünülürse, hakiki bir eşitlenmenin, körler kampında değil kentteki koşullarda ortaya çıktığını düşünmek daha makul (krş. Kerren'den alıntılan Nashef, 2015: 216. Nashef'in çalışması, körler kampını “her şeyin mümkün olabildiği daimi bir istisna hali”nin mekanı olarak, yani Agambenci anlamda “kamp” a koşut biçimde değerlendiriyor -bkz. Nashef, 2015: 209-214).

<sup>16</sup> Elbette Saramago söz konusu olduğunda “süpermarket” in yaratacağı çağrışımların bu söylediğimle sınırlı kalacağı düşünülemez. Piyasa hükümlerinin bir sembolü olarak süpermarket, tıpkı *Mağara*'da ima edildiği gibi, meta fetişizminin tüm veçhelerine birden temas edecek biçimde -yani, görünüşlerin/imağların dünyasına tam bir teslimiyetten yaşamı bir-örnekletirmeye, insanlar arası ilişkilerin şeyler arası ilişkilere dönüştürülmesinden AVM'lerin “tapınak”vari işlevlerine uzanacak biçimde- “kapitalist piyasa kültürü”nün özeti gibi okunmaya müsaittir. Ayrıca bkz. Nashef, 2015: 217-229.

Bu momentin, birkaç anlamda birden Spinozacı bir kırılma olarak yorumlanabileceği ve fakat Spinozacı bir “kuruluş”a dönüşmediğini, Walter Benjamin'in tabiriyle “saf araçlar” alanında kaldığını tespit edebileceğimiz fikrindeyim. Saramago bizi adeta Hobbesçu bir çemberden geçirerek başlangıç anına -fakat bu kez hakiki bir doğa durumuna- yeniden taşır ve bu defa “birlikte nasıl yaşayacağız?” sorusu, tüm bir politik varoluştan vazgeçmekle sonuçlanmaz. Aksine, *Körlük*'teki ikinci meydan -yine olağandışı bir edimde- *Görmek*'teki “beyaz/boş oy”larda karşılık bulur; çoğunluk “sessiz” bir siyasal beden gibi karar verir ve *seçmemeyi seçer*. Belki de körleşme deneyiminin yarattığı “radikal aydınlanma”, halkın dışında ve halka aşkın bir siyasal mekanizmanın *fazlalığını* ve hakiki bir kriz anında halkı zaten kendi kaderine terk edeceğini görmelerine sebep olmuştur. Her durumda, beyaz körlükten sonra gelen beyaz/boş oy “salgını”, politik haklarını kendisine dışsal ve aşkın bir mekanizmaya devretmeme ediminin, yani başka tür bir politik birliktelik için söz-leşmenin sessiz işareti gibidir. Kent, insanlar, her şey aynıdır; doğa durumu deneyiminin ardından dört yıl geçmiştir ve fakat artık politik hakkın devri gibi işleyen seçim mekanizmasına rıza yoktur -her şeyi değiştiren ufak bir fark. Böylece *Görmek*, siyasal bedenin dışında ekstra bir “bünye” olarak işleyen her iktidarın tüm zaman ve mekânlarda başvurduğu jargona ve alet-edevata dair çarpıcı bir ifşaya dönüşür. Saramago'nun müthiş bir ironiyle bu tarih-üstü repertuarı gözler önüne serme maharetini roman-severlere bırakalım ve *Görmek*'in politik düzeneğin kalbindeki *boşluğu* ifşa etme maharetine odaklanalım: *Seçmeme* edimini adeta bir parazit muamelesi görmüşçesine ağır bir hakaret olarak algılayan Hobbesçu düzenek, kendisine ihtiyaç duyulmasını sağlayacak can güvenliği korkusunu/güvenlik açığını bizzat yaratmaya girişecektir -yani varlık nedenini sorgulatan bu *seçim grevi* krizine kendi eliyle doğa durumu yaratma girişimleriyle yanıt verecektir. Öyleyse baştan soralım, nedir bu olan biteni Hobbes'un kurgusu içinden okumaya elveren?

### **Hobbes'un Hilesi: Halk-sız Bir Siyasal Beden**

Hobbes'un biz sıradan insanların görme yetisine dair umudunun olmadığını düşünmek için sağlam gerekçelerimiz var. Aslında bunu zaten açıkça söyler; insanların “en küçük ödemeyi bile büyük bir ıstırap gibi gösteren büyütücü gözlükleri, yani tutkuları ve öz-sevgileri” vardır ve bu aynı zamanda “böyle ödemeler yapılmaksızın kaçınılması mümkün olmayan felaketleri görebilmeleri için gerekli uzak gözlüklerinden, yani ahlak ve uygarlık biliminden” yoksun oldukları anlamına gelir

(Hobbes, 2005: 138). İfadedeki “küçük ödeme”, açık ki vergiyi de yasaya boyun eğmeyi de içerir; her durumda mutlak iktidara itaat yükümlülüğünü ima eder. Öte yandan, “en asil duygu” olan görmedeki bu ontolojik sakatlık, siyasal topluma geçişle değiştirilemez -sadece *yönlendirilir* ve *dengelenir*. Yani, siyasal topluma geçiş ne insanın hareket yasalarını ne de korkularını değiştirir.<sup>17</sup> Albert O. Hirschman'ın (2008: 49, 59) “kör tutkuları akılcı çıkarılara dönüştürme” dediği<sup>18</sup> ve sadece Hobbes'a özgü olmayan bu bükme işlemini şöyle de anlamak mümkün: İnsanların akıllıca olanın, yani birlikte barış içinde yaşamalarının hilafında devinen tutkuları sabittir ve tam da bu nedenle, bu tutkuları tıpkı bir optik süzgeçten geçirir gibi sonuçlarını değiştirecek bir *düzeneğe* yerleştirmek gerekir. Böylece söz konusu tutkular, akıl yürütmeye aynı sonuçlara varacak biçimde işlevselleşebilir ve insanların hırs, açgözlülük ve kibirleri “kibrin evlatları üzerinde yükselecek” rakipsiz bir “koru-saygı” veya “dehşet” [awe] kaynağı yaratılarak bir arada yaşamın olanağına dönüştürülebilir -tıpkı açgözlü ihtirasın, ticari zenginleşme yaratacağı beklentisinde olduğu gibi. Hobbes'un kurgusu, hem sözleşme anını hem siyasal toplumda korunma-itaat ilişkisinin istikrarını bu fikre dayandırır; yine bir tutku olan ölüm korkusunun akli tetiklediğini varsaymamızı, sözleşmenin gerekliliğinin “akıl edildiğini” düşünmemizi ister Hobbes. Oysa diğer sözleşmeciler eleştirmenlerin de fark ettiği üzere, tüm anlatısı zor gücüne boyun eğme olarak okunmaya da aynı ölçüde müsaittir ve zor'dan meşruiyet çıkmaz. Zor, sadece zor'dur. Yani Hobbes'un kuramından “kesin”likle çıkan şey, mutlak otoriteye itaat etmenin rızaya dayalı meşruiyeti değil, siyasal toplumun kökenindeki sebep her ne olursa olsun, “rasyonel” olanın otoriteye itaat etmek olduğu iddiasıdır. Sözleşme anı için geçerli olan, siyasal toplumun içinde de geçerlidir; korunma karşılığı egemene itaat, insanın “rasyonel çıkarı”dır. Her ne kadar miyopluk bunu görmeye elvermese

<sup>17</sup> Farklı “durum”larda aynı kalan bu itkilerin işlevleri değişir sadece -koru örneğinin, doğa durumunun kaotik atmosferinin kurucu bir parçasıyken, rasyonel davranışı da tetikleyecek ve sürekli savaş atmosferinden çıkışa zemin de sunacaktır; bir kez siyasal topluma geçildikten sonra ise, egemenin yaptırım gücü karşısında korku itaatin -ve böylece düzenin- sürekliliğini sağlayacaktır. Hobbes'un kurgusunda insanın hareket yasaları değil, içinde devinilen düzenek değişir sadece. Bu anlamda, Leo Strauss ile Hannah Arendt'in Hobbes'ta korkunun rolüne ilişkin yorumları da birbirini değilleyen değil, tamamlayan biçimde okunmaya müsait hale gelir: Strauss korkuyu insanı rasyonel davranmaya ve toplumsallaşmaya iten bir duygu olarak, Arendt ise siyasal toplum içinde insanları izole eden, apolitikleştiren, bu nedenle de gerçekte paradoksal biçimde anti-politik bir politik ilke işlevi üstlenen kişisel bir duygu olarak değerlendirir. Açık ki Hobbes korkunun bu iki yönünü de işlevselleştirir -krş. Keedus, 2012: 332-333.

<sup>18</sup> Hirschman, tutkuları “yönlendirme” ve “dengeleme” olmak üzere iki ayrı stratejiden söz ediyor ve Hobbes'u “vahşi tutkuları, barışçıl eğilimler kazandıran tutkularla dengeleme”nin hanesine yazıyor. Oysa her iki pozisyonu da Hobbes'ta tespit edebileceğimizi ve Hirschman'ın varsaydığının aksine bunun yalnızca sözleşme anıyla sınırlı olmadığı fikrindeyim.

de bir kez "yeryüzünde ondan daha güçlüsü olmayan" *leviathan* var olduğunda, karşısında duyulacak korku, itaati nasılsa doğuracaktır. Tersinden de düşünelim: Bir başka tutku -örneğin kibir, şan, şöhret, güç arzusu- korkuya ağır basacak olsa dahi, bu kör tutkuların karşısına egemenliğin mutlak gücünün alt edilemeyecek oluşuna dair rasyonel bilgi çıkacaktır. Öyleyse Hobbes'un kurgusunda, hangi perspektiften bakıldığına göre görüntü değişir: *Leviathan*, tutkularıyla eyleyen insanların gözünde korkutucu bir *canavar* ve "çıkarlarının bilincinde" olan insanlar için saldırgan tutkular "girdi"sini iç barış "çıkıtısı"na dönüştüren rasyonel bir *makinedir*. Peki ya insanvari *siyasal beden* ve *ölümlü tanrı* -yani *leviathan*'ın diğer sıfatları?

