

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

Slavoj ŹiŹek
Ahir Zamanlarda
YaŹarken



metis

Slavoj Žižek

Ahir Zamanlarda Yaşarken

Slavoj Žižek 1949'da Slovenya'da doğdu. Doktorasını felsefe ve özellikle de Alman idealist felsefesi konusunda yaptı. 1960'ların sonlarında psikanalize ve Lacan düşüncesine yakın ilgi duyduğu için, 70'lerde Paris'e giderek Jacques Alain-Miller ile psikanaliz alanında çalıştı. 1980'lerde kendisi gibi Lacancı psikanaliz konusunda çalışan Mladen Dolar, Alenka Zupančič ve Renata Salecl gibi isimlerle oluşturduğu Ljubljana okulu, Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde etkili olmaya başladı. Žižek halen Ljubljana Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsü'nün kıdemli araştırmacısı ve Ljubljana Teorik Psikanaliz Topluluğu'nun başkanıdır; ayrıca Avrupa Lisansüstü Okulu'nda profesör, Londra Üniversitesi Birkbeck Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde de uluslararası yönetici olarak faaliyet göstermektedir.

Žižek İngilizcede yayımlanan ilk kitabı olan *Ideolojinin Yüce Nesnesi*'nde (Metis, 2002), Marx-Hegel-Lacan-Popüler Kültür arasındaki bağlantıların çözümlemesinden hareketle radikal bir tavır alışı ipuçlarını aramaya yönelen tavrını açıkça ortaya koyar. *Yamuk Bakmak* (Metis, 2004) ve *Enjoy Your Symptom* (Semptomunun Keyfini Çıkar, 1993) kitaplarında Lacan'ı Hollywood sineması ve özellikle de Hitchcock filmlerinin çözümlemesi üzerinden yeniden okumaya girişir. 1994'te yayımlanan *The Metastases of Enjoyment* (Keyfin Metastazları) "kadın ve nedensellik" üzerine denemelerden oluşur. *Kırılğan Mutlak* (Encore, 2003) ve *Gıdıklanan Özne* (Epos, 2005) kitaplarında din ve felsefe ile güncel politik tavır alış arasındaki bağlantıları sorgular. *Biri Totalitarizm mi Dedi?* (Epos, 2006) kitabında ise 20. yüzyılın sonunda solun liberalizmin "reel sosyalizm" eleştirisine kayıtsız şartsız teslim oluşunu eleştirmektedir. Yazan Türkçeye çevrilmiş diğer eserleri ise şunlardır: *Gülünç Yücenin Sanatı* (Om, 2001), *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, *Lenin Üzerine* (Encore, 2004), *Paralaks* (2008), *1968* (2008), *David Lynch* (2008), *Kieslowski* (2008), *Stalinizm* (2008), *Felsefe ve Güncellik* (2009), *Sanat* (2009), *Hitchcock* (2009), *Matrix* (2009), *Önce Trajedi Sonra Komedi* (2009).

Ayrıca, yazan *Demokrasi Ne Älemde* (2010) başlıklı seçkide yer alan "Demokrasiden Tanrısal Şiddete" makalesini ve diğer makalelerinden derlediğimiz bir Žižek seçkisini, *Kırılğan Temas*'ı da (2002) Metis'ten okuyabilirsiniz.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Ahir Zamanlarda Yaşarken
Slavoj Žižek

İngilizce Basımı:
Living in the End Times
Verso, Londra, 2010

© Slavoj Žižek, 2010
Türkçe Yayın Hakları © Metis Yayınları, 2010
Çeviri Eser © Erkal Ünal, 2011

Birinci Basım: Eylül 2011

Yayıma Hazırlayanlar: Özge Çelik
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-821-7

Slavoj Žižek
**Ahir Zamanlarda
Yaşarken**

Çeviren:
Erkal Ünal



metis

İçindekiler

Giriş:	
"Gökkubbedeki Manevi Şerler"	9
1. İnkâr: Liberal Ütopya	21
<i>Tatar Muhiplerine Karşı – Legalistler mi Konfüçyüsçüler mi?</i> <i>– Dışlanmışlar Olmadan Kastlar Olmaz – Yasal Şans</i> <i>ya da Eylemin İlmeği – Şeytanlar Soyu İçin Ütopya –</i> <i>Final: Çokkültürcülük, Bir Yanılsamanın Gerçekliği</i>	
1. Ara Fasl:	
Günümüzde Hollywood:	
İdeolojik Bir Muharebe Meydanından Rapor	84
<i>Joker Ne İster? – Yeniden Çevrilen Filmlerin Üzücü Dersi</i> <i>– Les non-dupes errent – Hayatta Kalmanın Bedeli</i>	
2. Öfke: Teolojik-Siyasi'nin Güncelliği	116
<i>Geriye Doğru Düşünmek – "İnancımda her şey mubah" –</i> <i>"Barış değil kılıç getirmeye geldim" – Rousseau'nun Okuru</i> <i>Olarak Guevara – Komşunu Tokatla! – Bilmediği</i> <i>Farz Edilen Özne</i>	
2. Ara Fasl:	
Çokmerkezli Bir Dünyada Krizin Yankıları	181
<i>"Yahudi senin içinde, ama sen, sen Yahudinin içindesin" –</i> <i>Siyonist Antisemitizm – Çin, Haiti, Kongo – Avrupa:</i> <i>ABD = Kant: Hegel?</i>	

3. Pazarlık: Siyasal İktisadın Eleştirisinin Dönüşü	234
<i>"Kazanmaya cüret et!" – Marksist Olmayan Bir Marx'ı Savunmak – Kitleler Neden Sınıflara Bölünmez? – Yeniden Emek Değer Teorisi – Hegel'den Marx'a... ve Tersine – Proleterler mi Yoksa Rantçılar mı?</i>	
3. Ara Fası	
Mimari Paralaks	303
<i>Postmodernizm ve Sınıf Mücadelesi – Ölçülemezlik – Kılıf... – Sınıf Mücadelesinin... – Spandreller</i>	
4. Depresyon: Nöronal Travma, ya da Proleter Cogito'nun Yükselişi	343
<i>Freudcu Bilinçdişi mi Yoksa Beyinsel Bilinçdişi mi? – Libidinal Proletarya</i>	
4. Ara Fası	
Kıyamet Kapıda	383
<i>Benim Özel Avusturyam – İktidarın Übüüzmi – Antroposen'e Hoşgeldiniz – Kıyametin Farklı Versiyonları</i>	
5. Kabul: Yeniden Kazanılan Dava	428
<i>1968'de Yapılar Sokağa Çıkmişti: Bunu Yine Yapacaklar mı? – Gelecekte İşaretler: Kafka, Platonov, Sturgeon, Vertov, Satie – Disiplin ile Müstehcenlik Arasında Şiddet – Demokrasinin Sonsuz Yargısı – Fail</i>	
Sonsöz:	
İlginç Zamanlara Hoşgeldiniz!	487
Dizin	579

Giriş: "Gökkubbedeki Manevi Şerler"

BERLİN DUVARI'NIN yıkılmasının yirminci yıldönümü durup geçmi-
şi düşünmek için bir vesile olabilirdi. Duvarın yıkılışının "mucize-
vi" niteliğini vurgulamak âdettendir: Hayaller gerçek oluyordu san-
ki. Komünist rejimlerin iskambil kâğıtlarından evler misali yıkılma-
sıyla birlikte, bundan birkaç ay önce hayal bile edemeyeceğiniz, söy-
leseniz kimsenin inanmayacağı bir olay gerçekleşmiştir. Polonya'da
serbest seçimlerin yapılacağını, hatta Lech Walesa'nın cumhurbaş-
kanı olacağını kim hayal edebilirdi ki? Fakat bundan sadece birkaç
yıl sonra daha büyük bir "mucize"nin gerçekleştiğini, yani eski Ko-
münistlerin serbest demokratik seçimler yoluyla tekrar iktidara gel-
diğini; Walesa'nın, bundan on beş sene evvel askeri bir darbeyle So-
lidarność'u bastırmaya kalkışan General Wojciech Jaruzelski kadar
bile itibar görmez hale gelip tamamen bir kenara itildiğini belirtmek
gerekir.

Bu geri dönüşe dair yapılan genelgeçer açıklamada, arzularına
çelişkili ya da tutarsız gözüyle bakılan çoğunluğun "ham" ütopyik
beklentilerinden dem vurulur. Bir diğer deyişle insanlar emeksiz ek-
mek yemek istemişlerdi diye düşünülür: Kapitalist-demokratik öz-
gürlük ve maddi bolluk talep ediyor, ama "risk toplumu"nda yaşa-
manın bedelini ödemeyi, yani Komünist rejimlerin bir zamanlar (az
ya da çok) sağladığı güvenlik ve istikrarı kaybetmeyi göze alamı-
yorlardı. Alaycı Batılı eleştirmenler ise kendilerinden beklenebile-
ceği gibi, özgürlük ve adalet uğruna verilen asil mücadelenin nere-
deyse muzlar ve pornografiye duyulan arzuya dönüştüğünü söylü-
yordu.

Bu durumla birlikte kaçınılmaz olarak ortaya çıkan hüsrân duy-
gusu, bazen birbirine ters düşen, bazen de iç içe geçen üç tepkiye

yol açmıştır: (1) "eski güzel" Komünist çağa beslenen nostalji;¹ (2) sağcı milliyetçi popülizm; (3) yenilenmiş ve "geç kalmış" bir anti-Komünist paranoya. İlk iki tepkiyi kavramak kolaydır. Özellikle de Komünizm nostalgisini fazla ciddiye almamak gerekir: Zira bu nostalji hiç de önceki rejimin gri gerçekliğine dönmeye duyulan sahici bir isteğin ifadesi değildir; daha ziyade bir yas şekli, geçmişî usul usul bırakma sürecidir. Sağcı popülizm ise sadece Doğu Avrupa'ya değil, küreselleşmenin girdabına kapılmış bütün ülkelere özgü bir fenomendir. Demem o ki asıl ilginç olanı üçüncü tepkidir, yani yirmi yılın ardından anti-Komünist paranoyanın garip bir şekilde hortlamasıdır. "Eğer kapitalizm sosyalizmden çok daha iyiyse, hayatlarımız neden bu kadar perişan" sorusuna basit bir cevap verir bu tepki: Kapitalizm sosyalizmden çok daha iyidir elbette, ama sefil hayatlar sürmemizin sebebi daha kapitalizme gerçekten geçmemiş olmamızdır; baksanıza iktidarda hâlâ Komünistler var. Tek farkları şimdi patron ve yönetici kılığına girmiş olmaları...

Doğu Avrupa'daki Komünist rejimleri protesto eden insanların büyük çoğunluğunun kapitalist bir toplum istememiş olduğu aşîkâr'dır. Sosyal güvenlik, dayanışma, bir tür adalet, hayatlarını devlet kontrolünün dışında özgürce yaşamak, ilkel ideolojik endoktrinasyonlardan ve hâkim sinik ikiyüzlülüktan kurtulmuş bir hayatı istedikleri. Pek çok sarîh analizcinin gözlemlediği gibi, protestoculara ilham veren idealler büyük ölçüde hâkim sosyalist ideolojinin kendisinden alınmıştı. En uygun şekilde "güler yüzlü sosyalizm" diye

1. Yirminci yüzyıldaki Parti-Devlet-Sosyalizminin ömrünü tükettiği barizdir. Raúl Castro 2009 yılının ağustos ayında halka yaptığı önemli bir konuşmada, zorlu ve sabır gerektiren bir çalışmaya girmek yerine, sadece "Kahrolsun Amerikan emperyalizmi! Yaşasın Devrim!" sloganlarını atanlara çıkışmıştır. Castro'ya göre, (bereketli topraklara sahip olsa da gıdasının %80'ini ithal eden) Küba'nın içinde bulunduğu durumun esas müsebbibi ABD ambargosuydu: Bir tarafta işsiz güçsüz insanlar, diğer taraftaysa boş araziler vardı. Öyleyse çözüm arazileri işlemeye başlamak mıydı? Bütün bunlar doğrudur doğru olmasına, ama Castro çizdiği tabloya kendi konumunu eklemeyi unutmuştur: Eğer insanlar arazileri işlemiyorsa, bunun sebebi tembel olmaları değil, devlet-güdümlü iktisadın onlara iş sağlamıyor olmasıdır. O halde halkı paylamak yerine, Sosyalist ilerlemenin motorunun özeleştirî olduğu yolundaki o eski Stalinist şîarın hakkını vermesi ve Fidel'le birlikte cisimleştirdiği sistemin kendisini köklü bir eleştirîye tabi tutması gerekirdi. Burada kötülük, etrafında hep kötülük gören eleştirîel bakışta yatıyor yine...

tanımlanabilecek bir dünyaydı arzu ettikleri şey.

Öyleyse şu soruyu sormak önemli: Bu umutların çöküşünü nasıl yorumlayacağız? Sözünü ettiğimiz genelgeçer açıklamada kapitalist gerçekçiliğe başvurulur ya da ortada kapitalist gerçekçilik namına hiçbir şey olmamasından yola çıkılır: Halkın kapitalizme dair gerçekçi bir tasavvuru yoktu; ham ütöpik beklentiler içindeydiler. İnsanlar zafer sarhoşluğundan sonraki sabah uyandığında, ayılmak ve yeni gerçekliğin kurallarını öğrenmek gibi zorlu bir süreçle yüzleşerek siyasi ve iktisadi özgürlük için ödenmesi gereken bedeli kabul etmek zorundaydı. Bir bakıma Avrupa Solu iki kez ölmek zorundaydı sanki: önce, "totaliter" Komünist Sol olarak; ardından, son yıllarda İtalya, Fransa ve Almanya'da iyiden iyiye güç kaybeden ılımlı demokratik Sol olarak. Bu süreci bir noktaya kadar, merkezci ve hatta şu aralar yükselmekte olan muhafazakâr partilerin, geleneksel olarak Sol'un dillendirdiği (bir tür refah devleti savunusu, azınlıklara karşı hoşgörü gibi) pek çok talebi kendisine mal etmesiyle açıklayabiliriz. Bu süreç öyle de bir hal aldı ki Angela Merkel gibi biri ABD'de kendi partisinin programını sunsa, radikal bir Solcu diye yaftalanabilir. Fakat bu sadece bir yere kadar doğrudur. Bugünün siyasal-sonrası demokrasisinde, Sosyal Demokrat Merkez Sol ile Muhafazakâr Merkez Sağ arasındaki geleneksel kutupluluk yerini gitgide siyaset ile siyasal-sonrası arasındaki yeni kutupluluğa bırakıyor: siyasal-sonrası yönetimin teknokratik-liberal çokkültürcü-hoşgörülü partisi ile tutkuyla siyasi mücadeleye atılan Sağcı-popülist muadili. Böyle bir durumda, eskiden Merkezin zıt kutuplarını teşkil eden Muhafazakârlar ya da Hristiyan Demokratlar ile Sosyal Demokratlar ya da Liberaller ortak düşmana karşı çoğu zaman omuz omuza vermeye mecbur kalıyor.² (Freud *Uygurluğun Huzursuzluğu'*

2. 2008 yılının mayıs ayında iki şiddetli olay gerçekleşti. İtalya'da, bir grup Roma'nın varoşlarındaki Roman mahallelerini ateşe verdi (yeni Sağcı-popülist hükümet de sessiz kalarak bu olaya onay verdi); bu rezalet Husserl'in yaşamının sonlarına doğru söylediği bir şeyi, Çingenelerin yüzyıllar boyunca Avrupa'da yaşamış olmasına rağmen Avrupa'nın manevi alanının gerçek bir parçası olmadığı yolundaki sözünü hatırlatıyor ister istemez. Husserl'in bunu Naziler iktidardayken ve üniversiteden tam da aynı sebeplerden ötürü atılmış durumdayken yazmış olması daha bir tekinsiz geliyor insana. Zira Romanlar bir nevi Yahudilerdi bu durumda. Diğer olay ise Güney Afrika Cumhuriyeti'nde gerçekleşti. Kalabalıklar di-

nda uygarlıktaki memnuniyetsizlik/huzursuzluktan bahsediyordu; bugün, Berlin Duvarı'nın çöküşünden yirmi yıl sonra liberal kapitalizmde de bir tür *Unbehagen*, yani huzursuzluk yaşıyoruz. Hayati soru ise şu: Bu huzursuzluğu kim dillendirecek? Milliyetçi popülistlerin suistimaline mi bırakılacak yoksa? Sol'un büyük görevi işte burada duruyor.)

O halde, anti-Komünist protestoları harekete geçiren ütöpik itkiyi bir hamlık göstergesi olarak görüp bir kenara mı atacağız, yoksa bu itkiye sadık mı kalacağız? Bu noktada, Doğu Avrupa'da Komünizm'e direnişin aslında birbiri ardına üç biçim aldığını belirtmek gerekir: (1) reel Sosyalizmlerin "revizyonist" Marksist eleştirisi ("bu gerçek Sosyalizm değil, özgür bir toplum olarak sahici bir Sosyalizm vizyonuna geri dönmek istiyoruz") – işi şakaya vurup, aynı sürecin Avrupa'daki modern dönemin başlarında da yaşandığını, dinin hegemonik rolüne muhalefet eden seküler kesimin kendisini dinsel sapkınlık kisvesinde ifade etmek durumunda kaldığını söyleyebiliriz; (2) Parti-Devlet kontrolünün yarattığı kısıtlamalardan azade, özerk bir sivil toplum alanı talebi (Solidarność'un ilk yıllarında resmen benimsediği görüş buydu) – Komünist Parti'ye şöyle bir çağrıda bulunulmuş oluyordu: "İktidar istemiyoruz, toplumda neler olup bittiğini eleştirel bir şekilde düşünebileceğimiz, kontrolünüzün dışında özgür bir alan istiyoruz sadece"; (3) ve son olarak, iktidarı almak için açıktan verilen mücadele: "Tam olarak demokratik bir şekilde tanınmış bir iktidar *istiyoruz*; yani artık tasınızı tıraşınızı toplayıp gitmeniz gerekiyor." İlk iki biçim sahiden de birer yanılsama mı ya da stratejik taviz mi acaba ve dolayısıyla bir kenara bırakılmaları mı gerekiyor?

Elinizdeki kitabın temelindeki öncül basit aslında: küresel kapitalist sistem mahşeri bir sıfır-noktasına doğru yaklaşmakta. "Mahşerin dört atlısı" da şunlardan oluşuyor: ekolojik kriz, biyogenetik devrimin sonuçları, sistemin kendi içindeki dengesizlikler (fikri mülkiyetle ilgili sorunlar; hammaddeler, gıda ve su ile ilgili, ileride giri-

ğer ülkelerden, özellikle de Zimbabve'den gelen mültecilere saldırıp bu mültecilerin işlerini ve evlerini çaldığını iddia etti. Ne yazık ki Avrupa'nın popülist ırkçılığının bizatihi siyah Afrikalılar arasında kendisini yeniden ürettiğini görüyoruz bu örnekte.

şilmesi muhtemel mücadeleler) ve son olarak toplumsal bölünme ile dışlamaların hızla artması.

Sadece son noktayı ele almak gerekirse, yeni apartheid biçimlerini en bariz şekilde Kuveyt, Suudi Arabistan ve Dubai gibi Ortadoğu'nun zengin petrol devletlerinde görebiliriz. Şehirlerin çeperlerinde "gözlerden ırak", çoğu zaman tam anlamıyla duvarların arkasında, ailelerinden uzakta ve her türlü haktan mahrum halde yaşayan on binlerce "görünmez" göçmen işçi bu ülkelerde hizmetten inşaata kadar her sektördeki bütün pis işleri yapar.³ Böyle bir durum aslında sömürü ve yolsuzluğa karşı mücadelesinde Sol'un yönlendirmiş olması gereken, ama şimdilerde dinsel fundamentalistler tarafından suistimal edilmekte olan patlayıcı bir potansiyeli apaçık cisimleştiriyor. Suudi Arabistan gibi bir ülkenin hal-i pürmelalini tarif etmek için yolsuzluk kelimesi bile yetmez: Yolsuzluğa gerek yoktur, zira yönetici çete (yani kraliyet ailesi) zaten bütün servete sahiptir ve bu serveti kime uygun görüyorsa ona dağıtabilir. Bu tür ülkelerde köktenci tepkiye karşı tek seçenek bir tür sosyal-demokrat refah devleti olabilir. Bu durumun devam edeceğini düşünürsek, bir "haydut devlet" ya da grup, nükleer bir aygıtı veya güçlü bir biyolojik ya da kimyasal silahı eline geçirip "irrasyonel" bir şekilde hazır olduğunu söylediği zaman (eğer söylerse değil, *tam da* söylediği zaman), Batı'nın "kolektif ruhu"nda nasıl bir değişim olacağını hayal edebiliyor musunuz? Farkındalığımızın en temel koordinatları değişmek durumunda kalacaktır, çünkü bugün hepimiz kolektif olarak fetişist bir inkâr halinde yaşıyoruz: Bunun bir noktada gerçekleşeceğini adımız gibi biliyor, yine de böyle olacağına kendimizi bir türlü inandıramıyoruz. ABD erken davranıp bu durumdan zarar görmeden saldırıya geç-

3. Bkz. Johann Hari, "A morally bankrupt dictatorship built by slave labour", *Independent*, 27 Kasım 2009, s. 6. Tüketimci sosyetik cennetin parlıtısına kapılarak Dubai'yi ziyarete gidenlerin görmediği göçmen işçiler, varoşların havalandırma tesisatı olmayan, ahır gibi evlerine tıklmışlardır. Dubai'ye yüksek ücret vadiyle Bangladeş ya da Filipinler'den getirilirler; Dubai'ye ayak basar basmaz, pasaportları ellerinden alınır, kendilerine ücretlerinin söz verilenden çok daha düşük olacağı bildirilir; şehre gelebilmek için aracılara borçlandıklarından, sırf bu borçlarını ödemek uğruna yıllar boyunca son derece tehlikeli koşullarda çalışmak durumunda kalırlar. İtiraz etmeye veya işi bırakmaya kalkacak olurlarsa, boyun eğene kadar polisten dayak yerler. Dubai'ye bir hayli yatırım yapmış olan Brad Pitt gibi büyük "hayırseverlerin" devam etmesini sağladığı gerçeklik işte budur.

meye çalışıyor sürekli, ama aslında bu muharebeyi peşinen kaybetmiş durumda: Çünkü bu mücadelede başarılı olunacağı düşüncesi fantazmatik bir vizyona dayanıyor.

"Kapsayıcı dışlama"nın daha standart bir biçimi devlet idaresinin dışında kalan büyük bir alanı kaplayan varoşlardır. Genelde buralara çetelerin ve dini tarikatların kontrol için savaş verdiği yerler gözüyle bakılsa da, varoşlar radikal siyasi örgütlenmeler için de imkân sunar. Örneğin Hindistan'da, Maoist Naksalit hareketi hâkim düzene karşıt bir toplumsal alanı örgütlemektedir. Hintli bir devlet görevlisinin sözleriyle aktaracak olursak: "Eğer bir alanı yönetemiyorsanız, o alan size ait değildir. Haritada öyle görünür, ama fiiliyatta Hindistan'ın parçası değildir. Bugün Hindistan'ın en azından yarısı hâkimiyet altında değil. Kontrolümüzde değil... yerli halkın yönetiminde çok önemli bir paya sahip olduğu tastamam bir toplum yaratmak zorundayız. Ama bunu yapmıyoruz... Hal böyle olunca da Maoistler dilediğince at koşturuyor."⁴

"Gökkubbenin altında tam bir keşmekeş"in yaşandığına dair benzer bir dolu işaret olsa da, hakikat acıtır ve biz de nafilâ hakikatle yüzleşmekten kaçınmaya çalışırız. Bunun neden böyle olduğunu açıklamak üzere, böyle bir durumda kolay kolay aklımıza gelmeyecek bir rehberden yardım alabiliriz. İsviçre doğumlu psikolog Elisabeth Kübler-Ross'un kederin beş aşamasını anlattığı meşhur bir şeması vardır. Örneğin ölümcül bir hastalığa tutulduğunuzu öğrendiğinizde önce *inkâr* evresi yaşanır (durumu kabul etmeyi reddederiz: "Hayır, olamaz, benim başıma gelmiş olamaz"); *öfke* (durumu inkâr edemediğimizde patlarız: "Neden ben?"); *pazarlık* (olacakları erteleyebileceğimizi veya durumun etkisini azaltabileceğimizi umarız: "Hiç olmazsa çocuklarımin mezuniyetini görsem); *depresyon* (libidinal yatırım geri çekilir: "Nihayetinde öleceğim, ne diye uğraşıp durayım ki") ve *kabul* ("Ölüme direnemem, bari kendimi buna hazırlayayım"). Kübler-Ross daha sonraları bu şemayı insanların (işsizlikten bir dostun ölümüne, boşanmadan uyuşturucu bağımlılığına kadar) yaşadığı her türlü feci kaybı anlamak için kullanmış ve bu beş aşamanın her vakada aynı sırayı takip etmediğini, ayrıca tüm hastaların bu aşamaların hepsinden geçmediğini vurgulamıştır.⁵

4. Sudep Chakravarti, *Red Sun*, New Delhi: Penguin Books, 2009, s. 112.

Bu beş aşamayı, eli kulağındaki kıyametin toplumsal bilincimizdeki kavranış şeklinde de görebiliriz. İlk tepki ideolojik inkârdır: Temel bir düzensizlik yoktur; ikinci tepkinin tezahürü yeni dünya düzeninin adaletsizlikleri karşısındaki öfke patlamalarıdır; üçüncü tepki pazarlık girişimleridir ("şunu şunu değiştirirsek, hayat belki eskisi gibi devam eder"); pazarlık çabası boşa çıkınca, depresyon ve geri çekilme baş gösterir; nihayetinde, bu sıfır-noktasından geçtikten sonra, özne durumu artık bir tehdit olarak değil, yeni bir başlangıç imkânı olarak algılar. Ya da Mao Zedong'un dediği gibi, "Gök-kubbenin altında tam bir keşmekeş var, vaziyet harika".

Kitaptaki beş bölüm söz konusu beş safhaya atıfta bulunuyor. 1. Bölüm'de –inkâr– son dönemlerde Hollywood'da gişe rekoru kıran filmlerden (Yeni Çağ obskürantizmi gibi) yanlıştır (yerinden edilmiş) kıyamet tasavvurlarına kadar uzanan bir alana hâkim olan ideolojik hasıraltı edişleri çözümleyeceğim. 2. Bölüm'de –öfke– küresel sisteme karşı yapılan şiddetli protestolara ve özellikle de dinsel fundamentalizmlerin yükselişine bakacağım. 3. Bölüm'de –pazarlık– siyasal iktisadın eleştirisine odaklanacak ve Marksist teorinin bu merkezi ögesinin canlandırılması çağrısında bulunacağım. 4. Bölüm'de –depresyon– yaklaşan felaketin daha az aşına olduğumuz ve çehelelerinin etkilerini, örneğin yeni öznel patoloji biçimlerini ("post-travmatik" özne) ele alacağım. 5. Bölüm'deyse –kabul– belirlemekte olan özgürleştirici bir özneliğin işaretlerini bulmaya çalışacağım. Bu bölümde, (Kafka'nın fare topluluğundan *Heroes* dizisindeki özel güçleri olduğunu fark eden bir grup acayip insanın hikâyesine kadar) edebi ve başka türden ütopyalar dahil olmak üzere, belirlemekte olan özgürleşmeci öznelik işaretlerine odaklanacak ve komünist kültürün çeşitli tohumlarını seçip ayıracağım. Kitabın bu temel iskeletine dört ara fasıl ilave edeceğim. Bu fasıllarda, bir önceki bölümde üzerinde durulan konuyu farklı bir açıdan irdeleyeceğim.

Özgürleştirici coşkuya yönelim ancak travmatik hakikat hem serbestçe kabul edilip hem de bütünüyle yaşandığı zaman gerçekleşir: "Hakikat öğretilmez, yaşanır. Savaşa hazırlanın!" Hermann Hesse'nin *Boncuk Oyunu*'nda geçen bu iki cümle, tıpkı Rilke'nin o meşhur

"seni görmeyen hiçbir yer yok çünkü. Hayatını değiştirmelisin" dizeleri gibi alakasız bir yargı olarak nitelendirilebilir: "Eğer Şey beni her yerden görüyorsa, bu beni niçin hayatımı değiştirmeye zorlasın? Neden gayrişahsi bir mistik deneyime girerek "kendimden sıyrılmayayım" ve başkasının bakışıyla özdeşleştirmeyeyim kendimi? Keza, eğer hakikat ille de yaşanacak bir şeyse, neden bir mücadele gerektirsin ki? Mesela niçin tefekküre dalacağım içsel bir deneyim yaşamayayım? Bu sorulara verilecek cevap şudur: Gündelik hayatlarımızın "kendiliğinden" hali aslında bir yalanı yaşamaya tekabül eder ve bu döngüden çıkmak da sürekli bir mücadeleyi gerektirir. Bu süreç insanın kendisinden dehşete düşmesiyle başlar. Marx 1843'te yazmaya başladığı *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı* başlıklı metninde Almanya'nın geriliğini tahlil etmiş ve *utanç*, *dehşet* ve *cesaret* arasındaki bağa dair pek az kişinin farkına vardığı çok önemli bir gözlemde bulunmuştur:

Mevcut yüke onun farkındalığı da eklenerek yük daha da ağır hale getirilmelidir. Kamuya teşhir edilerek aşağılanma artırılmalıdır. Alman toplumunun her alanı o toplumun *partie honteuse* (utanç duyulacak bir parçası) olarak gösterilmeli ve onlara kendi şarkıları terennüm edilerek bu taşlaşmış koşulların raks etmesi sağlanmalıdır! Halka *cesaret* vermek için halkın kendisinden *dehşete* düşmesine yol açmak gerekir.⁶

Mevcut küresel düzenin arsız sinizmi karşısında bugünkü görevimiz budur.

Bu görevi yerine getirmeye çalışırken düşmanlarımızdan bir şeyler öğrenmekten çekinmemeliyiz. Nixon ve Kissinger'la görüş-tükten sonra Mao şöyle demiştir: "Sağcılarla konuşmayı seviyorum. Gerçekten ne düşündüklerini söylüyorlar. Solcular öyle değil oysa; bir şey diyorlar ama aslında başka bir şeyi kastediyorlar." Bu gözlemin derin bir hakikati var. Mao'nun dersi bugün kendi zamanında olduğundan bile çok daha geçerli: Zeki ve eleştirel muhafazakârlar (gericiler *değil*) liberal ilericilerden çok daha fazlasını öğretebilir bize. Liberaller mevcut düzenin bünyevi "çelişkilerinin" izini silmeye meyleder, muhafazakârlar ise bu çelişkilerin çözülemez olduğunu

6. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*, Introduction", *Early Writings* içinde, L. Colletti'nin sunumuyla, Harmondsworth: Penguin, 1975, s. 247.

kabul etmeye hazırdır. Bugünün ideolojik dermansızlığının özünde, Daniel Bell'in deyişiyle "kapitalizmin kültürel çelişkileri" yatar: Kapitalizmin ilerleyişi, ki tüketimci bir ideolojiyi gerektirir, tam da kapitalizmi mümkün kılan tavrın (Protestan etiğin) temelini giderek aşındırmaktadır. Bugün kapitalizm gitgide "hasedin kurumsallaşması" şeklinde işlemektedir.

Burada irdelediğimiz hakikat "nesnel" değil de kendisiyle bağlantı kuran hakikattir; kişinin kendi öznel konumu hakkındadır; bu aslında olgusal doğruluğuyla değil sözcelemenin öznel konumu üzerindeki etkisiyle ölçülen, bağlanmış bir hakikattir. Lacan 18. Seminer'inde, "bir görünüşe dair olmayan bir söylem" konusunda, psikanalizdeki yorumun hakikatine dair kısa ve öz bir tanım getirmiştir: "Yorum, evet ya da hayır yargısına varmayı sağlayan bir hakikatle sınanmaz; yorum hakikatin kendisini tetikler." Bu berrak ifadenin "teolojik" bir tarafı filan yoktur; söz konusu olan şey, psikanalitik yorumda (tabii sadece bununla sınırlı kalmayan) teori ile pratiğin tam anlamıyla diyalektik birliğine dair bir içgörüdür sadece: Analizcinin yaptığı yorum, hastada tetiklediği hakikat-etkisiyle "sınanır". Marx'ın 11. Tez'i de böyle (yeniden) yorumlanmalıdır: Marksist teori, hitap ettiği kişilerde (yani proleterlerde) tetiklediği hakikat-etkisiyle, onları devrimci öznelerle dönüştürüp dönüştürmemesiyle "sınanır".

"İnanmak için onu görmelisin!" şeklindeki basmakalıp söz her zaman ters yüz edilmiş haliyle birlikte düşünülmelidir: "Görmek için ona inanmalısın!" Bu bakış açılarını birbirinin karşısına koymaya meyledebiliriz – kör imanın dogmatizmi karşısında beklenmeye-ne açıklık. Yine de ikinci cümlede saklı duran hakikatte ısrar etmeliyiz: Hakikat, bilginin aksine, Badioucu bir Olay gibidir; ancak bağlanmış bir bakışla, "ona inanan" bir öznenin bakışıyla görülebilecek bir şey. Aşk örneğini ele alalım: Aşkta aşkının sebebi olan X'i, yani paralaks-nesneyi ancak âşşğın kendisi görebilir; bu bakımdan, aşkın yapısı ile ancak kendini onun içinde görenler için var olan Badioucu Olay'ın yapısı aynıdır: Bağlanmış olmayan nesnel bir gözlemci için herhangi bir Olay söz konusu değildir. Böyle bağlanmış bir konumdan yoksun mevcut durum tasvirleri, ne kadar doğru olursa olsun, özgürleştirici etkiler yaratamaz. Yapıp yapacakları tek şey yalanın yükünü daha da ağır hale getirmektir. Mao'dan bir alıntı daha yap-

mak gerekirse: "Kayayı yerinden kaldırır, ama kendi ayaklarının üstüne bırakırlar."

Sartre 1948 yılında Soğuk Savaş'ın iki tarafının da kendisini kötüleyeceğini sezdiği zaman şunları yazıyordu: "Böyle olursa, tek anlama gelir bu: Ya beceriksizin biriyimdir ya da doğru yoldayım-dır."⁷ Aslına bakarsanız ben de çoğu zaman kendimi böyle hissediyorum: hem antisemitist hem de siyonist yalanları yaymakla, hem gizli bir Sloven milliyetçisi hem de ulusunu sevmeyen bir hain olmakla,⁸ hem terörü savunan gizli bir Stalinist olmakla hem de Komünizm hakkında burjuva yalanları uydurmakla itham ediliyorum... Öyleyse belki de, yani bir ihtimal doğru yolda, özgürlüğe sadakat yolundayımdır.⁹ Stanley Kubrick'in diğer bakımlardan fazla içli-insancıl diyalogları olan *Spartaküs*'ünde, Spartaküs ile köleleri Adriyatik'in ötesine taşımayı teklif eden korsan arasında şöyle laflar da geçer. Korsan, Spartaküs'e bütün samimiyetiyle bir soru sorar: Köle isyanının son bulmaya mahkûm olduğunun, Roma ordusunun isyancıları er ya da geç bastıracağını farkında mıdır? Sonuna kadar, yenilgi kaçınılmaz hale geldiğinde bile savaşımaya devam edecek midir? Spartaküs'ün cevabı elbette olumludur: Kölelerin mücadelesi kendi konumlarını bir nebze iyileştirmeye dönük pragmatik bir çaba değil, özgürlük adına kalkışılan ilkeli bir isyandır. O yüzden kaybetseler ve hepsi öldürülse bile mücadeleleri boşa gitmiş olmayacaktır, çünkü kendilerini kayıtsız şartsız özgürlüğe adadıklarını ortaya koymuş olacaklardır. Başka bir deyişle, isyana kalkışmaları, sonucu ne olursa olsun, şimdiden bir başarı sayılmalıdır, zira ölümsüz bir fikir olan özgürlük ideasını somutlaştırır (ve buradaki

7. Aktaran Ian H. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, New York: Berghahn Books, 2004, s. 3.

8. Golda Meir bir zamanlar şunu demiştir: "Arapların çocuklarımızı öldürmesini affedebiliriz. Ama bizi kendi çocuklarını öldürmeye zorladıkları için affedemeyiz." Benzer bir şekilde benim de şöyle diyeyim geliyor: Beni kötü bir Sloven olarak görenlerin bana yapıp ettiklerini affedebilirim, ama ilkel ırkçılıklarına karşı çıkmak için beni Sloven çıkarlarının temsilcisi olarak hareket etmeye zorladıkları için asla affedemem.

9. Sadakati bağnazlığın tam karşısına koymak gerekir: Bağnaz'ın Davaasına olan fanatik bağlılığı, kafa karışıklığının ve şüphesinin, Davaasına duyduğu güven eksikliğinin çaresiz bir ifadesinden ibarettir. Kendisini davaasına sahiden adanmış birisi, ebedi sadakatini sürekli ihanet ederek yoluna koyar.

"idea" sözcüğü tam anlamıyla Platoncudur).

Dolayısıyla bu kitap, Pavlus'un şu şaşırtıcı derece uygun tanımını takip eden bir mücadele kitabıdır: "Bizim mücadelemiz, bütün zayıflığıyla insan varlığına değil, liderlere, otoritelere, bu karanlığın dünyadaki hükümlerine [kosmoskrators], gökkubbedeki manevi şerlere karşıdır" (Efesliler 6:12). Bu sözleri günümüzün diline tercüme edersek: Mücadelemiz gerçekte yozlaşmış insanları değil, genel olarak iktidardakileri, otoritelerini, küresel düzeni ve bu düzenin sürmesini sağlayan ideolojik mistifikasyonları hedef alır." Bu mücadeleye girmek Badiou'nün *mieux vaut un désastre qu'un dâsetre* düsturunu onaylamak anlamına gelir: Sonu felaket olsa bile riske girip bir Hakikat-Olayına sadakatle bağlanmak, Nietzsche'nin deyişiyle "son insanların" olaysız faydacı-hedonist diyarında ot gibi yaşamaya çalışmaya yeğdir. Badiou siyaseti olabileceklerin en kötüsünden kaçınmaya, tüm olumlayıcı tasarıları bir kenara bırakıp kötünün iyisinin peşinden koşmaya indirgeyen liberal-kurbancı ideolojiyi tereddütsüz reddeder. Viyanalı Yahudi yazar Arthur Feldman'ın acıyla belirttiği gibi, hayatta kalmak uğruna ödediğimiz bedel genelde bizi zatihi hayatımız olur.

İnkâr: Liberal Ütopya

Tatar Muhiplerine Karşı

İdeoloji nedir? 2010 yılının ocak ayında, Fransa'daki iktidar partisi Halk Hareketi Birliği'nin (*Union pour un Mouvement Populaire*) meclis lideri Jean-François Copé sokaklara ve tüm diğer kamusal yerlere baştan ayağa tesettürlü çıkmayı yasaklayan bir yasa taslağı sundu. Burka ve Arap muadili nikap (kadınların sadece gözlerini açıkta bırakan yüz örtüsü) üzerine, altı ay boyunca süren hararetli tartışmaların ardından gelmişti bu teklif. Bütün ana siyasi partiler burkaya karşı çıktığını beyan etmişti: Ana muhalefet partisi Sosyalist Parti, "burkaya tümünden karşı olduklarını", zira burkanın "kadınlar için hapisane" anlamına geldiğini belirtmişti. Var olan görüş ayrılıkları ise sadece taktik sebeplerden kaynaklanıyordu: Cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy burkanın toptan yasaklanmasını istemiyordu, çünkü ona göre bu durum istenmeyen sonuçlara yol açabilirdi; dolaşısıyla Ekim 2009'da halkı "ulusal kimlik üzerine tartışma"ya çağırıp burkanın "Fransız kültürüne karşı" olduğunu iddia etti. Yasaya göre, "yüzlerini tamamen örterek" kamusal alana çıkanlar 750 avroya varan cezalara çarptırılıyor; bayramlar gibi "geleneksel kutlamalar"da ise tesettüre izin veriliyor. Eşlerini ve/ya kızlarını böyle baştan ayağa örtünmeye "zorlayan" erkekler içinse daha sert cezalar öngörülüyor. Kısacası temeldeki fikir şu: Burka ya da nikap Fransa'nın özgürlük geleneklerine ve kadın hakları yasalarına karşıdır. Copé'nin sözleriyle: "Bir ülkenin ne kadar modern olduğunu, kadınlarına nasıl muamele edip ne kadar saygı gösterdiğine bakarak anlayabiliriz." Yani yeni yasanın amacı kadınların onurunu ve güvenliğini muhafaza etmektir – kadınları erkeklerin amansız tahakkümüne ma-

ruz bırakan bir ideolojiye (ve pratiğe) karşı verilecek mücadelenin nesi sorunlu olabilirdi ki?

Fakat Sarkozy'nin şu beyanatıyla sorunlar başlıyordu: Peçeler "hoş karşılanamazdı"; zira Fransa gibi seküler bir ülkede, Müslüman olmayanları korkutup yadırgatıyordu... İnsan hakları ve kadınların onuru adına burkaya sözümona evrenselci bir itiraz yöneltmelerin sonunda nasıl da Fransız hayat tarzını savunmaya geçtiklerine değinmeden geçemiyor insan. Fakat bu yasaya sadece pragmatik eleştiriler yöneltmek yetmez – örneğin, "eğer bu yasa uygulamaya konulursa, sonuç Müslüman kadınların uğradığı baskının artması olacak; zira böylelikle evlerinden çıkmalarına izin verilmeyecek; toplumdan daha da kopmuş olacak ve zaten zorunlu olarak yaptıkları evliliklerde zulüm görecektir. Dahası, alacakları cezalarla, zaten yoksul ve işsiz olan bu insanların sıkıntıları artacak; yani bu yasadan tam da paraları üzerinde en az denetimi olan bu kadınlar zarar görecektir," demek yetmez. Ortada daha temel bir sorun vardır – öncelikle bütün bu tartışmayı semptomatik kılan şey sorunun marjinal halidir: Bütün ulus bu sorunu tartışmaktadır; oysa Fransa'daki yetişkin Müslüman kadınların sayısı bir buçuk milyon, burka ve nikap giyenlerin sayısı ise iki bin civarındadır. (Bu arada, baştan ayağa tesettüre giren kadınların çoğu otuz yaşın altındadır ve bu kişilerin önemli bir kısmını din değiştirmiş Fransız kadınları oluşturmaktadır). İkinci olarak, burkaya yöneltilen eleştiri ikirciklidir: İki düzeyde işler bu eleştiri. Önce, ezilen Müslüman kadınların onuru ve özgürlüğüne dair bir savunuyu olarak sunulur – seküler Fransa'da herhangi bir kadının vahşi erkek egemen otoriteye boyun eğerek, kamusal alandan tecrit edilmiş gizli bir hayat sürdürmek zorunda kalması kabul edilemez, vb. Ardındansa, argüman Müslüman olmayan Fransız kadınlarının endişelerine yönelir: Burkayla sarılan yüzler Fransız kültürünün ve kimliğinin koordinatlarına uymamakta, "Müslüman olmayanları korkutup yadırgatmakta" dir... Hatta bazı Fransız kadınlar başkalarını burka giymiş halde gördüklerinde *kendilerini* aşağılanmış, toplumsal bir bağdan vahşice koparılmış, reddedilmiş hissettiklerini bile söylemişlerdir.

Böylece buradaki asıl muammaya varıyoruz: Burkayla örtülü bir yüzle karşılaşma, insanları niçin bu tür endişelere gark ediyor? O şekilde örtülmüş bir yüz, Levinasçı yüz, yani koşulsuz etik çağrını

yayan o Başkalık değil midir artık? Peki ya tersi doğruysa? Freudcu bir açıdan bakıldığında, yüz, Komşu-Şey'in saçtığı dehşeti saklayan nihai maskedir: Komşu'yu *le semblable*, yani kendisiyle özdeşleşip duygudaşlık kurabileceğimiz bir ahbap haline getiren şeydir yüz. (Bugün pek çok yüzün cerrahi değişimden geçtiğini ve böylelikle doğal sahiciliğin son kalıntılarından mahrum kaldığını da ayrıca belirtelim.) Demek ki örtülmüş yüzlerin bunca endişeye sebep olmasının sebebi budur: Bizi doğrudan doğruya Başka-Şey'in o gayya kuyusuyla, tekinsiz halindeki Komşu'yla karşılaştırır. Yüzün örtülmesinin kendisi, koruyucu bir kalkanı gereksiz kılar; böylece Başka-Şey bize doğrudan bakabilir hale gelir (burkada gözler için ayrılmış dar bir aralık olduğunu hatırlayalım; gözleri görmeyiz, ama orada bir bakış olduğunu biliriz). Alphonse Allais, Salome'un yedi tül dansını şöyle yorumlamıştır: Salome çırlıçıplak soyunduğunda, Herodes "Haydi devam et, haydi" diye bağırır ve Salome'un derisinin örtüsünü de çıkarmasını bekler. Burka konusunda da benzer bir şeyi tahayyül etmeliyiz: Yüzünü göstermek üzere burkasını çıkaran kadının tersini. Peki ya bir adım daha ileri gidip kadının tam da yüzünün derisini "çıkarttığını" ve çıkan derinin altında tıpkı burkaya benzeyen, bakmaya ayrılmış dar bir aralığı olan, adsız, kara ve düz bir yüzey gördüğümüzü hayal etsek? "Komşunu sev" düsturu, en radikal anlamıyla, öznelikten çıkmış bu özneye, bir yarıkla/bakışla kesilmiş bu korkunç kara lekeye duyulan imkânsız = gerçek aşkı ifade eder... Bu yüzdendir ki psikanalitik tedavide hasta ile psikanalist yüz yüze oturmaz: İkisi de üçüncü bir noktaya bakar, zira ancak yüzün askıya alınmasıyla Komşu tam anlamıyla açığa çıkabilir. O meşhur eleştirel-ideolojik meselenin, yani sürekli olarak takip edildiğimiz ve her hareketimizin kayda geçirildiği topyekûn kontrol toplumu meselesinin sınırı da burada yatar – kameranın gözünden kaçan şey mahrem bir sır filan değil, bakışın kendisi, Başka'daki yarık/leke olarak nesne-bakıştır.

Böylece ideolojinin asıl temeline, askeri anlamıyla bir nevi üssüne varıyoruz: Soyut bir "ideolojik" duyuru okuduğumuzda, "gerçek insanlar"ın onu soyut bir şekilde deneyimlemediğinin gayet farkındayızdır: Soyut önermelerden insanların "gerçek hayatları"na geçebilmek için, bir yaşamdünyası bağlamının akıl sır ermez yoğunluğunu da anlama sürecine dahil etmek gerekir. İdeoloji başlı başına so-

yut önermelerle kurulmaz; aksine, söz konusu önermeleri "şemalaştırır", onları "yaşanılır" kılan, yaşamdünyasının dokusudur ideoloji. Örneğin askeri ideolojiyi ele alalım: Bu ideoloji ancak içinde var olduğu, (topluluk halinde koşarken şarkı söylemek, savaş diye yanıp tutuşan bir üstünüzü hararetini alayım derken parça tesirli bir bombayla yanlışlıkla öldürüvermek, cinsel imalarda bulunmak gibi) yazılı olmayan müstehcen kurallar ve ritüeller düşünülürken "yaşanılır" hale gelir. Dolayısıyla, en saf haliyle, sıfır-düzeyinde bir ideolojik deneyim varsa eğer, bu deneyim ironik bir mesafe aldığımız, inanmaya hazır olduğumuz ahmaklıklara güldüğümüz zaman yaşanır – ideoloji üzerimizdeki en güçlü hâkimiyetini tam da bu kurtarıcı gülüş ânında, kendi inancımıza saçmalık gözüyle bakıp onu hor gördüğümüzde sağlar.¹ Günümüzde ideolojinin nasıl işlediğini görmek istiyorsanız, yapmanız gereken şey Michael Palin'in BBC'deki seyahat programlarının en azından birkaçını seyretmektir. Bu programlarda temel olarak, farklı âdetlere karşı hayırhahça ironik bir mesafe alınır, yerel özgüllükleri seyre dalmaktan zevk alınır; ama bir yandan da bütün bunların arasından gerçekten travmatik olan veriler seçip çıkarılır ki bu da aslında postmodern ırkçılıktır. Bizlere Afrika'da açlıktan kıvranan çocukların görüntüleri gösterildiğinde ve bir şeyler yapma çağrısında bulunulduğunda, alttaki *ideolojik* mesaj şöyle bir şeydir: "Düşünme, siyasileştirme, yoksulluklarının gerçek sebeplerini unut, sadece hareket et, bağış yap, böylece düşünmek zorunda kalmamış olursun!" Rousseau *Emile*'de "kendi komşularını sevmekten kurtulmak için Tatarları seven felsefeciyi" dikkat çektiğinde, yabancı kültürlerlere hayranlık duyan çokkültürcülüğün sahteliğini kusursuzca anlamış durumdaydı.²

1. Bu bağlamda, Harry Frankfurt'un saçmalık hakkındaki eleştirel çözümlemesinin temel dayanağını reddetmeliyiz: İdeoloji "saçmalığı keselim" dendiğinde geriye kalan şeydir aslında (kendisiyle yapılan bir mülakatta Frankfurt'a "Sizce hangi siyasetçi saçmalamaya meyilli değil?" diye sorulduğunda John McCain'in adını vermesi şaşırtıcı değil).

2. Bazen ideoloji eleştirisi vurgu değişiminden ibarettir. Fox News'ten Glenn Beck, şöhretini insanları güldürmesine borçludur – tabii güldürmeyi amaçladığı yerlerde değil (bu yüzden kendisi için popülist Sağ'ın Groucho Marx'ı denebilir). Genel tavrının dramaturjisi şöyle betimlenebilir: Önce muarızlarını ve onların argümanlarını feci bir hicivle ortaya koyar; ardından Jim Carrey'i anımsatırcasına

Öyleyse, ne diyebileceğimizi/görebileceğimizi/yapabileceğimizi belirleyen yazılı olmayan kuralların karmaşık ağı olarak "nesnel tin"den (âdetlerin tözü) bahsettiğimizde, Foucault'nun söylemsel *episteme* tasvirini daha da karmaşıktırmamız gerekir: "Nesnel tin" her şeyden önce, bildiğimiz ama bilmiyormuş gibi konuşmamız ve davranmamız gereken şeyi ve bilmediğimiz ama biliyormuş gibi konuşmamız ve davranmamız gereken şeyi belirler. Kısacası, bilmemiz gereken ama bilmiyormuş gibi yapmamız icap eden şeyi belirler. Etnik ve dinsel fundamentalizmlerin yükselişi diye anılan fenomen, liberal toplumdaki özgürlüklerimizin dayanağı olan bu yoğun âdetler ağına karşı bir isyandır. Korkulan şey özgürlüğün ve serbestliğin belirsizlikleri değil, tam tersine, yeni düzenlemelerin baskıcı ağıdır.³

Peki ideoloji nerededir? Hiç şüphesiz gerçek bir sorunla uğraştığımızda, ideolojik adlandırma-algılama kendi görünmez mistifikasyonunu devreye sokar. Örneğin, hoşgörü gerçek bir soruna işaret eder – hoşgörüyü eleştirdiğimde, bana genelde şöyle bir soru sorulur: "Peki ama nasıl olur da yabancılara karşı hoşgörüsüzlüğün, kadın düşmanlığının, homofobinin tarafında olursun?" Burada bir bit-yeniği var ama: Şahsen doğrudan hoşgörüye değil, ırkçılığın günümüzde otomatikman bir hoşgörüsüzlük sorunu olarak algılanmasına karşıyım. Bugün neden pek çok sorun eşitsizlik, sömürü ya da adaletsizlik sorunları olarak değil de hoşgörüsüzlük sorunları olarak görülüyor? Bu sorunlara karşı da neden özgürleşme, siyasi mücadele ve hatta silahlı mücadele öne çıkarılmıyor da hoşgörü öne çıkarılıyor? Bu kültürelleştirmenin kaynağı yenilgi hissi, sosyal-demok-

suratını buruşturur; bizi güldürmeyi amaçladığı bu kısımdan sonra "cidden" duygulu, ahlaki bir mesaj verir. İşte tam da bu son kısımda basarız kahkahayı: Asıl gülmenecek olan, bayağılıkla aklı başındaki herkesi utandırması gereken iğneleyici hiciv değil, bu son "ciddi" mesajın aptallığıdır.

3. Yazılı olmayan âdetleri göz önünde bulundurarak Marcel Proust'u yeniden yorumlamak ilginç olurdu. Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'deki sorusu şöyleydi: "Hiyerarşinin dışsal göstergeleri ortadan kaldırıldıktan sonra, demokratik zamanlarda aristokrasi nasıl mümkün olabilir?" Cevabı da şuydu: aristokrasinin "içinde" olanların "kendilerinininkileri" tanınmasını sağlayan ve karmaşık bir ağ oluşturan, yazılı olmayan gayriresmi alışkanlıklar (jestler, zevkler) sayesinde. Bu Proust göndermesini Mladen Dolar'a borçluyum.

rat refah devleti ya da çeşitli sosyalist projeler gibi basbayağı siyasi çözümlerin uğramış olduğu başarısızlıklardır: Tabiri caizse, "hoşgörü" bu gibi çözümlerin siyasal-sonrası dönemdeki çakmasıdır. (Aynı şey "taciz" için de söylenebilir: Bugünün ideolojik uzamında, cinsel tecavüz gibi son derece gerçek taciz biçimleri, başkalarının yakınlığını kendi mahrem alanına tecavüz şeklinde tecrübe eden birey gibi narsistik bir kavramla iç içe geçiyor.) "İdeoloji", tam bu anlamıyla, gerçek bir soruna işaret ederken, hayati bir sınır çizgisini de bulaştırıran bir kavramdır.

Lacan bundan dolayı şöyle der: "'Siyaset bilinçdışıdır' bile demiyorum; tek dediğim şu: 'Bilinçdışı siyasetin ta kendisidir.'" Aradaki fark çok önemlidir. İlk durumda, bilinçdışı "büyük Öteki" mertebesine çıkarılır: Siyasi faaliyete gerçekten hükmedip onu düzenleyen töz olduğu öne sürülür. Şu örnekte olduğu gibi: "Siyasi faaliyetimizin gerçek itici gücü ideoloji ya da çıkar değil, bilinçdışı libidinal güdülerdir. İkinci durumda, büyük Öteki asli niteliğini yitirir, artık "*Bilinçdışı*" değildir; zira siyasi mücadelelerce üstbelirlenen, kırılgan, tutarsız bir alana dönüşmüştür. Bundan birkaç yıl önce New York Halk Kütüphanesi'nde yapılan halka açık bir tartışmada, Bernard-Henri Lévy liberal hoşgörüyü savunmak için acınası bir laf etmişti ("Ölüm korkusu yaşamadan hâkim dinle dalga geçebileceğiniz, kadınların istediği gibi giyinebildiği ve sevdiği adamla beraber olabildiği bir toplumda yaşamak istemez miydiniz?). Bense komünizmi savunmak için acınası bir laf etmiştim (Gıda sorununun giderek büyüdüğü, ekolojik krizin tırmandığı, fikri mülkiyet ve biyogenetik gibi sorunlarla nasıl başa çıkabileceğimizi bilmediğimiz, ülkeler arasında ve her ülkenin kendi içinde yeni duvarların inşa edildiğine şahit olduğumuz bir zamanda, piyasadan da devlet yönetiminden de kökten farklılık gösteren yeni bir kolektif eylem biçimi bulmamız gerekmiyor mu?). İşin ironik yanı şu ki, iddialar böyle soyut bir şekilde ortaya konulduğunda birbirimizle anlaşmaktan başka yolumuz kalmamıştı. Sıkı bir komünizm düşmanı, serbest piyasa taraftarı olan liberal Lévy, ironik bir şekilde, bu anlamda kendisinin de komünizmi savunduğunu söylemişti... Birbirimizle anlaşmamız ikimizin de boğazlarımıza kadar ideolojiye batmış olduğumuzun kanıtıydı: "İdeoloji" tam da kendi fiili anlamının yoğunluğunu sağlayan "arka plan gürültüsü"nün kolaylıkla unutulurak basitleştirilmiş bir

"öz"e indirgenmesidir. "Arka plan gürültüsü"nün kesilmesi ütöpik düşün nüvesidir.

Bu "arka plan gürültüsü", genelde, yasa ve düzenin kamusal yüzüne dayanak sağlayan barbar şiddetin müstehcenliğidir. Benjamin'in her medeniyet anıtının bir barbarlık anıtı olduğu yolundaki tezinin bizatihi medeni olma kavramı açısından taşıdığı önem şudur: "Medenileşmiş olmak insanın bir barbara dönüşebileceğini bilmesi demektir."⁴ Barbarlık potansiyelini inkâr eden her medeniyet barbarlığa zaten teslim olmuş demektir. 1938'de Viyana'da SS'ler Freud'un dairesine arama yapmaya geldiğinde, o yaşlı ve vakur Freud ile genç SS canisinin o tuhaf karşılaşmasını bu şekilde yorumlamalıyız: Eski Avrupa kültürünün en iyi yanı ile yeni ortaya çıkmakta olan barbarlığın en kötü yanının karşılaşmasının mecazıydı bu aslında. Fakat SS'lerin, para ile cinselliğe odaklanan modernliğin barbarlığına karşı—ki Nazilerin gözündeki "Freud" ismi bu barbarlığı cisimleştiriyordu—kendilerini Avrupa kültürünün ve bu kültürün manevi değerlerinin savunucusu olarak görüp meşrulaştırdıklarını unutmamak gerekiyor. Dolayısıyla Benjamin'in tezini bir adım ileri götürmeliyiz: Pe ki ya kültürün kendisi barbarlık arayışındaki bir mola, paydos, soluklanmadan ibaretse? Paul Celan'ın Brecht'i özlü bir dille açışladığı şiirlerinden birini böyle de okuyabiliriz herhalde:

Nasıl zamanlar bunlar böyle
alttan alta dillendirilmiş çok şeyi
kapsıyor diye
bir sohbet
neredeyse bir suç sayılıyor
insanların gözünde?⁵

Bu noktada bir parantez açalım: Stalinist Rusya'da KGB'nin başındakilerin çılgın âlemler yaptığına ve hatta (Yagoda, Yezhov ve Beria gibi) çeşitli liderlerin doymak bilmez cinsel sapıklar olduğuna dair, dilden dile dolaşmış şayialar belki doğrudur, belki de değildir. Ama bunlar her halükârda, aşırı cinsellik düşkünlüğünü, resmi Bol-

4. Pascal Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence*, Paris: Grasset, 2006, s. 53.

5. *Poems of Paul Celan*. New York: Persea Books, 2002, s. 319. [Celan burada Brecht'in "An Die Nachgeborenen" (Gelecek Kuşaklara) adlı şiirine göndermede bulunuyor. -ç.n.]

şevik çileciliğinin saklı hakikati. müstehcen Öteki Sahne'si olarak tahayyül eden açıkça fantazmatik bir çekirdeği ihtiva eder. Böyle gizli bir hakikatin, resmi ideolojinin diğer yüzü olduğu ve aslında bir o kadar fantazmatik olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bu da bizi Stalinizme dair liberal yorumların sınırına getirir. Liberal eleştirmenler Stalinistlerin güdülerine dair yorumda bulunmaya başladığında bu sınırlar kendilerini belli eder: Stalinist ideolojiye sadece sinik ve aldatıcı bir maske gözüyle bakar ve bu maskenin altında yalnızca iktidar ve zevke önem veren kaba, egoist bir birey görürler. Böylelikle, "ideoloji öncesi" faydacı bireyin, ideoloji maskesinin arkasındaki gerçek kişi olduğu öne sürülmüş olur. Burada şöyle bir varsayım vardır: Stalinist özne kendi diliyle bütünüyle dışsal-araçsal bir ilişki kurmakta ve esas güdülerinin tamamen farkında olmasını sağlayan başka bir kodu (yani ideoloji öncesi faydacı kodu) elden çıkarmaktadır. Gerçi Stalinistler resmi jargonu sinik bir biçimde kullanır; ama ya kendi hakikatlerini dile getirmek için alternatif bir dili bir kenara atmamışlarsa? Liberal eleştirmenlerin makul bir insan suretinde kalacağımıza dair güvence vererek izini silmeye çalıştığı şey tam da bu Stalinist delilik değil midir?⁶

Yasa'nın resmi metni ile bu metnin müstehcen ilavesi arasındaki boşluk Batılı kültürle has değildir; söz konusu boşluk Hint kültüründe, *vaidika* (Veda külliyatı) ile *tantrika* arasındaki karşıtlıkta belirir – tantra Vedaların müstehcen (gizli) ilavesi, kamusal bir öğreti olan Vedaların yazılı olmayan (ya da kanonun dışındaki, gizli) çekirdeği, resmen kabul edilmeyen ama onsuz da yapılamayan öğedir. Tantranın bugün Batı'da epey rağbet görüyor olması şaşırtıcı değildir: "Geç kapitalizmin manevi mantığı"nın uç noktasını sunmakta,⁷ maneviyat ile dünyevi zevkleri, aşkınlık ile maddi çıkarları, ilahi deneyim ile sınırsız alışverişi birleştirmektedir. Tüm kuralların devamlı çiğnenmesini, tüm tabuların yıkılmasını, hemen tatmin olmayı aydınlanmaya giden yol olarak vaaz etmektedir. En maddi haliyle (yani cinsellik ve şehvetin alanı olarak) beden manevi uyanışa

6. Bkz. Igal Halfin, *Stalinist Confessions*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

7. Hugh B. Urban, *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2003, s. 22, 207.

giden başlıca yol *olduğunu* iddia ederek o demode "ikili" düşünceyi, akıl ile beden arasındaki ikili karşıtlığı aşar. Bedensel ihtiyaçlarımızı bastırmayıp onlara "*evet* dersek" saadete ereriz: *Zaten* kutsal ve muhteşem olduğumuzu, bunu elde etmek için çaba sarf edip disiplini bir şekilde çalışmamız gerektiğini anlarsak, manevi kursesizliğe ulaşmış oluruz. Beden, manevi hakikatleri ifade etmesi için ince ince işlenecek bir şey değil, doğrudan doğruya "kutsallığı ifade eden bir tapınak"tır. Yeri gelmişken bu anlayışın, Tarkovski'nin başka yerlerde de sıkça değindiğim manevi maddeciliğine ne bakımdan tezat oluşturduğundan yine bahsetmek isterim: Tarkovski'ye göre, maddi bir süreç olan *yozlaşmanın* kendisi (çürüme, bozulma, kokuşma, atalet) manevidir, halbuki burada beden o uhrevi bozulmazlığı göklere çıkarılır. Söz konusu eğilim siber âlemde doruk noktasına çıkar: Tantranın, aşırı zevk alabilen o sanal "cisimsiz manevi beden" kisvesi altında, beden ile maneviyatın kaynaşmasını isteyen Yeni Çağ ideologlarının sürekli göndermede bulunduğu kavramlardan biri olması tesadüf değildir. Biyolojik bedenimiz, onun potansiyelini açığa çıkarabilen yeni bir manevi yazılımı andıran gibi tantra yoluyla sürekli yeniden programlanması gereken bir donanımdır. Tantra kavramları burada siber âlemin diline çevrilir: Telefon hatları sanal olan incelikli külliyyatın *nadi*'leri, bilgisayar terminalleri *çakra*'lar (enerji merkezleri), hayati bir akış olan *prajna* sonsuz enformasyon akışı haline gelir; böylece "siber âlemin bozulmazlığıyla benliğin gayet dünyevi duyumsal zevkini birleştiren si-borgazm"⁸ ulaşmış oluruz:

Gerçek Tantra seksi aklınızı başınızdan alır, çünkü sizi gündelik gerçekliğe dair tüm algılarınızın ötesine taşır... Bedenlerimizin kutsallığı ifade eden tapınaklar olduğunu anlarsak, her hücremizin aşırı zevkten sarsılmasını sağlayabilir; bunu geliştirebilir, kutlayabilir, paylaşabilir... ve böylece seks ile maneviyatı harmanlayabiliriz.⁹

İhlal etmeye dönük bu gibi patlamalarda zerre kadar "kendiliğindenlik" olmadığını hatırlamamızda tutmalıyız. Örneğin, sigara ya da içki içmekten ancak kamusal bir alanda; bunlar bir "karnaval"ın, olağan kuralların kutsal bir biçimde askıya alınışının bir parçası oldu-

8. A.g.y., s. 252-4.

9. "Sexual Energy Ecstasy", aktaran a.g.y., s. 253.

ğunda haz alırız. Aynı şey küfür ve cinsellik için de söylenebilir: En yoğun halleriyle ikisi de "boğucu kamusal teamüllere karşı kendiliğinden bir tutkuyla "patladığımız" faaliyetler değildir; aksine, "haz ilkesine karşı", Öteki'nin bakışı için savurulur ya da yaşanır. (Şahsen insanların arasındayken küfür etmeyi severim; özel alandaysa hiç etmem. Özel alanda küfür etmek bana aptalca, yersiz ve hatta edepsiz bir hareket gibi gelir.) Dolayısıyla kamusal kurallar kişisel ego tarafından ihlal edilmez; bizatihi kamusal kurallar kendilerinin ihlal edilmesini buyurur ve böylelikle kendi içinde bir ikilik yaratmış olur. Bu tür ihlaller ile özel ihlalleri görmezden gelen, (Katoliklerin o gayet iyi bilinen, evliliği devam ettirmeye yaradığı ölçüde ara sıra evlilik dışı ilişkilere girilmesini görmezden gelme, hatta bunu tavsiye etme tavrı gibi) kamunun göremeyeceği ihlallere göz yuman hoşgörölü bilgelik arasındaki fark da budur.¹⁰

İnsan nasıl gerçekten bir yetişkin haline gelir? Bağlı olduğu açık kuralları ne zaman ihlal edeceğini öğrenerek. Evliliğe gelince, insan ne zaman zina yapabilirse işte o zaman yetişkinliğe erişmiştir diyebiliriz pekâlâ. Aklın tek kanıtı, insanın zaman zaman "irrasyonelliğe" kaymasıdır (ki Hegel bunun gayet farkındaydı). Zevkin tek kanıtıysa insanın zevk sahibi olmanın ölçütlerini karşılamayan şeyleri ara sıra takdir etmeyi bilmesidir – zevk sahibi olma ölçütlerinden miyim sapmayanlar, zevk duygusundan tamamen mahrum olduğunu sergilemiş olur ancak. (Keza, Beethoven'ın dokuzuncu senfonisine ya da Batı medeniyetinin herhangi bir başyapıtına hayranlık duyduğunu söyleyen biri, o anda zevksizliğini de gözler önüne sermiş olur; zira gerçekten zevk sahibi olduğunuzu, Beethoven'ın ikincil bir eserinin "en hit eserleri"nden üstün olduğunu söyleyerek onu övdüğünüzde göstermiş olursunuz.)

Belki de Bertrand Russell'ın, kendini dahil etme ya da kendi içinde tutarsız bir ikilik yaratma ilkesini yasaklamasına sebep olan o meşhur berber paradoksunun (kendilerini tıraş etmeyen herkesi tıraş etme kuralına uyan berberin kendisini tıraş etmesi ne anlama gelir?) terimlerini tersine çevirmemiz gerekir. Peki ya gerçekten kendisiyle çelişen, karşıtına dönüşen şey kurallara "tutarlı" bir şekilde sadık kalmanın kendisiyse? Peki ya gerçekten makul olmanın yahut ger-

10. Burada Robert Pfaller'in düşüncelerine dayanıyorum.

çekten zevk sahibi olduğunuzu göstermenin tek yolu bütünüyle kendi içinizde bir ikilik yaratmaya girişmek, üzerine düşünerek uyduğunuz kuralları çiğnemekse?

Günümüzün müsaade toplumunda, ihlal etmeye dönük girişimlere ancak "özelleşmiş" biçimde icra ediliyorsa; kamusal, seyirlik, ritüeli andıran bir boyuttan yoksun kişisel bir özellik olması şartıyla izin verilir. Mahrem alanımızda yapıp ettiğimiz bütün o tuhaf şeyleri alenen itiraf ederiz, ama bunlar tamamen kişiye has özellikler olarak kalır. Belki de fetişist inkârın genelgeçer formülünü de tersine çevirmeliyiz: "(Kurallara uymam gerektiğini) pekâlâ biliyorum, yine de... (onlara zaman zaman uymuyorum, çünkü bu da kuralların bir parçası)." Günümüz toplumundaki hâkim bakışsa şöyledir: "(Tekrarlanan hedonist ihlallerin hayatı yaşamaya değer kılan şeyler olduğuna) inanıyorum, yine de... (bu ihlallerin gerçekten de birer ihlal olmadığını, toplumsal gerçekliğin kasvetini yeniden vurgulamaktan başka bir işe yaramayan suni canlandırmalardan ibaret olduğunu gayet iyi biliyorum)."

Legalistler mi Konfüçyüsçüler mi?

Yazılı olmayan bu gibi müstehcen kuralların var olma ihtimalini ortadan kaldırmaya çalışan felsefeci, Immanuel Kant'tır. "Daimi Barış" adlı denemesinde, kendi deyişiyle "kamu hukukunun aşkın formülü"nü ("Düsturları kamusalılık ile uyuşmadığı takdirde, başka insanların hakkına ilişkin tüm eylemler haksızdır"), gizli bir yasanın, ona tabi olanların bilmediği bir yasanın, yasayı icra edenlerin keyfi despotluğunu meşrulaştıracakları şeklindeki bariz olguya dayandırır:

Başarı kazanması için, izlediğim amacı yok etmeden açığa vuramayaçağım bir düsturun gizli tutulması gerekir; söz konusu düsturu kendi tasarıma kaçınılmaz olarak genel bir karşıtlık uyandırmadan açıkça kabul ve teyit edemiyorsam, *a priori* olarak görülebilecek bu zorunlu ve genel karşıtlığın tek sebebi, düsturun herkesi tehdit eden adaletsizliğidir.¹¹

11. Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, New York: Penguin Books, 2009, s. 62; Türkçesi: "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi, 1984.

Fakat Kant'ta işler zamanla muğlaklaşmaya başlar. Kant uzmanlarının farkında olduğu üzere, tıpkı Kant'ın yalan söylemeyi yasaklamasında olduğu gibi, Kant'ın evrensel düsturlarının istisnaları konusunda da her zaman çok dikkatli olmak gerekir. Kant, "Daimi Barış"ın İkinci Ek'inde naif bir soru sorar: Devletleri daimi barışa zorlayan sözleşmenin gizli bir maddesi olabilir mi? Kamu hukukuna dayanan bir sözleşmede gizli bir madde bulunmasının nesnel olarak bir çelişki doğuracağını kabul etse de, öznel nedenlerden ötürü bir istisnaya kapı aralar. Bu istisna –ilk başta beklenebileceği üzere– 1939'da Sovyet Rusya ile Nazi Almanyası arasında imzalanan Saldırmazlık Paktı'ndaki, Polonya'nın ve diğer Doğu Avrupa devletlerinin paylaşılmasına ilişkin o rezil gizli maddede olduğu gibi, barışı sürdürmek uğruna *Realpolitik*'in kirli tavizlerine imkân tanıyan bir madde değildir. Aksine, ilk bakışta gizli bir maddenin konusu olarak çok daha masum, hatta gülünç görünebilecek bir şeydir: "Savaş soyunan devletler kamusal barışın var olabilme koşulları konusunda felsefecilerin görüşlerini almalıdır." Peki bu maddenin niçin gizli kalması gerekir? Eğer kamuya açıklanırsa, devletin yasama organı aşağılanmış olur: Kendisine "doğal olarak en büyük bilgeliği atfetmek zorunda olduğumuz" en yüksek otorite nasıl olur da tebasından talimat alır? Bu kulağa saçma gelebilir, fakat bu otoriteye bugün bile saygı duymuyor muyuz? Sözgelimi Habermas Blair hükümeti döneminde İngiltere'ye gittiğinde, Tony Blair tarafından gizlice bir akşam yemeğine davet edilmiş ve bu olay medyada hiçbir yankı bulmamıştı? Demek ki Kant haklıydı: Bu maddenin gizli kalması gerekir; zira yasal iktidarın o karanlık, sinik yüzünü ifşa etmekten çok daha korkunç bir şey yapmaktadır (çağımızda, bir devlet iktidarı göğsünü gere gere karanlık tarafını kabul edip, alttan alta bilmemizin iyi olmayacağı pis şeyler yaptığını anlatabilir). Bu gizli madde iktidarın körlüğüne, aptallığına ve cahilliğine ışık tutar – kaldı ki bu özellikler şahsi değil kurumsaldır: Örneğin son derece eğitilmiş yüzlerce uzmanın sunduğu bilgi ve görüşlere rağmen, ABD'nin Irak'ı işgali feci sonuçlara yol açmıştır.

Fakat Kant'ın tezinin sorunlu bir yanı da vardır: Kant için düşünülemez olan şey, otoritenin salt iktidar arzusundan ziyade modern "totaliter ideoloji"ydi: gerçekliğe, teorik olarak geliştirilmiş daha iyi bir dünya vizyonu dayatma istenci. Stalinizm gibi totaliter rejim-

lerde, yönetenler felsefecilerin tavsiyelerine gerçekten fazlasıyla kulak vermiştir – Kant'ın pek sevdiği Rousseau'ya itimat eden Robespierre için de söylenemez mi aynı şey? Ve günümüze kadar bu böyle sürüp gider: Brecht, Sartre, Heidegger... Şükürler olsun ki iktidardakiler felsefecilerin tavsiyelerini çok da dinlemiyor artık! Karl Jaspers Çin'in ilk atom bombasını patlattığı 1960'larda, dünya barışını tehdit eder hale gelmesini engellemek için, Çin'e geniş kapsamlı bir atom saldırısında bulunulmasını savunmuştur. Antik Çin'de –ülkeyi birleştirmek uğruna insanların gözünün yaşına bakmayan, MÖ 221'de kendini ilk İmparator ilan eden ve "totaliter" yönetimin ur-modelini kurumsallaştıran– Qin kralı da büyük ölçüde "Legalist" felsefecilerin tavsiyelerine bel bağlamıştır. Dolayısıyla bunu, eski geleneklerden kopmaya ve önce teorik olarak tasavvur edilmiş yeni bir düzeni zorla benimsetmeye dönük, bilinçli ve gayet planlı bir şekilde alınmış bir kararı topluma dayatan ilk devlet rejimi olarak görebiliriz:

Qin kralı ekibin beyni değildi – saray hayatının kısıtlamalarından azade olan danışmanları, onun iktidara yükselişinin fikir babalarıydı. Çoktan ölmüş âlimlerin dünyanın aydınlanmış bir prensi ihtiyacı olduğunu iddia etmesiyle, daha o doğmadan, dünyanın hükümrani olarak tahta çıkması planlanmıştı. Kendi siyasi amaçlarına ulaşmalarını güvence altına alabilecek bir hami arayışında olan âlimlerin ittifakıyla... [bu plan] ilerlemişti. Qin kralı olan Ying Zheng, büyük beyinlerin yardımıyla İlk İmparator olmuştu.¹²

Han Fei ve büyük Li Si gibi Legalistler, Konfüçyüsçülüğün kriziyle birlikte ortaya çıkmıştır. Çin MÖ beşinci yüzyıldan üçüncü yüzyıla kadarki sürede Savaşan Beylikler Devri'nden geçmiş ve Konfüçyüsçüler de bu yavaş ama süreklilik arz eden çürümenin nihai sebebinin asırlık gelenek ve göreneklere ihanet edilmesi olduğunu düşünmüştür. Konfüçyüs bir felsefeciden ziyade proto-ideologdu: Derdi metafizik Hakikatler değil, insanların mutlu ve ahlaklı hayatlar sürebileceği ahenkli bir toplumsal düzenin kurulmasıydı. İdeolojinin temel sahnesi, yani esaslı bir Gelenek'in (anonim) otoritesini savunmaya dayanan sıfır-düzeyi diye tanımlayabileceğim çerçevesinin ana hatlarını açıkça ortaya koyan ilk kişiydi Konfüçyüs. Bu Ge-

12. Jonathan Clements, *The First Emperor of China*, Chalford: Sutton Publishing, 2006, s. 16.

lenek'in tam anlamıyla hüküm sürdüğü ("kralın gerçekten kral, babanın gerçekten baba" olduğu) ilk zamana atıfta bulunuluyordu. Buna karşılık mevcut dönem, çürümenin doruğa çıktığı, organik toplumsal bağların koptuğu, şeyler ile kelimeler, bireyler ile unvanları ya da toplumsal rolleri arasındaki boşluğun arttığı bir zaman olarak görünüyordu. Konfüçyüs'ün öğretilerini antik zamanlardan aktarılan dersler olarak sunması bu açıdan şaşırtıcı değildir. Çoğu zaman son derece yeni bir şey önererek –bir başka deyişle, daha doğrusu Eric Hobsbawm'un deyişiyle, başvurduğu geleneğin "icat edilmiş bir gelenek" olması nedeniyle– aslında bunun tam tersini yaptığını göstermek kolaydır; dolayısıyla ısrarla bütün bunları "kendisinin oluşturmadığını, sadece aktardığını" söylemesi hayli semptomatiktir: Konfüçyüs'ün Gelenek'e atıfta bulunması zorunlu bir yapısal yanılsamaydı.

Konfüçyüs'e göre insanlar (sabit döngü ve işleyiş kalıplarıyla şeylerin yüksek doğal düzeninin belirlenmesinde amacı olan bir Yüce Varlık'tan çok daha etkili olan) Gök tarafından iyice tesis edilen parametreler içinde yaşar. Yine de insanlar eylemlerinden, özellikle de başkalarına olan davranışlarından sorumludur: Kaderimizde yazılı olan yaşam süremizi değiştirmek için çok az şey yapabiliriz ya da hiçbir şey yapamayız, ama neler yapacağımızı ve nelerle hatırlanacağımızı biz belirleriz. Gök, insanın anlayıp denetleyemeyeceği *ming* ya da "kader" sayesinde fiziksel evrene hâkim olur; *T'ien ming* ya da "Göğün Emri" sayesinde de ahlak evrenini, insan davranışı evrenini yönetir. Bu "Göğün Emri", Gök'ün esasen insanların ve insan toplumunun refahıyla meşgul olduğu fikrine dayanır; Gök bunu tesis etmek için devlet ve otoriteyi kurar. Diğer insanları adalet ve hakkaniyetle yönetsin diye bir aileye ya da bireye yetki verir; yöneticilerin asli kaygısı halkının refahı olacaktır. Yöneticiler ya da bir hanedan bu şekilde hükmetmeyi başaramazsa, Gök yetkisini geri alıp başka birine verir. O halde "Gök" için Çin'in büyük Öteki'si diyemez miyiz? Bu bakımdan Komünist Parti iktidarı, komünistleri yönetim sırasında halkın refahını ilk sıraya koymaya zorlayan "Göğün Emri" ile meşrulaştırılmış olmaz mı?¹³

13. Gerçek bir radikal devrimci Göğe atıfta bulunmayı bırakmalıdır: Eylemlerimizi meşrulaştıracak hiçbir Gök, hiçbir yüksek kozmik Yasa yoktur. Dolayısıyla

Konfüçyüs'ü en çok rahatsız eden şey, yaşadığı dönemdeki siyasi kurumların tamamen çöktüğünü düşünmesiydi. Bu çöküşü, iktidarı ellerinde bulunduranların ve hatta daha tali konumlarda bulunanların aslında hak etmedikleri unvanları talep etmelerine bağlıyordu. Kendisine iyi idarenin ilkelerinin neler olduğu sorulduğunda Konfüçyüs'ün şöyle bir cevap verdiği söylenir: "Hükümrân hükümrânlığını, kul kulluğunu, baba babalığını ve oğul da oğulluğunu biliyorsa, iyi idare var demektir." Avrupa'da biz buna korporatist vizyon diyoruz: Toplum, herkesin haddini bilmek ve kendi rolünü oynamak zorunda olduğu bir beden gibidir. Demokrasinin tam zıddıdır bu: Demokraside, kimse halihazırda bulunduğu yerde kalmak zorunda değildir, herkesin halkı ilgilendiren meselelerde, toplumun gidişatının belirleneceği tartışmalarda söz söyleme hakkı vardır. Konfüçyüs'ün etrafındaki toplumda gördüğü düzensizlik hakkında söyledikleriyle –"Yöneticiler yönetmiyor ve tebaa hizmet etmiyor"– birleşmiş tebaanın yönettiği ve temsili yöneticilerin onlara hizmet ettiği gerçekten demokratik bir topluma dair iyi bir tasvir sunması- na şaşmamalı.

Konfüçyüs burada ideolojik çağırmaya ilişkin proto-Althusserci bir teori kurmaktadır: Aygıtlarında (ritüeller) cisimleşmiş ideolojik "büyük Öteki" (Gelenek) bireyi çağırır ve onu kendisi kılan unvana uygun bir şekilde yaşayıp hareket etmek bireyin kendisine kalmıştır. Eğer kendim için bir unvan talep eder ve o unvan sayesinde hak kazanacağım çeşitli hiyerarşik ilişkilere girmeye kalkarsam, o unvanın taşıdığı anlamın hakkını vermem gerekir. Konfüçyüs'ün şeyler ile şeylerin adları arasında kopukluk ve bu tür durumları düzeltme ihtiyacı hakkındaki çözümlemesi genelde *zhengming*, "adların düzeltilmesi" öğretisi diye bilinir (aslında bu tanımlama semptomatik bir yanlış adlandırmadır: Düzeltilmesi gereken şey eylemlerdir – eylemlerin de adlarına tekabül etmesi sağlanmalıdır):

Eğer dil doğru değilse, söylenen şey kastedilen şey değil demektir; söylenen şey kastedilen şey değilse, yapılması gereken şey yapılmadan kalır; bu yapılmadan kalırsa, ahlak kuralları ve sanatlar kötüleşir; adaletten sapı-

siyla, Mao Zedong "Gök kubbenin altında tam bir keşmekeş var, vaziyet harika" dediğinde, Lacancı terimlerle ifade edilebilecek bir şey kastediyordu: Büyük Öteki'nin tutarsızlığı, eyleme girişme imkânı sunmaktadır.

lırsa, insanlar çaresiz, ne yapacağını şaşırılmış bir halde kalakalır. Bundan dolayı söylenen şeyde herhangi bir keyfilik olmamalıdır. Her şeyden daha önemlidir bu.¹⁴

İnsanları her zaman geleneğe, ritüellere ve nezakete saygı duymaya çağıran Konfüçyüs burada tam da savunduğu şeyin altını oymaktadır. Bütün iyi davranışlar "söylenen şeyin kastedilen şey olmaması" na dayanmaz mı? Örneğin bir yemek masasında iş arkadaşına "Tuzu uzatabilir misin?" diye sorduğumda, kastettiğim şeyi söylemiyorumdur. Ona tuzu *uzatıp uzatamayacağını* soruyorumdur, fakat aslen tuzu uzatması *gerektiğini* kastediyorumdur. Arkadaşım eğer gerçekten kaba olmak isteseydi "Evet, uzatabilirim" deyip ricamı yok sayardı. Bu minvalde, Konfüçyüs "ritüeli hiçe sayarak hiçbir şeye bakmayın, ritüeli hiçe sayarak hiçbir şeyi dinlemeyin, ritüeli hiçe sayarak hiçbir şey hakkında konuşmayın, ritüeli hiçe sayarak elinizi ya da ayağınızı bile oynatmayın"¹⁵ derken, bizden tam da "kastetmediğimiz şeyi söylememizi" istemektedir: Ritüeller anlaşılmayacak, ama onlara uyulacaktır; onlara riayet ettiğimizde, nihai anlamını asla tam olarak bilmediğimiz formülü tekrarlamış oluruz.

"Legalistler" var olan duruma ilişkin bu algıyı terk etmiştir: Konfüçyüsçülerin gözünde ülkede kaos hüküm sürüyordu, zira eski geleneklere uyulmuyordu ve eski gelenekleri yadsıyan merkezi-askeri örgütlenmeleriyle Qin gibi beylikler yanlış olan ne varsa onun tecessümüydü. Gelgelelim Han Fei, Qin gibi beylikleri barışa tehdit olarak gören öğretmeni Xunzi'nin aksine, "düşünülemez olanı önermiş; belki de Qin'in idare şeklinin uğraşılıp düzeltilmesi gereken bir aykırılık değil, öykünülmesi gereken bir pratik olduğunu" söylemiştir.¹⁶ Sorun gibi görünen şey çözümün ta kendisiydi aslında: Sıkıntıların esas sebebi eski geleneklerin terk edilmesi değildi; toplumsal yaşamın yol gösterici ilkeleri olarak işlev göremediğini günbegün ortaya koyan *bu geleneklerin kendisiydi* – Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ne yazdığı Önsöz'de belirttiği gibi, durumu ölçmemizi ve durumun sorunlu olduğunu belirlememizi sağlayan ölçütün ken-

14. Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, New York: Alfred A. Knopf 2000, s. 161.

15 A.g.y., s. 153.

16. Clements, *The First Emperor of China*, s. 34.

disi sorunun bir parçasıdır ve bir yana bırakılmalıdır. Han Fei aynı mantığı, çoğu insanın doğası itibariyle kötü olduğu, herkesin iyiliği için eyleme geçmeye hazır olmadığı gerçeğine uygulamıştır: Bundan yakınmak yerine, insanın kötülüğünü devlet iktidarı için bir fırsat olarak; doğru (şeyleri olduğu gibi, "iyi ile kötünün ötesinde" tasvir eden) bir teoriyle aydınlanmış bir iktidarın uygun mekanizmaya tatbik ederek yönlendirebileceği bir şey olarak görmüştür: "Xunzi insanların doğuştan kötü olduğu gibi kötümser bir gözlemlerde bulunurken, Han Fei katı yasalar kurumunun bu doğayı [insanların doğuştan kötü oluşunu] kontrol altına alıp devletin çıkarına kullanılabileceğini düşünüyordu."¹⁷

Günümüzdeki Solcu siyaset teorisinin (Althusser, Balibar, Negri, vb.) en büyük başarılarından biri, Machiavelli'yi o genelgeçer "Makyavelist" yorumdan kurtararak ona itibarını iade etmek olmuştur. Legalistlere çoğu zaman ur-Makyavelistler olarak bakıldığı için bizim de aynı şeyi yapmamız ve o hâkim proto-"totaliter" imgelelerinden radikal-özgürleştirici cevheri çıkarmamız gerekir. Legalist öğretinin üç temel dayanağına kısaca bakarsak bu cevherin ne olduğunu anlayabiliriz:

"Fa": Yasa ya da ilke. Yasa anlaşılır biçimde kaleme alınmalı ve kamuya açıklanmalıdır. Hükümdara tabi olan herkes yasa önünde eşittir. Yasalar, kendilerine uyanları ödüllendirmeli ve benzer şekilde kendilerini çiğneme-yen kalkanları cezalandırmalıdır. Devleti, hükümdar değil yasa sistemi işlettir. – Bunlar anti-feodal eşitlikçiliğin şaşmaz göstergeleridir: Yasalar halka açıklanmalı, herkes tarafından bilinmelidir; herkes yasa karşısında eşittir; hukuk sistemi hükümdardan da üst bir konumdadır.

"Shu": Taktik ya da sanat. Hükümdar, başkaları devletin kontrolünü ele geçirmesin diye özel taktik ve "sırlar"a başvuracaktır. Bilhassa önemli olan husus şudur: Kimse hükümdarın saiklerini sorgulamamalıdır ve dolayısıyla kimse –yasalara uymak dışında– nasıl bir davranışın hükümdarın daha ileri gitmesini sağlayacağını bilemez. – Bu "Makyavelci" özelliğin eşitlikçi-özgürleştirici bir çekirdeği de vardır: Hükümdarın saikleri bilinmiyorsa, geriye tek kalan yasaların kendisidir.

"Shi": Meşruiyet, iktidar ya da karizma. Hükümdarın kendisinin değil, iktidarı elinde bulunduran hükümdarın konumudur. Bu yüzden, eğilimlerin, bağlamın ve olguların çözülmesi gerçek bir hükümdar için elzem-

dir... Pascal'dan Marx'a kadar birçok büyük Avrupalı düşünürün ifade ettiği şu içgörünün ilk versiyonu değil midir bu: İnsanlar birine o kişi kral olduğu için kral muamelesi yapmaz; o kişi kendisine kral muamelesi yapıldığı için bir kraldır. Karizma, bu özelliği kullanan kişinin doğal (ya da manevi) hususiyeti değil, simgesel toplumsal pratiklerin "performatif" sonucudur.¹⁸

(Teoride) ve pratikte, bu üç ilkeye elbette "totaliter" bir şekil verilir: Bir hükümdarın her biri halka açıklanmış, açık ve kesin olsa da bir-biriyle kısmen çelişen aşırı sayıda yasayı elinin altında bulundurması gerekiyordu. Bir yasaya uymakla başka bir yasayı çiğnemiş olduğunuz böyle karmaşık bir hukuki çerçevede, herhangi bir mevkide bulunan herhangi birine yöneltilecek herhangi bir suçlamayla muhtemelen o kişinin bir kuralı çiğnediği ortaya çıkacaktır; suçsuz olduklarını kanıtlamaları imkânsız olmasa bile çok zor olacaktır. Böylece hükümdarın temsilcileri "shu"yu, yani belirli bir durumda hangi yasaya uyulacağını seçme taktiği ya da sanatını uygulayabilir: İktidar yalnızca yasanın uygulanmasıyla değil, aynı zamanda hangi yasanın uygulamaya konacağını belirlenmesiyle ve uyumsuzluk yaratan başka bir yasadan ötürü uygulamanın kaldırılması yahut askıya alınmasıyla ortaya konur. Yasaların böyle seçmece uygulanması nihayetinde hükümdarın paşa gönlüne bağlıydı: Böylelikle İmparator'un tam bir muamma olan paşa gönlü, yani zevki kitlelere iletilmiş oluyordu. Burada tam anlamıyla Lacancı bir ders vardır: Öteki'nin nüfuz edilemez arzusu ve hatta *jouissance*'ı, Öteki'nin (Yasalar sisteminin) tutarsızlığında, tam da merkezinde bulunan zorunsuzlukta yatar.

Bu noktada Batı geleneğimiz için düşünülemez bir şeyi belirtmek gerekir: Birbirine karşıt olan Konfüçyüsçülük ile Legalizmin derinden maddeci bir öncülü ortaktır. Her ikisi için de, ideolojinin hakikatinin önemi yoktur, hatta ideolojik mitlerin "güzel yalanlar" olduğu bile ima edilir; önemli olan şey, ideolojik mitler ve ritüellerin nasıl işlev gördüğü, toplumsal düzenin idame ettirilmesindeki rolleridir. Buna ilaveten, proto-"totaliter"ler olan Çinli Legalistlerin daha sonradan liberalizm tarafından öne sürülecek bir vizyonu –halkın âdetlerine yaslanmak yerine bu âdetleri belli bir mekanizmaya

18. Bkz. Wikipedia'daki *Legalism (Chinese Philosophy)* maddesi. [Bu minvalde, krş. Türkçe atasözü: "Şeyh uçmaz, müritleri uçurur" –ç.n.]

tabi tutarak bu insanların doğalarındaki kötülükleri herkesin iyiliği için kullanmayı sağlayan bir devlet iktidarı vizyonunu- ortaya koymuş olmaları ilginçtir. Böyle "totaliter" bir devlet iktidarı mefhumunu salt bireyleri yönlendiren nötr bir mekanizma olarak görenler için, Kant'ın gizli maddesinin yeni bir versiyonunu hayal etmemiz gerekir herhalde: "Alenen felsefecilere danışır gibi yapın, ama onların söylediklerine güvenmeyin!"

*Dışlanmışlar Olmadan Kastlar Olmaz**

Bu maddeciliğin aynısını, bütün insanlık tarihinin örnek niteliğindeki ideolojik metinlerinden biri olan antik Hint metni *The Laws of Manu*'da da (Manu Yasaları) kolaylıkla görebiliriz.¹⁹ Bu metnin böyle bir öneme sahip olmasının ilk nedeni, mitik kökenleri de dahil olmak üzere bütün evreni kapsamına almakla beraber, sadece *ideolojinin dolaysız maddiliği olarak gündelik pratiklere* odaklanmasıdır: nasıl (ne, nerde, kiminle, ne zaman...) yemek yediğimiz, tualete gittiğimiz, seks yaptığımız, yürüdüğümüz, bir binaya girdiğimiz, çalıştığımız, savaştığımız, vs. Fakat önemli olmasının başka bir nedeni de, bu kitabın başlangıç noktası (önvarsayımı) bakımından kökten farklı olmasıdır: antik Vedalar. Veda'da öldürüp yemeye dayanan vahşi bir kozmoloji buluruz: Daha üst konumdaki şeyler daha alt konumdaki şeyleri yer/tüketir, yani güçlüler zayıfları yer; bir başka deyişle, hayat birinin galibiyetinin bir başkasının mağlubiye-tine denk düştüğü bir elde var sıfır oyunudur. "Büyük varlık zinciri" burada "besin zinciri"nde, o büyük yeme zincirinde temellenmiş görünür: Tanrılar ölümlü insanları, insanlar memelileri, memeliler bitkileri yiyen daha alt konumdaki hayvanları yer, bitkiler de suyu ve toprağı "yer"... Varlığın ebedi döngüsü böyledir işte. Peki Vedalarda, en üst toplumsal katmanda, neden diğer tüm insanlardan daha kuvvetli olan ve herkesi "yiyen" savaşçı-kralların değil de rahipler

* Žižek'in bu ifadeyi İngilizcedeki *caste* (yani, kast) ile *outcast* (burada "dışlanmış" diye karşıladık) sözcükleri arasındaki ses yakınlığından yola çıkarak kullanmış olduğunu düşünebiliriz. -ç.n.

19. *The Laws of Manu*, İng. çev. Wendy Doniger, Yeni Delhi: Penguin Books, 2000.

kastının bulunduğu iddia edilir o halde? Kanun niteliği taşıyan bu kutsal metinlerin idolojik mahareti burada açığa çıkar: Rahiplerin işlevi, kozmik yeme zincirinin ilk, en yüksek seviyesinin ortaya çıkmasını, yani tanrıların ölümlü insanları yemesini önlemektir. Peki bunu nasıl yaparlar? Kurban ayinleri düzenleyerek. Tanrıları doyurmak, kanla susuzluklarını bastırmak gerekir ve rahiplerin hüneri de tanrılara ikame niteliğinde (simgesel) bir kurban sunmalarıdır: bir insan yerine bir hayvan ya da yenebileceği öngörülen başka bir yemek. Kurban ihtiyacı duyulmasının sebebi tanrılardan özel bir dilekte bulunmak değil, yaşam çarkının dönmeye devam etmesini güvenceye almaktır. Rahipler tüm evrenin dengesini ilgilendiren bir iş yapmaktadır: Tanrılar aç kalırsa, kozmik hayatın tüm döngüsü bozulur. Gerçekte güçlülerin zayıfları yemesinden ibaret vahşi bir zincir olan büyük Varlık zinciri, o "bütünsel" mefhum, en başından beri bir aldatmacaya dayanmaktaydı: "Doğal" olmayan, bir istisnaya (yenmek istemeyen insanlara) dayanan bir zincirdi bu. Demek ki kurbanlar, dengesini koruma amacıyla tüm hayat döngüsüne ilave edilen ikame kabilinden eklentilerdi.

İdeologlar (rahipler) ile iktidardakiler (savaşçı-krallar) arasındaki ilk sözleşmeydi bu: Gerçek iktidarı (başka insanların hayatta kalmasını sağlama ya da onları öldürme gücünü) elinde bulunduran krallar, rahipleri en üst kast sayıp onların biçimsel üstünlüklerini tanıyacak; bu görünüşteki üstünlüğe karşılık, rahipler de savaşçı-kral-ları doğal kozmik düzenin bir parçası kabul edip onların iktidarını meşrulaştıracaktı. Gelgelelim, MÖ altıncı ve beşinci yüzyıllarda yeni bir şey gerçekleşti: bu kozmik besin zincirine karşı evrenselci bir tepki gibi görünen, radikal bir "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" süreci; kurban ve birbirini yeme yoluyla kendisini yeniden üreten bu cehennemvari hayat makinesinin çileci bir şekilde reddedilmesi. Besin zinciri döngüsü artık ebediyen acı çekme döngüsü olarak algılanıyor ve barışa ulaşmanın tek yolunun bu döngüden çıkmak olduğu düşünülüyordu. (Besin konusuna gelirsek, bu elbette vejetaryenliği, yani ölü hayvanları yememeyi gerektiriyordu.) Hayat döngüsünü zaman içinde idame ettirmekten, zamansız Boşluk'a girme amacına yöneliriz. Hayatı olumlama tavrından –Hıristiyanlıktaki pagan evrenin yadsınmasına benzeyen– dünyadan elini eteğini çekme tavrına geçilmesiyle birlikte, en yüksek değerler güçlü-

lük ve doğurganlık değil, merhamet, alçakgönüllülük ve aşktır artık. Bu değişimle birlikte kurbanın anlamı da değişir: Cehennemvari hayat döngüsü devam etsin diye değil, kendimizi bu döngüye dahil olma suçundan kurtarmak için kurban ederiz.

Bu değişimin toplumsal-siyasi sonuçları nedir peki? Yiyenler ve yenilerden müteşekkil "büyük besin zinciri"nde temellendirilen bütün bu toplumsal hiyerarşinin askıya alınması gerektiği sonucundan nasıl kaçınabiliriz? *Manu Yasaları*'nın dehası tam da burada ışıltıdadır: Bu yasaların temel ideolojik işlevi, *bizatihi saflığı kişinin kast hiyerarşisindeki yerinin ölçütü haline getirerek kast hiyerarşisi ile çilecilerin dünyadan elini eteğini çekme tavrını birleştirmektedir*: "Vejetaryenlik, kişinin karma'sını olumsuz yönde etkileyen doğal şiddetin bağlarından kurtulmanın yegâne yolu olarak öne sürülmüştü. Bu yeni beslenme pratiğine, büyük ölçüde, ideal bir şiddetsizliğin nispeten gerçekleştirilmesi sayesinde yönetilen bir toplumsal hiyerarşi eşlik ediyordu. Toplumsal sınıfların dereceleri değişmişti. Derecelendirme mantığıysa değişmişti."²⁰ Vejetaryen rahipler en tepededir; insan gibi bir varlığın saflığa en çok ne kadar yaklaşması mümkünse, onlar da saflığa o kadar yakındır; onlardan sonra, topluma hâkim olup başka varlıkları öldürerek toplumun denetimini sağlayan savaşçı-krallar gelir – bir bakıma rahiplerin ters yüzleridirler; yani Yaşam Çarkı'na yönelik olarak rahipler gibi olumsuz bir tavır takınırlar, ama bu tavır daha saldırgan/müdahaleci bir tavrıdır. Ardından besin ve hayat için gerekli diğer maddi koşulları sağlayan üreticiler gelir. En alttaysa, başlıca görevleri tuvaletleri temizlemekten tutun da hayvanları kesip biçmeye ve cesetleri ortadan kaldırmaya varıncaya kadar her türlü dışkıyla, hayatın kokuşan artıklarıyla uğraşmak olan dışlanmışlar bulunur.

Her iki tavır da temelde birbiriyle bağdaşmaz olduğundan, birleşmeleri neredeyse imkânsızdır. Bu birleşme temel formülü istisnaları olan bir evrensellikten ibaret –ilkesel olarak evet, ama... – bir dizi karmaşık hile, yerinden etme ve tavizle sağlanabilir ancak. *Manu Yasaları* bu birleştirme görevini yerine getirirken müthiş bir maharet sergiler ve çoğu zaman son derece gülünç kaçabilecek örnekler de içerir. Mesela rahiplerin ticarete girmeyip Veda'yı incelemesi

20. A.g.y., s. xxxvii (Çevirmenin yazdığı Sunuş).

gerekir; gelgelelim uç bir durumda bir rahip ticarete girebilir, ama belirli koşullar dışında, susam tohumu gibi şeyleri alıp satmasına izin verilmez; ve eğer yanlış koşullarda susam tohumu satarsa, yenisinden dünyaya geldiğinde köpek dışkılarındaki solucan olacaktır... Buradaki yapı ile müstakbel gelinin her kusurunu müspet bir özellik olarak gören çöpçatan hakkındaki o meşhur Yahudi fıkrasının yapısı aynı değil midir: "Çok fakir..." – "demek ki idaresini bilecek, var olan parayı en iyi şekilde kullanabilecek!" "Çok çirkin..." – "demek ki kocası, aldatılıyor mu aldatılmıyor mu diye vesveseye kapılmayacak!" "Çok kekeliyor..." – "demek ki çok konuşmayacak, gevezelik edip kocasını çıldırtmayacak!" Ve sonunda gelinden şöyle yakınılır: "Gerçekten leş gibi kokuyor..." – "El-cevap: Ee, o kadar kusur kadı kızında da olur." Bu işlemin genel formülü şudur: "Genel bir formül belirtin ve arkasından gelen tez, özgüllüğü giderek artan bir dizi istisnadan ibaret olsun... Özgül bir emir genel bir emirden daha güçlüdür."²¹ Bir başka deyişle, *Manu Yasaları*'nın büyük dersi şudur: Yasanın düzenleme gücü esasen dolaysız yasaklarında, eylemlerimizin izin verilenler ve yasaklananlar olarak ikiye ayrılmasında değil, *tam da yasaklamaların ihlalinin düzenlenişinde* yatar. Yasa temel yasakların çiğnendiğini sessizce kabul eder (ve hatta bizi alttan altta bu yasakları çiğnemeye çağırır) ve kendimizi suçlu hisse-der hissetmez, yasağı düzenlenmiş bir şekilde ihlal ederek ihlali ya-sayla nasıl uzlaştırabileceğimizi söyler.

Bu işlemin "Şarklı" bir tarafı yoktur. Hristiyan Kilisesi, devlet kilisesi haline geldiği dördüncü yüzyılda bu sorunla karşı karşıya kalmıştı. Zengin lordların yoksul köylüler üzerinde hâkimiyet kurduğu feodal sınıflı toplum ile İncil'de anlatılan müminler topluluğunun eşitlikçi yoksulluğu nasıl uzlaştırılacaktı? Aquinolu Tommaso'nun bu soruna bulduğu çözüm şuydu: İlkel olarak mülkiyetin paylaşılması daha iyidir, ama bu sadece kemale ermiş insanlar için geçerlidir; günaha gark olmuş biz çoğunluk için, özel mülkiyet ile servet farklılığı doğaldır; hatta bizimki gibi günahkâr toplumlarda eşitlikçilik ya da özel mülkiyetin ilgasını talep etmek, yani kusurlu insanlar için ancak kemale ermiş insanlara yaraşan şeyleri talep etmek günahdır. Budizm bile çoğu zaman bu tuzağa düşer – örneğin içsel

huzur ve mesafe almak gibi şiddet içermeyen bir tavırla işlenen bir şiddete (sadece buna) izin verme kisvesiyle: "He ne kadar Buda can almayı yasaklamış olsa da, duyuları olan her varlık birbirine sonsuz merhamet göstererek bir araya gelinceye kadar barışın asla olmaya-çağını da öğretmişti. Dolayısıyla, birbiriyle bağdaşmaz şeyleri bağdaştırmanın bir yolu olarak öldürmek ve savaş gereklidir."²²

Evrenselliğe bu şekilde istisnaların eklenmesi, Hegel'in deyişiy-le bir "somut evrensel" örneği değil midir? Kesinlikle hayır; tam da şu sebepten ötürü: Her ne kadar gerek istisnaları olan evrensel yasa-nın gerekse de Hegelci "somut evrenselliğin" yapısı evrensel ile ti-kel arasındaki boşluğu harekete geçirirse de, bu ikisindeki boşluğun mahiyeti farklıdır. İlkinde, saf evrensel ilke ya da yasa ile belirli ko-şullara dair pragmatik bir hesap arasındaki boşluktur söz konusu olan; yani belirli bir somut içeriğin zenginliğinin her türlü soyut il-keye kıyasla aşırılığına ilişkin (temelde ampirist) bir kavrayış. Bir başka deyişle, evrensellik burada *soyut kalır*; bundan dolayı, gerçek hayatta işlevsel hale gelebilmesi için belirli koşullara uyarlanması gerekir. İkincisinde ise, tam tersine, gerilim evrenselliğe mutlak ola-rak içkindir: Bir evrenselliğin kendisini bir dizi istisnada gerçekleşt-iriyor olması, söz konusu evrenselliğin kendisiyle savaş halinde ol-masından kaynaklanır. Bünyevi bir çıkmaz ya da imkânsızlık da bu durumun bariz bir göstergesidir. (Aynı şey Komünizm fikri için de söylenebilir: Komünizm fikrinin soyut bir dogma olarak uygulan-maması gerektiğini, her durumda somut koşulların göz önünde bu-lundurulması gerektiğini söylemek yeterli değildir. Yirminci yüz-yılın Komünist ülkelerindeki fiyasko söz konusu olduğunda, bu yanlış uygulamanın Komünizm fikrini asla ve kat'a yetersiz kılma-dığını söylemek de yetmez. Bu fikrin kusurlu (daha doğrusu, feci) bir şekilde hayata geçirilmesi fikrin tam merkezindeki bir "iç çeliş-ki"ye işaret etmektedir.

Hegelci "somut evrenselliğin" (şaşırtıcı gelebilecek) bir örneği-ni, harika bir Yahudi hikâyesini ele alalım. İdama karşı olan bir Tal-mud âlimi, bizatihi Tanrı'nın ölüm cezasını emrettiğini öğrendiğin-de utanır ve kendi çelişkisini çözmek üzere gayet pratik bir şey öne-

22. Shaku Soen, aktaran Brian A. Victoria, *Zen at War*, New York: Weather-hilt, 1998, s. 29.

rir: İnsan Tanrı'nın bu emrine doğrudan karşı çıkmamalıdır; öylesi dine hakaret olurdu çünkü. Buna Tanrı'nın dilinin sürçmesi, bir anlığına çıldırması gözüyle bakmalı ve bir yandan ölüm cezası ihtimalini muhafaza ederken, diğer yandan bu ihtimalin asla gerçekleşmesini sağlayan alt-düzenlemeler ve koşullardan oluşan karmaşık bir ağ kurmalıdır.²³ Bu işlemin güzelliği, bir şeyi (örneğin işkenceyi) ilkesel olarak yasaklama, fakat ardından ne zaman istenirse yapılabilmesini güvenceye almak için belirli sınırlamalar koyma ("belirtilen uç koşullar haricinde...") şeklindeki genelgeçer hileyi tersine çevirmesidir. Yani ya "İlkesel olarak evet, ama pratikte asla" denir, ya da "İlkesel olarak hayır, ama istisnai koşullarda, evet, talep edilebilir". İki örnekteki asimetriye dikkat edin: İşkenceye ilkesel olarak izin verildiğinde yasaklama çok daha güçlüdür – bu örnekte, ilkeli "evet"in kendisini gerçekleştirmesine *asla* izin verilmez; diğer örnekte ise, ilkeli "hayır"ın kendisini *istisnai* olarak gerçekleştirmesine izin verilir. Bir başka deyişle, evrensel ile tikel arasındaki tek "uzlaşma" *evrenselleşmiş istisnadır*: Her tikel duruma bir istisna gözüyle yeniden bakan biri, tüm tikel durumlara *istisnasız* aynı şekilde bakar ancak. Artık bunun neden bir "somut evrensellik" örneği olduğu anlaşılmış olmalıdır: Her durumda insanın ölüm cezasını hak etmediğini söylemenin bir yolunu bulmamız gerekir, çünkü bizatihi idam fikrinin sorunlu olduğunun, bu fikrin adalet maskesinin ardındaki adaletsizliğin ta kendisi olduğunun farkındayızdır.

Museviliğe böyle bir göndermede bulunduktan sonra, (Eski Ahit'teki) "Eyüp'ün Kitabı"nın tüm insanlık tarihindeki ilk ideoloji eleştirisi girişimi olarak görülebileceğini belirtmeliyiz. *Manu Yasaları* ideolojinin kurucu metinlerinden biriyken, "Eyüp'ün Kitabı" ideoloji eleştirisinin kurucu metinlerinden biridir. Nitekim Britanya'nın Hindistan'daki sömürge yönetiminin, *Manu Yasaları*'nı, Hindistan'ın en etkili şekilde hâkimiyet altına alınmasını sağlayacak hukuki çerçeveyi kurmak üzere bir referans olarak kullanılacak imtiyazlı bir metin mertebesine çıkarmış olması şaşırtıcı değildir – bir dereceye kadar, *Manu Yasaları*'nın daha sonradan Hint geleneğinin kitabı haline getirildiği, yani Britanyalılar tarafından pek çok seçenek arasından geleneği temsil etmek üzere seçildiği bile söylenebi-

23. Bu hikâyeyi Eric Santner'dan dinledim.

lir (aynı şey bu kitabın yine Britanyalı sömürgeciler tarafından kendi içinde uyumlu, karanlık, şiddetli ve tehlikeli bir kült haline getirilen müstehcen ters yüzü olan "tantra" için de iddia edilebilir). Bütün bu örneklerde "icat edilmiş gelenekler"le karşı karşıyayızdır. Bütün bunlar söz konusu fenomenin ve Dokunulmazlar gibi toplumsal bir pratiğin devam etmesinin, geleneğin kalıntısı olarak açıklanamayacağı anlamına da gelir: On dokuzuncu yüzyılda şehirler genişlemiş; ama düzgün kanalizasyon sistemlerinden yoksun olduklarından ötürü, pislik ve dışkıları ortalıktan kaldıracak daha fazla sayıda dışlanmışa ihtiyaç duyulmuş, dolayısıyla Dokunulmazların sayısı da artmıştı. Daha genel bir açıdan bakacak olursak, küreselleşmenin yerel gelenekleri tehdit ettiği, farklılıkları düzleştirdiği fikrine de bu yüzden karşı çıkmak gerekir. Küreselleşme gelenekleri bazen tehdit eder, fakat çoğu zaman da onları canlı tutar, canlı değilse bile canlandırır ve hatta zamanında başka koşullarda ortaya çıkmış olanlarını farklı koşullara uyarlar – tıpkı Britanya ve İspanya'nın modernliğin başlarında köleliği yeniden icat etmesi gibi.

Dokunulmazlara karşı ayrımcılığın resmen yasaklanmasıyla birlikte, dışlanma hallerinde bir değişim yaşanmış ve resmi/kamusal düzenin müstehcen ilavesi haline gelmişlerdir. Alenen yalanlanan bu dışlanma yeraltında varlığını sürdürmektedir. Ne var ki, yeraltındaki varlığı yine de biçimseldir (kişinin simgesel unvanı/statüsüyle ilgilidir); bundandır ki kapitalist sistemdeki biçimsel eşitlik ile fiili eşitsizlik arasındaki karşıtlığa dikkat çeken Marksistlerin o bilinen mantığını göremeyiz burada. Bu bağlamda biçimsel olan eşitsizliktir (hiyerarşik kast sisteminin varlığını sürdürmesi), bireylerse hayatlarının iktisadi ve hukuki veçhelerinde bir bakıma eşittir (bir Dokunulmaz da zengin olabilir, vs.).²⁴ Kast hiyerarşisinin statüsü ile burjuva toplumundaki asilzadelerin statüsü aynı değildir. Asilzadelerin statüsü kamusal alanda kendilerini daha fiyakalı göstermelerine yarayabilir ancak.

Bu noktada, 1930'larda B. R. Ambedkar ile Gandhi arasında yaşanan tartışmayı örnek olarak verebiliriz. Her ne kadar Dokunulmazların toplumla tam olarak bütünleştirilmesini savunan ilk Hintli si-

24. Bu çok önemli ayrıma dikkatimi çektiği için Yeni Delhi'deki Shuddhabrata Sengupta'ya teşekkür ederim.

yasetçi olsa ve onları "tanrının çocukları" diye adlandırsa da, Gandhi Dokunulmazların dışlanmasıyla başlangıçtaki Hint sisteminin yozlaşmasından kaynaklandığını düşünüyordu. Gandhi daha ziyade, her bireye belirli bir yerin tahsis edildiği, (biçimsel açıdan) hiyerarşik olmayan bir kast düzeni tahayyül ediyordu. Çöp toplamanın önemini vurgulamış ve bu "kutsal" işi yaptıkları için Dokunulmazları övmüştü. Dokunulmazlar en büyük ideolojik ayartıya tam da burada maruz kalır. Gandhi, bir bakıma bugünün "kimlik politikaları"nı haber verircesine, Dokunulmazların aşağılayıcı kimliklerinde "kendilerine âşık olmaları"na, onur kırıcı işlerini asil ve elzem bir toplumsal görev olarak kabul etmelerine, işlerinin insanı alçaltan doğasını fedakârlıklarının, toplum için pis bir iş yapmaya gönüllü olmalarının bir göstergesi olarak görmelerine kapı aralamıştır. Brahminler dahil olmak üzere herkesin kendi pisliğini temizlemesi gerektiği şeklindeki "radikal" öğüdü, aslında bireysel tavırlarımızla alakasız, küresel toplumsal bir mahiyeti olan esas meselenin üstünü örter. (Her taraftan kişisel atıklarımızı geri dönüşüm sürecine sokmamız, şişeleri, gazeteleri vs. uygun kutulara yerleştirmemiz gerektiğine ilişkin öğüt yağmurunu tutulduğumuz bugünlerde de aynı ideolojik oyun oynanıyor. Bu şekilde suç ve sorumluluk kişilere yükleniyor – suçlanacak olan ekonominin genel düzenlenişi değil, değişmesi gereken öznel tavrımızdır.) Halbuki yapılması gereken şey iç benliklerimizi değiştirmek değil, bizatihi Dokunulmazlığı; yani sadece sistemin bir unsurunu değil, bu unsuru üreten sistemin kendisini ilga etmektir. Gandhi'nin görmediğini Ambedkar açıkça görmüştür:

Yalnızca Dokunulmazlığın ilga edilmesinin beyhude olduğunu vurgulamıştır: Belirli bir toplumsal hiyerarşinin ürünüydü bu kötülük ve dolayısıyla kast sisteminin toptan ortadan kaldırılması gerekiyordu: "Kastlar olduğu sürece dışlanmışlar [Dokunulmazlar] da olacaktır." ... Gandhi ise, tam tersine, söz konusu meselenin Hinduizmin temeli olduğu ve aslında bu medeniyetin ilk ortaya çıktığı zaman hiyerarşiyi reddettiği karşılığını vermiştir.²⁵

Her ne kadar Gandhi ile Ambedkar birbirine saygı duymuş ve Dokunulmazların haysiyeti uğruna verilen mücadelede çoğu zaman işbir-

25. Christophe Jaffrelot, *Dr Ambedkar and Untouchability*, Yeni Delhi, Permanent Black, 2005, s. 68-9.

liği yapmış da olsa, aralarında çok temel bir farklılık vardır: "Organik" çözüm (sistemin yozlaşmamış haline, en başlangıçtaki saflığına dönerek sorunu çözmek) ile gerçek radikal çözüm (sorunu tüm bir sistemin "septom"u, ancak bütün sistemin ortadan kaldırılmasıyla çözülebilecek semptomu olarak görmek) arasındaki farktır bu. Ambedkar dörtlü kast yapısının aynı düzene ait dört unsuru birleştirmedigini açıkça görmüştür. İlk üç kast (rahipler, savaşçı-krallar, tüccar-üreticiler) tutarlı bir Bütün, organik bir üçlü oluştursa da, Dokunulmazlar –tıpkı Marx'ın "Asyatik üretim biçimi" gibi– "olmayan parçanın parçası", sistemin içinde sistemin fiilen dışladığı yerde bulunan tutarsız unsurdur. Dokunulmazlar tam da bu yüzden evrenselliği temsil etmektedir. Ya da Ambedkar'ın ifadesiyle: "Kastlar olduğu sürece dışlanmışlar da olacaktır. Kastlar olduğu sürece, biçimsel açıdan sistemin bir parçası olsa da sistem içinde doğru düzgün bir yeri olmayan, dışkı kabilinden, aşırı bir etkisiz eleman da olacaktır. Gandhi, ahenk içinde bir kast yapısı olabilirmiş gibi, bu paradoksu gizler. Dokunulmazların paradoksu, dışkı mantığına iki açıdan birden maruz kalmalarında yatar: Hem murdar dışkılarla uğraşmalar hem de toplumsal gövdede biçimsel olarak dışkı statüsündedirler.

Gerçek diyalektik paradoks da budur: Kast sisteminden kurtulmak isteniyorsa, Dokunulmazların statüsünü tersine çevirmek, onları "tanrının çocukları" mertebesine çıkarmak yetmez – atılacak ilk adım tam tersi olmalıdır, yani dışkı statüsünü insanlığın tümüne *evrenselletirmek*. Martin Luther insan için doğrudan böyle bir dışkı kimliği önermiştir. İnsan ilahi bir bok gibidir, Tanrı'nın anüsünden düşmüştür. Aslında, Tecessüd'ün gerçek anlamı ancak Protestanlıkta insana atfedilen dışkı statüsü çerçevesinde dile getirilebilir. Ortodokslukta ise İsa nihayetinde istisnai statüsünü kaybeder. İdealleştirilmesi, yüce bir model gibi tasavvur edilmesiyle birlikte ideal bir *imge*, *öykünülecek* bir figür derekesine düşer (herkes Tanrı olmaya çalışmalıdır) – *imitatio Christi*, yani İsa'ya öykünmek Katoliklikten ziyade Ortodoksluğa has bir çabadır. Katolikliğin hâkim mantığı *simgesel mübadele* mantığıdır. Katolik teologlar –İsa'nın günahlarımızın bedelini nasıl ödediği gibi– skolastik adli konular hakkında kafa patlatmaya bayılır. Luther bu mantığın en temel sonucuna sert tepki göstermişti hiç şüphesiz. Ona göre kurtuluş, Kili-se'den satın alınabilecek bir şeye indirgeniyordu. Protestanlık söz

konusu ilişkinin *gerçek* bir şey olduğunu varsayar nihayetinde; İsa'yı Tecessüd eyleminde, kendi iradesiyle, *Kendisini Tanrı'nın bokuyla* özdeşleştiren bir Tanrı olarak kavrar. Hristiyanlığa has ilahi aşk kavramı ancak bu düzeyde, "insan" denen zavallı, dışkıyı andıran varlığa duyulan aşk olarak kavranabilir. Burada ele aldığımız konum, "sonsuz" hükmü dışkı ve evrensellik kimliği olan –ironik bir adlandırmayla– kozmik-teolojik proleter konumdur: Evrensel özne yeryüzünün bokudur. (İlk Veda'da, kurbanın rolüyle, insanın bu dışkı statüsüne işaret edilmişti zaten: Kurban pratiği, insanın yerine başka bir kurban geçirmek suretiyle, insanın büyük besin zincirindeki ayrıkısı, istisnai rolüne tanıklık eder – Lacan'ı açıklamak gerekirse, kurban edilen nesne insan için besin zincirinin diğer "sıradan" üyelerini temsil eder.) Şimdi, Pablo Neruda'nın *Yaşadığımı İtiraf Ediyorum* başlıklı anı kitabından, doğrudan sarsıcı olmasa da hayli şaşırtıcı bir kısmı alıntılanmak istiyorum. Neruda burada o görünmez dışkı alanını ve bu alana girildiğinde neler keşfedilebileceğini ele alır – bu olay Sri Lanka'da (Seylan) Şili konsolosu olduğu sırada yaşanmıştır:

Kaldığım bungalov herhangi bir şehir yerleşiminden çok uzakta, ıssız bir yerdeydi. Bu evi tuttuğum zaman tuvaleti aramış, fakat bir türlü bulamamıştım. Sonunda, düşün yanında değil, evin en arkasında bir köşede olduğunu fark etmiştim. Merakla incelemiştim. Tıpkı çocukluğumda Şili'nin kırsal kesimlerinde gördüğüm tuvaletlere benzeyen, ortasında bir deliğin olduğu tahta bir kutuydu bu. O tuvaletlerin altında derin bir kuyu ya da akan bir su olurdu. Burada ise yuvarlak deliğin altına alelade bir madeni kova koyup geçmişlerdi.

Bu kova her sabah bomboş oluyordu, içindekilerin nasıl ortadan kaldırıldığına dair tek bir fikrim yoktu. Bir sabah her zamankinden daha erken uyanmış ve bunun nasıl gerçekleştiğini gördüğümde hayrete düşmüştüm.

O güne kadar Seylan'da gördüğüm kadınların en güzeli, loş bir heykel gibi yürüyen, Parya kastı mensubu Tamilli bir kadın evin arkasına gelmişti. Üzerinde en ucuzundan, sarı-kırmızı bir sari vardı. Çıplak ayak bileklerine ağır halhaller takmıştı. Burnunun iki tarafındaysa küçük birer kırmızı boncuk vardı. Muhtemelen adi camdan yapılmışlardı, ama onun üzerinde yakut gibi duruyorlardı.

Vakur bir edayla tuvalete doğru gitti ve sanki ben orada durmuyordum gibi suratıma bile bakmadı. Ardından, içi pislik dolu kabı başının üzerine koydu ve bir tanrıça edasıyla bahçeden çıkıp gitti.

O kadar tatlıydı ki, bu kadar bayağı bir iş yapmasına rağmen onu aklım-

dan çıkaramıyordum. Sanki balta girmemiş ormanlardan kaçmış, insanlara yaklaşmayan ürkek bir hayvan gibiydi. Apayrı bir dünyada yaşıyordu bu kadın. Arkasından seslendim, ama nafiyleydi. Daha sonraki günlerde yolunun üzerine armağanlar bıraktım; ipekli bir kumaş, bir meyva... Bu aşağılayıcı işi, karanlık güzelliği sayesinde, kayıtsız bir kraliçenin görev icabı gi-riştiği bir törene dönüştürmüştü.

Bir sabah her şeyi göze alarak onu bileğinden yakaladım ve gözlerinin içine baktım. Onunla konuşabileceğim bir dil yoktu. Gülümsemiyordu, ama birinin onu kolundan tutup götürmesine de karşı çıkmamıştı. Biraz sonra, yatağında çırılçıplak uzanmış yatıyordu. O ince beli, dolgun kalçaları ve iri göğüsleri ile güney Hindistan'ın binlerce yıllık heykellerinden bir farkı yoktu sanki. Bir adam ile heykel yan yana gelmiş gibiydi. Hiç tepki vermeden, gözlerini sürekli fal taşı gibi açık tutuyordu. Hiç sayıyordu beni ve haklıydı bunda. Böyle bir şey bir daha hiç tekrarlanmadı.²⁶

Neruda bunu anlattıktan sonra bambaşka konulara geçer. Bu pasajın kayda değer olmasının bariz sebepleri var: rezil ayrıntıların ihtiyatla atıldığı edepsiz bir tecavüz hikâyesi olması ("Gülümsemiyordu, ama birinin onu kolundan tutup götürmesine de karşı çıkmamıştı. Biraz sonra, yatağında çırılçıplak uzanmış yatıyordu" – peki nasıl olmuştu da soyunmuştu? Kendisi soyunmamıştı herhalde), kurbanın edilgenliğinin ilahi bir kayıtsızlık gibi sunularak mistikleştirilmesi ve anlatıcıda en ufak bir haysiyet ve utanç emaresi olmaması (eğer ona tutulduysa, kadının her sabah kendi sıçtığı bokları görmesinden, onların kokusunu çekmesinden ve icabına bakmasından ötürü bir utanç hissetmiyor muydu?). En kayda değer noktaysa dışkının ilahileştirilmesidir. Tam da dışkılarının saklandığı yerde yüce bir tanrıça belirmektedir. Bu denklemi ciddiye almalıyız: Egzotik Öteki'yi kayıtsız bir kutsallıkla bir tutmak ona tam anlamıyla bok muamelesi yapmak demektir.

Yasal Şans ya da Eylemin İlmeği

Peki, yasanın kamusal olarak ikrar edemediği boyutu nedir? Bunu anlamanın en iyi yolu, Jean-Pierre Dupuy'nun Hitchcock imzalı *Ver-*

26. Pablo Neruda, *Memoirs*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, s. 99.100; Türkçesi: *Yaşadığımı İtiraf Ediyorum*, çev. Ahmet Arpad, İstanbul: Alan, 1975. Bu pasajı bana hatırlattığı için Yeni Delhi'den S. Anand'a teşekkür ederim.

tigo hakkında yazdığı harika metninde ortaya koyduğu mantıksal paradoksa başvurmadan geçeri:

Bir nesne *t* zamanına kadar *x* özelliğine sahiptir; *t*'den sonra, nesne ne *x* özelliğine sahiptir ne de herhangi bir zamanda *x*'e sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, "N nesnesi *t* zamanında *x* özelliğine sahiptir" önermesinin hakikat-değeri, bu önermenin sözceldiği âna bağlıdır.²⁷

Bu noktada, söz konusu ifadeyi tam olarak şöyle formülleştirmeliyiz: "N nesnesi *x*'e sahiptir" şeklindeki önermenin hakikat-değeri bu önermenin göndermede bulunduğu zamana bağlı değildir – *bu zaman belirtildiğinde bile, hakikat-değeri hizatıhi önermenin sözceldiği zamana bağlıdır*. Yahut Dupuy'nun metninin başlığına atıfta bulunabiliriz: "Öldüğümde, Aşkımız Asla Var Olmamış Olacak." Evlilik ve boşanmayı düşünelim. Boşanma hakkına dair öne sürülmüş en zeki argümanda (başkalarının yanı sıra genç Marx'ın da bunu savunduğunu belirtelim), "her şey gibi aşk ilişkileri de ebedi değildir, zaman içinde değişir" gibi beylik sözlere atıfta bulunulmaz; söylenen şey daha ziyade, çözülemeliğin tam da evlilik kavramının bünyevi bir özelliği olduğudur. Sonuç olarak, boşanmanın her zaman geri dönüşlü bir kapsamı vardır. Boşanma sadece evliliğin bozulduğunu değil, aynı zamanda daha radikal bir şey ima eder: Evlilik bozulmalıdır, zira *asla hakiki bir evlilik olmamıştır*. Aynı şey Sovyet Komünizmi için de söylenebilir: Brejnev'in "durağan" geçen döneminde Sovyet Komünizminin "potansiyelini tükettiği", "yeni zamanlara uyartanamadığı"nı söylemek düpedüz yetersiz kalır; sonunda içler acısı bir hale düşmesi, Sovyet Komünizminin *en başından beri* tarihsel bir açmazda olduğunu gösterir.

Bu paradoks bize belki de Hegelci diyalektik sürecin zikzaklarına dair bir ipucu verebilir. Hegel'in Jakoben Devrimci Terör'ü, özgürlüğün somut toplumsal düzeninde istikrarlı hale gelemeyen ve dolayısıyla kendisini hiddet içinde mahvetmeye mahkûm olan, mutlak özgürlüğün soyut olumsuzluğu içindeki bir girişim olarak eleştirmesini ele alalım. Fakat burada şu hususu akılda tutmalıyız: ("Fran-

27. Jean-Pierre Dupuy, "Quand je mourrai, rien de notre amour n'aura jamais existé", Paris'teki Ecole Normale Supérieure'de 14 Ekim 2005'te düzenlenen *Vertigo et la philosophie* başlıklı kolokyumda sunulan tebliğin yayımlanmamış nüshası.

sızlar" gibi Katolikliğin dışına çıkmamak ve dolayısıyla Devrimci Terör'e girişmeye mecbur kalıp kendi sonunu hazırlamak ile "Almanlar" gibi Reformasyon yolunu tutmak arasında bir tercihle) karşı karşıya olduğumuz için, bu tercih yine Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde fallus mecazına başvurarak örneklediği "Tin bir kemiktir" sözünün iki yorumu arasındaki tercihle –bir dölleme uzvu olarak fallus ile bir idrar çıkarma uzvu olarak fallus– tam olarak aynı temel diyalektik paradoksu barındırmaktadır. Hegel'in kastı şu değildir: Yalnızca idrar çıkarmayı gören kaba ampirist zihne karşıt olarak, esas spekülatif tavır döllemeyi seçmek zorundadır. Paradoks şudur: Doğrudan dölleme tercihinde bulunulursa esas nokta kesinlikle gözden kaçırılacaktır. Direkt "doğru anlam"ı seçmek mümkün değildir, zira önce "yanlış" tercihte (idrar çıkarma) bulunarak başlamak *zorundadır* – doğru spekülatif anlam ancak tekrar tekrar okuma yoluyla, ilk "yanlış" yorumun sonraki etkisi (ya da yan ürünü) olarak ortaya çıkar. Aynı şey şunun için de söylenebilir: Doğrudan doğruya belirli bir etik yaşamdünyasının "somut evrenselliği"nin tercih edildiği bir toplumsal hayat en sonunda, modernliğin temel özelliği olan sonsuz öznellik hakkını tanımayan, modernite öncesi bir organik topluma varabilir ancak. Modern devletin tebaası-yurttaşı kendisine organik bir toplumsal Bütün içinde belli bir yer verecek belirli bir toplumsal role hapsolmayı artık kabul edemeyeceği için, modern devletin rasyonel bütünlüğünün inşası Devrimci Teröre yol açar: Modernite öncesi organik "somut evrenselliğin" kısıtlamalarından alabildiğine sıyrılmalı ve soyut olumsuzluk içindeki sonsuz öznellik hakkını bütünüyle savunmalıyız. Bir başka deyişle, Hegel Devrimci Terör'ü çözümlmeye çalışırken, devrimci terörün soyut evrensel aklın tek taraflı olarak ve dolaysızca ileri sürülmesini beraberinde getirdiğini; devrimci enerjisini somut, istikrarlı ve farklılaşmış bir toplumsal düzenin oluşmasına akıtamadığı için hiddetle kendini mahvetmeye mahkûm olduğunu söylemeye çalışmaz, bu zaten aşikârdır. Hegel'in anlamaya çalıştığı asıl mesele şudur: Tamam, Devrimci Terör tarihsel bir açmazdır, ama nasıl olur da modern rasyonel devlete ulaşmak için ille de bu süreçten geçmemiz gerekir?²⁸

· Bundan dolayı Hegelci diyalektik, bir fenomenin –her ne kadar kendi zamanında geçerli olsa da– zamanı geçtikten sonra ortadan kaybolmayı hak ettiğini iddia eden kaba bir evrimcilik değildir. Di-

yalektiğin "ebediliği", gayrimeşrulaşmanın her zaman kendinden önce olanı da kapsadığı, "kendi içinde" kaybolanın her zaman kaybolmayı hak ettiği anlamına gelir. Özür dileme sürecinin paradoksunu da hatırlayalım: Kaba bir sözle birini incitirsem, yapmam gereken şey samimi bir şekilde özür dilemektir; karşı tarafın yapması gereken şey de "Eyvallah, ama zaten sana darılmamıştım. Öyle demek istemediğini biliyordum, özür filan dilemene gerek yok o yüzden" gibi bir şey söylemektir. Mesele şudur: Sonuçta özür dilemeye gerek olmadığı söylense de, özrün ifade edildiği incelikli süreçten geçilmesi gerekir – "özür dilemene filan gerek yok" sözü ancak ben özür diledikten sonra söylenebilir; böylece, görünüşte "hiçbir şey olmamış" ve özrün gereksiz olduğu ifade edilmiş olsa bile, sürecin sonunda yine de kazanılan bir şey vardır (belki de arkadaşlık korunmuş olur).²⁹

Bu aynı zamanda, ne kadar lüzumsuz olduğunu görmek için bir şey yapmak (özür dilemek, terörü seçmek) zorunda olduğumuz anlamına gelmez mi? Bu paradoksun temelinde, "saptayıcı sözce" ile "edimsel sözce", "sözcelenenin öznesi" ile "sözcelemenin öznesi" arasındaki ayrım vardır. Sözcelenen içerik düzeyinde, bütün bu işlem anlamsızdır. (Lüzumsuz olsa neden böyle bir şey yapalım, özür dileyelim yahut terörü seçelim ki?) Ne var ki, bu sağduyulu içgörüde gözardı edilen şey şudur: Bu "yanlış", lüzumsuz jest, öznenin söz

28. Bkz. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Londra ve New York: Verso, 2008, s. 208-9.

29. Ernst Lubitch'in *To Be or Not To Be* adlı o harika filminde, Polonyalı meşhur tiyatro oyuncularını Maria Tura ile hep kendini düşünen kocası Josef arasında geçen kısa bir diyalog bu mantığı şakayla altüst eder. Şöyle der karısına Josef: "Başrollerinde oynayacağımız yeni oyunun afişlerinde senin adının benim adım üstünde olması talimatını verdim. Sen bunu hak ediyorsun canım!" Maria da nazikçe şöyle cevap verir: "Teşekkür ederim, ama bunu yapmak zorunda değildin, ne gereği vardı!" Bunun üzerine Josef şöyle der: "Bunu söyleyeceğini biliyordum, o yüzden talimatımı geri çektim ve kendi adımı üstü koydum..."

Yemek yapmaya dair, aynı mantığa dayanan meşhur bir espri de vardır: "Bir saatte nasıl iyi bir çorba pişirilebilir? Bütün malzemeleri hazırlayın, sebzeleri vs. doğrayın, suyu kaynatın, malzemeleri suyun içine koyun, hafif ateşte yarım saat kadar pişirin, ara sıra da karıştırın. 45 dakika sonra, çorbanın tatsız tuzsuz olduğunu fark ettiğinizde, tencerenin içindeki çorbayı tamamen dökün ve hazır çorba paketinin içindeki malzemeyi bir kupadaki sıcak suya boşaltıp karıştırın. Biz insanlar çorbayı böyle yaparız."

konusu jestin esasen *neden* lüzumsuz olduğunu sahiden görebilmesini sağlayan öznel koşulları yaratmıştır. Diyalektik süreç görüldüğünden daha karmaşıktır aslında. Genelgeçer bakışa göre, nihai hakikate ancak bir dizi yanlışın sonucunda varılabilir; böylelikle bu yanlışlar yalnızca bir yana bırakılmış olmaz, nihai hakikatte "alıkonarak aşılmış", oradaki uğraklar olarak korunmuş olur. Ancak bu genelgeçer anlayışın gözden kaçırdığı bir nokta vardır: Önceki uğraklar *tam da lüzumsuz şeyler* olarak korunmuştur.

"Fakat zorunsuz tarihsel koşulları geçmişi kapsayacak şekilde hükümsüz kılma, zorunsuzluğu Kader'e dönüştürme fikri, biçimsel olarak en saf haliyle ideolojinin ta kendisi değil midir?" sorusuyla verilen karşılık, geçmiş kapsamanın bizatihi gerçekliğe nakşedildiğini gözden geçirir. "İdeolojik" olan asıl "ideolojik yanılsamalar" dan azade bir biçimde, A uğrağından B uğrağına doğrudan, geçmiş kapsamadan geçebileceğinizi zannetmektir. Örneğin ideal ve sahici bir toplumda, özür dilediğimde karşı tarafın "Evet incindim, dolayısıyla özür dilemen gerekliydi; artık dilediğine göre, ben de özrünü kabul ediyorum" demesini ve böylece hiçbir örtük kuralı çiğnemiş olmasını, yahut o "lüzumsuz" Terör dolambacına sapmadan modern rasyonel devlete ulaşmayı beklemeye benzer.

Peki zaman yolculuğuna çıkmadan, geçmiş nasıl değiştirilebilir? Henri Bergson bu soruya çoktan cevap vermiştir: Geçmişteki gerçeklik elbette değiştirilemez, fakat geçmişin sanal boyutu değiştirilebilir. Bütünüyle Yeni bir şey ortaya çıktığında, bu şey geri dönüşlü olarak kendi olasılığını, kendi sebeplerini ve koşullarını yaratır.³⁰ Geçmişteki gerçekliğe bir ihtimal atfedilebilir (ya da geçmişteki gerçeklikte var olan bir ihtimal yok sayılabilir). Âşık olunca geçmiş değişir: Seni *zaten her zaman* sevmiştim, kaderimizde birbirimize âşık olmak vardı – "gerçeğin cevabı" gibidir bu. Şu anki aşkım, aşkımı doğurmuş olan geçmiş hazırlar. Aynı şey *yasal iktidar* için de geçerlidir: Eşzamanlılık artzamanlılığı burada da önceler. Nasıl ki zorunsuz bir şekilde âşık oldum mu bu aşk benim kaçınılmaz Kader'im haline geliyorsa, yasal bir düzen tesis edildi mi bu düzenin zorunsuz kökenleri bertaraf edilir. Bir kez burada *oldu mu, za-*

30. Bergson'un bu düşünce çizgisinin daha ayrıntılı bir incelemesi için, bkz. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, 9. Bölüm.

ten her daim burada olmuştur. Kökenleri hakkındaki her hikâye, tıpkı Swift'in *Güiver'in Seyahatleri*'nde dilin kökenlerine dair anlatıldığı hikâyede olduğu gibi, bir mitten ibarettir artık: Sonuç zaten var sayılmaktadır.

Vertigo'da bunun tam tersi olur: Geçmiş değişir, böylelikle *objet petit a*'sını kaybeder. Scottie'nin *Vertigo*'da ilk yaşadığı şey, kaderine yazılmış olan aşkı Madeleine'in *kaybıdır*; Madeleine'i Judy'de tekrar yaratıp Madeleine diye bildiği kişinin aslında Madeleine gibi davranan Judy olduğunu keşfettiğinde, sadece Judy'nin sahte olduğunu keşfetmez (onun gerçek Madeleine olmadığını biliyordu, çünkü onu Madeleine'in bir kopyasını yaratmak için kullanmıştı), *sahte olmadığı için* (*O, Madeleine'dir; Madeleine'in kendisi zaten sahteydi*) *objet petit a*'nın dağıldığını, bizatihi kaybın kaybedildiğini ve "olumsuzlamanın olumsuzlandığını" keşfeder.

Peki bugünkü etik-yasal yeni-muhafazakârlar Hitchcock'un *Vertigo*'sundaki Scottie'yi andırmıyor mu biraz? Kaybolmuş düzeni yeniden kurmak, bugünün her önüne gelenle yatan pespaye Judy'sinden yeni bir itibarlı Madeleine yaratmak istediklerinde, Madeleine'i (eski âdetleri) canlandırmanın mümkün olmadığını değil, Madeleine'in zaten Judy *olduğunu* er ya da geç kabul etmek zorunda kalacaklardır. Modern müsamahakâr, seküler, bencil, vs. toplumda mücadele ettikleri yozlaşma en başından beri vardı zaten. Bunu Zen Budizmi'yle karşılaştırabiliriz. Zen'in Batılı Yeni Çağ imgesinde bir "rahatlama tekniği"ne indirgendliğini ve bunun hakiki Japon Zeni'ne ihanet olduğunu düşünenler, Batılılaştırılmış Zen'de olmasından üzüntü duydukları özelliklerin "hakiki" Japon Zeni'nde zaten var olduğunu unutuyorlar. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra, Japon Zen Budistleri işletmeciler için Zen kursları düzenlemeye başlamıştı. Zaten bu Budistlerin çoğu savaş sırasında da Japon militarizmine arka çıkmıştı.

Scottie gerçekten âşık olsa, hakikati keşfettikten sonra, Judy'yi "Madeleine'in kendisinden daha Madeleine" kabul ederdi (zaten rahibe ortaya çıkmadan önce de öyle yapar...). Bu noktada Dupuy'yi düzeltmeliyiz. Dupuy, Scottie'nin Madeleine'i kendi geçmişine bırakması gerektiğini düşünür – iyi güzel de Judy'nin aslında Madeleine olduğunu keşfettikten sonra ne yapması gerekirdi? Geçmişteki Madeleine, olmadığı biri gibi davranan (Judy Madeleine'i oynuyor-

du), hayal mahsulü bir ayartıydı. Judy Madeleine'i oynayarak *gerçek aşkı* gözler önüne seriyordu. *Vertigo*'da, Scottie Madeleine'i *sevmiyordur*. Bunun kanıtı onu Judy'de yeniden yaratmaya çalışması, Madeleine'e benzesin diye Judy'nin özelliklerini değiştirmesidir. Keza, yavrusunu kaybetmiş ebeveynler için, ölmüş bir çocuğu klonlama fikri iğrençtir. Eğer çift bununla tatmin oluyorsa, çocuklarına duydukları sevginin sahici olmadığının kanıtıdır bu. Aşk, nesnenin niteliklerine değil, nesnedeki o gayya kuyusunu andıran X'e, *je ne sais quoi*'ye duyulan aşktır.*

Viktor Frankl, *Wissen und Gewissen* (Bilgi ve Vicdan) adlı eserinde, İkinci Dünya Savaşı sırasında toplama kampına konan ve hayatta kalıp savaş sonrasında eşine kavuşan, ama eşini kampta kapıldığı bir hastalıktan ötürü çok geçmeden kaybeden bir hastasının hikâyesini anlatır. Adam tam bir keder içindedir ve Frankl onu bu buhrandan kurtarmak için ne yaparsa yapsın başarısız olmaktadır. Ta ki bir gün ona şöyle diyene dek: "Tanrı'nın bana merhum eşinin tüm özelliklerini taşıyan, böylelikle ondan ayırt edemeyeceğin bir kadın yaratmamı sağlayacak bir güç verdiğini hayal et. Onu yeniden yaratmamı ister miydin?" Hasta kısa bir süre sessiz kalmış, ardından ayağa kalkıp "Hayır, teşekkür ederim doktor" deyip doktorun elini sıktıktan sonra yeni ve normal bir hayata başlamak üzere ofisten ayrılmıştı.³¹ Bu örnekteki hasta, gerçekten de aynı kadını yaratmaya çalışmış olan Scottie'nin yapamadığı şeyi yapmış, yani merhum eşinin bütün olumlu özelliklerine sahip başka bir kadın bulmak mümkün olsa da, ondaki o kühüne varılmaz *objet petit a*'yı yeniden yaratamayacağını idrak etmişti.

Şöyle bir bilimkurgu hikâyesi vardır: Birkaç yüzyıl sonra zaman yolculuğu mümkün olunca, günümüzde yaşayan New Yorklu bir ressamın eserlerinden büyülenen bir sanat eleştirmeni, bu ressamla tanışmak üzere geçmişe seyahat eder. Ressamsa ayyaşın tekidir ve zaman makinesini ondan çalarak geleceğe kaçır. Bugünün dünyasında yapayalnız kalan sanat eleştirmeni, onu gelecekte büyüleyen ve geç-

* *Fr.* Düz anlamıyla "Ne olduğunu bilmiyorum"; bu bağlamda ise "bilmemne" diye çevrilebilir. Bir şeyin/kişinin karşıdaki kişide uyandırdığı (ilgi) çekici, ama dile dökülemeyen özellik. -ç.n.

31. Viktor Frankl, *Wissen und Gewissen*: Frankfurt, Suhrkamp, 1966.

mişe seyahat etmesine neden olan tüm resimleri kendisi yapar. İşin şaşırtıcı tarafı, daha önce bizzat Henry James de aynı olay örgüsünü kullanmıştır. James'in yaşarken yayımlamadığı, ölümünün ardından 1917'de basılan *The Sense of the Past* (Geçmiş Hissi) adlı kitabında, *Vertigo*'yla tekinsiz bir yakınlık taşıyan ve Stephen Spender ile Borges'i kapsamlı yorumlar yapmaya teşvik eden benzer bir hikâye anlatılır. (Dupuy, James'in H. G. Wells'in arkadaşı olduğunu belirtir – Wells'in *Zaman Makinesi* neyse, James'in *The Sense of the Past*'ı da odur.³²) James öldükten sonra bu roman *Berkeley Square* adıyla tiyatroya uyarlanarak büyük başarı elde etmiş; 1933 yılında da Leslie Howard'ın Ralph Pendrel karakterini canlandığı bir filmi yapılmıştır. Genç bir New Yorklu olan Pendrel'e, Londra'da bulunan on sekizinci yüzyıldan kalma bir ev miras düşer; o evde yine Ralph Pendrel adını taşıyan eski bir atasının portresini bulur. Bu portreden büyülenen Pendrel gizemli bir eşiği aşar ve kendisini on sekizinci yüzyılda bulur. Orada tanıştığı insanlar arasında, kendisini meftun etmiş portreyi –elbette bir otoportredir bu– yapan ressam da bulunmaktadır. Borges bu hikâyeye ilişkin yorumunda söz konusu paradoksa dair veciz bir ifadede bulunmuştur: "*Sonuç sebepten önce gelir; yolculuk motifi, yolculuğun neticelerinden biridir.*"³³ James geçmişe seyahate bir de aşk hikâyesi eklemiştir. Ralph on sekizinci yüzyılda, (yine on sekizinci yüzyıldaki) nişanlısı Molly'nin kız kardeşi Nan'e âşık olur. Nan Ralph'm gelecekte gelen bir zaman seyyahı olduğunu sonunda fark eder; Ralph'ın kendi zamanına ve bir keresinde onu reddetmiş fakat şimdi kabul edecek olan Auora Coyne adlı kadına dönebilmesi için kendi mutluluğunu gözden çıkarır.

Görüldüğü gibi, James'in hikâyesi simgesel ekonomi döngüsüne (gerçekte) psikotik olarak esrar katar; böylelikle sonuç sebebi önceler, yani geri dönüşlü olarak onu yaratır. Aynı şey Kant'ta (yasal) iktidara karşı yapılan isyanın yasal statüsü için de geçerlidir. "İsyancıların yaptığı, cezalandırılmayı hak eden bir suçtur" önermesi, isyan vuku bulmakta iken telaffuz edildiği zaman doğrudur; gelelelim,

32. James yakın geçmişteki ahlak kuralları ile şimdikiiler arasındaki tezatla daha fazla ilgileniyordu. Zaman yolculuğunun işleyişi ona yabancıydı; zaten bundan ötürü, akıllıca davranıp romanı yarım bırakmıştı.

33. Aktaran, Dupuy, "Quand je mourrai..."

isyan başarıya ulaşıp yeni bir düzen tesis edilir edilmez, geçmişteki bu eylemin yasal statüsüne ilişkin bu önerme geçerliliğini kaybeder. Kant. "İşyan, tiran olduğu iddia edilen birinin boyunduruğundan kurtulmak için halkın başvurabileceği meşru bir yol mudur?" sorusuna şöyle cevap verir:

Halkın haklarını çiğneyen bir tiranı tahttan indirmekle hiçbir adaletsizlik işlenmiş olmaz. Bundan hiç şüphe edilemez. Bununla birlikte, tebaanın hakkını bu şekilde araması son derece gayrimeşrudur. Mücadelede başarısızlığa uğrayıp en feci cezalara çarptırıldıklarında, nasıl ki başarıya ulaşmış olsalar tiranın kendisi adaletsizlikten yakınamayacaksa, onlar da yakınamayacaktır... Halkın ayaklanması başarıya ulaşırsa, söylenenler şu olguyla yine de çatışmayacaktır: Artık tebaa mertebesine inmiş olan hükümdar tekrar tahta çıkmak için bir ayaklanma başlatamaz, fakat geçmişteki yönetiminin hesabını verme endişesiyle de karşı karşıya bırakılmamalıdır.³⁴

Kant'ın burada önerdiği şey, Bernard Williams'ın "ahlaki şans" (ya da daha iyi bir deyişle, "yasal şans") dediği şeyle aynı kapıya çıkmıyor mu? İsyanın (etik değil yasal) statüsüne geri dönüşlü olarak karar verilir; eğer bir isyan başarılı olur ve yeni bir yasal düzen kurarsa, kendi *circulus vitiosus*'unu* beraberinde getirir; yani kendi yasadışı kökenlerini ontolojik boşluğa iter, kendisini geri dönüşlü biçimde temellendirme paradoksunu ortaya koyar. Kant daha birkaç sayfa önce bu paradoksu çok daha açık bir şekilde belirtir:

Fena bir yönetim biçiminin sebep olduğu şiddetli bir devrim, yasadışı yollarla daha yasal bir yönetim biçimi kurulmasını sağlamışsa, halkı önceki yönetim biçimine geri dönme hususunda zorlamaya cevaz verilemez; fakat devrime kalkışıldığı sırada, bu devrime açık ya da örtük bir şekilde katılan herkesin isyancılar yüzünden cezalandırılması adildir.³⁵

Herhalde meramını daha açık bir şekilde anlatamazdı: Aynı eylemin yasal statüsü zaman içinde değişir. Devrime kalkışıldığı sırada cezayı hak eden bir suç olan şey, yeni yasal düzen kurulduktan sonra tam tersi haline gelir. Daha net bir şekilde belirtmek gerekirse, söz konusu eylem, geri dönüşlü biçimde kendisini kendi sonucunda fesheden/silen bir kaybolan dolayımıcı olarak yok olur. Aynı şey baş-

* Lat. Fasit daire. -ç.n.

34. Kant, *Perpetual Peace*, Appendix II, S. 62-3.

35. A.g.y., Appendix I.

langıç için, yasal düzenin o şiddetli "doğa durumu"ndan ortaya çıkışı için de söylenebilir. Kant "toplumsal sözleşme"nin hiçbir tarihsel ânı olmadığını bütünüyle farkındadır: Bir sivil toplumun birliği ile hukuku, faili ahlaki kaygılarla harekete geçmeyen bir şiddet eylemiyle halka dayatılır:

Birleştirici bir sebeb. çeşitli ferdi iradelerden ortak bir irade oluşturma için onların yerine geçmesi gerekir; dolayısıyla grubun içindeki hiçbir birey bu bütünlüğü kuramaz. Böyle olunca, bu fikri pratiğe geçirirken hiçbir şeye bel bağlayamayız; ancak hukuki koşulun oluşturulması için bastırabilir, bunun zorlamasıyla da kamu hukukunun tesis edilmesini sağlayabiliriz. Kanun koyucunun, ortak iradeye dayanarak hukuki bir yönetim biçimi kurma işini, bir vahşi sürüsünden meydana getirdiği bir millete bırakacak kadar ahlaklı davranmasını pek bekleyemeyiz.³⁶

Kant'ın burada ele almaya çalıştığı mesele tam da siyasi eylemin paradoksal doğasıdır. Marksizm tarihini düşünürsek, Lenin'in en iğneleyici sözlerini hiç durmadan devrim için bir tür "güvence" bulmaya çalışanlar için sarf ettiğini hatırlayabiliriz. Bu güvencenin temel olarak iki şekli vardır. Birincisi, şeyleştirilmiş toplumsal zorunluluk tasavvurudur (vakti gelmeden devrim yapmaya kalkışmamalıyız; tarihsel gelişim yasaları uyarınca koşulların "oigunlaştığı" doğru zamanı beklemeliyiz: "Sosyalist devrim için vakit çok erken, işçi sınıfı henüz olgun değil"). İkinci ise, normatif ("demokratik") meşruiyet arama çabasıdır ("halkın çoğunluğu bizim tarafımızda değil, o yüzden devrim gerçekten demokratik olmayacak"). Lacancı bir Lenin bunun için şöyle derdi herhalde: Devrimci bir özne iktidarı almaya girişmeden önce, mesela çoğunluğun devrimi gerçekten destekleyip desteklemediğini belirlemek için bir referandum düzenleyerek, bir tür büyük Öteki'den izin almak zorundadır sanki.³⁷ Lenin'i

36. Kant, *a.g.y.*

37. Zaten bazı Lacancılar demokrasiyi "Öteki'deki eksiğin kurumsallaşması" gibi görüp övüyor: Demokrasinin dayanağı, hiçbir siyasi öznenin *a priori* olarak iktidarı elinde bulundurma meşruiyetine sahip olamayacağı, iktidar konumunun boş ve rekabete açık olduğudur. Gelgelelim, demokrasi eksiği kurumsallaştırarak onu yansız hale getirir, yani normalleştirir. Böylelikle, büyük Öteki eylemlerimizin demokratik bir biçimde meşrulaştırılması kılıfında yine aramızda olur. Demokraside, kendi eylemlerim, çoğunluğun iradesini hayata geçiren meşru eylemler olarak "gizlenir".

de Lacan'ı da arkamıza alarak devrimin *ne s'autorise que d'elle-même** söyleyebiliriz; yani büyük Öteki'nin arkasına saklanmadan devrimci eylemin sorumluluğunu üstlenmeliyiz. İktidarı "koşullar oluşmadan" alma korkusu, bir güvence bulma çabası, eylemin gayya kuyusundan duyulan korkudur aslında. Lenin ile Troçki arasında hemen Ekim Devrimi öncesi geçen konuşma hakkındaki anekdot bu korkuyu gayet iyi ifade eder. Lenin'in şöyle dediği rivayet edilir: "Başaramazsak bize ne olacak?" Troçki'nin de şu cevabı verdiği: "Peki başarırırsak ne olacak bize?" *Se non e vero e ben trovato...*** Tarihi siyasi müdahalelerin olası koordinatlarını önceden belirleyen "nesnel" bir süreç olarak gören pozitivist bakışla, tam da bu "nesnel" koordinatları değiştiren ve böylece bir bakıma kendi başarısı için gerekli koşulları yaratan radikal siyasi müdahale tahayyül bile edilemez. Gerçek bir eylem, belirli bir duruma yapılan stratejik bir müdahaleden ibaret değildir. O durum kendi koşullarıyla sınırlanmıştır zira. Gerçek bir eylem, geri dönüşlü olarak kendi koşullarını yaratır.

Kant'ın zayıflığının nerede yattığını görebiliriz: "Radikal Kötülük"ü başlangıçtan beri var olan karanlık bir suç kisvesine sokmanın âlemi yoktur. Eylemin kendisini karartmak için bütün bu karanlık fantazilerin devreye sokulması gerekir. Paradoks bellidir: Etik eylemi özerk, patolojik olmayan, kendi koşullarına indirgenemeyen bir eylem olarak gören Kant, gerçekleştiği yerde bu eylemi göremekte; onu tam zıddı, akıl sır ermez "şeytani Kötülük" olarak yanlış algılamaktadır. Bu noktada, iktidarın gayrimeşru kökenleri, devlet iktidarının temelindeki "kurucu suç" üzerine kafa yoran, Pascal ve Joseph de Maistre gibi pek çok muhafazakâr (tabii onları sadece muhafazakâr diye tanımlamak doğru olmaz) siyaset düşünüründen biridir sadece Kant. Bu kökenler karartılmak isteniyorsa, halka "asil yalanlar" söylenip kökenlere dair kahramanlık anlatıları sunulur. Yeni devletin kurulmasındaki "kurucu suç"u asla saklamayan İsrail Devleti'nin ilk kuşak kurucularının açıksözlülüğüne ancak şapka çıkartabiliriz. Filistin topraklarında hiçbir hakları olmadığını açıkça teslim etmişlerdi. Söz konusu olan tek şey vardı, o da kendi güçleri

* Fr. "Kendinden başka kimseden izin almadığını" -ç.n.

** Lat. "Doğru olmasa bile, iyi düşünülmüş." -ç.n.

ile Filistinlilerin güçleriydi. 29 Nisan 1956'da, Gazzeli bir grup, Filistinli Nahal Oz kibbutzu içindeki arazilerde yetiştirilen mahsulleri yağmalamak üzere sınırı geçmişti. Arazilerin çevresinde devriye gezen kibbutz üyesi genç Yahudi Roi onları kovmak için elindeki sopayı sallaya sallaya atını bu gruba doğru dörtlü sürmüştü. Filistinliler Roi'yi zaptetmiş ve Gazze Şeridi'ne götürmüştü. Birleşmiş Milletler Roi'nin naaşım İsraililere iade ettiğinde, gözleri oyulmuş durumdaydı. O zamanlar İsrail Genelkurmay Başkanı olan Moshe Dayan cenazede yaptığı anma konuşmasında şunları söylemişti:

Gelin bugün suçu katillere atmayalım. Bize duydukları ölümcül nefrete ne hakla karşı çıkabiliriz ki? Son sekiz yıldır Gazze'deki mülteci kamplarında yaşıyorlar. Bizse bir zamanlar onların ve atalarının yaşadığı toprakları ve köyleri gözlerinin önünde mülk ediniyoruz.

Roi'nin kanının yerde kalmasını istemiyorsak, Gazzeli Araplara değil, dönüp kendi içimize bakmalıyız. Nasıl oldu da gözlerimizi sımsıkı kapayıp dosdoğru kendi kaderimize bakmayı ve bütün o vahşetiyle kendi kuşağımızın yazgısını görmeyi reddettik? Nahal Oz'da yaşayan bu genç insanların Gazze'nin kapılarının yükünü kendi omuzlarında taşıdığını nasıl unuttuk?³⁸

Roi ile (İsrail Savunma Gücü'nün sonradan kurduğu mitolojide önemli bir rol oynayan) kör edilmiş Samson arasındaki bariz benzerliği bir kenara bırakırsak, bu konuşmanın ilk paragrafı ile ikinci paragrafı arasındaki mantık farkı ya da uçurum ister istemez dikkat çekiyor. Dayan ilk paragrafta Filistinlilerin İsraili Yahudilerden nefret etmekte yerden göğe kadar hakkı olduğunu, zira topraklarını kaybettiklerini hiç saklamadan kabul ediyor; ama vardığı sonuç, suçun açıkça kabulü değil, "bütün o vahşetiyle kendi kuşağımızın yazgısını" her şeyiyle kabul etme ihtiyacı oluyor. Başka bir deyişle, güçlü'nün haklı olduğu ve kazandığı savaşın, suçluluk duygusu değil de sorumluluk getirdiğine ilişkin varsayımdan bahsediliyor burada. Bu savaşın ilkeler ya da adaletle alakası yoktu; "mitik şiddet" alıştırmasıydı söz konusu olan. Ancak İsrail'in son zamanlardaki kendini meşrulaştırma çabaları böyle bir kavrayışı tamamen imkânsız kılıyor. Bizlere erkek egemen kültürde doğal bir otorite gibi görünen babada şiddetin izlerini bulmayı öğreten feminizmin yaptığı gibi, bugünkü

38. Udi Aloni'nin bu olaya ilişkin olağanüstü çözümlemesinden alıntılıyorum: "Samson the Non-European" (yayımlanmamış nüsha).

siyonizmin izlerini sildiği temel şiddeti hatırlamalıyız. Siyonistler de Dayan ile Ben Gurion'u bir solukta okumalılar.

Bu da bizi günümüzde liberal bir fikre, küresel adalet fikrine getiriyor. Bu fikrin amacı, geçmişteki tüm adaletsizlikleri kolektif suçlar olarak nitelendirmekten ibaret değildir. Zira geçmişte siyahlar, Amerikan yerlileri, Çinli göçmenler, vb.nin maruz kaldığı kolektif şiddeti tazminatla veya yasal tedbirlerle "telafi etmek" gibi siyaseten doğrucu bir ütopyaı da barındırır. Hakiki ütopya *budur*, yani yasal bir düzenin kurucu suçlarına karşılık cezasını ödeyebileceği ve böylelikle geri dönüşlü olarak kendisini suçluluk duygusundan arındırdıktan sonra masumiyetini yeniden kazanabileceği fikridir. Bu yolun sonunda ise ekolojik bir ütopya durmaktadır: Tüm insanlık geçmişteki bütün sömürüleri için Doğa'ya borcunu ödeyecektir. Aslına bakacak olursanız, "geridönüşüm" fikri ile geçmişteki adaletsizliklerin telafi edilmesi fikri, madalyonun iki ayrı yüzü değil midir? Temeldeki ütöpik bakış aynıdır: Şiddetin içinden ortaya çıkan sistem etik-ekolojik dengesine kavuşmak için borcunu ödemelidir. "Geridönüşüm" ideali de her türlü atığın, faydasız her kalıntının alınarak aşıldığı, böylelikle hiçbir şeyin kaybolmadığı, her türlü çö-pün yeniden kullanıma sokulduğu içine kapalı bir daire, bir döngü yaratma ütopyasını içerir. Tam da bu düzeyde daireden elipse geçmek gerekir: Topyekûn bir geridönüşüm döngüsü doğada yoktur zaten; aksine, kullanılamaz atıklar vardır doğada. Jeremy Bentham'ın mahkûmların dışkılarından idrarlarına kadar her şeyin yeniden kullanıma sokulması gerektiği Panoptikon'undaki yöntemsel çılgınlığı hatırlayalım. Bentham idrar konusunda şu dâhiyane çözüm önerisinde bulunmuştur mesela: Hücrelerin dış duvarları tam olarak dikey değil, içeriye doğru biraz kavisli olmalı; böylece mahkûmlar duvara işediklerinde, çıkarılan sıvı aşağı doğru akar ve duvarların kış boyunca sıcak kalması sağlanır... Bundan dolayı radikal bir ekolojistin gerçek estetik tavrı, el değmemiş ormanlar ve masmavi göklerle hayranlık ya da özlem duymak değil, atığı adlı adınca atık olarak kabul etmek; atığın, çürümenin ve hiçbir işlevi olmayan çürümüş maddelerdeki ataletin estetik potansiyellerini keşfetmek olmalıdır.