Sözleşmeyi düşünelim. Sözleşme, Hobbes'un tanrısal *ex nihilo* yaratma edimine benzeterek anlamamızı istediği, kendi ellerimizle "ölümlü bir tanrı"yı ortaya çıkardığımız bir "an"dan ibarettir. Hiçbir şeyin istikrarlı biçimde varlık gösteremeyişiyle tanımlanan doğa durumundan, *her şeyin* olduğu toplumsal-siyasal topluma geçiş, tek bir edimden kaynaklanır: Herkesin, birini "egemen" olarak işaret ederek "her şey üzerindeki sınırsız hak"kindan geri durması. Yani, oldukça tuhaf bir "sözleşme"dir söz konusu olan zira bu anlatıda hiçbir şey, sözleşmenin bir ortaklık yarattığını, bir siyasal bedenin oluştuğunu söylemez -yaratılan sadece egemen merciidir. Dahası egemen merciinin yaratılışı da aramızdan birini olduğu haliyle -yani her şey üzerindeki sınırsız hakkıyla- bırakmaktan ibarettir. Elbette ince düşünülmüş bir tabloyla karşı karşıyayız; ortaklığın olmayışını otoritenin eksikliğine, ortaklığın var edilmesini ise eşitlik düzlemini mutlak biçimde bozacak bir egemenin ortaya çıkışına bağlayan, dahası egemenin uyruklara hiçbir borcunun doğmadığı bir tablo. Kuşku yok ki bir iç savaş -üstelik radikal eşitlikçi fikirlerin dolaşımında olduğu bir iç savaş- atmosferini soluyan Hobbes'un politik pozisyonuna ilişkin gerekli tüm malzemeyi de içinde barındırır bu ince işlenmiş tablo: Eşitlik, tehlikeli ve dahası ortaklığı imkânsızlaştıran niteliktedir ve siyasal bir *ortaklık* ancak "kılıcın gücü"yle, yani otoritenin belirlediği normlara uyulmasını garantileyecek yaptırım gücüyle mümkündür. Hobbesçu kurguda eşitlikten ortaklık çıkmaz, aksine eşitliğin bozulması ortaklık için önşarttır. Eşitlik tam da bu kabulü beslemek üzere doğa durumunu herkes için tehlikeli hale getiren unsurdur -doğa durumunda eşitlik, herkesin bir diğerini *öldürebilme eşitliği* olarak somutlanır. Nitekim en temelde varlığını sürdürme çabasıyla karakterize olan insanı, her şey üzerindeki sınırsız hakkına rağmen hayatta kalma garantisinden yoksun kılan şey de bu eşitliktir. Dolayısıyla *bozulması gereken eşitlik*, Hobbes'un kuramına

rengini verir. Hobbes iç savaş esnasında "devrimci bir rol üstlenen *çokluğun* politik kişiliğini", paradoksal biçimde, "iptal etmek üzere" tanır; ve bu yolla, Ellen Meiksins Wood ve Neal Wood'un dikkati çektikleri üzere (1997: 97-103), halkın politik varoluşundan vazgeçmesini siyasal bedenin ön şartı kılar. İtaat etmeyi zorunlu kılacak büyüklükte bir güç odağı oluşturmaktan ibaret olan sözleşme, halkın "kurucu iktidarı"na değil, tam aksine siyasal özne olmaktan menedilişine denk düşer (ayrıca bkz. Neocleous, 2003: 151-152). Hobbes'un kuramının hiçbir anında insanlar bir "halk", yani siyasal bir özne olamaz -bir siyasal özne olarak halk, Hobbes için yok hükmündedir. Tıpkı doğa durumundakiler gibi kendi itki ve hesaplarından ibaret olan insanlar vardır sadece.

Dahası, tam da sözleşme kurgusu sayesinde, "amil" olan [*author*] bu çoğul kişiler, "fail" olan [*actor*] egemenin her eyleminin asıl sorumlusu addedilirler; politik eyleme haklarından vazgeçerek egemeni yetkilendirirken [*authority*], egemenin fiillerinin tüm sonuçlarını da üstlenmiş sayılırlar (Hobbes, 2005: 118). Egemenin sorumlu olabilmesi için sözleşmenin tarafı olması gerekir -oysa elbette, tarafı değil sonucudur ve daha önemlisi, topluluk ile egemen arasında bir sözleşme olduğu varsayılmaz zira "topluluk" sözleşmeden *önce* yoktur (2005: 132).<sup>19</sup> Paradoks şu ki sözleşmeden *sonra* da birlik anlamında bir topluluk yoktur. Siyasal beden, egemenin *persona*'sında, yani yapay kişiliğinde, bir "temsil" olarak *var sayılır* sadece, zira çokluktan yapay bir kişilik, bir *persona* çıkaran "temsil edilenlerin *birliği* değil, temsil edenin *birliğidir*" (2005: 119 -vurgu aslında). Yani Hobbes'un görmemizi istediği "temsil" kelimenin düz anlamıyla bir "gösteri"den ibarettir. Horst Bredekamp'ın (2007: 42) tespitiyle, fikir, esinini optik bir "oyun"dan alır; birbiriyle bağlantısız imajları birleştiren ve "çok-odaklı eğimli lensler" [*prospective glass*] sayesinde parçalardan bağımsız bir bütün olarak görülebilir kılan bir illüzyondan. Hobbes imajların "ikna edici gücüne" duyduğu güven ve "görsel stratejileri politik teorinin merkezine yerleştirışı" ile tüm siyasal düşünürler arasında böylece ayrışır (2007: 30). Öyleyse Hobbes'un "ahlak ve uygarlık bilimi" dediği *uzak gözlükleri*, gerçekte çokluğu bir illüzyona ikna olmaya davet eden merceklerden ibarettir. Her durumda Hobbes'un hilesi adını hak

<sup>19</sup> Dahası, egemenin tekil kişilerle bir sözleşme yapacağı varsayımı da "saçma"dır; egemeni yargılayacak bir yargıç yoktur, "dolayısıyla iş yine kılıç kuvvetine kalır." Hobbes için mesele gayet açık: Egemenin, iktidarını sözleşmeden "yani şarta bağlı olarak aldığı" düşüncesi, sözleşmenin gücünü egemenin zor gücünden aldığı "basit gerçeğini" görmezden gelir. Yani aslında egemenden önce topluluk var olmadığı gibi *geçerli* bir sözleşme de yoktur -boş sözden ibarettir (Hobbes, 2005: 132; ayrıca bkz. s. 190-191).

eden bir bükme işlemiyle karşı karşıyayız: Bir siyasal özne olarak halkı hiç var etmeyen bu kurguda siyasal beden, salt egemenin *temsiline* bir bütün olarak *var sayılır*.

"Toplum yok, bireyler var" demenin on yedinci yüzyıldaki versiyonunun çok daha incelikli bir akıl yürütmeye şekillendiğini mi düşünmeliyiz? Fakat mesele bundan ibaret de değil. Doğa durumunun, öncelikle siyasal toplumu önceleyen -ve gerekeleyen- bir normsuzluk haline ve aynı zamanda toplumsal durum içerisinde "iç savaş"a denk düştüğünü, bu haliyle de Hobbes'un kuramında bir hayalet gibi salındığını biliyoruz -her an ete kemiğe bürünme ihtimali taşıyan bir hayalet. Buna, insanın tutkularının ve hareket yasalarının toplumsal durumda değişmediğini ve dahası, Hobbes'un egemeninin doğa durumundaki sınırsızlığının sürdürdüğünü ekleyelim. Bunların tümü, siyasal toplumun doğa durumunun "anti-tezi" değil, aslında düzenlenmiş bir devamı olduğunu söylemeye el verir, öyle ki korku ve güvencesizliğin sürekliliği bizzat toplumsal-siyasal düzenin gerek şartı işlevini üstlenmektedir. Etienne Balibar'ı (2017a: 55-59) izleyerek şöyle formüle edebiliriz öyleyse; Hobbes'un kuramı gerçekte doğa durumu ile siyasal toplum arasında öylesine paradoksal bir iç içelik varsayar ki her politik öge, aynı anda anti-politik bir rol oynar. Ve tersi de doğrudur; Hobbesçu politika, hem bir sivil düzen kurmayı ve hem de bu düzeni tehdit eden unsur karşısında doğa durumuna başvurmayı gerektirir. Fail olarak egemenin "temsil"inde optik bir yanılsama olarak varolan bir-lik, tam da egemenin temsilinden ibaret kalması için daimi olarak *parçalanmak* zorundadır (Balibar 2017b: 104). Yani egemen, bütün'ü kendi temsil gücünde tekelleştirebilmek için, bizi doğa durumundaki yalıtık halimizde tutmaya mecburdur - egemeni gereksizleştirecek politik birliktelik biçimlerini dağıtmaya, bizleri güçlerini birleştiremeyecek denli *çözmeye* mecburdur. Aksi, kendisine rakip bir siyasal bünyenin oluşmasına izin vermek olacaktır. Hobbes'un hilesi, siyasal bedeni kendinde cisimleştirdiği iddiasıyla gerçekte bedeni sonsuz biçimde parçalamak, bir siyasal özne olarak halk'ı daimi olarak imkân-dışı kılmak zorunda olan bir egemen yaratmış olmasındadır. Belki de bu nedenle *leviathan* aynı zamanda bir "ölümlü tanrı" olarak tanımlanmak zorundadır -"her şeyi gören" ve hiçbir şeyden "korkmayan" niteliğiyle "bütünün" üzerinde hükümran olacak, yargılayan ve fakat yargıdan tümüyle azade kalacak bir mutlak güç.



Kuşku yok ki Hobbes ahlakçı bir düşünür değildir -ne adalet talebinin meşruiyetiyle ne adil yargılanmanın haklılığıyla ilgilenir. Hobbes'un yaptığı, adalet talebinin güçsüz kalmaya mahkûm olduğu, *aktörü* egemen olan bir *sahne* kurmaktır -ki zaten *dünya hep böyle bir yer* değil midir?