Bir Şeytan Soyu İçin Ütopya

Nihayetinde liberal ütopyanın özüne gelmiş oluyoruz. Liberalizm için, en azından radikal biçimindeki liberalizm için, insanlara evrensel olduğu düşünülen etik bir ideali dayatmak "tüm suçları kapsayan bir suç", tüm suçların anasıdır. Bir insanın kendi görüşünü başkalarına dayatmasıdır bu. Toplumsal kargaşa da bundan çıkar. Dolayısıyla, toplumsal barış ve hoşgörü tesis edilmek isteniyorsa, ilk yapılması gereken şey "ahlaki ayartı"dan kurtulmaktır. Siyaset ahlaki ideallerden tümüyle arındırılmalı ve "gerçekçi" bir hale getirilmelidir. İnsanlar oldukları gibi kabul edilmeli, ahlaki öğütlere değil de insanın gerçek doğasına güvenilmelidir. Bu noktada piyasa iyi bir örnek teşkil eder: İnsan doğası bencildir, onu değiştirmenin herhangi bir yolu yoktur; gerekli olan şey, şahsi kötülüklerin herkes için iyi olana hizmet etmesini sağlayacak bir düzenektir ("Aklın Kurnazlığı"). "Daimi Barış" adlı metninde Kant bu kilit noktaya dair sarıh bir açıklamada bulunur:

Pek çok kimse bir cumhuriyetin ancak melekler ülusunda kurulabileceğini. çünkü bencil eğilimleriyle insanların böyle yüce bir yönetim biçimi kurmaya muktedir olmadığını söylüyor. Ama doğa, akla dayanan ve ne kadar övülürse övülsün pratikte âciz kalan genel iradeye yardım etmek üzere bu bencil eğilimlerden yararlanır. Nitekim mesele, devletin iyi bir örgütlenmeye sahip olmasından ibarettir (bu da hiç kuşku yok ki insanların elindedir); böylelikle her bencil eğilim birbirine karşıt bir şekilde dizilir ve bu şekilde birbirlerinin zarar verici sonuçlarını ya önler ya da ortadan kaldırırlar. Akıl için sonuç, bütün bunlar olsa da olmasa da aynıdır; herkes, ahlaki bakımdan iyi bir insan değilse bile, iyi bir yurttaş olmaya zorlanır.

Ne kadar zor görünürse görünsün, devlet örgütlenmesi sorununu çözmek –deyim yerindeyse– şeytan soyundan bir ulus için bile mümkündür (yeter ki zekâyâ sahip olsunlar). Sorunu şu biçimde ortaya koyabiliriz: "Hepsi de kendi varlıklarını korumak için evrensel yasalar isteyen, ama her biri kendisini bu yasalardan muaf tutma yönünde gizli bir istek besleyen rasyonel varlıklara öyle bir anayasa vermeli ki, kişisel niyetleri ne denli çatışırsa çatışsın, birbirlerini denetlesinler ve kamusal ilişkilerinde böyle niyetleri yokmuş gibi davransınlar." Böyle bir sorunun herhalde bir çözümü olmalıdır. Bunun için insanların ahlaki yönden nasıl iyileştirilebileceğini bilmemiz gerekmez; insanlar üzerinde kullanacaksak, doğanın nasıl işlediğini bilmemiz, insanların birbirleriyle uyuşmayan kişisel niyetlerini onları zor-

layıcı yasalara uymak zorunda bırakacak şekilde düzenlememiz yeterlidir. Yasaların bağlayıcı olduğu böyle bir durumda barış da tesis edilmiş olur.³⁹

Bu düşünce hattını mantıksal sonucuna götürmeliyiz: Kendisinin bütünüyle bilincinde olan bir liberal, başkalarının iyiliği uğruna kendi çıkarından vazgeçmeye yönelik diğerkâm hevesini bile isteye sınırlamalı ve herkesin iyiliği için en etkili şekilde hareket etme yolunun kendi şahsi bencilliğini takip etmekten geçtiğinin farkında olmalıdır. "Tek tek bireyler için kötü olan, herkesin iyiliğinedir" düsturunu şiar edinen Aklın Kumazlığının zorunlu ters yüzü, "Bireylerin iyiliği için olan, herkesin felaketidir" şiarıdır. Liberalizmde, en başından beri, bireysel özgürlük ile bir kalabalığın davranışlarını düzenleyen nesnel mekanizmalar arasında bir gerilim vardır. Benjamin Constant da bu gerilimi daha en baştan açıkça formülleştirmiştir: Bireylerde her şey ahlakidir, ama kalabalıklarda her şey fizikseldir; herkes birer birey olarak özgürdür, fakat kalabalık içindeyken bir çarkın dişlisinden ibarettir. Dinin mirası herhalde en açık şekilde burada belirlemektedir; tam anlamıyla Takdir-i İlahi'nin, başka yerlerin yanı sıra piyasa başarısında da cisimleşen o akıl sır ermez İnayet mekanizmasının paradoksudur bu. Toplumsal barışı sağlayacak mekanizmalar bireylerin iradelerinden de meziyetlerinden de bağımsızdır.

Bu tasarının iç gerilimini liberalizmin iki veçhesinde, piyasa liberalizmi ile siyasi liberalizmde görebiliriz. Jean Claude Michéa bu gerilimi, gayet basit bir şekilde, İngilizce hem "hak" hem "sağ" anlamına gelebilen *right* sözcüğüne başvurarak açıklar. Siyasi Sağ piyasa ekonomisini savunur, kültürcülüğün etkisindeki siyaseten doğrucu Sol da insan haklarını – ki çoğu zaman kalan tek varlık nedeni budur. Liberalizmin bu iki veçhesi arasındaki gerilim indirgenemez bir mahiyet taşısa da, bu veçheler madalyonun iki ayrı yüzü gibi birbirine ayrılmaz şekilde bağlıdır.

Bugün "liberalizm"in anlamı iki zıt kutup arasında salınıp duruyor: iktisadi liberalizm (serbest piyasa bireyselciliği, yoğun devlet müdahalesine karşıtlık, vs.) ile siyasi liberalizm (eşitlik, toplumsal dayanışma, hoşgörü savunusu, vs.). ABD'de, sözcüğün ilk anlamıyla Cumhuriyetçiler daha liberalken, ikinci anlamıyla da Demokrat-

39. Kant, *Perpetual Peace*, s. 36.

lar daha liberaldir. Asıl mesele şudur: Daha incelikli bir çözümlemeyle hangisinin daha "hakiki" liberalizm olduğuna karar veremeyeceğimiz gibi, bu açmazı da "daha yüksek" bir diyalektik sentez önererek yahut terimin iki anlamı arasında açık bir ayırım yapmak suretiyle "kafa karışıklığını gidererek" de çözemeyiz. İki anlam arasındaki gerilim, "liberalizm"in tayin etmeye çalıştığı içeriğin bün-yevi bir özelliğidir, yani kavramın kendisine mündemiçtir; dolayısıyla bu müphemlik bilginizin sınırlılığının değil, liberalizm kavramının en içteki "hakikat"inin göstergesidir.

Geleneksel olarak, liberalizmin her temel biçimi ister istemez bir diğerinin karşıtı olarak belirir: Liberal çokkültürcü hoşgörü savunucuları genel olarak iktisadi liberalizme karşı çıkar ve korunmasız olanları sınır tanımayan piyasa güçlerinden korumaya çalışır; serbest piyasa taraftarı liberaller ise genel olarak muhafazakâr aile değerleri, vb.ni savunur. Dolayısıyla karşıımızda ikili bir paradoks durmaktadır: Bir yanda, hem piyasa ekonomisini savunan hem de bu ekonominin doğurduğu kültür ve âdetleri hararetle reddeden geleneksel Sağcı, diğer yanda ise hem piyasaya karşı duran (gerçi Michéa'nın da fark ettiği gibi bu karşı duruşu günden güne zayıflayan) hem de bu piyasanın doğurduğu ideolojiyi hevesle kabul ettirmeye çalışan çokkültürcü Solcu vardır. (Bundan elli sene önce, bu durumun semptomatik istisnası, *hem piyasa liberalizmini hem de aile değerleri ve herkesin iyiliği için diğerkâmlık yapmaya ilişkin tüm geleneksel ahlak biçimlerinden yoksun, tamamen bireyci bir bencilliği savunan, nev-i şahsına münhasır Ayn Rand*'dı.) Bugünse, her iki veçhenin birleşebileceği yeni bir çağa giriyor gibiyiz. Örneğin Bill Gates gibi kişiler kendilerini *hem radikal piyasacı hem de çokkültürcü insancılar* gibi gösteriyor.

Bu noktada liberalizmin temel paradoksunu görüyoruz. Liberal vizyonun merkezinde anti-ideolojik ve anti-ütopik bir tavır vardır. Kendisini "kötünün iyisi siyaseti" olarak görür liberalizm ve amacı da "mümkün olabilecek en az kötü toplum"u oluşturmak ve böylelikle daha büyük bir kötülüğün önüne geçmektir; zira liberalizmin gözünde, olumlu bir iyiyi doğrudan dayatmaya yönelik her türlü girişim tüm kötülüklerin nihai kaynağıdır. Churchill'in "demokrasi en kötü yönetim biçimidir" şeklindeki sözü, diğer yönetim biçimlerinin tamamını bir yana bırakırsak, liberalizm için daha da geçerlidir.

Böyle bir bakışın temelinde insan doğasına dair derin bir kötümserlik yatar: İnsan bencil ve hasetli bir hayvandır; onun iyiliğine ve diğer kâmlığına seslenen siyasi bir sistem kurmaya kalkışırsanız, en berbat terörü yaratırsınız (gerek Jakobenler gerekse de Stalinistler insanın erdemli olduğunu varsaymıştır).⁴⁰ Ne var ki, "İyinin tiranlığı"na yöneltilen liberal eleştirinin bir bedeli vardır. Programı topluma ne kadar nüfuz ederse, o kadar kendi karşısına dönüşür. Sadece ve sadece kötünün iyisini isteme iddiası, yeni küresel düzenin ilkesi olarak ortaya sürülür sürülmez, düşmanın bizatihi savaştığını iddia ettiği özelliklerini tedricen kopyalamaya başlar. Küresel liberal düzen kendisini açıkça mümkün olan dünyaların en iyisi olarak sunar; ütopyaları tevazuyla reddedişi, biz piyasa mekanizmaları ve evrensel insan haklarına bütünüyle teslim olduğumuzda, kendi piyasacı-liberal ütopyasını dayatmasıyla sonuçlanır ve bu ütopyanın gerçeklik haline geleceği düşünülür. Bütün bunların arkasında totalitarizm kâbusu, bütün eski ideolojik yükünü boşaltmış Yeni İnsan vizyonu saklıdır.

Siyaseten doğruculuğun sebep olduğu açmazları yakından inceleyen herkesin bildiği gibi, hukuki adaletin (görelileştirilip tarihselleştirilmesi gereken) ahlaki İyilik'ten koparılması hınçla dolu, basıkıcı bir ahlakçılığa yol açar. Orwell'in onaylayıcı deyişiyle "ortak terbiye" ölçütlerini temellendiren herhangi bir "organik" toplumsal töz olmadığında (yani bireysel özgürlükleri proto-Faşist biçimlere bağımlı kıldıkları düşünülerek bu gibi ölçütlerin tümü iskartaya çıkarıldığında), tek amacı insanları birbirlerinin alanına girmekten (birbirlerini rahatsız ya da "taciz" etmekten) alıkoymak olan minimalist bir yasalar programı, yasal ve ahlaki kuralların patlamasına yol açar – ki bu da "her türlü ayrımcılığa karşı mücadele" diye bilinen, bitimsiz bir hukukileştirme ve ahlakileştirme sürecidir (Hegel'in deyişiyle, "yalancı sonsuzluk"tur). Eğer halihazırda yasayı etkileyecek ortak bir âdet yoksa ve söz konusu olan tek şey birbirlerini

40. Komünizme yöneltilen genelgeçer liberal-muhafazakâr argüman şudur: İmkânsız bir ütöpik hayali gerçekliğe dayatmaya çalıştığı için, kaçınılmaz olarak amansız bir teröre yol açar. Peki ya her şeyi göze alıp gerçekliğe İmkânsız dayatırsak? Böyle yaparak istemiş ve/ya ummuş olduğumuz şeyi elde edemesek bile, "mümkün" gibi görünen şeyin koordinatlarını değiştirmiş ve sahiden yeni bir şeyin doğumuna ebelik etmiş oluruz.

"taciz eden" öznelirse, böyle âdetlerin yokluğunda "taciz"in ne olduğunu kim belirleyecektir? Fransa'daki bazı obez dernekleri, obezliğe son verip sağlıklı beslenme alışkanlıklarını yaymak için girişilen bütün kamusal mücadelelerin durdurulmasını talep etmektedir, zira bu mücadelelerin obezlerin kendilerine olan saygılarını zedelediğini düşünmektedirler. Veggie Pride* militanları et yiyenlerin "tür-cülüğünü" kınamakta (onlara göre et yiyenler insanı diğer hayvanlardan üstün tutup ayrımcılık yapmaktadır ki bu da "faşizmin" epey iğrenç bir biçimidir); "vejetafobi"nin, yani vejetaryenlere duyulan husumetin bir tür yabancı düşmanlığı gibi görülüp suç ilan edilmesini talep etmekte. Tabii bu listeye ensest evlilik, insanın kendi rızasıyla kendini öldürtmesi, yamyamlık hakkı için mücadele edenleri de ekleyebiliriz...

Buradaki sorun daima-yeni kuralların bariz keyfilidir. Örneğin çocuk cinselliğini ele alalım. Biri çıkıp çocuk cinselliğinin suç haline getirilmesinin mesnetsiz bir ayrımcılık olduğunu ileri sürebilir. Fakat başka biri de çıkıp çocukların yetişkinlerce cinsel tacize uğramaktan korunması gerektiğini öne sürebilir. Daha pek çok örnek verebiliriz. Sözgelimi hafif uyuşturucuların yasallaştırılmasını savunan insanlar genelde kamusal yerlerde sigara içilmesinin yasaklanmasını da savunur; kendi toplumlarımızda küçük çocukların erkek egemen suistimallere maruz kalmasını protesto edenler, azınlık kültürüne mensup birileri aynı şeyi yapıp da (örneğin Romanların çocuklarını devlet okullarına göndermemesi) eleştiri aldığında bundan endişe duyar ve böyle yapılarak başka "hayat tarzları"na karışılmış olduğunu iddia ederler. Tam da zorunlu yapısal sebeplerden ötürü, "ayrımcılığa karşı mücadele". nihai durağını sürekli erteleyen bitimsiz bir süreçtir. Yani, tüm ahlaki önyargılardan azade bir toplum, Michéa'nin deyişiyle, "tam da bu bakımdan *her yerde suç görmeye mahkûm bir toplum* olur."⁴¹

* İng. Vegan ve Vejetaryenlerin Onur Yürüyüşü. Hayvan eti yemeyi reddeden ve sömürülen hayvanlarla dayanışmalarını ifade etmek isteyen insanların 2001'den bu yana Fransa'da, 2008'den beri de İtalya'da her yıl düzenledikleri gösteri. -Ç.n.

41. Jean-Claude Michéa. *L'Empire du moindre mal*, Paris: Climats, 2007, s. 145.

Böyle bir liberal çokkültürcülüğün ideolojik koordinatları, "post-modern" *zeitgeist*'imizin iki özelliği tarafından belirlenir: Evrenselleşmiş çokkültürcü tarihselcilik (tüm değerler ve haklar tarihsel olarak özgüldür, dolayısıyla onları başkalarına dayatılacak evrensel kavramlar mertebesine yükseltmek en şiddetli haliyle kültürel emperyalizmdir)⁴² ve evrenselleşmiş "şüphe yorumbilgisi" (tüm "âli" etik motifleri doğurup ayaktan tutan şeyler, hınç ve haset gibi "bayağı" saiklerdir; kendimizi daha yüksek bir davaya adama çağrısı ya kendi iktidarlarını yahut servetlerini korumak için savaşa ihtiyacı olanların manipülasyonunu gizleyen bir maske ya da mazoşizmin patolojik bir tezahürüdür – bu ya/ya mantığı kapsayıcıdır, yani her iki önerme aynı zamanda doğru olabilir). Badiou'nün dünya-sız bir evrende yaşadığımız şeklindeki içgörüsünü şöyle de ifade edebiliriz: İdeolojinin işleyişi bugün, bireyleri özneliğe çağırma mekanizmalarına ihtiyaç duymaz artık. Liberalizmin bugün önerdiği şey, değerlerden arınmış bir hak mekanizmasıdır; "herhangi bir noktada bireyleri özneliğe çağırmadan, serbest oyunuyla arzu edilen siyasi düzeni otomatik olarak yaratabilen" bir mekanizmadır.⁴³ Adsız *jo-uissance* uygun bir çağırma sıfatı olamaz; daha ziyade, hiçbir simgesel değer-biçimi olmayan kör bir dürtüdür. Bu tür simgesel özelliklerin tümü geçici ve esnektir; bu nedenle bireyden kendisini devamlı "yeniden yaratması" beklenir.

Kayda değer şeyler söyleyen her antropoloğun, psikanalistin ve hatta Francis Fukuyama gibi sarıh çözümlemeler yapan bir toplum eleştirmeninin bile farkında olduğu gibi, bu liberal vizyonun bir sorunu vardır: Liberalizm kendi ayakları üzerinde duramaz; bir taraftan genelde "toplumsallaşma" diye anılan önceki bir biçimin altını oyar, bir taraftan da bu biçimin üzerinde asalak gibi yaşar, yani tabiri caizse bindiği dalı keser. Piyasada ve daha genel olarak, piyasaya

42. Bu tarihselciliğin sınırlarını, geçmişini kendi ölçütlerimize başvurarak aman-sızca değerlendirmeye denk düşmesinde görebiliriz. Örneğin bir kişiyi, bir yandan kendi Avrupamerkezci değerlerimizin başka kültürlerle dayatılmaması gerektiği yolunda uyarıda bulunurken; diğer yandan da Mark Twain'in *Tom Sawyer* ve *Huck Finn* romanları gibi klasiklerin, siyahları ve Amerikan yerlilerini ırksal açıdan izansızca tasvir etmesinden ötürü, okul kütüphanelerinden çıkarılması gerektiğini savunurken hayal edebiliriz.

43. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, s. 69.

dayalı toplumsal mübadelede, insanlar özgür rasyonel özneler olarak karşı karşıya gelirler; fakat böyle özneler simgesel borç, otorite ve her şeyden önemlisi (mübadeleleri düzenleyen büyük Öteki'ye duyulan) güvene dair bir önceki karmaşık sürecin sonucudur. Bir başka deyişle, mübadele alanı asla tam olarak simetrik değildir: Tüm katılımcıların karşılıklı fedakârlık oyununa katılabilmesi için karşılık beklemeden bir şey verebilecek durumda olması *a priori* bir koşuldur. Piyasa mübadelesinin gerçekleşebilmesi içinse, halihazırda temel simgesel anlaşılmaya katılan ve Söz'e temel bir *güven* sergileyen öznelerin olması gerekir. Piyasa elbette ki insanların sırf kendi çıkarları için birbirlerini dolandırıp yalanlar söylediği bir alandır; gelgelelim, Lacan'ın bizlere gösterdiği gibi, bir yalanın işe yaraması için kendisini hakikat olarak göstermesi ve öyle kabul edilmesi gerekir; yani, Hakikat boyutunun çoktan kurulmuş olması gerekir.

Kant, her hukuki yapı ya da toplumsal kurallar dizisi için, yazılı olmayan, inkâr edilen, ama onlar olmadan yapılamayan kuralların *zorunlu olduğunu* gözden kaçırmıştır. Yasaların gelişmesini ya da doğru düzgün işlemlerini sağlayabilecek "töz"ü ancak bu tür kurallar temin eder. (Bu minvalde devletlere, yazılı olmayan kuralları –açıktan açığa kabul etmeden– her daim göz önünde bulundurmaya şart koşan başka bir Kantçı gizli madde de hayal edebiliriz.) Bu gibi yazılı olmayan kuralların ne kadar etkili olduğunu görmek için "potlaç" örneğine bakabiliriz; potlaç ile dolaysız piyasa mübadelesi arasında tezat yaratan esas özellik, zaman boyutudur. Piyasa mübadelesinde iki tamamlayıcı eylem aynı zamanda gerçekleşir (ödeme yaparım ve ödediğim şeyin karşılığını alırım), böylelikle mübadele eylemi kalıcı bir toplumsal bağ değil, çok geçmeden kendi yalnızlıklarına dönen atomlaşmış bireyler arasında gerçekleşen anlık bir alıp verme eylemi oluşturur. Potlaçta ise, tam aksine, benim armağanı vermem ile karşı tarafın bana armağan vermesi arasında geçen zaman, (en azından bir süre) devam eden bir toplumsal bağ yaratır: Hepimiz borçluluk bağlarıyla birbirimize bağlıyızdır. Bu açıdan bakıldığında, para, başkalarıyla temas kurmamızı sağlayan, ama bunu yaparken de bizi onlarla gerçek ilişkiler kurmak zorunda bırakmayan bir araç olarak tanımlanabilir. (Mazoşist bir pratik olan "bondaj"ın işlevi tam da bu toplumsal bağın yokluğundan oluşan boşluğu doldurmak; böylece bu pratikte, menedilmiş olanın gerçe-

ğin içinde geri dönmesini sağlamak, askıya alınmış simgesel bağı, "bondaj"ın (*bondage*) İngilizcedeki tam anlamıyla bedensel "esaret" olarak geri getirmek değil midir?)⁴⁴

Liberalizmin önvarsayımı, başkalarıyla gerçek ilişkiler kurmadan temas içinde olduğumuz bu atomlaşmış toplumdur. Kant bir devlet kurma sorununu çözmek "şeytan soyundan bir ulus için bile" mümkündür der, ama hiç de öyle değildir. Bunun başarılabilceği düşüncesi liberal ütopyanın ta kendisidir. Kant'ın şeytan soyuna yaptığı bu göndermeyi, etik hakkındaki düşüncelerinin bir başka ayırntısıyla bağlantılandırmalıyız. Kant'a göre, batan bir gemiden benimle birlikte yalnızca bir kişi kurtulmuşsa, ikimiz denizin tam ortasında kalmışsak ve yakınımızda ancak bir kişiyi su üstünde tutabilecek bir tahta duruyorsa, ahlaki kaygılar artık hiçbir geçerlilik taşımaz. Beni o tahtayı kapmak için diğer kişiyle ölümüne bir mücadeleye girmekten alıkoyacak hiçbir ahlak yasası yoktur; ahlaktan muaf olarak bu kışırmaya girebilirim. Kantçı etiğin sınırlarını belki tam da burada görüyoruz: Bir insan bir başkasının hayatta kalması için kendi hayatından kendi isteğiyle vazgeçemez mi? Üstelik bunu hiç de patolojik olmayan sebeplerle yapamaz mı? Eğer böyle yapılmasını buyuran bir ahlak yasası yoksa, böyle bir eylemin etik bir statüsü olmadığı anlamına mı gelir bu? Bu tuhaf istisna, acımasız bir bencilliğin, insanın hayatta kalmaya ve kişisel kazanımlarına ilişkin kaygısının, Kantçı etiğin pek telaffuz edilmeyen "patolojik" önvarsayımı olduğunu; Kant'ın koca etik yapısının, ancak insanı acımasız, faydacı bir bencil olarak gören o "patolojik" bakışı sessizce varsaydığında ayakta kalabildiğini göstermez mi? Aynı şekilde, Kant'ın ideal bir hukuki iktidar kavramını içeren siyaset yapısı da, ancak bu iktidarın tebaasını bir "şeytan soyu" olarak gören o "patolojik" bakışı sessizce varsaydığında ayakta kalmaz mı?

Kant'a göre, toplumsal barışı sağlayacak mekanizmalar bireyle-
rin iradelerinden de meziyetlerinden de bağımsızdır: "Daimi barışın teminatı o büyük sanatçıdan başkası değildir, yani doğanın ta kendisidir (*natura daedala rerum**). Doğanın o mekanik işleyişinde, in-

* Lat. "Doğa, o her şeyin mucidi." -ç.n.

44. "Potlaç" a dair daha ayrıntılı bir çözümleme için, bkz. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, 1. bölüm.

sanların iradelerine karşı ve hatta aralarındaki ihtilaflar yoluyla, onların arasında bir ahenk yaratmayı amaçladığını görürüz." İşte *bu* en saf haliyle ideolojidir. İdeoloji kavramının sadece liberal evrende "kendisi için" öne sürülmüş olduğu iddia edilebilir; zira liberalizmde şöyle bir kurucu ayırım vardır: Bir yanda kendi Anlam evrenlerine –yani (tam olarak modern bir perspektiften bakıldığında) olgular ile değerlerin iyice birbirine girdiği bir evrene– dalmış sıradan insanlar vardır, diğer yanda ise ahlaki önyargılardan azade bir şekilde dünyayı nasılsa öyle, tıpkı her tür doğal mekanizma gibi yasalarla (tutkuların yasalarıyla) yoluna koyulan bir mekanizma olarak gören soğukkanlı rasyonel gözlemciler. Toplum ancak bu modern evrende olası bir deney nesnesi, değerden bağımsız bir Teori ya da Bilimi (siyasi bir "tutku geometrisi", iktisat bilimi ya da ırkçı bilim) uygulayabileceğiniz (ya da uygulamanız gereken) kaotik bir alan gibi görünür. Tam da ideolojiye denk düşen şey, toplumu tıpkı bir doğa bilimcinin doğayı ele aldığı gibi ele alan, değerden azade bilimcinin bu modern konumudur; o bilimcinin bir dizi batıl inanç olarak görüp bir kenara attığı, hayatın o gayet kendiliğinden bir tavırla anlamlandırılarak deneyimlenmesi değildir. İdeolojidir, çünkü doğa bilimlerinin biçimine öykünür, fakat gelin görün ki bunu beceremez. Demek ki "ideoloji" –dar bir anlamda– daima düşünümseldir, kendi üzerine katlanır: Kendisini ortak "ideoloji"nin karşısına koyan tarafsız bilginin adıdır.⁴⁵ Nitekim ideoloji kavramına kazanmış bir ikilik vardır: (1) bütün o önyargılarıyla bireylerin kendilerini kendiliğinden bir şekilde algılamaları olarak "salt ideoloji"; (2) gelişimini körüklemek üzere topluma uygulanacak tarafsız, "değerden azade" bilgi. Bir başka deyişle, ideoloji daima kendi türü olarak vardır (daha doğrusu öyle görünür).

45. "İdeoloji" terimini –Marx'a kökten karşıt bir şekilde– olumlu bir anlamda kullanan Stalinist Marksizmde bile ideoloji bilimin karşısına konur. Marksistler öncelikle toplumu tarafsız ve bilimsel bir şekilde tahlil etmeli ve ardından kitleleri seferber edebilmek için, bu tahlilden süzdüklerini "ideoloji"ye akıtmalıdır. Şimdilik burada tek belirtmemiz gereken şey, bu ideolojiye karşıt "Marksist bilim" in en saf haliyle ideoloji olduğudur.

Final: Çokkültürcülük, Bir Yanılsamanın Gerçekliği

2007'de düzenlenen Yasa ve Eleştiri Konferansı'nın genel oturumunda bir konuşma yapmış, liberal çokkültürcülüğün hegemonik olduğunu ve bunun da "ampirik bir olgu" olduğunu öne sürmüştüm. Konuşmamı eleştirel bir şekilde değerlendiren Sara Ahmed bu iddiama karşı çıktı.⁴⁶ Bu minvalde ilk olarak, zahiri hegemonya (ideolojik yanılsama) ile fiili hegemonya arasında bir ayrım yapıyordu:

Hegemonya gerçekten de olgulara indirgenebilecek bir şey değildir; zira görünüşleri, fantaziye ve yanılsamayı da beraberinde getiren, şeylerin nasıl görüldüğüne dair ve görünüş ile cismin düzenlenme tarzı arasındaki boşluğa ilişkin bir meseledir. Hegemonyayı anlamak istiyorsak, şeylerin görünüşünden kuşku duymak zorundayız. Dikkatimi çeken şey, Žižek'in "siyaseten doğruculuk" ve "liberal çokkültürcülük" hakkında söylediklerinde birebir kabullerin olması. Sanki başkasının farklılığına saygı duymaya dayanmayan söz edimleri üzerindeki yasak "gerçekten" yasaklanan şeymiş, ya da sırf kamusal kültürün içinde dile getirildiği için söz konusu yasak doğrudan gerçekmiş gibi. Hal böyle olunca "başkasının farklılığına saygı duymalıyız" şeklindeki söz ediminin hegemonik olduğu düşünülüyor ve doğrudan doğruya zannediliyor ki hem başkasının farklılığına destek vermek zorundayız, hem de bu desteği reddetmeye hakkımız yoktur. Söz ediminde dile getirilen şeyin yapıldığı gibi bir yorum çıkarılıyor buradan. Bu tür öğütlerin ve yasakların etkilerini yeniden düşünmek için, "edimsel olmayan sözceler" adını verdiğim, dediği şeyi yapmayan, adlandırdığı etkileri gerçekleştirilmeyen yeni bir edim türünü ortaya atıyorum. Konuşmanın, başkasının farklılığını desteklediğimiz yanılsamasını, böyle bir desteği ortaya koymamak suretiyle yaratmak gibi bir işlevi olabilir mi?

Bu eleştiri hakkında iki şey söylemek istiyorum. Birincisi, "edimsel olmayan sözceler" kategorisine katılıyorum, ama bir farkla: Bunlar edimseldir, hatta bayağı etkilidir; fakat *iddia ettiklerinin aksine, olduklarından farklıdır*lar. Bu ikiliği tasvir etmek üzere kullanabileceğimiz, "pragmatik paradoks", "sözcelenenin öznesi" ile "sözcelemenin öznesi" arasındaki boşluk, "çifte açmaz" gibi başka teorik

46. Sara Ahmed, "Liberal Multiculturalism Is The Hegemony – It's an Empirical Fact – A Response to Slavoj Žižek" (yayımlanmamış nüsha). [Žižek'in son kısımda tartışacağı bu eleştiri metninin tamamına şuradan ulaşılabilir: www.dark-matter101.org/site/author/sara-ahmed/ -ç.n.]

kavramlar da vardır – ama bu kavramlar arasında farklar da vardır tabii. "Çifte açmaz" katlanılamaz derecede yüklü bir öznel gerilimi ima eder (malumdur, anne oğluna açıkça evden ayrılıp kendi kendini idare edeceği bir hayat kurmasını tembihler, ama aslında nafile oğlunun evde kalmasını beklemektedir, satır arasındaki mesaj budur; baba oğluna kendi başına hareket etmesini söyler, ama çocuk bunu fiilen yaparsa, baba eşine tabi olduğunu öne sürer, zira eşinin nasihatini dinlemektedir), "edimsel olmayan sözceler" ise gayet sorsuzca işler, deyim yerindeyse emek sarf etmeden ekmeğe yemenizi, bir başka deyişle, tam da Öteki'nin eşitliğine ve onun farklılığına saygı duyduğunu güvence verme jestinde ya da bu jest yoluyla onun üzerinde üstünlük iddia etmenizi sağlarlar.

Çokkültürcülüğün hegemonik olduğunu söylerken, toplumsal ilişkilerin hâkim biçiminin gerçekliğini tasvir ettiğini değil, bir ideoloji olarak hegemonik olduğunu kastediyorum sadece – çokkültürcülüğü bu kadar hararetle eleştirmem de bundandır. Ahmed "çokkültürcülük çeşitli ırkçılık, şiddet, eşitsizlik biçimlerini gizleyen bir fantazidir" diyor; buna ekleyebileceğim tek şey var: Bu aslında her hegemonik ideoloji için geçerlidir. İdeolojik fantazi ile olguyu birbirine karıştıran ben değilim; gerçeklikte zaten birbirlerine girmiş durumdalar: Ahmed'in deyişiyle "medeni ırkçılığın" gerçekliği, ancak ırkçılık karşıtı çokkültürcülük yanılması sayesinde (bu kisve altında) işlerlik kazanabilir. Üstelik bir yanılma asla basit bir yanılmasadan ibaret değildir. Bugün Sol'daki siyaseten doğrucu pek çok eleştirmenin yaptığı gibi, evrensel hukuki biçimin ideolojik görünüşü ile söz konusu biçimi gerçekten var eden özgül çıkarlar arasında bir boşluk olduğu yolundaki eski Marksist önermede bulunmak da yetmez. Claude Lefort ile Jacques Rancière'nin ortaya attığı, biçimin "sadece" bir biçim olmadığı; bilakis toplumsal yaşamın maddiliğinde izler bırakan, kendisine has bir dinamiği olduğu şeklindeki karşı-argüman tamamen doğrudur. Ne de olsa burjuvazinin "biçimsel özgürlüğü", sendikalardan feminizme varıncaya kadar, tümüyle "maddi" siyasi taleplerin dile getirildiği süreçleri harekete geçirir.

Rancière insan hakları ve siyasi özgürlük söylemiyle donanmış biçimsel demokrasi ile sömürü ve tahakkümün iktisadi gerçekliği arasında bir boşluk olduğunu varsayan Marksist kavramın kökten *ikircikli* olduğunu vurgulamakta haklıdır. Eşitlik-özgürlüğün "görü-

nüşü" ile iktisadi ve kültürel farklılıkların toplumsal gerçekliği arasındaki bu boşluğa ilişkin genelgeçer bir semptomatik yorum yapılabilir. Yani denebilir ki, evrensel haklar, eşitlik, özgürlük ve demokrasinin biçimi, somut toplumsal içeriğinin, bir başka deyişle sömürü ve sınıf tahakkümü evreninin gerekli, ama yanıltıcı bir ifadesinden ibarettir. Ya da çok daha radikal bir şekilde denebilir ki, *égalité*'nin (eşitlik-özgürlük) "görünüşü"nün "salt görünüşten" ibaret *olmadığı*, bilakis bizatihi bir güce sahip olduğu bir gerilim söz konusudur. Bu güç, fiili toplumsal-iktisadi ilişkilerin gittikçe "siyasileşerek" yeniden ifade edilmesi sürecini tetikler: Niçin kadınlar da oy vermesin? Niçin işyeri koşulları kamusal siyasi gündemin konusu olmasın? Bu gibi sorular elbette artırılabilir. Burjuva özgürlüğü salt biçimselse ve asıl iktidar ilişkilerini bozmuyorsa, Stalinist rejim böyle bir özgürlüğe neden izin vermemişti peki? Neyden bu kadar çok korkuyordu? Biçim ile içerik arasındaki karşıtlıkta, biçimin kendi özerkliği vardır. Hatta kendi içeriği vardır bile denebilir.

Ahmed'e dönecek olursak, bir fantazi olarak çokkültürcülük nasıl işlemektedir?

Böyle bir fantazide, ırkçılık "resmen yasaklanır". Bu doğrudur. Irkların eşitliğini, hoşgörüyü ve çeşitliliği savunmamız "icap eder"; başkalarına olan nefretimizi ifade etmemize ya da ırkçı nefreti körüklememize "müsaade" edilmez. Ben ırkçılık üzerindeki bu yasağın muhayyel olduğunu, ırkçılığın her gün karşımıza çıkan biçimlerini gizlediğini ve ırkçılığa dönük belirgin bir arzuyu beraberinde getirdiğini iddia edeceğim. *Big Brother* ve Jade Goody hikâyesini ele alalım.* *Big Brother*'da ırkçılığın teşhir edilmesine bakarak siyaseten doğruculuğun hegemonik olduğu, başkalarına ırkçılık yapmanıza müsaade edilmediği çıkarımında bulunabilirsiniz. Halbuki bu yanlış bir yorum olur. Bu hikâyede söz konusu olan şey ırkçılığı, beyaz işçi sınıflarının cehaletini simgeleyen Jade Goody'nin bedeninde bulma ve böylelikle "bizlerin" (yani *Channel 4* ve onun iyi niyetli liberal izleyicilerinin) onun gibi ırkçı olmadığımızı gösterme arzusuydu. ırkçılık karşıtlığı bir ego ideali haline geldiğinde, başınızın belada olduğunu anlarsınız.

O halde ırkçı konuşma üzerindeki yasağı düz anlamıyla yorumlamama-

* Jade Goody İngiltere'deki *Channel 4*'da yayımlanan *Big Brother* programının (bizdeki *Biri Bizi Gözetliyor*) 2002 yılındaki üçüncü serisinde meşhur olmuş ve bu programın bir türevi olan *Celebrity Big Brother*'da Hintli aktris Shilpa Shetty'ye ırkçı tehditler savurmasından ötürü programdan kovulmuştur. -ç.n.

lıyız. Bu yasak daha ziyade, "kendimizi" ırkçılığın ötesinde, hiç de ırkçı olmayan makbul vatandaşlar olarak hayal etmenin bir yoludur. ırkçılığın tam orada olduğunu söylediğimizde – "İşte bak, orda, ırkçının bedeninde" – medeni ırkçılık diyebileceğimiz diğer ırkçılık biçimleri adlandırılmadan kalır. Hatta ırkçılığa yönelik arzunun, adlandırılmamış olması sayesinde yahut nezaket kisvesi altında işleyerek güç biriktiren daha yaygın bir adlandırılmamış ırkçılığın ifadesi olduğunu bile söyleyebiliriz.

Buna dair düşünülebilecek en iyi örnek, 2002 yılında Fransa'da yapılan ve Jean-Marie Le Pen'in ikinci tura kaldığı cumhurbaşkanlığı seçimi. Bu ırkçı ve şovenist tehdide karşı, "demokratik Fransa"nın tamamı Jacques Chirac'ın etrafında kenetlendi ve Chirac yüzde seksen gibi ezici bir çoğunluğun oylarıyla yeniden seçildi. Fransızların sergilediği bu ırkçılık karşıtlığından sonra herkes pek bir iyi hissetti tabii, herkes pek tabii Le Pen'den "nefret etmeye bayılıyordu"; ırkçılığı ona ve partisine tahsis etmek suretiyle genel "medeni ırkçılık" görünmez kılındı.

Keza, yakın zaman önce Slovenya'da, bir Roman ailenin küçük bir kasabanın yakınlarına kamp kurmasıyla büyük bir sorun patlak verdi. Burada bir adam öldürülünce, kasaba halkı durumu protesto etti. Talepleri, Romanların (zaten yasadışı yollarla işgal etmiş oldukları) kamptan çıkarılıp başka bir yere nakledilmeleri idi ve bu doğrultuda asayişin temin etmek üzere kendi aralarında komiteler kurmuşlardı. Tahmin edilebileceği gibi, Sloven liberaller kasaba halkını ırkçılıkla suçladı ve ırkçılığı bu küçük ıssız kasabaya tahsis etti. Bu liberaller, rahatça yaşadıkları büyük şehirlerde Romanlarla hiç temasa girmiyorlardı tabii; sadece Romanların temsilcileriyle buluşup kameralara görüntü veriyorlardı. Fakat televizyon muhabirleri kasabadaki "ırkçılar"la görüştüğü zaman, bu insanların Romanların kampında ha bire kopan kavgalardan ve patlayan silah seslerinden, çiftliklerindeki hayvanların çalınmasından ve daha ufak tefek başka tür sorunlardan ötürü korku içinde olduğu ortaya çıktı. Liberallerin yaptığı gibi, Romanların hayat tarzının yüzyıllardır süren dışlamalar ve kötü muamelelerin (de) sonucu olduğunu, kasaba halkının Romanlara karşı daha açık olması gerektiğini vs. söylemek kolaydır. Kimse kalkıp da Roman kampının kasabadaki bu "ırkçılar" için açıkça teşkil ettiği sorunlara yönelik somut çözüm önerilerinde bulunmamıştır.

Liberal-hoşgörü stratejilerinin en sinir bozucu olanlarından biri de, İslam'ın büyük bir manevi huzur ve merhamet dini olduğunun, ama fundamentalist ve teröristlerce çarpıtıldığının söylenmesidir – Bush, Netanyahu ya da Sharon Terör'e karşı Savaş'ta ne zaman yeni bir aşamaya geçildiğini ilan etse hep böyle bir ayrım yaptı. (Bunları duyunca insanın şöyle diyesi geliyor: Tüm dinler gibi İslam da, kendi içinde, gayet saçma ve tutarsız bir kurgudur; onu gerçekten büyük kılan şey, siyaset için çeşitli şekillerde kullanılabilir olmasıdır.) En saf haliyle liberal-hoşgörülü ırkçılıktır bu: Öteki'ne gösterilen böyle bir saygı kendi zıddının, yani büyüklük taslayarak saygısızlık etmenin tezahürüdür aslında. Buradaki "hoşgörü" terimi manidardır: İnsan onaylamadığı, ama ortadan da kaldıramadığı bir şeyi "hoş görür"; zira ya onu yok etmeye gücü yetmiyordur, ya da Öteki'nin kendi yanılmasını sürdürmesine izin verecek kadar müşfiktir. Böylelikle, seküler bir liberal dini "hoş görür", müsamahakâr bir ebeveyn çocuklarının aşırılıklarını "hoş görür", vb.

Ahmed'in liberal hoşgörünün temelinde tekkültürlülüğün, yani "Bizim gibi olun, Britanyalı olun!" buyruğunun yattığı varsayımına ise katılmıyorum. Tam aksine, söz konusu olanın bir tür kültürel apartheid olduğunu iddia ediyorum: Başkaları bize çok yaklaşmamalı, kendi "hayat tarzımızı" korumalıyız. "Bizim gibi olun!" talebi bir üstben talebidir; bu hesaba göre, öteki gerçekten bizden biri olmaya muktedir değildir, dolayısıyla bize düşen de bu başarısızlık karşısında timsah gözyaşları dökmek olacaktır. (Hatırlarsanız, Apartheid rejimiyle yönetilen Güney Afrika'da resmi ideoloji çokkültürcüydü. Apartheid'e ihtiyaç duyuluyordu, yoksa o çeşit çeşit Afrika kabileleleri beyazların medeniyetinde boğulup giderdi maazallah.) Çokkültürcü bir liberal için *gerçekten* katlanılamaz olan şey, kendine has özelliklerini muhafaza etmekle birlikte *gerçekten* bizim gibi olan Öteki'nin varlığıdır.⁴⁷

Öte yandan, Ahmed ırkçılığın farklı biçimleri üzerinde pek durmaz, halbuki bunlar arasında ayrım yapmak elzemdir. ırkçılığın ka-

47. Ayrıca, liberal-çokkültürcünün dolaysız ırkçılığa karşıtlığı, asıl hakikati ırkçılığın korunması olan bir yanılmasadan ibaret değildir. Ahmed'in de farkında olduğu gibi, burada (beyaz) işçi sınıfı fundamentalizmine/ırkçılığına/anti-feminizmine yönelen sınıfsal bir boyut da vardır.

ba bir haritasını çıkarmak gerekirse, günümüzde en az üç tür ırkçılık olduğundan bahsedebiliriz. İlk olarak, sahici (Batılı, uygar, demokratik, Hristiyan...) değerler adına, (despot, barbar, ortodoks, Müslüman, yozlaşmış, şarklı...) Öteki'yi hiç utanıp sıkılmadan inkâr etmeye dayanan o eski moda ırkçılık. İkinci olarak, "düşünümsel", siyaseten doğrucu ırkçılıktan bahsedebiliriz: örneğin Balkanlar'ı, Yugoslavya'nın dağılmasından sonra girilen liberal-demokrat süreçte, yaşadığı sorunları rasyonel müzakere, uzlaşma ve karşılıklı saygı çerçevesinde çözmeye çalışan bir yer olarak değil de, etnik dehşet ve hoşgörüsüzlüğün, savaşıma dönük ilkel irrasyonel tutkuların hüküm sürdüğü bir yer olarak gören çokkültürcü bakış. ırkçılık burada adeta ikinci güç mertebesine çıkarılır. Biz tarafsız ve iyiliksever gözlemci konumunda rahatça oturup oralarda olup biten feci şeyleri haklı bir sıkıntı içinde izlerken ırkçılık Öteki'ne atfedilir. Son olarak, Balkanlı Öteki'nin egzotik sahiciliğine methiyeler düzen, tersyüz edilmiş bir ırkçılık vardır. Duygularını dışa vurmayan, ruh gibi olan Batı Avrupalılara karşıt olarak, Sırların hayata olağanüstü bir tutkuyla bağlı olduğunun düşünülmesi buna bir örnektir.

Ahmed ırkçıların kendilerini "tehdit edilen bir azınlık" olarak sunduğunu ve bundan ötürü ifade özgürlüklerinin korunması gerektiğini söylediklerini de belirtir:

Söz konusu yasağı, ırkçılığın çokkültürcülük hegemonyasına karşı savunulması gereken bir azınlık konumu olduğunun kanıtı gibi kullanıyorlar. ırkçılık böylelikle bir azınlık konumu, ortodoksinin reddi olarak ifade edilebiliyor. Bu sapkın mantıkla, ırkçılık bir ifade özgürlüğü olarak sahiplenilebiliyor. Mütecaviz olma, saldırma özgürlüğü olarak yeni bir özgürlük söylemini dile getirmiş oluyoruz ve ırkçılık bu söylemde, özgürlüğümüzü geri getiren bir saldırı haline geliyor. Deniyor ki ötekini incitiyor muyuz incitmiyor muyuz diye çok endişe ettik, ama artık bu sınırı aşmamız gerekiyor – en baştan beri, endişenin tam da bu durum olduğu fantazisini ayakta tutan da bu düşüncedir zaten. Öteki'nin, özellikle de kolayca incinebilecek bir şahıs olarak sunulan Müslüman öznenin bizatihi incinmeye sebep olan kişi haline geldiğini gözden kaçırmayalım. Zira bu çerçevede Müslüman ötekinin "incinebilirliğinin" ifade özgürlüğümüzü kısıtladığı ileri sürülüyor, incinebilecek özne özgürlüğümüze "mani oluyor". Bu nedenle ırkçılığın, farklılıklara saygı çerçevesinde, liberal çokkültürcü mutabakat tarafından yasaklandığını söylemek yerine, yasaklanmış gibi görünse de ifade özgürlüğü çerçevesinde korunan şeyin tam da ırkçılık olduğunu iddia ediyorum.

Bu noktada Ahmed'in sunumunu farklı örneklerle desteklemek ve teorik iddialarının belki de hiç beklenmeyecek uzantılarını görünür kılmak gerekir. Chomsky'nin içine düştüğü paradoksu hatırlayalım: Yahudi soykırımını inkâr eden Robert Faurisson'un kitabına yazdığı önsözde, yazarın kitabı basmaya hakkı olduğunu savunuyordu Chomsky. Şahsen Faurisson'un muhakemesinden tiksindiğini açıkça belirtiyordu, fakat ona göre asıl sorun bu değildi – belirli görüşleri yasaklamaya bir başlarsak bunun sonu gelmezdi. O halde şunu sormak gerekir: Güya ırkçılığa uygulanan liberal yasağa nasıl karşı çıkmalı? Chomsky'nin yaptığı gibi mi, yoksa onun yerine "hakiki" bir yasak getirerek mi?

Beklenmedik bir örnek daha verelim. Jean-Claude Milner'ye göre, birleşik bir Avrupa ancak bütün o ayrıştırıcı tarihsel gelenekler ve meşrulaştırmaların giderek ortadan kaldırılması temelinde kurulabilir; sonuç olarak, birleşik Avrupa tarihin, tarihsel hafızanın silinmesiyle ortaya çıkacaktır. Yahudi soykırımı revizyonizmi ya da İkinci Dünya Savaşı'nın tüm kurbanlarının ahlaken eşitlenmesi gibi (hava bombardımanlarından Ruslar ya da Britanyalılar kadar Almanlar da etkilenmiştir; savaş sonrasında Ruslar tarafından tasfiye edilen Nazi işbirlikçilerinin kaderi, Nazi soykırımına kurban gidenlerin kaderine benzer, vs.) yakın zamanlarda gündeme gelen fenomenler bu eğilimin mantıksal birer sonucudur: Belirlenmiş tüm sınırların soyut acı çekme ve kurbanlaşma adına silinmesi imkân dahilindedir. Ve bu Avrupa'nın –ki Milner'nin en başından beri amaçladığı şey budur– sınırsız açıklık ve çokkültürcü hoşgörü savunusunda, söz konusu sınırsız birleşme dürtüsünün yapısal bir engeli olarak yine "Yahudi" figürüne ihtiyacı vardır. Ancak günümüzde, antisemitizm eski etnik antisemitizm kisvesine bürünmez artık; etnik bir grup olarak Yahudilerden ziyade İsrail Devleti'ne odaklanır: "'Yahudi' kelimesi 1939-45 arasındaki kopuştan önce Avrupa'da nasıl bir yer işgal ediyorsa, İsrail Devleti de yirminci yüzyıl Avrupası'nın programında aynı yeri işgal eder."⁴⁸ Böylelikle günümüzün antisemitizmi kendisini Yahudi soykırımı kurbanlarıyla tam bir dayanışma içinde olan bir tür anti-antisemitizm olarak sunabilmektedir; si-

48. Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris: Editions Verdier, 2003, s. 97.

tem edilen tek şey, tüm sınırların giderek ortadan kalktığı, tüm geleceklerin akışkanlaştığı çağımızda Yahudilerin kalkıp sınırları açığa çizilmiş kendi ulus-devletlerini kurmak istemeleridir. Milner'nin kitabının son satırları şöyledir:

Eğer modernlik hayallerin sınırsızca gerçekleştirilmesine duyulan inançla tanımlanıyorsa, geleceğimizin ana hatları tam anlamıyla çizilmiş demektir. Bu geleceğe, teoride ve pratikte mutlak bir Musevi karşıtlığıyla varılacaktır. Lacan'ı açıkça söylediklerinin ötesine geçerek takip etmek gerekirse, yeni bir dinin temelleri böylelikle atılmış olur: Musevi-karşıtlığı gelecekte insanlığın doğal dini olacaktır.⁴⁹

Ateşli bir siyonizm taraftarı olan Milner Ahmed'in yaslandığı mantığın aynısına yaslanmıyor mu burada? Milner'ye göre Yahudiler, Britanyalı Müslümanların içine düştüğü paradoksal çıkmazın aynısına düşmemişler midir; yani kendilerine vatandaşlık hakları, Britanya toplumuyla bütünleşme fırsatı verildiği halde, bunların kıymetini bilmeden ayrı, kendilerine has bir hayat tarzını sürdürmeye devam etmemişler midir? Dahası, yine tıpkı Müslümanlar gibi, aşırı hassas oldukları, nereye baksalar "antisemitizm"i gördükleri düşünülmektedir. Milner'nin meramı şudur aslında: Yasaklar koyan resmi anti-antisemitizm (David Irving vakasını hatırlayalım*), gizli bir antisemitizmin tezahüründen ibarettir.

Ahmed'in akıl yürütmesine geri dönelim: Çokkültürcülük hegemonyası dolaysız değil düşünömsel bir hegemonyadır:

Hegemonik olan görüş, liberal çokkültürcülüğün hegemonya olduğu görüşüdür. Günümüzdeki tekköltürlü siyasi gündemin çokkültürcülüğe karşı geri dönüşlü bir savunu olarak işleminin sebebi de budur. Yeni İşçi Partisi'nin açıkça savunduğu görüşe göre, çokkültürcülük "çok ileri" gitmiştir: Öteki'ne "çok fazla" saygı göstermiş, farklılığı "çok fazla" övmüşüzdür. Böylelikle de bölünmenin, ayaklanmaların ve hatta terörizmin tohumlarını atanın çokkültürcülük olduğu düşünölmür.

"Hegemonyaların çoğu zaman azınlık konumları olarak, hegemonik olduğu düşünölen konumlara karşı savunmalar olarak sunulduğu" şeklindeki genel ilkeye tamamen katılıyorum. Bugün "azınlık-

* Bilhassa İkinci Dünya Savaşı'nın askeri tarihi ve Yahudi soykırımının inkârıyla ilgili çalışmalarıyla tanınan İngiliz yazar. -Ç.n.

49. A.g.y., s. 126.

lar"ın ve "marjinaler"in göklere çıkarılması *tam da* hâkim çoğunluk görüşüdür. Buna daha pek çok örnek verebiliriz ama: liberal siyaseten doğruculuğun saldıgı korkulardan yakınıp kendilerini tehlikeye altındaki bir azınlığın koruyucusu olarak sunan yeni muhafazakârlar mesela. Marx ile Engels'in bundan 150 yıl önce *Komünist Manifesto*'nun ilk bölümünde yazdıklarını görmezden gelerek, patriarkanın hâlâ hegemonik olduğunu zannnedip onu hedef alanları düşünelim. Ne diyordu Marx ve Engels: "Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, tüm feodal, *patriarkal*, pastoral ilişkilere son vermiştir." Eleştirileri patriarkal ideoloji ve pratiğe odaklanan solcu kültür teorisyenleri böyle bir kavrayışı hâlâ gözardı ediyor. Patriarkal "fallusmerkezcilik" eleştirisinin, patriarkanın tam da hegemonik rolünü kaybettiği, haklara ilişkin piyasa bireyciliği tarafından tedricen ortadan kaldırıldığı tarihsel uğrakta –yani içinde bulunduğumuz uğrakta– esas mesele haline getirilmiş olması hakkında düşünme zamanı gelmedi mi? Bir çocuk ihmal ya da suistimalden ötürü ebeveynlerine dava açabiliyorsa ya da aile ve ebeveynliğin kendisi hukuki olarak bağımsız bireyler arasındaki geçici ve feshedilebilir bir sözleşme derekesine indiriliyorsa, patriarkal aile değerlerine ne olmaktadır? (Şunu da belirtmek gerekir ki Freud da bunun bir o kadar ayırdındaydı; ona göre, Ödipal toplumsallaşma tarzının çöküşü, psikanalizin yükselişinin tarihsel şartıydı.⁵⁰) Bir başka deyiş-

50. Özellikle Fransa ve İtalya'da benimsenen bir feminist stratejide şöyle bir kabul vardır: Babanın otoritesi dağılmakta ve geç kapitalizm, üstbenin haz alma çağrısına kapılmış, "patolojik narsisistler"den mürekkep küreselleşmiş bir sapkın topluma doğru ilerlemektedir; fakat böyle bir iddiada bulunabilmek için, böyle bir eksiği kapatabilmek için, "aşağıdan", henüz medyanın farkına varmadığı yeni bir otorite figürü yükselmektedir. Geleneksel patriarkal Anne figürüyle hiçbir alakası olmayan annenin simgesel otoritesi. Yeni Anne burada mevcut ideolojik koordinatlara uymamaktadır. Bu çözümdeki sorun, genellikle, çocuklarına bakmak zorunda olan (eşinden ayrılmış, vb.) annelere bakarak betimleme ve genellemeler yapılmasıdır – kısacası, babanın yokluğunda aileyi birarada tutan o kahraman ve şefkatli anneye dair (bazen neredeyse Katolik-hisli bir tınısı olan) bir betimleme gibi yorumlanmasıdır. Böyle bir yaklaşım esas meseleyle, yani Babanın-Adı ile yüzleşmemektedir. Bir başka deyişle, Babanın-Adı simgesel mekânı yapılandırma, arzuları oluşturup dengeye kavuşturan yasakları var etmede kilit bir rol oynamaktadır. Peki, annenin otoritesinin artmasıyla birlikte bu role ne olmaktadır? Lacan'a göre de, Babanın-Adı ancak anne tarafından tanındığı –ona atıfta bulunduğu– zaman işlerlik kazanır. Yani Lacan'a göre, Babanın-Adı bütün bir cinsel

le, *patriarkal ideolojinin hegemonik ideoloji olmaya devam ettiği şeklindeki eleştirel iddia, zamanımızın hegemonik ideolojisinin bü-ründüğü biçimdir. Fiiliyatta hegemonik olan hedonistik müsamaha-kârığın açmazından kurtulmamızı sağlamak gibi bir işlevi vardır bu iddianın.*

7 Şubat 2008'de, BBC Radio 4 kanalının *World At One* adlı programında, Canterbury Başpiskoposu Rowan Williams Britanya'da Şeriat'ın belli veçhelerinin kabulünün "kaçınılmaz gibi görüldüğü-nü" belirtmiştir: Britanya kimi yurttaşlarının Britanya hukuk siste-miyle bir ilişki kurmadığı "gerçeğiyle yüzleşmek" durumundadır; Şeriat'ı bazı açılardan benimsemek toplumun kaynaşmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca, "aklı başında birinin, kimi zaman bazı Müslü-man ülkelerdeki hukuk pratiğiyle özdeşleştirilen gaddarlıkları, aşırı cezaları, kadınlara yapılan muameleleri bu ülkede görmek isteme-yeceğini" vurgulamıştır. Gelgelelim hukuk söz konusu olduğunda, "herkes için tek bir yasa vardır ve söylenecek tek şey budur; bağlılı-ğınızı ya da sadakatini emreden başka her türlü şey de mahkeme süreçlerinde konu dışıdır demek – işte ben bunun biraz tehlikeli ol-duğunu düşünüyorum". Müslümanlar "kültüre bağlılık ile devlete bağlılık gibi iki seçenek"ten birini tercih etmek zorunda kalmamalı. Katolik evlat edinme kurumlarının eşitlik yasaları uyarınca gey ebe-veynleri kabul etmeye zorlanıp zorlanmaması gerektiği meselesi, ya-sada ne gibi karışıklıkların çıkabileceğini göstermiştir zaten: "Her-kes için tek bir yasa olması ilkesi, Batılı bir demokrasi olarak top-lumsal kimliğimizin önemli bir payandasıdır. Fakat bunun insanla-rın toplumda nasıl davranacağını şekillendirip belirleyen başka ya-kınlıkları, ortaklıkları, başka tür bağlılıkları olmadığını ve hukukun bunu bir ölçüde göz önünde bulundurması gerektiğini zannetmek büyük bir yanılgıdır." İnsanlar, her iki taraf da usulü uygun bulduğu sürece, tayin edilen bir üçüncü tarafın karşısında aralarındaki ihti-lafı hukuki olarak çözebilirler. Müslümanların Şeriat mahkemeleri ve Yahudilerin Beth Din adı verilen mahkemeleri bu kategoriye gi-

faklılık alanı için yapılandırıcı bir ilkedir. Bundan dolayı, lezbiyen bir çift çocuk yetiştirdiğinde, ortada bir baba olmasa da Babanın-Adı'nın bütünüyle faal oldu-ğunu düşünebiliriz. Öyleyse annenin otoritesinin artmasıyla birlikte, gerek cinsel faklılığa gerekse de babanın simgesel işlevine ne olmaktadır?

rer. Britanya'nın Kuzey Londra'daki Finchley'de bulunan ana Beth Din'i boşanma, sözleşmelerden doğan ticari ihtilaflar, kiracılar ile ev sahipleri arasındaki anlaşmazlıkların da içinde olduğu bir sürü davaya bakar. Keza Müslümanlara evliliğe ilişkin anlaşmazlıkları ya da mali meseleleri Şeriat mahkemelerine de taşıma olanağı tanınmalıdır.⁵¹

Ne var ki, Rowan Williams'ı gerçekten anlamakla birlikte, şeytanın bu önerinin ayrıntılarında saklı olduğunu düşünüyorum. Zira bu öneriyle beraber, grup hakları ile bireysel haklar arasındaki o eski ikilem şiddetle geri döner. Williams önerisini iki noktada sınırlandırdığını vurgulayacak kadar dikkatlidir: (1) Tek tek Müslümanların tercih haklarının bulunması, yani Şeriat'a uymaya zorlanmaması, ancak isterse Şeriat'ı seçmesi gerekir; (2) Şeriat yalnızca belirli alanlarda uygulanmalı ve genel hukukla çelişmeyen normlar koyabilmelidir (hırsızlık nedeniyle insanın elinin kesilmesi için değil de evlilikle ilgili anlaşmazlıklarda mesela). Fakat bu iki ilkenin izinden gidecek olursak köklü bir değişim yaşanmaz. Bir grup insan kendi ilişkilerini yeni kurallar ekleyerek ama mevcut hukuki düzeni de çığnemedi düzenlemek istiyorsa ne olmuş yani? Ama bir adım daha atıp belirli bir etnik-dini cemaate kişinin aşılabilir temeli olarak daha asli bir rol verirse işler karşımaya başlar.

Evrensel zorunlu eğitim meselesini böyle ihtilaflı hale getiren de budur. Liberaller, tercihte bulunma hakkının verilmesi şartıyla, çocuklara kendi özel cemaatlerinin bir parçası olarak kalma hakkının verilmesini savunur. Fakat diyelim ki Amish çocuklarının kendi ailelerinin hayatı ile "İngiliz" tarzı hayat arasında gerçekten özgürce seçim yapabilmesi için, var olan tüm seçenekler hakkında doğru dürüst bilgilendirilmiş olmaları, böyle bir eğitim görmüş olmaları gerekir; bunu yapmanın tek yolu da Amish cemaatinin içine gömülmüş bu çocukların meseleye biraz dışardan bakmasını sağlamaktan, bir diğer deyişle, onları fiilen "İngiliz"leştirmekten geçer. Bu da tesettüre giren Müslüman kadınlara dair genel geçer liberal tavrın sı-

51. Bolivya'daki Evo Morales hükümetinin de benzer bir amaç peşinde olduğunu belirtmekte fayda var: Bu hükümet, modern bir devletin yasal düzeni ile anlaşmazlıkları çözmeye yönelik daha eski, bölgeye özgü uygulamaları birleştirme olanaklarını araştırmayı görev bellemiş durumda.

nırlarını gösteren başka bir örnektir. Eğer tesettüre girmek bu kadınların kendi özgür tercihleriye kabul edilebilir addedilmekte, fakat kocaları ya da aileleri tarafından dayatılıyorsa kabul görmemektedir. Bununla birlikte, bir kadın özgür bireysel tercihinin sonucu olarak tesettüre girdiği an, eyleminin anlamı tamamen değişir: Artık Müslüman cemaatine doğrudan, güçlü bir aidiyetin değil; nevi şahsına münhasır bireyselliğinin, manevi arayışının, metalaşan cinselliğin bayağılığına ya da Batı'ya yönelik siyasi bir itirazının göstergesidir bu. Bir tercih her zaman bir üst-tercihtir, yani tercihin kendisinin usulüne dair bir tercihtir. Bir geleneğin iyice içine gömülmüş olmaktan dolayı peçe takmak, peçe takmayı reddetmek, aidiyet hissiyle değil de etik-siyasi bir tercih olarak peçe takmak – bunların hepsi birbirinden apayrı şeylerdir. "Tercih"e dayanan seküler toplumlarımızda esaslı bir dini aidiyeti olan insanların tabi bir konumda olmasının sebebi budur. İnançlarının gereğini yerine getirmelerine izin verilse dahi, bu inançlar "hoş görülür", zira onlara kişiye özgü bireysel tercih ya da kanaatler gözüyle bakılır; bu insanlar söz konusu inançların kendileri için gerçekten ne anlama geldiğini ailen söyleyecek olursa hemen "fundamentalist" ilan edilir. Yani (Batılı "hoşgörülü" çokkültürcülük bağlamında) "özgür tercihin öznesi", ancak kişinin kendi yaşamdünyasından çekilip çıkarılması, köklerinden koparılması gibi son derece *şiddetli* bir sürecin sonunda ortaya çıkabilir.

Batılı seküler hukuk, dinsel hukuk sistemlerinden farklı yasaları teşvik ettiği gibi, vatandaşların yasal düzenlemelerle bağ kurmasına ilişkin farklı bir *biçimsel* usule de dayanır. Liberal evrenselciliği esaslı olan tikel etnik kimliklerden ayıran boşluğun iki tikellik arasındaki boşluğa ("liberal evrenselcilik bir yanılsama, başkalarına evrensel gibi dayattığı kendi tikelliğini saklayan bir maskedir") indirgenirken gözden kaçırılan şey budur: Batılı bir liberal toplumun evrenselciliğinin temeli, kendi değerlerinin (insan hakları vb.) *tüm* kültürler için geçerli olması anlamında evrenselliği değildir. Bu evrenselciliğin daha radikal bir anlamı vardır; çünkü bireyler *kendileriyle* "evrensel" olarak ilişki kurar, kendi tikel toplumsal konumlarını devre dışı bırakmak suretiyle evrensel boyuta doğrudan katılır. Belirli etnik ya da dini gruplar için belirli yasaların olması fikrinin sorunlu tarafı, tüm insanların kendilerini belirli bir dini ya da etnik

cemaate ait hissetmemesidir. Bundan dolayı, böyle gruplara ait olan insanlar dışında, yalnızca devlet hukukuna bağlı olan "evrensel" bireyler de olmalıdır. Elmalar, armutlar ve üzümlerden başka meyvelere de yer olmalıdır.

Burada şöyle bir bityeniği vardır: Sana özgürce tercihte bulunma hakkı verilmiştir, ama doğru tercihte bulunman şartıyla. Başkaları ancak bizim toplumumuzu kabul ettiği takdirde hoş görülmelidir. Ahmed'in belirttiği gibi:

Bu durum, ötekinin bizim çokkültürcülük sevdamızı suistimal ettiği şeklindeki yorumu da beraberinde getirir. Adeta şöyle denmektedir: Biz size sevgimizi verdik, fakat siz bizimkinden apayrı bir hayat yaşayarak bu sevgiyi suistimal ettiniz, o yüzden artık Britanyalı olmak zorundasınız. Burada örlük bir tehdit vardır: Bizden biri olun, bizim gibi olun (ve demokrasiyi destekleyin, burkayı çıkarın ki yüzünüzü görüp sizinle sıradan insanlar gibi iletişim kurabilelim) ya da defolun gidin... Göçmenler ulusal bilince nankörler şeklinde girerler. İşin ironik yanı, ırkçılığın çok geçmeden sevgimize karşılık veremeyen göçmenlere atfedilmesidir. Tekkültürlülük hegemonyası, çokkültürcülüğün hegemonya olduğu fantazisini gerektirir. Bugünkü "liberal tekkültürlülük" hegemonyası en iyi şu şekilde tasvir edilebilir: Ötekinin farklılığına destek vermekten ortak değerler tehlikeye girmiştir. Öyle bir destektir ki bu, bir taraftan saygılı bir ulus olma fantazisini desteklerken bir taraftan da bu sözümona saygının geri çekilmesine olanak tanır. Dolayısıyla asıl hegemonik olan, liberal çokkültürcülüğün hegemonik olduğu şeklindeki söz ediminin kendisidir.

Sorunu böyle ifade edersek, geriye sadece şu seçenek kalır: ya "hakiki" çokkültürcülük ya da evrensel talepten toptan vazgeçmek. Her iki çözüm de yanlıştır, bunun tek sebebi birbirlerinden hiç de farklı olmamaları, bilakis nihayetinde uyuşmalarıdır. "Hakiki" çokkültürcülük, her kültürün kendi kimliğini savunmasını sağlayan tarafsız bir evrensel hukuki çerçeve ütopyası olurdu. Yapılması gereken şey, alanın tümünü değiştirmek, bütünüyle farklı bir Evrensel'i; yani belirli cemaatler arasında vuku bulmaktan ziyade, her cemaati içeriden bölen ve böylelikle cemaatler arasındaki "kültür-ötesi" bağın ortak bir mücadele için kullanılmasını mümkün kılan antagonistik mücadeleyi devreye sokmaktır.

1. Ara Fasıl

Günümüzde Hollywood: İdeolojik Bir Muharebe Meydanından Rapor

GAYET KEYFİ bir yoldan ilerleyip, yönetmenliğini Michael Apted'in yaptığı (senaryosunu Robert Harris'in romanına dayanarak Tom Stoppard'ın yazdığı, 2001 yapımı) *Enigma* filmiyle başlayalım. 1943 yılında geçen bu filmde, Bletchley Parkı'ndaki kriptanalistleri Almanların "Enigma" adlı şifresini kırmak için gözlerini kırpmadan çalışmaktadır. İşçi sınıfı kökenli bir matematik dâhisi olan Tom Jericho, yoğun bir çalışma döneminden ve hafifmeşrep bir *femme fatale* olan Claire'le yaşadığı ve ruhsal bir çöküntüye girmesine sebep olan mutsuz aşk ilişkisinden sonra kendisini toparlayıp bu analistlerin arasına katılır. Jericho çok geçmeden Claire'i yeniden görmeye çalışır ama onun gizemli bir şekilde ortadan kaybolduğunu öğrenir. İpuçlarını takip edip ona ne olduğunu anlamak üzere Claire'in ev arkadaşı Hester'dan yardım ister. Arayışları daha da yoğunlaştıkça, bu ikili hem Bletchley Parkı'nın kurallarını hem de yasaları tekrar tekrar çiğner. Üst sınıf bir MI5* ajanı olan Wigram, Jericho'yu yakından takip eder; film boyunca onunla kedinin fareyle oynadığı gibi oynar. Haddini aşmasına rağmen Jericho'ya Bletchley Parkı'nda hoşgörüy-le bakılır, zira yeni şifreyi deşifre etmek için harika bir planı vardır. Tom ile Hester, Britanya hükümetinin, ABD'nin Sovyetler Birliği'nin tarafında savaşa devam etme isteğini zayıflatabilir diye Katyn katliamı hakkındaki istihbarat bilgisini örtbas etme girişimini de açığa çıkarır. Böylece, Polonyalı bir kriptanalisti olan Jozef Pukowski'nin katliamın içyüzünü öğrenmek için yanıp tutuştuğunu,

* Birleşik Krallık'ın karşı istihbarat ve güvenlik kurumu Military Intelligence' in "Section 5" biriminin kısaltılmış hali. -ç.n.

Stalin'den intikam almak için Bletchley'nin sırlarını Nazilere vermeyi bile göze aldığını keşfederler. Claire'in kaderi filmin sonuna kadar belirsiz kalır: Öldürülmüş müdür, yoksa sadece gözden mi kaybolmuştur? En sonunda Claire'in aslında Wigram'ın denetimindeki başka bir Mİ5 ajanı olduğunu öğreniriz.

Film tarihsel olguları çarpıtmakla eleştirilmiştir: Bir dizi küçük değişikliği (örneğin, bilindiği kadarıyla Bletchley Parkı'ndaki tek hain, Sovyetler Birliği için çalışan John Cairncross'tu) bir kenara bırakırsak, filmdeki en büyük değişiklik Jericho karakteriyle ilgilidir. Jericho, gerçek Bletchley Parkı'nda gerek Enigma şifresinin kırılmasında gerekse de dijital bilgisayarın gelişiminde çok önemli bir rol oynamış olan efsanevi Alan Turing'in açıkça sterilleştirilmiş bir uyarlamasıdır. 1950'lerde eşcinsel davranışlar sergilediği gerekçeyle Turing'e kovuşturma açılmış, bilgi erişim yetkisi elinden alınmıştır. Ardından, kimyasal olarak hadım etme yöntemi olarak kullanılan östrojen iğnesi olmaya mahkûm edilmiş ve bunun üzerine 1954'te intihar etmiştir. Filmdeyse, düpedüz heteroseksüel olan Turing-Jericho Claire'e olan travmatik aşkıdan nihayetinde kurtulur – son sahnede onu 1946 yılında, Londra'daki National Gallery'nin önünde, çocuklarına hamile olan Hester'la buluştuğunu görürüz.¹

1. Alan Turing'in bir makinenin düşünüp düşünemeyeceğini test etmek için tasarladığı o meşhur "taklit oyunu"nu bilirsiniz: İki bilgisayar arayüzüyle iletişim kurarak onlara aklımıza gelen her türlü soruyu sorarız; bu arayüzlerin birinin arkasında cevapları yazan bir insan, diğerinin arkasında bir makine vardır. Aldığımız cevaplara dayanarak akıllı makineyi akıllı insandan ayıramıyorsa, Turing'e göre bu başarısızlığımız makinelerin düşünebileceğini kanıtlıyor demektir. Gelgelelim bu testin pek bilinmeyen bir tarafı da vardır: İlk formülleştirildiği haliyle bu testin amacı, insanı makineden değil erkeği kadından ayırmaktı. Garip bir şekilde, cinsiyet farkının saptanmasından insan ile makine arasındaki farklılığın saptanmasına geçilmişti. Neden peki? Turing'in eşcinselliğinden kaynaklanan tuhafılığı mıydı bunun tek sebebi? Bazı yorumculara bakılırsa, maksat iki deneyi karşı karşıya koymaktır: Kadının cevaplarının bir erkek tarafından (veya tam tersi) başarılı bir şekilde taklit edilmesi *hiçbir şeyi kanıtlamayacaktır*, zira toplumsal cinsiyet kimliği simge dizilişlerine dayanmaz. Buna karşılık bir insanın makine tarafından başarılı bir şekilde taklit edilmesi o makinenin düşünebildiğini kanıtlayacaktır, çünkü "düşünme" temelde simgeleri birbiri ardına dizme yolunun ta kendisidir. Peki ya bu muammanın çok daha basit ve köklü bir çözümü varsa? Ya cinsel farklılık salt biyolojik bir olgu değil, *insanı insan yapan* antagonizmanın Gerçeği ise; cinsel farklılık ortadan kalkar kalkmaz, insanın kendisi fiilen bir makineden ayırt edilemez hale geliyorsa?

Ne var ki böyle bir çözümleme, tesis edilmiş ideoloji diyebileceğiniz bir şey düzeyinde ilerler; Alain Badiou'nün demokraside yozlaşmanın iki türü (daha doğrusu, iki düzeyi) arasında yaptığı ayrımı dayanır: *fili* ampirik yozlaşma ile siyaseti özel çıkarların müzakeresine indirgeyen demokrasi *biçimine* özgü yozlaşma. Benzer bir şekilde, tesis edilmiş ideoloji –içerik düzeyindeki ampirik manipülasyon ve çarpıtmalar– ile kurucu ideoloji –içeriğin içinde yer aldığı alanın koordinatlarını belirleyen ideoloji formu– arasında da bir ayrım yapmakta fayda vardır.²

Enigma'nın "kurucu ideoloji"sinin ana hatlarını çıkarmak için, filmin gayet açık bir şekilde iki enigmayla, yani muammayla (Almanların gizli şifresinin muamması ile Kadın'ın muamması) oynadığına odaklanmak gerekir. Askeri şifreler ne kadar karmaşık olursa olsun kırılabilir. Asla kırılmayacak, çözülemeyecek olan hakiki muammaysa Kadın'dır. (Burada Claire ile Hester arasındaki ayrım çok önemlidir: Bir adam için cinsel ilişkiyi normalleştirmenin tek yolu muammalı Kadın'ı yok etmek ve bir eş olarak sıradan kadını kabul etmektir.) Almanların "enigma" şifresini kırmaya çalışma hikâyesini, kadının muamması hakkındaki bir hikâyeye yeni bir çerçeveye oturtmak suretiyle, filmin anlatıya kattığı şey ideolojik artı-ke-yiftir. Yeni bir çerçevenin oluşturulması sayesinde keyif almaya devam ederiz; yoksa gizli şifreleri kırma hikâyesi kendi başına gayet sıkıcı olabilirdi. *Enigma*'yı Hollywood'un ideolojik evreninin bir parçası haline getiren de bu yanıdır. Aynı meseleyi (askeri şifrelerin kırılmasını) konu edinen bir film diyelim ki Sovyetler Birliği'nde çekilmiş olsa, "enigma"nın kendisi, erotik bir niteliği olan başka bir çerçevenin içine yerleştirilmezdi (zaten bu durumda film çok daha sıkıcı olabilirdi...).

2. Keza, ABD'de sağlık hizmetleri konusunda süren tartışmalarla ilgili olarak, ampirik tahrifatların "tesis edilmiş" düzeyi (Obama'nın sağlık reformunun "ölüm koniteleri"nin kurulmasına yol açacağı gibi saçma suçlamalar) ile Obama'ya yöneltilen saldırıları tümüyle şekillendiren özgür seçim hakkına dönük tehdidin "kurucu" düzeyini de birbirinden ayırmak gerekir. Bu bağlamda, Walter Benjamin'in tesis edilmiş şiddet (toplum içindeki ampirik şiddet eylemleri) ile kurucu şiddet (toplumun kurumsal çerçevesine nakşolmuş şiddet) arasında yaptığı ayrımı da bir kenara not edebiliriz.

Joker Ne İster?

Bugün, kurucu ideolojinin bu temel düzeyi tam da kendi zıddına, yani ideoloji-*olmayan*ın kisvesine bürünüyor.

En saf haliyle Yahudi tavrını David Grossman temsil eder. Bunu kendi hayatıyla ilgili bir hikâyeyle anlatabiliriz. Grossman, 1967' deki İsrail-Arap savaşının hemen öncesinde, radyoda Arapların Yahudileri denize dökmekle tehdit ettiğini duymuş ve bunun üzerine yüzme dersi almayı düşünmüştü. Paradigmatik Yahudi tepkisi diye bir şey varsa bu odur herhalde. *Dava*'da, kanun kapısı hakkındaki meselin akabinde, papaz (hapishanedeki din görevlisi) ile Josef K. arasında geçen uzun konuşmayı andırır bu. Tuhaf bir ayrım Grossman'ın eserlerine damgasını vurmuştur. Kurgusal olmayan metinlerinde neredeyse sadece, İsraililerin deyişiyle *hamatzav*'ı, yani "Durum"u ele alır – İntifada'dan tutun da güvenlik duvarı ve Gazze'den çekilmeye varıncaya kadar her şeyi kapsayan, kulağa tarafsız gelen bir sözcüktür bu. (Küba'daki eşdeğeri de Sovyet Blok'unun dağılmasından sonra ortaya çıkan iktisadi felaketi işaret eden bir şifre-sözcük, "özel dönem"dir herhalde.) "Durum" belirli bir olaya değil, tüm olaylara tekabül eder; hayatın her köşesine sızar. Bunun tam aksine, kurmaca metinlerindeyse mahrem ihtiras ve takıntıların dört duvarı arasına çekilir. Bununla beraber, evlilik ile arzu, kıskançlık ile annelik, sadakat ile ihanet hakkında yazdığında bile, tüm bir ülkenin endişe ve özlemlerinin haritasını çıkarır. Grossman, olguları mahalinde nakletmekten ziyade, bu olguların namevcut Gerçek-Sebebi olarak "Durum"u akla getiren kendi alternatif gerçekliğini inşa eder.

Grossman'ın *Her Body Knows*'unun (Bedeni Biliyor) ilk kısa romanı olan "Frenzy"nin (Hezeyan) ana karakteri, Eğitim Bakanlığı'nda çalışan Shaul adındaki bir memurdur; kendisini karısı Elisheva'nın başkasıyla bir ilişkisi olduğuna inandırmıştır. Kıskançlıktan deliye dönmüş bir halde, karısının sevgilisiyle birlikte geçirdiğini zannettiği anları saniye saniye hayal eder. Elisheva birkaç günlüğüne tek başına bir yerlere gittiğinde, Shaul de onun peşinden gitmek ister. Bir sebepten ötürü bacağı kırılmış olduğu için, yengesi Esti'den yardım ister ve Esti de onu arabayla Elisheva'nın kaldığı yere götürmeyi kabul eder. Bu halüsinatif seyahat sırasında, normalde ağzı sı-

kı biri olan Shaul Esti'ye Elisheva'nın yaşadığı ilişkinin en ince ayrıntılarını anlatır. Bu ilişki gerçek midir, yoksa bir fantaziden mi ibarettir? Elisheva'nın gerçek duygularına mı, yoksa Shaul'ün takıntılı kıskançlığına mı dayanmaktadır? Yolun bir yerinde, bu ayrım anlamını kaybeder: Shaul belli belirsiz bir şekilde eşinin sevgilisine, hayalindeki Elisheva da aynı şekilde gerçek hayattaki Elisheva'ya dönüşür. Esti de dönüşümden payını alır: Gecenin karanlığında yola devam ederken Shaul'ün anlattığı bu hikâyeye ona eskiden sevdiği birini nasıl özlediğini hatırlatır.