### **Bir İtiraz: Gerçek Hobbes Bu Değil**

Hobbes gibi iç savaşı *önleme* çabasını kuramının merkezine yerleştiren bir düşünürün aklından geçen in uyruklarını durduk yere, *hiç yoktan* düşmanlaştıracak bir egemen olmaması beklenir. Tabii eğer irrasyonel bir egemenden, bir "deli"den söz etmiyorsak. Oysa Hobbes'un hayranlık verici analitik kurgusunda her şey rasyoneldir. Aslında meselenin öncelikle tam da burada, yani tersinden *fazlasıyla* rasyonel bir egemen varsayılıyor oluşunda yattığını düşünmek için gerekçemiz çok. Zira Hobbes'un ki öyle bir egemendir ki "gücünün ve görkeminin uyruklarının refah ve sağlığından geldiğini" (Hobbes, 2005: 138) ve uyruklarını zayıflatmanın kendisini de "zayıf bir egemen" yapacağını bilecek; halkın ve kendisinin "iyiliğini" bir görecek; gereksiz yasa çıkarmayacak; güçlüleri kayırmayacak ve cezalarını hafifletmeyecek; yoksulları "kişisel hayırseverliğin tesadüflüğüne" bırakmayacak (2005: 241-243); uyruklarının kazançları ölçüsünde elde edecekleri "konforu" da güvenceleyecektir (2005: 234). Hobbes'un rasyonel kurgusu, uyrukların, hayatlarını koruyamayan bir egemene itaat borçlarının olmadığını da teslim eder -koruma sağlayan başka bir egemene itaati tercih etmeleri kaçınılmazdır. Dolayısıyla iç düzeni sağlayacak olan *leviathan* kurgusu, itaati sürekli kılabilmek için korumayı *başaran* ve korumayı başarabilmek için daima güçlü kalan, tüm bunları hesap edebilen kapasitede bir egemen varsayımına dayanır. Uyruklar üzerinde daima korku, hatta dehşet [awe] yaratması beklenen tanrısallaştırılmış bir kahramanın da zaten böyle bir doğru akla sahip olması gerekmez mi? Muhtemelen öyle. Fakat belki "imaj", bir kez daha, esas belirleyicidir. Nitekim egemen için çizilen bu resmin çoktan sorgulamaya konu edildiğini ve bu kararlı, korkusuz, hesap dahisi egemen "miti"nin henüz doğduğu yüzyılda çözüldüğünü önce *Hamlet*'ten, sonra Walter Benjamin'den öğreniyoruz.

On yedinci yüzyıl yas-oyunu ile antik dönem tragediyaları arasında yaptığı karşılaştırmada Benjamin, kaynağını mitlerden alan tragedyalardan farklı olarak yas-oyununun doğrudan tarihsel gerçeklikten beslenmiş olmasına dikkat çeker. Buna göre, dönemin doğal hukuk doktrininin odağı aldığı "olağanüstü hal", oyunlardaki

prenslerin önlemleri beklenen “katastrof”ta karşılık bulmakta; ne var ki oyunlar, krizi önleme sorumluluğu ve bu yönde “karar alma” iktidarıyla özdeşleşmesi beklenen prensi, tam da bu beklentiye boşa düşüren bir kapasitesizlikle karakterize etmektedir. Yani egemen prens karar almaya ehil olmak bir yana, önlemesi beklenen katastrofun bizzat yaratıcısı konumundadır. Böylece rasyonel egemen eli kanlı bir deliye, terör estiren bir “canavar”a dönüşür. Her durumda egemen bir kahraman değildir; aksine olağanüstü bir durumla başatmesine elvermeyecek bir “körlük” veya “idraksizlik” ile maluldür (Benjamin, 1998: 65-86, 115, 155). George Steiner’in deyişiyile, mutlak iradeyle özdeşleşmiş egemenin kendisini ve etrafındakileri birer kurbanı dönüştürmesinin öyküsüdür yas-oyunu ve Benjamin’in ilgisinin kökeninde, kendisinin soluduğu atmosferin de -tıpkı bu oyunların ortaya çıktığı tarihsel dönem gibi- “kriz”le karakterize oluşunun yatması muhtemeldir (Steiner, 1998: 16, 24). Gerçekten de “burjuva sınıfının anıtlarını, daha bunlar ayaktaiken birer yıkıntı olarak görmeyi” olanaklı kılan tam da krizlerin yarattığı etki değil midir? Elbette “diyalektik düşüncenin düş kurarak uyanışa zorlama” maharetinin yanı sıra, demeliyiz (Benjamin, 2004: 104); fakat krizlerin, bu uyanışı *herkesin* mahareti kılma potansiyelini de, tam tersine bizi bize kırdıran *yıkıcı etkisini* de küçümseyemeyiz.

Hobbes, elbette deneyimlediği iç savaşta krizlerin ebedi hayaletini görmüştü: Ruhani otoritenin iktidar arayışının, din savaşlarının, parlamento ve monark arasındaki egemenlik yarışının ve politik bir varoluş gösterecek halkın potansiyel isyankârlığının daimi niteliğinin farkındaydı.<sup>20</sup> Dolayısıyla “iyinin ve kötünün ne olduğuna ilişkin karar”ın egemen mercide tekelleşmesi gibi, egemenin “yasayla sınırlanamayacak oluşu” da salt teorik tutarlılığın bir gereği olarak düşünülemez -egemen karar, iç savaş tehdidinin daimi oluşuna verilen karşılıktır. Aynı nedenle, yani hukuk kuran ama hukuk-dışında duran karar mercii olmasıyla Hobbes'un egemeni, bir yönüyle gücünü temsil ettiklerinin gücünden alan bir içkinlikle karakterize ise, diğer ayağının daima *dışarıda*, aşkın pozisyonda olması da zorunludur. Elbette “din ve dünya devleti” olarak *leviathan*'ın, ruhani iktidarın gücünü de jargonunu da soğurması şaşırtıcı değil; *leviathan* ne mit üretme kapasitesini rakibinin ellerine terk edebilir ne

<sup>20</sup> İngiltere'deki iç savaşın nedenlerini, *Behemoth* adıyla bilinen metinde şöyle sıralıyor Hobbes: Ruhani otoritenin egemenlik iddiasının taşıyıcısı olan çeşitli aktörler -yani Papalık, papazlar veya Papalık karşıtı farklı dinsel gruplar; vergilendirilmeye karşı çıkan soylular, büyük tüccarlar, savaşı servet edinmek için fırsat görenler; ve Antik düşüncenin etkisiyle monarşiyi tiranlıkla özdeşleştiren, halkçı “okumuş adamlar”. Bu grupların tümü, “halkı baştan çıkarma” işlevi üstlenmekte ortaklaşmışlardır Hobbes'a göre (2020: 46-49).

de mitselleştirmenin itaat üretmekteki işlevselliğini görmezden gelebilir. Dolayısıyla egemenin doğa durumundaki sınırsızlığına süreklilik bahşedilmesinin gerekçesini, teolojik bir motiften önce gayet rasyonel bir sebepte, yani dünyevi rakiplerin sürekliliği varsayımında aramak gerekir. Egemen güç, daimi rakiplerini bertaraf etme kapasitesini daimi olarak ispatlamak durumundadır -uyrukların, kararları sorgulayacak, “egemen güce itiraz etme özgürlüğü”ne sahip olduklarına inanacak, bu cüreti duyacak kadar güçlenmelerini önlemek zorundadır. Bu yönü hesaba katıldığında, işin iç savaş hayaletini canlı tutup olmadık düşmanlar yaratmaya ve bu *sayede* egemen gücü pekiştirmeye dönüşmeyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. İşte Hobbesçu kurguya içkin olan bu “yurttaşı düşmanlaştırma” potansiyelinin tespitini ve bunun bir “hile” olarak adlandırılışını Spinoza'ya borçluyuz. Spinoza'nın diline tercüme etmeyi deneyelim: Hobbes'un denklemi, politik bir özne olarak halk'ı imkân-dışı kılabilmek için, yurttaşları birlikte eyleyemez hale getirecek olan korku, nefret, öfke, tiksinti gibi güçten düşüren duyguları işlevselleştirmeye yazgılıdır. Dolayısıyla Spinoza'nın müdahalesi şunu ima eder; nasıl *survival* stratejisi Hobbesçu düzeneğe mahkûm edilmek anlamına geliyorsa tersi de doğrudur -Hobbesçu düzenek de toplumsallığı çözümlenerek atomik bireyleri *survival* stratejisine mahkûm etmeye aynı ölçüde meyillidir. Spinoza'nın kendi kuramsal pozisyonun inşa ederken ilk adımını, bu yazgının iradi Tanrı fikrinden aldığı mitsel gücü olanaksızlaştırmak üzere atışı da tesadüf olmasa gerek: Mutlakiyetin seküler kurgusuna can veren ölümlü tanrı -yani karar alan, yargılayan, cezalandıran ve mucize yaratan, hikmetinden sual olunmayan egemen imajı- henüz bu ilk hamlede yerini içkinlik düzlemine bırakır. Böylece Hobbes'un dinsel inancın temeli olarak gördüğü “korku”yu devletin de temeline yerleştirme girişimini<sup>21</sup> olanaksızlaştırır. Öyleyse Hobbes'un öğüdünü dinleyelim ve Spinoza'nın “tersine çevirme” hamlesinin adını doğru koyalım.

Spinoza'nın Hobbes'u -kuramındaki “fark edilmesi zor çatlağı” yakalayarak- “tersine çevirdiği” ifadesi Carl Schmitt'e ait. Schmitt'in kastettiği çatlak, içsel inanç ile kamusal beyan arasındaki ilişkidir. Buna göre Hobbes'un egemenin kamusal beyan (ve ibadet) üzerinde tam denetim sahibiyken uyruğun iç dünyasındaki inancı belirleyemeyeceğine dair kabulü, “liberal” Spinoza tarafından özel-kamusal

<sup>21</sup> Hobbes dinin temeline, gerçekte doğal nedensellikte açıklanabilir olan olguların doğa-üstü güçlere atfedilişini yerleştirir -yani, inancın temelinde görünmez güçlerden duyulan korku yatar. Dolayısıyla politik denklemde işlevselleştirdiği korku, dinsel inancın gücünü politik itaate transfer etmenin de bir yoludur -bkz. Ginzburg, 2008.