Kitabın ikinci kısa romanı olan "In Another Life" (Başka Bir Hayatta) da kıskançlık ve ihanet hakkındadır; bu metnin merkezinde iki kadın yer almaktadır: yakında kanserden ölecek yoga eğitmeni Nili ile ondan biraz kopmuş olan kızı Rotem. Londra'da yaşayan bir yazar olan Rotem, İsrail'e, bir süredir üzerinde çalıştığı hikâyeyi annesine okumak için dönmüştür – söz konusu hikâyeye Nili adında bir yoga eğitmeniyle ilgilidir. Rotem'in çocukluğunda geçen bu hikâyede, utangaç bir oğlanın babası Nili'den çocuğuna cinselliğin sırlarını öğretip "onu erkek yapmasını" ister. Burada en saf haliyle fantazinin mantığı kolaylıkla görülebilir: anne-babanın cinsel hayatlarının gizemini konu edinen bir senaryo uydurmak.

Her iki roman da hikâyeye anlatmanın dönüştürücü gücü, alternatif kurgusal gerçeklikler inşa etme ihtiyacı hakkındadır. Gerçekten ne olduğu önemli değildir; hem Shaul hem de Rotem anlatma ihtiyacı duyduğu hikâyeyi yaratabilmek için gerçekliği yeniden şekillendirir. Geçmişini yeniden yazmak, öznenin kendi geleceğini değiştirebilmesini sağlayan bir âlicenaplıktır. İnşa ettikleri kurgusal gerçeklikler pek hoş olmasa bile (bu fantazilerde mutlu evlilikler, rüya gibi çocukluklar yoktur), eski defterlerin açılmasıyla geçmiş "bir acının yerini başka birisinin almasından" ibaret gibi görünse de, bu yer değiştirmede örtük bir "patolojik" kazanç vardır, zira bu süreçte bir artı-keyif üretilmektedir.

İdeoloji de burada devreye girer: Bu şekilde mahrem gerçekliğe çekilme, *hamatzav*, yani "Durum" bağlamında gerçekleşir. Nitekim son yıllarda alternatif gerçekliğe duyulan aynı arzunun İsrail'in ulusal ruhunun bir parçası haline gelmesine şaşmamak lazım. "Durum"la uğraşmak endişeyle dolu bir atmosfere, derin bir kapana kısılmışlık hissine, görece güvenli olan dört duvar arasına çekilmeye

sebepler olur. İsraili bir yazar kendisini kuşatan siyasi atmosferi doğrudan ele almak zorunda değildir elbet, fakat bu kaygılar metnine sessizce sızıp çağrışımlar uyandırır. Nitekim bu geri çekilmenin gerçek ideolojik işlevi açıktır. Bunun altında yatan mesaj şöyledir: "Biz sadece huzur içinde normal bir hayat sürdürmek isteyen sıradan insanlarız." Benzer bir tavır İsrail Savunma Kuvvetleri mitolojisini de şekillendirir kısmen. İsrail medyası İsrail askerlerinin kusurları ve ruhsal travmaları üzerinde durmaya, onları mükemmel askeri makineler olarak değil de tarih ve savaşın dalgalarına kapılmış, başkaları gibi hata yapıp yolunu kaybedebilen sıradan insanlar olarak sunmaya bayılır.

Bu ideolojik işlem, 1982 Lübnan Savaşı hakkındaki yakın tarihli iki İsrail filminin elde ettiği başarıyı açıklar: Ari Folman'ın animasyon tarzındaki belgeseli *Vals Im Bashir / Beşir'le Vals* ile Samuel Maoz'un *Lebanon / Lübnan*'ı. *Lübnan*, Maoz'un genç bir askerken yaşadıklarına dayanan, savaşın yarattığı korku ve kapana kısılmışlık hissini görüntülerin çoğunu tankın içinden sunarak aksettirmeye çalışan bir film. Bu filmde, İsrail Hava Kuvvetleri tarafından bombalanmış olan bir Lübnan köyünde düşmanları "temizlemeye" çalışan dört acemi askeri izleriz. Filmde Maoz'un bundan yirmi beş sene önceki halini canlandıran Yoav Donat, 2009'daki Venedik Festivali'nde kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle demiştir: "Bu filmi izlerken sinemaya değil, savaşa gitmiş gibi olacaksınız." Keza *Beşir'le Vals* de 1982 savaşının dehşetini İsraili askerlerin gözünden anlatır. *Lübnan*'ın yönetmeni Maoz İsrail'in politikalarını kınamak gibi bir niyeti olmadığını, sadece başından geçenleri kendince anlatmaya çalıştığını söylemiştir: "Filme 'Lübnan' adını vermek bir hataydı, çünkü Lübnan savaşı özü itibarıyla diğer savaşlardan farklı değildir; şahsen, siyasi olmaya yönelik herhangi bir girişim bu filmi tatsızlaştırır diye düşünüyorum."³ En saf haliyle ideolojidir bu: Failin travmatik deneyimine odaklanmak gözlerimizi çatışmanın tüm etik-siyasi arka planından kaçırabilmemizi, örneğin İsrail ordusunun ta Lübnan'da ne işi olduğu gibi bir soruyu geçiştirmemizi sağlar. (*Lübnan*'da, mekânın bir tankın içiyle sınırlanması böyle bir sil-

3. Silvia Aloisi, "Israel film relives Lebanon war from inside tank", Reuters, 8 Eylül 2009.

me işlemini kelimenin tam anlamıyla mümkün kılar.) Bu tür bir "insanileştirme"nin işlevi, temel meseleyi savuşturmak, yani siyasi-askeri faaliyet çerçevesinde yapılmakta olanların amansızca siyasi bir çözümlemeye tabi tutulması gerektiğini hissettirmemektir. Siyasi-askeri mücadelelerimiz, mahrem hayatlarımızı altüst eden opak bir Tarih değildir; cahil cesaretiyle bile olsa, içinde her zaman dövüşmeye hazır halde durduğumuz, hatta dövüştüğümüz bir alandır.

Leonardo Padura Fuentes'in Mario Conde adlı bir polisin gözünden yazdığı ve günümüz Havanası'nda geçen polisiye romanlarında aynı ideolojik mekanizmayı bulsak şaşar mıyız peki? İlk bakışta bu romanlarda Küba'nın içinde bulunduğu duruma dair (yoksulluk, yozlaşma, sinik inançsızlık) öylesine eleştirel bir manzarayla karşılaşır-sınız ki, Padura'nın Havana'da yaşadığını, dahası büyük devlet ödülleri almış bir düzen adamı olduğunu öğrenince ağzınız açık kalır. Hayal kırıklığına uğramış, bunalıma girmiş, içkide ve alternatif tarihsel gerçekliklerde teselli arayan, kaçırdığı şanslara yazıklanan ve elbette apolitikleşmiş olan, resmi sosyalist ideolojiyi hiçe sayan kahramanları her şeye rağmen içinde bulunduğu durumu kabul eder. Romanların temelindeki mesaj şudur: Sahte cennet Miami'ye kaçmaya çalışmak yerine, cesaretimizi toplayıp durumu olduğu gibi kabul etmemiz gerekir. Bu kabul, bütün eleştirilerin ve meşum tasvirlerin zeminini oluşturur. Her ne kadar düş kırıklığı yaşamış olsalar da, karakterler *buralıdır ve burada kalacaktır*; bu sefalet onların dünyalarıdır ve radikal bir şekilde karşı koymak yerine bu dünyanın içinde anlamlı bir hayat bulmaya çalışırlar. Soğuk Savaş döneminde, Solcu eleştirmenler çoğu zaman John le Carré'nin kendi toplumuna yönelik tavrındaki muğlaklığa işaret ederdi: Fırsatçı sinizm, kimsenin gözünün yaşına bakmayan entrikalar ve ahlaki değerlere ihanete eleştirel bakması, her şeye rağmen temel olarak olumlu bir tavır gerektirir – gizli servis yaşamının o ahlaki karmaşıklığı "açık" bir toplumda yaşadığınızın kanıtıdır; öyle olmasa bu tür karmaşıklıkları dile getiremezsiniz. Farklı hususları da göz önünde bulundursak, aynı şey Padura için de geçerli değil midir? Bir yandan Küba'da yaşayıp bir yandan da bahsettiğimiz gibi yazması ancak Küba'nın meşrulaştırılmasına yarar.

Bu "insanileştirme" ile toplumsal bir ilke olarak *yalan söylemeyi* kabullenmek arasında çok ince bir çizgi vardır: Böyle "insanileş-

tirilmiş" bir evrende mühim olan hakikat değil, sahici mahrem deneyimdir. Christopher Nolan'ın *The Dark Knight/ Kara Şövalye*'sinin sonunda –ki bu filmde de süper kahramanımız "insani yüzü" ile karşımıza çıkarılır ve kafası karışık, zaafı olan biri olarak sunulur– çetelerin saltanatına karşı huzuru sağlamak adına kurulan örgütün saplantılı bir üyesi olan, ama yozlaşıp birtakım cinayetler işleyen yeni bölge savcısı Harvey Dent ölür. Batman ve polis arkadaşı Gordon, Dent'in işlediği suçlar bilinirse kentteki huzur ve güven ortamının bozulacağını düşünür. Dent'in itibarını korumak isteyen Batman, Gordon'ı işlenen cinayetleri kendisinin üstüne yıkmaya ikna eder. Gordon Yarasa-Sinyali'ni yok eder ve polis Batman'in peşine düşer. Halkın huzur ve güvenini korumak için yalanı sürdürmeye duyulan ihtiyaç filmin nihai mesajıdır: Bizi ancak bir yalan kurtarabilir. İşin paradoksal tarafı, filmdeki tek hakikatli figürün kötülerin kötüsü Joker olmasıdır.⁴ Joker'ın Gotham City'de gerçekleştirdiği terör saldırılarının amacı ortaya çıkar: Batman maskesini çıkarıp gerçek kimliğini gözler önüne sermedikçe saldırılar devam edecektir. Dent, ifşa olmasını engellemek ve dolayısıyla Batman'i korumak için basına kendisinin Batman olduğunu söyler – bir yalan daha. Gordon da Joker'ı tuzağa düşürmek için ölmüş gibi yapar – işte başka bir yalan daha.

Batman'in (ya da Superman'in ya da Spiderman'in) maskesinin mantığı Jim Carrey'nin oynadığı *The Mask/ Maske*'de komik bir görünüm kazanır. Bu sıradan adamı bir süperkahramana dönüştüren şey Maske'nin kendisidir. İkinci *Superman* filminde Maske ile cinsellik arasındaki bağ açıkça ortaya konur. Maske'nin gücünü elinizde bulunduruyorsanız bir kadınla sevişemezsiniz; dolayısıyla Superman'in aşkına kavuşabilmesi için ödemesi gereken bedel normal bir faniye dönüşmektir. Nitekim Maske, öznenin ölümün ya da suçluluk duygusunun olmadığı, sadece sonsuz eğlence ve kavganın olduğu Ödipal öncesi anal-oral evrende kalmasına (daha doğrusu, bu

4. Burada Andrej Nikolaidis'in *Ljubljanski dnevnik* gazetesinde yayımlanan "Odesujoca laz" adlı harika metnine dayanıyorum. Bu arada şunu da eklemeyi geçemeyeceğim: Emir Kusturica, genç bir Karadağlı yazar olan Nikolaidis'e dava açmış; bu dava sonucunda Nikolaidis Kusturica'nın saldırgan Sırp milliyetçiliğiyle olan işbirliğini kınadığı bir metin yazdığı için rezil bir cezaya çarptırılmıştı.

evrene çekilmesine) olanak tanıyan o aseksüel "kısmi nesnedir". Bundan dolayı Jim Carrey'nin *Maske*'de canlandığı karakterin çizgi filmlere kafayı takmış olmasına şaşmamak lazım. Zira çizgi film evreni, bir karakterin öldürülür öldürülmez sihirli bir şekilde canlandığı ve mücadelenin sürüp gittiği, sonsuz bir plastikliği olan bir ölümsüzlük evrenidir.

O halde, *Maske*'nin arkasındaki hakikati ifşa etmek isteyen, bu ifşanın toplumsal düzeni çökerteceğine inanan Joker neyi temsil eder? Joker maskesiz bir adam değildir; tam tersine, maskesiyle bütünüyle özdeşleşmiş, maskenin kendisi *olmuş* bir adamdır – bu maskenin ardında hiçbir şey, "sıradan bir adam" filan yoktur.⁵ Joker'ın bir hikâyesinin ve belli bir motivasyonunun olmamasının sebebi budur: Yara izleri hakkında farklı insanlara farklı öyküler anlatır ve onu harekete geçiren şeyin köklü bir travma olduğu fikriyle dalga geçer.⁶ Öyleyse Batman ile Joker arasında ne gibi bir ilişki vardır? Joker, Batman'in ölüm dürtüsünün cisimleşmiş hali midir? Batman de Joker'ın yıkıcılığının toplumun hizmetine koşulmuş hali midir?

Kara Şövalye ile Edgar Allen Poe'nun "Kızıl Ölümün Maskesi" adlı öyküsü arasında da bir benzerlik görebiliriz. Prens Prospero, muktedirlerin bütün ülkeyi kırıp geçiren vebadan ("Kızıl Ölüm") kaçmak için sığındığı münzevi şatoda şatafatlı bir maskeli balo düzenler. Gece yarısında Prospero, yüzünde Kızıl Ölüm'ün bir kurbanını resmeden, kurukafaya benzer bir maske; üzerinde de bir kefeni andıran, kan lekeleriyle dolu bir cübbe olan bir figür görür. Kendini fena halde aşağılanmış hissedenden Prospero bu esrarengiz misafirin kimliğini öğrenmek ister; figür yüzünü ona doğru çevirir çevirmez Prospero ölür. Bunun üzerine öfkeden deliye dönen diğer misafirler, yabancıyı bir köşeye sıkıştırıp maskesini çıkartır. Fakat maskenin altında bir yüz yoktur – bu figürün, şatodakilerin canını almaya devam eden Kızıl Ölüm'ün tecessümü olduğu ortaya çıkar. Tıpkı Joker ve tüm devrimciler gibi Kızıl Ölüm de maskelerin çıkarılmasını ve

5. Lacan hakkındaki benzer hikâyeyi de hatırlayalım. Lacan'ı şahsen tanıma, başkaları yokken nasıl davrandığını gözlemleme fırsatını yakalayanlar, onun kamusal hayatında da özel hayatında aynı şekilde davrandığını, komik bir edayla o kendine has hareketleri sergilediğini gördüklerinde şaşmışlardı.

6. Bu fikri Bernard Keenan'a borçluyum.

hakikatin kamuya açıklanmasına ister – nitekim 1917 yılında Rusya'da Kızıl Ölüm'ün Romanov Şatosu'na girdiği ve Romanov Hanedanı'nın çökmesine neden olduğu da söylenebilir.⁷

O halde *Kara Şövalye*'nin bunca tutulmasının sebebi, ideolojik-siyasi hal-i pür melalimizde kanayan bir yaraya, hakikatin arzu edilmezliğine parmak basması olmasın sakın? *Kara Şövalye* bu bakımdan, John Ford'un çektiği iki klasik *western* filminin (*Apaçi Kalesi* ve *Kahramanın Sonu*) yeni bir versiyonudur aslında; zira bu filmler Vahşi Batı'yı medenileştirmek için yalanın hakikat mertebesine çıkarılması gerektiğini, kısacası medeniyetimizin bir yalan üzerine inşa edildiğini gösterir. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Toplumsal sistemi ayakta tutmak üzere yalana duyulan ihtiyacın tam da bu zamanda yeniden gündeme gelmesinin sebebi nedir?

Yeniden Çevrilen Filmlerin Üzücü Dersi

Kara Şövalye küresel ideolojik gerilemenin bir göstergesi ve bu gerilemeyi tanımlamak için insanın içinden Georg Lukács'ın en Stalinist eserinin başlığını kullanası geliyor: (özgürleştirici) aklın yıkımı. Bu gerileme, Will Smith'in yaşayan son insanı canlandırdığı, gişe rekorları kıran *I Am Legend* / *Ben Efsaneyim* adlı (2007) film ile doruğuna çıktı. Filmin ilgimi çekmesinin tek sebebi karşılaştırma yapmaya olanak sağlaması: İdeolojik konjonktürdeki değişimleri anlamının en iyi yollarından biri, aynı hikâyenin farklı zamanlarda filmlerde nasıl işlendiğine bakmaktır. *Ben Efsaneyim*'in üç (daha doğrusu, esas kaynağı da sayarsak dört) versiyonu vardır: Richard Matheson'un 1954 yılında yayımlanan romanı *Ben, Efsane!*; bu romanın ilk film versiyonu, Ubaldo Ragona ile Sidney Salkow'un yönettiği, başrolünde Vincent Price'in oynadığı, 1964 tarihli *L'Ultimo uomo della Terra* / *Dünyada Kalan Son İnsan*; ikinci versiyonu, Boris Sagal'in yönettiği, başrolünde Charlton Heston'in oynadığı, 1971 tarihli *The Omega Man* / *Tek Adam*; sonuncusu da Francis Lawrence'

7. Zaten Sovyet yönetmen Vladimir Gardin'in Ekim Devrimi'ni doğrudan Poe'nun bu öyküsü çerçevesinde sahneye koyduğu, *A Spectre Haunts Europe* / Avrupa'da Bir Hayalet Dolaşıyor (1922) adlı bir filmi vardır.

ın yönettiği ve başrolünde de Will Smith'in oynadığı *Ben Efsaneyim*. Aralarında muhtemelen en iyisi olan ilk film romana aslen sadıktır. Filmin o ürkütücü varsayımı meşhurdur – 2007 versiyonunda kullanılan reklam sloganıyla söylersek: "Son insan... yalnız değildir." Bu hikâye insanın kendi yokluğuna tanık olmasına dair fantazilerden bir başkasıdır. Dünyadaki tüm insanların mahvına sebep olan bir felaketten kurtulan tek kişi olan Neville, şehrin ıpıssız sokaklarını dolaşmaktadır; çok geçmeden, yalnız olmadığını, yaşayan ölülerin mutasyona uğramış bir türünün (daha doğrusu, vampirlerin) kendisini gizlice takip etmekte olduğunu anlar. Bu sloganda herhangi bir paradoks yoktur: Hayatta kalan son insan bile yalnız değildir – onunla birlikte geride kalanlar, yaşayan ölülerdir. Lacan'ın terimleriyle söylersek, bu yaşayan ölüler kendisini son insanın l'ine katan a'dır. Hikâye ilerledikçe, bazı virüslü insanların hastalığı kendilerinden uzak tutmanın bir yolunu bulduğu ortaya çıkar; gelgelelim "hâlâ yaşayan" insanlar da gündüz uyuduğundan ötürü, onları gerçek vampirlerden ayırmak zordur. Ruth adlı bir kadını Neville'i gözetlesin diye gönderirler ve sohbetlerinin önemli bir kısmı Neville'in kemiklemiş paranoyası ile umudu arasındaki içsel mücadeleye odaklanır. En sonunda Neville Ruth'a kan testi yaparak onun gerçek doğasını açığa çıkarır, ama Ruth Neville'i yere serip kaçır. Aylar sonra, hâlâ yaşayan insanlar Neville'i öldürmeden ele geçirirler, çünkü onu yeni toplumda herkesin önünde idam etmek isterler. İdamından önce, Ruth ona hiçbir acı hissetmesin diye birkaç hap verir. Neville en sonunda bu virüslü canlıların yeni toplumunda neden bir canavar gibi görüldüğünü anlar: Nasıl ki vampirler korunmasız bir halde yataklarına uzanmış insanların kanını emen efsanevi canavarlar olarak görülmüşse, Neville de uyudukları sırada hem vampirleri hem de bu canlıları öldüren mitik bir figür haline gelmiştir. Bir zamanlar vampirler efsaneyken, artık efsane olan Neville'dir. İlk filmin romanla temel farkı son kısımda yapılan bir değişikliktir: (Bu filmde adı Morgan olan) kahraman Ruth'u tedavi etmek için laboratuvarında bir ilaç geliştirir; birkaç saat sonra, gecenin karanlığında, hâlâ yaşayan insanlar Morgan'a saldırır, fakat Morgan kaçır. Ama nihayet, karısının gömülü olduğu kilisede silahla vurulup öldürülür.

İkinci film olan *Tek Adam* Los Angeles'ta geçer. Kendilerine "Aile" adını veren bir grup insan salgına rağmen hayatta kalmıştır; an-

cak bu musibet sonucunda mutasyona uğrayıp ışığa duyarlı canı albinolara dönüşmüş ve kendilerini olduklarından çok daha büyük görmeye başlamışlardır. Direnmeye çalışsalar da, belli ki salgının mutasyonlarından ötürü albinolar yavaş yavaş ölür. Aile'nin başında, eskiden Los Angeles'ın popüler bir televizyonunda haber spikerliği yapan Matthias vardır; onun ve takipçilerinin kanaatine göre, içine düştükleri belanın sebebi insanlığın kusurları değil modern bilimdir. Luddistlerin yaşadığı gibi yaşamaya, ortaçağın imge ve aygıtlarını kullanmaya başlamışlardır: uzun kara cübbeler, fenerler, yaylar ve oklar. Onların gözünde bilimin son simgesi ve "tekerin kullanıcısı" olan Neville ölmelidir. Son sahnede, hayatta kalan insanların, can çekişen Neville muhtemelen insanlığı yeniden canlandırmak için kendilerine bir şişe kan serumu verdikten sonra bir Land Rover'la yola çıktıklarını görürüz.

Manhattan'da geçen son filmde ise, Ethan adında bir oğlanla Neville'in karşısına çıkan Anna (güneyden gelmişlerdir – filmde Maryland ve São Paulo isimleri geçer) Tanrı'nın kendisini Neville'i hayatta kalanların Vermont'taki kolonisine götürmek için gönderdiğini söyler. Ama Neville ona inanmaz, insanların bunca acı çektiği ve kitleler halinde öldüğü böyle bir dünyada Tanrı diye bir şeyin olamayacağını söyler. Virüslüler o gece eve saldırıp evin etrafındaki tahkimatı aştığı zaman, Neville, Anna ve Ethan bodrum katındaki laboratuvara sığınır ve içeride Neville'in üzerinde deney yaptığı virüslü bir kadın olmasına rağmen kendilerini laboratuvara kilitletler. Son tedaviyle kadını iyileştirmiş olduğunu keşfeden Neville bu ilacı hayatta kalan diğer kişilere ulaştırmanın bir yolunu bulması gerektiğini anlar, yoksa hepsi öldürülecektir. Hastadan aldığı kanı ufak bir şişeye koyup Anna'ya verdikten sonra onu ve Ethan'ı eski bir kömür oluğuna sokar ve bir el bombasıyla Virüslülerin arasına dalıp hepsini öldürür. Ama kendisini de feda etmiştir. Anna ile Ethan Vermont'a kaçar ve hayatta kalanların müstahkem kolonisine ulaşır. Filmin sonunda duyduğumuz dış seste, Anna Neville'in bulduğu ilacın insanlığın ayakta kalmasını sağladığını ve Neville'in ıpkı İsa gibi kendini feda ederek insanlığı kurtaran bir efsaneye dönüştüğünü söyler.

Aşama aşama gerçekleşen ideolojik gerileme burada klinik açıdan en saf haliyle görülebilir. İlk film ile ikinci film arasındaki esas fark, filmin adında yapılan radikal değişiklikte belli olur: İlk para-

doks (bir zamanlar vampirler insanlar için bir efsaneyken, şimdi kahramanımız vampirlerin gözünde bir efsanedir) ortadan kaybolur: son filmde, kahramanımız Vermont'taki hayatta kalmış insanların gözünde tam bir efsaneye dönüşür. Bu değişimle kaybolan şey, filmin adının delalet ettiği sahici "çokkültürlülük" deneyimidir: Kendi geleneğimiz, başkalarının bize "acayip" gelen geleneklerinden daha iyi değildir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes, seyahatleri sırasında idrak ettiği bir şeyden bahsederken bu durumu gayet hoş bir şekilde dile getirmiştir: "Duyarlılıkları bizimkilerin tam tersi olanlar illaki barbar ya da vahşi değildir; aksine, belki en az bizim kadar, hatta bizden de çok akıl sahibidirler." İronik olan, tam da çokkültürcü hoşgörünün resmi ideoloji haline getirildiği çağımızda işin bu boyutunun gözden kaybolmasıdır.⁸

Bu ideolojik gerilemeyi adım adım izleyelim. İlk filmin tadını kaçıran son kısmıdır: Bir efsane gibi yakılarak değil de eşinin gömüldüğü mezarlıkta kurşunlanarak öldürülmesi, kaybettiği cemaatine (kilise, aile) uzanan köklerini yeniden ortaya koyar. Böylelikle arka planımızın zorunsuzluğu hakkındaki o güçlü "çokkültürcü" içgörü zayıflamış olur; verilen son mesajla vurgulanan, konumların değiştirilmesi (bir zamanlar bizim gözümüzde vampirler efsaneyken şimdi bizim onların gözünde bir efsane olmamız) ve böylelikle köksüzlüğümüzün o gayya kuyusunun hissedilir hale gelmesi değildir; köklerimize olan indirgenemez bağlılığımız vurgulanır. İkinci film ise odağı, kahramanın salgından kurtulmayı sağlayacak bir ilaç bulmasıyla insanlığın ayakta kalmasına kaydırmak suretiyle, efsane temasını tamamen ortadan kaldırır. Bu kaydırma, filmi, insanlığa yönelen bir tehdit ve bu tehditten son anda kurtulma gibi genelgeçer bir çerçeveye yerleştirir. Ne var ki, felaketin "derin anlamına" yöne-

8. Kosova'nın bağımsızlığını kontrol altında tutan BM güçleri, Arnavutlar ile Sırlar arasında barışı sağlayıp hoşgörüyü teşvik etmek için, dostça yan yana uyuyan bir kedi ile köpeğin fotoğrafının olduğu bir afiş dağıtmıştır. Şöyle de bir mesajı vardır bu afişin: "Eğer onlar barış içinde yaşayabiliyorsa, siz de yaşayabilirsiniz!" Çokkültürcü ırkçılık diye bir şey varsa şayet, bu onun daniskasıdır. Hepimizin bildiği gibi, aslında köpeklerle kediler –sirkler gibi eğitildikleri yerleri saymazsak– birbirlerini hoş görmezler. Dolayısıyla burada Arnavutlarla Sırlara zımnen de olsa, diğerinin alanına girmemesi gerektiğini öğrenmesi gereken iki vahşi hayvan türü gözöyle bakılmaktadır.

lik arayışın obskürantist yorumbilgisine karşı, olumlu bir unsur olarak, en azından bir miktar liberal anti-fundamentalizm ve aydınlanmış bilimperverlik görürüz. Son film ise son darbeyi vurarak her şeyi tersine çevirir ve tercihini açıktan açığa dinsel fundamentalizmden yana yapar. Zaten hikâyenin jeopolitik koordinatları manidardır: ıpissız kalmış New York ile etrafı duvarlarla çevrili, güvenlik görevlilerince korunan, üstüne üstlük harap bir haldeki New York'tan geçerek gelmeyi başarmış Güneyli fundamentalistlere de kucak açan tam bir ekolojik cennet olan Vermont arasındaki karşıtlık. Eşdeğer bir kaydırma din konusunda da yaşanır: Filmin ideolojik doruğunda, başına bu denli bir kötülüğün gelmesine Tanrı'nın nasıl izin verebildiğini Eyüp gibi Neville de anlayamaz (böyle bir felaket olabiliyorsa Tanrı yok demektir); Anna ise, fundamentalist bir güvenle, kendisini anlamını henüz çözemediği bir amaçla Vermont'a göndermiş olan Tanrı'nın aracısı olduğunu söyler. Neville filmin son dakikalarında, ölmeden hemen önce taraf değiştirir ve bir bakıma İsa'yla özdeşleşerek Anna'nın fundamentalist bakış açısını benimser: Tanrı Anna'yı Vermont'a götürülecek serumu ona versin diye göndermiştir. Günahkâr şüphelerinden böylece kurtulur. Kaynak kitabın öncülünün tam karşı tarafındayız şimdi: Neville yine bir efsane olmuştur, ama ancak onun salgının çaresini bulmasıyla ve kendini feda etmesiyle dirilen yeni insanlığın efsanesidir artık.

Daha incelikli bir örnek, Delmer Daves'in *3:10 to Yuma* / *3:10 Yuma Treni* (1957) adlı filmi ile aynı filmin James Mangold'un yönetmenliğinde yeniden çekilmiş (2007) versiyonudur. Almanca adları arasındaki farklılık iki film arasındaki ilişkiyi çok iyi gösterir. Genelde ülke içindeki gösterimler için film adlarını değiştiren Almanlar ilk versiyonuna *Zaehl bis drei und bete* (Son Duanı Edip Üç Kadar Say), ikinci versiyona ise *Todeszug nach Yuma* (Yuma'ya Giden Ölüm Treni) adını vermiştir. *3:10 Yuma Treni*'nde Evans adında fakir bir çiftçinin hikâyesi anlatılır. Evans'ın büyükbaş hayvanlarını kıtlıktan kurtarmak için iki yüz dolara ihtiyacı vardır; bundan dolayı, kellesine büyük bir ödül konan Wade adlı bir hayduta, onu tutulduğu otelden Yuma'daki hapishaneye götürecek trene kadar eşlik etme işini kabul eder. Karşımızda hiç şüphesiz, etik açıdan çetin bir sınav durmaktadır; filmin başından sonuna kadar, bu sınava sokulmanın çiftçinin kendisi olduğunu düşünürüz – Evans, hak ettiğin-

den çok daha meşhur olan *High Noon / Kahraman Şerif* filmindeki gibi iğvalara maruz kalır. Ona yardım etme sözü vermiş olan herkes, patronlarını kurtarmaya yemin etmiş haydutların oteli kuşattığını öğrenince Evans'ı yarı yolda bırakır; Wade ise Evans'ı zaman zaman tehdit eder, zaman zaman da kandırmaya çalışır. vs. Son sahne, o âna kadarki algımızı tamamen değiştirir: Wade ile Evans, istasyondan ayrılmakta olan trenin yakınında, patronlarını kurtarmak için çiftçi-yi vuracakları ânı bekleyen çeteye karşı karşıya kalır.

İşlerin Evans için ümitsiz bir hale geldiği bu gergin noktada, Wade aniden Evans'a dönüp şöyle der: "Bana güven! Birlikte vagona atlayalım!" Uzun lafın kısası, bu çetin sınava asıl girenin, iğvaya asıl maruz kalanın haydutun kendisi olduğunu anlarız: Filmin sonunda, çiftçinin dürüstlüğünden etkilenmiş olan Wade, onun için kendi özgürlüğünü feda eder.

James Mangold'un 2007 tarihli filminde ise, Evans'ın yeniyetme oğlu Will, yardım etmek üzere, bu görevinde babasına eşlik eder; Evans, gösterdiği cesaretle oğlunun gözünde yükselir. Son anda, yani tam da trene binip gitmek üzereyken, çete Evans'ı vurur. Wade serbest kalmıştır, ama silahını kendi çete arkadaşlarına yöneltir ve Will'in şaşkın bakışları karşısında trene atlar... İkinci filmle ilki arasında (tabii yine geri dönüşlü bir mahiyeti olan) iki vurgu farkı vardır. Birincisi, Mangold filmin odağını Wade ile Evans arasındaki ahlaki dayanıklılık düellosundan baba-oğlu ilişkisine kaydırır: Baba zayıf görünmekten korkar; dolayısıyla sarf ettiği tüm çaba, oğlunun karşısındaki baba otoritesini yeniden kazanmak içindir. Ödipal formülü izleyecek olursak, bunu başarmanın nihai yolu ölüp Babanın-Adı, yani simgesel bir otorite olarak dönmekten ve böylelikle oğlun gerçek yerini bulmasını sağlamaktan geçer. Wade, ahlaki açıdan güvenilirliği sınanan biri olmak şöyle dursun, baba otoritesinin aktarımında bir "kaybolan dolayımci" rolüne indirgenmiştir. Bu çözümlemeyle çelişiyor gibi görünebilecek tek bir mesele vardır: Bu versiyonda, Wade'in tutumundaki değişiklik aşırı vurgulanmıyor mu? Zira Evans'a yardım ettiği yetmezmiş gibi, silahını kendi yoldaşlarına çevirip onları öldürür. Fakat ilk filmdeki bu değişimin etik eylem boyutu, ikinci filmdeki fazla vurguyla hükümsüz kılınır: İlk filmde anlık bir karar, "bende benden içeri olan şey" eylemi varken, yeniden çevrimde söz konusu olan bütünüyle bilinçli bir saf değiş-

tirmedir – failin öznel kimliği dönüşmez, dolayısıyla bu eylem de eylem olmaktan çıkar.⁹

*Les non-dupes errent**

Sözümüne "liberal" bir Hollywood'un ürünleri bile en bariz ideolojik gerileme örneklerini sergiliyorsa, post-ideolojik dünyamızda ideolojinin capcanlı olduğuna dair başka bir kanıt gerek var mı? O halde ideolojiyi en saf haliyle, Hollywood'un en masum ürünleri gibi gelen, gişe rekorları kıran çizgi filmlerinde bulmak bizi şaşırtmamalı.

"Hakikatte kurmaca yapısı vardır" – bu tezi, mevcut toplumsal düzenin hakikatini, anlatı sinemasında "gerçek" aktörlerle canlandırılmayacak kadar doğrudan gözler önüne seren çizgi filmlerden daha iyi ne örnekleyebilir? Hayvanların birbirleriyle kavga ettiği vahşi çizgi filmlerdeki toplum imgesini hatırlayalım: hayatta kalmak için verilen amansız bir mücadele, ölümcül tuzaklar ve saldırılar, başkalarının sömürülmesi... Aynı hikâye "gerçek" aktörleri olan bir uzun metraj filmde anlatılsa, hiç şüphesiz ya sansürlenir ya da gülünç derecede olumsuz bulunarak bir kenara atılırdı. Dreamworks'ün pek rağbet gören yeni animasyonu *Kung Fu Panda* (2008, John Stevenson ve Mark Osborne), düpedüz saf ideolojidir. Hikâye şöyledir: Po adındaki panda, bir kaz olan babası Ping'in Çin'deki Barış Vadisi'nde bulunan erişte lokantasında çalışmaktadır. Kung fuya çok meraklıdır ve bu alanda büyük bir usta olmak için gizli gizli ha-

* Lacan'ın "Le nom du père" ifadesiyle sesteş bir ifade. "Aldanmayanlar yanırlar" diye çevrilebilir. –ç.n.

9. Bütün bunlar yetmezmiş gibi, filmin son kısmının tadını kaçıran iki ayrıntı daha vardır. Wade'in çetesinden bir adam Evans'ı vurup öldürür ve Wade'e kendi silahını fırlatır. Silahın kabzasına şöyle bir bakan Wade, kabzada çarpmışa gerilmiş İsa'nın rölyefi olduğunu fark eder ve bunun üzerine saf değiştirir. Sanki Tanrı kendisini onu kurtaran yoldaşlarına ihanet etmeye zorlamış gibi, onların hepsini gayet soğukkanlı ve hızlı bir şekilde öldürür. Ardından, Wade'in de içinde olduğu trenin Yuma'ya doğru yola çıktığı son dakikalarda, Wade istasyondaki atına ısıklık çalar ve at da trenin peşinden koşmaya başlar. Wade'in kaçışını zaten planlamış olduğunun ve her şeyin onun lehine sonuçlanacağını açık bir işarettir bu.

yaller kurmaktadır. Gelgelelim, fazla kiloları ve sakarlığı yüzünden bu amacına ulaşamayacak gibi durmaktadır. Ping ise oğlunun bir gün lokantanın başına geçmesini ummakta ve ona ailenin erişte çorbası tarifindeki gizli malzemenin sırrını vereceği en doğru ânı beklemektedir. Vadi'nin ruhani lideri de olan kaplumbağa Oogway Usta, kendi oğlu kızıl panda Shifu Usta'nın eski öğrencisi olan kar leoparı Tai Lung'un hapishaneden kaçıp Barış Vadisi'ne saldıracağını içine doğduğunu söyler. Oogway bunun üzerine, Tai Lung'u alt edebilecek Ejderha Savaşçı'nın seçileceği resmi bir tören düzenlenmesini emreder. Po törene çok gecikir ve duvarla çevrili saray meydanının dışında kalır. İçeri girmek için son bir denemeye, bir koltuğa birkaç havai fişek bağlayıp ateşledikten sonra, arenanın tam göbeğine çakılır. Po'nun aniden ortaya çıkmasından etkilenen tecrübeli usta kaplumbağa, herkesi şaşırtarak onu Ejderha Savaşçı ilan eder. Bu esnada Tai Lung hapishaneden kaçır; bunu öğrenen Po ise obezliğinden ötürü kendinden nefret ettiğini ve hiçbir zaman Tai Lung'la başa çıkamayacağını düşündüğünü itiraf eder Shifu'ya. Shifu ne söyleyeceğini bilemez, ama ertesi sabah bir şey keşfeder: Po yemekle teşvik edildiğinde inanılmaz fiziksel marifetler gösterebilmektedir. Bunun üzerine Shifu Po'yu kırklık bir alana götürüp yoğun bir eğitim programına sokar ve öğrendiği her ders için ona ödül olarak yemek verir. Po büyük bir başarı gösterir. Shifu Po'nun kötü adamlarla karşılaşmaya hazır olduğuna kani olur ve ona sahibine büyük bir güç vadeden Ejderha Tomarı'nı verir. Fakat Po bu tomarı açınca karşısında sadece yansıtıcı bir yüzey bulur. Tomar bu haliyle değersiz görüldüğünden ötürü ikisi de umutsuzluğa kapılır. Şehrin içinde avare avare dolaşan Po babasıyla karşılaşır ve Ping ailenin erişte çorbasının gizli malzemesini açıklayarak onu mutlu etmeye çalışır. Fakat böyle gizli bir malzeme filan yoktur. Şeyler, insanlar onların özel olduğuna inandıkça özel hale gelir, der babası. Ejderha Tomarı'nın özelliğinin tam da bu olduğunu idrak eden Po, Tai Lung'a kafa tutmak üzere öne atılır. Po'nun meziyetlerine rağmen, Tai Lung bir süre için de olsa Po'yu sersemletip Ejderha Tomarı'nı eline geçirir. Fakat onun neyi simgelediğini anlayamaz. Po karşı saldırıya geçer ve vadide dalga dalga yayılan bir ışık patlaması içinde onu mağlup eder. Babası Ping de dahil olmak üzere bütün köylüler Po'yu kahraman ilan eder. Filmin son sahnesinde ise Po'yu yerde Shifu'yla birlikte dinlenirken

görüyoruz; birkaç saniye sonra, Po bir şeyler yemeyi teklif eder ve Shi-fu da kabul eder.

Filmde dikkatimizi çekebilecek ilk şey, dilsel bir ayrıntıdır. İronik bir totolojikliği olan, mebzul miktarda önermeyle karşılaşırız: Fragmandaki, filmin "efsanevi bir savaşçının efsanesi" hakkında olduğu iddiasından tutun da baba Ping'in "özel bir malzemesi olan çorbamın özel malzemesi" şeklindeki sözüne varıncaya kadar bir dolu yineleme. Totoloji, Lacancı "gösterenin mantığı"nda, Lacan'ın deyişiyle gösterenin gösterilene dahil olduğu noktayı temsil eder. Polonyalıların o eski Komünizm karşıtı esprisini hatırlayın: "Sosyalizm şu âna kadar yaşanmış tüm tarihsel çağların en büyük başarılmasının sentezidir: Kabile toplumundan barbarlığı, Antik Çağ'dan köleliği, feodalizmden tahakküm ilişkilerini, kapitalizmden sömürüyü ve sosyalizmden de adını almıştır." Aynı şey antisemitistlerin Yahudi imgesi için de geçerli değil midir? Zengin bankacılardan finansal spekülasyonu, kapitalistlerden sömürüyü, avukatlardan hukuki düzenbazlıkları, yozlaşmış gazetecilerden medya manipülasyonunu, fakirlerden kişisel hijyen konusunda kayıtsızlığı, cinsel özgürlükçülerden hafifmeşrepliği ve Yahudilerden de adını almıştır... Spielberg'ün *Jaws*'ındaki köpekbalığını ele alalım: Göçmenlerden, küçük kasabaların gündelik yaşamına yönelttikleri tehdidi; doğal felaketlerden, o amansız ve yıkıcı gazabı; büyük sermayeden, bilinmeyen bir sebebin sıradan insanların gündelik yaşamı üzerindeki etkileri ve köpekbalığından da adını almıştır... Bütün bu örneklerde, tam da adın işaret ettiği nesneye dahil olması anlamında, "gösteren gösterilene dahil olur".

Bunun anlamı şudur: Hakikaten bir antisemitist olmak için, Yahudilerin pis, istismarcı, dalavereci, vb. olduğunu söylemek yetmez. *Yahudi oldukları için* pis, istismarcı, dalavereci olduklarını eklemeniz gerekir. Bu pozitif görünen özelliklerin temelinde, Yahudileri Yahudi yapan o gizemli *je ne sais quoi* vardır – Lacan bu gizemli malzemeye, yani "Yahudide Yahudiden içeri olan şey"e (ya da *Kung Fu Panda* bağlamında, çorbada çorbadan içeri, çorbanın bildik malzemelerinden fazla olan şey"e) arzusunun nesnesi-nedeni olan *objet petit a* adını verir. Burada, *objet a*'nın ilk paradoksuyla karşılaşıyoruz: Kelimelerin ötesindeki X salt kelimelerin etkisidir. Tanım gereği anlatılamaz olan bu nesne –açık bir pozitif belirlenime layık-

ğıyla tercüme edilemeyen, aşkınlığıyla ancak konuşmanın akışında parlayan *je ne sais quoi*— kökeni açısından tamamıyla dile içkindir ve göstergesel bir tersine dönmenin ya da kendisiyle ilişki kurmasının ürünüdür. "Gösterenin gösterilene dahil olduğu" noktada belirir; bir başka deyişle, aşkınlığı, içkinliğinin tersine çevrilmiş tezahürüdür. Varlığının totolojiyle gösterilmesinin sebebi de budur: Bir totolojideki iki terim aynı düzeyde yer almaz. Terim önce bir gösteren olarak, daha sonraysa *gösterilenin içindeki* gösteren olarak belirir. "Yahudi Yahudidir" önermesinde, terimin ilk belirişinden ("Yahudi...") sonra, ister istemez gösterilenin izah edilmesini, terimin tanımlanmasını, "Yahudi nedir?" sorusunun cevaplanmasını bekleriz. Fakat aynı terim tekrarlanınca, bu göstergesel yineleme kelimelerin ötesinde yer alan anlatılamaz bir X heyulası yaratır. Paradoks şudur: Dil dünyadaki nesne ve süreçleri açık düz anlamsal/söylemsel anlamlar aracılığıyla tayin ettiğinde, "kendi ötesine", bu nesne ve süreçlerin gerçekliğine ulaşmış olur. Ama "kelimelerin ötesinde", tarifsiz, aşan bir X'e göndermede bulunduğu zaman, kendi içine tıkmış olur. Radikal Ötekilik heyulası, saf içkinliğin tezahürüdür; Hegel'in terimleriyle ifade edecek olursak, aşkın Ötekilikle olan ilişkinin hakikati kendisiyle ilişki kurar.

Öyleyse *Kung Fu Panda*'yı, Lacancı teorinin önemli bir veçhesinin bir ölçüde naif, ama temelde doğru bir örnekleme olarak mı yorumlamalıyız? Po Ejderha Tomarı'nı açıp da boş yüzeyden başka bir şey görmediğinde, Lacan'ın *objet a*'nın bir yem, simgesel düzünün göbeğindeki boşluğu dolduran bir şey olduğu, hiçbir pozitif ontolojik tutarlılığı olmadığı tezini doğrulamış olmaz mı? Lacan fantazinin formülü olarak $\$$ -a'yı öne sürdüğünde, *objet a*'nın sonuçta fantazmatik bir nesne olduğuna işaret etmiş olmaz mı? Fantazinin temel özelliği *objet a*'nın, yani o "özel malzemenin", özün özünün, dört sıradan element (toprak, ateş, su ve hava) dışındaki o yüce "beşinci element" in fiili pozitif mevcudiyetine duyulan inançtır. Dolayısıyla Po "özel malzeme filan yok. Yalnızca sen varsın. Bir şeyi özel kılmak için, onun özel olduğuna inanmalısın" sözünü idrak ettiğinde, fantaziye katedip büyüsunü bozmuş olmaz mı?

Kung Fu Panda'da bazen sahiden de şaşırtıcı derecede karmaşık anlar yaşanır. Po Ejderha Tomarı'nın saklandığı yere, yasak salona girdiğinde, kıymetli bir kutsal resim görür ve huşuyla bağırır: "Şim-

diye dek bu resmin resimlerini görmüştüm sadece" – kopya ile kopyanın kopyası arasındaki ayrıma yaptığı göndermeyle gerçekten de Platoncu bir sahnedir bu. Dahası, Shifu ile Tai Lung arasındaki o büyük karşılaşmada psikolojik (ve anlatsal) bir bocalamanın yaşandığı ilginç bir an vardır. Tai Lung'un Usta olamamasındaki sorumluluğunun farkında olan Shifu ondan özür diler; Tai Lung'a duyduğu sevgiden dolayı, onun tehlikeli bir yola girdiğini göremediğini ve bundan ötürü başarısızlığa uğramasında payının olduğunu itiraf eder. Bu noktada Tai Lung'un yüz ifadesi değişir. Kafası karışmış olan Tai Lung, Shifu'ya halden anlar bir ifadeyle karışık şaşkın bir bakış atar. Biz izleyicilerden de basitçe iyi ve kötü karakterlerin karşılaşmasının ötesinde, sahici bir varoluşsal temasın gerçekleşmiş olduğuna inanmamız istenir. Fakat bu an çabucak geçer, Tai Lung zıvanadan çıkar ve bir baba figürü olan Shifu'ya bir kez daha hışımla saldırır. Anlatının mantığı düzeyinde, Shifu Tai Lung'a şöyle bir öneri yapar adeta: "Hadi kuralları değiştirelim ve bu aptal çizgi film karşılaşmasından sahici bir dramaya geçelim!" Rakibi ise bu öneriyi reddeder.

Soruyu yinelemek gerekirse, filmin arzu nesnesinin yanıltıcı doğasına dair, kendisinin yerini alan her nesne karşısında boşluğun üstünlüğüne dair içgörüsü sahiden de Lacan'ı desteklemekte midir? Evet, ama ancak Lacan'ın "fantazinin katedilmesi" kavramını yanlış okuyup geleneksel *bilgeliğin* yeni bir versiyonu olarak ele alırsak. Yani, en temelde bilgelik nedir? Filmde bilgelik yaşlı usta kaplumbağa Oogway'de cisimleşir ki onun nihai bilgeliği de şudur: Hiçbir *objet a*, hiçbir öz yoktur; arzumuzun yöneleceği her nesne bir tuzaktır ve gerçekliğin tümünden beyhude olduğunu kabul etmemiz gerekir. Peki ya bilgeliğin bariz karşıtı olan ve filmde sıkça karşımıza çıkan türlü türlü yücelik gösterisinin alaycı bir şekilde ele alınarak ifşa edilmesine ne demeli? *Kung Fu Panda* sürekli bu iki uç arasında gider gelir: ortak ihtiyaçlarla korkulara göndermeleriyle, berrak bir bilgelik ile bu bilgeliğin altını sinik bir şekilde oyan sağduyu. Bu altını oyma durumu film boyunca neredeyse sürekli işlenen bir *espr*ye dönüşür. Örneğin Shifu koş a koş a Oogway'e gidip kötü haberleri olduğunu söylediğinde, Oogway şu genelgeçer bilgelikle cevap verir: "İyi ya da kötü haber yoktur, sadece haber vardır." Fakat Shifu Tai Lung'un hapishaneden kaçtığını söylediğinde Oogway'in cevabı şu olur: "Ee, evet, bu kötü bir haber..." Ya da, daha önce belirt-

tiğim gibi, filmin son sahnesinde Shifu ile Po yere uzanıp huzur içinde tefekküre dalmışken Po birden heyecanlanıp "Bir şeyler yemeye ne dersin?" diye sorar ve Shifu bu öneriyi kabul eder. Peki bu iki düzey, yani bilgelik ile gündelik sağduyu birbirine gerçekten de karşıt mıdır? Aynı bilgelik tavrının farklı iki vechesi değil midir bunlar? İkisini birleştiren nokta, *objet a*'yı, tutkulu bağlılığın yüce nesnesini reddedişleridir. *Kung Fu Panda*'nın evreninde sadece gündelik nesneler ve ihtiyaçlar ve bunların altındaki boşluk vardır, geri kalan her şey yanılısamadır. Bu arada, filmin evreninin aseksüel olmasının sebebi de budur: Filmde cinselliğin ya da cinsel çekiciliğin esamesi okunmaz; filmin ekonomisi pre-Ödipal oral-anal safhaya tekabül eder (işin ilginç yanı, kahramanın adı, yani Po, Almancada "göt" anlamına gelen yaygın bir kelimedir). Po şişman, sakar ve sıradandır, *aynı zamanda* da bir kung fu kahramanı, yeni Usta'dır – karşıtların bu rastlaşmasında, dışarıda bırakılan üçüncü terim cinselliktir.¹⁰

Öyleyse filmin ideolojisi nerede yatmaktadır? Anahtar formüle dönecek olursak: "Özel bir malzeme filan yok. Yalnızca sen varsın. Bir şeyi özel kılmak için onun özel olduğuna inanmalısın." Bu formül fetişist inkârı (bölünmeyi) en saf haliyle ortaya koyar. Verilen mesaj şudur: "Özel bir malzeme olmadığını pekâlâ *biliyorum*, yine de ona *inaniyorum* (ve ona göre hareket ediyorum). (Rasyonel bilgi düzeyindeki) sinik ifşa, "irrasyonel" inanç çağrısıyla dengelenir – ideolojinin en temel formülü bugün işte böyle işlemektedir. (Po'nun sırf "kendisine inanarak", sadece birkaç antrenmandan sonra, yıllardan beri idman yapan savaşçı yoldaşlarını geride bırakarak Ejderha Savaşçısı olmasını hatırlayalım – inancın sihri gerçekten işe yaramaktadır...)

Lacancı psikanalizin dersi bu *değildir* ama. Psikanalizin kökleri Bau'nın Musevi-Hıristiyan geleneğinde yatar; bu bakımdan psikanaliz hem Şark maneviyatına hem de semavi dinlerden biri olan, tıp-

10. Panda'nın bu aseksüel niteliğini hâkim Hollywood yapımlarındaki "çift üretimi"nden yavaş yavaş vazgeçilmesine bağlamalıyız belki de (serinin onca filminden sonra ilk defa *Quantum of Solace*'ta Bond ile Bond-kızı arasında cinsel ilişki yoktur; Dan Brown'un son iki romanında [*Da Vinci Şifresi* ve *Kayıp Sembol*] ve *Melekler ile Şeytanlar*'ın film versiyonunda cinsellik yoktur).

kı Şark maneviyatı gibi, her arzu nesnesinin nihayetinde beyhude olduğu, yanıltıcı bir doğası olduğu tezini onaylayan İslam'a karşıdır. *Binbir Gece Masalları*'nın 614. gecesinde, Faslı bir büyücünün rehberliğinde yola çıkan Cevder, hazineye ulaşmak için yedi kapıyı açmak zorundadır. Yedinci kapıya geldiğinde,

Annesi kapıyı açar ve "Hoşgeldin canım oğlum," der. Cevder ise "Kim-sin sen?" diye sorar. Annesi, "Seni dokuz ay karnında taşıyan, emzirip büyüten annenim ben oğlum," diye cevap verir. "Çıkar giysilerini" diye bağırır Cevder. Annesiyse "Oğlum sen beni nasıl soyarsın?" diye haykırır. "Soyun, yoksa bu kılıçla kafanı koparırım," der Cevder ve dağlama demirini kapıp annesine doğru yaklaştıır: "Soyunmazsan gebertirim seni!" Cevder ile annesi arasındaki kavga uzadıkça ve Cevder yönelttiği tehditleri artırdıkça annesi de giysilerini peyderpey çıkarır. Ama Cevder bunlarla yetinmez ve yine tehditler yağdırarak "Gerisini de!" diye bağırır. Annesi üzerindeki her parçayı yavaş yavaş çıkarırken şöyle deyip durur: "Ah oğlum, sana emzirdiğim sütler haram olsun." En sonunda sadece iç etekliği kalır üzerinde ve şöyle der: "Ah oğlum, yüreğin taş mı kesti senin? Ayıbımı bularak şerefimi beş paralık mı edeceksin? Bu haramdır be oğlum!" Cevder ise şöyle der: "Doğru söylüyorsun, üzerindeki kalsın." Bu sözleri söyler söylemez, annesi sevinçle haykırır: "Aldandın işte, dövün onu!" Bunun üzerine yağmur damlaları gibi yumruk yağar üstüne ve hazinenin bekçileri başına üşüşüp onu öyle bir pataklar ki bunu hayatı boyunca unutamaz Cevder."¹¹

615. geceye gelindiğinde, Cevder'e bir şans daha verildiğini ve bir kere daha hazineye ulaşmaya çalıştığını öğreniriz. Yedinci kapıya geldiğinde,

Annesinin sureti belirir ve "Hoşgeldin oğlum!" der. Fakat Cevder "Oğ-lun falan değilim ben senin melun kadın? Soyun!" diye bağırır. Annesi oğ-lunu tatlı bir dille ikna etmeye çalışırken üzerindeki de parça parça çıkarır, ta ki sadece iç etekliği kalana kadar. Cevder "Soyun hadi melun kadın," der. Annesi ise üzerindeki son parçayı da çıkarır ve ruhsuz bir bedene dönüşür. Ardından Cevder içinde yığınla altının bulunduğu hazine salonuna adını atar...

Fethi Benslama'ya göre bu pasaj İslam'ın, bizim Batılı evrenimizin inkâr ettiği şeyi bildiğini göstermektedir: Enstest yasak değil, özü

11. Sir Richard Francis Burton, *The Arabian Nights: Tales from a Thousand and One Nights*, New York: Random House, 2001, s. 441; Türkçesi: *Binbir Gece Masalları*, çev. Alim Şerif Onaran, İstanbul: YKY, 2004.

itibariyle imkânsızdır (anne soyunup çıırılçıplak kaldığında, çözü-lüp kötü bir hayalet haline gelir).¹² Benslama burada Jean-Joseph Goux'nun *Oedipe Philosophe* (Filozof Oidipus) adlı kitabına gön-dermede bulunmaktadır.¹³ Goux bu kitabında, Oidipus mitinin ev-rensel, bütün mitlerin temelindeki mit olmadığını; bilakis, diğer mitlere göre bir istisna, Batılı bir mit olduğunu ve temel özelliğinin de şu şiarla özetlenebileceğini söyler: "*İmkânsız, yasağın ardına çe-kilir*."¹⁴ Yani yasağın kendisi ensestin mümkün olabileceğinin bir göstergesi olarak yorumlanır. Sağduyuya dayalı bilgeliğin genelge-çer konumundan bakıldığında, Oidipus Batılı bir sapma, ontik nes-nenin ontolojik boşlukla karıştırılmasıdır; körleştirici bir kısa devre, ontik bir nesnenin ontolojik Mutlak mertebesine yükseltilmesidir – ki burada amaç onları uzakta tutmak, tüm nesnelerin beyhude oldu-ğunu görmek olmalıdır. Ne var ki, bu noktada Batılı "Ödipal" gele-neğe sadık kalınmalıdır: Elbette ki her arzu nesnesi yanılısamalara sebep olan bir tuzaktır; elbette ki ensestin bütün *jouissance*'ı yasak-landığı gibi, kendi içinde imkânsızdır da; fakat işte bu noktada La-can'ın *les non-dupes errent* şeklindeki iddiasını öne sürmemiz gere-kir. Arzu nesnesi yanıltıcı bir tuzak olsa bile, *bu yanılısamada bir gerçek vardır*: Arzu nesnesi pozitif doğasında beyhudedir; ama *iş-gal ettiği yer*, Gerçek'in yeri öyle değildir. Bundan dolayı, kişinin uğraşıp durmanın beyhude olduğunu kabullenmek yerine, arzusuna kayıtsız şartsız bağlı kalmasında daha fazla hakikat vardır.

Burada bir paralaks kayması söz konusudur: salt yanılısama ola-rak yanılısamadan yanılısamadaki gerçeğe, Boşluk'un metonimisi/ maskesi olan nesneden boşluğun yerini alan nesneye. Lacancı ter-minolojiyle söylersek, buradaki paralaks kayması arzudan dürtüye doğru bir kaymadır. Burada muhafaza edilmesi gereken başlıca ay-rımı, dinin (bariz) karşıtı olan yoğun cinsel deneyime gönderme ya-parak örneklendirebiliriz. Erotikleştirme, dışsal bir amaca yönelmiş hareketin kendi içine çevrilmesine dayanır: Hareket, kendisinin amacı haline gelir. (Sevdiğim kişi bana elini uzattığında, onunla na-

12. Bkz. Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris: Aubier, 2002; Türkçesi: *İslam'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim, 2005.

13. Bkz. Jean-Joseph Goux, *Edipe Philosophe*, Paris: Aubier, 1990.

14. Benslama, a.g.y., s. 259.

zik bir şekilde tokalaşmaktansa, o eli tutup tekrar tekrar sıkarsam. yaptığım hareket otomatikman –belki hoş, belki rahatsız edici derecede nahoş bir biçimde– erotikleştirme olarak deneyimlenecektir. Yaptığım şey, bir amaca yönelmiş etkinliği başlı başına bir amaca çevirmektir.) Bir dürtünün amacı ile hedefi arasındaki fark burada yatar. Örneğin oral dürtünün amacı açlığı gidermek olabilir, fakat hedefi bizi yeme ediminin (emmek, yutmak) sağladığı tatmin-dir. İki tatminin birbirinden bütünüyle ayrı olduğunu tasavvur edebiliriz: Hastanede damardan beslendiğimde açlığımı gidermiş olurum, oral dürtümü tatmin etmiş olmam. Buna karşılık, bir bebek emziğini ritmik olarak emdiğinde yalnızca dürtüsünü tatmin eder. Hedefi amaçtan ayıran bu yarık dürtüyü "ebedileştirir"; amacına (örneğin tokluk hissine) ulaştığında huzura erip sakinleşen basit iç-güdüsel hareketi, kendi döngüsüne kapılan ve bitimsiz bir şekilde kendini tekrarlamakta ısrar eden bir sürece dönüştür.

Bu bağlamda şu noktanın altını çizmek durumundayız: Bu kendi içine çevrilme, ilksel bir eksiklik ve boşluğu doldurmaya çalışan (ve nihayetinde başarısızlığa uğrayan) bir dizi metonimik nesne çerçevesinde formülleştirilemez. Partnerimin erotikleşmiş bedeni dürtünün etrafında dolaştığı nesne olarak işlemeye başladığında, bu durum onun o sıradan (terimin Kantçı anlamıyla "patolojik") kanlı canlı bedeninin, o yüce imkânsız Şey'in olumsal tecessümüne "dönüştüğü", onun boş yerine geçtiği (orayı doldurduğu) *anlamına gelmez*. Daha dolaysız ve "kaba" bir örneği ele alalım: Heteroseksüel bir erkek, sevgilisinin vajinasından büyülendiyse, yani "ona doyamıyorsa", hem onun içine girmeye hem de onu aklına gelecek her türlü şekilde keşfedip okşamaya kafayı taktıysa, asıl mesele kafa bulanıklığıyla bu deri, kıl ve kas kümesini Şey'in kendisiyle karıştırıyor olması *değildir* – sevgilisinin vajinası, bütün bedensel maddiliğiyle, "şeyin" *ta kendisidir*; başka bir boyutun hayalet kabilinden görünüşü değil. Onu, "gizemi"ne asla tam anlamıyla vakıf olunamayacak, "sonsuz olarak" arzunabilir bir nesneye dönüştüren şey, kendisiyle özdeşleşmezliği, yani asla doğrudan "kendisi" olmamasıdır. Dürtüyü "ebedileştiren", nesne etrafında devamlı dönüp duran yinelemeli bir harekete çeviren yarık, Şey'in boşluğunu onun olumsal tecessümlerinden ayıran gedik değil, "patolojik" nesneyi *kendisinden* ayıran gediktir – keza İsa da duyuüstü Tanrı'nın olumsal, maddi ("pa-

tolojik") tecessümü değildir: Onun "ilahi" boyutu saf bir *Schein*'in aurasına indirgenir. Nesneyi yüce kılan şey nesnenin kendisinden ayrılmasıdır: Bilgelik, yüceliği hakkıyla kavrayamaz.

Dolayısıyla Lacan'ın *les non-dupes errent* sözünü iki düzeyde okumak gerekir: hem mühim olan tek şeyin *jouissance*'ın gerçeği olduğunu söyleyerek simgesel kurguyu bir kenara atan sinige, hem de *jouissance*'ın gerçeğini geçici ve aldatıcı bularak onu bir tarafa bırakan bilgeye karşı. O halde, keyif konusunda psikanalizin konumu nedir? Psikanalizin büyük görevi, bizi keyif almaya çağıran üst-ben buyruğunun üzerimizdeki etkisini kırmak, yani keyif *alma* özgürlüğüne keyif *almama* özgürlüğünü, keyiften *kurtulmayı* da dahil etmemizi sağlamaktır.

Pelagiusçular ile Augustinus'un (cinsel) şehvet konusundaki ayrılığı bize bu noktada yol gösterebilir. Pelagiusçulara göre şehvet kendi başına iyi bir şeydir, ama kötüye de kullanılabilir; Augustinus'a göreyse şehvet kötü bir şeydir, ama evlilikte iyiye kullanılabilir.¹⁵ Komünist hareket de "cinsel özgürleşme" hususunda aynı ikileme girmede mi, iki ayrı uç arasında savrulup durmadı mı? Bir yanda, Wilhelm Reich misali serbest cinselliğin özgürleştirici potansiyelini vurgulayan "Pelagiusçular"; öte yandaysa, "serbest cinselliği" burjuva yozlaşmışlığının örnek fenomeni olarak gördüğü için kıyasıya eleştiren ve bunun halkın kafasını karıştırıp enerjisini devrimci amaçlardan saptıracağını söyleyen çileci "Augustinusçular" vardı. Pelagiusçu görüş daha çok sempati uyandıran, "ilerici" ve "hayatı olumlayan bir bakış" gibi görünse de, Augustinus'un konumunda daha fazla hakikat vardır: Şehvet (*jouissance*) biçimsel olarak kötüdür, istikrarlı düzeni tehdit eden "adlandırılmaz" bir aşırılıktır; asıl çözüm kendi içinde tarafsız olan *jouissance*'tan geçer ve etik mesele de bunun nasıl kullanılacağıdır. Augustinus'u daha hakikatli kılan şey, aşırı cinselliği (kaldı ki cinsellik tanım gereği *aşırdır* zaten) insanın Düşüşü'ne bağlamasıdır: Cinsellik doğal değildir, insanların "ilk günah" yüzünden doğallıktan uzaklaşmasının sonucudur. Bundan dolayı, Augustinus *De libero arbitrio* (Özgür İrade Üzerine) adlı kitabında şöyle yazar:

15. Bkz. Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*, New York: Vintage Books, 2005, s. 395.

Kişinin amacıyla hakikat yerine sahteliği onaylayıp kendine rağmen yapılması ve bedensel bağlardan kopmanın beraberinde getirdiği acıdan dolayı şehvetin etkilerinden kaçınamaması: Bunlar insanın yaratıldığı haline, insan doğasının düşüşten önceki haline uymaz. İşlediği ilk günah yüzünden insana kesilen cezalardır.¹⁶

Augustinus burada Pavlus'un şehvet (günah) ile yasa arasında kurduğu bağa yaklaşır: Şehvet "doğal olarak" ortaya çıkmaz; bilakis sapkın bir "görev", bir türlü yakayı sıyıramadığımız, ıstırap veren bir dürtüdür. Şehvet (günah) ile yasanın birbirine girmesi, yalnızca cinsellik üzerindeki yasağın şehveti arzulanır kılmasına dayanmaz; bu noktada, kendi irademize rağmen cinsel şehvete kapıldığımızda hissettiğimiz acı ve suçluluk duygusunun cinselleştirildiğini de eklememiz gerekir. Cinsellikten keyif alırken acı ve suçluluk duyduğumuz gibi, bu acı ve suçluluğun kendisinden de keyif alırız.

Tam da bu noktada sapkınlık devreye girmektedir. Temiz bir beden ile temiz kıyafetlerin içinde yine de kirli bir zihin (veya tam tersi) bulunabileceği iddiası radikalleştirilerek, bizatihi temiz bir beden ile temiz kıyafetlerin kirli bir zihnin kanıtı olduğu –hatta çileci bir Romalı aristokrat olan Paula'nın belirttiği gibi, "temiz bir beden ile temiz kıyafetlerin, kirli bir zihnin işareti olduğu"¹⁷– iddiasına dönüştürüldüğünde, mazoşist sapkınlığa doğru canalcı bir adım atılmış olur. Mustafa Kemal Atatürk'ün 25 Nisan 1915'te Çanakkale'de, Britanya-Avustralya güçleriyle yapılacak savaştan önce kendi askerlerine söylediği şu sözlerde kahramanlıktan sapkın *jouissance*'a doğru atılan canalcı adımı görebiliriz: "Ben size taarruzu değil, ölmeyi emrediyorum. Biz ölünceye kadar geçecek zaman zarfında yermize başka kuvvetler ve kumandanlar kaim olabilir." Bu "ölme tutkusu", mensubu olduğu güçler nihai muharebe için yeniden toparlansın diye kişinin kendini bilinçli bir şekilde feda etmesi şeklindeki Termofil-Alamo mantığının son büyük örneği, direnmemiz gereken son ayartı, etik olmayan bir tavrın kendisini etiğin ta kendisiymiş gibi göstermesini sağlayan son maskedir.

16. Aktaran, *a.g.y.*, s. 401.

17. Aktaran, *a.g.y.*, s. 233.

Hayatta Kalmanın Bedeli

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Sağduyu bize insanların, deneyim ve pratik bakımından zengin gerçek bireylerin fiili yaşamlarının, ideolojinin "kendiliğinden" cisimlenişine indirgenemeyeceğini söyler. Halbuki vazgeçmemiz gereken tam da bu ideolojik olmayan yaşamdünyasına dönmektir. Bundan dolayı, Elfriede Jelinek'in tiyatro yazarlarına yaptığı tavsiye hem estetik açıdan doğrudur, hem de etik açıdan son derece yerindedir:

Sahnedeki karakterler, bir moda gösterisindeki kıyafetler gibi düz olmalı: Ne görüyorsanız onu algılamalısınız. Psikolojik gerçekçilik tiksindiricidir, zira kişiliğin "lüksüne" sığınıp yavan gerçeklikten kaçmamıza, bireysel karakterin derinliklerinde kaybolup gitmemize yol açar. Yazarın görevi bu manevrayı önlemek, bizi dehşete tarafsız gözlerle bakabileceğimiz bir noktaya kadar kovalamaktır.¹⁸

Bir başka deyişle, boşluğu, bizi insan yapan şeylerin o zengin doku-suyla doldurma hevesine kapılmamalıyız.¹⁹ Bugünlerde pek hatırlanmasa da, "kişilik" zenginliğinin içinin boşaltılmasını en radikal haliyle sahneye koyan, hayatta kalan özneyi tözden yoksun bir kabuk olarak betimleyen iki klasik film vardır. Bunlardan ilki, Lina Wertmüller'in *Pasqualino Settebellezze / Yedi Harika'sı*dır (ki bu filmin Roberto Benigni'nin *La vita è bella / Hayat Güzeldir*'ine sahici bir karşıtlık oluşturduğu söylenebilir. Benigni'nin filminin sorunlu olan tarafını görmek için, aklımızdan basit bir deney yapmamız yeterli: Bu filmi biraz farklı hayal edelim – sözgelimi babanın o "asil yalanı" başarısızlıkla sonuçlansın ve oğlu ölsün. Ya da filmin sonunda baba, oğlunun en başından beri nerede, yani bir toplama kampın-

18. Nicholas Spice, "Up from the Cellar", *London Review of Books*, 5 Haziran 2008.

19. Böyle yapmaya zorlarsak, bundan tek çıkış yolu yapmaya mecbur bıraktığımız şeyin altını gülünç bir müstehcenliğe başvurarak oymak olabilir; örneğin Patricia Highsmith, İsviçre'deki bir ilkokula, çocuklara büyüklerine yardım ederek nasıl bir fark yaratabileceklerine dair öğretici bir konuşma yapmak üzere davet edildiğinde, çocukların evde neler yapabileceğine dair on maddelik bir liste çıkarmıştır: Mesela farklı kutulardaki ilaçları birbirine karıştırmak (müshil ilaçlarını sakınleştirici ilaç kutularının içine koymak, vs.).

da olduklarını bildiğini ve babasının hayatını biraz olsun kolaylaştırmak için onun anlattıklarına inanmış gibi yaptığını fark etsin). *Pasqualino Settebellezze* günü kurtarma, hayatta kalma hakkındaki filmlerin âlâsıdır. Filmin doruk noktasındaki benzersiz cinsellik sahnesi, Haneke'nin *La pianiste / Piyano Öğretmeni*'ndekini saymazsak, belki de sinema tarihindeki en ızdırap verici cinsellik sahnesidir. Bu filmin sapkın kırılma noktaları David Lynch'in *Wild at Heart / Vahşi Duygular*'ındaki en tuhaf anları hatırlatıyor ister istemez. Filmin (Giancarlo Giannini'nin muhteşem bir şekilde canlandığı) kahramanı, toplama kampında hayatta kalabilmek için duygusuz, çirkin ve şişman bir Alman "sürtük" olan kapoyu* ayartmaya karar verir. Bu edimin korkunçluğu, bir saray aşkı sahnesinde, anaç Şey ve/ya Hanımefendi'yle, aklına eserse insanı hayatından edebilecek derecede kaprisli Hanım'la sevişmekten gelir: Sevişme sırasında kadın istifini hiç bozmaz, bir kez olsun bile gülümsemez, zevk aldığını gösteren bir inilti bile çıkarmaz, tek yaptığı şey bir kere esnemektir. Tam bir "netrebko" vardır karşımızda.²⁰ Pasqualino fantazi kurarak kendini tahrik ettikten sonra, Anna onun aklından neler geçtiğini anlar; baştan çıkarmanın bu "Akdeniz solucanı"nın hayatta kalma isteminin bir tezahüründen ibaret olduğunu idrak eder ve hayatta kalmaya yönelik bu tutumu Almanların haysiyet uğruna hayatlarını tehlikeye atma etiğiyle karşılaştırır. (Burada hoş bir ironi söz konusudur: Pasqualino figüründe, bu hayatta kalmacılığın gerçekliği, hayatın aşırılığı vurgusuyla birlikte –Rossini'nin operalarından Sergio Leone'nin filmlerine kadar uzanan– Napoli'ye özgü patetik ve operamsı haysiyet fikrinin tam karşısında yer alır.) Anna sevişme sonrasında Pasqualino'yı kendi koğuşunun kaposu yapar ve ona hemen idam edilecek altı mahkûmu belirleme görevini verir. Eğer bu görevi yerine getirmezse, herkes idam edilecektir. Ardından, en iyi arkadaşını

* Kapo: İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilerin toplama kamplarında çeşitli alt idari mevkilerde bulunan görevlilere verilen ad. –ç.n.

20. Slav dillerine vakıf herkes, şehvetli bir güzelliği olan Rus soprano Anna Netrebko'nun soyadındaki ironiyi açıkça görebilir: "Treb" "ihtiyacı olmak" fiilinin köküdür ve "ne" de elbette ki bir olumsuzlamayı ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki mesaj açıktır: Anna'nın, yani erotik simgenin "ona ihtiyacı yoktur", yani cinselliğe gereksinim duymamaktadır. Onu erkekleri acımasızca parmağının ucunda döndürebilecek bir Hanım yapan şey de budur.

vurmak zorunda kalır. Hayatta kalmasının bedeli budur: Sadece kendisi hayatta kalır. Filmin son sahnesinde, savaş bitip de evine döndüğünde hayatta kalmanın bir teminatı olarak olabildiğince çok sayıda çocuk sahibi olabilmek için genç bir fahişeye evlilik teklif eder. Annesi "Ama hayattasın!" diye sevinçle haykırdığında, uzun bir sessizliğin ardından yanıt verir: "Evet, hayattayım!" Filmin son sözleridir bunlar. Peki gerçekten de hayatta mıdır Pasqualino? Kampta geçen son sahnede, kendisi vurulmadan önce kapo ile diğer muhafızları vursaydı, işte o zaman gerçekten hayatta olduğunu gösteren bir şey yaptığını düşünmez miydik? "Ölümden sonra (ebedi) hayat var mıdır?" şeklindeki o genelgeçer idealist sorunun karşısına maddeci soruyu çıkarmak gerekir: "Ölümden önce hayat var mıdır?" Wolf Biermann şarkılarından birinde bu soruyu sorar – bir maddeciyi rahatsız eden mesele şu olmalıdır: Burada gerçekten hayatta mıyım, yoksa ot gibi, tek derdi hayatta kalmak olan bir insan hayvanı gibi yaşayıp gidiyor muyum? Ne zaman gerçekten hayatta olabilirim? Tam da içimdeki o "hortlak" dürtüyü, hayatın "çok fazlalığını" (Eric Santner) harekete geçirdiğimde hayatta olabilirim. Ve bu noktaya artık doğrudan hareket etmediğim zaman, Hristiyanların Kutsal Ruh adını verdiği şey [es] benim aracılığımla harekete geçtiği zaman varırım: Bu noktada Mutlak'a varmış olurum.

Diğer film ise, John Frankenheimer'ın kült başyapıtı *The Manchurian Candidate* / *Mançuryalı Aday* ve *Seven Days in May* / *Mayıs'ta Yedi Gün* ile birlikte bir üçleme oluşturduğu düşünülen, ama hak ettiği ilgiyi pek görmeyen, safiyane *noir* tarzında çekilmiş olan *Seconds* / *Saniyeler*'dir (1966). Saul Bass'ın biçimsizleştiren bir aynadaki yüzün anamorfik olarak çarpıtılmış fragmanlarından oluşan (Hitchcock'un o büyük üçlemesi *Vertigo*, *North-by-Northwest* / *Gizli Teşkilat* ve *Psycho* / *Sapık*'ına hazırladıkları kadar başarılı olan) en iyi jeneriklerinden biriyle başlayan bu filmin daha nice olağanüstü niteliğinden bahsedecek kadar yerimiz yok maalesef. *Saniyeler* hayattaki amacının ne olduğunu artık bilmez olmuş orta yaşlı bir adam olan Arthur Hamilton'ın hikâyesini anlatır: Bankacılık yapmaktan sıkılmıştır, karısıyla aralarındaki sevgi iyice azalmıştır. Yıllar önce vefat ettiğini zannettiği bir arkadaşı olan Evans'tan gelen beklenmedik bir telefonla birlikte, "Şirket" diye bilinen ve zengin insanlara hayatlarına tekrar başlamak için ikinci bir şans sunan gizli bir örgüt

Hamilton'a yaklaşmaya başlar. Sözleşme imzalandıktan sonra, şirket, Hamilton'a benzeyen ve onun kılığına sokulmuş birinin cesedini kullanarak düzmece bir kaza tertipler ve Hamilton'ı ölmüş gibi gösterir. Hamilton bir dizi estetik ameliyat ve psikanaliz seansı sayesinde, Malibu'da yeni bir evi, kabul görmüş bir sanatçı olarak yeni bir kimliğı, yeni arkadaşları ve her emrine amade bir hizmetkârı olan Tony Wilson'a (Rock Hudson) dönüşmüştür. (Bütün bu ayrıntılar bir zamanlar gerçekten Tony Wilson diye birinin olduğunu düşündürür, ama bu adamın akıbeti tam bir muammadır.) Çok geçmeden, kumsalda tanıştığı genç bir kadın olan Nora'yla yakınlaşır. O civarda düzenlenen bir şarap festivaline uğrarlar; festival tam anlamıyla içkili bir seks partisi halini alır. Hamilton ilk başta bu seks partisine katılmaya gönülsüzdür, fakat daha sonra gerginliğinden kurtulup cümbüşe o da dahil olur. Bir süre için kendini mutlu hisse der, ama yeni kimliğinin sebep olduğı duygusal karışıklık ve gençliğine dönmenin getirdiğı coşku çok geçmeden canını sıkmaya başlar. Komşularını davet ettiğı bir akşam yemeğinde kendini kaybedecek kadar iç er ve boşboğazlık edip Hamilton adıyla yaşadığı eski hayatı hakkında konuşur.

Komşularının da tıpkı kendisi gibi "yeniden doğmuş" olduğı ve yeni hayatına alışma sürecinde kendisine göz kulak olmak için gönderildiğı ortaya çıkar. Nora esasen şirket'in ajanıdır ve Wilson'a gösterdiği ilginin tek sebebi onun işbirliği yapmasını garantiye almaktır. Malibu'daki evinden kaçan Wilson, yeni yüzüyle eski karısını ziyaret eder. Bu ziyaret sırasında, evliliğinde hüsrana uğramasındaki nedenin kariyer hırısı ve mal mülk sevdası olduğunu öğrenir – başkalarının onu bu hayatta çok önemli olduğuna inandırdığı şeylerdir bunlar. Çökmüş bir halde şirket'e dönüp onlardan kendisine yeni bir kimlik sağlamalarını ister; bu isteğı kabul ederler, ama bir şartla: Eski hayatındaki zengin tanıdıklarından "yeniden doğmak" isteyebilecekleri şirket'e yönlendirecektir. Yeni kimliğı için beklediğı sırada, kendisi gibi "yeniden doğmuş" ama yeni kimliğini kabul edememiş olan Evans'la karşılaşır. Filmin o meşum son sahnesinde, doktorlar Wilson'ı bir ameliyathaneye sürükler. Burada, masaya bağılı bir halde, hakikati öğrenir: Kendisi gibi yeni kimliğine ayak uydurmayı beceremeyenlere, söz verildiğı gibi başka bir kimlik verilmemektedir; yeni müşterileri ölmüş gibi göstermek için kullanılan isimsiz

cesetler aslında Wilson ve daha niceleridir.

Ele almakta olduğumuz felsefi-ideolojik konuların tümü *Saniyeler*'de yankısını bulur: öznenin bir *tabula rasa*'ya indirgenmesi, tözel içeriğinin boşaltılması ve yeniden doğması, yeniden yaratılması. Burada yeniden doğma motifinin açıkça eleştirel-ideolojik bir karşılığı vardır: Wilson'a dönüşen Hamilton her daim hayalini kurduğu şeyleri gerçekleştirir; fakat mevcut hayatındaki sınırları ihlal ettiği bu hayallerin, kaçmaya çalıştığı baskıcı gerçekliğin bir parçası olduğunu anladığı anda işler iyice kötüye gitmeye başlar. Bir başka deyişle, Hamilton-Evans, geçmişini yeterince radikal bir şekilde olumsuzlamamış olmasının bedelini ödemektedir: Onun devrimi, kerdı önvarsayımlarında devrim yapmayı başaramamıştır. Hegel şu sözleri yazdığında bu zorunluluğun farkındaydı: "Dini değiştirmeden, yozlaşmış bir etik sistemi, onun karakterini, yasalarını değiştirmek; yani dinde reform yapmadan devrim yapmaya kalkışmak modem bir ahmaklıktır."²¹ Radikal bir devrimde, insanlar yalnızca "eski (özgürleştirici, vs.) hayallerini gerçekleştirmek"le kalmazlar; bi-zatlı hayal kurma tarzlarını da yeniden yaratmak zorundadırlar. Kültür Devrimi'nin Mao'nun açıkça farkına varmış olduğu gerekliliği tam da burada yatmaktadır: Herbert Marcuse'nin hemen hemen aynı dönemde, yine harika bir döngüsel formülleştirmeye ifade ettiği gibi, *özgürlük* (ideolojik sınırlamalardan, hâkim hayal kurma tarzından kurtulma) *özgürleşmenin koşuludur*. Bir başka deyişle, gerçekliği *sırf* hayallerimizi gerçekleştirmek için değiştirir ve bu hayallerin kendisini değiştirmezsek, önünde sonunda eski gerçekliğe doğru gerileriz. Burada Hegelci bir "önvarsayımların koyutlanması" söz konusudur: Özgürleşme gibi yoğun bir uğraş, geri dönüşlü olarak kendi önvarsayımlarını oluşturur.