yarılmasını derinleştirme fırsatı olarak kullanılmıştır. Spinoza ardından, varsayılan ilişkiyi tersine çevirmiş ve ifade özgürlüğünü egemenliğin sınırı haline getirmiştir (Schmitt, 1996: 57-58). Ne var ki bu yorum Spinoza'nın müdahalesindeki radikalliği bulandırır, zira asıl müdahale “her şey üzerindeki haktan vazgeçme”nin reddidir, öyle ki aksi ancak bir “hile” sonucu söz konusu olabilecektir. Spinoza'nın “demokrasi” olarak adlandırdığı “siyasal bütün”, kimsenin doğal hakkından bir başkası lehine vazgeçmemesiyle, yani bütüne dışsal aşkın bir egemen gücün hiç doğmamasıyla oluşur: “Tam tersine, her insan onu, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu tüm toplumun çoğunluğuna devreder. Böylece herkes, daha önce tabii halde [doğa durumunda] olduğu gibi, eşit kalır” (Spinoza, 2008 [1670]: 235-236). Vazgeçilen “her insan[ın] yalnızca kendi kafasına göre davranma hakkı”dır -siyasal insan, ne yargıda bulunma ve yargısını ifade etme hakkından vazgeçebilir, ne de siyasal bütün tarafından alınan kararlara itaat etme yükümlülüğünü reddedebilir. İfadedeki “yargıda bulunma hakkı”nın, politik karar almanın bir diğer ifade biçimi olabileceğini de hesap edelim; demek ki burada “eşitler”den oluşacak bir siyasal bütünün, kendisi hakkında karar alma gücünü kendinde saklı tutacağı yorumuna açık bir zemin mevcuttur. Bu gözle bakıldığında Spinoza'dan çıkarsayabileceğimiz, Hobbes'un imkân-dışı kılmaya çalıştığı şeyin, yani çokluğun bir halk olarak hakiki siyasal özne rolünü üstleneceği bir kuramsal önerinin formülasyonudur. İşte bu yolla Spinoza Hobbes'u gerçekten de tersine çevirebilir:

[Devletin] nihai amacı hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabi kılmak değildir. Tersine, devletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır. (...) Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. (...) Bu amaç, insanların kinle, öfkeyle, hilekârca rekabete girmeden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür aklı kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı, özgürlüktür (2008: 285).

Bu argümanı öne sürebilme koşulunun altını bir kez daha çizelim: Politik iddiasından vazgeçmeyen insanlar, eşitlik düzlemini bozmamaları sayesinde hakiki bir “siyasal beden” oluşturabilecekler ve böylece eşitlik-özgürlük düzlemini korumaya alabileceklerdir. Dolayısıyla Hobbesçu düzeneğin model aldığı aşkın ve kişiselleşmiş tanrı fikrinin reddi, açık ki içimizden bir ölümlü tanrı doğmasının da önünü alma amaçlıdır. İşte bu sayede siyasal birlik bir güç toplaşması olarak düşünülebilir ve “hak-güç eşitliği” bozulmaksızın siyasal toplum bir güç artışına denk düşebilir –

“herkesin kendi varlığını beraberce koruyabileceği... adil, güvenilir, onurlu [bir yaşam]” mümkün hale gelebilir (Spinoza, 2014 [1677]: 336). Yani, *kendimizden ibaretizdir* fakat tam da bu sayede “evrensel insan birliği”ne muktedirizdir.<sup>22</sup>

Bu yönüyle Spinoza'nın politik düşüncesi Hobbes'a düşülmüş radikal bir şerh gibi görülmeye müsaittir gerçekten de; fakat aynı nedenle bu radikal şerh “liberal” değil, Rousseau'yu önceleyen bir halk egemenliği savunusu olarak okunmaya daha elverişlidir -iş ki Rousseau'nun aktif siyasal öznelerden oluşan yurttaşlar birliği, “homojenlik” arayışının adresi yapılmasın.<sup>23</sup> Fakat burada duralım. Zira bugün hala Hobbesçu bir atmosferin içinde yaşadığımızı söylemek için çok nedenimiz olsa da, ne takip ettiğimiz roman çiftinin bize Spinoza-Rousseau çizgisinde bir halk egemenliğini işaret ettiği söylenebilir, ne de gerçekliğimizin halk egemenliğine yaklaştığı. Halk egemenliği -Rousseau'da açıkça, ama bana kalırsa Spinoza'da da yorumcuların varsaydığından daha çok-<sup>24</sup> *aktif* bir egemenlik savunusudur; halk, bütünü parçalamaya yazgılı dinsel cemaatler ve kamusal erkin “kullanıcıları” karşısında yaptırım gücünden geri durmayan, egemenliğinin gaspına karşı daimi bir uyanıklıkla tetikte duran, yani “kurucu ve koruyucu irade”yle kendisini özdeşleştirmiş *egemen* bir halktır. Oysa Saramago'nun *Görmek*'te anlattığı halk, politik iradesini temsilcilerinden “geri çeker” ve adeta kendi arasında sessiz bir sözleşme

<sup>22</sup> Spinoza'nın eşitliği ve özgürlüğü bir araya getirişi için bkz. Canaslan, 2019: 204-217; Schmitt'in Spinoza yorumu için bkz. Vatter, 2004: 189-191, 202.

<sup>23</sup> Bana kalırsa bu da Schmitt'in “hile”sidir: Schmitt Hobbes'la kurduğu tüm özdeşleşmeye karşı, Leviathan'ın daimi olarak tetikte olma karakterinde düzeni istikrarsızlaştırma riskini görür ve dahası, siyasal toplumun tıpkı doğa durumu gibi bireysel dağınıklıkla karakterize olduğunu tespit eder. Hobbes'ta itaat-koruma karşılıklılığına bağlanarak fazlasıyla “mekanik” kurgulanan sadakat, organik bir toplumsal birliğin temsilcisi olacak bir egemene duyulan sadakatten açık ki farklıdır. Schmitt, Hobbes'ta var olmayan “birliği”, böylece Rousseau'da *arayıp bulur* -ve fakat tümüyle politik olarak inşa edilmiş Rousseaucu yurttaşlar birliğini, siyaset-öncesi bir “homojenlik” ve “türdeşlik” ile özdeşleştirip çarpıtarak. Çarpıtmanın amacı Hobbes'unkiyle aynıdır: Halk'ın politik bir özne olma kapasitesini *yok* saymak.

<sup>24</sup> Ellen Meiksins Wood, çokluğu “özgürlükçü siyasal özne” olarak kabul etmede İngiltere'deki radikal eşitlikçi tartışmanın Spinoza'nın varsayımlarının ilerisinde olduğunu düşünüyor. Daha önemlisi Wood'a göre Spinoza'nın argümanları, kendi döneminin ticari zenginleşmeden beslenmiş Hollandalı cumhuriyetçilerin, avamı dışlayan oligarşik bir cumhuriyet tahayyülleriyle de uyumludur. Yine de Hobbes'un “çokluğun yegâne siyasal rolünün siyasi eylemliliğinden vazgeçmek olduğunu” gösterme hedefi karşısında, Spinoza'da çokluğun siyasal kimliği “sağlam”dır (Wood, 2012: 169-172). Kuşkusuz Spinoza, gelenek ve önyargılara tutunan insanlar karşısında sıklıkla umutsuzluğa düşer ve dinsel inancı aklı “itaat” için işlevselleştirmeye de çalışır. Herhalde bunu, kendi çağının-coğrafyasının deneyiminden bağımsızlaştırmak olası değildir. Oysa 17. yüzyıl İngilteresi'nde eşitlikçi argümanları savunan bir halk hareketinin atmosferi dönüştüren gücü söz konusudur. Dahası, Wood'un argümanını şuna dönüştürmek de mümkündür: Tam da çokluğu olduğu haliyle yüceltmeyen bu tutum Spinoza'yı, halkın herhangi bir çıkar grubu olarak değil, eşitlikçi-özgürlükçü siyasal özne olarak -yani bir 'ilke'yle içsel ilişkisi üzerinden- tanımlandığı halk egemenlikçi çizginin öncülü olarak görmeye elveren unsurdur.

yapmışçasına, yeni bir düzen kurmak yerine kurucu iktidarını “askıya alır”. Bir nevi, verili siyasal düzenin döngüsünü kesintiye uğratabilecek biçimde *greve çıkar*. Demek ki yeniden Walter Benjamin'e, bu kez onun “amaçsız araç”larda gördüğü potansiyele dönmeliyiz.

## **Kendi Kendisinin Amacı olarak *Leviathan*: Kurma ve Koruma Diyalektiği**

Saramago'nun *Görmek*'i (2015b) bir yandan görmenin de tıpkı körleşme gibi “bulaşıcı” olduğu bir anlatıyı kurar, öte yandan siyasal iktidarın bir *virüs gibi* yayılmasından korkup (2015b: 79) “ahlaki veba” addettiği (2015b: 47) seçim grevi karşısında başvurduğu taktiksel araçları serimler. Roman böylece istihbaratın işleyişinden medyanın diline, kentin etrafına duvar örmekten yurttaşlık haklarını askıya alma tartışmalarına, olağanüstü hal'den sıkıyönetime ve nihayet “iç düşman” ilanına uzanacak biçimde, siyasal iktidarların *meşruiyet krizi* karşısında başvurması muhtemel araçların resmi geçidine dönüşür (2015b: 169-171).<sup>25</sup> Okuyucusunu tüm bu kararların nasıl bir saray siyaseti “politesse” yani entrika konusu olduğuna da tanık ettirir; başbakan, iç işleri bakanı, savunma, adalet ve kültür bakanları arasındaki nüfuz çekişmesi üzerinden bir taşla çok kuş vurmaya çalışan çağdaş Cesare Borgia'ları resmeder.<sup>26</sup> En çarpıcı sahnelerden biri, hükümetin başkenti “terk etme” anıdır (2015b: 78) ki aslında “iç düşmanı kuşatma” amaçlı bir hamledir bu. İlk beklenti, kent halkının kaos içinde birbirinin *kurduna* dönüşmesi ve hükümete duyulan “ihtiyacı” hatırlaması, yani “terbiye olmasıdır”. Ne var ki kent yaşamı olduğu gibi devam eder -*fazlalık* tespitinin doğrulanışı olarak okunmaya müsaittir her şey. Ardından, meşruiyeti artık tümüyle şüphede olan -Saramago'nun müthiş bir soyutlama maharetiyle *tanrı lütfu güvenlik ve sigorta anonim şirketi* adını yakıştırdığı- iktidar, kendisine duyulmayan ihtiyacı bizzat yaratmak üzere devreye girecektir. Hobbesçu paradigmanın en özlü ifadesidir bu belki de: Kendisini can güvenliği sağlama işleviyle var etmiş bir mekanizma, kendi varlığını süreklileştirebilmek için güvenlik açığına da daimi bir ihtiyaç duyacak demektir -tıpkı, ölüm korkusundan

<sup>25</sup> Salazar rejiminin atmosferini doğrudan solumuş olmak, Saramago'nun işini kolaylaştırmış olmalı. Öte yandan romanda aktarılan taktik ve jargonun çağları aşan niteliğini tespit etmek üzere, *Görmek*'i Marx'ın Paris Komünü anlatısıyla karşılıklı okumak da oldukça öğretici olacaktır.