Saniyeler'de Wilson "reform yapmadan devrim yapmaya kalkışmanın" bedelini öder: Bıktığı bankacılığı ve aşksız evliliğini reddettiğinde, başkalarının (daha doğrusu ideolojik "büyük Öteki"nin) hayallerini belirlediği, ona neyi arzu etmesi gerektiğini söylediği baskıcı bir toplumsal gerçeklikten kaçtığını zanneder. Yeniden doğduktan sonra ise varlığının o fantazmatik çekirdeğinin –kapana kısıtıl-

21. G. W. F. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg, 1959, s. 436.

dığını hissettiği sahici bir yaşam hayalinin— de esasen mevcut düzen tarafından belirlendiğini fark eder. Bu "bünyevi ihlal" tuzağı en bariz şekilde, hippy yaşam tarzına göz kırpan —filmin 1966'da çekildiğini hatırlayalım— o içkili seks partisi sahnesinde görülür (film ilk gösterime sokulduğunda tamamen çıplak görüntüler sergilemek yasaktı ve bundan dolayı söz konusu sahne sansürlenmişti). Bu âlem öyle ızdırap verici bir şekilde uzayıp gider ki o bunaltıcı ataletiyle, özgürleştirici bir patlamayla beliren kendiliğinden bir *joie de vivre** fikrini çürütür.

Filmin sonunda, başka bir özne yeniden doğabilsin diye Wilson'ın kurban edilmesiyle, Hegelci-Hıristiyan ders yeniden gözler önüne serilir: Yeniden doğuşumun bedeli, bir başkasının bedeninin tıpkı İsa'nınki gibi mahvedilmesidir.

* Fr. Yaşama sevinci. —ç.n.

Öfke: Teolojik-Siyasi' nin Güncelliği

Geriye Doğru Düşünmek

Alan Weisman'ın *Bizsiz Dünya* adlı kitabı insanlar (ve *sadece* insanlar) yeryüzünden aniden uçup gitse neler olacağını anlatır – doğal çeşitlilik yeniden filiz verecek ve doğanın kendisi, insanlardan artakalanları yavaş yavaş kendine ait kılacaktır. Biz insanlar, kendi yokluğunu gözlemleyen, cisimsiz, saf bir bakışa indirgeniriz burada. Lacan'ın işaret ettiği gibi, fantazinin temel öznel konumudur bu: öznenin cismen yokluğu durumunda, dünyayı gözlemlen bir bakışa indirgenmek – tıpkı kişinin, babasının spermlerinin rahmine düşmesiyle annesinin kendisine hamile kaldığı cinsel birleşme ânını; ya da Tom Sawyer ve Huck Finn misali kendi cenazesini seyretme fantazisi gibi. Demek ki "bizsiz dünya" en saf haliyle fantazinin kendisidir: Yeryüzü'nün, biz insanlar onu kibirle mahvetmeden önceki, iğdiş edilmemiş masumiyetine kavuşmasını izlemek. İşin ironik tarafı, en bariz örneğin Çernobil faciası olmasıdır: Yeniden serpilmede olan doğa, yakınlardaki mecburen boşaltılmış Pripyat şehrinin enkazını kendine mal etmiştir. İnsan müdahalesi olmasa Doğa'nın dengeli ve ahenkli bir şekilde var olacağı fikrine dayanan böyle bir fantazinin karşısına, bir çevrebilimcinin şu sağlam tezini koyabiliriz: İnsanların geosfere yaptığı müdahalelerin nihai sonucunu şimdiden tam olarak kestiremesek bile, kesin olan bir şey var – insanlar her alana yayılan endüstriyel faaliyetlerini aniden kesip doğanın dengeli akışına yeniden kavuşmasına olanak sağlasa, sonunda topyekûn bir çöküş, akla hayale sığmaz bir felaket yaşanır. Yeryüzü'ndeki "Doğa" zaten insan müdahalesine o kadar "uyarlanmıştı" ki

–insan "kirliliği"nin Yeryüzü'ndeki "doğal" yeniden üretimin o ince dengesinde önemli bir payı vardır artık– bu müdahalenin durması feci bir dengesizliğe yol açar.

Aynı yapıyı ütopyanın özünde de buluruz. David Grossman, daha önce bahsettiğimiz kitabı *Her Body Knows*'da yer alan "Frenzy" de, Luis Buñuel'in kıskançlık meselesini ele aldığı *Él/O* filmiyle sinemada yaptığı şeyi edebiyatta yapar – bu fikrin temel fantazmatik koordinatlarını sergileyen bir başyapıt üretir. Kıskançlıkta, özne kendisinin dışlandığı bir cennet (tam bir *jouissance* ütopyası) hayal eder. Aynı tanım, Yahudilerin aşırı keyiflendiklerine ilişkin antisemit fantazilerden köktendinci Hristiyanların geyler ve lezbienlerin tuhaf cinsel pratikleri hakkındaki fantazilerine kadar uzanan, siyasi kıskançlık diye adlandırılabilir fenomen için de geçerlidir. Klaus Theweleit'in işaret ettiği gibi, bu tür fenomenleri salt "aktarımlar" olarak yorumlamak çok kolaydır: Kıskançlık son derece gerçek olabilir, hayli sağlam temellere dayanıyor olabilir, diğer insanların kıskanç öznenen çok daha yoğun cinsel yaşamları olabilir ki çoğu zaman da bu böyledir – Lacan'ın belirttiği gibi, bu durum kıskançlığın patolojik olduğu gerçeğini geçersiz kılmaz. Bütün bunlar sinemadaki seyircinin konumu hakkında bir şey söylemiyor mu bize? Sinemadaki seyirci, tanımı gereği, kendisini perdede sergilenen ütopya dışlayan *kıskanç bir özne* değil midir? Bu tavrı hiç aklı-mıza gelmeyecek bir yerde buluruz. Gérard Wajcman, "bize kötü davranan hayvanlar" hakkındaki unutulmaz makalesine, Afrika'da ki bir yaban hayatı parkına yaptığı geziyi anlatarak başlar:

Kafanızda şöyle bir sahne canlandırın: Turist kafilesi savanayı bir uçtan diğer uca gezerken, araçlarının motorunun geri teptiği yetmezmiş gibi bir de tepelerine koca bir toz bulutu çöker... göz gözü görmeye başladığında, hemen yirmi metre kadar ötelerinde birbirinden beter üç büyük aslan olduğunu fark ederler... Biz orada değildik sanki. Hayvanlar âlemiyle ilgili en belirleyici deneyimim buydu. Tam bir büyü bozumuydu benim için. Sıfır noktasında bir karşılaşma. Hayvanların yaşadığı alanı paylaşmıyoruz. Ya onların alanını işgal ediyoruz ya da o alanın içinden geçip gidiyoruz, fakat onlarla hiç buluşmuyoruz. Hayvanat bahçesi, sirk (giderek daha az), milli parklar (giderek daha çok), avlanma sahaları, sadece hayvanlarla ilgili televizyon kanalları, hayvan koruma dernekleri, doğa müzeleri, her türden hayvan evi – daha pek çok yer, vesile ve karşılaşma sayabiliriz. Zamanımızı hayvanları seyrederek geçiriyoruz. Sırf bunun için türlü türlü araç icat edi-

yoruz. Bundan hiç bıkmıyoruz. Bizim için harika bir dünyayı temsil ettiklerine şüphe yok. Bize yabancı bir dünya bu; bizim o belirsizliklerle dolu, içine edilmiş, kaotik dünyamızdan farklı bir dünya. Bütün bunlar hayvanlar dünyasını çok daha güzel kılıyor. Bu dünya bize bazen öyle yabancı geliyor ki, onun kusursuzluğu karşısında donakalıyor, şaşkına dönüyor, ağzını açamıyoruz. Ne kadar çok istesek de, onlar gibi olup olamayacağımızı, karıncalar veya penguenlerinki kadar olağanüstü bir topluluk oluşturup oluşturamayacağımızı bilmiyoruz – herkesin kendine ait bir yeri olacak mı, herkes kendi yerinde duracak mı, herkes tam da bunu yapması gerektiğini bilecek ve tam da bunu yapacak mı ve böylelikle her şey yerli yerinde kalacak mı, böylelikle toplum baki kalacak mı, sonsuza dek aynı ve mükemmel kalacak mı merak ediyoruz. Kendi yerimizi bulmakta çok sıkıntı çektik. Yirminci yüzyılın onca felaketinden sonra, hayvan toplulukları ideal haline geçmiş gibi görünüyor.¹

Hayvanların kendi yaşam alanlarına tecavüz eden turistleri görmezden gelmesi çok önemlidir – bu durum ütöpik fantazilere damgasını vuran gerçeklikten çıkmanın ikili hareketine işaret eder: Sunulan saane bir fantazidir (burada olduğu gibi, "gerçekten olmuş" olsa bile, onu bir fantazi haline getiren şey, anlamını belirleyen libidinal yarıdır); biz (yani katılımcılar) kendimizi gerçeklikten çıkarır ve böylece bakışın nesneleri tarafından görmezden geline, tözünden edilmiş saf bir bakışa indirgeniriz – (bindiğimiz taşıtlarla yaban hayatı parkının ritmini bozmamıza rağmen) gözlemlediğimiz gerçekliğin bir parçası değil de, yaşayan canlılar tarafından görülmeyen hayaletimsi varlıklarız sanki. Uzun lafın kısıası, "bizsiz dünyayı" gözlenleyen hayaletimsi varlıklara indirgeniriz. Bize menedilmiş cenneti dışardan gözlemlerken, talihsiz Stella Dallas'ın, aynı adı taşıyan Hollywood melodramının son sahnesindeki konumunu benimseriz: Merasimin yapılmakta olduğu büyük evin dışındaki Stella, pencereden kızı ile zengin talibinin evliliğini, yani kendisinin dışlandığı mutlu ve zengin bir ailenin cennetini izler.

Bu ütopya günümüz kültürünün iki fenomenini daha izah etmektedir: ilk olarak, insan topluluklarını hayvan topluluklarına indirgeyen, insanların başarılarını evrimsel adaptasyonlar çerçevesinde açıklayan Darvinci yorumların popülerliği. Çeşitli dergilerde, bi-

1. Gérard Wajcman, "The Animals that Treat Us Badly", *lacanian ink*, 33, s. 128-9.

limcilerin ilk bakışta aptalca ya da faydasız görünen kimi insan davranışlarının temelinde adaptasyon stratejilerinin yattığını açıklamayı başardığını bildiren bir sürü popüler bilim metni yayımlanıyor. (Niçin bu tür faydasız lükslerimiz var? Bu tür aşırılıklar sergileyebildiğimizi göstererek potansiyel cinsel partnerimizi etkileyebilmek için, vs.) Bilimciler şöyle bir iddiada bulunuyor:

Yine de kendimizi yönlendirmek, hayvanlığımızın ötesine ve ötesinde yönlendirilebilmek için bir şansımız olabilir. Öznenin kendini devamlı aldatmak gibi berbat bir huyu varsa da, doğanın asla aldanmadığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Kurtuluş hayvan olmamızla gerçekleşecektir – beden, genler, nöronlar, vb. Bilişselci, yollarını bulmalarını sağlamak için siyasetçilerin kulağına bunları fısıldar. Bedene uy, daha fazla dalavere!²

Bu tür "raporlar", "postmodern" toplumlarımızın artan işlevsizleşmesi ve düşünürselliğine nasıl karşı koyabileceğimize dair hayalleri temsil ediyor. Zira bu toplumlarda, davranış modelleri sağlamak için tevarüs edilmiş geleneklere bel bağlamak gitgide savunulamaz hale gelir; buna karşılık hayvanların davranış konusunda rehberliğe ihtiyacı yoktur, onlar sadece yapar.

İkincisi, *Nature*, *Animal Kingdom*, *National Geographic* gibi tematik kanallarda o bitmek bilmeyen hayvan belgesellerini seyretmekten açıkça neden bu kadar zevk aldığımızı da izah edebiliriz: Bu belgeseller, dile ya da eğitime hiçbir ihtiyacın olmadığı ütöpik bir dünyayı, yani herkesin kendi rolünü doğal olarak bildiği –bugünlerde Çin'de kullanılan bir deyişle– "ahenkli bir toplumu" bir an için olsun gösterir gibidir:

İnsan, doğallıktan çıkmış bir hayvandır. Dilden usanmış hayvanlarız biz. Ve bazen de bu derdimize derman bulmak için yanıp tutuşuruz... Ama susup oturmak kâfi gelmez. Sırf arzu etmekle hayvanlığına kavuşamazsın. Bundan dolayı, bir teselli olarak, hayvan kanallarını seyredip dil tarafından evcilleştirilmemiş bir dünyaya hayretle bakarız. Hayvanlar saf sessizliğin sesine kulak vermemizi sağlar. Balıkların yaşamına duyulan nostalji. [Jacques] Cousteau sendromu insanlığı çarpmış gibi görünüyor.³

National Geographic'in (televizyon kanalından da çok derginin) bu kadar ilginç olmasının sebebi budur: Hem doğal topluluklar hem de

insan toplulukları hakkında haberleri olsa da, buradaki esas bityeniği, bir insan topluluğuna (ister Sahara'nın ortasındaki bir kabile, isterse de ABD'deki küçük bir kasabanın halkı olsun) bir şekilde işlerin hal çaresinin bulunduğu, "herkesin kendine ait bir yeri olduğu, herkesin kendi yerinde durduğu, herkesin tam da ne yapması gerektiğini bildiği ve tam da bunu yaptığı ve böylelikle her şeyin yerli yerinde kaldığı" bir hayvan topluluğu olarak bakmasıdır. Ve aslında insanı insan yapan temel tutarsızlık cinsel ilişkinin ahenksizliği ("imkânsızlığı") olduğu için, hayvanlar âleminin bizi bu kadar büyülemesinin esaslı sebeplerinden birisi de çiftleşme ritüellerinin bu kadar kusursuz bir şekilde düzenleniyor olmasıdır – hayvanların cinsel şehveti idame ettirmek için gereken bütün o karmaşık fantaziler ve uyarıcılarla uğraşmaya ihtiyaçları yoktur; Wacjman'ın harika bir şekilde ifade ettiği gibi, "tarihdışı bir şekilde cinsel ilişkiye girebilirler":

Kadınlarla erkekler arasındaki [cinsel ilişki] karman çormandır, tam bir düzensizliktir. İlle de tatsız değildir elbette; ortada bir savaş, yakamızı asla kurtaramayacağımız bir içine edilmişlik yoktur; daha ziyade, bir tür dağılma ve ardından toparlanma söz konusudur... Sabit bir kuralı, mantıklı bir açıklaması yoktur. Hayvanlarda hiç de öyle değildir ama. Onlar neyi nasıl yapmak gerektiğini mükemmel bir şekilde bilir gibidir. Nasıl, kiminle ve ne zaman... Hayvan âlemi bizim bir arka plan olmadan, tarih-hikâye olmadan cinsellik yaşama hayalimizi gerçekleştirmişken, biz insanlar gidip de kendimize hiçbir şeyin olmadığı, sadece tarihin-hikâyenin olduğu aşk öyküleri anlatmak için edebiyatı icat ettik... Halbuki kitaplarımızı bir kenara koyup tarihe gerek duymadan doğrudan cinsel ilişkiye girmekten mutluluk duyardık.⁴

Bu gibi örneklerde, ütopya ele alınırken her zaman olduğu gibi içeriğe (ütopik vizyonda önerilen toplum yapısına) odaklanılmaz. Belki de artık içeriğe hayranlık duymayı bırakıp bu gibi içerikleri ütopik olarak gören öznel konum üzerine kafa yorma vaktidir. Fantazmatik anlatı, zamansal döngüsünden ötürü, her zaman *imkânsız bir bakış*, öznenin var olmadığı sahnede halihazırda var olmasını sağlayan bakışı gerektirir. Özne kendi bakışını *objet a* ile doğrudan özdeşleştirdiğinde, bu özdeşleştirmenin paradoksal sonucu olarak

objet a görüşü açısından çıkar. Bu da bizi Lacancı ütopya fikrinin özüne getirir: *objet a* ve onun zikzakları, döngüleri olmadan işleyen bir arzu vizyonu. Ütopik olan şey insanın tam, engelsiz, "ensest sonucu doğan" keyfe varabileceğini düşünmek değildir sadece; kişinin keyfi reddedebileceğini ve söz konusu reddin kendi artı-keyfini yaratmayabileceğini düşünmek de bir o kadar ütöpiktir.

Gelgelelim, öznenin içinde yer almadığı alternatif bir gerçekliğe şahitlik eden imkânsız bir bakışa indirildiği bu ütöpik indirgeme, alternatif gerçeklik temasının kendisinden vazgeçmek anlamına gelmez. Walter Benjamin'in devrimi geçmişin tekrarı-yoluyla-kurtuluş olarak görmesini hatırlayalım: Fransız Devrimi hususunda, gerçek bir Marksist tarihyazımının görevi olayları nasıl vuku bulmuşsa öyle anlatmak (ve bu olayların beraberinde getirdiği ideolojik yanılsamaları nasıl ürettiğini açıklamak) değil, devrimin fiiliyatı ve nihai sonucunun (faydacı piyasa kapitalizminin yükselişinin) ele verdiği saklı potansiyeli (ütöpik özgürleştirici potansiyeli) açığa çıkarmaktır. Marx'ın esas derdi Jakobenlerin devrimci coşkularıyla dalga geçmek, onların o çok yüksekte uçan özgürleşme belagatinin ticari kapitalizme kaba bir gerçeklik sağlamak için tarihsel "aklın kurnazlığı" tarafından kullanılan bir araçtan ibaret olduğunu göstermek değildir. Marx'ın derdi daha ziyade, bu radikal-özgürleştirici potansiyellerin devrimci hafızaya dadanmış tarihsel hayaletler olarak "varlıklarını sürdürmekte ısrar ettiğini", gerçekleştirilmeyi talep ettiğini ve bu bakımdan sonraki proleter devrimlerinin geçmişin bu hayatlerini de kurtarması (ya da toprağa gömmesi) gerektiğini açıklamaktır. Geçmişin hayalet biçiminde var olmakta ısrar eden alternatif çeşitlemeleri tarihsel sürecin ontolojik "açıklığını" oluşturur. Chesterton'ın yine gayet farkında olduğu gibi:

Zamanında olmuş olabilecek şeylere hayal gücünde bile yer yoktur. Eğer biri kalkıp da Napolyon hiç devrilmemiş ve İmparatorluk Hanedanı'nı kurmuş olsa dünya şu an daha iyi bir yer olurdu dese, insanların önce şöyle bir silkinip akıllarını başlarına toplamaları gerekir. Bu kavrayışın kendisi onlar için yenidir. Ama Prusya tepkisini önlemiş, dinle ölümcül bir kavgaya tutuşmadan eşitlik ile aydınlanmayı kurtarmış, Avrupalıları birleştirmiş ve belki de Parlamenter yozlaşmanın, Faşist ve Bolşevik intikamların önüne geçmiş olacaktı. Fakat bu özgür düşünürler çağında, insanların akli gerçekten böyle bir düşüncüyü düşünebilecek kadar özgür değildir.

Benim şikâyet ettiğim şeyse şu: Kaderin hükmünü bu şekilde kabul edenler, neden böyle olduğunu bilmeden kabul ediyorlar. Garip bir paradoks bu: Tarihin her zaman doğru yoldan gittiğini kabul edenler genelde bu gidşi yönlendiren bir takdiri ilahi olduğuna inanmayanlar oluyor. Feodal düremde bir kanıt veya tanık olmadığında suçluyu belirlemek için yasa gereği yapılan çetin düellolarla dalga geçen rasyonalistlerin ta kendileri, aslında böyle bir düellonun tüm insanlık tarihini belirlediğini kabul ediyor.⁵

Gigide serpilmekte olan "peki ya şöyle olsaydı" türü tarihyazımı neden hep muhafazakâr tarihçilerin hegemonyası altındadır? Bu türdeki kitaplar için kaleme alınan giriş yazıları, sözümona tarihsel belirlenimciliğe inanan Marksistlere yönelik bir saldırıyla başlar genelde. "Ya şöyle olsaydı" türü kitapların içindekiler kısmına bakarsak bakmaz, bunları yayıma hazırlayanların muhafazakâr fikirlere sempati beslediğini anlarız: En gözde konular "ana öncül" ile "ikincil öncül" arasında gidip gelir. Yani devrimci ya da "radikal" bir olayın önüne geçilebilmiş olsaydı tarih ne kadar iyi olurdu (I. Charles Parlamento'ya karşı İç Savaşı kazansaydı; İngiliz Krallığı Amerika'daki kolonilerine karşı bağımsızlık savaşını kazansaydı; Konfederasyon, Büyük Britanya'nın yardımıyla Amerikan İç Savaşı'nı kazansaydı; Birinci Dünya Savaşı Almanya'nın zaferiyle noktalsaydı; Lenin Finlandiya İstasyonu'nda vurulmuş olsaydı...) diye düşünmek ile daha "ilerici" bir yola girseydi tarih ne kadar kötü olurdu (Thatcher IRA'nın 1984'teki Brighton bombalaması sonucu ölmüş olsaydı ve Bush'un yerine Al Gore seçilmiş ve 11 Eylül'de ABD Başkanı olmuş olsaydı...) diye düşünmek arasında. O halde Marksistlerin buna cevabı ne olmalıdır? Elbette ki Plehanov'un "bireyin tarihteki rolü" hakkındaki o eski, boğucu düşünceleri yeni bir şeymiş gibi ortaya sürülmemelidir (Plehanov şunu öne sürer: Napolyon hiç doğmamış olsaydı, başka birisi benzer bir rolü üstlenirdi; çünkü tarih içinde ve tarih sayesinde belirlenmiş koşullar Bonapartizme geçişi zorunlu kılıyordu). Daha ziyade, Marksistlerin (ve genel olarak Solcuların), alternatif senaryoları akıllarına bile getirmekten âciz aptal belirlenimciler olduğu öncülünü sorgulamak gerekir.

Farkına varmamız gereken ilk şey, Ya Şöyle Olsaydı türü tarih-

5. G. K. Chesterton, "The Slavery of the Mind", *The Collected Works of G. K. Chesterton*, 3. cilt içinde, San Francisco: Ignatius Press, 1990, s. 290.

yazımının daha genel bir ideolojik eğilimin, hayatı çizgisel ve merkezli anlatı biçimini bozup birden çok biçimi olan bir akışa dönüştürerek algılama tarzının bir parçası olduğudur. "Kati" bilimlerin (kuantum fiziği ve onun Çoklu-Gerçeklik yorumu, yeni-Darvinizm, vb.) alanına kadar, hayatın rastlantısallığı ve gerçekliğin farklı olası halleri aklımızdan hiç çıkmıyor gibidir – Stephen Jay Gould'un (Marksist biyolog diyebileceğimiz biri varsa o da Gould'dur) dosdoğru söylediği gibi: "Yaşam filmini geri sarın ve bir daha oynatın. Evrimin tarihi o zaman tamamen farklı olacaktır." Gerçekliğimizin, "açık" bir durumun muhtemel sonuçlarından biri, hatta çoğu zaman da en ihtimaldışı görünen sonuçlarından biri olduğunu kabul etmek; diğer muhtemel sonuçların hükümsüzleşmediğini, olmuş olabileceklerin hayaletleri gibi başımıza musallat olduğunu, böylelikle "hakiki" gerçekliğimizi aşırı kırılgan ve zorunsuz bir hale getirdiğini düşünmek Marksizme hiç de yabancı değildir – bilakis tam da gerçekliğin bu şekillerde algılanması nedeniyle, devrimci eylemin *acil* olduğu hissedilir.

Ekim Devrimi'nin olmamış olması, Ya Şöyle Olsaydı sorusunun peşindeki muhafazakâr tarihçilerin gözde konularından biri olduğundan, Lenin'in bu devrim imkânı hakkında nasıl bir tavır aldığına bakabiliriz: Lenin "tarihsel zorunluluğa" hayal bile edilemeyecek kadar uzaktı (bilakis, tarihsel belirlenimciliğin öngördüğü aşamalardan birini atlamanın imkânsızlığını vurgulamış olanlar Menşevik rakipleriydi. Onlara göre, önce burjuva devrimi-demokratik devrim, ardından proleter devrimi olmalıydı). Lenin, 1917'de yazdığı "Nisan Tezleri"nde, bu durumun bir tür *Augenblick**, yani eşsiz bir devrim fırsatı olduğunu sezdiğinde, getirdiği öneriler partideki yoldaşlarının çoğu tarafından ya şaşkınlıkla karşılanmış ya da aşağılanmıştı. Bolşevik Parti'de, bilinen önderlerin hiçbiri Lenin'in devrim çağrısına destek vermemiş ve *Pravda* partiyi ve yayın kurulunun tamamını Lenin'in "Tezlerinden" ayırmak gibi olağanüstü bir adım atmıştır –Lenin'in hiç de partideki hâkim ruh halini istismar eden fırsatçı bir pohpohlama sayılamayacak olan görüşleri hayli kendine özgüydü. Bogdanov "Nisan Tezleri"ni "bu bir delinin hezeyanlarıdır" diye yorumlamış ve Nadezhda Krupskaya da şöyle demiştir:

* Alm. "Göz açıp kapayıncaya kadar geçen zaman" –ç.n.

"Üzülerek söylemek zorundayım ki, Lenin çıldırmış gibi görünüyor" Fakat Lenin eşsiz olumsal koşulların bileşiminin bir sonucu olan devrim fırsatını hemen kavramıştı: Bu an değerlendirilmezse, devrim fırsatı kaçacak ve belki de onyıllar boyunca bir daha ortaya çıkmayacaktı. Demek ki Lenin'in aklından alternatif bir senaryo geçiyordu: "Ya şöyle olursa, şimdi harekete geçmezsek?" Zaten onu harekete geçmeye sevk eden şey, harekete geçmemenin yaratabileceği feci sonuçların farkında olmasıydı.

Radikal Marksist düşüncede alternatif tarihlere çok daha derin birbağlılık söz konusudur: Zira böyle bir düşünce, Ya Şöyle Olsaydı matığını kendi üzerine düşünebileceği şekilde tersine çevirir. Radikal bir Marksist için, *şu an içinde yaşadığımız tarihin kendisi, alternatif bir tarihin gerçekleşmesidir*; içinde yaşamak zorunda olduğumuz gerçekliktir bu, çünkü geçmişte "o an"ı kavrayıp harekete geçmeyi başaramamışızdır. Askeri tarihçiler, Konfederasyon'un Gettysburg'deki muharebeyi kaybetmesinin sebebinin, General Lee'nin nominalde hiç yapmayacağı türden bir dizi hata yapması olduğunu ortaya koymuştur: "Gettysburg, Lee'nin kumandanlığını yaptığı tek muharebedir ve insana bir kurmaca gibi gelir. Bir başka deyişle, Lee'nin Lee gibi davranmadığı tek bir muharebe olduysa eğer, güney Pennsylvania'da olmuştur."⁶ Yanlış hamlelerin her biri için, "Lee o durumda ne yapardı?" sorusu sorulabilir – bir başka deyişle, Gettysburg muharebesinde, alternatif tarih kendini gerçekleştirmiş gibidir. Chesterton o daha az bilinen *Everlasting Man* (Sonsuz İnsanlık) adlı kitabında bu çerçevede harika bir zihinsel deneye girişir ve insanın ilk başta kendi etrafındaki salt doğal hayvanlara nasıl da canavar gibi görünmüş olabileceğini hayal eder.

İnsan hakkındaki en basit hakikat çok garip bir varlık olması, yani neredeyse yeryüzüne yabancı olmasıdır. Gayet itidalli bir şekilde söylersek, salt budünyanın mahsulü olmaktan ziyade, başka bir diyardan yabancı alışkanlıklar getiren birinin dış görünüşü vardır onda. Haksız bir avantajı ve haksız bir dezavantajı vardır. Kendi kabuğunda uyuyamaz, kendi içgüdülerine güvenemez. Hem mucizevi elleri ve parmakları harekete geçiren bir yaratıcıdır hem de bir tür sakattır. Kıyafet adı verilen suni bandajlara sarınmış, etrafını mobilya adı verilen suni eşyalarla donatmıştır. Aklında aynı şüpheli

6. Bill Fawcett, *How to Lose a Battle*, New York: Harper, 2006, s. 148.

özgürlükler ve aynı çılgın kısıtlamalar vardır. Hayvanların arasında yalnız olan insan, evrenin kendisinden saklanan evren şeklindeki bir sırrı bir an için olsun görmüş gibi, kahkaha denen o güzel delilikle sarsılır. Hayvanların arasında yalnız olan insan, düşüncesini kendi bedensel gerçekliğinin kökündeki gerçekliklerinden koparma, onları utanç gizemini yaratan daha yüksek bir olasılığın huzurunda saklama ihtiyacı duyar. İster insanlar için doğal olduğunu söyleyerek övelim, isterse de doğada suni olduklarını söyleyerek kötüleyelim, her halükârda eşsizdirler.⁷

Chesterton buna "geriye doğru düşünmek" adını verir: Hayati önemi olan kararlar verilmeden önce yahut bize şimdi normal gibi gözüken şeylere sebep olan kazalar vuku bulmadan önce, zaman içinde bir adım geriye doğru sıçramak zorundayız ve bunu yapmak, bu açık karar ânım somut hale getirebilmek için, tarihin o noktada farklı bir yola da girmiş olabileceğini hayal etmeliyiz.

Ne var ki bu durum –radikal Benjaminci anlamıyla– tarihsel bir tekrarlama içinde o karar ânına geri gitsek bu sefer doğru tercihte bulunacağımız anlamına gelmez. Tekrar bize, ilk tercihimizin muhakkak yanlış olduğunu ve bunun açık bir sebebi olduğunu öğretir: "Doğru tercih" ancak ikinci seferde, yanlış tercihten sonra mümkün olur; yani doğru tercihin koşullarını kelimenin tam anlamıyla yaratan o ilk yanlış tercihtir. İlk seferde doğru tercihte bulunmuş ve bu fırsatı şans eseri kaçırmış olabileceğimiz fikri geri dönüşlü bir yanılsamadır. Bu meseleyi daha iyi açıklamak için yakın zaman önce yazılmış bir tarih kitabını ele alalım.

Bryan Ward-Perkins *The Fall of Rome* (Roma'nın Çöküşü) adlı kitabında Roma İmparatorluğu'nun MS dördüncü yüzyıldan yedinci yüzyıla kadar geçen sürede aşama aşama dağılışını anlatır ve bu dağılmanın yol açtığı iktisadi ve medeni gerileme, hatta felaketi vurgular. Kısa bir dönem içinde imparatorluk topraklarının çoğu, Roma işgalinden önceki durumdan daha beter hale gelmiştir.⁸ Kitabın açık şekilde polemige girdiği kesim, geç Antik Dönem'i ortaçağın o ilk "Karanlık Çağlar"ına doğru travmatik bir gerileme olarak değil de,

7. G. K. Chesterton, "The Everlasting Man", *The Collected Works of G. K. Chesterton* içinde, San Antonio: Ignatius Press, 1986, s. 168.

8. Bkz. Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

birleşik Roma İmparatorluğu'nun (genel olarak barışçıl bir şekilde) aşama aşama yeni devletlere dönüştüğünü ve bu süreçte Romalıların vahşi tahakkümünden kurtulmuş etnik grupların olgunlaşarak hoşgörü içinde birarada yaşamaya başladığını söyleyen yakın dönemki "revizyonist" tarihçilerdir. Bir çöküş yerine, bir ilerlemenin vuku bulmakta olduğu bile söylenebilir... Ward-Perkins, bu yeni doksaya karşı, iktisadi ve toplumsal karmaşıklığın o müthiş çöküşünü gayet ikna edici bir şekilde ortaya koyar (okuma yazma oranındaki düşüş, o karmaşık ticaret ağlarının ve dolayısıyla gündelik nesnelerin geniş ölçekli üretiminin neredeyse ortadan kalkması, vs.). Ekonomi ve gündelik hayat üzerindeki vurgusu, geç Antik Dönem'deki manevi değişimlere odaklanıp yeni öznellik biçimlerinin yükselişini anlatan Foucaultcu analizlere karşı memnuniyetle karşılanabilecek bir düzeltmedir. Ward-Perkins'in kitabı iki eski içgörüyü tasdik eder: Birincisi, her tarih şimdinin tarihidir; ikincisi, güncel tarihi anlayış şeklimiz her daim başka bir tarihe (gizli ya da açık) bir göndermeye işaret eder – "gerçekten olup bitenler", neler *olup bitmiş olabileceği* bağlamında algılanır ve bu alternatif olasılık bugün takip etmemiz gereken yol olarak sunulur. Demek ki iki içgörü birbiriyle yakından bağlantılıdır – daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Walter Benjamin toplumsal devrimi tam da bu şekilde kavramsallaştırmıştı (bu devrim geçmişi geçmişteki devrimci çabaları tekrarlayarak kurtaracak ve nihayetinde o çabalarla zamanında ele geçirilemeyen potansiyelleri gerçekleştirecektir). Ne var ki bahsettiğimiz kitap daha muhafazakâr bir örnektir. Kitabın son paragrafında, "bugün için almamız gereken ders" açıklıkla ortaya konur:

Açıkça tüm kriz ve düşüşleri bertaraf etmek üzere yola çıkan bir geçmiş vizyonunda bugün için gerçek bir tehlike vardır. Batı Roma sonlara doğru yaşamak zorunda kalmayı gerçekten hiç istemeyeceğim türden korkutucu şeyler, bir altüst oluş yaşadı; bu nedenle gelişkin bir uygarlık mahvoldu. Batı'da yaşayanlar da tarihöncesi zamanlara has bir yaşam standardına geri döndü. İmparatorluk çökmeden önce, Romalılar da en az bizim kadar kendi dünyalarının esaslı bir değişime uğramadan sürüp gideceğine emindi. Yanılıyorlardı ama, Aklımızı başımıza toplayıp onlar gibi kayıtsızlığa kapılmasak iyi ederiz.⁹

Bu pasajda hiç şüphesiz, gelişmiş seküler Batı'nın yeni fundamentalizmlerce tehdit edildiği fikrinin yankılarını duyuyoruz – Romalıların düştüğü hataya düşmeyip yeni barbarların teşkil ettiği ölümcül tehlikeyi mümkün mertebe azaltalım, aksi takdirde yeniden Karanlık Çağlar'a gireriz... Fakat eleştirel-ideolojik bir çözümleme için daha ilginç olan şey bu alternatif tarihin temelindeki vizyondur: Beşinci yüzyılın ortasından altıncı yüzyılın ortasına kadar Roma İmparatorluğu'nu yönetmiş olan Ostrogotların işgalci Bizans ordusunu mağlup edip iktidarda kalma ihtimaliydi söz konusu olan:

Eğer olaylar daha farklı cereyan etseydi, başarılı bir Cermen hanedanının Batı İmparatorluğu'nu dirilteceğini bile hayal edebilirdik. Ostrogot Kralı Theodoric, 493 yılından itibaren İtalya, Tuna illerinin bitişik kısımları ve Balkanları hâkimiyeti altına aldı; 511'den itibaren İspanya'daki Vizigot Krallığı'nı ve Güney Galya'daki eski Vizigot topraklarını fiilen kontrolü altına aldı; Arles'te Romalıların o geleneksel "Galyalıların Pretoryen Valiliği" makamını yeniden tesis etti. İlk bakışta, Batı İmparatorluğu'nun Cermen krallarının hâkimiyetinde yeniden canlanmasının başlangıcı gibi görünür bu. Fakat Jüstinyen'in 535'te İtalya'yı işgal etmesiyle bu ihtimal sona erdi. Daha fazla şansları olsa, sonraki Ostrogot kralları başlangıçta elde edilen başarıyı geliştirebilir ve kimbilir, imparatorluğu Charlemagne 800 yılında yeniden kurmadan çok önce canlandırmış olabilirlerdi.¹⁰

Tarihçiler arasında bu hipotezi en kuvvetli şekilde geliştiren kişi Peter Heather'dır.¹¹ L. Sprague de Camp'ın 1941'de yazdığı *Lest Darkness Fall* (Karanlık Çökmesin Diye) başlıklı alternatif tarih romanında bu versiyonu hayal eder: Günümüzde yaşayan bir arkeolog zaman yolculuğuna çıkıp Ostrogotların hâkimiyetindeki İtalya'ya gider ve Theodoric'in ölümünden sonra krallığın istikrara kavuşmasını sağlayıp Jüstinyen tarafından fethedilmesini engeller. Bu vizyonun temelinde, Roma uygarlığı ile Gotların güç ve zindeliklerinin en üretken sentezlerinden biri yatar: Kendilerini Roma uygarlığının koruyucuları olarak gören Gotlar can çekişen imparatorluğu sürüklediği ataletten çıkarıp ona yeniden yaşama gücü verebilirlerdi. Böylece, Karanlık Çağlar'a girmez ve Roma İmparatorluğu'ndan

10. A.g.y., s. 58.

11. Bkz. Peter Heather, *The Goths*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

hemen sonra Charlemagne'ye ve dolayısıyla güçlü ve medeni bir Avrupa'ya geçmiş olurduk.

Ne var ki burada, Felix Dahn'ın 1876'da kaleme aldığı *Struggle for Rome* (Roma İçin Mücadele) adlı romanında da ifadesini bulan karanlık ideolojik meseleler söz konusudur (Almanya'ya dönen Robert Siodmak bu romanı temel alarak, Orson Welles'in Jüstinyen'i oynadığı, görülmeye değer büyük bir tarihsel film yapmıştır – Siodmak'ın son filmidir bu).¹² Dahn nasyonalist ve antisemit bir örgüt olan "Germania"nın fahri üyesidir ve eserleriyle Nasyonel Sosyalizmin ideolojik harcına katkıda bulunmuştur. Hikâyesine Büyük Theodoric'in ölümüyle ve haleflerinin onun mirasını korumaya, yani bağımsız bir Ostrogot krallığını ayakta tutmaya çalışmasıyla başlar. Haleflerin karşısında, İtalya yarımadasını ele geçirerek Roma İmparatorluğu'nu o eski azametine kavuşturmaya çalışan kudretli imparator Jüstinyen'in başında olduğu Bizans İmparatorluğu vardır. Theodoric'in yerine sırasıyla Witiges, Totila ve Teia geçer ve hepsi de Theodoric'in sadık silahtarı Hildebrand'ın yardımıyla krallığı savunmaya çalışır. Bu esnada, Roma halkının çoğunluğunu temsil eden (kurmaca) Romalı bir vali olan Cethegus'un imparatorluğu yeniden inşa etmek üzere kendi planları vardır: O da Gotlardan kurtulmaya çalışır, ama Bizanslıları İtalya'dan uzak tutmayı da kafasına koymuştur. Sonunda, Bizanslılar kazanır ve İtalya'yı ele geçirir; Cethegus ise Gotların son kralı olan Teia ile giriştiği düelloda ölür. Roma için verilen mücadele, Ostrogotların (Termofil'i akla getiren bir sahneyle) dar bir geçidi savunarak son hamlelerini yaptığı Vezüv Dağı'nın yanında yapılan bir muharebeyle sona erer. Mağlup olur olmaz, köklerinin bulunduğu Thule adasına doğru geri çekilirler... Kitabın ana motifi, adaya doğru giden Ostrogotlar hakkındaki şiirde ortaya konulur: "Ey halk, yol verin de geçelim / Son Gotlarınız biz / Tacımız yok yanımızda / Sadece bir ceset taşıyoruz." Bu ceset krallığın öleceğini tasavvur eden kasvetli, kederli bir adam olan Teia'ya aittir; bu ölümün mukadder olduğunu bilse de, iyi hatırlanmak için Cermenlere has bir şekilde kaderin karşısına cesaretle çıkar (Hiç şüphesiz, Teia figüründe *Nibelunglar*'daki o kara kara düşünen Hagen'in yansımaları vardır).

12. Bkz. Felix Dahn, *Struggle for Rome*, Twickenham: Athena Press. 2005.

Ward-Perkins böyle marazi bir mahiyeti olan bir kahramanlık-kadercilik efsunu yaymaya çalışmaz, yine de (çoğu zaman olduğu gibi tarihsel açıdan doğru olsa da) bugün seküler ve uygar Batı'yı barbar Üçüncü Dünya'nın saldırısına karşı savunmak gerektiği şeklindeki vizyona payandalık eden bir dizi tez sunar ve bu iki kampın barışçıl bir şekilde bütünleşebileceğine dair bir yanılsamaya kapılmamak gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Örneğin, Ward-Perkins'in Batı Roma'nın bünyevi antagonizma ve zaaflarından ötürü değil de kesin surette dışsal sebeplerden ötürü çöktüğünü tekrar tekrar vurgulaması insanı şaşkına çevirir. Bu tez farklı hallere de bürünmüştür: Nietzsche Hıristiyanlığı yozlaşmışlıkla suçlamış, Marksistler de özgür çiftçi-askerlerin aşama aşama ortadan kalkması ve onların yerine paralı askerlerin geçmesiyle uzun vadede imparatorluğun istikrarının bozulduğunu öne sürmüştür (dolayısıyla Marx'ın şahsi kahramanları olan Gracchus kardeşlere, Roma'nın gerçek kuvvetinin son savunucuları gözüyle bakılabilir). Sadece yirmi yıl gibi kısa bir süre içinde Roma'ya ilişkin yaygın değerlendirmelerde gerçekleşen bu son değişimin sebebi günümüzdeki benzer olaylardır: Soğuk Savaş'ın bitip de ABD'nin tek küresel süpergüç olarak öne çıktığı 1990'larda, Roma'ya güçlü bir ordusu olan kudretli bir imparatorluk olarak methiyeler düzülüyordu; (George Bush'un o feci dış politikasıyla önünü açtığı) daha çok-merkezli bir dünyaya geçtiğimiz günümüzde ise Roma İmparatorluğu'nun çöküşü konusuna takılmış durumdayız.

Geç Antik dönem konusu benzer ideolojik tuzaklarla doludur: örneğin, inancın düşünsel merakı tehlikeli bulduğu Karanlık Çağlar'da şiddetle bastırılan, ama biçimsel olarak hâlâ dine tabi olsa da Aquinolu Tommaso'yla birlikte geri dönen Aristotelesçi seküler-ampirik muhakemenin tam bir naiflikle kutlanması.¹³ Ancak Aristotelesçi Akıl, modern bilimsel bakışın temelindeki radikal olumsuzlığa açık bir karşıtlık oluşturacak şekilde organik-teleolojiktir. Bugün Katolik Kilisesi'nin Aristotelesçi Akıl anlayışına dayanarak Darwinizmi "irrasyonellik"le suçlaması hiç de şaşırtıcı değildir: Papa'nın bahsettiği "akıl"a göre, Darwin'in evrim teorisi (ve hatta Aristote-

13. Bkz. Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*, New York: Vintage Books, 2005.

leşçi teleolojiden kopuşuna damgasını vuran o evrenin nihai olumsallığı önermesinin kurucu bir aksiyom olduğu modern bilim) "irasyonel"dir. Papa'nın bahsettiği "akıl", evrene her şeyin yüksek bir amaca hizmet ettiği uyumlu bir Bütün gözüyle bakan, modernlik öncesi bir teleolojik Akıl'dır. Tam da bu nedenle Papa'nın sözleri, paradoksal bir şekilde, Hristiyan teolojisinin modern bilimin doğuşundaki kilit rolünü gizler: Modern bilimin yolunu hazırlayan şey tam da, başkalarının yanı sıra Duns Scotus ve Descartes tarafından da geliştirilen, hiçbir ebedi rasyonel hakikatin Tanrı'yı bağlamadığı şeklindeki "iradeci" fikirdir. Bilimsel söylemde salt olguların betimlendiğini düşünmek yanıltıcı olsa da, paradoks, salt olgusallık ile radikal iradeciliğin karşılaşmasında yatar: Olgusallık anlamsız, "olduğu gibi olan" bir şey olarak var olabilir, ama tabii ancak gizli-den gizliye keyfi bir ilahi irade tarafından ayakta tutulduğu sürece. Descartes bundan ötürü, tam da $2 + 2 = 4$ gibi en temel matematiksel olguları bile nedensiz ilahi iradeye bağlı kılmasıyla modern bilimin kurucusudur; İki artı iki dört eder, çünkü Tanrı böyle olmasını istemiştir ve bunun arkasında saklı ya da belirsiz bir nedenler zinciri yoktur. Matematikte bile, bu şartsız iradecilik aksiyomatik mahiyetiyle fark edilebilir: Önce keyfi bir şekilde bir dizi aksiyom koyutlanır ve her şeyin bunlardan sökün edeceği farz edilir. Asıl paradoks, Antik Dönem'in bilimine karşıt olarak modern bilimin özgül rasyonelliğinin koşullarını Hristiyan Karanlık Çağlar'ın yaratmış olmasıdır. Buradan çıkarılacak ders açıktır: Roma'nın son döneminden dosdoğru "yüksek" Ortaçağ'a geçiş ütopyası yanıltıcıdır, zira modern rasyonelliğin koşullarını tek başına yaratmış olan "karanlık" Ortaçağ'a Düşüş'ün zorunluluğunu görmezden gelmektedir.

Peki bu olgu Karanlık Çağlar'ı meşru mu kılmaktadır? Teolojik açıdan baktığımızda, burada dinin merkezindeki açmazla karşılaşırız: Düşüş'ü nasıl ele almalı? Neden Kurtuluş'tan önce düşüş olmak zorunda? Bu konuda en radikal ve buna uygun olarak en sapkın cevabı veren kişi, öldükten sonra aforoz edilen, aşırı ortodoksluğu gerekçe gösterilerek kitapları yok edilen, o büyük Kartezyen Katolik Nicolas Malebranche'di – asıl ateistlerin teologlar olduğunu söylerken, Lacan'ın aklında Malebranche gibi kişiler vardı herhalde. Malebranche, Pascalcı geleneğe yaraşır bir şekilde, kartlarını masaya koymuş ve Hristiyanlığın "sırrını (sapkın özünü) ifşa etmiştir;

onun İsa öğretisi "Tanrı neden dünyayı yarattı?" sorusuna verilen özgün bir proto-Hegelci cevaba dayanır. Tanrı dünyayı yaratmıştır, çünkü böylelikle kendi eseri tarafından kutsanmanın haklı gururunu yaşayabilecektir. Tanrı tanınmak istemiştir ve tanınabilmek için, kendisini tanıyacak başka bir özneye ihtiyacı olduğunu bilmektedir; dolayısıyla dünyayı tam anlamıyla bencil bir kibirle yaratmıştır. Sonuç olarak, İsa dünyaya insanları günahtan, Âdem'in Düşüşü'nün mirasından arındırmak için gelmemiştir; bilakis, *İsa'nın dünyaya gelip kurtuluşu sağlayabilmesi için Âdem'in düşmesi gerekiyordu*. Malebranche burada Tanrı'nın kendisine şu "psikolojik" içgörüyü uygulamaktadır: Kendini başkaları için, onları sefaletten kurtarmak için feda eden aziz figürü, *başkalarına yardım edebilecek duruma gelmek için gizliden gizliye onların acı çekmesini istiyor* demektir – tıpkı eli ayağı tutmayan zavallı karısına destek olmak için gün boyu çalışan, ama eşi sağlığına kavuşup bir işte çalışmaya başlasa ve başarılı olsa onu terk edecek adam gibi. Başkasının mazlumluğundan kurtulmasını ve hatta bizden daha başarılı hale gelmesini sağlamak-tansa, kendimizi o zavallı kurban için feda etmek çok daha tatmin edicidir.

Malebranche bu karşılaştırmayı nihai hükmüne, kendisini aforoz eden Cizvitlerin kendisinden duyduğu dehşete vardırır: Tıpkı aziz kişinin kendi narsisistik tatminini sağlamak için başkalarının acı çekmesini kullanması gibi, Tanrı da nihayetinde *sadece kendisini sevmekte* ve insanı sadece kendi ihtişamını yaymak için kullanmaktadır. Malebranche, bu tersine çevirmeden yola çıkarak, Lacan'ın Dostoyevski'yi tersine çevirmesine ("*Eğer Tanrı yoksa hiçbir şey mubah değildir*") yaraşır bir sonuca varmıştır: İsa insanlığı kurtarmak üzere dünyaya gelmiş olmasa herkesin kaybolacağı doğru değildir; tam aksine, *kimse* kaybolmazdı; yani *her* insan düşmek zorunda kalır, böylelikle de İsa gelip *bazılarını* kurtarabilirdi. Malebranche'in vardığı sonuç sarsıcıdır: İsa'nın ölümü yaradılışın amacını gerçekleştirmede kilit bir adım olduğu için, Tanrı (Baba) en çok kendi oğlunu acılar içinde Çarmıh'ta can çekişirken gördüğü sırada mutluydu.

Bu sapkınlığı örtmeyip ondan sahiden sakınabilmenin tek yolu, Düşüş'ü tam anlamıyla Kurtuluş'un koşullarını yaratan başlangıç noktası olarak kabul etmektir: Düşüş'ten önce, içinde olduğumuz

herhangi bir durum yoktur; Düşüş'ün kendisi Düşmeye sebep olan şeyi yaratır. Yani teolojik açıdan, Tanrı Başlangıç değildir. Eğer bu söylenenler de tipik bir Hegelci diyalektik kördüğüm gibi tınılıyorsa, hakiki Hegelci diyalektik süreç ile onun karikatürü arasına bir ayrım çizgisi çekerek bu düğümü çözmeliyiz. Karikatürleştirilmiş halinde, kendini olumsal görünüşler alanında dışsallaştıran; ardından aşama aşama, yabancılaşmış içeriğini yeniden kendine mal eden, kendini Ötekiliğinde tanıyan bir Tanrımız (yahut deruni bir Özümüz) vardır – "Önce Tanrı'yı kaybetmemiz gerekir ki O'nu bulabilelim", kurtarılmak için önce düşmemiz gerekir. Böyle bir konum Kötülüğün meşrulaştırılmasına kapı aralar: Tarihsel Aklın faileri olarak, Kötülüğün, İyiliğin nihai zaferine giden yolda sapılması gereken bir dolambaçtan ibaret olduğunu biliyorsak, İyiliğe ulaşmak için Kötülüğe girmekte haklıyız demektir. Fakat hakiki bir Hegelci tavrıla, böyle bir haklılaştırmanın daima ve *a priori* geri dönüşlü olduğunu vurgulamalıyız: Tarihte ilahi oyunuyla Kötülüğü haklı kılacak hiçbir Akıl yoktur; Kötülükten doğabilecek İyilik, onun olumsal yan ürünüdür. Nazi Almanyası ve onun uğradığı hezimetin nihai sonucunun, insan hakları ve uluslararası adalet gibi çok daha yüksek etik ölçütlerin kurumsallaşması olduğunu söyleyebiliriz; ama bu sonucun öyle ya da böyle Nazizmi "meşrulaştırdığını" iddia etmek en hafif tabirle saçma olur. Dinsel fundamentalizmin sapkın sonuçlarından sahiden kaçınabilmenin yegâne yolu budur. Şimdi de en karanlık haliyle böyle bir fundamentalizmi, yani garip bir vaka olan Doktor Radovan Karadžić'i ele alalım.

"İnancımda her şey mubah"

Heideggerci bir dille soracak olursak, dev bütçeli ticari filmlerin tanıtım ve reklamlarında karşımıza çıkan "[Filmde] Sean Connery James Bond'DUR" ya da "[Filmde] Matt Damon Bourne'DUR" cümlelerindeki "-dır"ın tam anlamı nedir?* Perdedeki kahraman ile aktör

* Bu ifadeler Türkçe okuyan okura ilk başta biraz tuhaf gelebilir; zira Türkçe-de -afişte olmasa bile- film tanıtımlarında daha ziyade "oynamak" fiili kullanılır veya sözgelimi "Bond 'rolünde' Sean Connery" denir. Metinde altı çizilen "-dır" ile kastedilense, var/olmak anlamındaki "is" sözcüğüdür. -ç.n.

arasında, "kahramanı ancak o oyuncunun oynayabileceğini" düşündürecek kadar yoğun bir özdeşleşme değildir söz konusu olan. İlk belirtilmesi gereken husus, bu gibi kimlik iddialarının daima film serisi yapılmış bir karaktere göndermede bulunuyor olmasıdır; dolayısıyla burada bahis konusu olan özdeşleşmeyi kavrayabilmek için aktör ile kahramandan ayrı bir üçüncü terimi, yani aktörün perdedeki imgesini (sert bir kovboy olarak John Wayne, vb.) devreye sokmamız gerekir – perdedeki kahramanla özdeşleştirilen şey gerçek aktör değil *bu* imgedir.

"Anthony Perkins Norman Bates'TİR" gibi, hiçbir afişte görme-yeceğimiz bir cümlede olduğu üzere, tek (yani seri olmayan) bir rol belli bir oyuncunun üstüne iyice yapışır ne olur dersiniz? Tahmin edilebileceği gibi, aktörün kariyeri mahvolur... Etnik arındırmayı tertip etmekle suçlanan Bosnalı Sırpların lideri Radovan Karadžić tutuklandığı zaman, bir kaçak olarak geçirdiği son yıllarda, yüzlerce insanın geldiği forum ve derslere giden ve *Zdrav Život* (Sağlıklı Yaşam) gibi dergilere yazı veren bir alternatif tedavi uzmanı olarak "ortalık yerde saklandığı" ortaya çıkmıştır. O halde "Radovan Karadžić Dragan Dabić'DİR" diyebilir miyiz? Yani ikincisinin ilkinin bir maskesi olmakla kalmayıp, onun "içsel hakikati" olduğunu söyleyebilir miyiz? Bir başka deyişle, ikisi arasındaki ilişki sahici bir *paralakstır*. *Zdrav Život*'taki editörü Goran Kojić şöyle demiştir: "Bana meditasyon ile *tihovenje* [huzur] arasındaki benzerlik ve farklardan bahseden bir makale önermişti. Metnin gayet iyi olduğunu düşünmüş ve dergimizde tefrika etmiştim." İşte o metinden bir alıntı:

Mühim olan tek şey dua ederken ne kadar zaman harcadığınız ya da hangi pozisyonu aldığınız değildir; kendi içinize daldığınız (ki bunu insanın kendini toplaması olarak tanımlayabiliriz), gündelik yaşamı tutkulu ve takıntılı bir şekilde yeniden yaşanıp durma telaşını yatıştırdığınız bir dizi andır. Her ev hanımının gözünde, sabahleyin evdekiler daha uyanmamışken yalnız başına içilen bir fincan kahvedir bu.

"Dragan Dabić", Karadžić'in asıl kimliğini gizlemek için yapılmış bir maske, bir kurmacadan ibaret değildir. "Dragan Dabić" elbette kurmaca, sahte bir karakterdir, ama Lacan'ın "hakikatin bir kurmaca yapısı vardır" tezi tüm önemini tam da bu noktada kazanmaktadır:

"Dabić" adını almış kurgusal kişi, "gerçek" savaş suçlusu Karadžić'i anlamak için ideolojik bir anahtar sunmaktadır. Yaptığı tedaviyle hastanın herkesi kozmosa bağlayan "insani kuantum enerjisini" serbest bırakmayı amaçlayan Dabić'in bir sözünü alıntılalım (tabii burada tam olarak Jungcu libidonun sularına girmiş durumdayız): "Her dinin temelinde hayatın kutsal olduğu fikri yatar (ki bu da dini mezheplerden ayırır)." Burada yine dosdoğru (Hristiyanlık öncesi) Paganizmin kozmik Yaşam evrenine ve onun kutsallığına geliyoruz – deneyimin bizlere öğrettiği gibi (ve Walter Benjamin'in bizleri uyardığı gibi), ne zaman ki hayatın kutsallığından bahsedildiğini duyarız, dökülen gerçek kanların yakından gelen kokusunu alırız.

Şairlerin şehirden atılması gerektiğini söylemesinden ötürü Platon'un kötü bir ünü de vardır. Fakat bu öneri şimdi gayet makûl bir tavsiye gibi görünüyor; en azından Yugoslavya'nın dağılma deneyimi içinden konuşursak, etnik arındırmaya giden yolu şairlerin tehlike-i hayallerinin açtığını söyleyebiliriz. Doğrudur, Milošević milliyetçi tutkuları "manipüle etmişti" – ama ona manipüle edilecek malzeneyi verenler de şairlerdi. Balık baştan kokuyordu, en başta da onlar – yozlaşmış politikacılar değil, samimi şairler – vardı; zira 1970'ler ve 1980'lerin başlarında, hem Sırbistan'da hem de diğer eski Yugoslav cumhuriyetlerinde saldırgan milliyetçiliğin tohumlarını atmaya başlamışlardı. Endüstriyel-askeri kompleks yerine, Yugoslavyanın dağılan parçalarında yaşayan bizlerin *şiişel-askeri kompleks*i vardı ve bu kompleks ikiz figürler olan Radovan Karadžić ile Ratko Mladic'in şahsında cisimleşiyordu. Aslen psikiyatrist olan Karadžić hem acımasız bir siyasi ve askeri lider hem de bir şairdi. Yazdığı şiirler gülünç bulunarak bir kenara atılmamalı – bunları yakın bir okumaya tabi tutmalı, çünkü etnik arındırmanın nasıl işlediğinin anahtarı burada duruyor. "Dr. Dabić'in şahsen seçtiği eski Çin atasözleri arasında şu da vardır: "Düşmanlarıyla anlaşamayan kişi onlar tarafından kontrol edilir." Bu Karadžić'in Bosnalı Müslümanlarla olan ilişkisine mükemmel bir şekilde uymaktadır. "İzet Sarajlić'e" ithaf edilen başlıksız şiirin ilk mısralarını alıntılalım:

Ey insanlar, yeni inancıma dönün yüzünüzü
Size şimdiye kadar kimsenin sahip olmadığı bir şey öneriyorum
Merhametsizlik ve şarap

Ekmek bulamayanlar, beslenecek güneşimin ışığıyla
 Ey insanlar, inancımda her şey mubah
 Aşk var burada, içmek var
 Ve dilediğiniz kadar Güneşe bakmak
 Ve bu ulûhiyet size hiçbir şeyi yasaklamayacak
 Ey kardeşler, kulak verin çağırma¹⁴

Üstbenin ahlak yasaklarını askıya alması bugünkü "postmodern" milliyetçiliğin en önemli özelliğidir. Modern, seküler, küresel bir toplumun insanı allak bullak eden güvensizliği karşısında, tutkulu etnik özdeşleşmenin katı değer ve inançları dirilttiği klişesi burada tersine çevrilir: Milliyetçi "fundamentalizm" gizli, pek saklanmayan bir "Yapma iznin var"ın motoru işlevini görür daha ziyade. Günümüzdeki milliyetçiliğin bu sapkın, sözümona özgürleştirici etkisini, müstehcen bir müsamahakârlığı olan üstbenin toplumsal simgesel yasanın bariz dokusunu nasıl da tamamladığını etraflıca hesaba katmazsak, onun asıl dinamiğini yanlış anlamaya mahkûm oluruz.

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "tinin usul usul, ince ince işlenmesi"nden bahseder: insanların büyük ölçüde göremediği, ama birdenbire ortaya çıkıp herkesi gafıl avlayan o ideolojik koordinatların yeraltında değiştirilmesi meselesi. 1970'ler ve 1980'lerde Yugoslavya'da olup biten buydu işte. 80'lerin sonlarında olaylar patlak verdiğinde artık çok geçti: Eski ideolojik mutabakat baştan aşağı çürümüş ve kendi üzerine çökmüştü.

Şiirsel-askeri kompleksin Balkanlara özgü olduğu yanılısamasından kaçınmak için, Ruanda'nın Karadžić'i olan ve çıkardığı *Kangura* dergisinde sistematik olarak Tutsi karşıtı bir nefreti yayıp onların soyunu kırmak gerektiğini vazeden Hassan Ngeze'yi anmak gerekir. Karadžić ve şürekâsını kötü şairler olarak yaftalayıp atmak çok kolaydır: Yugoslavya'nın diğer uluslarının (ve Sırpların) da kendilerini bütünüyle milliyetçi tasarılarla adanmış "büyük" ve "sahici" şair ve yazarları vardı. Bu durumda, çağdaş Avrupa edebiyatının büyük isimlerinden biri olan ve duruşunu göstermek için Slobodan Milošević'in cenazesine katılan Avusturyalı Peter Handke'ye ne demeli mesela? Karl Kraus bundan bir yüzyıl kadar önce, Almanya'da Nazizmin yükselişine göndermede bulunarak, bir *Dichter und Den-*

ker (şairler ve düşünürler) ülkesi olan Almanya'nın bir *Richter und Henker* (yargıçlar ve cellatlar) ülkesi haline geldiğini söylemiştir – böyle bir tersine dönüşe çok da şaşırılmamalıyız belki...

Öyleyse bugün din ya da etnisite gerekçe gösterilerek meşrulaştırılan şiddet niçin tırmanışa geçiyor? Kendisini ideoloji-sonrası olarak gören bir çağda yaşıyoruz da ondan. Artık büyük kamusal davalar insanları harekete geçiremediği için, artık hegemonik ideolojimiz bizlerden hayatın tadını çıkarıp kendimizi gerçekleştirmemizi beklediği için, insanların çoğunun işkenceden ve başka insanların öldürülmesinden duyduğu tiksintiden kurtulması zordur. Çoğunluk bu şekilde kendiliğinden "ahlaklı" olduğu için, öldürme hakkındaki bireysel kaygıları önemsizleştirecek daha büyük, "kutsal" bir Davaya ihtiyaç duyulur. Dinsel ya da etnik aidiyet bu role cuk diye oturur. Elbette zevk için, sırf eğlence olsun diye toplu katliama girişebilen patolojik ateistler de vardır, ama bunlar ender rastlanan istisnalardır. Başkalarının acısına gösterilen ilk duyarlılığı kırmak için çoğunluğu "uyuşturmak" gerekir. Din ideologlarının bildik iddiası şudur: "İster inanın ister inanmayın, başka bakımlardan kötü insanlar din sayesinde iyi şeyler yapabilir." Yakın zaman içinde yaşadıklarımızı göz önünde bulundurursak, Steve Weinberg'in şu iddiasına kulak vermemiz daha iyi olacak: "Din olmasa, iyi insanlar iyi şeyler yapar ve kötü insanlar da kötü şeyler, ama iyi insanlara kötü şeyleri ancak din yaptırabilir."

"Barış değil kılıç getirmeye geldim"

Madalyonun sadece bir yüzü bu – yoksa din, tanım gereği, pek çok farklı şekilde kullanılabilen çok yönlü bir fenomendir. Yakın zaman önce, İngiltere'de ateist bir grup şöyle bir mesajı olan afişler dağıtmıştı: "Tanrı yok, endişeye de mahal yok, hayatın tadını çıkarmaya bakın!" Buna karşılık olarak, Rus Ortodoks Kilisesi de karşıt bir kampanya başlatıp içinde şöyle bir mesaj olan afişler üretmişti: "Tanrı var, endişeye mahal yok, hayatın tadını çıkarın!" İşin ilginç tarafı her iki önerme de bir bakıma ikna edici görünmektedir: Eğer Tanrı yoksa istediğimizi yapmakta serbestiz demektir, öyleyse hayatın tadını çıkarabiliriz; Tanrı varsa şayet, esirgeyen ve bağışlayan

kadir-i mutlaklığıyla her şeyin çaresine bakacaktır, öyleyse endişelenmemize gerek yok, hayatın tadını çıkarabiliriz demektir. Bu tamamlayıcılık her iki önermede de sorunlu bir yan olduğunu göstermektedir, zira ikisi de şu gizli öncüle dayanmaktadır: "Tanrı yokmuş gibi hareket edip mutlu olabiliriz, çünkü bizi gözleyip koruması için iyi Tanrı'ya (ya da kadere...) güvenebiliriz!" Bundan dolayı (ikna edicilikte diğerlerinden aşağı kalmayan) şu alternatif önermeleri de rahatlıkla tahayyül edebiliriz: "Tanrı yoktur, öyleyse her şey bize bağlıdır; yani daima endişe etmeliyiz!" ve "Devamlı ne yaptığımızı gözleyen bir Tanrı vardır, öyleyse huzursuz olmalı ve sürekli endişe etmeliyiz!"

Burada karşımıza çıkan mesele tam olarak şudur: Teoloji ile siyasetin fundamentalist bir tarzda kaynaşmasını, özgürleştirici bir tarzda kaynaşmasından nasıl ayıracağız? Her ikisi de aşk ile şiddetin birliğini kabul eder ve şiddeti aşkla meşrulaştırır: Aşktan ötürü birini öldürebilirsiniz. Belki de aşkı –mahrem-erotik aşkı değil, Hristiyanlık'ta *agape* adı verilen siyasi aşkı– başlangıç noktamız olarak görmeliyiz. "Her şey yok olsa ve o kalsa, var olmaya devam etmeliyim; her şey kalsa ve o yok olsa, evren güçlü bir yabancıya dönüşür: Onun bir parçası gibi görünmemeliyim." *Uğultulu Tepeler*'de Cathy, Heathcliff'le olan ilişkisini işte böyle tanımlar – kayıtsız şartsız erotik aşka dair özlü bir ontolojik tanım sunmuş olur. Burada terörün besbelli bir boyutu iş başındadır – o ölümcül *jouissance* Gecesi'ne dalarak tüm toplumsal gerçekliklerini yok etmeye hazır olan Tristan ile Isolde'nin kendilerinden geçmelerini bir düşünelim. Bundan dolayı, erotik aşkın kendine has diyalektiği daralma ile genişleme, erotik bir kendi içine gömülme ile çiftin aşkının damgasını vurduğu toplumsal uzamı yavaş yavaş kurma işi (çocuklar, ortak tasarımlar, vb.) arasındaki gerilime dayanır. *Agape* ise bütünüyle farklı bir şekilde işler. Nasıl mı? Kendisini kolektif uzamdan koparıp atan *eros*'a karşıt olarak, bir kolektife duyulan aşk, dehşet saçan şiddetin fazlasını ortadan kaldırmayı başarır: *Agape*, sevilen kolektife ve nihayetinde tüm insanlığa ve hatta Budizmde olduğu gibi (acı çeken) hayatın tüm alanlarında empatiye yönelik bir *olumlamaya* işaret etmez mi? Buradaki nesne, seçilen birtakım özellikleri nedeniyle değil, tüm o kusurları ve zaaflarıyla birlikte kayıtsız şartsız sevilir.

Buna karşı ileri sürülecek ilk argüman, şu basit soruya verilecek

cevapla ortaya konabilir: Yirminci yüzyılda hangi siyasi rejimler iktidarlarını halkı önderlerini sevmeye çağırarak meşrulaştırmıştır? "Totaliter" adı verilenler. Bugünse sadece Kuzey Kore rejimi kendi halkını Kim Il Sung ile Kim Yong Il'e sonsuz bir sevgi duymaya çağırıyor; keza Önder de halkına sevgi saçıyor, sevgisini ifade etmek için de devamlı af ilan edip duruyor. Kim Yong Il bu minvalde kısa bir şiir de yazmıştır: "Nasıl ki bir günebakan ancak güneşe bakarsa serpilebilir, Kore halkı da ancak gözlerini yukarı doğru. Önderlerine çevirirse serpilebilir." Önderden kası da elbette kendisidir... Terör ile merhamet böylelikle birbirine sıkı sıkıya bağlanır; aynı iktidar yapısının ön ve arka yüzleridir bunlar: Merhameti simetrik olarak evrenselleştirilecek tek şey, istediği her şeyi ve herkesi yok etme hakkı ve kapasitesini bütünüyle ortaya koyabilecek bir iktidardır – bu iktidar isterse herkesi yok etmiş olabileceği için, hayatta kalanlar iktidardakilerin merhameti sayesinde ayakta kalmış olur. Bir başka deyişle, iktidarın tebaası olan bizlerin canlı kalmamız, iktidarın sonsuz merhametinin bir kanıtıdır. Bir rejim ne kadar "terörist"se, önderleri de o sonsuz sevgi, iyilik ve merhametlerinden ötürü o kadar çok methedilir. Adorno, siyasette aşka tam da bir başka (demokratik) meşrulaştırmanın eksik olduğu zaman başvurulduğunu söylemekte haklıydı: Bir önderi seviyorsanız, onu yaptıkları için değil nasılsa öyle olduğu için seviyorsunuz demektir.

Peki siyasi bir kategori olarak aşkın bir sonraki adayına, yani o daha "nazik", dengeli, bütüncül, ekolojik bir yaklaşımı olan Şark maneviyatına (Budizm) ne demeli? Japonya'nın yüz elli yıl boyunca disiplin ve kendini feda etme etiğiyle el ele yürüyen sanayileşme ve askerileşme süreci, Zen düşünürlerinin çoğunluğunun desteğini almıştır (1960'ların ABD'sinde el üstünde tutulan Zen gurusu D. T. Suzuki'nin gençliğinde, 1930'ların Japonyası'ndaki topyekûn disiplini ruhunu ve askeri açıdan büyüme arzusunu desteklediğini bugün kaç kişi biliyor?). Burada bir çelişki, sahiden müşfik bir kavrayışın manipüle edilip saptırılması söz konusu değildir: şipşak aydınlanmanın benliksiz "şimdi"sine bütünüyle dalma tavrı –ki hal böyle olduğunda tüm düşünümsel mesafe kaybolur, C. S. Lewis'in deyişiyle "ben ne yapıyorsam oyum"dur; mutlak disiplin, topyekûn kendiliğindenlikle birlikte ortaya çıkar– kişinin militarist toplumsal mekanizmaya tabiyetini kusursuz bir biçimde meşrulaştırır.

Bu ise şu anlama gelir: Budizmin (ve hatta Hinduizmin) o her şeyi kapsayan şefkatinin karşısına Hristiyanlığın hoşgörüsüz, şiddetli aşkı konmalıdır. Budizmdeki nihai tavır Kayıtsızlık'tır, farkları belirlemeye çalışan tüm tutkuları boğmaktır; Hristiyanlığın aşkı ise, bir nesneye bir başkasının pahasına ayrıcalık tanıyıp onu yüceltmek için, varlık düzeninde bir farklılık, bir boşluk yaratmaya duyulan şiddetli bir tutkudur. Balkanlar'da şöyle bir atasözü vardır: "Kocam beni dövmüyorsa, beni sevmiyor demektir!" Aşk şiddettir, ama (sadece) kaba anlamıyla, bu Balkan atasözünde denmek istendiği gibi değil. Şiddet, aşk tercihinin kendisidir zaten; bu tercih sonucunda âşık olunan nesne bağlamından koparılıp Şey mertebesine yükseltilir. Karadağ folklorunda, Kötülüğün kökeni güzel bir kadındır: Etrafındaki erkeklerin dengesini, tam anlamıyla evrenin istikrarını bozar ve her şeye bir kısmilik rengi katar.

Aşk, nefret ve kayıtsızlık üçgenini layığıyla kavrayabilmek için, tümel ile onun varlığı ortaya koyan kurucu istisnasının mantığına yaslanmalıyız. "İnsan ölümlüdür" şeklindeki tümel önermenin hakikati tek bir kişinin bile varlığını ima etmezken, "daha az güçlü" bir önerme olan "Var olan en azından bir insan vardır" (yani "bazı insanlar vardır") onların varlığını ima eder. Lacan bundan şöyle bir sonuca varır: (Bir mefhumun içeriğini belirleyen) tümel bir önermeden varlığa geçmemizi sağlayan tek şey, var olan tümelin tekil ögesinin varlığını değil, söz konusu tümelliğe *istisna* teşkil eden en az bir ögenin varlığını ifade eden bir önermedir. Aşk söz konusu olduğunda şu anlama gelir bu: "Hepinizi seviyorum" şeklindeki tümel önerme, ancak "Nefret ettiğim en az bir kişi var"sa fiili varlık düzeyine ulaşır – İnsanlığa duyulan tümel aşkın her zaman (reel) istisnaya, yani insanlığın düşmanlarına karşı vahşi bir nefret duyulmasına yol açmış olması bu tezi fazlasıyla doğrulamaktadır. İstisnaya duyulan bu nefret tümel aşkın "hakikati"dir; sahici aşk ise ancak arka planda tümel nefret *değil*, tümel kayıtsızlık olduğunda doğabilir: Her Şey'e, evrenin bütününe karşı kayıtsızımdır ve böylelikle, bu kayıtsız arka plana direnen eşsiz birey olarak *sizi* fiilen sevmekteyimdir. Dolayısıyla, aşk ile nefret simetrik değildir: Aşk tümel kayıtsızlıktan doğarken, nefret tümel aşktan doğar. Kısacası, burada karşımızda yine cinsiyetlendirme (*sexuation*) formülü vardır: "Hepinizi sevmiyorum", "Sevmediğim kimse yok"un tek temeliyken, "Hepinizi seviyorum"

zorunlu olarak "Bazılarınızdan gerçekten nefret ediyorum"a dayanır. "Ama ben hepinizi seviyorum!" – Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin gizli polis teşkilatının başındaki Erich Mielke kendini böyle savunmuştu; besbelli ki tümel aşkının temelinde bu aşkın kurucu istisnası, sosyalizmin düşmanları yatıyordu...

İyi de *bu* şiddeti, sahici Hristiyan aşkın içerdiği şiddetten; Hristiyanlık'ta tam da komşuya duyulan sevginin kalbinde yatan ve İsa'nın en rahatsız edici birkaç sözünde doğrudan ifadesini bulan o muazzam şiddetten nasıl ayıracağız? Gelin şimdi bu sözlerin temel verisyonlarına bir bakalım:

Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın; ben barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşmanları kendi ev halkı olacak. Annesini ya da babasını Beni sevdiğinden çok seven Bana layık değildir; oğlunu ya da kızını Beni sevdiğinden çok seven Bana layık değildir; çarmıhını alıp Benim ardımdan gelmeyen Bana layık değildir. Canını kurtaran, onu yitirecek; Benim uğruma canını yitirense onu kurtaracaktır. (Matta 10:34-9)

Ben dünyaya ateş yağdırmaya geldim; keşke bu ateş çoktan alevlenmiş olsaydı! Fakat vaftiz olmam gerek ve bu vaftiz gerçekleşinceye dek nasıl da sıkıntı çekiyorum! Yeryüzüne barış getirmeye mi geldiğimi sanıyorsunuz? Size hayır diyorum, ben ayrılık getirmeye geldim; zira bundan böyle bir evde beş kişi, ikiye karşı üç, üçe karşı iki bölünmüş olacak. Baba oğluna, oğul babasına karşı; anne kızına, kız annesine karşı; kaynana gelinine, gelin de kaynanasına karşı olacak. (Luka 12:49-53)

Bana gelen biri babasından, annesinden, karısından, çocuklarından, kardeşlerinden, hatta kendisinden nefret etmiyorsa, benim havarim olmaz. (Luka 14:26)

İnsanlar ben yeryüzüne barış getirmeye geldim sanıyor belki. Bilmiyorlar ki yeryüzüne ayrılık getirmeye geldim: ateş, kılıç, savaş. Zira bir evde beş kişi olacak: Üçü ikisine, ikisi de üçüne karşı; baba oğula, oğul da babaya karşı olacak ve hepsi tek başına kalacak. (Tomas 16)

İsa'nın açıkça dile getirdiği "Barış değil, kılıç getirmeye geldim" cümlesindeki "ilahi şiddet"i nasıl görmeyiz? Bu ifadeleri nasıl yorumlayacağız öyleyse? Hristiyan ideolojisi, verilmiş olan mesajı harfi harfine okuyarak kabul etme cesaretini göstermek ve bizatihi İsa'nın düşmanlarını ezmek için şiddeti savunduğunu söylemek ye-

rine, bu sözlerle başa çıkmak için beş stratejiye başvurur. İlk iki okumada mesele düpedüz inkâr edilir: Genelgeçer tercümeyle şaibe yüklenerek mesaj bertaraf edilir. Bunun için de ya ılımlı bir düzeltme önerilir ("babalarından vb. *nefret* etmeyenler" ifadesi yerine "babaları vb. yerine beni *tercih* etmeyenler" ifadesi konur; böylelikle de kıskanç bir tanrının buyurduğu sevginin aşamalandırılmasına ulaşırız ancak – babanızı sevin, ama beni daha fazla sevin...), ya da daha köklü bir düzeltmeye gidilir. Örneğin Keltlerin ihya ettiği Kells Kitabı'nda yanlış bir şekilde "gladium" (kılıç) sözcüğü yerine "gaudium" (neşe) sözcüğü kullanılıyor ve bu kısım şöyle çevriliyor: "[Sadece] barış getirmeye gelmedim, neşe getirmeye geldim." (Bu yanlış çeviriyi doğru çeviriyle birlikte okuyası ve tam mesajı şöyle yeniden oluşturası geliyor insanın: "Barış değil, kılıcın, mücadelesinin neşesini getirmeye geldim.") Bunların dışındakiler ise daha gelişkin stratejiler. İlkinde (ki aralarında en tiksindirici ve siyasi açıdan tehlikeli olanı budur) İsa'nın "kılıç getirmeye geldim" mesajının, güya bunun karşıtı olan, "Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek" (Matta 26:52) şeklindeki "barışçıl" uyarıyla birlikte okunması gerektiği iddia edilir. İsa'nın "kılıç getirmeye geldim" derken kastettiği kılıç, "kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek" cümlesindeki *ikinci* kılıçtır – bir başka deyişle, kılıcı ilk kullananlar ya da Hristiyanlara ilk saldıranlar başkalarıdır ve Hristiyanların kendilerini gerektiğinde kılıçla savunmaya tümünden hakları vardır. Luka 22:36'daki "kılıcı olmayan abasını satıp bir kılıç alsın" cümlesini de böyle okumalıyız: Kılıcı ilk kullananların işini bitirmek için bir kılıç alın. Tabii ki bu yorumdaki sorun, bize saldıranlara karşı kendimizi savunmak adına en vahşi şiddete kapı aralaması ve hatta bu şiddete sözü edilen ilahi kehaneti-buyruğu ("kılıcı çekenler kılıçla ölecek") gerçekleştirme gücü vermesidir. Hitler de devamlı olarak aynı iddiada bulunmuştur – kılıcı kullanmasının yegâne sebebinin, Almanya'ya karşı kılıç kuşanmış olanları mahvetmek olduğunu öne sürmüştür.

Diğer strateji ise, İsa'nın sözlerini bir buyruk ya da tehdit olarak değil, takipçilerine hitaben söylenmiş basit bir öngörü ve uyarı olarak okumaktır. "Kılıç getirmeye geldim" sözünün anlamı şudur: "Çağırımı yaydığınız zaman, bu çağrıya şiddetle karşı koyup size karşı kılıç kuşananların nefretine hazırlıklı olun" – Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanların defalarca katledilmesi bu öngörüğü tamamen

doğrular. İsa tam da bu bakımdan koca ile karısı arasına ayrılık sokmaktadır: Karısı kocasından önce Hristiyanlığı kabul ettiği zaman, bu elbette kocanın eşine karşı husumet duymasına yol açabilir. Bu yorumdaki sorun, sırf başkalarının nefretine (edilgen bir biçimde) katlanmaya hazırlıklı olmaktan çok daha kuvvetli bir emri, babandan (etkin bir biçimde) nefret etme emrini izah edememesidir: İsa takipçilerine ebeveynlerinden nefret etmelerini emrettiği zaman, ebeveynleri onların İsa'ya inanmasına karşı çıkıyor mu çıkmıyor mu diye bakmaz – bu emir adeta ilk hamleyi yapan bir nefret çağrısında bulunur, başkalarının nefretine dönük bir tepkiden ibaret değildir.

Tahmin edilebileceği gibi, son strateji ise *mecazi* bir okuma yapmaktır: Söz konusu "kılıç" başkalarını incitmek için kullanılan silah değil, *hakikati yanıltan ayıran Tanrı kelimidir*; böylece, bu sözle ortaya konan şiddet de manevi arınmanın şiddeti olur. Her ne kadar kulağa hoş gelse de, müphemlikler ve tehlikelerle dolu bir yorumdur bu.