<sup>26</sup> *Görmek*'teki Machiavelli göndermeleri için bkz. Saramago, 2015b: 71, 169-170. Elbette Hobbes da oradadır; “yuvarlak kare” göndermesi için bkz. 2015b: 64; “otorite-itaat” denkleminin bozulmaması çağırısı için bkz. 2015b: 106.

kurtulabilmek için daha büyük bir korku mercii yaratmaya ikna olan insanların, aslında kendilerini daima korkmaya mahkûm etmeleri gibi. Bu döngünün “gizeminin” çözümlüşünü bir de Walter Benjamin'den okuyalım. Zira *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* metninde Benjamin bize, hukuk düzeninin “kurucu ve koruyucu şiddet” döngüsüyle ilişkisinin -bu kez hukuk kuran her tür egemenlik edimine genelleştirilebilir biçimde- deşifresini sunar. Dolayısıyla bu anlatıya başvurmak, Hobbesçu düzeneğin işleyişine dair daha fazla veri sağlayacağı gibi, *Görmek*'teki halkın egemenlikten geri duruşunu anlamlandırmamıza yardımcı da olabilir.

Kendisi de oldukça gizemli olan bu anlatıda Benjamin, Hobbes'un açıkça ilan ettiği şeyi, yani egemenlik/hukuk düzeni ile adalet arasında herhangi bir ilişki olmadığını saptar<sup>27</sup> ve bir kez hukuk düzeni kurmaya muktedir olabilmiş şiddeti (“kaderin taçlandırdığı şiddeti”), bundan böyle “salt kendini koruma saiki” ile eyleyecek olan hukuk düzeni ile özdeşleştirir (Benjamin, 2010: 28, 23). Yani, kurulu düzenin hukuku, *kendi kendisinin amacı* haline gelmiş bir mekanizma olarak işleyecektir -hukukun kendisi dışındaki hangi eylemlerde bir tehdit algılayıp *şiddet* olarak adlandıracağıının ayıracı da budur: Hukuk, hukuk-dışı özneler tarafından gerçekleştirilen herhangi eylemlerde “istikrarlı, kalıcı ilişkiler kurulması” potansiyelinden korkar (2010: 24) ve bu potansiyelde kendi kurucu şiddetini *tanır*. Gerçekte bir *eylemsizlik* hali olan grevin -proleter genel grevin- şiddetle özdeşleştirilmesinin aşikâr kıldığı üzere, mesele doğrudan şiddet değil, alternatif bir ilişkilene düzleminin ortaya çıkışında görülen kurucu iktidar potansiyelidir. Yeni bir hukuk/düzen kurma -yani alternatif bir iktidar olma- potansiyeli taşıdığı düşünülen bir durum karşısında, “hukuk koruyan şiddet” devreye sokulur ve bu yolla, hukukla ilişkilendirilemez nitelikte bir eylememe hali dahi, hukukun muhatabı kılınıp düzenin içinde tanımlanır. Bu haliyle, kurucu şiddetin bir *tekrarı* olan koruyucu şiddet, kurucu momentteki kuralsızlık halinin de yinelenmesi halidir açık ki.<sup>28</sup> Yani, koruyucu şiddet -adı üzerinde- koruduğu kuruluşun zor'a

<sup>27</sup> “Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemidir. Adalet ilahi amacın ilkesiyken, iktidar mitik hukuk kurma ilkesidir.” -bkz. Benjamin, 2010: 36.

<sup>28</sup> Jacques Derrida, Benjamin'in kuran ve koruyan şiddeti -ayrıştırılmazlıklarını kabul edecek olsa da- başlangıçta fazlasıyla saf varsaydığını düşünür -oysa, “[hukuk] koyma çoktan bir yinelenebilirliktir, kendi kendini koruyan tekrara çağrıdır. Korumaya gelince, o da kurduğunu iddia ettiği şeyi koruyabilmek için yeniden-kurucu olur. Koyma ve koruma arasında pekin bir karşıtlık yoktur o halde; ikisinin arasında (...) 'diferansiyel bulaşma' adını vereceğim bir ilişki vardır yalnızca. (...) Bu diferansiyel bulaşmayı hukukun tam kalbindeki bulaşma olarak [düşünüyorum].” Nitekim Benjamin'in ölüm cezası bağlamında telaffuz ettiği “hukukta çürümüş bir şey olduğu” fikrini de bu “bulaşma” ile ilintilendirir - bkz. Derrida, 2010: 98-99.

dayanan karakterini tekrarlar. Olağanüstü hallerin öğreticiliği de buradan kaynaklanır; hukuki düzenin gerisindeki kurucu güç, yani aslında çıplak zor, hukuku koruma saiki ile yüzünü yeniden gösterir ve böylece kurma ve koruma momentleri birbirinden ayrıştırılmaz formda vücut bulur. Benjamin'in gözünde, bu *istisnai* hal norm'un kendisini aşikâr kılar, zira bu “berbat sınırsızlaşma” olağan durumlarda kolluk gücünde zaten cisimleşmektedir (2010: 28). Şöyle de söylenebilir: Kolluk gücünde cisimleşen, olağan duruma içkin bir olağanüstü haldir -yani kolluk gücü, meşruiyetle donatılmış hukuk düzeninin kuruluş anının bir nevi *temsîlidir* ve bu temsilde gördüğümüz basitçe, hukukun kökeninde zor gücünün yattığıdır. Kolluk karşılaştığı her bir tekil durumda kendi hukukunu kurar -yani, iktidarını dayatır. Ne var ki kollukla karşı karşıya gelip, kolluğun kamu erkini temsil etme üstünlüğü de söz konusudur. Dolayısıyla kolluk, ilk zor'u tekrar sahneye, yani kökensel bir güç eşitsizliğini yineleyen ve fakat bu kez ilk zor'la edinilmiş galibiyetin meşruiyet iddiasının “fazlalığını” da kendine katan bir türevdir.<sup>29</sup> Benjamin'in, kurucu ve koruyucu iktidar arasındaki açının ortadan kalkışına verdiği adla “bu tüyler ürpertici hayaletimsi karışım”, Hobbesçu bir mutlak monarşide alenidir, oysa demokrasi tam da bu aleni olguyu “bulandıran” veya inkâr eden iddiaları sebebiyle “ikiyüzlülükle” maluldür.

Fakat şunu da hesap edelim: Normun/düzenin salt bir zor'dan türediği, yani aslında sadece bir iktidarın zaferini tescilleyen karakterde olduğu bilgisi, aynı düzenin meşruiyet iddiasını da bulandıracaktır. Dolayısıyla kuruluşun ve kuruluşu korumanın iki ayrı şey olması, düzenin kendi meşruiyet (gerçekte “üstünlük”) iddiası için işlevseldir.<sup>30</sup> Öte yandan açık ki bu olguda, adalet sorununu derinleştiren basit bir gerçek de yatıyor: Meşru zor'un daha sık ve daha çıplak biçimde devreye sokuluşu, meşruluğun kökensel bir zor'dan türetildiğini daha aşikâr kılıyor ise bu aynı zamanda, meşruluk aşınmasını giderek daha fazla zor gücüyle bertaraf etme ihtiyacını da

<sup>29</sup> Bu anlamda da “egemenin simetriğidir” - Agamben'in tabiriyle, polis gücü “şiddet ve hak arasındaki kurucu değiş-tokuşun en çıplak görünümüdür” -bkz. Agamben, 2000: 104.

<sup>30</sup> Agamben'in yorumunu hatırlayalım: Schmitt, tam da bu riski gördüğü ve bertaraf etmek istediği için - yani Benjamin'e bir yanıt olarak- kendi olağanüstü hal çözümlemesini üretmiştir (Agamben, 2010: 172-173). Benjamin'in tespiti, koruyucu şiddette kurucu anın şiddete dayalı karakterinin ifşa olduğu şeklindedir; Schmitt'in ısrarı ise koruyucu şiddetin kurucu momente referansla yasallığın ötesinde bir “meşruiyet” ile donandığı yönündedir -zira bu yolla egemen, hukuku hukuk-dışı araçlarla “korurken”, yasa-dışı ilan ettiği alternatif politik özne karşısındaki üstünlük iddiasını da sürdürebilecektir. Şöyle de söylenebilir: Schmitt, söz konusu açıda ısrar etmenin “devlet”i herhangi bir “hareket”ten ayrıştıran unsur olduğunun farkındadır ve *düzenin düşünürü* olarak, aklını bu açığı korumaktan yana yürütür. Benjamin ve Schmitt arasındaki diyaloga -politik sahnede “barikatın zıt taraflarında durdukları” kesin olan bu iki düşünürün sıra dışı ilişkileneşine dair ayrıca bkz. Bredekamp, 2016.



beraberinde getirecektir. Yani bir sarmalın kaçınılmazlığıyla karşı karşıyayız: Eşitsizlik ile zor gücünü aynı anda pekiştiren, kolluğun hukuku korumaktan çok kuran işlevini -yani hukuksuzluğu- daha sık görünür kılan ve bu yolla meşruiyet krizini giderek daha da derinleştiren, zor gücüyle başlayan ve giderek zor'a daha çok ihtiyaç duyan bir sarmal. Bu bize anlatının çarpıcı güncelliğini, bugünün “güvenlik devleti” tabirinin Benjamin'in bahsettiği o berbat karışımın bir diğer adı olduğunu da işaret etmiyor mu? Öyleyse soru şu olmalı: Peki bu sarmaldan nasıl çıkılır?

Hukuk düzeninin işleyişindeki döngüyü kırma potansiyelini Benjamin, kurma eyleminin “ıcrasından geri duracak” ve bu yolla da hukuku yeniden üretmeyecek “saf araçlar”ın alanında arar. Tabir bizi yanıltmasın; saf araç, aslında bir erekle ilişkisizliği ve böylece araç-amaç ilişkisinin dışında kalmayı, yani araçsallaştırılmaz nitelikte olmayı imler. Diğer bir ifadeyle, kurma ve koruma diyalektiğini ve bu diyalektiğin dayandığı/beraberinde getirdiği doğru-yanlış, legal-illegal hiyerarşisini iptal edecek bir kökensizliği, ereksiz-hiyerarşisiz saf bir varoluşu düşünme çabasıdır söz konusu olan. Benjamin'e göre, kendisini erek-leştirmiş ve bu yolla her şeyi araçsallaştırmış olan bir düzenin döngüsü ancak böyle kırılabilir. Proleter genel grevde de gördüğü, döngüyü kırmaya aday benzer bir niteliktir; düzen kurmaya niyetlenmemiş ve bu sayede mevcut düzenin bir benzerini, bir taklidini üretmek yerine mevcut düzende sürekli bir kesinti yaratmaya muktedir olan bir “aralık” yaratmak -yani, *hakiki bir olağanüstü hal*. Fakat nedir bu krizi *hakiki* bir istisna yapan? Herhalde şöyle söylemek mümkün; bu istisnayı hakiki kılan şey, hukuk düzeninin bildiği dili konuşmadığı varsayımdır. Zira hukuka, hukukun bildiği zeminde “kafa tutan” ve böylece kendisini yeniden üretmesine elveren bir “tehdit”e denk düşmez, fakat tam da aynı nedenle daha kökten biçimde hukuk düzenine alternatif bir alan açma ihtimali taşır. Agamben'in bir karşılığını karnavalda işaret ettiği üzere, rolleri değiştiren ve fakat yeni bir sahne kurma iradesini “askıda bırakan”, yani hukuk düzeni üretmeyen daimi bir ilişkisellik akışının alanı. Bağlamımıza şöyle tercüme edebiliriz öyleyse: “Saf araçların alanı”ndan kasıt, çokluğun yeni bir *leviathan* yaratmaksızın politik bir varoluş gösterme olanağıdır.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> “Politika, saf araçların alanıdır” -bkz. Agamben, 2000: 60, ayrıca 116-117. Saf araçların alanı olarak jest, yüz ve dilin işaret edilişi için bkz. Agamben, 2000: 58-59; 95-96; 115-117; karnaval örneği için bkz. Agamben, 2010: 174.

*Görmek*'te yeni bir egemenlik yaratmayan seçim grevini hayal ederken Saramago da böyle mi düşündü acaba? Mümkün. Beyaz/boş oyların kafa karıştırıcı niteliğini düşünelim: Başkentlilerin yaptığı “oy vermemek” yani bir boykot değildir; “geçersiz oy” kullanarak kendilerini genel oy hesabından da eksiltmemişlerdir; yaptıkları, aktif bir “seçmemeyi seçme” beyanı olarak okunmaya müsaittir; ve nitekim sonucun seçilmişler açısından yarattığı kriz de bunu doğrular. Bu tuhaf beyaz/boş oy salgını, düzeni *paralize* eder gerçekten de. Dahası, kent yeni bir hükümet, yeni normlar veya yaptırım mekanizmaları kurmaksızın yasa-sız ve otoritesiz bir işleyişi, “kasvet tacirlerinin” beklentisinin aksine, gösterişsiz ama şenlikli bir varoluşu sorunsuzca sürdürür (Saramago, 2015b: 98-100, 115, 225). Ne var ki tüm bunlar iktidarın, kendilerini “tanrının mütevazı temsilcileri” (2015b: 231) addeden hadsiz ve *berbat bir karışımı* devreye sokmasına ve “yurttaşını düşmanlaştırması”na engel de olamaz. Korkulan, “dört yıl önceki trajedinin” (2015b: 173) bir tekrarıdır -fakat bu kez iktidarı boş'a düşüren, “sokaktaki iktidarın” (2015b: 66) *istikrarlı, kalıcı ilişkiler* kurma potansiyeli olacaktır. Başkent halkını “yeniden körleştiklerine inandırmanın” her yolu denenir (2015b: 184). Ve nihayet, “hukuk devletini aşağılayan, başı önde, diz çökmüş halde bırakan şeytani manevranın” (2015b: 229) olmayan lideri -yani “komponun başı” (2015b: 290) bulunur. Zira iktidarın gözünde karşı karşıya olunan gerçek bir “muharebe”dir; öyle ki sonu ya dünyanın da sonu olacaktır, ya da “bir başka dünyanın başlangıcı” (2015b: 134).

Peki, sonuçta ne olur? Çifte -aslında üçlü- cinayetten ötesini bilmiyoruz. Saramago'nun Benjamin'in çarpıcı fikrinden esinlenmiş olması muhtemel, fakat bu fikrin gücünü-kırılğanlığını ölçemeyeceğimiz bir son kaleme aldığı da kesin. Grevcilerin tüm olan bitenden “nedenlerin bilgisini” ürettiklerini, bu yolla korkularını aştıklarını ve “görmeye” devam edeceklerini varsayabiliriz elbette. Belki de hakiki bir trajik sonla karşı karşıyayız -yine Benjamin'e dönelim: Her ne kadar Saramago'nun kahramanı bir kahraman olmaya çalışmasa da, “sessiz” bir meydan okumanın bedelini yaşamıyla ödemesinde ve kendisini “tanrısal düzen” karşısında haklılaştırmayı küçümseyişinde, Benjamin'in *trajik hybris* tanımının karşılığını bulmak mümkün. Benjamin bu sessizliğin, tanrılarla yapılmış bir nevi “sözleşme”nin sonucu olarak eski yasaların altının oyuluşunu ve yeni bir topluluğun doğuşunu imlediğini de düşünür (Benjamin, 1998: 106-108, 115). Fikri romana taşıyalım: Belki romandaki grevciler de verdikleri kurbanın ardından hakikaten yeni olan bir topluluğu

doğurmuşlardır? Yani, iktidarın korktuğu başına gelmiş ve roman bittiğinde “bir başka dünya” başlamıştır belki?

Ne var ki bu, ironik biçimde, geri kalanlar için fazlasıyla iyimser bir trajedi kavrayışı. Oysa cinayetlerin etrafında bir “yeniden gizemlileştirme” öyküsünün örülmeyeceğinden, akılların yeniden bulanmayacağından, sessizce teyellenmiş siyasal bedenın yeniden parçalarına ayrılmayacağından emin olmak için yeterli gerekçemiz yok. Dolayısıyla şunu sormalıyız: *Görmek*'in yalnızca *leviathan*'dan değil halk egemenliğinden de vazgeçildiğini beyan eden karnavalesk atmosferi, çoktan ortaya çıkmış bir *leviathan* karşısında gerçekten etkili bir “tersine çevirme”ye denk düşebilir mi, yoksa fazlasıyla zayıf kalmaya baştan mahkûm mudur? <sup>32</sup>

Kendi yanıtımı vereyim: Egemenlikten uzak durmanın -*leviathan*'ı ürkütüp kışkırtmama ve böylece kendi düzeneğini sorunsuzca işletmesinin önünü alma konusunda- işe yararlılığını *varsaymamak* için yeterince deneyim biriktirdiğimiz ve Saramago'nun bize bizi anlatan roman çiftini, *leviathan*'ın ifşası kadar *halk egemenliği* mefhumunu yeniden düşünmek için bir davet olarak da algılamamız gerektiği fikrindeyim. Elbette Benjamin'in döngüye ilişkin işaret ettiği tuzakları hesap ederek ve fakat *korunmaya geçecek bir kuruluştan* vazgeçmeme zorunluluğunu da bilerek. Ya da Toscana'nın (2013: 26, 32) söylediği gibi:<sup>33</sup> İyi'yi kurmaya dönük politik eylemin kendi “tersine dönmesi” gibi trajik bir ihtimale karşı daima tetikte kalarak ve fakat “daha az kötüyü” hedefleme eğiliminin daha büyük felaketler doğurduğunu da akılda tutarak. Nihayet *leviathan*'ın günümüz neoliberalizmiyle olan içkin uyumunun gözümüze soktuğu basit ve güncel hakikat de bu değil midir: Hayatta kalabilmek için dahi politik iddiamızın işe iyi yaşamı örgütlemekten başlaması gerekir.

<sup>32</sup> *Görmek*'teki kent halkının politik özne olmaktan sakındığını düşünen Giglioli, bir “biz” oluşturacak iletişimden yoksun *sessizliği*, “yapmamayı tercih eden” Bartleby'nin yanıtının “kolektif tekrarı” olarak adlandırıyor (Giglioli'den aktaran Vanhoutte, 2018: 243). Vanhoutte ise bir politik beden oluşturmaktan geri duran kent halkının *sessizliğinde* “direnme tuzağına düşmediği gibi hükümetin taklidine de dönüşmeyen”, iktidarın söze, öfkeli tepkilere kışkırtan tutumunu muhatap almayarak boş düşüren bir politik güç görüyor (s. 244-248). Vanhoutte'in yorumunda, siyasal beden *oluşturmamak* devrime kalkışarak düşülecek yenilginin de önünü alıyor; oysa Giglioli'nin yorumu *Görmek*'teki sessizliğin kendi kendini kurbanlaştıran bir sonu hazırladığı yönünde. Aristodemou ise (2011: 186-187) “sandıktaki sessizliğin”, temsile/sembolik düzene inancı kalmamış insanların “oyunun kurallarını yeniden tanımlayan” hakiki devrimci eylemi olduğunu, bu niteliğiyle de Badiou'nun olay'ına denk geldiğini düşünüyor. Ne var ki mesele zaten, olan biteni bir “olay” olarak görmek mümkünse bile, olay'a *sadakati* ölçemeyişimizden kaynaklanıyor.

<sup>33</sup> Toscana bunu, Williams ve Badiou'ya referansla söylüyor.