Christa Wolf'un 1963'te kaleme aldığı, Demokratik Almanya Cumhuriyeti hakkındaki klasikleşmiş romanı *Der geteilte Himmel* (Bölünmüş Gökkuşbuğu), bölünmüş bir Almanya'nın yarattığı öznel etkileri konu alır. (Batı'yı tercih etmiş olan) Manfred sevgilisi Rita'ya son buluşmalarında şöyle der: "Topraklarımız bölünmüş olsa bile aynı göğü paylaşıyoruz." (Doğu'da kalmayı seçmiş olan) Rita ise acıyla şöyle bir karşılık verir: "Hayır. Göğü ilk onlar böldü." Wolf'un bu romanı –her ne kadar Doğu Almanya'dan özür diler gibi bir tavrı olsa da– "dünyevi" ayrılık ve mücadelelerimizin temelinde nihayetinde "bölünmüş bir göğün" yattığına, içinde yaşadığımız (simgesel) evrenin köklü ve dışlayıcı bir şekilde bölünmüş olmasının yattığına işaret eden doğru bir içgörüyü barındırmaktadır. "Göğün bölünmesinin" taşıyıcısı ve aracı, "varlığın evi" olan; dünya görüşümüzün tamamını, gerçekliği tecrübe ediş tarzımızı ayakta tutan bir araç olan dildir: İlk ve en büyük bölücü, ilkel bencil çıkarlar değil dilin kendisidir; aynı sokakta otursak bile komşularımızla "farklı dünyalarda" yaşamamız, yaşayabilmemiz de dil yüzündendir. Bundan dolayı, sözel şiddet tali bir çarpıtma değil, insanların şiddetinin her türlü biçiminde başvurulmuş son çaredir.

İsa'ya dönelim: Bölücü kılıcı manevi bile olsa, "göğü bölmesi" ontolojik olarak –rahatlıkla temellendirip meşrulaştırılabileceği– her

türlü "ontik" şiddetten daha şiddetlidir. İsa'nın şiddeti böyle "sorunlu bir şekilde" onaylamasını izah edebilmek için, onu geleneksel pagan bilgeliğinin karşısına koymalıyız. Antik Yunan'da demokrasi ve felsefenin yükselişi her ne kadar farklı bir dünyanın habercisi olsa da, burada ortaya konan hâlâ bütünüyle geleneksel bilgeliktir. Atina demokrasisinin kurucusu olan Solon'un önemi (*eunomia*, güzel düzen) hakkında yazdığı etik-siyasi şiir buna örnek teşkil eder:

Ruhum Atina halkına şunları öğret diyor:
 Düzensizlik şehre sayısız kötülük.
 Önemi ise düzen getirir.
 Ve her şeyi düzeltir,
 haksızları zincire vurarak,
 sorunları ortadan kaldırarak,
 açgözlülüğe son vererek,
 kibri karanlığa mahkûm ederek,
 fesat çiçeklerini soldurup
 çarpık yargıları düzelterek.
 Küstahlıkları yatıştırır
 ve çetin ihtilafların aksi öfkesini durdurur.
 Her şey düzgündür onun denetiminde
 ve insan ilişkilerinde ihtiyat hüküm sürer.¹⁵

Aynı ilkenin Sophokles'in *Antigone*'sinde, insanın tekinsiz/şeytani boyutu hakkındaki meşhur koro bölümünde de öne sürülüyor olmasına şaşmamak gerek:

Ülkenin yasalarına hürmet gösterir ve Devlet'in Tanrılarının önünde saygıyla eğilirse, şehri gururla ayakta kalacaktır; lakin gururla gözlerini kör etmiş, şehri olmayan, dışlanmış bir kişi hakkın yolundan sapmaya cüret ederse, ne yanında otururum onun ne de kalbindeki düşüncelerini paylaşırım.¹⁶

(Amélie Oksenberg Rorty gibi kimi yazarlar daha da ileri gidip son satır için çok daha radikal bir çeviri öneriyor: "şehirsiz, insan sınırlarının ötesindeki biri, tiksinti veren bir şey, uzak durulması gereken

15. Elizabeth Irwin, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 184.

16. Sophokles, "Antigone", *The Oedipus Trilogy* içinde, Charleston: Biblio Bazaar, 2007, s. 201; Türkçesi: "Antigone", *Eski Yunan Tragedyaları I* içinde, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos Boyut, 1997.

bir pislik.") Bu bağlamda, birinin (bu kişinin kim olduğunu bilmiyoruzdur henüz) Kreon'un yasağını çiğnediğini ve Polyneikes'in vücutunu toprakla örttüğünü öğrenen koronun bu habere tepki gösterdiğini hatırlamamız gerekir – alttan alta paylanan bu "şehirsiz, dışlanmış" kişi Antigone'nin ta kendisidir; şeytani şeyler yapıp devletin önomisini bozmuştur. Oyunun son satırlarında bu durum iyiden iyiye ortaya konmuştur zaten:

Mutluluğun en önemli kısmı
Bilgeliktir – saygısızlık etmemektir
tanrılara, zira burnu büyüklerin böbürlenmeleri
yol açar korkunç cezalara
öyle ki insan bilgeliği ancak yaşlılıkta keşfedebilir.¹⁷

Önomi açısından bakıldığında, Antigone kuşkusuz şeytani ve tekinsizdir: Kafa tutuşu, şehrin "güzel düzenini" altüst eden aşırı bir ısrarı gösterir; hiçbir koşula ya da şarta bağlı olmayan etiği *polis*'in ahengini bozar ve bu haliyle "insan sınırlarının ötesindedir." İşin ironik tarafı, Antigone'nin kendisini insan düzenini ayakta tutan kadim yasaların koruyucusu olarak sunsa da, garip ve tiksinti uyandıracak kadar insafsız biri gibi hareket etmesidir – muhakkak ki soğuk ve canavarca bir tarafı vardır; sıcak ve insancıl kardeşi İsmene arasındaki tezat da bunu ortaya koyar zaten. "Antigone" ismindeki müphemlik bu tekinsiz boyuta işaret eder: Bu isim "bükülmez" anlamında yorumlanabileceği gibi (zira karşı/karşıt anlamına gelen *anti-* ile köşe, büküm, açı gibi anlamlara gelen *-gon/-gony*'in bileşiminden oluşur), "anneliğe karşı" ya da "annenin yerine" anlamında da yorumlanabilir (zira *gone* kökü "doğuran şey" anlamına gelir – tanrıların kökeni anlatısı anlamındaki teogoni sözcüğünde olduğu gibi). İnsanın bu iki anlam arasında bir bağlantı olduğunu öne sürmesi geliyor: Anne olmak kadının "bükülmesinin", yani tabiyetinin temel biçimi değil mi; Antigone'nin tavizsiz tavrı kaçınılmaz olarak anneliğin reddini de beraberinde getirmeyi mi? İşin ironik tarafı, (Hyginus'un 72. masalında anlattıklarına bakılırsa) asıl mitte Antigone'nin *anne* olmasıdır: Erkek kardeşi Polyneikes'i defnetmeye çalışırken yakalandığı zaman, Kreon onu idam edilmesi için oğlu Ha-

emon'a teslim eder – ki vaktiyle Antigone'yle Haemon nişanlanmıştı. Haemon onu öldürmüş gibi yapıp kaçırır, onunla evlenir ve sonunda ondan bir oğlu olur. Zaman geçer ve büyüyen oğlu Thebes'e gelir. Kreon, Sparta ya da Dragon doğumlu erkeklerin soyundan gelenlerin vücudunda bulunan işareti görünce onu tanır. Hiç merhamet göstermez Kreon; bunun üzerine Haemon da kendisini ve karısı Antigone'yi öldürür. Hyginus'un burada, *Antigone* adıyla bir başka tragedya yazmış olan Euripides'in izinden gittiğine dair işaretler vardır. Euripides'in bu eserinden günümüze kalan birkaç parçanın arasında şöyle bir satır da vardır: "Erkeğin sahip olabileceği en iyi şey, halden anlayan bir eştir" – bu kadın Sophokles'in Antigone'si değildir tabii ki.¹⁸

Antigone'yi İsa'yı çağrıştıran ilk figürlerden biri olarak gören yorumcular haklıdır: Kayıtsız şartsız bir bağlılığı olan Antigone Hıristiyanlığa işaret eden (ve ancak "anakronistik olarak", sonraki Hıristiyan bakış açısından layığıyla okunabilecek) farklı bir etiğe uyar. Peki neden? Hıristiyanlık, önominin o küresel açıdan dengeli düzene, bu düzenin tamamen yabancı olduğu bir ilkeyi, pagan kozmolojisinin ölçütleriyle ele alındığında olsa olsa korkunç bir çarpıtma gibi görünebilecek bir ilkeyi getirir: her bireyin evrenselliğe (Kutsal Ruh'un, ya da günümüzde insan hak ve özgürlüklerinin evrenselliğine) doğrudan erişimi ilkesi – küresel toplumsal düzendeki özel yerim neresi olursa olsun, bu evrensel boyuta doğrudan dahil olabilirim. İsa'nın Luka'dan alıntıladığımız "skandal" kabilinden sözleri de aynı yöne işaret etmiyor mu peki? Burada acımasız ve

18. İnsanın içinden *Antigone*'yi Brecht'in aynı hikâyeyi üç farklı versiyonda anlattığı (*Jasager, Neinsager, Jasager 2*) minvalde yeniden yazmak geliyor. İlk versiyon Sophokles'in sonuç kısmını izler. İkinci versiyonda, Antigone kazanır ve Polyneikes'i düzgünce defnetmesine izin vermesi için Kreon'u ikna eder; gelgelelim, yurtsever ve popülist kalabalıklar hain isyancılardan intikam alınmasında ısrar eder, yeni bir iç savaş patlak verir, ayakta kalmı Kreon'u linç eder, şehirde kaos baş gösterir; son sahnede, Antigone kendinden geçmiş bir halde yıkıntıların arasında, alevlerin içinde yürürken şöyle yazar: "Ama ben savaş için değil, aşk için yaratıldım." Üçüncü, yani "Akhilleuslaştırılmış" versiyonda, koro saçma sapan hükümlerde bulunan bir grup değil, aktif bir faildir: Şehir tehlikeye sokan mücadelelerinden ötürü hem Antigone'yi hem de Kreon'u paylar – Kreon tahtından indirilir, ikisi de tutuklanır ve koro kolektif bir organ olarak yönetimi ele alıp yeni bir Yasa koyar ve Thebes'e halk demokrasisini getirir.

kıskanç bir Tanrı'nın talep ettiği vahşi nefretin kendisini ele alıyor *değiliz* elbette: Aile ilişkileri mecazi olarak tüm o toplumsal-simgesel ağa, şeylerin küresel düzenindeki yerimizi tayin eden herhangi bir etnik "töz"e karşılık gelir. Dolayısıyla İsa'nın emrettiği "nefret", aşkın sözümona diyalektik bir karşıtı değildir; Aziz Pavlus'un I. Korintililer 13'te *agape* diye tanımladığı, inanç ile umut arasında anahatar bir işlev gören terimin dolaysız bir ifadesidir: Bize kendimizi içine doğduğumuz organik cemaatten "çekip çıkarmamızı" emreden şey aşkın kendisidir. Ya da Pavlus'un deyişiyle: Bir Hristiyan için, ne erkek ne kadın, ne Yahudi ne Yunan vardır. Kendisini bütünüyle Yahudi "etnik tözü"yle özdeşleştirmiş olanların, keza Yunan filozoflar ve küresel Roma İmparatorluğu savunucularının İsa'yı gülünç ve/ya travmatik bir skandal olarak algılaması şaşırtıcı değil.

Bundan dolayıdır, Pavlus (I. Korintililer 3:19'da) "dünyanın bilgeliği Tanrı'nın gözünde ahmaklıktır" diye yazdığında, hedef tahtasında pagan bilgeliğinin en temel veçhesi vardır. İşte bundan ötürü Tertullianus'un o meşhur (daha doğrusu kötü nam salmış) sözü *credo quia absurdum*'a ("inanıyorum çünkü saçma") bile itibarını iade etmeliyiz. Yanlış aktarılan bu söz, Tertullianus'un *De Carne Christi*'sinde (İsa'nın Bedeni) aslında şöyle geçer: "Tanrı'nın Oğlu çarmıha gerildi: Utanmıyorum – çünkü bu utanç verici. Tanrı'nın Oğlu öldü: Buna hemen inanılabilir – çünkü saçma. Gömüldü ve dirildi: Bu kesindir – çünkü imkânsızdır."¹⁹ Öncelikle, Tertullianus'un akla karşıt olmadığını unutmamamız gerekir: *De Poenitentia* (Tövbe; I, 2-3) adlı eserinde, her şeyin akılla kavranacağını vurgular:

Tanrı'nın akılla tedarik etmediği, düzenlemediği, takdir etmediği hiçbir şey olmadığı için, aslında Akıl da her şeyi yaratan Tanrı'nındır – Tanrı'nın takdiri olan her şey akılla ele alınıp anlaşılmalıdır. Tanrı'dan bihaber olan herkes. O'na ait olan bir şeyden de muhakkak bihaber olacaktır, zira hiçbir hazine odası yabancıların erişimine açık değildir. Nitekim, aklın kılavuzlu-

19. A. Cleveland Cox, "On the Flesh of Christ" of Tertullian, 11. Kısım, 5. Bölüm, *The Ante-Nicene Fathers, Translation of The Writings of the Fathers Down to A.D. 325: Volume III* içinde. New York: Charles Scribner's Sons, 1903, s. 625: *Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. / Et mortuus est dei filius; credible prorsus est, quia ineptum est. / Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.*

ğu olmadan hayatın o evrensel rotasında seyre çıkanlar, yakında kopacak kasırgadan nasıl sakınacaklarını bilmezler.²⁰

Öyleyse Tertullianus'un büyük pagan filozoflara derin bir saygı duyması ("Filozofların bazen bizimle aynı şeyleri düşünmüş olduklarını inkâr etmeyeceğiz elbette") ve hatta Seneca için "*saepe nos-ter*", yani neredeyse bizden biri demesi şaşırtıcı değildir.²¹ Bundan dolayı, Tertullianus'un apaçık saçma, akıl ile duyularımızın kanıtlarına ters bir şeye delicesine, irrasyonel bir şekilde inanmayı savunduğu şeklindeki popüler yorumu reddetmek gerekir. *De Carne Christi*'den alıntıladığımız pasaj, Tanrı'nın insan etinde cisimleşebileceği düşüncesini saçma bulup İsa'nın tecessüdünü salt bir kuruntuya –İsa'nın gerçek bir bedeni yoktu, gerçekten acı çekmemişti– indirgeyen Marcion'a karşı bir polemğin parçasıdır. Yeniden vücuda gelmeye olan inancın saçma bulunmasını sağlayan ölçü demek ki mantık değil görenek ve teamüldür; bizatihi akıl değil, yaygın olarak kabul edilenin alanı olan genel "bilgelik"tir – İsa'nın ölümü ve dirilişi bu ölçütle ele alındığında "imkânsız" görünür. "İmkânsızlığın" burada daha ziyade şöyle bir anlamı vardır: "İmkânsız! Nasıl böyle korkunç bir şey yapabilirsin! Hiç utanmıyor musun?" Bizatihi Tanrı'nın çarmıha gerilip acı içinde ölmesi, aşağılanması ve halkın gözünde suçlu biri gibi cezalandırılması fikri "imkânsızdır" – yani tehlikeli, utanç verici ve saçmadır; tanrı denince genelde ilk akla gelen şeylerin çığnenmesidir.

Gelgelelim, İsa'nın dirilmesi çok daha güçlü bir anlamda "imkânsız" değil mi sahiden; yani mantıksal açıdan imkânsız olmasa da, (maddi) gerçekliğimiz olarak algıladığımız şeylerin temel yasalarını açıkça ihlal etmiyor mu? Bu bağlamda, modern bilimin evrenini gündelik hayatta gerçekliği kavrayışımızdan ayıran boşlukta ısrar etmek gerekir; bu boşluk akliseline uygun algılarımızın ufkunda hiçbir anlam ifade etmeyen kuantum fiziğinde doruğuna ulaşır. İradeci/kararcı bir anti-Aristotelesçi görüş modern fiziğin paradoksal sonuçlarını gündelik kavrayışlarımızdan çok daha kolayca kabul eder: Bilimsel akıl ve "saçma" Hıristiyan teolojisi (Aristotelesçi)

20. Coxe, *On Repentance of Tertullian*, a.g.y., 3. Kısım, 1. Bölüm, s. 657.

21. Tertullianus, *A Treatise on the Soul*, Whitefish: Kesinger Publishing, 2004, s. 7.

sağduyuya karşı aynı yerde buluşur. Einstein'ın Tertullianus'un *certum est, quia impossibile* [bu kesindir, çünkü imkânsızdır] şeklindeki sözünü kendi bilimsel çerçevesinden yeniden ele almış olduğunu hatırlayalım: "Eğer bir fikir ilk bakışta saçma görünmüyorsa, ondan hayır gelmez demektir." Peki, ne hayır? Bilimsel olarak kanıtlanma hayrı!

Lacan'ın imkânsız olarak Gerçek kavramı burada işimize yarayabilir – Tertullianus'un *certum est, quia impossibile* sözünü daha da açık bir hale getirmek için, "impossible" yerine "gerçek" sözcüğünü geçirmek yeter: "Bu kesindir – çünkü gerçektir." Gerçek'in imkânsızlığı, simgeselleştirilmesinde yaşanan başarısızlığa göndermede bulunur: Gerçek, simgeselleştirmelerin etrafında dalgalanıp durduğu sanal sert çekirdektir: söz konusu simgeselleştirmeler daima ve tanım itibarıyla geçici ve istikrarsızdır; tek "kesinlik", bunların var saydığı/ortaya koyduğu Gerçeğin boşluğunun kesinliğidir.

Rousseau'nun Okuru Olarak Guevara

Che Guevara'nın devrimci aşk hakkında dile getirdiği o meşhur ifadeleri bu Hristiyan arka planı göz önünde bulundurarak okumalıyız:

Gülünç görünme pahasına, gerçek devrimciye rehberlik edenin büyük bir aşk duygusu olduğunu söyleyeyim. Bu nitelikten yoksun sahici bir devrimci düşünülemez. Belki de bir önderin yaşadığı en büyük dramlardan biri, tutkulu bir ruhu soğukkanlı bir zekâyla birleştirmek ve en güç kararları hiç renk vermeden almak zorunda oluşudur. Öncü devrimcilerimiz, bu halk sevgisini, en kutsal davalara duyulan sevgiyi ideal edinmeli ve onu tek ve bölünmez hale getirmelidir. Onlar, günlük duygulanımların ufak etkileriyle, sıradan insanların sevgilerini ifade ettiği düzeye inemez.

Devrimin önderlerinin yeni konuşmaya başlayan, daha "baba" demeyi bile öğrenmemiş olan çocukları vardır; devrimi varacağı noktaya getirmek için eşleri de hayatlarından yaptıkları genel fedakârlığın bir parçası olmak zorundadır. Arkadaş çevresi kesin surette devrimci yoldaş çevresiyle sınırlıdır. Onun dışında başka bir hayat yoktur.

Bu koşullarda, dogmatik aşırılıklara, soğuk bir skolastisizme düşmek ve kitlelerden kopmamak için büyük bir insanlık sevgisine, büyük bir adalet ve hakikat duygusuna sahip olunmalıdır. Bu yaşayan insanlık sevgisinin fiili pratiklere, örnek olacak eylemlere, harekete geçirici bir güce dönüşmesi için her gün çaba göstermeliyiz.²²

Guevara burada tam da *eros* (kişisel aşk) ile *agape* (siyasi aşk) arasındaki ilişkiyle uğraşmaktadır: Bunların birbirlerini dışladıklarını öne sürmektedir – devrimciler "günlük duygulanımların ufak etkileriyle, sıradan insanların sevgilerini ifade ettiği düzeye inemez"; bir başka deyişle, onların tek aşkları, halklarına duydukları aşk, tüm "patolojik" bağlanmaları dışarıda bırakarak "tek ve bölünemez" kalmalıdır. Bu ilk bakışta tam da "totaliter" bir felaketin ("halk" soyutlaması adına gerçek bireyleri öldüren bir devrimci) formülü gibi görünse de, Guevara'nın konumunu yorumlamanın çok daha incelikli bir başka yolu daha vardır. Bunun için, mutlak olarak alınan tekil erotik aşkın dolaysız bir amaç olarak öne sürülmemesi gerektiği paradoksuyla başlamak gerekir – bu aşk bir yan ürün, hak etmediğimiz bir lütf olarak kalmalıdır. "Aşktan daha önemli şeyler olduğu" anlamına gelmez bu – sahici bir gönül karşılaşması insanın hayatındaki mutlak bir referans noktası olarak kalır (geleneksel bir dille söylersek, "insanın hayatını anlamlı kılan" şeydir bu). Öğrenilmesi zor olan ders ise şudur: Bizatihi aşk (gönül ilişkisi) insanın hayatının doğrudan amacı olmamalıdır – aşk ile görev arasında tercihte bulunmak zorunda olduğunda, görev ağır basmalıdır. Gerçek aşk mütevazıdır, tıpkı bir Marguerite Duras romanındaki çiftin aşkında olduğu gibi: Sevgililer el ele tutuşmakta, ama gözlerinin içine bakmamaktadır; birlikte dışarıya doğru, üçüncü bir noktaya, ortak Davalarına doğru bakmaktadırlar. Belki de devrimci bir çiftin aşkından daha büyük bir aşk yoktur; iki sevgili de devrim uğruna bir diğerini her an terk etmeye hazırdır böyle bir ilişkide. Hiçbir şeyin gem vurmadığı tutkulu bir gecede aşkla yanmak üzere dünyayla olan tüm bağlantılarını ve tüm yükümlülüklerini askıya almaya meyilli bir çiftten daha az sevmiyorlardır birbirlerini. Bilakis daha çok seviyorlardır.

Dolayısıyla mesele şudur: "Genel irade"yi cisimleştiren özgürleştirici-devrimci bir kolektif yoğun erotik tutkuyu nasıl etkiler? Beklenebileceği üzere, bu sorunun cevabını genel iradeyi teorileştiren Rousseau'da buluruz. *Julie yahut Yeni Heloise* adlı romanı benzer bir mesaj verir. Rousseau'nun bu olağanüstü romanı artık herke-

22. Ernesto Che Guevara, *Socialism and Man in Cuba*, New York: Ocean Press, 1965; Türkçesi, *Küba'da İnsan ve Sosyalizm*, çev. Burak Tanyılmaz, İstanbul: Everest, 2007.

sin gayet iyi bildiği bir klasik olmadığı için –ki bu durum günümüz-
deti barbarlığın uğursuz bir işaretidir– hikâyeyi ana hatlarıyla kısa-
ca anlatayım. Esas olarak Cenevre Gölü civarında geçen bu roman,
birbirine âşık olan genç özel öğretmen Saint-Preux ile kadın öğren-
cisi Julie'yı merkeze alır. Fakat gelin görün ki Saint-Preux halktan
bindir, dolayısıyla Julie'nin asil babasının bu ilişkiden haberi olma-
malıdır. Başkalarının gözünde bir suç olabilecek tutkularını sakla-
maya zorlanan bu çift en sonunda dayanamayıp sevgili olur. Julie
hamile kalınca babasını rıza göstermeye zorlayabileceğini umar,
ama düşük yapar. Bu noktada, Julie'nin babasının bir arkadaşı, çok
zengin bir İngiliz efendisi olan Lord Eduard Bomston sahneye çı-
kar. Lord Eduard Saint-Preux'den hoşlanır, fakat Saint-Preux onun
Julie'yi baştan çıkarma hevesinde olduğundan şüphelenir. Kıskaç-
lıktan da Lord Eduard'ı düelloya davet eder. Lord Eduard'ın Baron
d'Etange'ı evliliğe izin vermeye ikna etmeye çalışarak âlicenaplığı-
nı kanıtlamasıyla bu felaketin önüne geçilmiş olur. Fakat Eduardo
da işin içinden çıkamaz, zira Julie'nin babası Julie'den Saint-Preux'
den vazgeçmesini ve kendisinin tercih ettiği adamla, yani kendi ar-
kadaşı ve daha yaşlı olan Wolmar'la evlenmesini talep eder.

Çaresizliğin had safhaya vardığı bu noktada, bu açmazı çözmek
üzere başka bir karakter devreye girer: Julie'nin en sonunda herke-
sia güvenini kazanan ve bir nevi tek kişilik koro gibi hareket eden,
yani gözlemlerde bulunan, tahminler yapan ve yeri geldiğinde fer-
yat figan eden akıllı başında kuzeni Claire. Julie'nin itibarını koru-
mak isteyen Claire öğretmeni gönderir; Lord Eduard onu Paris'e gö-
türür. Evden ayrıldıkları sırada, Julie'nin annesi Saint-Preux ile kızı
arasındaki yazışmaları bulur, kahrolur ve çok geçmeden hastalanıp
öür. Her ne kadar iki olayın arasında bir bağlantı yoksa da, Julie
kendini suçlu hisseder ve annesinin ölümünden kendisinin sorumlu
olduğunu düşünür. Hal böyleyken sevgilisinden vazgeçip Wolmar'
la evlenmeyi kabul eder. Düğün esnasında derin bir içsel değişim
yaşayarak yüzünü erdeme döner. Şimdi bir eş ve anne olmanın so-
rumluluklarını üstlenmeye hazır hissetmektedir. Hem bilge hem de
iyi biri olan olağanüstü kocası, erdemli biri olmaya çalışan Julie'ye
atığı her adımda yardım eder. Julie Saint-Preux ile olan ilişkisinden
bir türlü bahsedemez, ama Wolmar'ın bundan zaten haberi vardır ve
olan biten her şeyi affeder. Julie ise buna karşılık olarak yeni halini

benimser ve nihayetinde Avrupa'ya kaçmış olan sevgilisiyle bütün bağlarını koparır.

Fakat hikâye devam eder, ya da yeniden başlar: On yıl sonra, Saint-Preux döner ve Wolmar ile eşi tarafından ağırlanır. Julie'nin iki çocuğu vardır, hayatını tamamen onlara ve Wolmar'la birlikte Clarens'teki örnek alınacak malikânelerini çekip çevirmeye adanmıştır. Kitabın geri kalan kısmında bu çabalar, Julie'nin erdemi, Wolmar'ın bilgeliği, İngiliz bahçelerinin güzelliği ve malikânelerinin saadeti anlatılır.²³ Julie'nin tek üzüntüsü Wolmar'ın bir ateist olmasıdır. Wolmar bundan hiç bahsetmez ve zevahiri kurtarmak için devamlı kili-seye gider, ama ateizminden hiçbir şüphesi yoktur. Bu durum Julie'yi rahatsız eder, buna karşılık Wolmar onun inancını hiç değiştirmeye çalışmaz. Wolmar ne kadar yardım etmeye, Saint-Preux'yü eski karasevdasından kurtarmaya çalışırsa eşi de bir o kadar dindar ve zavallı hale gelir. Peki neden? Rousseau'nun gayet farkında olduğu gibi, dinsel bağlılığın fazlalığı, bastırılmış cinsel tutkunun farklı bir şekilde dönmesidir: Cinsellikten kopmanın gerçek etkeni dinsel maneviyat değil, tutkuyu soğuk faydacı anlayışla dağıtan, düzgün bir şekilde tedavi edilmesi gereken patolojik bir fazlalığa indirgeyen ateist Aydınlanma'dır. Böyle bir durumda, cinsel tutkunun ancak dinsel bir kisveye bürünerek, sefilliğe ve günaha dair "irrasyonel" farkındalık şeklinde dönmesine şaşmamak gerek.

En sonunda, Saint-Preux'nün Claire ile evlenip Clarens'e yerleşerek Wolmar ailesinin çocuklarına öğretmenlik yapacağına kesin gözüyle bakılmaya başlandığında, Julie Saint-Preux'ye içindeki o derin dermansızlıktan, sıkıntıdan bahseder. Roman daha derin bir açmaza işaret eden beklenmedik bir kazayla son bulur: Küçük oğlunu boğulmaktan kurtarmak için göle atlayan Julie üşütüp hastalanır ve ibret verici bir şekilde ölür. Zira eski sevgilisine duyduğu aşka "deva" bulamamıştır ve bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu ölmektir. Bundan ötürü Julie ölmekten mutludur, çünkü bütün erdeminin

23. Bu on yıllık boşluk, Freud'un "İrma'nın enjeksiyonu" rüyasının ilk ve ikinci kısımlarını ayıran boşluğu andırıyor mu? Her iki örnekte de aynı tersine çevrilme vardır, yani trajediden komediye geçilir: Üzerinde durduğumuz zemin açıklanamayacak şekilde değişir, birbirinden ayrılmış sevgililerin içine düştükleri derin çaresizliğin yerini Clarens'teki iyi düzenlenmiş kolektif yaşamın gülünç mutluluğu alır.

Saint-Preux'yü unutmasını sağlayamadığının tamamen farkındadır: Onu eskiden olduğu gibi sevmektedir ve sevmeye de devam edecektir. Ölürlen o hoşgörülü ve şefkatli dinsel inançlarından bahseder, fakat en büyük umudu cennette Saint-Preux'ye kavuşmaktır.²⁴

Romanın altbaşlığı birbirine delicesine âşık olmuş öğretmen Abelard ile genç kız Heleoise arasındaki ortaçağ öyküsüyle bir benzerliğe işaret ediyor olsa da, bu iki hikâye arasındaki farka odaklanmak gerekir. Rousseau, cinsel teamüller ihlal edildiğinde erkeğin artık hadım edilmediği ve kadının da rahibe manastırına gönderilmediği Aydınlanma Çağı'nı tasvir etmektedir: Yeni Heloise bir eş, bir anne ve Wolmar'la birlikte, örnek malikânelerinde herkese müşfik bir şekilde yaklaşan bir ebeveyn olarak taşımak zorunda olduğu yükümlülükleri erdemli bir biçimde üstlenir; öğretmen ise, hadım edilme zulmünü yaşamaktansa, patolojik karasevdasından kurtulması için anlayışlı koca tarafından ideal aile ortamına davet edilir. Mesaj herhalde daha açık bir şekilde verilemezdi: Evlilik cinsellikten vazgeçmenin çağdaş biçimidir. İlk yaklaşımda, *Julie*'nin iç hareketi esasen "bir tür iki aşamalı olumsuzlama" olarak görünür; "sahte ve basmakalıp arzuların tutkulu reddi"nin ardından "basmakalıp olmayan tutkuların erdemli ya da rasyonel reddi"²⁵ gelir: *Julie* "tutkulu aşkılarıyla ilk olarak mevcut teamüllerin sahteliğini reddeden, ama ardından –Julie'nin kocası Wolmar'ın kurduğu cemaate mensubiyetleri yoluyla– bizihi bu tutkulardan erdemli bir şekilde sakındıkları ikinci bir değişimden geçen... iki sevgilinin hikâyesidir."²⁶

Mesele, romanın sonunda, yani *Julie*'nin arzusundan taviz vermeyeceğini itiraf ettiği ve tek çare olarak (örtük bir) intiharı tercih ettiği zaman geri dönen tutkunun nasıl yorumlanacağıdır – bu rahatsız edici ilave, romanın temel çerçevesini oluşturan Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlaması"nda yaşanan başarısızlığın bir göstergesi midir, yoksa onun bünyevi gerçekleşme tarzı mıdır? Bir başka deyişle, *Julie*'nin Hegelci yorumu (tutkulu aşkın yeni erdemli cemaat-

24. Bkz. Judith N. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

25. Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 92.

26. A.g.y., s. 91.

te "alıkoyarak aşılması" ve bu cemaatin bizi tutkulu aşktan kurtarması) ile hikâyenin kendisinin verdiği örtük ders arasındaki boşluk, Hegel'e yöneltmiş ferasetli bir eleştiri, alıkoyarak aşmanın sınırının göstergesi, tekilliği kavramsal evrenselleştirmeye idrak edilemeyen o müstehcen "hortlak" tutkunun gerçeğinin var olmağdaki ısrarı olarak mı okunacaktır? İnsanın içinden böyle bir yoruma katılmak geliyor: Hegel sonrası kırılmaya damgasını vuran şey tam da "alıkoyarak aşılamayan" bir tekrarın, idea haline gelme hareketinin ötesinde (daha doğrusu, altında) var olmağa ısrar eden bir dürtünün yükselişi değil midir? Julie'nin ölmeden hemen önce sevgilisine yazdığı son mektubundaki (6. Bölüm, 8. Mektup) anılmaya değer ifadeler bu yöne işaret eder. Tatmine (esenlik, mutluluk) kavuşamıyor değildir – bunlar vardır ve tam da bu olguyu, "ce dégoût du bien-être"i ("keyfi yerinde olma duygusunun verdiği bu tiksinti") katlanılamaz derecede boğucu bulmaktadır: "Le suis trop heureuse: le bonheur m'ennuie" ("Çok mutluyum: bu mutluluk sıkıyor beni").²⁷ Kitap yayımlandığı zaman bir değerlendirme yazısı yazan İsviçreli bir yazar şöyle demiştir: "Bu kitabı okuduktan sonra insan zevkten ölmeli... yahut daha iyisi, onu tekrar tekrar okumak için yaşamalı"²⁸ – ölüm ile hayatın tekrar edip duran fazlalığının üst üste binişi, Freud'un ölüm dürtüsünün en özlü tanımı, Hegelci diyalektik dolayımın idrak edemediği bir boyutu değil midir?

Peki ya bu perspektifi tersine çevirirsek? Peki ya tutku ancak bizi aşkın tutkusundan kurtarmaya yazgılı o acı verici "içerip aşma" sürecinden geçmemizden sonra, saf biçimiyle; yani ilk görünümüne damgasını vurduğu şekliyle, o geleneksel, baskıcı ve pederşahi ahlağa kafa tutmak için takılan naif kahramanlık maskesinden sıyrılmış halde ortaya çıkıyorsa? Hegelci bir dille söylersek, eğer ilk olumsuzlama (toplumsal baskıya karşı tutku) "soyut bir olumsuzlama" ise, ikincisi "somut", fiili bir olumsuzlamadır. Olumsuzlama ancak burada –düzenin baskıcı olmaktan çıkıp bir mutluluk ve esenlik düzeni-

27. Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Heloise*, Paris: Le Livre de Poche, 2002, s. 757; Türkçesi: *Julie yahut Yeni Héloïse*, çev. Hamdi Varoğlu, Ankara: MEB, 1945.

28. Aktaran, Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York: Basic Books, 1999, s. 286.

ne dönüştüğü bu noktada— layığıyla gerçekleşebilir. Nitekim "olumsuzlamanın olumsuzlaması"nın ardından bir başka "gerilim artışı" yaşanır: "olumsuzlamanın olumsuzlamasının" ürettiği, kendisinin Kendinde'sinden Kendisi-İçin'ine getirdiği şey, mutlak/hortlak tutkudur. Bundan ötürü, Julie'nin romanın sonundaki feveranınin, Claudel'in *L'Otage*'indeki (Rehine) Sygne'in "hayır"ına tekinsiz bir benzerliği vardır: kendi kendini olumsuzlayan fedanın ürettiği fazlalık olan *Versagung*'un ikili hareketini takip eden artık. Her şeyi (tüm toplumsal içeriği) tutku uğruna feda ettiğinizde, tutkunun kendisinden de vazgeçmeniz gerekir — ama tutku sürüp gider; *eppur si muove**.

Burada eklememiz gereken bir husus daha var: *Julie*'nin son kısmını *okumamanın* yolu, burada "arzu asla bütünüyle tatmin edilemez ve en iyisi de onu tatmin etmeye çalışmamaktır" der gibi, imkânsız bir ütopyanın kaçınılmaz başarısızlığı olarak, arzu ile (toplumsal) gerçekliğin kısıtları arasında bir "ontolojik" boşluk iddiası olduğunu düşünmektir. Öyleyse *Julie*'nin son açmazını çözmek için, biraz naif de olsa tarihselci-Marksist bir çözüm önermeliyiz: Clarens tedavisinin/içerip aşmasının tutmamasının sebebi aşk ile erdemli toplumsal düzenin ontolojik açıdan bağdaşmaması değil de Clarens'teki toplumsal düzenin aslında proto-totaliter hiyerarşik-pedagojik bir kâbus olması, devrimci Aydınlanma öncesi despotik döneme yaraşır bir fantazinin gerçekleşmesiye? Clarens ihtimamla inşa edilmiş, sıkı sıkıya düzenlenmiş, kendi içinde bir bütünlük oluşturan, değişmezlik gösteren, yeni ve samimi bir Aydınlanma ütopyası versiyonudur: Tam mutluluğa erişmek için, herkesin kendisini herkesin iyiliğine adanması gerekir. Gerek işçilerin kurumsal olarak manipüle edilmesi (sömürülmeyi açık bir baskıya gerek kalmadan mutlulukla onaylar işçiler), gerekse de Saint-Preux'nün aşk hastalığına "deva" olacağı düşünülen garip tedavi, dosdoğru Foucaultcu bir biyopolitik kontrol ve düzenleme evreninden çıkıp gelmiş gibidir: Yasaklayıcı iktidarın baskısının yerini müşfik idare alır. İktidarın icra edilisinin bu yeni tarzını kendinde cisimleştiren kişiye Wolmar'dır: Her ne kadar Julie'ye babası tarafından dayatılmış olsa

* Lat. "Yine de dönüyor." Galileo'nun kendisini yargılayan mahkemede, ceza almamak için mahkeme heyetinin karşısında teorisini reddettikten sonra fısıltı halinde söylediği rivayet edilen söz. —ç.n.

da, pederşahi bir otorite değildir; aksine, post-patriarkal bir otoritedir, hiçbir iktidar hâlesine bürünmeden tam bir şeffaflıkla yöneten iyi kalpli bir düzenleyici/koordinatördür ve aynı açıklığı tebaasından da bekler. Dinsel ayinlere ancak zevahiri kurtarmak için katılan samimi bir ateist olması canalcı bir husustur: İktidarını ayakta tutmak için yüce bir aşkınlığa ihtiyacı yoktur. Lacancı bir dille söylersek, Julie'nin babasından Wolmar'a geçiş Efendi'nin söyleminden Üniversite söylemine geçiştir: (Efendi)Ana-Gösteren'in otoritesinden mahrum olan Wolmar bilginin cisimleşmiş halidir – her şeyi, etrafındaki herkesin mahrem sırlarını bilmektedir ve bu bilgi fazlasını ayakta tutabilecek olan tek öznel tavır, dingin bir bağışlayıcılık tavrıdır: Julie'nin eski ilişkisini, düşük yaptığını bilmektedir, ama bu duruma verdiği tepkide herhangi bir haset ya da kıskançlık yoktur, olan biteni sadece kabul etmektedir. Elbette bu koşulsuz cömertliğin tersi de iktidarın genelgeçer icra ediliş tarzından çok daha güçlü bir kontrol ve tahakküm biçimidir: İktidar genelgeçer bir şekilde ortaya konulduğunda, dışsal bir baskı olarak kalır ve özneye/tebaaya iktidara iktidarın içinde direnme imkânı sağlar; Wolmar'ınki ise bu içsel direniş çekirdeğini anlayışla kabul edip özneyi/tebaayı bundan ötürü suçlamayan, fakat öznenin/tebaanın tam bir işbirliğiyle yeniden eğitim yoluna girmesi çerçevesinde bir tedavi öneren bir iktidardır.

Wolmar ile yeniden doğmuş Julie'nin başını çektiği Clarens cemaatinin, kendini tam anlamıyla şeffaf bir şekilde ortaya koyan bir cemaat gibi gösterse de aslında hiç de öyle olmamasının sebebi budur: "Şeffaflığı" sahtedir, bariz bir manipülasyonu örten bir yanılsamadır. Clarens'te belirir gibi olan "genel irade" özneleri öznelliklerinden mahrum eder – Julie'nin "irrasyonel" direnişi, o sonsuz öznellik hakkına nafîle sahip çıkmaya çalışmasının bir kanıtıdır. O yüzden (bazı feminist yorumcuların yaptığı gibi) geleneksel kadın kimliğine damgasını vuran görev-tutku ikiliğinden kurtulamayan Julie'nin karşısına, geleneksel cinsiyet rollerinin ötesine geçmeyi başaramamış, özgürlük ile dostluğu bağrına basan, özgür ve bağımsız bir kadın olan Claire'i çıkararak ikincisinin ilkinden üstün olduğunu düşünmek çok kolaydır. Claire burada bir Jane Austen romanından fırlamış bilge bir karakter gibi sunulurken, Julie bastırılmaz tutkusuyla Brontë evreninin habercisi olan biri gibi gösterilir. Claire

elbette geleneksel kadın rolünün ötesine geçebilir – ama tam da bundan ötürü, Clarens düzeninin ve oradaki istikrarın nihai teminatı, aşırı tutku patlamalarını manipüle etmek üzere bilgece müdahalelerde bulunarak toplumsal ahengi muhafaza eden, bir bakıma perde arkasından iş bitiren bir karakterdir.

Peki Clarens'in devrim öncesi bir organik cemaat olması, bir başka kolektiflik, bir nevi "genel irade"yi çok daha sahici bir şekilde cisimleştiren özgürleştirici-devrimci bir kolektiflik imkânını kapatıyor mu? Soruyu şöyle de sorabiliriz: Böyle bir kolektif yoğun erotik tutkuyu nasıl etkiler? Bolşevik devrimcilerin arasında olan bitenlerden bildiğimiz kadarıyla, orada eşine daha önce rastlanmamış bir şey gerçekleşmiş, birbirine âşık yeni bir çift ortaya çıkmıştır: daimi bir olağanüstü hal içinde yaşayan, kendilerini tamamen devrimci Dava'ya adanmış, bütün cinsellik potansiyellerini bu davaya feda etmeye ve hatta eğer Devrim icap ettiriyorsa ayrılıp birbirlerine ihanet etmeye bile hazır, fakat aynı zamanda kendilerini bütünüyle birbirlerine adanmış ve fırsat bulabildikleri o nadir anlarda birbirlerini doyasıya sevmenin tadını çıkaran bir çift. Sevgililerin birbirlerine duydukları bu tutku hoş görülüyor ve buna hatta alttan altta saygıyla bakılıyor, ama başkalarını ilgilendirmedeği düşünülerek kamusal söylemde hiç bahsi geçirilmiyordu. (Lenin'in Inessa Armand ile olan ilişkisi hakkında bildiklerimizde bile bunun izleri vardır.) *Julie*'de tasvir edilen aşk ilişkisini idare etmenin üç yolunda da *Gleichschaltung*'a* ulaşmaya, yani mahrem tutku ile toplumsal yaşam arasında zorla bir birlik yaratmaya yönelik şiddetli bir hamleyle karşılaşırız (Julie'nin babası Julie'den duygularını bastırmasını ister; Julie ile öğretmeni, yaşadıkları ilişkide, toplumsal gerçekliği geçersiz kılmak ister ve Wolmar âşıkların hastalığını tedavi etmeyi ve onları yeni toplumsal uzamla tamamen bütünleştirmek ister). Burada ise, cinsel tutku ile toplumsal-devrimci faaliyet arasındaki köklü ayrışmanın tamamen kabul edildiğini görürüz. Söz konusu iki boyutun tümüyle heterojen olduğu, birbirine indirgenemeyeceği teslim edilir; ikisi arasında herhangi bir uyum yoktur, ama onların ilişkisi-

* Alm. "Koordinasyon, "aynılaştırmak", "hizaya sokmak" gibi anlamları olan bu sözcük Nazi rejiminin kurduğu totaliter denetim bahsinde kullanılan bir terimdir. -ç.n.

ni zıtlasmdan kurtaran şey de bu boşluğun kabul edilmesidir.

Ne var ki, burada bir adım daha ileri gitmek gerekir: Guevara'nın "gerçek devrimciye rehberlik edenin büyük bir aşk duygusu olduğu" iddiası, devrimcilerin "ölüm makineleri" olduğunu belirttiği o çok daha "sorunlu" ifadesiyle birlikte okunmalıdır:

Nefret mücadelenin bir unsurudur; düşmana karşı duyduğumuz, bizi insanlığın doğal sınırlarının ötesine geçmeye zorlayan ve etkili, hunhar, seçici ve soğuk ölüm makinelerine dönüştüren acımasız bir nefret. Askerlerimiz de böyle olmalıdır nitekim; nefreti olmayan bir halk vahşi bir düşmanı yenemez.²⁹

Tam da bundan dolayı sonuna kadar gidip, İsa'nın "babalarından nefret etmeyenler benim havarim olamaz" sözünü *kendisine*, Çarmıh'taki duruşuna tatbik etmeliyiz: İsa öleceği sırada "aşktan ötürü babasından nefret etmektedir". Elie Wiesel Auschwitz toplama kampında, kesinlikle ölümüne sebep olacağını bile bile Yom Kippur'da oruç tutmaya devam eden bir hahamdan bahseder (oruç tuttuğundan dolayı bitap düşüp sonraki "seçme"yi geçmeyi başaramamış ve gaz odasına gönderilmiştir). Haham "itaatinden değil isyanından ötürü" oruç tuttuğunu söyler: "Savaştan önce kimi Yahudiler Kefaret Günü'nde restoranlara giderek ilahi takdire başkaldırdı, bense burada haklı öfkemizi duyurabilmek için oruç tutuyorum. Evet, çırağım ve hocam, oruç tuttuğumu bilin. Ama Tanrı'ya olan aşkımdan değil, Tanrı'ya karşı olduğum için."³⁰ Kendisine eğer hâlâ inanmıyorsa neden oruç tuttuğu sorulduğunda ise haham şöyle bir yanıt vermiştir: "Meselenin özünü idrak edemiyorsunuz. Şu anda burada, onu itham etmenin yegâne yolu onu methetmekten geçer."³¹ Hristiyanlık açısından bakıldığında, İsa'yı methetmek, Tanrı-Baba'yı itham etme ediminin *kendisidir*.

Dolayısıyla İsa'nın "skandal" kabilinden sözlerinin, Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın sahte bir kopyasını andıran bir hareketle, basit bir itidal çağrısı olarak yorumlandığı genelgeçer okumayı reddetmek gerekir: Tanrı'ya olan kayıtsız şartsız aşkımız uğru-

29. Guevara, *Socialism and Man in Cuba*.

30. Elie Wiesel, *Legends of Our Time*, New York: Schocken Books, 1982, s. 37.

31. A.g.y., s. 38.

na dünyaya olan bütün bağılıklarımızı reddeder reddetmez, dünyaya geri dönme imkânımız olur – eşimizi, ebeveynlerimizi ve başkalarını bir kez daha sevebiliriz; ama artık ılımlı bir şekilde, zira ancak Tanrı'yı kayıtsız şartsız sevmemiz gerekir. Ne var ki böyle bir okuma Hristiyanlığın meramını toptan gözden kaçırarak bir küfürdür. İsa her nerede iki havarisi arasında aşk oluyorsa kendisinin orada olacağını söylediği zaman, bunu kelimesi kelimesine yorumlamalıyız – İsa (sadece) sevilmez, o bizim aşkımızın *kendisi*, komşularımıza olan aşkıdır. Bundan ötürü, sözünü ettiği "nefret", "gerçekten" yalnızca Tanrı'yı sevdiğini bir şekilde kanıtlaması gerektiği zannedilen "daha az önemli" insanlara duyulan nefret değil, kendilerince duyduğumuz aşk *adına* komşularımıza duyduğumuz nefrettir.

Toni Morrison'ın bu paradoksu ıstırap verici düğüm noktasına getiren *Sevilen* adlı romanının karşısına, Evelyn Waugh'nun *Brideshead Revisited* (Yeniden Brideshead'de) romanını koymak gerek: Waugh'nun romanındaki son dönemeci hatırlayalım: Julia, Ryder'la evlenmeyi reddeder (halbuki ikisi de yakın zaman önce, tam da birbiriyle evlenmek üzere boşanmıştır); ironik bir şekilde, bu kararı vermesindeki etkenin Tanrı'yla arasındaki "özel anlaşma" olduğunu söyler – iyice yoldan çıkıp önüne gelenle yatıp kalkmaya başlamış olsa da, kendisi için en önemli olan şeyi, yani Ryder'a olan aşkını feda ederse hâlâ bir şansı var demektir. Julia'nın son konuşmasında açıkça belirttiği üzere, Ryder'ı bırakır bırakmaz bir sürü değersiz ilişkisi olacaktır; fakat bunların sahiden bir önemi olmayacaktır, zira böyle ilişkiler yüzünden Tanrı'nın onu asla affetmemesi mümkün değildir. Onu mahvedecek şey, tek gerçek aşkını Tanrı'ya olan bağıllığından üstte tutmasıdır, çünkü en yüce iyilik/güzellikler arasında rekabet olmamalıdır. Böylesi *agape* değil, olsa olsa dine küfretmektir, sapkınlıktır.

Brecht "Düşünen Hayvan Tehlikelidir" adlı metninde şunu söyler: "Hayvan güçlü, ürkünç, tahripkâr bir mahluktur; hayvan kelimesinin telaffuzuyla bile barbarca bir ses çıkar." İşin ilginç tarafı, sözlerine şöyle devam eder Brecht: "Asıl mesele nasıl *hayvana*, nasıl faşistleri tir tir titretecek hayvanlara dönüşeceğimizdir." Brecht'in gözünde bu meselenin olumlu bir görevi ifade ettiği açıktır. Son derece kültürlü bir halk olan Almanların Nazi hayvanlarına dönüşmesine hayıflanmak değildir yoksa söz konusu olan. "İyiliğin de in-

citebilmesi, acımasızca incitebilmesi gerektiğini anlamak zorundayız.³² Hristiyanlığın özgürleşme mantığını şark bilgeliğinden ayıran boşluğu ancak bu arka planı göz önünde bulundurarak formüleştirebiliriz. Şark bilgeliği ilksel Boşluğu ya da Kaosu nihai gerçeklik olarak kabul eder ve –paradoksal bir şekilde– tam da bu yüzden her unsurun yerli yerinde olduğu organik bir toplumsal düzeni tercih eder. Hristiyanlığın özünde ise bambaşka bir tasarı, kaotik bir Boşlukta sona ermeyen, bilakis yeni bir Düzen'e dönüp (yani kendisini yeni bir Düzen oluşturacak şekilde düzenleyip) kendisini gerçekliğe dayatan yıkıcı bir negatifiklik yatar. Bundan dolayı, Hristiyanlık bilgelik karşıtıdır: Bilgelik bize çabalarımızın nafile olduğunu, her şeyin kaosta nihayete erdiğini söyler; Hristiyanlık ise imkânsız olanda deli divane ısrar eder. Aşk, özellikle de Hristiyanlık'taki aşk hiç de bilgece değildir. Pavlus tam da bu sebeple şu sözü söylemiştir: "Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim" (bu söz daha ziyade Latincesiyle bilinir: *sapientiam sapientum perdam*). Buradaki "bilgelik" sözcüğünü harfi harfine yorumlamalıyız: Pavlus'un kafa tuttuğu şey bilginin kendisi değil, (şeylerin olduğu gibi, "gerçekçi" bir şekilde kabul edilmesi anlamında) bilgeliktir.

Toplumsal düzenle ilgili olarak, gerçek Hristiyanlık'taki kıyamet geleneğinin, bir tür hiyerarşik düzenin kaderimiz olduğu, bu düzene kafa tutup başka bir eşitlikçi düzen kurmaya yönelik girişimlerin yıkıcı bir dehşetle sona ermeye mahkûm olduğu şeklindeki bilgeliği reddettiğini gösterir bu. Siyasi aşk olarak *agape*, insanın komşusuna duyduğu kayıtsız şartsız eşitlikçi aşkın, yeni bir düzenin temeli olma işlevini görebileceği anlamına gelir. Bu aşkın tecelli ediş biçimi kıyametçi binyılcılık ya da Komünizm Fikri diye bilinir: eşitlikçi bir toplumsal dayanışma düzeni kurma arzusu. Aşk, özgürleştirici bir kolektifte, tikel hiyerarşik belirlenimlerini devre dışı bırakarak insanları tekillikleri içinde bir araya getiren bu evrensel bağın kuvvetidir. Terör, evrensel-tekil ötekilere aşktan doğan terördür ve tikele karşıdır. Bu terör tam da aşkın işidir. Öyleyse –ister İslamcı olsun ister Hristiyan– fundamentalist teröristlere tam da doğru dürüst teröristlik yapmadıkları, aşkın işi olan sahici teröre girişmek

32. Aktaran Jean-Michel Palmier, *Weimar in Exile*, Londra: Verso Books, 2006, s. iii.

yerine kaytardıkları için sitem etmeliyiz. Dostoyevski şunu demek-
te haklıydı gerçekten: "Hristiyan bir sosyalist, ateist bir sosyalistten
bin beterdir" – elbette düşmanlarının gözünde.

Bu teröre karşı ortaya sürülen alternatiflerin arasında, bugünkü
sevgi-sizliğin adlarından (ve pratiklerinden) biri olan hayırseverlik
vardır. Açlık çeken bir çocukla karşı karşıya geldiğimizde bize şöy-
le denir: "Bir fincan kapuçinoya vereceğiniz parayla onun hayatını
kurtarabilirsiniz!" Verilmek istenen asıl mesaj ise şudur: "Bir fincan
kapuçinoya vereceğiniz parayla dünyadan bihaber bir halde, keyifle
hayatınızı sürdürebilirsiniz; böylelikle suçluluk duymaktan kurtul-
duğunuz gibi, acı çekmeye karşı verilen mücadeleye katılmış olma-
nız sayesinde kendinizi iyi bile hissedebilirsiniz!" Brecht'in *Bade-
ner Lehrstück vom Einverständnis*'indeki (Rıza Göstermek Üzerine –
Beden Öğretisi) şu satırlar bugün hiç olmadığı kadar önemli ve ge-
çerlidir:

Şiddet diye bir şey olmadığı zaman, yardıma da hiç ihtiyaç
yok demektir

O yüzden yardım istememeniz, ama şiddeti ortadan
kaldırmanız gerekir.

Yardım ile şiddet bir bütün oluşturur

Ve bütünün değiştirilmesi gerekmektedir.³³

Oscar Wilde da *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'nun başlarında "acıyı anla-
mak, düşüncüyü anlamaktan çok daha kolaydır" derken aynı şeyi
kastetmiyor muydu?

[İnsanlar] berbat bir yoksullukla, berbat bir çirkinlikle, berbat bir açlık-
la kuşatıldıklarını görüyorlar. Bütün bunlardan derinden etkilenmeleri ka-
çınılmaz... Dolayısıyla, bu insanlar hayranlık verici, fakat yanlış yola sap-
mış niyetlerle, büyük bir ciddiyet ve büyük bir duygusallıkla, kendilerini,
çevrelerinde gördükleri kötülöklere deva olma işine adıyorlar. Ama deva
olmuyor yaptıkları, düpedüz hastalığı uzatıyor. Hatta, deva dedikleri şey has-
talığın bir parçası. Mesela yoksulluk sorununu, yoksulların hayatta kalma-
sını sağlayarak çözmeye çalışıyorlar; ya da çok daha ileri bir ekolün yaptı-
ğı gibi, yoksulları avutarak. Ama bu bir çözüm değildir: Güçlüğün daha da
tırmandırılmasıdır. Esas amaç toplumu yoksulluğun ortaya çıkmasının im-
kânsız olacağı bir temelde yeniden inşa etmeye çalışmaktır. Ve diğerkâm

erdemler bu amacın gerçekleştirilmesine sahiden mani olmuştur... En kötü köle sahipleri kölelerine iyi davrananlar olmuştur; zira kölecilik yüzünden acı çekenlerin köleciliğin o korkunç iç yüzünü görmelerini ve köleciliğin onun üzerine kafa patlatanlar tarafından anlaşılmasını engellemişlerdir... Hayırseverlik insanı alçaltıp ahlaksızlaştırır... Özel mülkiyetin kurumlaşması sonucunda ortaya çıkan korkunç kötülükleri azaltmak için özel mülkiyeti kullanmak ahlaksızlıktır.³⁴

Burada ateist maddecilik ile radikal-kıyametçi Hristiyan tavrı birbirine karıştırıp, ateizmin kendi ayakları üzerinde duramayacağı, ancak Hristiyan tektanrıcılığının gölgesinde yaşayabileceği şeklindeki o dillere pelesenk olmuş iddiayı doğrulamış olmuyor muyuz peki? Bir başka deyişle, "Hristiyan maddeciliğin" "menedilmiş" bir inanç olduğu yönündeki bariz suçlamaya nasıl bir karşılık vermeli? Gerekli "inanç sıçrayışını" yapmaya cesaret edemediğim için, dinsel bağlanmanın Hristiyan biçimine sıkı sıkı sarılıyor ama onun içeriğini kabul etmiyorum mu demeliyim? Cevap şudur: Bu "biçimin içeriğini boşaltma" Hristiyanlığın tam da özünde vuku bulmaktadır zaten – bu boşaltmaya verilen ad *kenosis*'tir: Tanrı ölür ve Kutsal Ruh, kolektif inancın *biçimi* olarak dirilir. Bu biçime (dirilen İsa'ya) maddi bir destek bulmaya çalışmak fetişist bir hatadır – Kutsal Ruh müminlerin oluşturduğu kolektifin tam kendisidir; dışarıda aradıkları şey, onları birbirlerine bağlayan aşk olarak zaten bu kolektifin içindedir.

Günümüzün siyasi (ya da siyaset sonrası) düşüncesi iki kutbun belirlediği uzamda sıkışmıştır: etik ve hukuk. Bir yanda, siyaset –gerek liberal-hoşgörülü versiyonunda gerekse de "fundamentalist" versiyonunda– siyasetten önce var olan (insan hakları, kürtaj, özgürlük, vb. hakkındaki) etik konumların gerçekleştirilmesi olarak tasavvur edilir; öte yanda (ve tamamlayıcı bir şekilde), hukuk dilinde formülleştirilir (bireylerin hakları ile toplulukların hakları arasında nasıl bir denge bulunabilir, vb.).³⁵ Dine yapılacak gönderme

34. Oscar Wilde, *The Soul of Man Under Socialism*, New York: Max N. Ma-
isel, 1915, s. 4, 3; Türkçesi: *Sosyalizm ve İnsan Ruhü*, çev. Fatih Özgüven, İstan-
bul: Roll, 2006.

35. "Siyasetin ahlak karşısındaki ikiye bölünmüşlüğü, kendi gayeleri için onun önce
ilk dalını ardından diğerini kullanması bu mugalatı düsturları ilerletmektedir.
Bu dallar yardımseverlik ve insan haklarına saygıdır, ve her ikisi de ödevdir. İlki

tam da bu noktada, siyasi olanın o kendine has boyutunu, siyasetin yeniden siyasileştirilmesini canlandırmada olumlu bir rol oynayabilir; siyasi öznelerin mevcut etik-hukuki keşmekeşten kurtulmasını sağlayabilir. Maziye uzanan bu "teolojik-siyasi" ifadesi burada yeni bir önem kazanır: Yalnızca her siyasetin temelinde gerçekliğe dair "teolojik" bir bakışın yatması değildir söz konusu olan; aynı zamanda her teoloji bünyevi olarak siyasidir, yeni bir kolektif uzamın ideolojisidir (tıpkı Hristiyanlığın ilk dönemindeki mümin toplulukları ve yine İslam'ın ilk dönemindeki *ümme* gibi). Kierkegaard'ı açmılayarak şöyle diyebiliriz: Bugün ihtiyacımız olan şey, etik-hukuki olanın *teolojik-siyasi* olarak askıya alınmasıdır.

Komşunu Tokatla!

Peki, bu askıya alma durumu komşumuzla olan ilişkimizi nasıl etkiler? Robert Pippin'in John Ford'un *The Searchers*/*Çöl Aslanı* adlı filmi hakkındaki sarıh makalesinde gösterdiği gibi, komşumuzla ilişkimizdeki bu değişiklik filmin sonlarındaki kritik bir sahnede meydana gelir: Birkaç yıldır Kızılderililerin tutsağı olan Debbie'yi nihayet bulan Ethan (John Wayne), kendisinden kaçmaya çalışan Debbie'nin peşinden koşar. Ethan'ın film boyunca açıkça belli ettiği niyeti onu kurtarmak değil öldürmektir; bir başka deyişle, onu harekete geçiren şey, Kızılderililerin tutsak ettiği beyaz bir kızın ancak ölmeyi hak ettiği yolundaki ırkçı fikirdir. Fakat Ethan Debbie'yi yakalayınca, öldürmek yerine kucaklar, eve götürmeye karar verir. Bu ani değişimin altında yatan sebep nedir peki? Genelgeçer yoruma

koşullu bir ödevdir, ikincisi ise koşulsuz ve mutlak olarak zorunlu bir ödevdir. Kendini o hoş iyilikseverlik hissine kapırmak isteyen kişinin bu mutlak ödevi ihlal etmediğinden emin olması gerekir. Siyaset, insanların haklarını kendilerinden üstün olanlara bırakmaları hususunda, ilk dalındaki (etik olarak) ahlakla kolaylıkla hemfikir olur. Fakat ikinci dalındaki (hukuk bilimi olarak) ahlakın önünde dize gelmesi gerekirken, siyaset böyle bir ahlakla herhangi bir anlaşılmaya yanaşmama-yı, ona hiçbir gerçeklik tanımamayı uygun bulur ve tüm ödevleri salt iyilikseverliğe indirgemeyi tercih eder" (Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, New York: Penguin Books, 2009, s. 66). Bu satırlar bugün her zaman olduğundan daha fazla geçerlidir: Zira yardımseverliğin (insanperverliğin, çekilen acılar karşısında duyulan kaygıların, vb.) sistemli bir şekilde insan haklarını bir kenara bırakmanın bahanesi olarak kullanıldığı bir çağda yaşıyoruz.

göre, son kertede Ethan'ın içindeki iyilik üstün gelmiştir. Pippin ise bu yorumu reddeder ve Debbie yakalanmadan önce, tam da kaçmaya çalıştığı sırada Ethan'ın yüzünde beliren o tuhaf ifadeye odaklanır. Bakışında, kendine gelmiş bir insanın sıcaklığı, halden anlayışı yoktur. Daha ziyade:

Aslında bir şaşkınlık ifadesidir bu; Ethan'ın aklının başında olmadığını ve birdenbire aklının başında olmadığını fark ettiğini gösterir... Burada keşfetmemiz gereken şey, aklının başında olmadığı, kısmen hafızasındaki boşluğu doldurmak için uydurduğu şeylerden ve fantazilerden oluşan ilkelerini gerçek sandığıdır. Biz (ve Ethan) onun asıl bağlılıklarının derinliği ve kapsamını ancak Ethan nihayet harekete geçmek zorunda kaldığında anlarız.³⁶

Dolayısıyla, kameranın onun o şaşkın yüzüne odaklandığı anda, Ethan'ın kendi öznelliğinin o nüfuz edilemez gayya kuyusunda, kendisini bir komşu olarak keşfettiğini söyleyebiliriz. Ethan nihayet harekete geçmek zorunda kaldığında, kendi kişiliğinin karar verilemez muammasıyla yüz yüze gelmiş; kendisinin (ve filmi izleyenlerin) aklındaki sabit "Ethan" kimliğinin, yani Debbie'yi öldürmek suretiyle kurtarmak gibi canice bir fikirle kafayı bozmuş bir adam imgesinin altını oymuştur. (Hegelci olan Pippin'in işin bu boyutunu saptaması kolaydır: Hegel'in eylem diyalektiğinin o büyük motifine göre, esas niyetimizi ancak o niyete göre hareket etmek, eylemek durumunda kaldığımızda keşfederiz.) Ethan insanlıktan çıkmış bir "komşuya" dönüştükten sonra, etrafındaki "insan" cemaatinin gözünde tam anlamıyla görünmez hale gelir. Filmin son sahnesinde, yani Debbie'yi ailesine geri götürdüğünde, cemaat "Ethan'ı reddetmez. Daha ziyade onu resmi bir şekilde görmezden gelirler. O yokmuş gibi davranırlar; kimse onunla konuşmaz, kimse ona güle güle demez, kimse onu içeri buyur etmez ya da Ethan'a kapıyı göstermez. Sahiden görünmezmiş gibi, birdenbire unutulur."³⁷ Bunu şaşırtıcı bir şekilde doğrudan tasdik edebiliriz: Dijital bir işlemle John Wayne'i sahneden silecek olsak, filmin son dakikasında olup biten her şey –karakterlerin tüm hareketleri ve sözleri– yine gayet normal görünürdü.

36. Robert Pippin, "What is a Western? Politics and Self-Knowledge in John Ford's *The Searchers*", *Critical Inquiry*, cilt 35, No. 2 (Kış 2009), s. 240–1.

37. A.g.y., s. 245.

Cemaatin tepkisi, komşunun o mütecaviz aşırı-yakınlığından kaçınmak üzere benimsenen ümitsiz bir stratejidir; yakın zaman önce Mladen Dolar'la birlikte bir dizi konuşma yapmak üzere ABD'deki kimi üniversitelere gittiğimizde başımıza gelen bir olayla bu durumu biraz daha izah edebilirim. Bu hadise –en azından ikimize garip gelen bu olay– sunumlarımızın ardından verilen akşam yemeğinde vuku buldu. Organizasyona gayriresmi bir şekilde başkanlık eden profesör, masadaki herkesin (on kişi falan vardı masada) kendisini kısaca tanıtmalarını önerirken, mesleklerin, araştırma alanlarının ve cinsel yönelimlerin belirtilmesini istedi. Amerikalı meslektaşlarımız sanki dünyadaki en doğal şeymiş gibi bu ricaya usulen uydu. Dolar ile bense cinsel yönelimlerimizi belirtmedik. İçimden iki şekilde karşılık vermek geliyordu (bunları yapmadım gerçi): Ya şöyle kaba ve provokatif bir cevap verecektim: "Beş yaşın altındaki oğlanları becerip kanlarını içmeyi severim" (gerçi siyaseten doğruculuğun tavan yaptığı böyle bir ortamda böyle bir sözün nelere yol açabileceğini kimse asla bilemez). Ya da herkesin yılda ne kadar para kazandığını ve ne kadarlık bir servete sahip olduğunu da belirtmesini isteyecektim (eminim Amerikalı arkadaşlarım bunu cinsel yönelim hususundan çok daha rahatsız edici bulurdu). Dolar bu hadise hakkında yaptığı harika yorumda, söz konusu hadiseyi yaşadığı iki olayla karşılaştırıyor: Gore Vidal'ın sağduyusunu zarafetle sergilediği bir örnek ve Dolar'ın Amerikalı misafirlerini Slovenya'da bir plaja götürdüğü zaman başına gelenler.

Amerikalıların hiç tanımadıkları kişilerin karşısında, yeri geldiğinde suskun kalma duygusundan mahrummuş gibi, kendi mahrem deneyimleri hakkında hiç çekinmeden büyük bir rahatlıkla konuşup, kendilerini dinleyen Avrupalıları farkında olmayarak mahcup ettikleri birçok durumla karşı karşıya kalınca insan kendisini Avrupalı gibi hissediyor. Amerikalılar sanki dört bir yandan çıkıp geliyor. Çizginin nerede olduğunu tam olarak saptamak zor, ama bir çizgi muhakkak vardır ve bu sınır aşıldığında, insan bunu nihayetinde fizyolojik bir tepki, çoğu zamansa aniden kabaran bir utanç duygusu olarak hissediyor.

Aklıma gelmişken, Gore Vidal hakkında anlatılan bir başka anekdotu aktarmadan geçemeyeceğim. Kendisiyle televizyonda yapılan bir mülakatta ona şöyle bir soru yöneltilmişti: "İlk cinsel deneyiminizi bir erkekle mi yoksa bir kadınla mı yaşadınız?" Vidal'ın verdiği cevapsa şöyleydi: "Ben bunu sormayacak kadar kibardım." Mülakat yapan kişiye, en sade yolla,

başkalarıyla konuşurken uyulması gereken (bu aslında mahrem alan için de geçerli, ama orada farklı uzantıları var), utangaçlıkla ve bir şeyin üstünü örtmeye çalışmakla hiç alakası olmayan bir ölçülülük kuralı olduğunu hatırlatan harika bir karşılıktı bu. Bu ince çizgi Avrupalılara mahsus değil.

Bir örnek daha vereyim. Bundan birkaç yıl önce yazın, birkaç Amerikalı arkadaşım Slovenya'ya geldi; ben de onları Adriyatik kıyısında bir plaja götürdüm. Gittiğimiz plaj çok kalabalık bir halk plajıydı; kadınların –dünyanın bu kesiminde çoğu zaman olduğu gibi– göğüsleri açık bir şekilde rahat rahat gezdiğini ve kimsenin bu durumla ilgilenmediğini gören arkadaşlarım bir hayli şaşırdı, Amerika'daki bir halk plajında böyle bir şeyin asla olmayacağını söyledi (Amerika'da hiç halk plajına gitmediğimden, söylediklerini doğru kabul ettim). Sol liberal yönelimlerine rağmen aslında utanmış, kasti bir kamusal teşhir ve cinsel kısırtma –Avrupalılara mahsus bir mesafelilik ve ölçülülük eksikliği– olarak gördükleri bu durumdan rahatsız olmuşlardı. Müsamahakârlık çağının tam ortasında Pürütanizmin karikatür gibi bir hayaletiydi sanki bu tavır. Bunun ardından, sevmemiz gereken, ama bize çok yakınlaştığı anda utanca ve aşağılamaya yol açan, mahrem alanımıza zorla giren, ölçülülük sınırını aşan, bizi adeta kendisini ifşa ederek ifşa eden, uygun bir mesafede tutulamayacak olan kendi mütecaviz mahremiyetini ifşa eden komşu meselesi hakkında düşüncelere daldık.³⁸

Karşıt ya da bağdaşmaz olmak şöyle dursun, kişinin cinsel yönelimini beyan eden ve bedenini örten bu iki boyut, gördüğümüz gibi hâlâ capcanlı olan ABD Pürütanizminin evreninde birbirini tamamlamaktadır. Bu gibi paradoksları izah edebilmek için, tam da o ölçüsüzlük, şaşırtıcı açıklık ediminin bir ölçülülük, sakıncanlık aracı işlevi görebildiğini akılda tutmamız gerekir: Bir adam bir kadını baştan çıkarmaya çalıştığı zaman, kadın dosdoğru yatağa yönelirse bu genelde bir sakıncanlık, herhangi bir kişisel temasın reddi anlamına gelir – mesaj şudur: "İstiyor musun? Öyleyse işini hızlıca yapıp bitir, bunun benim için hiçbir anlamı yok, bununla cidden ilgilenmiyorum!" Bu anlamda, modern hardcore pornoya damgasını vuran şey derin bir ölçülülüktür: İnsanları en mahrem edimleri icra ederken görsek bile, anlatının aptallığı olup bitende derin bir öznel bağlanma olmadığını açıkça belli eder.

Yakın zamanlara kadar, hardcore porno bazı yasaklamalara uyuyordu: Gerçek seks dahil olmak üzere "her şeyi" gösterse bile, bu cinsel karşılaşmalara bir çerçeve sağlayan anlatı, bir kaide olarak,

38. Mladen Dolar, "The Art of the Unsaid" (yayımlanmamış makale).

gölünç bir şekilde gerçeklik dışı, beylik bir şekilde ve ahmakça komikti – oyuncuların "gerçek" bireyleri değil de Cimri, Boynuzlanmış Koca, Hafifmeşrep Kadın gibi tek boyutlu tipleri canlandırdığı on sekizinci yüzyıl *commedia del'arte*'a (emprovize komedi) bir dönüş vardı sanki. Anlatıyı gülünçleştirmeye dönük bu tuhaf mecburiyet negatif bir saygı jesti değil midir? (Evet, her şeyi gösteriyoruz; ama tam da bundan ötürü, bütün olan bitenin bir şakadan ibaret olduğunu, oyuncuların gerçekten işin içinde olmadığını açıkça ortaya koymak istiyoruz.) Yakın zamanlarda, bu yasağı –örneğin Fransız Catherine Breillat'ın eserlerinde– ciddi bir pornografiyle, yani bağlayıcı (olmaya çalışan) bir hikâyeyle sarsma eğilimi olmuşsa da, gonzo diye anılan porno türünün ortaya çıkışıyla birlikte söz konusu sansür kendisini yeniden göstermiştir. Gonzo, yazarın/yaratıcının kendisini sorgulamakta olduğu konudan uzakta tutamadığı –ya da uzakta tutmak istemediği– zaman gerçekleşir: Olayları aktaran kişi, cereyan etmekte olan olayların bir parçası olur. Bazı örneklerde –örneğin şiddetli hortum haberlerinde (ki bu haberlerin sunumunda en çok pay sahibi olan kişi arabayı sürüp kamerayı yönlendiren kişidir)– gonzo unsuru bünyevi bir mahiyet taşır: gonzo pornoda ise kasti bir durum ve iradi bir tercih söz konusudur – gonzo porno insanın işin içinde olduğu bir hardcore, muhabirin işin içinde olduğu gazeteciliğin pornodaki muadilidir. Bu türün ayırt edici özelliği, izleyiciyi doğrudan sahneye çıkarmaya çalışan bir film çekme tarzıdır: Gonzo porno çoğu zaman hem çekim yapan hem de cinsel ilişkiye giren bir ya da birden fazla katılımcıyla kamerayı doğrudan işin içine sokan ve böylelikle klasik porno ve sinemaya mahsus bildik ayrılmayı askıya alır. Amatör pornografiden etkilenen gonzo pornoda daha az tam vücut görüntüsü/geniş çekim, daha çok yakın çekim vardır. Daha önemli olan şey ise, bizatihi oyuncuların sürekli, gayet rahat ve ironik bir biçimde, kendileriyle dalga geçercesine kamerayı muhatap almaları, oraya doğru göz kırpmaları, yaptıkları şey hakkında konuşmalarıdır. Böylece, gonzonun son derece düşünümsel gerçekçiliği daha yüksek düzeyde bir bastırmaya işaret eder: Klasik hardcore'da kurgusal anlatı muhabbetin aptallığını sınırlarken, gonzoda anlatısal kurgunun altı oyulur, izlemekte olduğumuz şeyin sahnelenmiş bir performans olduğu –gördüğümüz şeylere fazla dalma tehlikesinden bizi korumak istercesine– her daim hatırlatılır.³⁹

Komşunun aşırı-yakınlığı bizi neden travmaya sokar? "İnsanlık-tan çıkmış" komşunun mütecaviz yakınlığına karşı esasen alışkanlık ve görenek yoluyla mesafe alırız ve bugün alışkanlıkların çökmesine fiilen tanık olmaktadır: Kendini ifşa etme ve "samimiyet" kültürümüzde, alışkanlıklar komşuya mesafe almamızı sağlayan bir perde olmaktan çıkmıştır artık. (Aslında "kendiliğinden" alışkanlıklarla hale yola koymak gereken şeyleri doğrudan düzenlemeye ve hatta yasalaştırmaya çabalayan siyaseten doğruculuğun kendisi bunun bir göstergesidir.) Evrenselleştirilemez olan komşu, etik-siyasi faaliyetimizin nihai ufku mudur yoksa? En yüksek norm komşunun Ötekiliğine saygı duyma buyruğu mudur? İmkânsız evrensellik motifini farklı şekillerde yineleyip duran –her evrensellik dışlayıcıdır, tikel bir ölçütü evrenselmiş gibi dayatır, vb.– çokkültürcü sol-liberallerin Levinas'a bunca rağbet göstermesi şaşırtıcı olmasa gerek.

Öyleyse şu soruyu sormakta fayda var: Her etik evrensellik, zorunlu olarak, komşunun gayya kuyusunun dışlanması mı dayalıdır? Ya da tam tersine, komşuyu dışlamayan bir evrensellik olabilir mi? Bize göre ikinci soruya olumlu bir cevap verilebilir: "Olmayan-parçanın-parçası"nda temellenmiş bir evrensellik, yani toplumsal bütünlükte belirli bir yerden yoksun, orada "yersiz yurtsuz" olan ve

39. Komşu'nun aşırı-yakınlığından kaçınmayla ilgili benzer bir sorun da işkencede ortaya çıkar. Lacan'a göre, işkence yapanlar, "ne kadar iyi sebepleri olursa olsun, bunu *jouissance*'ları [söz konusu işkenceye] sarmalanmış olduğu için yapmaktadır. Ne kadar iyi gerekçeleri olursa olsun –yani bunu ister iyi, güzel isterse de doğru olduğu için yapsın– sadistler, pratikte, öznenen/tebaadan onun *fides*'ini, belirli sayıda ilişkiye girmesini sağlamış olan konuşma akdini elinden almaya çalışır". Demek ki işkencenin nihai amacı asla o ihtiyaç duyulan malumat değildir; işkencede, işkence edilen kişinin başka bir simgesel akde bağlı olduğu varsayılır ve amaç da işkence edilen kişinin bu akdi ortaya koymasıdır – "İyi bir Bolşevik olduğunu iddia ediyorsun, ama aslında bir Troçkistsin!" İşkence, öznenin simgesel düzenle olan ilişkisinin en temel boyutunu, onu bir cemaate bağlayan ve onu neyse o kılan, kimliğini belirleyen akdi hedef alır. İşkence edilen kişi sadece ne bildiğini değil, ne olduğunu söylemeye de zorlanır. Bundan ötürü, Antik Roma'da, işkenceyle elde edilmediği sürece bir kölenin itiraflarının hiçbir hukuki geçerliliği yoktu – bu bizler için mantığa aykırı bir tuhaftır. (İnsan işkencede neredeyse her şeyi kabul etmez mi? Ve bu şekilde elde edilen herhangi bir bilgi değersizleşmez mi?) Bu kural, kölenin, konuşan bir varlık olsa bile, dilin toplumsal bağına tabi, sözünün eri, "verilen söz"ün onuru ve haysiyetinin farkında biri olmadığı düşüncesinin tezahürü olarak anlaşılabilir.

böylelikle evrensel boyutu temsil eden kişilerde cisimleşen tekil bir evrensellik mümkündür. Dışlanmışlarla böyle bir özdeşlik kurma, liberallerin dışlanmışların içine düştüğü kötü durumları kendi meşreplerince anlamasının ve onları toplumsal yapıya dahil etme çabalarının tam karşısına konmalıdır. Gecekonduardaki kalabalıklar siyasi seferberlik için muazzam bir potansiyel oluşturmaktadır: Eğer orada Sol eyleme geçmeyecekse kim geçecektir? Dinsel fundamentalistler? Yoksa gecekonduarda yaşayanlar ilelebet sivil alanın dışında, siyasi olarak sesini duyuramayan bir şiddet tehdidi olarak mı kalacaktır?⁴⁰ 1846'nın yazında, Thoreau (Meksika Savaşı'nı mali açıdan desteklemek için çıkarılan) vergileri ödemeyi reddettiği için tutuklanmıştır. Emerson onu görmek için hapis haneye gittiğinde "İçerde ne işin var?" diye sormuş, bunun üzerine Thoreau da "Asıl senin dışarda ne işin var?" karşılığını vermiştir.⁴¹ Dışlanmışların halinden anlamaya çalışan liberale verilecek radikal cevap da böyle olmalıdır: "Nasıl oluyor da dışarda, kamusal alandan dışlanmış halde duruyorlar?" – "Nasıl oluyor da siz içerde kalıyor, kamusal alana dahil olabiliyorsunuz?"

Yasal düzene dahil olanlar ile *homo sacer* (kutsal insan) arasındaki ayrım sadece yatay, iki grup insan arasındaki bir ayrımdan ibaret değildir; gittikçe *aynı* insanlara (üst üste binmiş) iki farklı şekilde muamele etme tarzı arasındaki "dikey" bir ayrım halini de almaktadır. Daha basit bir şekilde anlatalım: Yasa düzeyinde, yurttaş, hukuki özne muamelesi görürüz; ama bu yasanın müstehcen üstben ilavesi, bu boş koşulsuz yasa düzeyinde, *homo sacer* muamelesi görürüz. Esas sorun dışlanmışların kırılğan statüsünden ziyade, *hepimizin* "dışlanmış" olmamızdır. Zira en temel düzeyde, en yalın, "sıfır" konumumuz biyopolitiğin bir nesnesi olmaktır; öyle ki siyasi

40. Bu dışlanan alanların turizmin menziline girmesine de şaşmamak lazım: Zaten halihazırda gecekondu-turizmimiz (Brezilya'daki *favela*'lara yapılan düzenli turlar), çevre felaketleri turizmimiz var (gerçekten o bölgede olduğumuzu kanıtlayan ölçüm makinelerinin verdiği sinyaller eşliğinde Çernobil'deki nükleer reaktöre yapılan geziler ve mineral atıklarla oluşan kirliliğin acayip sonuçlara yol açtığı Murmansk'ın dışındaki arazilere yapılan ziyaretler...).