## Neoliberal Leviathan ve Pandemi - *Nerede Bu Kamu?*

Hobbesçu kurgunun aleni referanslarla güncellenişine, Amerikan neo-muhafazakârlarının 11 Eylül 2001'den sonra “şok ve dehşet” [*shock and awe*] olarak adlandırdıkları doktrinlerinden bu yana aşınayız (Ginzburg, 2008). Ne var ki kapitalizmin 1970'lerdeki krizine verilen amorf bir yanıt olarak “önleyici savaş”ı öncelikle ve halen iç siyasette deneyimlediğimizi hesap edersek eğer, içinde yaşadığımız tarihsel dönemin ana karakterini görece geç idrak ettiğimizi de tespit edebiliriz. Zira kırk yıldır, Pierre Bourdieu'nun berrak tespitiyle, “özünde, her tür kolektivitenin sistematik çözülüşü yatan” (Bourdieu, 1998) bir neoliberal deneyimin içinde, halk egemenliği mefhumuna olabilecek en uzak mesafede yaşıyoruz. Bourdieu'nunki gibi politik bir gözden, işsizliğin ve güvencesizliğin yapısal şiddetini görünmez kılan *iş sözleşmesi* ile devasa sınıfsal güç eşitsizliğinin yapısal şiddetini görünmez kılan *toplumsal sözleşme* arasındaki çarpıcı koşutluk aşikârdır. Neoliberalizm bizi, sadece uluslararası ölçekte değil her ölçekte “herkesin herkesle savaşı” içinde debeleneceği bir düzeneğe hapsetmiştir (Bourdieu, 1998). Başka şekilde söylemeyi deneyelim: Kırk yılını deviren neoliberalizm, güvencesizleştirmeden örgütsüzleştirmeye, rekabetten işsizlik korkusuna uzanan her bir başlıkta aktif bir “doğa durumu inşası”dır; bu deneyim bizi *survival* stratejisine mahkûm etmiştir ve geriye, Hobbesçu bir egemenin -tıpkı bir güvenlik şefi gibi- gelip tabloyu tamamlaması kalmıştır.<sup>34</sup>

Nitekim Loïc Wacquant, Bourdieu'yu izleyerek bugünün devletlerinin ancak *neoliberal leviathan* olarak adlandırılabilceğini öne sürerken şunu kasteder: Alt sınıfları “güvencesizleştirme ve suçlulaştırma” ikiliğine hapseden, işsizliği normalleştirirken her türden toplumsal 'anksiyeteyi' bile isteye derinleştiren ve toplumsal mekânı bölen,

<sup>34</sup> Bugün her ne kadar kapitalizmin liberal demokrasiyle ilişkisinin “zorunlu” bir birliktelik olmadığını ezberlemiş olsak da, Hobbes'un mutlakçılığının kapitalizmle bağı daimi bir tartışma konusudur. 17. yüzyıl İngilteresi'nin kapitalistleşme düzeyi, bir geçiş dönemi olarak düşünülmesi gereği, dahası Hobbes'un liberal bir çizgiye yerleştirilmesi zor biçimde mülkiyeti de egemenin müdahale sınırı olmaktan çıkarışı, dolayısıyla *leviathan*'ın kapitalizmin hanesine yazılamayacağı vb. tartışmanın argümanları arasında ilk elden sıralanabilir. Gerçekten de kendi özgün tarihsel bağlamı içerisinde Hobbes'un mutlakçılığı, çoktan kapitalistleşmiş bir aristokratik sınıfın henüz siyasal temsili tekleştiremeyeşine bir çözüm önerisi olarak düşünülebileceği gibi, henüz kapitalistleşmemiş kıta Avrupası'nın siyasal düşüncesiyle olan derin bağı üzerinden de ele alınabilir. İki noktaya dikkat çekelim: Devletin meşru zorunun, İngiltere'de mülkiyet rejimini dönüştüren süreçte başından itibaren oynadığı rol Thomas More'dan bu yana siyasal düşünürlerin zaten gündemindedir ve öte yandan Hobbes'u 17. yüzyıl bağlamının ötesine taşıyan, egemenlik teorisinin çokluğu depolitize eden içeriğidir -tıpkı, kapitalist devletin alt-sınıflar açısından tanımlayıcı niteliğinin yalıtıklaştırma işlevi olması gibi. Hobbes'un kapitalizmle bağına ilişkin tartışmaların bir aktarımı için bkz. Bray, 2007.

öte yandan sermayeyi “şenlendiren ve özgürleştiren”, yani iki sınıfa iki ayrı yüzünü gösteren bir *santor devlet* (Wacquant, 2012: 74). Böylesi bir devlet mekanizmasının kaçınılmaz olarak “otoriter” bir karaktere bürüneceğini ise Nicos Poulantzas henüz 1976'da öngörmüştü; “kapitalizmin krizini, kendisini krizin içine yerleştirerek idare eden”, yani bizzat krizin bir parçası olarak eyleyen devlet aygıtı, kapitalizmin “yeni normal” olacaktı (Poulantzas, 2008; 321-322). Bu “yeni normalliğin” halkın perspektifinden nasıl bir deneyime karşılık geldiğini ise yakın dönemde Wendy Brown adlandırdı: “*Demos'un çözülüşü*” -yani siyasal bir özne olarak halkın “parçalarına ayrılarak iptal edilişi” (Brown, 2018). Hobbesçu bir paradigmanın içinde yaşadığımızın en önemli kanıtını da herhalde öncelikle burada aramak gerekir: Neoliberalizm, olağan bir burjuva demokrasisi için 'istisnai' unsurlar barındıran fakat kriz anları için yedekte tutulan *leviathan*'ı, *kamu* sözcüğünün imlediği tüm başlıklardaki erimeye eşlik etmek üzere bir kez daha canlandırmıştır. Hem ortaklığı ilgilendiren mevzularda yurttaşların ortaklaşa sahip olduğu söz söyleme zemini anlamında ve hem de ortak birikim-değerler-şeyler anlamında *kamu*'nun olağanüstü bir güç erozyonuna uğratılışı, elbette siyasal özne olarak “halkın iptal edilmişinin” bir diğer adıdır. Peki, bu çözülmeye geriye ne kalır? Açık ki piyasanın doğa durumu benzeri işleyişinde yalıtıklaştırılmış, “kendi kendisini yatırım portföyüne çevirmiş” ve fakat ilk krizde gözden çıkarılıp kendi başının çaresine bakması gereken olan araçsallaştırılmış, değersizleştirilmiş hayatlar kalır -kendi yıkımının *faili* kılınmış, piyasa *kurbanları*. Hem fail hem kurban -tam bir trajik kahraman. Güvencesizleştirme ve suçlulaştırma birlikteliğini tamamlayan unsur ise yürütme erkinin önlenemez yükselişi ve *politikayı polis'e çevirmek* üzere üstlendiği roldür. Şöyle de söylenebilir: Kamu'nun erozyonu, zorunlu olarak, yürütme erkindeki güç toplaşması *sayesinde* ve bu güç toplaşmasının tüm siyasal alanı kaplayacak biçimde sürekli artmasını gerektiren bir sarmal yaratmak suretiyle hayata geçmektedir. Bu zeminde ne “güvenleştirme” yoluyla muhtelif muhalefet potansiyellerinin alanının daraltılması, ne de siyasal aktörlerin birer *iç düşmana* dönüştürülmesi tesadüftür. Öyleyse bugünün devletini, “kamu” ve “yürütme erki” arasındaki ayrımı gözeterek düşünmek gerekir; *neoliberal leviathan* iki sınıfa iki ayrı yüzünü gösterme marifetini, yürütme erkindeki sınırsızlaşma yoluyla halkı/kamuyu imkân-dışı kılarak sergilemektedir.

Bu koşullarda patlak veren bir pandeminin, kamu ve yürütme erki arasında çoktan derinleşmiş olan ayrımı çıplaklaştırmasından daha doğal ne olabilir? Asıl şaşırtıcı

olan, sıradan insanın deneyiminde aynı madalyonun iki yüzü olarak çıplaklaşan, günümüzün kimi önemli düşünürlerinin bakış açılarında yeniden yalıtık gerçeklere dönüştürülme eğilimidir. Yürütme erkinin istisnai araçları olağan duruma bulaştırmadaki maharetine dikkat çekerken *kamu*'yu yok sayan Giorgio Agamben ile *olmayan kamu*'ya çağrı yaparken yürütme erkinin işleyişini görmezden gelen Slovaj Zizek'in yorumlarını bu gözle düşünelim.<sup>35</sup> Oysa bugün artık, ne *survival stratejisinin* yaratacağı tehdide ilişkin uyarıyı (Agamben, 2020), kendi kaderine terk edilmenin sınıfsal karakterinden soyutlamanın anlamlı olduğu ileri sürülebilir; ne de “yaşadığımız toplumu gözden geçirmek için felakete ihtiyaç duyuyor oluşumuzun ironisi”nden (Zizek, 2020) söz edilebilir. Zira belki de hiçbir şey, felaketlerin ortaklaşmaya yetmediğini ve dahası, felaketlerin ortaklığı engellemek üzere işlevselleştirildiğini bugünün deneyiminden daha açık gösteremez. Adı konmamış *sürü bağışıklığı* stratejisi, bugün içinde yaşadığımız pandemiden kuşkusuz daha eskidir. Artık kendisini can güvenliğini sağlama yükümlülüğünden de azat etmiş bulunan *neoliberal leviathan*'ın gelmekte olan yeni felaketler karşısında da tüm kapasitesizliği ve vaatsizliğiyle dikileceği bir o kadar açıktır. Öyleyse Hobbes'un “adları doğru koymak” gerektiği uyarısını bir kez daha ciddiye alalım: Karşı karşıya olduğumuz *kendi kendisinin amacına dönüşmüş bir mekanizmadır -yani, gerçek bir olağan-dışı durum karşısında kifayetsiz kalmaya ve fakat olmadık ohal'ler yaratmaya mahkûm olan*, kamu'suz bir düzenek.

Demek ki mitinin çözülüşüne koşut biçimde yeni bir *leviathan* imajına da ihtiyacımız var ki Andrev Zvyagintsev'in *Leviathan* filminin (2014) afişi bunu çoktan üretmiş

<sup>35</sup> “Çıplak yaşam ve onu kaybetme korkusu, insanları birleştiren değil, körleştiren ve ayrıştıran bir şeydir” diyen Agamben (2020), uyarısını hızla “hayatta kalmaktan başka bir değeri kalmamış toplum” eleştirisine evriltilti. Kuşkusuz düşünür, tabloya yürütme erkinin sınırsızlaşma eğilimi üzerinden bakarak gördüğünü söylerken haklıydı. Ne var ki dünya genelinde ağır basanın salt özgürlüğü güvenlik rasyonalitesine feda etme değil, aynı zamanda çalışanların can güvenliğini piyasa özgürlüğüne kurban etme eğilimi olduğunu görebilmek için tabloya bir de sınıfsal bölünme ve kamu sağlığı açısından bakmak gerekirdi. *Olağanüstü hal'in teorisyeni* Agamben, hangi bünyede nasıl bir tahribat yaratacağı hala belirsiz olan bir salgın hastalığın hakiki bir olağan-dışılık taşıdığına da hiç ihtimal vermedi ve hastalığın bir kamu sağlığı meselesi olarak görülmeme ısrarına yöneltilecek muhtemel tepkide herhangi bir potansiyel görmedi. Zizek (2020) ise politik bir müdahalede bulunma umuduyla haklı olarak kamu'nun perspektifine duyulan acil ihtiyaca odaklandı ve pandeminin açığa vurduğu yalın -ve politik- gerçeği beyan etti: “Kendimi en iyi, bütünü koruyarak koruyabilirim”. Ne var ki Zizek'in çağrısına adres yaptığı ulus-üstü kurumun, yani Dünya Sağlık Örgütü'nün kapasitesizliği kısa sürede açığa çıktığında muhtemelen kimse şaşırmadı. Bu açıdan, Agamben ve Zizek tablonun farklı yüzlerine bakarak aynı anda haklı da çıktılar -fakat sadece söyledikleri aynı anda hesaba katıldığında.

olabilir: Kıyıya vurmuş, bir iskeletten ibaret kalmış ve muktedir olduğu tek şey insan hayatlarında trajediler yaratmak olan dev bir *ceset-canavar*.

### **Sonuç: “Göz Göre Göre”**

Başta dönelim ve politik açıdan, yani kolektif özneleri düşünerek yeniden soralım: Neyi trajik olarak adlandırırız? Belki de en çok, sınanmış güçsüzlüklerin ardından *göz göre göre* gelen yıkımlar karşısında hissedilen çaresizliği. Tıpkı mitin öyküsünü başından beri bilen tragedyya seyircisi gibi, çoktan telaffuz edilmiş yıkıcı bir kehanetin kendini gerçeklemesine tanıklık etmeyi. Devasa güç eşitsizlikleriyle şekillenen bir dünyanın “gereksiz” hayatlar imal etmeye yazgılı vaatsiz düzeneğini. İddiasının aksine bir'leştiren değil, parçalayarak idare eden bir mekanizmanın hem faili hem kurbanı olmayı. Saramago'nun *Kabil*'ine insanlık tarihinin *hiç yaşanmamış olmasını* tercih ettirecek denli körleşmeyi.

Bugün aynı tarihi, deneyimin berraklaştırdığı gözlerle okuyabilecek bir momentte olduğumuzu reddetmek bu trajik yazgıya teslim olmak anlamına gelirdi -oysa *Görmek*'te dendiği gibi (Saramago, 2015b: 287) “Doğarız ve o an sanki ömür boyu sürecek bir pakt imzalamış gibiyizdir, fakat gün gelir, Bunu benim adıma kim imzaladı, diye sorarız”. Zira örgütlü bir toplumun “felaketler” karşısında sahip olması beklenecek olan tüm savunma mekanizmalarından yoksunluğumuzu; bir siyasal özne olmaktan menedildiğimiz sürece doğa durumunun parçalanmış yapısına, korku ve nefretle mobilize olma edilgenliğine mahkûmiyetimizi; *yaşanmaya değer yaşam* ihtimalinden baştan kovulmuş olduğumuzu fark ederiz. Basit düşünelim: Hayatta kalabilmek için dahi iyi bir yaşamın koşullarını inşa etmenin gerektiğini gördüğümüz ve politik varoluşumuzu tüm veçheleriyle -öznesi, ilkesi ve sınırlarıyla- yeniden düşünmek zorunda olduğumuz bir dönemdeyiz. Mademki bu trajik ve kahramansız dünyada kendimizden ibaretiz, öyleyse *hybris*'e dönüşmeyecek bir *yeni kurma cüretinin* formülünü de hep birlikte icat etmeliyiz.

## Kaynakça

- Agamben, Giorgio (2000). *Means Without End: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2010). "Olağanüstü Hal". Çev., Ferit Burak Aydar. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Aykut Çelebi (der.) içinde. İstanbul: Metis. 165-174.
- Agamben, Giorgio (2020). *Clarifications*.  
<https://medium.com/@ddean3000/clarifications-giorgio-agamben-3f97dc7ed67c>. Erişim tarihi: 17.03.2020.
- Aristodemou, Maria (2011). "Democracy or Your Life! Knowledge, Ignorance and the Politics of Atheism in Saramago's Blindness and Seeing". *Law, Culture and the Humanities*, 9(1): 169-187.
- Balibar, Etienne (2017a). "Schmitt's Hobbes, Hobbes's Schmitt". *Balibar and the Citizen Subject*. W. Montag ve H. Elsayed (der.) içinde. Edinburgh: Edinburgh University Press. 37-93.
- Balibar, Etienne (2017b). "The Mortal God and His Faithful Subjects: Hobbes, Schmitt and the Antinomies of Secularism". *Balibar and the Citizen Subject*. W. Montag ve H. Elsayed (der.) içinde. Edinburgh: Edinburgh University Press. 94-107.
- Benjamin, Walter (1998). *The Origin of German Tragic Drama*. London: Verso.
- Benjamin, Walter (2004). *Pasajlar*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: YKY.
- Benjamin, Walter (2010). "Şiddetin Eleştirisi Üzerine". Çev., Ece Göztepe. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Aykut Çelebi (der.) içinde. İstanbul: Metis. 19-42.
- Bourdieu, Pierre (1998). "The Essence of Neoliberalism". *Le Monde Diplomatique*, December 1998. <https://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>. Erişim tarihi: 15.11.2018.
- Bray, Michael (2007). "Macpherson Restored? Hobbes and the Question of Social Origins". *History of Political Thought*, XXVIII(1): 56-90.
- Bredenkamp, Horst (2007). "Thomas Hobbes's Visual Strategies". *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. P. Springborg (der.) içinde. Cambridge: Cambridge University Press. 29-60.



- Bredenkamp, Horst (2016). "Walter Benjamin's Esteem for Carl Schmitt". *Oxford Handbook for Carl Schmitt*. J. Meierhenrich ve O. Simons (der.) içinde. Oxford: Oxford University Press. 679-703.
- Brown, Wendy (2018). *Halkın Çözülüşü: Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*. Çev., Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis.
- Canaslan, Eylem (2019). *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*. Ankara: Dost.
- Derrida, Jacques (2010). "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli". Çev., Zeynep Direk. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Aykut Çelebi (der.) içinde. İstanbul: Metis. 43-133.
- Ginzburg, Carlo (2008). "Fear Reverence Terror: Reading Hobbes Today". *European University Institute Max Weber Lecture Series, 2008/5*. <https://cadmus.eui.eu>. Erişim tarihi: 15 Ağustos 2020.
- Hirschman, Albert O. (2008). *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?* Çev., Barış Cezar. İstanbul: Metis.
- Hobbes, Thomas (2005). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Çev., Semih Lim. İstanbul: YKY.
- Hobbes, Thomas (2020). *Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İcyüzü*. Çev., Abdullah Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Keedus, Liisi (2012). "Liberalism and the Question of 'the Proud': Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes". *Journal of the History of Ideas*, 73(2): 319-341.
- Koppenfels, Werner (2004). "These Irritant Bodies: Blinding and Blindness in Dystopia". *The Cambridge Quarterly*, 33(2): 155-172.
- Latacz, Joachim (2006). *Antik Yunan Tragedyaları*. Çev., Yılmaz Onay. İstanbul: Mito Boyut.
- Nashef, Hania (2015). "Specters of Doom: Saramago's Dystopias in Blindness and the Cave". *Orbis Litterarum*, 70(3): 206-233.
- Neocleous, Mark (2003). "Staging Power: Marx, Hobbes and the Personification of Capital". *Law and Critique*, 14: 147-165.

- Poulantzas, Nicos (2008). "The Political Crisis and the Crisis of the State". *The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State*. James Martin (der.) içinde. Londra: Verso. 294-322.
- Salzani, Carlo ve Kristof P. Vanhoutte (2018). "Introduction: Proteus the Philosopher, or Reading Saramago as a Lover of Wisdom". *Saramago's Philosophical Heritage*. Carlo Salzani ve Kristof P. Vanhoutte (der.) içinde. Palgrave Macmillan. 1-18.
- Saramago, José (2014). *Mağara*. Çev., Sıla Okur. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Saramago, José (2015a). *Körlük*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Saramago, José (2015b). *Görmek*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Saramago, José (2015c). *Heykelden Taşa*. Çev., Emrah İmre. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Schmitt, Carl (1996). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Westport: Greenwood Press.
- Spinoza, Benedictus (2008). *Teolojik-Politik İnceleme*. Çev., Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün. Ankara: Dost.
- Spinoza, Benedictus (2014). *Ethica*. Çev., Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa.
- Stanley, Sandra Kumarmoto (2004). "The Excremental Gaze: Saramago's Blindness and the Disintegration of the Panoptic Vision". *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 45(3): 293-308.
- Steiner, George (1998). "Introduction". *The Origin of German Tragic Drama* içinde. London: Verso. 7-24.
- Steiner, George (2004). "'Tragedy' Reconsidered". *New Literary History*, 35(1): 1-15.
- Toscana, Alberto (2013). "Politics in a Tragic Key". *Radical Philosophy*, 180: 25-34.
- Vanhoutte, Kristof P. (2018). "Bye Bye *Bartleby* and Hello *Seeing*, or on the Silence and the Actualization to do... not". *Saramago's Philosophical Heritage*. Carlo Salzani ve Kristof P. Vanhoutte (der.) içinde. Palgrave Macmillan. 233-252.

- Vatter, Miguel (2004). "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: On the Relation Between Political Theology and Liberalism". *The New Centennial Review*, 4(3): 161-214.
- Vernant, Jean Pierre ve Pierre Vidal-Naquet (2012). *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*. Çev., Sevgi Tamgüç ve Reşat Fuat Çam. İstanbul: Kabalcı.
- Wacquant, Loïc (2012). "Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism". *Social Anthropology*, 20(1): 66-79.
- Williams, Raymond. (2018). *Modern Trajedi*. Çev., Barış Özkul. İstanbul: İletişim.
- Wood, Ellen Meiksins ve Neal Wood (1997). *A Trumpet of Sediton: Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688*. New York: New York University Press.
- Wood Ellen Meiksins (2012). *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. Çev., Oya Köymen. İstanbul: Yordam.
- Zizek, Slavoj (2020). "Monitor and Punish? Yes, Please!". <https://thephilosophicalsalon.com>. Erişim tarihi: 16.03.2020.