41. Aktaran Howard Zinn, *A People's History of the United States*, New York: HarperCollins, 2001, s. 156; Türkçesi: *Amerika Birleşik Devletleri Halklarının Tarihi*, çev. Sevinç Sayan Özer, Ankara: İmge, 2005.

haklar ile yurttaşlık hakları bize ancak stratejik biyopolitik hesaplar uyarınca, tali bir jest olarak bahsedilmiştir – "siyasal-sonrası" kavramının nihai sonucu *budur*. Bundan ötürü, Agamben'in gözünde homo *sacer* analizinin örtük anlamı şudur: Dışlanmışların içeriye dahil edilmesi için mücadele etmemiz gerekmez; *homo sacer* hepimizin "hakikati"dir ve hepimizin yerleştirilmiş olduğumuz sıfır-düzey konumunu temsil etmektedir. Bundan dolayıdır "olmayan-parçanın-parçası", *homo sacer*'in evrensel tekilliği, evrenselliği oluşturan istisna değildir: *Homo sacer*'i yurttaşlığın kamusal alanından dışlamak suretiyle bu alan kendisini evrensel olarak kuruyor değildir. Dinsel-etik terimlerle söylersek, dışlayıcı evrensellik (yani komşuyu dışlayan evrensellik) *lex talionis*'in*, evrensel eşit hakların ve mütekabiliyetin hukuki evrenselliği iken, Hristiyanlığın dışlayıcı olmayan evrenselliği "öbür yanağını çevirmenin" evrenselliğidir:

"Göze göz, dişe diş" denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin. Sizden davacı olup mintanınızı isteyene abanınızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün. Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyenden yüz çevirmeyin. (Matta 5:38-40)

Bu simetrik mütekabiliyetin aşılması "soyut evrensellik"ten (yani eşitlikten) "somut evrenselliğe", karşılıklı kazancın faydacı hesabından koşulsuz etik bağlanmaya geçişi temsil eder: Failin yüzünü tekel bir evrenselliğe çeviren şey bu aşırı bağlanmadır. *Komünist Manifesto*'nun ilk bölümünün ilk cümlesini başka bir bağlama taşıyarak söylersek, Hristiyanlığın tüm tarihi kuşkusuz bir "sınıf mücadelesi" tarihinden; tarihsel bir bağlama oturtma yoluyla, bu skandal kabilinden alıntıları evcilleştirmek üzere girilen bir dizi ümitsiz çabadan ibarettir. Fakat bu demek değildir ki söz konusu "aşırı" pasajların tarihsel analizinden pek bir şey öğrenilemez:

Genelde bu ayetleri pasifizmle özdeşleştiririz, fakat bunların biraz farklı anlamları da vardır. Söz konusu ayetler namus ile ar duyusunun kültürel açıdan önem taşıdığı bir kültürde dillendirilmiştir. Yüze atılan bir tokatın aşağılayıcı olduğunun ve kişiyi alenen rezil bir konuma sokarak onun statüsünü düşürmeye yönelik bir çaba olduğunun düşünüldüğü bir ortamda. Pe-

* Lat. "Kıyas kanunu" –ç.n.

ki bunun sağ yanak ve sol yanakla ne alakası vardır? Bu sorunun cevabını bulmak için, MS 3. yüzyıldan bu yana Museviliğin sözlü yasalarının derlendiği Mişna'ya dönmemiz gerekir. Mişna'da muhtelif ihlallerin karşılığı olan ceza ve tazminatlar belirtilir. Birini elinizin tersiyle tokatlamak ile avucunuzun içiyle tokatlamak arasında bir fark vardı. İsa, "sağ yanağınıza bir tokat atana" derken, çoğu insan sağ elini kullandığı için elin tersiyle atılan bir tokatı kasteder. Mişna böyle utanç verici bir harekete maruz kalanlar için bir tazminat öngörür: Avucun içiyle tokatlamanın elin tersiyle tokatlamadan iki kat daha fazla cezası vardı. Peki bu neden böyleydi? Çünkü karşınızdaki kişinin elinin tersiyle sağ yanağınıza tokat atması, avucunun içiyle sol yanağınıza tokat atmasından çok daha aşağılayıcı ve utanç vericiydi. Sonuçta, İsa'nın demeye çalıştığı şey şuydu: Eğer biri elinin tersiyle sağ yanağınıza tokat atarak sizi bu kadar aşağılayıp rezil ediyorsa, sol yanağınızı çevirip bekleyin; bakalım ilk tokatla ima ettiğinin aksine, neredeyse eşit olduğunuzu kabul edecek mi? Elbette ki bu da tokat atan kişinin daha fazla tazminat vermesine yol açacaktı. Bu satırlar pasifizmden ziyade, o zamanın insanların içinde yaşadığı namus ve utanç kültürü hakkında bir şeyler söylüyor. O insanlar bu sözleri bizim bugün algıladığımızdan bütünüyle farklı bir şekilde algılıyorlardı.⁴²

Nitekim "öbür yanağını çevirme" jesti, teslimiyetçi bir direnmeme maskesinin ardında, gayet cüretkâr bir biçimde ötekini bana dengi gibi, dengi olarak kendini savunma ve saldırıyla karşılık verme hakkı olan dengi biri gibi davranmaya zorlar.

Sovyetler Birliği sonrası Rusyası'nın çürümüş bir hapishanesinde geçen kasvetli bir hikâyeyi merkeze alan *In Hell/Cehennemde* filminde, İsa'nın öğretilerine dair şaşırtıcı derecede sahici bir uğrak vardır. Jean-Claude van Damme Moskova'da çalışan bir Amerikalıyı canlandırmaktadır; bu karakter, karısının katilini öldürdüğü için uzun seneler boyunca hapis yatmaya mahkûm edilmiştir. Fakat dövümlere büyük bahisler yatıran gardiyanları memnun etmek için diğer mahkûmlarla ölümüne kavgalara girişmek zorundadır. Dövüldüğü rakibinin işini bitirmeyi göze alamayan van Damme dövüşmeyi reddeder ve bundan ötürü bir direğe zincirlenip günler boyunca aç susuz bırakılarak acımasızca cezalandırılır. Bu cezadan kurtulması için yeniden dövüşmeyi kabul etmesi gerekmektedir. Hücresinin penceresinden ona doğru bakan bir mahkûm arkadaşlarına söy-

42. Matt Dabbs, "What Does It Mean to Turn the Other Cheek"; bkz. www.mattdabbs.wordpress.com.

le yakınır: "Ne diye dövüşmüyor ki? Kaybedecek işte, ölecek; dahası bizim başımızı da belaya sokacak!" Daha bilge bir arkadaşı ise şöyle bir yanıt verir: "Hayır! Asıl şimdi hepimiz için dövüştüğünü göremiyor musun?" Hakkıdır elbette: van Damme'in dövüşmeyi reddedişi, hapisshanedeki tüm hayatı değiştirmek üzere, yani gardiyanların müstehcen eğlenceleri için mahkûmların vahşi dövüşlere girmek zorunda kalmasına bir son vermek için giriştiği çok daha tehlikeli bir mücadeledir. İsa'nın Matta'daki "Sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü çevirin" sözünün paradigmatic bir örneğidir bu. Bazen kavgayı reddetmek, kavganın koşullarını belirleyen tüm alanı reddetmek gibi çok daha şiddetli bir jeste tekabül eder; keza, bazen de doğrudan saldırıyla karşılık vermek taviz vermenin en kesin göstergesidir.

Nitekim yukarıda alıntılanan pasajı İsa'nın barış değil kılıç getirmesi hakkındaki –bir o kadar utanç verici ve "aşırı" olan– pasajla *birlikte* okumak lazım. Victor Hugo'nun *Sefiller*'inde açıkça ortaya konduğu gibi, saldırdığınız birinin nezaketle yanıt verdiği "aşırı" etik bir eylemin muhatabı olmak gayet travmatik bir deneyim olabilir: Jean Valjean ile Javert arasındaki fark, bir insanın travmatik bir inayet, "öbür yanağını çevirme" jestine verebileceği iki karşılık arasındaki farka denk düşer. Romanın Digne'deki başlangıcında, müşfik piskopos Myriel, Valjean'ı içeri alıp onun kiliseye sığınmasına izin verir. Fakat Valjean gecenin bir yarısında piskoposun gümüş eşyalarını çalıp kaçar. Bir süre sonra yakalanıp geri getirilir, ama piskopos bu gümüş eşyaları kendisinin hediye ettiğini söyleyerek onu kurtarır; ardından, Valjean'a gümüşten yapılmış iki şamdan verip bu en kıymetli parçaları unutacak kadar alelacele çıkıp gittiği için onu polisin önünde azarlar. Piskopos bunun üzerine Valjean'a vermiş olduğu sözü –bu gümüşü dürüst bir adam olmak için kullanacağını– "hatırlatır" (gerçi Valjean böyle bir söz verdiğini hiç hatırlamamaktadır). Böylece, kötülüğe karşılık olarak nezaket görmek gibi aşırı bir eylemle tamamen sarsılan Valjean'ın etik açıdan kendini düzeltme yolculuğu başlar. Valjean'ı adalete teslim etmeyi kafasına takmış bir polis olan Javert ise onu inatla takip etmektedir. Romanın sonraki kısımlarında, 1832'deki devrimci kargaşa ortamında, devrimciler tarafından bir polis ajanı olduğu ortaya çıkarılıp ölüme mahkûm edilen Javert'i Valjean kurtarır: Javert'i idam etmeye gönüllü olur ve

onu insanların göremeyeceği bir yere götürüp havaya ateş açtıktan sonra serbest bırakır. Valjean ona daha sonra rastladığında, Javert yasaya duyduğu inanç ile Valjean'ın kendisine göstermiş olduğu merhamet arasında kaldığını fark eder. Valjean'ı artık ilgili mercilere teslim edemeyeceğini hisseder ve onu tutuklamaz. Yasaya duyduğu bağlılık ile vicdanı arasındaki bu yarılma başa çıkamayan Javert, Seine Nehri'ne atlayarak intihar eder. Buradaki canalcı nokta şudur: Uzun yıllar hapisshanede kalmanın etkisiyle yüreği taş kesmiş olan Valjean, inayeti kabul edip kendini ahlaken düzeltir; saf Yasa'nın cisimleşmiş hali olan Javert ise iyiliğe katlanamaz, iyiliğe maruz kaldığında intihara sürüklenir – yasanın, suça karşı olmak şöyle dursun, evrenselleştirilmiş suç, koşulsuz bir ilke mertebesine yükseltilmiş bir suç olduğunun nihai kanıtıdır bu.

Bilmediği Farz Edilen Özne

Liberallerin pek çok kutsal ineğini acımasızca katletmek anlamına gelse bile, Teolojik-Siyasinin öne sürülmesinin yaratacağı sonuçlara katlanmaktan çekinmemeliyiz. Alain Badiou bu minvalde Komünist-devrimci "şahsiyet kültü"ne itibarının iade edilmesini önermiştir:⁴³ Bir Hakikat-Olayı'nın gerçeği, simgesel kurgunun alanına özel adla (bir önderin adıyla) yazılır – Lenin, Stalin, Mao, Che Guevara. Liderin adının göklere çıkarılması, devrimci bir sürecin yozlaşmasını işaret etmek şöyle dursun, bu sürecin kendisine içkindir. Başka bir deyişle, bir özel adın seferber etmesi söz konusu değilse, Varlık'ın pozitif düzeni içinde, kavramsal kategorilerle betimlenmiş halde kalır – ancak bir özel adın müdahalesi yoluyla "imkânsız isteme", mümkün gibi görünen şeyin hatlarını değiştirme boyutuna ulaşırız. Hugo Chávez'in önce askeri bir darbe yoluyla iktidara gelmeye çalışmış olmasının "acayip"liğini bu şekilde yorumlamalıyız – Chávez ancak darbe başarısızlığa uğradıktan sonra (kaldı ki bu girişim bugün Venezüela'da hasıraltı edilmek yerine her yıl bir tatil olarak

43. Londra'daki Birckbeck College'daki School of Law tarafından 13-15 Mart 2009'da düzenlenen "Komünizm Fikri Üzerine" başlıklı konferansta yaptığı sunumda.

kutlanıyor) en iyi ikinci tercih olarak seçimlere girip iktidara geldi. Demokratik seçimlerde kaybedip bir darbeyle iktidarı ele geçirmeye çalışan hırslı politikacı senaryosunun aksine, Chávez için seçimler darbenin ikamesiydi.

Aristoteles'in, iyi arkadaşı olan Platon'u eleştirerek ona ihanet ettiği yolundaki suçlamaya verdiği cevap meşhurdur: "Platon çok iyi bir arkadaşım, ama hakikat daha da iyi bir arkadaşım." Elbette ki "hakikat" burada, "olgusal hakikat" ya da sözcüklerin (gösterdikleri) şeylere *adequatio*'su* olarak anlaşılır. Fakat radikal özgürleştirici siyasetle ilgili olarak, Aristoteles'in cevabını hiç utanmadan tersine çevirip şöyle demeliyiz: "Evet, hakikat çok iyi bir arkadaşım, ama [buraya önderin ismini ekleyebilirsiniz – Lenin, Troçki, Mao, vb.] daha da iyi bir arkadaşım." Bu tabii ki Önder'e kör bir teslimiyetle bariz olguların inkâr edilmesi gerektiği anlamına gelmez – fakat (olgusal bilgiye karşıt olarak) Badiou'nün kastettiği anlamıyla Hakikat'e sadakatin, *Ad'a* (Önderin adına) gönderme yaparak ifade edildiği anlamına gelir: Bizi pragmatik-stratejik "mümkün olanın siyaseti"nin sınırlarının ötesinde bir bağlanmaya götüren şey bu *Ad'dır*.

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun devlet dini haline gelmeyi başardığı dördüncü yüzyılın ortalarında, Poitiers piskoposu Hilary piskopos arkadaşlarını şöyle uyarmıştır: "[İmparator] sizi hapse atarak size özgürlük getirmez, ama size sarayında saygıyla muamele eder ve böylelikle sizi kölesi kılar."⁴⁴ "Radikal" düşünürlerin çoğu zaman *Al Muhafızlar* rolüne büründürüldüğü günümüzde bu uyarı tamamen geçerlidir. Kültür Devrimi sırasında Kızıl Muhafızlar, Parti-Devlet çerçevesinin dışında halkın kendi kendini örgütlemesi çağrısını ciddiye alınca, Komünist Parti "Kızıl Muhafızlar'dan daha da kızıl gibi" görünen ama elbette Parti'nin güdümünde olan *Al Muhafızlar*'ı örgütleyerek karşılık vermiştir. Müesses iktidar istikrarsızlıkla karşı karşıya kaldığında tehdide işte böyle yanıt verir: kendisinin sözümüne "yıkıcı" kanadını yaratarak⁴⁵ – 1970'lerin Fransı'ndaki *nouveaux philosophes* böyle bir şeydi: 1968'in radi-

* *Lat. Uygunluk –ç.n.*

44. Aktaran Freeman, *The Closing of the Western Mind*, s. 202.

45. Bu bilgiyi Alessandro Russo'ya borçluyum.

kal çekirdiğini oluşturmuş Maoist "Kızıl Muhafızlar"a karşı kurulmuş bir Al Muhafız.

Çağdaş teologlar arasında, Kilise'nin İmparator Konstantin'e verdiği tavizi kınayan John Howard Yoder olmuştur. *The Politics of Jesus (İsa Politikaları)*, 1972) adlı kitabında, söz konusu uzlaşmayı vahim bir değişim olarak değerlendirmiş, Yeni Ahit'e has pasifizmden ve servetten duyulan şüpheden vazgeçildiğini, İsa'yı Tanrı olarak tanımayan hâkim sınıflara yaraşır "sorumlu" bir etiğe yönelindiğini belirtmiştir. Devlet ile Kilise'nin birbirinin amaçlarını desteklemesine "Konstantincilik" adını vermiş, bu anlaşmayı tehlikeli ve daimi bir ayartı olarak görmüştür. Fakat Yoder Konstantinciliği müminlerin toplumsal yaşamdan çileci bir tavırla geri çekilmesi adına reddetmemiştir: Demokrasinin sınırlamalarının farkında olan Yoder, "Hristiyan olmayı" uzlaşmaya gelmez bir *siyasi* duruş olarak kavramıştır. Hristiyanların esas mesuliyeti toplumu ele geçirip kendi kanaat ve değerlerini inançlarını paylaşmayan insanlara dayatmak değil, "kilise olmak"tır. Kilise, kötülüğe kötülükle karşılık vermeyi reddetmek, barış içinde ve malları paylaşarak yaşamak suretiyle, şiddete ya da şiddet tehdidinde dayanan topluma bir alternatif olduğuna şahitlik eder.⁴⁶

Burada teolojik-siyasinin, seküler ateizmin karşısına konulması gerektiği kastedilmiyor; bilakis, seküler ateizmin gizli teolojik çekirdeğini tam da bu teolojik-siyasi perspektiften bakınca keşfedebiliriz. Dinsel inancın bugünlerde daha ziyade kapitalizme bulandığı (inancın örgütlü satışı haline geldiği) yolundaki genelgeçer ideolojik-eleştirel görüş de tersine çevrilmelidir: Dinsel inanç kapitaliz-

46. İlk Hristiyanların kölelik karşısında bütünüyle ikircikli bir tavırları vardı. Bir yandan, Tanrı'nın gözünde hepimizin eşit olduğu vurgulanıyor (Pavlus'un "ne Yahudi ne Yunanlı, ne kadın ne erkek vardır" sözüne rahatlıkla "ne köle ne özgür yurttaş vardır" sözü de eklenebilir) ve bu eşitlemenin sonuçları kölelere insanca davranmaya yönelik Stoacı bir buyruktan daha radikal bir talep olan köleliğin ilgasına kadar çeşitleniyordu. Öte yandan, temel açmazımız insan köleliğinde yankısını bulur – hepimiz İsa'nın köleleriyiz, dolayısıyla gerçek köleler olarak itaat-kâr olmamız ve efendimiz için sıkı çalışmamız gerekir; çünkü böyle yaparsak Tanrı'nın takdirini gerçekleştirmiş oluruz. Söz konusu ikircikliği ayakta tutan şey, en üstte Tanrı'ya köle olmamızın mantıksal statüsündeki farktır: Bu en yüksek kölelik toplumsal yapıya içkin midir ve onun en üst yapısal ilkesi midir? (Ki öyleyse, köleliğin oradan aşağıya doğru yayılıp tüm yapıya nüfuz etmesi gerekir.) Yok-

min bir parçası olduğu gibi, kapitalizmin kendisi de bir dindir ve o da inanca (başka şeylerin yanı sıra, para kurumuna duyulan inanca) dayanmaktadır.⁴⁷ Bu mesele ideolojinin sinik işleyişini anlamak açısından çok önemlidir: Eskiden dinsel-ideolojik duygusallık vahşi iktisadi gerçekliğin üstünü örtüyordu, bugün ise kapitalist inançların dinsel özünü ideolojik sinizm örtüyor.

1945'in ağustos ayında Brezilya'da tuhaf bir şey olmuştur: Japonya'nın teslim olduğu haberi duyulunca, São Paolo'da Shindo Renmei adında gizli bir Japon örgütü kurulmuştur. Bu örgütün mensuplarına göre, Japonya'nın teslim olduğu haberi, Batılı güçlerin Japonların birlik ve beraberliğini bozmak için sahnelediği sahte bir propagandadan ibaretti. 2600 yıllık tarihi boyunca tek bir savaş bile kaybetmemiş olan Japonya nasıl olur da mağlup olurdu? Birkaç aylık bir süre zarfında, Brezilya'da yaşayan tüm Japonlar (toplam 200.000 kişilerdi), Shindo Renmei'deki "galibiyetçiler" (*kachigumi*) ile Japonya'nın teslim olduğunu kabul eden "mağlubiyetçiler" (*makegumi*) arasında ikiye bölünmüştür. Bu iki grup arasında tam bir iç savaş patlak vermiş ve Shindo Renmei'nin katilleri olan *tokkotai*, önde gelen "mağlubiyetçileri" vatana ihanet ettikleri gerekçesiyle acımasızca katletmeye başlamıştır. Savaş ancak binlerce insan öldükten sonra, devletin doğrudan müdahale ederek ileri gelen "galibiyetçileri" Japonya'ya göndermesiyle sona ermiştir. Bu olayı sahidan garip kılan şey, Shindo Renmei'nin Japonya'nın zafer kazandığı yanılsamasını muhafaza etmek için aldığı tedbirlerdir: Sahte *Life* dergisi sayıları üretecek kadar ileriye gitmiş, ABD'li kuvvetlerin Japonya'ya teslim olduğuna ve hatta General MacArthur'un Japon su-

sa toplumsal yapının kurucu istisnası ve toplumsal gerçeklikteki özgürlüğümüzün teminatı mıdır? ("Sadece Tanrı'nın kölesiyim ve bu itaat diğer tüm dünyevi otoritelerin karşısında bana özgürlük veriyor.") Bu fark dışıl ve eril cinsiyetlendirme mantıkları arasındaki farka tekabül etmez, zira her ikisi de tüm alanı bütünselleştiren bir "tekil evrenselliğe" dayanır. Aralarındaki asıl fark şudur: İlkinde, bir örnek teşkil edecek şekilde İsa'nın kölesi olmak bütünlüğe içkindir, evrensel köleliğin zirvesidir; ikincisinde ise, İsa'nın kölesi olmak dünyevi işlerimizdeki özgürlüğümüzü temellendiren istisnadır – ve ilkinden ikincisine geçiş kusursuz bir biçimde Katoliklikten Protestanlığa geçişe denk düşer.

47. Bkz. Thomas Assheuer, "Der Wahnsinn des Kapitalismus" (Paul Anderson'ın *There Will Be Blood/Kan Dökülecek* adlı filmi hakkındaki bir değerlendirme yazısı), *Die Zeit*, 7 Şubat 2008, s. 38.

bayların önünde eğildiğine ilişkin haber ve fotoğraflar yayımlamışlardır.⁴⁸ Burada ifrada kaçırılmış bir fetişist inkârla karşı karşıyayız: Bu yanılısımayı ayakta tutanlar, söz konusu davaya hayatlarını feda edecek kadar fanatik bir bağlılık sergiliyordu. Japonya'nın teslim olduğunu yalandan inkâr ettiklerini pekâlâ *biliyor*, yine de Japonya'nın teslim olduğuna *inanmayı* reddediyorlardı.

Bu paradokstan çıkarılması gereken ilk ders şudur: İçine dahil olduğumuz sistemin tam da mantığına kazınmış bireysel kanaatler ve inançlar arasında kafa karışıklığı yaşamaktan sakınmalıyız. Papa 2008 Noel'i için verdiği mesajda, insanların bencilliklerini yenmeyi öğrenemediği takdirde insanlığın intihara sürükleneceğini söylediğinde, hem ahlakçı ve basmakalıp bir laf etmiş hem de sahtekârlığı apaçık ortada bir yorumda bulunmuş oluyordu. Diyelim ki bugünkü iki esas tehlike dizginsiz kapitalizm ve dinsel fundamentalizm olsun: "Fundamentalist" öznelliğe dair yüzeysel bir analizle bile anlaşılacağı üzere, fundamentalistler bencil değil; tam aksine, uğruna kendi yaşamları dahil olmak üzere her şeylerini feda etmeye hazır oldukları aşkın bir hedefe kendilerini kıyasıya adanmış kişilerdir. Kapitalizme gelecek olursak, onun her daim genişleyen dolaşımının, kapitalistlerin sürekli daha fazla kâr elde etmeye yönelik bencil çabalarına indirgenemeyeceği de gösterilebilir.

Dawkins'in "mem" kavramıyla kurulacak bir benzerlik bu bağlamda bize biraz yardımcı olabilir. Bir "mem" ne taşıyıcıları (sözgeliimi belirli bir fikri benimseyen, hayatta daha başarılı olan ve böylelikle hayatta kalma mücadelesinde avantaj sağlayanlar) için gerçekten faydalı etkiler barındırdığından ötürü, ne de taşıyıcılarına (insan doğal olarak, sadece sefalet ve özveri vadeden bir fikirdense mutluluk vadeden bir fikri tercih etmeye meyilli olur) öznel açıdan çekici gelen niteliklerinden ötürü yayılır. Daha ziyade bir bilgisayar virüsü gibidir, basit bir şekilde kendi yeniden aktarımını programlayarak çoğalır. Siyasi istikrara sahip zengin bir ülkede çalışan iki misyoner hakkındaki klasik örneği hatırlayalım. Biri şöyle der: "Kıyamet yakın – tövbe et, yoksa fena yanacaksın." Diğeri ise mutlu bir hayatın

48. Bkz. Fernando Morais, *Corações sujos. A historia de Shindo Renmei*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Lizbon'dan Nunu Ramos de Almeida'ya bu kitaba dikkatimi çektiği için minnettarım.

tadını çıkaralım der sadece. İkincisi çok daha çekici ve faydalı olsa bile, sonuçta galip çıkacak olan ilkidir. Peki neden? Çünkü kıyame-tin yakın olduğuna sahiden inanırsanız, mümkün olduğunca daha fazla sayıda insanı kendi inançlarınıza döndürmek için elinizden ge-lenı yaparsınız; halbuki ikincisinde başkalarını kendi inancınıza ça-ğırarak için böyle aşırı bir bağlılığa gerek yoktur.

Bu düşüncenin sarsıcı tarafı şudur: Zihinleri, iradeleri ve bir an-lam deneyimleri olan biz insanlar, tıpkı bir virüs gibi yayılıp gözü kapalı işleyen bir "düşünce bulaşması"nın ne olup bittiğinden ha-bersiz araçlarıyızdır gene de. Dawkins'in memler hakkında konu-şurken, Lacan'ın dil hakkında konuşurken kullandığı mecazların ay-nısını kullanması boşuna değil: Her iki durumda, insan bireyine nü-fuz edip onu işgal eden ve onu kendi gayeleri uğruna kullanan bir parazitte karşı karşıyayız. Memetik esasen o klasik ikilinin nesnel biyolojik olgular ("gerçek" faydalı etkiler) ile öznel deneyimin (bir memin anlamının cazibesinin) dışında işleyen özgül bir simgesel düzey kavramını (yeniden) keşfetmiş olmuyor mu? Liminal bir du-rumda, bir fikir taşıyıcılarına uzun vadede sadece yıkım getirse ve cezbedici olmadığı halde deneyimlense bile yayılabilir.

Peki bunun sermayeyle olan benzerliği nerededir? Özneler tara-fından yanlış bir şekilde iletişim aracı olarak algılanan memler iple-ri ele alıyorsa (kendilerini yeniden üretip çoğalmak için bizleri *kul-lanıyorsa*), ihtiyaçlarımızı ve arzularımızı gideren bir araçtan iba-retmiş gibi görünen üretim güçleri de fiilen ipleri ele alır: Sürecin esas amacı, başlı başına amacı, üretim güçlerinin gelişimidir ve ihti-yaç ve arzularımızın tatmini gelişime giden bu yoldaki bir araçtan ibarettir. Sonuç olarak, kapitalizmi ayakta tutan şeyin tek tek kapita-listlerin bencillikleri, doymak bilmezlikleri olduğunu söyleyeme-yiz; zira o doymak bilmezlik, sermayenin kendisini yeniden üretip genişlemeye dönük gayrişahsi çabasına tabidir. İnsanın gerçekten ihtiyacımız olan şeyin daha az değil, daha çok aydınlanmış bencillik olduğunu söyleyesi geliyor. Ekolojik tehdidi ele alalım: Burada ih-tiyaç duyulan şey, güya doğanın da bir ruhu olduğunu düşünüp onu sevmek değil; uzun vadeli kişisel çıkar hesaplarıdır. Lacancı bir çer-çevede konuşursak, bireylerin açgözlülüğü ile sermayenin kendi uğraşı arasındaki ayrımı, arzu ile dürtü arasındaki fark olarak belir-leyebiliriz. Finansal çöküşle alakalı olarak, Krugman sarıh bir yo-

rumda bulunmuştur: "Bir zaman makinesiyle 2004 yılına geri dönssek ve insanlar kendilerine biraz daha ihtiyatlı mı olayım yoksa sürüyü mü takip edeyim diye sorsa, bir çöküş yaşanacağını bilmesine rağmen çoğu yine de sürünün peşinden giderdi."⁴⁹ Kapitalizm işte böyle çalışır, maddi açıdan işte bu kadar etkilidir: İşlerin ne âlemde olduğunu bilsek bile, sahte inançlarımıza göre hareket etmeye devam ederiz. Deleuze tam da burada, "penis haseti" hakkındaki bariz eleştiriye verilen genelgeçer psikanalitik cevapla, "kim annesinin eskiden bir penisi olduğuna ama hadım edildiğine inanır ki?" diyerek dalga geçmekle hata etmiştir. Elbette kimse buna doğrudan inanmaz, zira buna inanan şey bilinçdışımızdır.

Başkan Tito'nun Yugoslavya'daki son yılında yaşananlar, varlığı kabul edilmeyen bu gibi inançlara tutunmanın yaratabileceği feci sonuçları gösterir. Bazı arşiv ve anılardan anlaşılabileceği gibi, daha 1970'lerin ortalarında bile, Tito'nun etrafındaki önemli simalar Yugoslavya'nın iktisadi açıdan berbat bir halde olduğunun farkındaydı; ama Tito'nun bir ayağı çukurda olduğu için, o ölene kadar bu kaçınılmaz krizi ertelemeye yönelik ortak bir karar almışlardı – bunun bedeli, Tito'nun son yıllarında dış borcun iyice artması oldu; Yugoslavya, Hitchcock'un *Sapık*'ındaki zengin banka müşterisinin sözlerini alıntılacak olursak, mutsuzluğunu satın almış oluyordu aslında. Tito 1980'de öldüğünde, yaşam standartlarında yüzde kırklık bir düşüşe, etnik gerilimlere ve nihayetinde ülkenin mahvına sebep olacak etnik bir iç savaşa yol açan şiddetli bir ekonomik kriz patlak vermiştir. Dolayısıyla, Yugoslavya'nın tabutuna son çiviye çakanın, Önder'in bilgisizliğini muhafaza etmeye ve etrafına toz pembe bakmaya devam etmesini sağlamaya çalışan o çevre olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁰

49. Paul Krugman, "Esas Risk Kayıp Japon Onyılı'nın Tekrarıdır" (Slovencede basılmış mülakat), *Delo*, 19 Eylül 2009.

50. Daha az dehşet verici sayılabilecek bir başka olay da ülkesi Portekiz'i yıllar boyunca sultasına almış diktatör Salazar'ın son yıllarında yaşanmıştır. Salazar bunamış, iki lafı bir araya getiremez hale gelmiştir; ama bakanlar konseyi onunla yine de düzenli olarak buluşmuştur; hükümet içindeki tartışmaları ve alınması gereken kararları paylaşmış, Salazar'ın ülkeyi hâlâ kendisinin yönetmekte olduğunu düşünmesini sağlamaya çalışmışlardır. Salazar odadan çıktıktan sonra ise sadede gelip gerçek kararları almışlardır. Bu ritüel, Salazar'ın etrafındaki hâkim hizbin ta-

Kültür denen şey nihayetinde bu değil midir? En temel kültürel becerilerden biri ne zaman (ve nasıl) *bilmezden* gelineceğini bilmek, olmuş olan şey aslında olmamış gibi hareket etmeye devam etmektir. Yakınındaki biri gayriihtiyari yellenir ya da geçirirse, yapmanız gereken şey "Bunun bir kaza olduğunu biliyorum, endişelenme, gerçekten hiç önemli değil!" diyerek onu teskin etmek değil, bu durumu görmezden gelmektir. Ufak bir çocuğu olan bir çift birbirine ağza alınmayacak şeyler söylüyor veya birbirini başkalarıyla aldatıyorsa, (asgari bir terbiye içinde davrandıklarını varsayarsak) genelde çocuğu bütün bu olup bitenlerden uzak tutmaya çalışır; zira olan bitenler hakkında bilgisi olsa, çocuğun bu durumdan feci şekilde etkileneceğinin pekâlâ farkındadırlar. (Elbette çoğu durumda çocuk her şeyin ayırdındadır ve etrafında hiç sorunlu bir şey yokmuş gibi davranır, çünkü böyle yaparak anne-babasının hayatını bir nebze kolaylaştırmış olacağını bilir.) Ya da, daha edepli bir örnek verecek olursak, bir ebeveyn müşkül bir durumda (kanserden ölme tehlikesi, mali sorunlar) olduğu halde bu sırrı en yakınları ve en sevdiklerinden saklamaya çalışabilir.⁵¹ Bugün, *bilmediği* farz edilen öznenin nihai figürü küçük çocuktur. Tam da bundan ötürü, Gérard Wajcman'ın sarıh bir şekilde belirttiği gibi, her türlü cinsel tabu ve baskılamadan kurtulmakla ve dolayısıyla psikanalizi hükümsüz kılmakla övünen müsamaha çağımızda, Freud'un çocuk cinselliği hakkındaki temel içgörüsü tuhaf bir şekilde gözardı edilmektedir. Utanıp sıklıkla orjilerimize dalabilmemiz için çocuğun masum kalması gerekir:

Kalan tek yasak, toplumumuzda hâlâ var gibi görünen tek kutsal değer çocuklarla ilgilidir. Onların saçlarının teline bile dokunmak yasaktır, sanki çocuklar Freud'un biraz şaibeli hale getirdiği melek saflığını yeniden keşfetmiştir. Bugün kınadığımız şeytani figür hiç şüphesiz Freud'dur; zira bizim nazarımızda Freud, çocukluktaki cinselliği açığa çıkarmak suretiyle

mamı, halkın diktatörün ülkeyi artık yönetmediğini öğrenmesinden, bunun da bir belirsizlik dönemine ve siyasi alternatifler aranmasına yol açmasından korktuğu için yapılmıştır – ki korktukları da başlarına gelmiştir.

51. Kültürün bilime tezat teşkil etmesi biraz da bundandır: Bilimi var eden şey bilgi elde etmeye dönük amansız bir dürtü iken, kültür bilmiyormuş/farkında değilmiş gibi davranma tavrıdır. Bilmezliği muhafaza edilmesi gereken şey, masum görünümün faili olarak büyük Öteki'dir.

bizi o bakir çocukluklarımızdan yoksun bırakmıştır. Cinselliğin her köşe başında sergilendiği bir çağda, masum çocuk imgesi her nasılsa intikam için geri dönmüştür.⁵²

İşin paradoksal tarafı, bilmediği farz edilen bu büyük Öteki'nin çöküşü ile inancın kayboluşu aynı şey değildir – bir bakıma, söz konusu çöküş bir *eyleme* güç veren sahici bir inancı; artık bir tür büyük Öteki'ye aktarılmayan ya da böyle bir figür tarafından var edilip üstü örtülmeyen bir inancı mümkün kılar. Eyleme riskine girmekle, kendime olan inancı tümüyle üstlenir; benim için, benim yerime inacak herhangi bir Öteki olmadığını kabul ederim. Hristiyan inancı, Tanrı'nın ölümünün verdiği mesaj tam da böyle bir şeydir: Kendi inancıyla tek başına olan Hristiyan müminler cemaati, bu inancın sorumluluğunu özgürce üstlenmekte, sırtını bu inanca kefil olacak aşkın bir otoriteye dayamamaktadır artık. Brecht *Der Ozeanflug* (Okyanus Uçuşu) başlıklı "öğrenme oyunu"nda, güzel kişileştirme örnekleri sunduğu gibi (sözelimi sis, tipi, uyku ve hatta New York Şehri bile pilotla konuşur – "şu an New York Şehri konuşuyor"), gündelik ideolojimizin "pratik içindeki idealizmi"nin karşısına konulması gereken "pratik içindeki maddeciliğin" bir ifadesini de ortaya koyar ve inanmasam *bile inanıyormuş gibi eylememe* dayanan, "pekâlâ biliyorum ama..." şeklindeki ideolojik kalıbı altüst eder:

Ne olursam olayım ve ne gibi saçmalıklara inanırsam inanayım
Uçarken ben
Gerçek bir ateistim.⁵³

52. Gérard Wajcman, "Intimate Extorted, Intimate Exposed", *Umbr(a)*, 2007, s. 47.

53. Brecht, *Gesammelte Werke 2*, s. 176. Peter Sloterdijk de *Du must dein Leben ändern!* adlı çalışmasında aynı yöne işaret eder. Bu çalışmada, maddeci bir din teorisine birtakım unsurlar sağlar ve dinî, kendi kendini terbiye etme ve kendi kendini değiştirme gibi maddi pratiklerin bir etkisi olarak tasavvur eder – Sloterdijk'in böylelikle bir Komünist kültür teorisine katkıda bulunduğu dahi söylenebilir.

2. Ara Fasil

Çokmerkezli Bir Dünyada Krizin Yankıları

"Yahudi senin içinde, ama sen, sen Yahudinin içindesin"

Hitler'e atfedilen bir söz antisemitizmin fantazmatik halini açıkça gözler önüne serer: "İçimizdeki Yahudiye öldürmeliyiz." A. B. Yehoshua'nın yerinde ifadesiyle:

Yahudi-olmayan kimliğini o farkına bile varmadan yahut onun kontrolü dışında işgal edebilen biçimsiz bir şey şeklindeki bu kahredici Yahudi tasviri, tam da çekirdeğinin etrafını değişen bir yörüngedeki zahiri elektronların sardığı bir tür atom gibi yapılandığı için, Yahudi kimliğinin son derece esnek olduğu hissinden kaynaklanır.¹

Bu anlamda Yahudiler, Yahudi olmayanların *objet petit a*'sıdır aslında: "Yahudi olmayanlarda, Yahudi olmayanların kendilerinden daha fazla olan" şey, yüz yüze geldiğim başka bir özne değildir; *içimizdeki yabancı mütecaviz*, yani Lacan'ın *lamella* diye adlandırdığı, sınırsız bir yoğrulabilirliği olan biçimsiz bir mütecavizdir, asla belirli bir şekilde bulunmayan bir hortlak, "yabancı" bir canavardır. Bu bakımdan, Hitler'in sözü, ifade etmek istediğinden çok daha fazlasını söyler bize: Hitler'in kastettiğinin aksine, Yahudi olmayanların, kendi kimliklerini muhafaza edebilmek için "Yahudi" şeklindeki antisemit figüre ihtiyaç duyduğunu tasdik eder.² Nitekim "Yahudinin

1. A. B. Yehoshua, "An Attempt to Identify the Root Cause of Antisemitism", *Azure*, 32, Bahar, 2008; www.azure.org.il adresinden ulaşılabilir.

2. Bu noktada tabu addedilen bir soruyu gündeme getirmek gerekir: Arap ülkeleri ile genel olarak Müslüman cemaatinin gözlerini İsrail Devleti'ne dikip durması ne anlama gelir? Bu durum Arap ülkelerine yöneltilmiş gerçek bir tehdit çerçevesinde izah edilemeyeceğine göre (ne de olsa İsrail küçük bir toprak parçasını

içimizde olması" değildir tek mesele. Hitler'in eklemeyi unuttuğu canalcı bir şey vardır: *Kendisi, yani bir antisemitist de, kendi kimliğinde, aynı zamanda Yahudinin içindedir.*³ Peki bu paradoksal iç içe geçiş, antisemitizmin kaderi açısından nasıl bir anlam taşır?

Radikal Sol'un bazı öğelerinin başarısızlığının rahatsız edici bir göstergesi de, iş antisemitizmi açık açık kınamaya geldiğinde yaşadığı endişedir – sanki antisemitizmi hiç tereddütsüz kınasalar siyonistlerin eline koz vermiş olacaklar. Burada hiçbir uzlaşmanın söz konusu olmaması gerekir: Antisemitizm de diğerleri gibi bir ideolojidir diye kestirip atılamaz; antisemitizm bizatihi ideoloji, hatta tüm ideolojilerin anasıdır. İdeolojinin sıfır-düzeyini (daha doğrusu saf biçimini) cisimleştirir, ona temel koordinatlarını sağlar: Toplumsal antagonizma ("sınıf mücadelesi") esrareniz hale getirilir ya da yerinden edilir ve böylelikle bu antagonizmanın sebebi zorla içeriye girmeye çalışan mütecavizmiş gibi görünmeye başlar. Lacan'ın "1+1+a" şeklindeki formülünü en iyi örnekleyen sınıf mücadelesidir: iki sınıf, artı "Yahudi" fazlası, yani *objet a*, antagonist ikilinin tamamlayıcı unsuru. Bu tamamlayıcı unsurun ikili bir işlevi vardır: Sınıf antagonizmasının fetişist inkârıdır; fakat tam da böyle olduğu için, bu antagonizmayı temsil ederek "sınıf barışı"na devamlı mani olur. Bir başka deyişle, elimizde sadece iki sınıf (yani ilavesiz bir 1+1) olsa, o zaman "saf" sınıf antagonizması değil, tam tersine, sınıf barışı elde ederdik: birbirini tamamlayıp uyumlu bir Bütün oluşturan iki sınıf. İşin paradoksal tarafı, sınıf mücadelesinin "saflığı"nı belirsizleştiren ya da yerinden eden unsurun, bu mücadelenin itici gücü işlevi görmesidir. Toplumsal hayatta asla sadece iki karşıt sınıf olmadığını söyleyerek Marksizmi eleştirenler, meselenin özünü idrak edemiyor: *Tam da asla sadece iki karşıt sınıf olmadığı için sınıf mücadelesi vardır.* Sınıf mücadelesinin kendi kendisini örtmesi

işgal ediyor), apaçık semptomatik bir nitelik taşıyor demektir – kokuşmuş Suudi monarşisi ve müesses nizam karşıtı Arap popülist hareketleri gibi farklı güçlerin aynı düşmana, harici bir mütecavize odaklanması, içteki gerçek antagonizmadan uzak durma stratejisine işaret etmez mi? Neticede, Yahudiler Arapların semptomu olarak (yani, kendi toplumlarına içkin olan açmazla, yozlaşmışlıklarıyla yüzleşmeyi reddetmelerinin, modernliğin yarattığı sarsıntıyla başa çıkamamalarının tecessümü olarak) işlev görmektedir. İsraililere gelirsek, onlar nihayetinde birer sömürgecidir – Filistin'de içine düştükleri müşkül durumun istisnai bir tarafı yoktur.

bu çapraşıklık sayesinde açıklanabilir. Walter Benn Michaels'ın apaçık ortaya koyduğu gibi:

"Amerikalı liberaller neden kapitalizm hakkında konuşmaları gereken bir zamanda ırkçılık ve cinsiyetçilik hakkında konuşup duruyorlar" sorusuna verilecek cevap bellidir: Kapitalizm hakkında konuşmaktan kaçındıkları için ırkçılık ve cinsiyetçilik hakkında çene çalıyorlar. Çünkü gerçekten de ya eşitsizliğin ayrımcılığın bir işlevi olmadığı sürece bir sorun teşkil etmediğini düşünüyorlar (bu durumda sağın neoliberalleri denebilir onlara), ya da ırksal ve cinsel eşitsizliğe karşı verilen mücadelenin en azından gerçek eşitlik yolunda atılmış bir adım olduğu kanaatindeler (bu durumda ise onlara solun neoliberalleri denebilir). Bu seçenekler çerçevesinde baktığımızda, belki de sağın neoliberalleri daha kuvvetli bir konumdadır – son otuz yılın iktisadi tarihi, farklı alanlara yönelmiş elitlerin, yönelmemiş olanlardan daha iyi iş çıkardığını ortaya koymaktadır.⁴

Radikal olumsuzluğu vurgulayan bir söylem teorisi taraftarı bu noktada muhakkak bir dizi soru yöneltirdi: "İrkçılık karşıtlığının 'düzgün' anlamı ile bu anlamın ideolojik olarak bükülmesi arasındaki fark sorunlu değil midir? Her türlü ırkçılık karşıtı mücadele anlayışı, hegemonya mücadelesinin bir sonucu olarak bir ölçüde bükülmeyi de beraberinde getirmez mi? İrkçılık karşıtlığı konusunda, yasal haklar ve iktisadi adalete odaklanılması gerektiğini iddia etmek, hoşgörüye ayrıcalık tanımaktan daha 'doğru' değildir – odaktaki farklılık, ideolojik mücadelelerin farklı bağlamlarının yansımasıdır yalnızca..." Bunlara verilecek cevapsa şudur: İrkçılık karşıtı mücadelede hoşgörüye odaklanmanın yanlış bir tarafı vardır – daha önceden var olan nesnel duruma uymadığı için değil, *tam da söylemsel yapısıyla göndermede bulunduğu farklı bir söylemin "bastırılması"nı beraberinde getirdiği için*. Öyleyse, bugün bize en azından gelişmiş dünyada yaşadığımız sorunların sosyal-ekonomik değil, ağırlıklı olarak kültürel-etnik bir mahiyeti olduğu (kürtaj hakkı, eşcinsel evliliği, vb.) söylendiğinde, bu durumun ideolojik mücadelenin, siyasal-sonrası çağda sosyo-ekonomik boyutun bastırılmasının başlı başına bir sonucu olduğunu akılda tutmamız gerekir.

3. Burada elbette ki Lacan'ın şu sözünü açmıyorum: "Resim gözümde, ama ben, resmin içindeyim."

4. Walter Benn Michaels, "Against Diversity", *New Left Review* 52, Temmuz-Ağustos 2008, s. 36.

Sol'daki bazı kimselerin sınıf mücadelesinin bu "çapraşıklığı"nı görmezden gelmesinin bedeli –daha pek çok şeyin yanı sıra– ABD ve Batı karşıtı Müslüman grupların "ilerici" mücadele biçimlerini temsil ettiğini düşünerek onları rahatlıkla ve hiçbir eleştiriye tabi tutmadan doğal müttefikler olarak kabul etmesidir: Hamas ve Hizbullah gibi örgütler, her ne kadar Fransız Devrimi'nin bütün o eşitlikçi mirasını reddeden, düpedüz modernlik karşıtı ideolojileri olsa da, birdenbire devrimci aktörler gibi görünür. (İşler öyle bir raddeye geldi ki bugün Solcu olduğunu söyleyenlerden bazıları ateizmin Batı'nın sömürgeci bir komplosu olduğunu bile öne sürebiliyor.) Bu ayartmaya karşı, İslam dahil olmak üzere (işin en can sıkıcı tarafı da bunu bile belirtmek zorunda olmamız) tüm dinleri hiçbir şarta bağlı olmadan herkesin gözü önünde eleştirel bir çözümlemeye tabi tutma hakkında ısrar etmeliyiz. Pek çok Solcu bunu kabul edecek olsa da, himayeci bir kültür emperyalizminden kaçınmak için, böyle bir eleştirinin saygılı bir şekilde yapılması gerektiğini eklerdi hemen –ki bu da her gerçek eleştirinin bir kenara bırakılması gerektiği anlamına gelir aslında; zira sahici bir din eleştirisi, tanım itibarıyla, dinin kutsal mahiyeti ve hakikat iddiaları konusunda "saygısız" olacaktır.

2009'da Hollanda'daki gey cemaati yüzünü giderek göçmen karşıtı milliyetçi partilere çevirmeye başlamıştır. Bunun altında yatan sebep basittir: En güçlü ve en örgütlü göçmen grubu olan Müslüman cemaati homofobisini çok daha gür bir sesle dillendirmeye başlamış, hatta bazen bu nedenle şiddete bile başvurmuştur. Peki, bu gerilime nasıl bir tepki vermemiz gerekir? Kimi desteklemeliyiz? Salt liberal-çokkültürcü bir hat izlenecek olsa, şöyle bir cevap verilirdi: Hoşgörü ve uyumu desteklemeliyiz. Gey cemaatinden kendilerini Müslümanlara kabul ettirmeye çalışmalarını talep etmek haksızlık olur – bu cemaat neyse odur, kimse kendisinin ne olduğunu haklılaştırmak zorunda bırakılamaz. Nitekim ilk adımı atması gereken de Müslüman göçmenlerdir: Farklı (dinsel, cinsel, vb.) yaşam biçimleri olduğu gerçeğini, doğru siyasi mücadelenin farklı yaşam biçimlerini konu edinmemesi gerektiğini kabul etmek zorunda olanlar onlardır. Bariz bir asimetri daha var: Kasım 2009'da, İsviçreli bir referandumla minarelerin inşa edilmesini yasaklamayı kararlaştırdığında, Türkiye (başka Müslüman ülkelerle birlikte) şiddetli bir tep-

ki gösterdi – İsviçre bankalarının boykot edilmesi için çağrılar yapıldı, vb. Peki kendisini modern bir ülke olarak gören ve Avrupa Birliği'ne girmek isteyen Türkiye'de camiler dışında her türlü kutsal nesnenin inşasının yasaklanmış olmasına ne demeli? İstanbul'da yeni bir Katolik kilisesi veya sinagog; daha da iyisi, Riyad'da bir ateizm çalışmaları merkezi açılrsa nasıl olur?

Gelgelelim, bu basit konumu karmaşıklaştıran şey iktisadi ve siyasi iktidar arasındaki esaslı farklılıktır: Gerilim nihayetinde üst-orta sınıf Hollandalı geyler ile fakir, sömürülen Müslüman göçmenler arasındadır: Başka bir deyişle, Müslümanların husumetini fiilen harlayan şey, geyleri kendilerini sömüren ve onlara paryalar gibi muamele eden ayrıcalıklı bir elitin parçası olarak görmeleridir. Bu durumda geylere şöyle sormamız gerekir: Göçmenlere toplumsal açıdan yardımcı olmak için ne yaptınız? Neden onların yaşadıkları yerlere gidip Komünist gibi davranmıyor, onlarla birlikte mücadele etmek için ortak bir çalışma içine girmiyorsunuz? Demek ki bu gerilim çokkültürcü bir hoşgörü ve anlayışla değil, her iki cemaati de çaprazlamasına keserek bölen, ama her iki safta bir kenara atılmışları birleştiren bir evrensellik adına verilen ortak bir mücadele sayesinde çözülebilir. 2009 yılında Batı Şeria'nın Bilin kasabasında buna benzer bir şey gerçekleşmiştir. Burunlarında hizmaları, kollarında dövmeleleriyle Yahudi bir lezbiyen grup, kasabanın bölünmesi ve yıkılmasına karşı her hafta gösteri yapmaya gelmiş, muhafazakâr Filistinli kadınlarla elbirliği etmiş ve böylece iki grup birbirine saygı göstermeye başlamıştır. İşte nadir de olsa gerçekleşen bu gibi olaylar, fundamentalistler ile geyler arasındaki çatışmanın iç yüzünü ifşa ediyor: sahte bir mücadele, asıl meseleyi örten sahte bir çatışma.

Esas gey mücadelesi Hollanda'da değil, homofobinin açıkça hegemonik ideolojinin bir parçası olduğu Arap ülkeleri ve benzeri ülkelerde verilmektedir; bu mücadele ile kadınlara uygulanan baskıya, "namus cinayetleri" vb. tahakkümlere karşı verilen mücadele arasında bir bağ vardır. Batılı liberallerin değil, oralarda yaşayanların vermesi gereken bir mücadeledir bu. Avrupa'daki Müslüman cemaati, kendi paradoksal konumunu kuşatan zorlu bir tercihle karşı karşıyadır: Onları ikinci sınıf vatandaş derekesine indirgemeyen ve dinsel kimliklerini sergileme imkânı sunan tek siyasi güç, "allahsız" liberaller, cinsel azınlıkların mensupları, vb. kişilerdir. Kendi dinsel

toplumsal pratiklerine en yakın olanlar, yani Hristiyan rakipleri ise en büyük siyasi düşmanlarıdır.

Siyonist Antisemitizm

Antisemitizm tarihinin en büyük ironilerinden biri, Yahudilerin bir karşıtlığın her iki kutbunu da temsil ettiğinin düşünülmesidir: Hem üst sınıf (zengin tüccarlar) hem de alt sınıf (pasaklı), hem aşırı entelektüel hem de aşırı dünyevi (cinsellik peşinde koşan azgınlar), hem tembel hem de işkolik damgası yerler. Bazen, içinde yaşadıkları ülkenin tam anlamıyla vatandaşı olmalarını engelleyen belirli bir yaşam tarzına duyulan inatçı bir bağlılığı, bazense tüm tikel etnik biçimlere kayıtsız olan "evsiz" ve köksüz bir evrensel kozmopolitizmi simgelerler. Farklı tarihsel devirlerde bu odak değişir. Fransız Devrimi çağında, Yahudiler aşırı tikelci bulunularak kınanmıştır: Kendi aidiyetlerine tutunmaya devam etmiş, herkes gibi soyut vatandaş haline gelme olasılığını reddetmişlerdir. Emperyalist yurtseverliğin tırmanışa geçtiği on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ise bu suçlama tersine çevrilmiş; Yahudilere her türlü kökten yoksun, fazla "koz-mopolit" kişiler gözüyle bakılmıştır.

Batı'daki antisemitizm tarihinin dönüm noktası, Yahudilerin Fransız Devrimi'nin hemen ardından siyasi özgürlüğe kavuşmasıdır (yani kendilerine vatandaşlık haklarının verilmesidir). Modernliğin başlarında, Hristiyanlığa geçmeleri için baskı yapılıyor ve bu durum da güven sorunları yaratıyordu: Sahiden Musevilikten döndüler mi, yoksa gizliden gizliye ibadete devam mı ediyorlar? On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Nazi antisemitizmiyle doruk noktasına ulaşacak bir değişim yaşanır: Dinden dönme söz konusu bile değildir artık, fiilen anlamsızdır. Nazilere göre, Yahudilerin suçu doğrudan doğruya biyolojik yapılarından kaynaklanır: Kimsenin çıkıp da onların suçlu olduğunu kanıtlaması gerekmez; sırf Yahudi oldukları için suçludurlar zaten. Bu kapıyı açan anahtar, Romantizm çağındaki gezgin "ebedi Yahudi" figürünün Batılı ideolojik tahayyülde birdenbire yükselişe geçmesi olmuştur – tam da gerçek hayatta kapitalizmin patlamasıyla birlikte, Yahudilere atfedilen niteliklerin toplumun tamamına nüfuz etmeye başladığı bir zamanda gerçekleşmiştir bu (zira meta mübadelesi hegemonik hale gelmiştir). Yani tam da

Yahudiler (ahalinin diğer kesimlerinden ayırt edilmelerini kolaylaştıran) özgün niteliklerinden mahrum kaldığında ve "Yahudi sorunu" siyasi düzeyde biçimsel özgürleşme yoluyla (tüm "normal" Hristiyan vatandaşlara da verilen hakların onlara da tanınmasıyla) "çözüldüğünde", Yahudilerin "laneti" bizatihi varlıklarına kazanmıştır – artık cimri ve tefeci değil, ebedi lanetlenmenin şeytani kahramanlarıdır onlar; açıkça belirtilmeyen, tarifsiz bir suçluluk duygusu musallat olmuştur başlarına, oradan oraya dolanıp durmaya mahkûmdurlar ve kurtuluşu ölümden bulmayı arzularlar. Demek ki tam da muayyen Yahudi figürü kaybolur kaybolmaz, *mutlak* Yahudi figürü ortaya çıkmıştır – antisemitizmin teolojiden ırka yönelmesinde belirleyici olan bir dönüşümdür bu: Yahudilerin lanetlenişinin sebebi ırklarıdır; yaptıklarından (Hristiyanları sömürdüklerinden, İsa'ya ihanet edip onu katlettiklerinden, kadınların ırzına geçtiklerinden) ötürü değil, *doğaları itibariyle* suçludurlar. Bu değişimin Yahudi soykırımına, "sorun"larına uygun yegâne nihai çözüm olarak Yahudilerin fiziksel imhasına giden yolun taşlarını döşediğini söylemeye bilmem gerek var mı? Yahudilik bir dizi niteliğe aıfla belirlendiği sürece, amaç din değiştirmelerini, yani Hristiyanlığa geçmelerini sağlamak olmuştur; fakat Yahudilik onların varlığına dair bir konu haline geldikten sonra, "Yahudi sorunu"nun tek çözüm yolu imha gibi görünmeye başlamıştır.

Antisemitizmin asıl muamması ise, nasıl sürekli var olduğu, onca tarihsel değişim boyunca varlığını nasıl sürdürebildiğidir. Bu noktada insanın aklına Marx'ın Homeros'un şiirleri hakkında söyledikleri geliyor: Açıklanması gereken esas muamma, bu şiirin kökleri, ilk Yunan toplumunda nasıl temellenmiş olduğu değil, kendisini doğuran toplumsal koşullar kaybolduktan çok sonra bile o muazzam sanatıyla bizleri bugün hâlâ nasıl büyülediğidir. Antisemitizmin Avrupa'da ilk defa baş gösterdiği tarihi saptamak kolaydır: Antisemitizm Antik Roma'da değil, on birinci ve on ikinci yüzyılda piyasa mübadelesinin hız kazanan gelişimi ve paranın artan rolü sayesinde "karanlık çağlar"ın ataletinden sıyrılmaya başlayan Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Tam bu noktada, "Yahudi" düşman olarak belirmiştir: gaspçı, uyumlu toplumsal bünyeye nifak sokan asalak müteccaviz. Teolojik açıdan bakarsak, Jacques Le Goff'un deyişiyle "Araf'ın doğuşu"; yani Cennet ya da Cehennem dışında üçüncü, arada bir yer

daha olması gerektiği ve insanın burada (çok büyük değilse tabii) günahlarının bedelini belirli bir miktar tövbeyle –yani parayla!– ödebileceği fikrinin doğuşu da bu zamana denk gelir.

Hırvat milliyetçisi rock şarkıcısı Marko "Thompson" Perković, kendisiyle yapılan bir söyleşide, antisemit görüşleri hakkındaki bir soruya şöyle bir cevap vermiştir: "Yahudilerle alıp veremediğim hiçbir şey yok, ayrıca onlara hiçbir şey yapmadım. Ne var ki İsa da onlara hiçbir şey yapmamıştı, ama çarmıha gerildi." Bugün antisemitizm işte böyle işliyor: Bizim Yahudilere bir gazeğimiz filan yok, ama Yahudiler böyle işte, ne yaparsınız. Dahası, bugün antisemitizmin kendisiyle bağlantı kurmanın uç noktasına varmış son versiyonuna şahit olmaktayız. Başka bir kitabımda belirttiğim gibi:

Yahudilerin "akıl kamusal kullanım" alanının kuruluşundaki ayrıcalıklı rolü, kendilerini her devlet iktidarından çıkarmalarına dayanır – onları evrenselliğin dolaysız tecessümü haline getiren şey, tektanrıcılıklarının soyut-evrensel doğası değil, her organik ulus-devlet cemaatinin bu "olmayan-parçanın-parçası" olmalarıdır. Bundan dolayı, Yahudi ulus-devletinin kurulmasıyla birlikte yeni bir Yahudi figürü ortaya çıkmıştır: İsrail Devleti ile özdeşleştirilmeye direnen, İsrail Devleti'nin esas yuvası olduğunu kabul etmeyi reddeden bir Yahudi; kendisini bu devletten "çıkararak" ve mesafeli almakta ısrar ettiği devletlerin arasına İsrail Devleti'ni de katıp bu devletlerin arasındaki çatlaklarda yaşayan bir Yahudi. "Siyonist antisemitizm" diye tanımlamaktan kendimi alamadığım şeyin nesnesi, ulus-devlet cemaatinin rahatını bozan yabancı fazla, işte bu tekinsiz Yahudidir. Bu Yahudiler, Spinoza'nın adına yaraşır halefleri olan bu "Yahudilerin Yahudileri", bugün "akıl kamusal kullanımı"nda ısrar etmeye devam eden, muhakemelerini ulus-devletin "özel" alanına teslim etmeyi reddeden yegâne Yahudilerdir.⁵

"Siyonist antisemitizm" teriminin ne kadar yerinde olduğunu anlamak için, hayatımda gördüğüm en iç karartıcı internet sitelerinden birini; yedi binden fazla (Kendinden Nefret Eden ve İsrail'i Tehdit Eden) Yahudi'nin isminin bulunduğu bir "pislik listesi"ne ulaşabileceğiniz www.masada2000.org'u ziyaret etmeniz yeterli.* Burada,

* "Kendinden Nefret Eden ve İsrail'i Tehdit Eden" ifadesi, *Self-Hating Israel Threatening* kalıbını karşılamak için kullanılmıştır. Fakat özgün kalıptaki sözcüklerin baş harfleri bir araya getirildiğinde ortaya *shit* sözcüğü çıkmakta, bu da "bok" anlamına gelmektedir. –ç.n.

5. Žižek. *In Defense of Lost Causes*, s. 6.

isimlerin yanı sıra ayrıntılı ve büyük bir saldırganlıkla kaleme alınmış tasvirler; hatta söz konusu kişiyi olabilecek en berbat ışıktaki gösteren fotoğraflar, belli ki isteyen e-posta yazıp nefretini kussun diye konulmuş e-posta adresleri de var. Tersyüz edilmiş antisemitizm diye bir şey varsa şayet, bu kesinlikle odur: Bu site, olsa olsa Nazilerce hazırlanabilecek bir soysuz Yahudi ucubeler listesini andırıyor. Bugün vahşi antisemitizm örnekleri bulmak için Arap propagandalarına bakmaya lüzum yok – fanatik siyonistler bu işi layığıyla yapıyor. Yahudilerden nefret edenler asıl onlar; "aklın kamusal kullanımı"na sadık kalanlara saldırırken acımasızca dalga geçtikleri şey, Yahudi olmanın en kıymetli boyutudur. Peki, masada2000.org sitesini kuranların her ülkede bulunabilecek, ana akım siyasi yönelimlerle hiçbir alakası olmayan, Havva'nın Şeytan'la yatağa girerek Yahudiler ile Siyahları doğurduğuna inanan ABD'li hayatta kalmacılık taraftarlarının İsraili muadilleri kabilinden, aşırı uçtaki bir grup meczuptan ibaret olduğu şeklindeki karşı-iddiaya ne demeli? İşin kolayına kaçan bu iddia pek de ikna edici değil ne yazık ki: masada2000.org, İsrail'in politikalarına eleştirel bakan Yahudilere karşı güvensizliğin –ki bu güvensizliğe İsrail'den ziyade ABD medyasında rastlanır– en aşırı halini ortaya serer.

Bu olgu, başka bir muammayı çözmemizi sağlar: Adeta doğaları itibarıyla antisemitist olan ABD'li Hristiyan fundamentalistler nasıl oluyor da şimdilerde İsrail Devleti'nin siyonist politikalarını hararetle destekleyebiliyorlar? Bu muamma ancak bir terim sayesinde kavranabilir: siyonist antisemitizm. Yani, ABD'li fundamentalistler değişmemiştir; bizatihi siyonizm, İsrail Devleti'nin politikalarını bütünüyle benimsemeyen Yahudilere duyduğu nefret sonucunda, paradoksal bir biçimde antisemit hale gelmiş ve antisemit bir minvalde siyonist tasarıdan şüphe duyan Yahudi figürünü inşa etmiştir.

İsrail'in politikalarını eleştirenlere yöneltilen genelgeçer siyonist argüman şöyledir: Her devlet gibi İsrail Devleti de değerlendirilebilmeli, hatta değerlendirilmeli ve nihayetinde eleştirilmelidir elbette; lakin İsrail'i eleştirenler, İsrail'in politikalarına haklı olarak yöneltilmiş eleştirileri antisemit emelleri uğruna suistimal etmektedir. 2008'in temmuz ayında Viyana gazetesi *Die Presse*'de yayımlanan harika bir karikatür, İsrail'in politikalarını kayıtsız şartsız destekleyen fundamentalist Hristiyanların, bu politikalara yöneltilen

solcu eleştirileri reddetmek için öne sürdüğü argümanı en iyi şekilde gösterir: Naziye benzeyen, tıknaz iki Avusturyalıdan biri, elinde gazete, arkadaşına şöyle bir yorum yapmaktadır: "Tamamen haklı olan antisemitizmin, ucuz bir İsrail eleştirisi yapma uğruna nasıl heba edildiğini burada da görüyorsun işte!"

Bernard-Henri Lévy'nin *The Left in Dark Times* (Karanlık Zamanlarda Sol) adlı kitabında ileri sürdüğü, yirminci yüzyılın antisemitizminin "ilerici" olacağı şeklindeki tezi, Milner'nin "demokratik Avrupa'nın cinai eğilimleri" hakkındaki tezini hatırlatmaktadır: "İlerici" Avrupa evrensel akıcılaşmayı, her türlü sınırın ortadan kalkmasını; Yasaları ve geleneklerinde temellenen yaşam tarzlarına bağlılıklarıyla Yahudiler ise bu sürecin önündeki bir engeli temsil eder. Fakat antisemitizmin mantığı tam da bunun tersi değil midir? Antisemitistlerin nazarında Yahudiler tam da küresel akıcılaşmanın, her tür tikel etnik vb. kimliğin ortadan kalkmasının faili değil midir? Milner'nin muhakemesinin ironik tarafı şudur: Siyonist antisemitizm fena halde yaklaşmaktadır, zira fiilen hedef aldığı şey –"evrenselci" akıcılaşma– tam da Yahudi kimliğinin öteki yüzüdür. Yani, Milner'nin Avrupa'nın "antisemit" çekirdeği gibi gördüğü için saldırdığı şeyin temelinde, Yahudilerin Avrupa kimliğine yaptığı katkı vardır: "Köksüz" Yahudiler Avrupa'nın ilk ve en radikal evrenselcileriydi.⁶

Bu da bizi siyonist antisemitizmin siyasi menfaatleri ve sonuçlarına getiriyor. 2 Ağustos 2009'da Doğu Kudüs'teki Arap mahallesi Şeyh Cerrah'ı kordon altına alan İsrail polisi, iki Filistinli aileyi (eliden fazla kişiyi) evinden çıkartmış, boşaltılan evlere hemen Yahu-

6. George Steiner Yahudilerin amacının gezgin olmak, milliyetçi burjuva dünyasında yabancılaşma ile yabancılığın ebedi muhafızı olmak ve böylelikle taşlaşmış değerleri sağaltıcı bir şekilde canlandırmak olduğunu öne sürmüştür. Öyleyse Hristiyanlığı Yeni Ahit evreninin yeniden kök salması, sabit bir hiyerarşik dünya olarak yeniden yazılması olarak mı yorumlamalıyız? Peki ya tam tersi doğrusa? Yani gerçek bir Hristiyan bakış açısından bakıldığında, Yahudilerin yerinden edilmiş gezginler olma deneyimi, eve dönmeyi nihai ufk olarak muhafaza ettiğinden ötürü, yeterince radikal değilse? Peki ya Musevilikten Hristiyanlığa geçmek için, eve dönmeyi arzulama ufkunu bırakıp "gezgin" olma durumunun kendisinin başlangıçtan beri var olduğunu kabul etmek gerekiyorsa? Bu anlamda Musevilik, hâlâ olumsuzladığı şeyin ufkunda kalmış bir "olumsuzlama" ve Hristiyanlık da "olumsuzlamanın olumsuzlaması"dır.

di yerleşimcilerin taşınmasına izin vermiştir. İsrail polisi ülkesinin Yüksek Mahkemesi tarafından alınmış bir karara atıfta bulunmuştur; ama evlerinden çıkartılan Arap aileleri orada en az elli seneden beri yaşamaktaydı. Sıradışı bir şekilde dünya medyasının ilgisini çekmiş olan bu olay, aslında çok daha geniş ve çoğunlukla görmezden gelinen bir sürecin parçasıdır. Bu olaydan beş ay önce, 1 Mart 2009'da, İsrail hükümetinin işgal altındaki Batı Şeria'daki Yahudi yerleşimlerinde 70 binden fazla yeni konut birimi inşa etmeye yönelik bir planın taslağını hazırladığı yazılmıştır.⁷ Bu plan uygulandığı takdirde, Filistin topraklarındaki yerleşimcilere 300 bin kişi daha eklenecekti – hem kendi ayakları üzerinde duran bir Filistin devleti inşa etme ihtimali ciddi bir darbe almış olacak, hem de Filistinlilerin gündelik hayatı daha da zorlaşacaktı. Bir hükümet sözcüsü bu haberi yalanlamış, planlar hakkında söylenenlerin gerçeği yansıtmadığını ileri sürmüştü: Yerleşim yerlerinde yeni evlerin inşa edilebilmesi için savunma bakanı ile başbakanın onayı gerekiyordu. Gelgelelim, planlanan 15 bin konut birimi halihazırda onaylanmış durumda. Üstelik planlanan birimlerden 20 bin kadarı, İsrail'i Batı Şeria'dan ayıran "yeşil hattın" çok ötesindeki yerleşim yerlerinde; bir başka deyişle, İsrail'in gelecekte Filistinlilerle bir barış anlaşması yapması durumunda elinde tutma ümidinin olmadığı alanlarda bulunuyor. Sonuç ortada: İsrail bir yandan iki-devletli çözümü savunup diğer yandan da böyle bir çözümü fiilen imkânsız kılacak bir durum yaratmak için uğraşıyor. Bir yerleşimci kasabasını, Batı Şeria civarındaki bir tepede bulunan bir Filistin kasabasından ayıran duvar, bu politikaların temelindeki hayali açıkça ortaya koymaktadır: Duvarın İsrail'e bakan tarafında, duvarın ötesindeki kirliliğin bir resmi vardır; ama doğanın, otların ve ağaçların tasvir edildiği bu resimde Filistin kasabası eksiktir. Duvarın ötesini olması gerektiği gibi, yani yerleşilmeyi bekleyen boş ve bakir bir alan olarak hayal etmek, yani en saf haliyle etnik arındırma değil midir bu?

Bu süreç bazen de kültürel mutenalaştırma kisvesi altında sunulur. 28 Ekim 2008'de, İsrail Yüksek Mahkemesi, Simon Wiesenthal Merkezi'nin uzun zamandır açmayı planladığı İnsan Haysiyeti Mer-

7. Bkz. Tobias Duck, "Israel Drafts West Bank Expansion Plans", *Financial Times*, 2 Mart 2009.

kezi-Hoşgörü Müzesi'ni, Kudüs'ün tam göbeğinde duran ihtilaflı bir alana inşa edebileceğine karar verdi. Genel müze, çocuk müzesi, tiyatro, konferans merkezi, galeri, amfiler, kafeteryalar, vb.'den oluşan bu koca kompleksi Frank Gehry'den başka kim tasarlayabilirdi ki? Müzenin kamuya açıkladığı misyonu, Yahudi cemaatinin farklı katmanları ve farklı dinlerden insanlar arasında medenilik ve saygıyı teşvik etmektir – bu yolda duran (ama Yüksek Mahkeme'nin ortadan kaldırdığı) tek engel müze yapılması planlanan alanın 1948'e kadar Kudüs'ün başlıca Müslüman mezarlığı olmasıydı (Müslüman cemaati on ikinci ve on üçüncü yüzyıllardaki Haçlı Seferleri'nde öldürülen Müslümanların kemiklerinin olduğu iddia edilen böyle bir yerde giriülecek inşanın mezarlığa saygısızlık anlamına geleceğini ileri sürerek Yüksek Mahkeme'ye başvurdu).⁸ Bu karanlık nokta söz konusu çokdinli tasarının saklı hakikatini gözler önüne seriyor: Hoşgörüü öven, kapıları herkese açık olan, ama geçmişte hoşgürüsüzlüğün kurbanı olup artık toprağın altında yatanları görmezden gelen İsrail'in zırhlı kulesi tarafından korunan bir yerdir burası. Gerçek hoşgörü ortamını yaratmak için ille de biraz hoşgürüsüzlük gerekiyor sanki.

Bütün bunlar yetmezmiş gibi, Kudüs'te sürmekte olan daha büyük bir proje de vardır:

İsrail, surlar içindeki Eski Şehir'in hemen ötesindeki, en mühim dinsel ve ulusal miras alanlarından bazılarının bulunduğu "kutsal havza" denen bölgede, başkenti Kudüs'ün statüsünü güçlendirme girişiminin bir parçası olarak, 100 milyon dolarlık bir imar planını uyguluyor usul usul. Bazı parçaları, aynı zamanda Doğu Kudüs'te Yahudi yerleşimi sağlamak için Filistinlilerden emlak satın alan taşeron bir özel gruba verilmiş olan bu plan, kamusal ya da uluslararası denetlemeye neredeyse hiç tabi tutulmadı...

Planın bir parçası olarak, atık alanları ve boş araziler temizlenip cafcacflı bahçelere ve parklara dönüştürülüyor. Ziyaretçiler buraya gelip yeni patikalarda gezinebiliyor; Yahudi tarihinin önemli noktalarına dikkati çeken yeni işaret ve görüntüler eşliğinde muhteşem manzaraları seyre dalabiliyorlar...⁹

8. Bkz. Tom Tugend, "Israel Supreme Court Oks Museum of Tolerance Jerusalem Project", *Observer*, 29 Ekim 2008.

9. Ethan Bronner, Isabel Kershner, "Parks Fortify Israel's Claim to Jerusalem", *New York Times*, 8 Mayıs 2009.

Bölgenin yeniden imarı için, "gayriresmi" Filistin evlerinin pek çoğunun ortadan kaldırılması gerekiyor. "'Kutsal havza' mabetlerle ve üç büyük semavi dinin hâlâ saklı duran hazineleriyle dolu, son derece karmaşık bir bölgedir"; resmi argümana göre, tam da bundan ötürü, bu bölgenin iyileştirilmesi herkesin –Yahudilerin, Müslümanların ve Hristiyanların– yararına olacaktır; zira uzun zamandır ilgi gösterilmemiş, ama aslında dünyanın dört bir yanından herkesin olağanüstü bir ilgi duyabileceği bu alana daha fazla sayıda ziyaretçinin gelmesini sağlayacak bir yenilemedir söz konusu olan. Gelgelelim, Barış Şimdi örgütünden Hagit Ofra'nın belirttiği gibi bu plan, "bölgede Yahudilerin hâkimiyet sağlamasına yol açacak ideolojik bir turistik park" yaratmayı amaçlamaktadır. Tel Aviv Üniversitesi'nden Raphael Greenberg ise bu durumu çok daha sert bir dille eleştiriyor: "Davud'un Şehri'nin kutsallığı yeniden imal ediliyor ve bu yeni mamul tarihin, milliyetçiliğin ve güya haccın kaba bir karışımından oluşuyor... geçmiş, bugün yaşayan insanları haklarından yoksun bırakıp yerlerinden etmek için kullanılıyor."¹⁰ İsrail'in açık hâkimiyeti ve koruyucu kontrolü altındaki başka bir dini yer, "kamusal" bir dinlerarası mekân.

Peki bütün bunlar ne anlama geliyor? Haberlerin asıl boyutunu kavrayabilmek için iki farklı haberi bir arada okumak kâfidir bazen – anlam, tıpkı bir kısa devreden çıkan kıvılcım gibi, bu iki haber arasındaki bağlantıdan doğar.¹¹ Tam da Kudüs'te yapılması planlanan yeni konut birimleri hakkındaki haberlerin medyaya sızıp gündeme bomba gibi düştüğü gün (2 Mart), Hillary Clinton Gazze'den roket atılmasını "sinik" bularak eleştirmiş ve şöyle demiştir: "İsrail dahil olmak üzere hiçbir devletin, topraklarına ve halkına roketlerle saldırırken, hiçbir şey yapmadan durmayacağı ortadadır." O zaman,

10. Bronner, *a.g.y.*

11. 13 Ekim 2007'de, Vatikan'ın basın sözcüsü Federico Lombardi, bir İtalyan televizyonuyla yaptığı röportajda eşcinsel olduğunu açıkça kabul edip bundan ötürü hiçbir suçluluk duygusu taşımadığını belirten ve Vatikan hiyerarşisinin üstlerinde yer alan bir rahibi kilise yasasını ihlal ettiği için açığa aldıklarını doğrulamıştı. Cinsel yönelimini kabul eden bu eşcinsel rahibin aksine, yüzlerce pedofil rahibin açığa alınmadığını da göz önünde bulundurduğumuzda, bu hadisenin müstehtenliği ayan beyan ortaya çıkıyor. Mesaj aşıkârdır: Önemli olan gerçeklik değil görünümüdür.

Batı Şeria'daki toprakları günbegün ellerinden alınırken Filistinliler neden hiçbir şey yapmadan dursun ki? Barış sevdalısı İsraili liberaller Filistinlilerle yaşadıkları çatışmayı tarafsız "simetrik" terimlerle dile getirip her iki tarafta da barışı reddeden aşırılık taraftarları olduğunu kabul ettiklerinde basit bir soru sormak gerekir: Doğrudan siyasi-askeri düzeyde *hiçbir şey olmadığı* zaman (yani hiçbir saldırı, müzakere ve çatışma olmadığı zaman) Ortadoğu'da neler yaşanmaktadır? Yavaş ve aralıksız bir süreç içinde olup bitenler şunlardır: İsraililer Batı Şeria'daki Filistinlilerin ellerinden topraklarını almakta, Filistin ekonomisinin gelişmesini giderek engellemekte, topraklarını terk etmeleri için Filistinli çiftçilere baskı uygulamakta (ekinlerin yakılması, dinsel inançlara saygısızlık ve hatta bazı insanların öldürülmesi) ve bütün bunlar Kafkavari bir yasal düzenleme ağıyla desteklenmektedir. Saree Makdisi *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation* (Altüst Olmuş Bir Filistin: Gündelik İşgal) adlı kitabında, İsrail'in Batı Şeria'yı işgalinin, en nihayetinde ordu eliyle gerçekleştirilse de, temel aygıtları başvuru formları, tapu senetleri, ikametgâh il mühaberleri ve diğer türden ruhsatlar olan bir "bürokrasi yoluyla işgal" olduğunu anlatır.¹² İsrail'in amansızca genişlemesini sağlama alan şey, gündelik hayatın bu mikro-idaresidir işte: Ailenizle birlikte etrafta dolanabilmeniz, kendi toprağınızı ekip biçmeniz, bir kuyu kazabilmeniz, işinize, okulunuza, bir hastaneye gidebilmeniz için elinizde bir izin kâğıdı olması gerekir. Kudüs'te doğmuş Filistinliler memleketlerinde yaşama hakkından birer birer mahrum ediliyor, insanların doğup büyüdüğü yerde ek-mek parası kazanmalarına mani olunuyor, kendilerine inşaat ruhsatı verilmiyor, vb.¹³ Filistinliler Gazze'yi tasvir ederken, aslında so-

12. Bkz. Saree Makdisi, *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation*, New York: Norton, 2008.

13. 1968 sonrasında Çekoslovakya'da benzer, ama (çok fazla) açık gaddarlıkların sergilenmediği bir baskıya şahit olmuştuk. Milan Simecka bir muhalif klasiği olan *Normalization* (Normalleştirme) adlı kitabında, 1968'in ardından ölümsüz Komünistlerin Çek halkına nasıl bir "normalleşme"yi dayattığını, onları 1968 hayalinden uyandırıp kaba sosyalist gerçekliğe nasıl döndürdüklerini anlatır. Çok az doğrudan baskı söz konusuydu – işlerin çoğu gündelik hayatta düşük düzeyde seyreden rüşvet ve şantaj gibi nazik bir sanatla hallediliyordu. Şöyle şeyler deniliyordu mesela: "Çocuklarının üniversiteye gitmesini mi istiyorsun? O halde, hiç yayımlanmayacak bir ifadenin altına imzanı at ve bu ifadede 1968 olaylarına ka-

runlu bir klişe olan "dünyadaki en büyük toplama kampı" tabirini kullanıyorlar çoğu zaman – ama bu tabir son zamanlarda mevcut duruma feci halde yaklaştı. Bütün o soyut "barış dualarını" müstehcen ve ikiyüzlü kılan şey işte bu temel gerçeklik. İsrail Devleti, tıpkı yeralında tüneller kazan bir köstebek gibi yavaş yavaş ilerliyor ve bu durum medyaya hiç yansımıyor, daha doğrusu medya tarafından görmezden geliniyor. Öyle ki dünya bir gün uyanıp Filistinlilerin artık bir Batı Şeriasi olmadığını, bu toprakların Filistinlilerden *arındırıldığını* ve bütün bunları kabul etmekten başka yapılabilecek hiçbir şey olmadığını fark edecek. Filistinlilerin Batı Şeriasi'nin haritası zaten parça parça, bir denizdeki takımadalar gibi görünüyor.

2008'in son aylarında, Batı Şerialı yasadışı yerleşimcilerin Filistinli çiftçilere yaptıkları saldırılar vaka-i adiyeden sayılmaya başladığı zaman, İsrail Devleti bu gibi aşırılıkları zaptetmeye çalıştı (Yüksek Mahkeme bazı yerleşimlerin boşaltılmasına, vb. karar vermişti); fakat pek çok gözlemcinin belirttiği gibi, istemeye istemeye alınan tedbirlerdi bunlar; daha derin bir düzeyde, imzaladığı uluslararası antlaşmaları hiç utanıp sıkılmadan ihlal eden İsrail Devleti'nin uzun dönem stratejisi *olan* bir politikayı zayıflatıyordu. Yasadışı yerleşimcilerin İsraili yetkililere verdiği tepki de şöyleydi zaten: "Sizin yaptığınızın aynısını yapıyoruz, tek farkımız bunu daha açık bir biçimde yapmamız, o halde ne hakla kınıyorsunuz bizi?" Devlet'in cevabı da şöyleydi: "Sabırlı olun, telaşa kapılmayın, bizler si-

tilman için kandırıldığını ve şimdi bunu bir hata olarak gördüğünü söyle..." Geç-kapitalist liberal toplumlarımızda da benzer bir şey olmuyor, yani açık bir gaddarlık sergilenmese de, bazı sınırları aşmamamızın kariyerimiz için daha iyi olacağına dair ufak ama açık işaretler verilmiyor mudur? Fakat geç-sosyalist yozlaşma ile geç-kapitalist yozlaşma arasında, görünümün konumuna dair mühim bir fark vardır. Sosyalist rejimlerde önemli olan şey zevahiri kurtarmaktı – Vacláv Havel'in "Güçsüzlerin Gücü" adlı metnindeki, gayet itaatkâr bir biçimde dükkânının vitrininde resmi propaganda sloganlarını asan, ama tıpkı müşterileri gibi bunları ciddiye almayan o layığıyla meşhur olmuş sebzeçi örneğini hatırlayın: Önemli olan itaat eder gibi yapmanızdır. Liberal kapitalizmde ise, kimse (elbette belirli sınırlar dahilinde) vitrine nasıl bir slogan konmuş olduğunu umursamadığı gibi, satışları artırdığı müddetçe provokatif sloganlar hoş bile karşılanır – en büyük ironi ustası piyasadır zira. Büyük şirketlerin bazen ürünlerini tanıtmak için Komünist temaları ironik bir şekilde açışladıklarını hatırlayabiliriz – sosyalist yetkilileri aynı şeyi kapitalist sloganlarla yaparken hayal etmekse çok zor.

zin istediklerinizi, sadece daha ılımlı ve kabul edilebilir bir biçimde gerçekleştireyoruz."

Aynı hikâye İsrail'in kuruluşundan beri tekerrür edip duruyor: İsrail uluslararası camia tarafından önerilen barış şartlarını kabul etse de, barış planının işe yaramayacağını iddia ediyor. Bu vahşi yerleşimciler bazen Wagner'in *Walkyrie*'sinin son perdesindeki Brünnhilde'yi andırıyor: Wotan'ın açık düzenine karşı koymak ve Siegmund'u korumak suretiyle, tek yaptığı şeyin onun dış baskı sonucunda vazgeçmek zorunda kaldığı esas arzusunu gerçekleştirmek olduğunu söyleyerek Wotan'ı azarlar. Keza yasadışı yerleşimcilerin tek yaptığı şey de, Devlet'in uluslararası camianın baskısı sonucunda vazgeçmek zorunda kaldığı esas arzusunu gerçekleştirmektir. "Yasadışı" yerleşimler gibi şiddetli aşırılıkları kınayan İsrail Devleti, Batı Şeria'da yeni "yasal" yerleşimleri teşvik etmekte, Filistin ekonomisinin gelişmesini engellemeye devam etmektedir, vb. Filistinlilerin gitgide bir çembere hapsedildiği ve yaşadıkları alanın dilim dilim edildiği Doğu Kudüs'ün bir hayli değişen haritasına bir kez bakınca bile her şey anlaşılır. İsrail Devleti'nin şiddeti dışındaki şiddetin kınanması, esas sorun olan *devlet* şiddetini örter, "yasadışı" yerleşimlerin kınanması, "yasal" olan yerleşimlerin yasadışılığını örter. İsrail'deki "dürüstlüğü" pek methedilen Yüksek Mahkeme'nin ikiyüzlülüğü işte bu noktada açığa çıkar: Arada bir, mülklerinden edilmiş Filistinliler lehine hüküm vererek, onların evlerinden tahliye edilmelerinin yasadışı olduğunu beyan etmek suretiyle, geriye kalan vakaların büyük çoğunluğunun yasallığını teminat altına almaktadır.

Sonuçta, "gerçekçi ol, imkânsız iste" sloganı İsrail-Filistin çatışması için de geçerlidir: Uzayıp giden müzakerelerden çıkarılacak bir ders varsa, o da barışın önündeki temel engelin tam da gerçekçi bir çözüm olarak sunulan iki ayrı devlet fikri olduğudur. İki taraf da bunu istemediği halde (İsrail muhtemelen Batı Şeria'nın bir parçasını tercih ederdi, Filistinliler ise İsrail'in 1967 öncesindeki topraklarını kendi topraklarının bir parçası addediyor), iki ayrı devlet fikri bir şekilde iki tarafın nazarında da en uygulanabilir çözüm kabul ediliyor. İki tarafın imkânsız bir hayal olduğunu düşündüğü için dışladığı şey ise en basit ve en bariz çözüm halbuki: işgal altındaki Gazze toprakları dahil olmak üzere İsrail'in tümünü kapsayan, iki-

uluslu, seküler bir devlet. Bunu nefret ve şiddetle geçen uzun bir tarihin iskartaya çıkardığı ütöpik bir hayal olarak görenlere, iki-uluslu devletin ütöpik olmak şöyle dursun, *zaten bir olgu olduğunu* söylemek gerekir. İsrail ile Batı Şeria'nın içinde bulunduğu gerçeğe bakıldığında, ortada tek bir devletin *olduğu* (yani, tüm toprakların tek egemen güç olan İsrail Devleti tarafından fiilen kontrol altında tutulduğu) görülecektir. Bu devlet iç sınırlarla bölünmüştür, o yüzden yapılması gereken şey mevcut apartheid'ı kaldırıp onu seküler bir demokratik devlete dönüştürmektir.¹⁴

Herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için, bütün bunları hesaba katmanın terörist eylemlere karşı "anlayışlı" bir tavır takınmak gerektiği anlamına gelmediğini belirteyim – bilakis, bu tür eylemleri ikiye bölme etmeden kınamanın tek yolu, meseleye yukarıda bahsettiğim düşünce hattı çerçevesinde bakmaktan geçer. Dahası, Ortadoğu'da barışı savunan Batılı liberaller, kendilerini uzlaşılı ile barışa adanmış Filistinli demokratları radikal fundamentalist Hamaslılarla karşılaştırırken, bu iki kutbun İsrail ile ABD'nin Filistinlileri El-Fetih'in öncü konumunu aşındırarak zayıflatmak için uzun zaman boyunca gösterdikleri sistematik çabanın sonucunda ortaya çıktığını göremiyorlar – öyle bir çabaydı ki bu, daha birkaç yıl öncesine kadar, Hamas'a mali destek vermeyi bile içeriyordu. Fakat ne yazık ki Filistinliler şimdi Hamaslı fundamentalistler ile yozlaşmış El-Fetih arasında ikiye bölünmüş durumda. Zayıf düşmüş olan El-Fetih, Filistinlilerin temel özelemlerini sahidan temsil eden (ve böylelikle barışı sağlayabilecek konumda olan) hegemonik güç olmaktan çoktan çıktı. Filistinlilerin çoğu bu örgütü giderek nasılsa öyle görüyor: ABD tarafından "demokratik" Filistinlilerin temsilcisi olarak desteklenen sakat bir kukla. Keza, ABD Saddam'ın Irak'taki esasen seküler rejimi hakkında kaygı duyarken, müttefiki olan Pakistan yavaş yavaş ama geri dönüşü olmayan bir şekilde "Talibanlaşmıştı". Bazılarına göre, Taliban'ın denetimi Pakistan'ın en büyük şehri olan Karachi'nin kimi kısımlarına çoktan yayılmış durumda.

Gazze'nin "fundamentalistlerin kontrolünde" olduğunu söylemekte her iki tarafın da çıkarı var: Böyle bir nitelendirme Hamas'ın mücadeleyi tekeline almasını, İsraililerinse uluslararası bir sempa-

14. Bu düşünce hattını Udi Aloni'ye borçluyum.

ti toplamasını sağlıyor. Neticede, fundamentalizmin yükselişinden herkes şikâyetçi olsa da, kimse gerçekten Filistinliler arasından birilerinin çıkıp da İsrail'e karşı seküler bir direniş sergilemesini istemiyor. Böyle birilerinin olmadığı sahiden doğru mu acaba? Peki ya Ortadoğu çatışmasında iki gizli aktör varsa? – Seküler Filistinliler ile siyonist fundamentalistler; düşüncelerini seküler terimlerle dile getiren Arap fundamentalistler ile teolojik bir muhakemeye başvuran, seküler ve Yahudi Batılılar:

İşin tuhaf yanı. Tanrı'yı dinsel fikirlerin içine bu kadar çok karıştıranlar seküler siyonistler olmuştur. Bir bakıma, İsrail'deki hakiki müminler bir dine bağlı olmayanlardır. Zira ortodoks bir Yahudinin dinsel hayatında Tanrı aslında kıyıda köşede kalır. Ortodoks bir entelektüel elitin Tanrı'nın adını çok sık zikretmesinin "havalı sayılmadığı" zamanlar olmuştur: O kişinin, gerçekten asil bir dava olan Talmud'u incelemeye (yasanın genişlemesine ve yasadan kaçınmaya yönelik daimi harekete) kendini yeterince vakfetmediğinin işaretidir bu. Yalnızca kaba seküler siyonist bakış, bir tür bahane olan Tanrı'yı bu kadar ciddiye almıştır. Maalesef bugün giderek daha fazla ortodoks Yahudi sahiden Tanrı'ya inandığına kani gibi görünüyör.¹⁵

Bu kendine özgü ideolojik durumun sonucu, ateistlerin siyonist talepleri teolojik terimlerle savunması gibi bir paradokstur. Buna bir örnek olarak, Milner'nin 1968'in mirasını tartıştığı, bir bakıma Alain Badiou'nün *The Century* (Yüzyıl) kitabına ve "Yahudi adı"nın siyasi-ideolojik içerimlerine dair sorgulamasına bir cevap olarak da okunabilecek *L'Arrogance du présent* (Şimdinin Kibri) başlıklı çalışmasının üzerinde durabiliriz.¹⁶ Milner, Badiou ile örtük ama tam da böyle olduğu için son derece yoğun bir diyalog içinde, yirminci yüzyıl hakkında kökten farklı bir teşhiste bulunur. Kalkış noktası Badiou'nünküyle aynıdır: "Bir ad ancak yol açtığı ayrımların uzandığı yere kadar geçerlidir." Önemli olan Ana-Gösterenler, karmaşık bir durumu açık bir ayrılığa dönüştürerek alanlarını netleştirenlerdir – evet ya da hayır, lehine ya da aleyhine. Milner şöyle devam eder: "Ama bakın ne oldu: Günlerden bir gün, (görmekli ya da meşum) bir gelecek taşıdıklarına inanılan adların artık kimseyi birbirinden

15. Noam Yuran, kişisel iletişim.

16. Jean-Claude Milner, *L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie: 1965-1975*, Paris: Grasset, 2009.

ayırmadığı gün gibi aşikâr hale geldi; tamamen modası geçtiği düşünülmeye başlandı. İskartaya çıkartılmış adlarsa aralarındaki boşluk kapanmayacak kadar büyük ayrılıklara sebep olmaya başladı.¹⁷ Bugün artık ayrılık veya tutkulu bağlılıklar yaratmayan ama bizi kayıtsız kılan adlar, eskiden bizi harekete geçirmesi beklenen adlardan ibaret ("işçiler", "sınıf mücadelesi"); buna karşılık, ayrılık yaratacak bir tarafı yokmuş gibi görünen adlar, ayrılık yaratan adlar rolünde şiddetle karşımıza çıkıyor – bugün, "Yahudi" adı konuşan varlıkları birbirlerinden son derece kesin çizgilerle ayırıyor:

Bilginin tahmin ettiğinin aksine, [yirminci yüzyılın] doruk noktası toplumsal devrim biçimine değil, imha biçimine bürünmüştür. Devrim'in vadedtiğinin aksine, imha, sınıfları görmezden gelmiş ve hiçbir sınıfsal anlamı olmayan bir adda sabitlenmiştir. İktisadi anlamı bile olmayan bir adda. Nesnel anlamın esamisinin okunmadığı bir adda.¹⁸

Milner'ye göre, "yirminci yüzyılın tek sahici olayı Yahudi adının dönüşüydü"¹⁹ – ve bu dönüş Yahudilerin kendileri için uğursuz bir sürprizdi. Yahudilerin modern Avrupa'da siyasi açıdan özgürleşmeleriyle birlikte, yeni bir Yahudi figürü ortaya çıkmıştı: (Talmud'u, yani teolojik köklerini) incelemenin yerine evrensel (bilimsel) bilgiyi koyan "Bilgi Yahudisi". Böylelikle karşımıza seküler bilimlerde sivrilmiş Yahudiler çıkmıştı ve Marksizmin Yahudi entelektüeller arasında bunca rağbet görmesi de bundandı: Zira Marksizm kendisini (konu Laplace'a gelince göğsünü gere gere "Cumhuriyet'in bilimcilere ihtiyacı olmadığını" söyleyen Jakobenlerin yahut bilgiyi günah sayan binyılcıların tersine) bilgi ile devrimi birleştiren "bilimsel sosyalizm" olarak takdim ediyordu. Marksizmin ortaya çıkmasıyla birlikte, eşitsizlik, adaletsizlik ve bunların aşılması bilginin nesneleri haline gelmeye başladı.²⁰ Aydınlanma Yahudilere adlarını, geleneklerini ve köklerini görmezden gelerek bilimsel bilginin evrenselliğinde kendilerine bir yer bulma fırsatı sunmuştu. Fakat Yahudi soykırımıyla birlikte bu hayal feci bir şekilde nihayete ermişti: "Bilgi Yahudisi" Nazilerin imhasından sağ çıkamamıştı – bilginin Yahudi soykırımına cevaz vermesi, direnememesi, onun karşısında

17. A.g.y., s. 21-2.

19. A.g.y., s. 212.

18. A.g.y., s. 214.

20. A.g.y., s. 201.

âciz kalması tam bir travma yaratmıştı. (Bu âcizliğin izleri daha 1929 yılında Ernst Cassirer ile Heidegger arasında geçen ve Heidegger'in oturumun sonunda tokalaşmayı reddettiği muhatabına son derece kaba davrandığı o meşhur Davos tartışmasında bile görülebilir.)

Peki Avrupa Solu bu kopuşa nasıl bir tepki vermiştir? Milner'nin kitabının özünde, Mayıs 1968'den çıkan başlıca siyasi örgütlerden biri olan Maoist Gauche prolétarienne'e (Proleter Sol) dair ayrıntılı bir analiz vardır. Bu örgüt çıktığında, bazı üyeleri (mesela Benny Lévy) Yahudi adına sadık kalmayı tercih etmiş, bazıları da kendini Hristiyanlığın maneviyatına vermiştir. Milner'ye göre, Gauche prolétarienne'in tüm faaliyetleri belirli bir inkâra, bir adı telaffuz etmeyi reddetmeye dayanır. Milner hoş bir Magritte imgesinden bahseder: bir oda, tam ortasında bir pencere ve pencerenin önünde de bir tablo – manzarayı kapatan tablo, tam da manzaranın tablonun arkasında kalan kesiminin tıpatıp aynısını yeniden üretir. İdeolojik yanlış-tanımının işlevi budur: Gördüğümüz şeyin esas boyutunu karartır.²¹ Gauche prolétarienne için, bu görülmeyen boyut Yahudi adıydı. Yani, Gauche prolétarienne Fransız siyasi kurulu düzeninin tamamına kökten muhalefetini, faşist işgale karşı Direniş'in devamı olarak meşrulaştırıyordu. Şuydu teşhisleri: Fransa'nın siyasi hayatına hâlâ Pétainci işbirlikçi rejimini doğrudan devam ettiren kişiler hükmediyordu. Ne var ki, düşmanı doğru saptamış olsalar da, bu rejimin esas hedefinin Sol değil, Yahudiler olduğunu dillendirmemişlerdi. Kısacası, Yahudi olmasının gerçek özünü silmek için Yahudiliğini yeniden tanımlamaya çalışan "Bilgi Yahudisi"ne benzer bir şekilde, olayın esas boyutunu karartmak için olayın kendisini kullanmışlardı.

Öyleyse Benny Lévy'nin Maoizmden siyonizme dönüşü daha yaygın bir eğilimin göstergesidir. Bu "karartılmış felaket"ten, yirminci yüzyıldaki evrensel özgürleşmeye dönük girişimlerden pek çok kişinin çıkardığı sonuç şöyledir: "Artık tikel gruplar kendi özgürleşmelerini evrensel biçimde içerip aşma fikrine (bizler –baskı altındaki azınlıklar, kadınlar, vb.– özgürlüğümüze ancak evrensel özgürleşme, yani Komünist devrim sayesinde ulaşabiliriz) rıza göstermemelidir: Evrensel davaya sadakatin yerini tikel kimliklere (Ya-

hudi, gey, vb. olmak) sadakat alır; dolayısıyla, olsa olsa bu tikel mücadeleler arasında "stratejik bir ittifak" tahayyül edebiliriz. Fakat belki de evrensel özgürleşme kavramına geri dönmeyen zamanı gelmiştir ve eleştirel çözümleme burada başlamalıdır. Milner'nin "sınıf mücadelesi" vb.'nin ayırıcı adlar olmaktan çıktığı, bunların yerini gerçekten ayırıcı bir ad olan "Yahudi"nin aldığı yönündeki iddiası en azından kısmen doğrudur; peki bu iddianın anlamı nedir? Klasik Marksizmin antisemitizme ilişkin teorisi –günah keçisi ilan edilen "Yahudi" mecazen sınıf mücadelesinin yerini alır– çerçevesinde de yorumlanamaz mı bu iddia? Bu okumaya göre, sınıf mücadelesinin kaybolması ile antisemitizmin (yeniden) ortaya çıkması bir madalyonun iki ayrı yüzüdür, zira "Yahudi" figürünün *mevcudiyeti* ancak sınıf mücadelesinin *namevcudiyeti* hesaba katılarak kavranabilir. Milner'nin bir otorite olarak atıfta bulunduğu Walter Benjamin (ki tam da Yahudiliğin dinsel boyutuna sadık kalan ve dolayısıyla "Bilgi Yahudisi" olmayan bir Marksist Yahudi'yi temsil eder) faşizmin her yükselişinin başarısız bir devrime tanıklık ettiğini söylemiştir – bu tez bugün hâlâ geçerlidir, hatta belki de hiç olmadığı kadar geçerlidir. Liberaller, Sol ile Sağ "aşırıcılıklar" arasındaki benzerliklere işaret etmeye bayılır: Hitler'in terörü Bolşevik terörün taklididir; Leninist parti bugün El-Kaide'de yaşamaktadır. Yine de soracak olursak, bunu kabul etsek bile, bu tam olarak ne anlama gelmektedir? Faşizmin kelimenin tam anlamıyla Solcu devrimin yerini aldığı bir göstergesi olarak da okunabilir: Faşizmin yükselişi Sol'un başarısızlığını gösterir, ama Sol'un harekete geçiremediği gerçek bir devrimci potansiyelin, bir tatminsizliğin var olmuş olduğunun da kanıtıdır.

Özgürleştirici bir gücün fundamentalist bir popülizme dönüşmesini nasıl kavramalıyız peki? Başka bir kitabımda belirttiğim gibi:

İki'den Üç'e doğru maddeci-diyalektik geçiş bütün önemini burada kazanır: Komünist siyasetin aksiyomu ikici "sınıf mücadelesi"nden ibaret değildir; daha net ifade edersek, hegemonik siyasetin İki'sinden çıkarma olarak Üçüncü uğraktır. Bir başka deyişle, hegemonik ideolojik alan bize "başlıca çelişki"yle birlikte bir (ideolojik) görünürlük alanı dayatır (bugün bu karşıtlık piyasa-özgürlük-demokrasi ile fundamentalist-terörist-totalitarizm arasındadır mesela); yapmamız gereken ilk şey bu karşıtlığı reddetmek (kendimizi bu karşıtlıktan çıkarmak), gerçek bölünme hattını muğlak-

laştırmaya yazgılı sahte bir karşıtlık olarak algılamaktır. Lacan'ın bu yeni-den katlanma için geliştirdiği formül şöyledir: $1 + 1 + a$. Yani, "resmi" antagonizma (İki) daima kendi menedilmiş boyutuna işaret eden bir "bölünemeyen kalan"la tamamlanır. Başka bir deyişle, hakiki antagonizma daima düşünömseldir, "resmi" antagonizma ile onun menettiği antagonizma arasındadır (bu nedenle Lacan'ın matematiğinde $1 + 1 = 3$ 'tür). Örneğin bugün, hakiki antagonizma liberal çokkültürcülük ile fundamentalizm arasında değil, onların birbirine karşıt oldukları alanın kendisi ile dışlanmış Üçüncü (radikal özgürleşmeci siyaset) arasındadır.²²

Badiou İki'den Üç'e geçişin ana hatlarını, Aziz Pavlus'un Yasa'dan aşka geçişi hakkındaki sözleriyle ilgili yorumunda ortaya koymuştur.²³ Her iki durumda da (yani hem Yasa'da hem de aşkta) karşımızda bir bölünme, "bölünmüş bir özne" vardır; gelgelelim, bu bölünmenin kipliği baştan aşağı farklıdır. Yasa'nın öznesi/tebaası, günah ile Yasa'nın kendi kendini yok eden ve her kutbun karşıtını doğurduğu kısır döngüsünde takılıp kalması bakımından, "merkezsizleşmiş" tir. Pavlus Romalılar 7'de, bu çapraşıklığa dair benzersiz bir tasvirde bulunur:

Yasanın manevi olduğunu biliyoruz; ben ise cismaniyim, günaha köle gibi satılmışım. Ne yaptığımı anlamıyorum. Çünkü yapmak istediğim şeyi yapmıyorum, nefret ettiğim şey ne ise onu yapıyorum. İstemediğim şeyi yaparsam eğer, yasanın iyi olduğunu kabul etmiş olurum. O halde bunu artık ben değil, içimde yaşayan günah yapıyor demektir. Çünkü iyinin içimde, yani vücudumda yaşamadığını biliyorum. İyiyi yapmak istiyorum, ama onu yapmıyorum. İstediğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum. İstemediğim şeyi yapıyorsam eğer, bunu yapan artık ben değilimdir, içimde yaşayan günahıdır. Bu durumda şu ilkeyi keşfediyorum: Ben iyi olanı yapmak isterken, karşımda hep kötülük vardır. Çünkü iç benliğimde, Tanrı'nın yasasından zevk alıyorum, ama uzuvlarımda zihnimin yasasıyla savaş halinde olan, beni uzuvlarımda yaşayan günah yasasına tutsak eden bir başka ilke görüyorum. Ne zavallı biriyim ben!

Demek ki sadece iki karşıt, yani Yasa ile günah arasında kalmış değilim; ama onları birbirinden açıkça ayırabilecek durumda da değilim – Yasa'ya riayet etmek istiyorum ama sonunda boğazıma kadar

22. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, s. 383-4.

23. Bkz. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

günaha batıyorum. Bu kısırdöngü aşılmaktan ziyade kırılır; aşk deneyimiyle, daha doğrusu aşkı Yasa'dan ayıran radikal boşluğun deneyimlenmesiyle birlikte bu döngüden çıkılır. Yasa/günah çifti ile Yasa/aşk çifti arasındaki radikal fark burada yatar. Yasa ile günahı ayıran boşluk gerçek bir fark değildir: Onların hakikati birbirlerini içermelerinde ya da birbirlerine karıştırılmalarında yatar – Yasa günahı doğurur ve ondan beslenir, ikisini birbirinden ayırmak zordur. Ancak Yasa/aşk çifti sayesinde gerçek farka ulaşırız: Bu iki uğrak birbirinden kökten ayrılmıştır, "dolayım lanmamış"tır; bu uğraklardan biri, karşıtının tezahür ettiği biçim değildir. Bir başka deyişle, bu iki çift (Yasa/günah ve Yasa/aşk) arasında tözel değil, salt biçimsel bir fark vardır: Karşımızda aynı içeriğin iki kipliği durmaktadır. Birbirinden ayrılamazlığı-dolayımıyla, Yasa/günah çiftidir bu; radikal ayrımı içindeyse Yasa/aşk çifti. Dolayısıyla şu soruyu sormak yanlıştır: "O halde Yasa ile aşk arasındaki bölünmeye mahkûm mu kalacağız hep? Yasa ile aşk arasında bir sentez olamaz mı?" Yasa ile günah arasındaki yarığın doğası, Yasa ile aşk arasındaki yarığın doğasından toptan farklıdır: Birbirini takviye etmenin kısırdöngüsü yerine, bu iki farklı alan arasında açık bir ayrıma ulaşırız. Aşkın Yasa'dan kökten farklı olduğunu tam anlamıyla idrak ettiğimizde, aşk bir bakıma zaten kazanmış olacaktır; zira bu farklılık ancak âşıkken, aşkın penceresinden bakıldığında görülebilir.

Çin, Haiti, Kongo

Sahici Marksizmde bütünlük bir ideal değil, eleştirel bir kavramdır – bir fenomeni bütünlüğü içinde ele almak, Bütün'ün gizli ahengini görmek değil, bütün "semptomlar"ını, antagonizmalarını ve tutarsızlıklarını bütünleyici parçaları olarak değerlendirip sistemin içine katmak demektir. Günümüzden bir örneği ele alalım. Bu anlamda, liberalizm ile fundamentalizm bir "bütünlük" oluşturur: Liberalizm ile fundamentalizm arasındaki karşıtlığın yapısı ile Aziz Pavlus'un ileri sürdüğü Yasa/günah karşıtlığının yapısı tıpatıp aynıdır, yani liberalizm kendi karşıtını doğurur. O halde liberalizmin asli değerleri olan özgürlük, eşitlik, vb. için ne diyeceğiz? Buradaki paradoks, liberalizmin bunları –kendi asli değerlerini– fundamentalizmin saldı-

rısından kurtaracak kadar güçlü olmamasıdır. Liberalizmin sorunu kendi ayakları üzerinde duramıyor olmasıdır: Liberalizmin binasında eksik bir tuğla vardır; liberalizm kavramı "asalak"tır, yani varsayımsal bir komünal değerler ağına dayanır ve geliştikçe bu ağın altını oyar. Fundamentalizm ise liberalizmdaki gerçek bir kusura karşı bir tepkidir –elbette sahte, gizemleştirici bir tepkidir bu– ve liberalizmin onu tekrar tekrar doğurması da bundandır. Kendi haline bırakıldığında, liberalizm kendi elleriyle kendi sonunu hazırlayacaktır yavaş yavaş – onun asli değerlerini kurtarabilecek yegâne güç yenilenmiş bir Sol'dur. Yahut 1968'in o meşhur terimlerini kullanarak söylersek, liberalizmin o çok önemli mirası, ancak radikal Sol liberalizme bir kardeş gibi yardım ederse ayakta kalır.

Çin'de olanlar liberalizmin kırılma gücünü gözler önüne sermektedir. Şimdiki Çin'i kapitalizmin şarklı-despotik bir çarpıtması olarak ele almak yerine, Çin'de kapitalizmin bizatihi Avrupa'daki gelişimini tekrar ettiğini görmek gerekir. Modernliğin başlarında, Avrupalı devletlerin çoğu hiç de demokratik değildi – öyle olsalar bile (sözelimi Hollanda öyleydi), halk sınıfları için değil, yalnızca liberal elit için demokratiktiler. Kapitalizm için gerekli koşullar, günümüzde Çin'e son derece benzer bir şekilde, vahşi bir devlet diktatörlüğü tarafından yaratılıp muhafaza edilmiştir: Devlet halkın mallarına vahşice el konulmasını meşrulaştırmış ve mülksüzleştirilen bu insanlar proleterleşip yeni rolleri içinde disipline sokulmuştur. Yani Çin'de olanların hiç de egzotik bir tarafı yok: Orada olup bitenler unuttuğumuz geçmişimizin tekrarı yalnızca. O halde bazı Batılı liberal eleştirmenlerin, siyasi gelişimi de arkasına alsa Çin'in çok daha hızla gelişeceği yönündeki iddiasına ne demeli?

Ralf Dahrendorf, bundan birkaç yıl öncesinde kendisiyle televizyonda yapılan bir röportajda, demokrasiye karşı güvensizliğin artmasını, her devrimci değişimin ardından, yeni refaha giden yolun "gözyaşı vadisi"nden geçmesine bağlamıştır: Sosyalizm çöktükten sonra, doğrudan başarılı bir piyasa ekonomisinin bolluğuna geçilemez – sosyalizmin temin ettiği sınırlı ama gerçek refah ve güvenliğin parçalanması gerekir ve bu yolda atılan ilk adımlar ister istemez acı vericidir.²⁴ Aynı şey Batı Avrupa için de geçerlidir; Refah Devle-

24. Bkz. globetrotter.berkeley.edu.

ti'nden yeni küresel ekonomiye geçiş kimi can sıkıcı feragatleri, sosyal güvenliğin kısıtlanmasını, sosyal yardım hizmetlerinin bir garanti olmaktan çıkmasını beraberinde getirmektedir. Dahrendorf'a göre bu sorun, "gözyaşı vadisi"nden bu ıstıraplı geçişin, (demokratik) seçimler arasındaki ortalama zamandan daha fazla sürmesi ve bu nedenle siyasetçilerin kısa vadeli seçim kazanımı elde etme uğruna bu zor ama gerekli değişimleri ertelemeye yönelik büyük bir ayartıya kapılmasında açıkça görülebilir. Komünizm-sonrası pek çok ulusun, yeni demokratik düzenin yarattığı iktisadi sonuçlar karşısındaki hüsrana, bu noktada paradigmatik bir değer taşır: 1989'un o görkemli günlerinde, demokrasiyi Batılı tüketim toplumlarının servetiyle bir tutmuş; ama aradan on yıl geçtikten sonra, beklenen refahın hâlâ gelmemesi sonucunda, suçu demokrasiye atmışlardır. Ne yazık ki Dahrendorf karşıt ayartıya pek odaklanmıyor: Eğer çoğunluk ekonomideki gerekli yapısal değişimlere direnirse, bundan şöyle bir mantıksal sonuç çıkarılabilir: Bir on yıl ya da daha fazla bir süre boyunca, aydınlanmış bir elitin, gerekli tedbirleri dayatıp gerçekten istikrarlı bir demokrasiye giden yolun taşlarını döşemek için, gerekirse demokratik olmayan yollarla iktidarı eline alması gerekir. Bu minvalde, Fareed Zakeriya demokrasinin ancak iktisadi açıdan gelişmiş ülkelerde "tutabileceğini" belirtir: Gelişmekte olan ülkeler "vaktinden önce demokratikleşmiş"se eğer, ortaya iktisadi bir felaket ve siyasi despotizmle sona eren bir popülizm çıkar²⁵ – bugünün iktisadi açıdan en başarılı Üçüncü Dünya ülkelerinden bazıları (Tayvan, Güney Kore, Şili) tam demokrasiye ancak bir dönem boyunca otoriter bir şekilde yönetildikten sonra ulaşmıştır.

Böyle bir akıl yürütme, kapitalizme giden Rus yoluna karşıt olarak Çin yolu lehine öne sürülecek en iyi argüman değil midir? Komünizmin çöküşünden sonra Rusya "şok terapisi"ne girmiş ve paladır küldür demokrasiye ve kapitalizme çıkan kısa yola dalmıştır. Tabii sonunda iktisadi olarak iflas etmiştir. (Bu noktada haklı olarak biraz paranoyaya kapılabiliriz: Yeltsin'e bu yolu öneren Batılı iktisat danışmanları sahiden de gördükleri kadar masum muydu? Yoksa ABD'nin çıkarları için iktisadi açıdan Rusya'nın belini bükmeye mi çalışıyorlardı?) Çin ise tam tersine, Şili ile Güney Kore'nin gittiği

25. Bkz. Fareed Zakeriya, *The Future of Freedom*, New York: Norton, 2003.

yolu izlemiş, kapitalizme geçişin toplumsal bedellerini denetimi altına alıp muhtemel bir kaostan önüne geçebilmek için dizginsiz bir otoriter devlet iktidarına başvurmuştur. Kısacası, kapitalizm ile Komünist yönetimin bu garip bileşiminin, gülünç bir aykırılık olmak şöyle dursun, aşikâr bir lütuf olduğu ortaya çıkmış: Çin otoriter Komünist yönetime rağmen değil, tam da onun sayesinde bu kadar hızla gelişmiştir. Stalinist tınlayabilecek kuşku dolu bir soru soralım o halde: Peki ya Çin'de demokrasinin olmamasından kaygı duyanlar, aslında Çin'in Batı'nın üstünlüğünü tehdit eden bir sonraki küresel süpergüç haline gelmesinden kaygı duyuyorlarsa?

Başka bir açıdan bakarsak, Çin'in kapitalist gelişimini, Komünist Parti'nin siyasi denetimini sıkıca hissettirdiği, her an devreye girip sınıf düşmanına tanıdığı imtiyazları geri alabildiği, genişletilip uzatılmış bir NEP (Sovyetler Birliği'nde İç Savaş'ın bittiği 1921'de ortaya atılan, kabaca 1928'e kadar süren, özel mülkiyet ile piyasa mübadelesine izin veren Yeni İktisat Politikası) olarak savunan güya Leninist bakışa ne demeli peki? Bu mantığı ifradına vardırılmazız: Kapitalist demokrasilerde halkın demokratik-eşitlikçi hâkimiyeti ile iktisadi alanın sınıfsal bölünmeleri arasında bir gerilim olduğu ve devlet ilkesel olarak istimlak etmeyi dayatabildiği sürece, kapitalizmin kendisi bir anlamda, tahakkümün feodal ya da kölelik ilişkilerinden doğrudan doğruya Komünist eşitlikçi adalete geçmesi gereken bir yoldaki büyük bir NEP-vari sapak değil midir? Modernliğin ayırt edici özelliği genellikle halkın demokratik yönetimi olduğu müddetçe, geçici bir taviz jestiyle, bunun maddi ilerlemeyi sağlamanın tek yolu olduğunu bilen halkın kapitalist sömürüye izin verebileceği, yine de ne zaman isterse bu izni sınırlama ve hatta geri çekme hakkına sahip olabileceği bile söylenebilir aslında.

O halde günümüzde Çin, yönetimdeki Komünist Parti'nin esas görevinin işçileri denetlemek ve onların sömürüye karşı kendi aralarında örgütlenip harekete geçmesini önlemek olduğu ve böylelikle Parti iktidarının yeni kapitalistlerle el altından yapılan anlaşmayla ("Sizler siyasetin dışında kalıp iktidarı bize bırakacaksınız, biz de işçileri denetim altında tutacağız") meşrulaştırıldığı ideal kapitalist ülke sayılabilir mi? Böyle bir görüşü savunmak için ortada hiçbir sebep yok da değil hani – kodamanlar işçilerin kendi kendine örgütlenmesinin adının bile anılmasından o kadar kaygılanıyor ki, Çin

Komünist Partisi'nin ve Çin'deki işçi hareketinin tarihini ele alan resmi kitaplar, Komünistler tarafından örgütlenmiş ya da desteklenmiş olsalar bile bu geçmişin anılmasının günümüzde tehlikeli çağrışımlara yol açabileceği korkusuyla sendikaları ya da diğer türden işçi direnişlerini sessizce geçiştiriyor.

Öte yandan, fiili işleyişi ne kadar sinik olursa olsun her ideoloji bir ölçüde zorlayıcıdır; dolayısıyla, yakın zaman önce Çin'e gittiğinde ülkedeki en fakir, en az gelişmiş yeri görmek istemiş olan, *Financial Times*'tan John Thornhill'in bana anlattığı türden hikâyelerin şaşılacak bir tarafı yoktur. Thornhill'in gittiği yer kuzeyde, Moğol sınırının yakınında bulunan, kuş uçmaz kervan geçmez (elbette ki resmi istatistiklere göre) küçük bir kasabaymış. Gitmesine izin verildiği bu yere vardığında kasabadaki hayatın (burada sadece yaşlıların ve çocukların yaşıyor olması, geri kalanların halihazırda televizyon, DVD çalar, vs. almaya gücü yeten akrabalarına para yollamak üzere büyük şehirlere çalışmaya gitmesi dışında) gayet olağan bir akışı olması karşısında hayrete düşmüş. Dahası, yerel yetkililer en temel gereksinimleri de sağlıyormuş: sağlık hizmeti, eğitim, vs. Thornhill oradaki bir memura baştakilerin neden bu kasabayı canlı tutmaya çalıştıklarını, kendi haline bırakmadıklarını ya da kasabanın dağılıp gitmesine izin vermediklerini sorduğunda şöyle bir cevap almış: "Bunu yapamayız – biz Komünistiz, halka bakmak zorundayız!" Gelecekte Marksist bir edayla, bu gibi tavırların sömürünün gerçekliğini örtbas ettiğini söylemek çok kolaydır. Fakat Komünist yetkililer, tam da demokratik bir meşruiyetleri olmadığı için, halkı geçindirmek, asgari toplumsal tedbirlerle hızlı kapitalist gelişimin en feci etkilerine karşı koymak zorunda olduklarının gayet farkındadırlar. İşin paradoksal tarafı, tam da bundan dolayı, Çin devleti için vahşi kapitalizmin özel alanını kontrol eden güçlü bir devlet olarak kalmak önemlidir – Çinlilerin yaptıkları, bu düzeyde, Lenin'in NEP tahayyülüne benzer gerçekten: kapitalizmi akıllıca kullanan, onun akışını düzenleyip yıkıcı etkilerini önleyen güçlü bir Sovyet devleti.

Çin'in hızlı kapitalist gelişimi karşısında analistler çoğu zaman, kapitalizmin "doğal" siyasi refakatçisi olarak siyasi demokrasinin kendisini ne zaman ortaya koyacağını soruyor. Meseleye daha yakından bakıldığında ise bu gibi hayaller hemen suya düşüyor – otoriter gözyaşı vadisini takip edeceği söylenen o demokratik ikinci aş-

maya hiç geçilmezse ne olacak? Bugün Çin'in rahatsız edici yanı budur belki de: Çin'in otoriter kapitalizmi geçmişimizi hatırlattığı —yani on altıncı ile on sekizinci yüzyıllar arasında Avrupa'da gerçekleşen kapitalist birikim sürecinin bir tekrarı olduğu— gibi, geleceğin de bir göstergesidir belki. "Asya kamçısı ile Avrupa borsasının o feci bileşimi"nin iktisadi açıdan liberal kapitalizmden daha verimli olduğu ortaya çıkarsa? Bu durum, bildiğimiz anlamıyla demokrasinin, iktisadi gelişimin koşulu ve motoru olmaktan çıkıp onun önündeki engel haline geldiğine işaret ediyorsa?

Buna karşı öne sürülecek argüman bellidir: "Neden iki şekilde de olmasın? Yani neden hem demokratik bir biçimde seçilmiş bir hükümet, hem de onu kontrol altında tutan toplumsal hareketler olmasın?" Şöyle bir sorun vardır ama: Demokratik seçimler bu tür bir hükümete öyle bir meşruluk sağlar ki hükümet bu hareketlerin yönelttiği eleştirilere hiç kulak asmamaya başlayabilir. Örneğin bu hareketleri, hükümeti seçmiş olan çoğunluğa uymayan "aşırılık taraftarı" bir azınlığın sesi sayıp gözardı edebilir. "Serbest seçimlerin" korumadığı bir hükümet kendisini çok daha büyük bir baskı altında hisseder. İcraatlarını demokratik meşruiyete atıfta bulunarak temellendiremez; baştakiler, kendilerini protesto edenlere karşı şu gibi cümleleri sarf etme imkânından mahrum olur birden: "Bizi ne hakla eleştiriyorsunuz? Biz seçilmiş bir hükümetiz, istediğimizi yapabiliriz!" Böyle bir meşruiyetten yoksun olduklarında, onu zor yoldan, yani icraatlarıyla kazanmak zorunda kalırlar. Slovenya'daki Komünist yönetimin son yıllarını hatırlıyorum: Meşruiyetini kazanmaya, halk için bir şeyler yapmaya, herkesi tatmin etmeye hevesli bir hükümet yoktu; çünkü tam da, kendileri de dahil olmak üzere herkesin pekâlâ bildiği gibi, Komünistlerin elindeki iktidarın demokratik bir meşruiyeti yoktu. Komünistler sonlarının yakında olduğunu bildikleri için, acımasızca yargılanmaktan korkuyorlardı.²⁶

Öyleyse demokrasinin bu sınırı nerede doğrudan hissedilir hale geliyor? Bu noktada, Haiti'nin son yirmi yıl içindeki durumu örnek

26. Öte yandan, hâkimiyet Parti'de olsa bile güçlü bir sivil toplumun (toplumsal hareketlerin) ekoloji, işçilerin koşulları vb. üzerinde bağımsız bir denetimi olması Çin için çok-parti sisteminden daha iyi bir çözüm olabilir mi? İçinde yaşadığımız post-siyasi çağda, devlet iktidarına sürekli baskı uygulayan hareketler genellikle demokratik bir biçimde iktidara gelenlerden daha fazla önem taşıyor.

teşkil eder – Peter Hallward, Haiti'nin radikal siyasetinin "demokratik biçimde çevrenmesi"ne ilişkin ayrıntılı bir çalışma olan *Damming the Flood*²⁷ (Sele Set Çekmek) adlı kitabında şunları yazar: "O iyice eskimiş 'demokratik teşvik' taktiği en feci etkilerini 2000 ile 2004'te Haiti'de göstermiştir."²⁸ Bu uluslararası baskıya maruz kalan özgürleşmeci siyasi hareketin adının Haiti dilinde "sel" anlamına gelen *Lavalas* olmasındaki ironiyi gözden kaçırmamalı: Mülksüzleştirilenlerin dört tarafı duvarlar ve güvenlik sistemleriyle çevrili sitelere taşan selidir bu. Bu nedenle, Hallward'ın kitabının başlığı son derece yerindedir. Zira bu kitapta Haiti olayları, bizi "küreselleşme"nin hakikatiyle, yani küreselleşmenin temelindeki içsel bölünme hatlarıyla yüzleştiren 11 Eylül'ün ardından dünyanın dört bir köşesinde baş gösteren yeni setler, duvarlar inşa etme eğilimi içinde ele alınmaktadır.

Haiti ta en başından beri, köleliğe karşı verdiği ve Ocak 1804'te bağımsızlığın kazanılmasıyla sona eren devrimci mücadelesinden beri bir istisna teşkil ediyordu: "İnsan özgürlüğü beyannamesinin yalnızca Haiti genelinde bir tutarlılığı vardı. Bu beyanname yalnızca Haiti'de, çağın toplumsal düzeni ve iktisadi mantığına doğrudan kafa tutularak ne pahasına olursa olsun savunulmuştu."²⁹ Bundan dolayı, "modern tarihin tümünde, sonuçları açısından dünyadaki hâkim düzeni daha fazla tehdit etmiş başka bir olay yoktur."³⁰ Başka bir kitabımda belirttiğim gibi:

Haiti Devrimi, Fransız Devrimi'nin *tekrarı* unvanını sahiden hak ediyor: Toussaint L'Ouverture'ün önderi olduğu bu devrim açıkça "zamanının ötesinde", "vakitsiz" ve başarısızlığa mahkûmdur; ama belki de tam da bu sebeple, Fransız Devrimi gibi bir Olay'dan daha fazlasıydı.³¹

Nitekim Taylleyrand tarafından "tüm beyaz ulusların nazarında korkunç bir heyula"³² diye tanımlanmış, "bağımsız bir Haiti'nin salt varlığı"ydı³³ tehdit edici olan. Dolayısıyla Haiti'nin diğer ülkeleri aynı yola girmekten caydırmak üzere ibret verici bir iktisadi başarısızlık vakasına çevrilmesi *gerekiyordu*: "Vakitsiz" bağımsızlığın "bedeli"

27. Peter Hallward, *Damming the Flood*, Londra: Verso, 2007.

28. A.g.y., s. xxxiii. 29. A.g.y., s. 11. 30. A.g.y.

31. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, s. 392.

32. Hallward, *Damming the Flood*, s. 12. 33. A.g.y., s. 11.

korkunçtu: Yirmi yıl boyunca uygulanan ambargodan sonra, eski sömürgeci efendileri olan Fransa 1825'te sadece ticari ve diplomatik ilişkiler kurmuş; Haiti, Fransa'nın kölelerinin zayı olmasını "tazmin etmek" üzere 150 milyon frank ödemeyi kabul etmek zorunda kalmıştı. O zamanlar Fransa'nın yıllık bütçesine denk gelen bu miktar daha sonra 90 milyona indirilmiş, ama Haiti için her türlü iktisadi büyümeye mani olan ağır bir yük olarak kalmıştı. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Haiti'nin Fransa'ya yaptığı ödemeler ulusal bütçenin yüzde seksenini buluyordu; son taksit 1947'de ödendi. Bağımsızlığın iki yüzüncü yıldönümünün kutlandığı 2004 yılında, Lavas cumhurbaşkanı Jean-Baptiste Aristide Fransa'nın vaktiyle zorla aldığı bu parayı geri vermesini talep etti, ama bu talep (üyeleri arasında Régis Debray'nin de bulunduğu) bir Fransız komisyonu tarafından doğrudan reddedildi. ABD'li liberaller kendi ülkelerinde vaktiyle kölelik yapmış siyahların zararını karşılayıp karşılayamayacağını, karşılasa nasıl karşılayacağını düşünedursun, Haiti'nin eski kölelerinin özgürlüklerinin tanınması için ödemek zorunda kaldığı muazzam miktardaki paranın kendilerine geri ödenmesi talebi liberal kamuoyunda hiç karşılık bulmadı. Bu bağlamda iki kere gaspın, yani kölelerin önce sömürölüp ardından zorla kazanılmış özgürlüklerinin tanınması için para ödemek durumunda kalmış olmasının bile bir önemi yoktu onların gözünde.

Bu hikâye bugün de devam ediyor: Çoğumuz için hoş bir çocukluk hatırası olan bir şey –çamurdan kurabiye yapmak– Haiti'nin Cité Soleil gibi gecekondualarında vahim bir gerçeklik haline gelebiliyor. Yeni bir Associated Press (AP) raporuna bakılırsa, gıda fiyatlarındaki artış Haitililerin bastıran açlıklarını gidermek için başvurdukları geleneksel bir yolu, yani kurumuş sarımsı çamurdan kurabiye yapmayı canlandırmış gibi görünüyor. "Asit giderici ve kalsiyum kaynağı olduğundan uzun zamandır hamile kadınlar ve çocuklar için önemli bir besin kaynağı sayılan çamur" gerçek yemeklerden çok daha ucuz: 100 kurabiye yapmak için gerekli çamur 5 dolar ediyor. Tüccarlar ülkenin ana platosundan kamyonlarla pazara çamur getiriyor, kadınlar bu çamuru satın alıp kurabiye şekline getiriyor ve kurutmak üzere kızgın güneşin altına bırakıyor. Hazır hale gelen kurabiyeler de sepetlerle pazara taşınıyor yahut sokaklarda satılıyor.³⁴

Son yirmi yıl içinde yönetimde olduğu dönemlerde iki kez ABD

destekli askeri darbelere maruz kalmış olan Lavalas hareketi, *iktidara serbest seçimlerle gelmiş, ama tüm bu süre boyunca yerel halk demokrasisi organlarındaki, halkın doğrudan kendi kendini örgütlemesindeki köklerini korumuş* bir siyasi failin emsalsiz bir bileşimidir. Bu hareketin düşmanı olanların hâkimiyetindeki "özgür medya"ya kesinlikle köstek olunmamış, yasal hükümetin istikrarını devamlı tehdit eden şiddetli protestolara hep hoşgörü gösterilmiş olsa da, hükümetin kimin adına hareket ettiği açıktı. ABD ile Fransa'nın amacı Haiti'ye "normal" bir demokrasiyi, bir avuç elitin elinde bulundurduğu iktisadi gücü zayıflatmayacak bir demokrasiyi zorla benimsetmekti; işlerin bu şekilde işlemesi için, demokrasinin halkın doğrudan kendi kendini örgütlemesiyle olan bağlarının kesilmesi gerektiğinin pekâlâ farkındaydılar.

İşin ilginç tarafı, bu işbirliği, ABD ile Fransa Irak konusunda açıkça birbirine düştükten hemen sonra gerçekleşmiş ve iki ülke arasındaki temel ittifakın yeniden onaylanması diye değerlendirildiğinden aslında gayet uygun bir şekilde kutlanmıştı; Antonio Negri'nin kahramanı olan Brezilyalı Lula bile Aristide'nin 2004'te iktidardan devrilmesine göz yummuştu. Böylelikle, Lavalas hükümetini insan haklarını çiğneyen bir ayaktakımı iktidarı, Cumhurbaşkanı Aristide'yi de iktidar manyağı fundamentalist bir diktatör gibi gösterip gözden düşürmeye çalışan feci bir ittifak oluşmuştu – paralı askerlerden oluşan yasadışı ölüm mangaları ve ABD destekli "demokratik cep-heler"den insani yardım yapan STK'lara ve hatta –ABD'den aldığı mali destekle– Aristide'nin IMF'ye "teslim" oluşunu kınayan bazı "Radikal sol" örgütlere kadar bir dizi unsuru içine alan bir ittifaktı bu. Aristide radikal Sol ile liberal Sağ'ın bir araya gelişine dair sarıh bir tanımlama yapmıştı: "Güçlü beyaz insanların söylenmesini istediği şeyleri söylemek, bir yerde, bir şekilde, biraz gizli bir tatmin, belki de bilinçdışı bir tatmin veriyor insanlara."³⁵

Lavalas'ın mücadelesi ilkeli bir kahramanlığın ve bugün yapılabilecek şeylerin sınırlarının kusursuz bir örneğidir: Bu hareket devlet iktidarının çatlaklarına çekilip oradan "direnmeye" çalışmamış,

34. Jonathan M. Katz, "Poor Haitians Resort to Eating Dirt", AP, 29 Ocak 2008.

35. Hallward, *Damming the Flood*, s. 338.

iktidarı kahramanca eline almıştır. Bunu da en elverişsiz koşullarda, yani gerek kapitalist "modernleşme" ve "yapısal uyum" eğilimlerinin, gerekse de postmodern Sol'daki eğilimlerin (örneğin Lula'nın Brezilya'daki iktidarına methiyeler düzen Negri'nin sesini hiç işit-medik) kendilerine karşı olduğu bir zamanda yaptıklarının gayet ayırdındaydılar. ABD ile IMF'nin "gerekli yapısal değişimlerin" sağlanması için dayattığı tedbirlerin iyice sıkıştırdığı Aristide, küçük ve açıkça pragmatik tedbirlerden oluşan bir siyaseti (okul ve hastane inşası, altyapı oluşumu, asgari ücretlerin artırılması) halkın zaman zaman askeri çetelere gösterdiği şiddetli tepkilerle birleştirmiştir. Bütün o bariz kusurlarına rağmen –ki Lavalas'ın hatalarını ilk kabul eden Aristide'nin bizzat dediği gibi: Halkla birlikte hatalı olmak, halka karşı doğru olmaktan evladır – bugün "proletarya diktatörlüğü" diye bir şey olsaydı, Lavalas rejimi gibi görünecekti aslında. Gerçekçi bir biçimde kaçınılmaz tavizler vermiş olsa da, "taban"ına, sıradan mülksüz insanlara daima sadık kalmış; onları "temsil etmek" yerine onların adına konuşmuş, ama doğrudan halkın kendi kendine örgütlenmesine dayanmıştır. Demokratik kurallara saygı gösterse de, seçim mücadelesinin her kararın alındığı yer olmadığını açıkça ortaya koymuştur: Demokrasiyi ezilenlerin doğrudan siyasi olarak kendi kendine örgütlenmesiyle tamamlamak çok daha önemliydi onların gözünde. Günümüzün "postmodern" terimleriyle ifade edecek olursak: Lavalas ile Haiti'deki kapitalist-militarist elit arasındaki mücadele, parlamenter-demokratik "çekişmeci çoğulculuk" çerçevesine dahil edilemeyecek bir antagonizma örneğidir.

Haiti örneği bize şunu gösteriyor: Gözlerimizi ilgiyle Üçüncü Dünya'da yaşanan şiddet olaylarına çevirdiğimizde, önce kendimize bakıp bütün bu olup bitenlerde nasıl bir payımız olduğunu sormalıyız. Eski bir fıkra vardır: Çamur ve tahtalardan oluşan maskelerle ürpertici bir ölüm dansı yaptıkları rivayet edilen gizemli bir kabilenin peşine düşen bir grup antropolog Yeni Zelanda'nın merkezinde karanlığın yüreğine doğru yola koyulmuş. Uzun bir arayıştan sonra kabileye ulaşmış, onlara bir şekilde ne istediklerini anlatıp uyumaya gitmişler. Ertesi sabah, kabile üyeleri bütün beklentileri karşılayan bir dans yapmış; antropologlar da tatmin olmuş bir halde "medeniyete" dönüp bu keşifleri hakkında bir rapor yazmış. Ama gelin görün ki bundan birkaç yıl sonra aynı kabileyi ziyaret eden

başka bir ekip, onlarla iletişim kurabilmek için cidden çaba harcamış ve ilk ekip hakkındaki gerçeği öğrenmiş: Kabile üyeleri ziyaretçilerin korkunç bir ölüm dansı seyretmek istediğini bir şekilde kavramış; misafirperverliklerinden ötürü, sırf onları kırmamak için, bütün gece uğraşıp maskeleri yaptıktan sonra ziyaretçileri tatmin etmek için uydurdukları dansı çalışmışlar. Yani tuhaf bir egzotik ritüel seyrettiklerini zanneden antropologlar, aslında kendi arzularının alelacele uydurulup sahnelenişini seyretmişler.

Afrika'da "karanlığın yüreği" olarak yeniden beliren Kongo'da gayet benzer bir şeyler olmuyor mu? 5 Haziran 2006 tarihli *Time* dergisinin kapağa taşınan başlığı şuydu: "Dünyadaki En Ölümcül Savaş" – Kongo'da son on yıl içinde siyasi şiddet sonucunda dört milyon civarında insanın nasıl öldüğü ayrıntılarıyla anlatılıyordu bu sayıda. Bu gibi olaylar olduğunda insancıklar ortalığı ayağa kaldırır genelde, ama bu sefer öyle olmamış, sadece birkaç okur mektubu yayımlanmıştı – bir tür süzme mekanizması bu haberin tam bir etki yaratmasına mani olmuştu sanki. Sinik bir dille söylersek, *Time* dergisi acı çekme konusunda verilen hegemonya mücadelesinde yanlış kurbanı seçmişti – Müslüman kadınlar ve içinde bulundukları zor durum, Tibet'teki baskı, vb.'den oluşan olağan şüpheliler listesine sadık kalsa daha iyi olurdu. Bugün Kongo, Joseph Conrad'ın hakkında yazacağı türden bir yer haline geldi yeniden. Fakat kimse bu konuyla doğrudan yüzleşmeyi göze alamıyor. İsrail ya da ABD'de yaşayanlar gibi, Batı Şeria'da yaşayan Filistinli bir çocuğun ölümü de medyatik açıdan adsız sansız Kongolu bir çocuğun ölümünden bin kat daha değerli. Peki bu bilmezden gelme neden?

30 Ekim 2008'de yayımlanan bir AP haberine göre, Kongo'nun Güney Kivu eyaletinin başkenti Goma'yı kuşatan asi General Laurent Nkunda, hükümetle doğrudan görüşmek; bir demiryolu ve bir dizi otoyol karşılığında Çin'in ülkenin muazzam miktardaki madenlerini kullanma hakkı kazandığı milyar dolarlık bir antlaşmaya ilişkin itirazlarını dile getirmek istediğini söylemiştir. Bu antlaşma ne kadar sorunlu ve neo-sömürgeci olursa olsun,³⁶ yerel savaş beylerinin çıkarlarına esaslı bir tehdit oluşturur; zira bu antlaşma nihayetinin

36. Çin'e dair herhangi bir yanılsamayı dağıtmak için Myanmar'a şöyle bir bakmak yeter: Myanmar fiiliyatta Çin'in kolonisidir. Çin, muazzam miktarlarda

de başarıyla uygulamaya konursa, Demokratik Kongo Cumhuriyeti'nin birleşik bir devlet olarak işleyebilmesi için gerekli altyapı temeli kurulmuş olacaktır. Birleşmiş Milletler'in 2001 yılında Kongo'daki doğal kaynakların yasadışı kullanımı hakkında yaptığı bir soruşturma sonucunda, ülkedeki çatışmanın temelinde esasen beş kilit madenin (koltan, elmaslar, bakır, kobalt ve altın) erişim, denetim ve ticaretinin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu soruşturmaya göre, yerel savaş beyleri ile yabancı orduların Kongo'nun bu doğal kaynaklarını kendi çıkarlarına kullanmaları "düzenli ve sistemli" bir nitelik arz eder; özellikle de Uganda ve Ruanda (ve onların hemen ardından Zimbabwe ile Angola) liderleri, kendi askerlerini işletme ordularına dönüştürmüştür: Ruanda ordusu koltan satışından on sekiz ayda en az 250 milyon dolar elde etmiştir. Raporun sonucuna göre, bu daimi iç savaştan ve Kongo'nun parçalanmasından, savaşmakta olan tüm taraflar "kazanan" olarak çıkmaktadır; "bu devasa ticari girişimde tek kaybeden Kongo halkıdır". Medyada Afrika ormanlarında yine patlak veren ilkel etnik deliliklere ilişkin bir haber okuduğumuzda, bu eski "iktisadi-indirgemeci" arka planı aklımızda tutmamız gerekir.

Etnik savaş kisvesi altında, küresel kapitalizmin işleyişini görüyoruz demek ki. Mobutu devrildiğinden beri, Kongo birleşik bir devlet değil; ülkenin özellikle de doğu kısmı, ellerinde tuttukları ufak toprakları içlerinde genelde uyuşturucuya alıştırılmış çocukların da olduğu ordularıyla denetimleri altında tutan yerel savaş beyleri tarafından yönetilen alanlardan oluşuyor. Bu savaş beylerinin her birinin bölgedeki maden zenginliklerinin çoğundan nemalanan yabancı bir firma ya da anonim şirketle bağları vardır. Bu anlaşma her iki tarafın da işine gelir: Anonim şirketler vergi ödemeden ve benzer bir sorunla karşılaşmadan maden çıkarma hakkını alır, savaş beyleri de bundan zengin olur. İşin ironik yanı, bu madenlerin çoğu dizüstü bilgisayar ve cep telefonu gibi yüksek teknoloji ürünlerinde kullanılmaktadır. Uzun lafın kisası, yerel halkın vahşi davranışlarını

doğal kaynağın işlenme serbestisi karşılığında, kokuşmuş askeri rejimi destekleme şeklindeki genelgeçer sömürgecilik sonrası stratejiye başvurmaktadır (bundan birkaç yıl önce Budist rahiplerinin başını çektiği büyük protestolarda, askeri rejimin Çin'in güvenlik danışmanlarının gizli desteği sayesinde hayatta kalmış olduğunu hatırlayalım).

unutun, yabancı yüksek teknoloji şirketlerini denklemin içinden çıkartın – böyle yaptığınızda eski deliliklerle harlanan etnik savaşların yapısı baştan aşağı çöker.

İşin başka bir ironik yanı da, bu madenlerin üzerine konanlar arasında, on beş yıl kadar önce korkunç bir soykırımın kurbanı olmuş Ruandalı Tutsiler'in de bulunmasıdır. 2008'de Ruanda hükümeti, Fransa'nın eski Cumhurbaşkanı Mitterand ve idaresinin Tutsiler'in soykırıma uğramasında suç ortaklığı yaptığını gösteren birçok belge sunmuştur: Fransa Hutular'ın kontrolü ele geçirme planını desteklemiş, hatta bunun için Hutular'ın birimlerine silah bile sağlamıştır. Amaç, İngilizce konuşan Tutsiler'e karşı Afrika'nın bu parçasında yeniden nüfuz elde etmektir. Fransa'nın bu suçlamaları bütünüyle temelsiz bularak doğrudan reddetmesi, en hafif tabirle, inandırıcılıktan uzaktır. İş işten geçmiş olsa bile, Mitterand'ı Lahey Mahkemesi'ne vermek adil bir hareket olurdu. Batı'nın hukuk sisteminin bu yolda atabildiği en büyük adım Pinochet'nin tutuklanmasıydı – gerçi Pinochet zaten düzenbaz bir devlet adamı olarak görülüyordu; fakat Mitterand'ın mahkemeye verilmesi hayati bir sınırın aşılmasını sağlar, özgürlük, demokrasi ve insan haklarının savunucusuymuş gibi yapmış, önde gelen bir Batılı siyasetçi tarihte ilk kez dava edilmiş olurdu. Böyle bir davanın sonucunda da, Batılı liberal güçlerin, medyanın Üçüncü Dünya barbarlığı diye sunduğu gelişmelerdeki suç ortaklığı ortaya çıkardı.

Kongo'nun o yoğun ormanlarında sahiden de büyük bir karanlık vardır – ama bu karanlığın kökleri başka bir yerde, bankalarımız ve yüksek teknoloji şirketlerimizin parlak yönetim ofislerinde yatmaktadır. Kapitalist "dogmatik hayal"den (Kant böyle derdi herhalde) uyanmak ve karanlığın bu gerçek yüreğini görmek istiyorsak, Brecht'in *Üç Kuruşluk Opera*'sında söylediği "banka kurmanın yanında banka soymak nedir ki?" sözünü kendi durumumuza yeniden tatbik etmeliyiz. Milyonlarca insanı evlerinden ve tasarruflarından eden, ama failleri devletin âli yardımlarıyla ödüllendirilen finansal spekülasyonların yanında, insanın hapse tıklanmasıyla sonuçlanan, birkaç bin doların çalınması nedir ki? Aydınlanmış ve ekolojiye duyarlılığı olan Batılı bir CEO'nun yanında, Kongolu yerli bir savaş beyi nedir ki? José Saramago geçenlerde gazetede yayımlanan bir yazısında, küresel finansal çöküşün sorumlusu olan büyük banka

yöneticileri ve şürekasının insanlığa karşı suçların faili olarak Lahay Mahkemesi'ne çıkarılması gerektiğini söylemekte muhtemelen haklıydı. Bu öneriyi Jonathan Swift tarzında şiirsel bir mübalağa olarak görmeyip ciddiye almak gerekir belki de.

Avrupa: ABD = Kant: Hegel?

Postmodern bilgelige göre nesnel gerçeklik diye bir şey yoktur: Kendimize kendimiz hakkında anlattığımız hikâyelerden oluşur gerçeklik. Bu minvalde bakarsak, yakın zaman önce Gürcistan'da gerçekleşen savaşa çok postmodern diyemez miyiz o halde? Ortada bir sürü hikâye vardı: küçük ama kahraman bir demokratik devletin Sovyet sonrasında kurulan Rusya'nın emperyalist emellerine karşı kendini savunmasının hikâyesi; ABD'nin Rusya'yı askeri üslerle çembere alma hikâyesi; petrol kaynaklarının kontrolü için verilen mücadele hikâyesi, vb. Fakat birbiriyle çatışan bu hikâyelerin labirentinde kaybolmaktansa, yokluğuyla mevcut siyasi hikâyeleri tetikleyen o eksik öğeye odaklanabiliriz.

Bir toplumu bilmek, o toplumun açık kurallarını bilmek demek değildir sadece – *bu kuralların nasıl uygulanacağını* da bilmeniz gerekir: onları ne zaman kullanıp ne zaman kullanmayacağınızı; ne zaman çiğneyeceğinizi; sunulmuş bir tercihi ne zaman geri çevireceğinizi; ne zaman bir şeyi zaten yapmak zorundayken bu aslında kendi tercihinizmiş gibi davranacağınızı. Reddedilmesi-icap eden-teklif paradoksudur bu: Böyle bir teklifi reddetmek âdettendir ve onu kabul ettiğiniz takdirde feci bir pot kırmış olursunuz. Zengin amcam beni pahalı bir restorana davet ettiğinde ikimiz de hesabı onun ödeyeceğini biliriz, yine de birlikte ödeyelim diye birazcık ısrar etmem gerekir – bana "tamam, sen öde o zaman" dese ne halt edeceğimi siz düşünün. Benzer bir yanlış anlama, 1980'lerde Güney Kore bir dizi doğal afetle sarsıldığında Kuzey Kore'nin de insani yardım olarak büyük miktarda hububat vermeyi teklif ettiği zaman yaşanmıştır. Gıda sıkıntısı yaşamıyor olsa da, Kuzey Kore'nin kendisine uzattığı eli geri çeviriyor gibi görünmemek için bu teklifi kabul etmişti Güney Kore. Kuzey Kore ise sahiden gıda sıkıntısı içindeydi ve bu teklifi "reddedilmesi-icap eden bir jest" olarak yapmıştı,

ama şimdi geri adım atacak durumda değildi – yani kendisi yiyecek kıtlığı yaşayan bir ülke, bol gıda stoğu olan bir ülkeye tahıl göndermişti; nezaketin nasıl yoldan sapabileceğine dair iyi bir örnek bu.

Sovyetler Birliği yıkıldıktan sonra kurulan Rusya Federasyonu'nda, Yeltsin'in başta olduğu o kaotik yıllarda yaşanan sorunu da bu düzeye yerleştirebiliriz: Hukuki kurallar bilinse de (ve Sovyetler Birliği'ndekilerle büyük ölçüde aynı olsa da), tüm toplumsal yapıyı vaktiyle ayakta tutan yazılı olmayan örtük kuralların oluşturduğu o karmaşık ağ dağılmış durumdaydı. Eski rejimde, sözgelimi, hastanede daha iyi tedavi görmek ya da yeni bir daireye taşınmak istiyorsanız, yetkilileri şikâyet etmek istiyor ya da mahkemeye çağırılıyorsanız, çocuğunuzun en iyi okullardan birine kabul edilmesini istiyorsanız ya da bir fabrika yöneticisiyseniz ve devlet-müteahhitlerinin zamanında teslim etmediği hammaddeye ihtiyacınız varsa, vb. ne yapmanız, kiminle konuşmanız, kime rüşvet vermeniz gerektiğini, yani ne yapıp ne yapmayacağınızı biliyordunuz. Sovyet iktidarının çöküşüyle, gündelik varoluşun en sinir bozucu yönlerinden biri de bu yazılı olmayan kuralların belirsizleşmesi olmuştu: İnsanlar ne yapmaları gerektiğini, nasıl tepki vereceklerini, açık yasal düzenlemelerle nasıl bir ilişki kuracaklarını, neleri görmezden geleceklerini, rüşvetin nerede işe yarayacağını bilmez olmuşlardı. (Organize suçların yükselişinin işlevlerinden biri de çakma bir yasallık sağlamaktı: Küçük bir işyeriniz varsa ve bir müşteriniz size borçluysa, sorunu halletmesi için koruyucu mafyanızı yardıma çağırıyordunuz, zira devletin hukuk sistemi etkisizdi.) Putin döneminde kazanılan istikrar büyük ölçüde bu gibi yazılı olmayan kuralların yeniden şeffaf hale getirilmesine tekabül ediyordu: İnsanlar toplumsal etkileşimlerin o karmaşık ağı içinde nasıl hareket edip nasıl tepki vereceklerini yine az çok biliyorlar artık.

Uluslararası siyasette ise henüz bu aşamaya varmadık. 1990'lar da, Batılı güçler ile Rusya arasındaki ilişkiler gizli bir anlaşmayla düzenleniyordu: Batılı devletler Rusya'ya, büyük bir güç olarak hareket etmemesi şartıyla, büyük güç muamelesi yapıyordu. Fakat sorun elbette, reddedilmesi-icap eden-tekliğin yapıldığı taraf bu tekliğin kabul ettiği zaman ortaya çıkıyor. Ya Rusya büyük bir güç olarak hareket etmeye başlasaydı? Böyle bir durum tam anlamıyla felaket olur, zira mevcut ilişkileri düzenleyen tüm o çerçeve dağılma tehli-

kesine girer. Gürcistan'da olan tam da buydu işte. Kendisine sadece bir süpergüçmüş gibi davranılan Rusya, bu durumdan sıkılıp sahidenden de bir süpergüç gibi hareket etmişti. Peki bu noktaya nasıl gelmişti? "Amerikan yüzyılı" geride kaldı artık, küresel kapitalizmde birden çok merkezin oluşmasıyla temayüz eden bir döneme giriyoruz: ABD, Avrupa, Çin, muhtemelen Latin Amerika. Bunların her biri kapitalizme kendi rengini katıyor: ABD neoliberalizmi, Avrupa Refah Devleti'nden geriye ne kaldıysa onu, Çin "Doğulu Değerleri" ve otoriter kapitalizmi, Latin Amerika ise popülist kapitalizmi temsil ediyor. ABD kendisini tek süpergüç ("evrensel polis memuru") olarak dayatmayı başaramadığından, çıkar çatışmaları için bu yerel merkezler arasındaki etkileşimin kurallarını belirlemeye ihtiyaç var şu anda.

Bundan dolayı, mevcut durum görüldüğünden çok daha tehlikeli olabilir. Soğuk Savaş sırasında, uluslararası davranış kuralları barizdi; süpergüçlerin karşılıklı olarak sağlama alınmış yıkım doktrini* bu kuralları teminat altına alıyordu. Sovyetler Birliği Afganistan'ı işgal ederek bu yazılı olmayan kuralları çiğnediğinde, bu ihlalin bedelini ağır bir şekilde ödemişti – Afganistan'daki savaş, rejimin sonunun başlangıcıydı. Bugün, eski ve yeni süpergüçler birbirlerini sınıyor; küresel kurallardan kendi anladıkları şeyi dayatmaya, daha küçük uluslar ve devletler biçimindeki vekiller yoluyla bu anlayışlarını denemeye çalışıyorlar. Bir zamanlar Karl Popper hipotezlerin bilimsel olarak sınanmasını övmüş, bu sayede biz öleceğimize hipotezlerimizin öldüğüne dikkat çekmiştir. Bugünün siyasi sınama sürecindeyse küçük devletler muzdarip oluyor – bunun bedelini özellikle de Gürcüler ödüyor. Resmi gerekçelerin (insan hakları ve özgürlük, vb.) ahlaki bir tınısı olsa da, oyunun doğası gayet açık.

William Kristol ve Lawrence F. Kaplan, *The War Over Iraq* (Irak'ın Başında Savaş) başlıklı kitaplarında şöyle diyorlar:

Misyon Bağdat'ta başlıyor, ama orada bitmiyor... Yeni bir tarihsel çağın eşiğinde duruyoruz... Belirleyici bir an bu... Açıkçası, Irak'tan çok daha fazlası söz konusu. Hatta Ortadoğu'nun geleceği ve teröre karşı savaştan da

* M.A.D. (Mutually Assured Destruction): Her iki tarafın da karşı tarafı yok edebilecek nükleer silaha sahip olması ve maruz kalılabilecek bir saldırının benzer bir karşılık görme ihtimaliyle oluşan karşılıklı caydırıcılık. –Ç.n.

fazlası. ABD'nin yirmi birinci yüzyılda nasıl bir rol oynamaya niyeti olduğuyla ilgili.³⁷

Bu fikre katılmamak elde değil: Bahis konusu olan şey uluslararası camianın geleceğiydi sahiden – bu camia ne gibi kurallarla düzenlenecek, yeni dünya nasıl bir şey olacaktı? Şimdi geriye dönüp baktığımızda, ikinci Irak Savaşı'nın ABD'nin başarısızlığının, küresel polis rolünü oynayamamasının göstergesi olduğunu açıkça görebiliyoruz. Bütün bu olanların temelinde "edepsizliğin" yattığı söylenebilir: ABD kendisi için seçtiği bu role hiç uymayan bir sürü "nezaketsizlik" yapmıştır. Mesela, şüpheli savaş suçlularını Lahey Mahkemesi'ne çıkarması için (Sırbistan gibi) başka devletlere baskı uygulamış, fakat böyle bir şeyin ABD vatandaşlarını da kapsaması gerektiği fikrini şiddetle reddetmiştir. ABD benzer pek çok durumda, başkalarının egemenliğine saygı göstermeden kendi hâkimiyetini dayatmaya çalışmıştır.

Gürcistan'a yaptığı müdahaleyi haklılaştırmaya çalışan Rusya ise ABD'nin bu tutarsızlıklarına oynamıştır: ABD'nin, bağımsızlığını sağlamak için, büyük bir ABD üssüyle korunan Kosova'ya müdahale etmesine izin veriliyorsa, ne de olsa kendi topraklarına Kosova'nın ABD'ye olduğundan çok daha yakın olan Güney Osetya'da neden Rusya da aynı şeyi yapmasın ki? Eğer tüm dünya Srebrenitsa'daki NATO barış güçlerinin tam da Bosna halkı Sırplar tarafından tehdit edildiği zaman kaçması karşısında dehşete düşmüşse, Rusya'nın Batı'nın yapmaktan âciz kaldığı şeyi, yani kendi barış güçlerini ve onların muhafaza altına aldığı insanları korumak için müdahale etmesine neden izin verilmesin ki? ABD ve diğer Batılı devletler Rusya'nın Gürcistan'ın askeri müdahalesine verdiği "aşırı" tepkiyi kınadıklarında, birilerinin çıkıp da Irak'ta uygulanan "şok ve dehşet" taktiğini (ki buna "aşırı" demek hafif kalır) hatırlatması mazur görülebilir herhalde.

Gürcistan çatışmasından bir ders çıkıyordu aslında: ABD'nin küresel polis rolünü oynayamadığının yanı sıra, yeni süpergüçler ağının da henüz bu küresel polislik hizmetini sağlayacak durumda olmadığını da kabul etmemiz gerekir. Bu güçler küçük "haydut dev-

37. Lawrence F. Kaplan ve William Kristol. *The War Over Iraq*, Lanham: Encounter Books, 2003, s. 5.

letleri" denetim altında tutacak durumda değil; dahası bu devletlerde saldırganlık uyandırıyor, kendi savaşınızı kendiniz yapın diye düşündürüyor. Barış meşalesi daha geniş bir çevreye verilmelidir: Dünyanın dört bir yanındaki küçük devletlerin büyük güçleri dizginleme çabalarını birleştirip bu kodamanların tehlikeli oyunlarına sınır koymalarının vaktidir.

Gürcistan krizini nazik bir şekilde çözmenin yollarından biri de, Rusya'nın Gürcistan'ın kendi toprakları üzerinde tam egemenliği olduğunu kabul etmesi, Gürcistan'ın da bu egemenliği Abhazya ile Güney Osetya üzerinde bütünüyle ortaya koymaması olurdu. Böyle bir anlaşmanın alttan alta fiilen işlediği ve Rusya'nın Gürcistan'ın Güney Osetya'ya yaptığı müdahaleyi söz konusu zımni anlaşmanın ihlali olarak gördüğü bile iddia edilebilir. Asıl mesele Gürcistan'ın kendi kafasına göre hareket edip etmediğidir. Fakat Gürcülerin askeri müdahalede bulunmayı neden göze aldığını sorgulamaya çok da lüzum yok – daha mühim olan şey, bu "aşırılığın" sonuçlarının bizi durumun hakikatiyle yüzleştirmesi.

Belli ki süpergüçlere biraz edep adap öğretmenin zamanı geldi – peki bunu kim yapabilir? Açıkçası böyle bir görevi ancak ulusötesi bir kendilik yerine getirebilir – zaten Kant bundan iki yüz yıldan fazla bir süre önce, küresel bir toplumun oluşması için ulus-devlet-ötesi bir hukuki düzen gerektiğini söylememiş miydi? "Dünyadaki küçük ya da büyük insan toplulukları iyice geliştiği, dolayısıyla bir yerdeki hak ihlali bütün dünyada hissedilir hale geldiği için, dünya vatandaşlığı yasası fikri fazla iddialı yahut abartılmış bir kavram değildir."³⁸ Bu da bizi Yeni Dünya Düzeni'nin "baş çelişki"si denebilecek şeye, yani küresel kapitalist ekonomiye uygun küresel bir siyasi düzen bulmanın yapısal imkânsızlığına getiriyor. Dünya çapında bir demokrasi yahut temsili bir dünya yönetimi, sırf ampirik kısıtlamalardan değil, yapısal sebeplerden ötürü imkânsızsa ne olacak? Küresel kapitalizmin yapısal sorunu (çatışkısı) kendisine uyacak bir toplumsal-siyasi düzenin hem gerekli hem de imkânsız olmasıdır: Küresel piyasa ekonomisi doğrudan, dünya çapında seçimlerin yapıldığı bir küresel liberal demokrasi olarak örgütlenemez. Siyasette, ekonominin "bastırılmışı" arkaik saplantılar, belirli tözel (etnik,

38. Alıntı şu siteden: www.mtholyoke.edu.

dinsel, kültürel) kimlikler şeklinde geri döner. Bu utanç verici ilave, küresel ekonominin hem mümkün hem de imkânsız oluşunun koşuludur; bu gerilim bugün yaşamakta olduğumuz açmazı ortaya koyar: Metalar dünyanın dört bir köşesinde serbestçe dolaşmakta, buna karşılık toplumsal alanın kendisindeki bölünmeler gitgide artmaktadır.

Bugün böyle bir ulus-devlet-ötesi organizma için iki model var: Avrupa Birliği ve ABD. Bu ikilik tuhaf bir şekilde (belki de hiç de tuhaf olmayan bir şekilde) cinsel farklılığı akla getiriyor: "dişil" AB ile "eril" ABD, ya da felsefi açıdan, Kant ile Hegel. Kant ile Hegel arasındaki karşıtlık 11 Eylül sonrası dönemde yeni bir anlam kazandı; Avrupa'nın, müzakere edilmiş bir devletlerötesi birliği temsil ettiği, Kantçı daimi barışı andırdığı (başkalarıyla birlikte, Avrupa Birliği'nin neredeyse resmi filozofu olan Habermas da bu Kantçı fikre doğrudan göndermede bulunur) düşünölmeye başladı; ABD ise başkalarıyla çatışma içinde olan düşmanlarının icabına bakan bir ulus-devlet olarak hareket edip *hem* kendisini *hem de* Avrupa'yı cansiperane korumaya çalışıyor gibi görünüyor. Robert Kagan AB ile ABD arasındaki farkı şu şekilde açıklar:

Avrupa iktidara yüz çeviriyor; başka bir deyişle, iktidarın ötesine geçerek, yasalar ile kurallar, ulusötesi müzakere ile işbirliğinden oluşan müstakil bir dünyaya dönüşüyor. Kant'ın "Daimi Barış" fikrinin gerçekleşmiş hâline, barış ile nispi refahın tarih-sonrası cennetine adım atıyor. ABD ise tarihe batmış halde; uluslararası yasalar ile kuralların güvenilmez olduğu, liberal bir düzeni gerçekten emniyet altında tutmanın, savunmanın ve teşvik etmenin hâlâ askeri güce bağlı olduğu anarşik bir Hobbesçu dünyada iktidar uyguluyor... Son yıllarda Avrupa entegrasyonuna yönelik hayret verici ilerlemeye, Avrupalı bir süpergücün yükselişinin değil de, tam tersine, ABD'ye kıyasla Avrupa'nın askeri kapasitesinin azaltılmasının eşlik etmesi tesadüf değildir belki de. Avrupa'yı ABD'nin iktidarını dengeleyebilecek küresel bir süpergüce dönüştürmek Avrupa Birliği'nin kendini pazarlamak için kullanabileceği özgün niteliklerden biri olabilirdi – bağımsız bir Avrupa dış ve savunma politikasının, Avrupa'nın bütünleşmesinin en önemli yan ürünlerinden biri olduğu zannediliyordu. Fakat Avrupa'nın "iktidar" olmasına yönelik heves bir anakronizmden ibarettir aslında. Varlığı bizatihi iktidar siyasetinin reddine dayanan postmodern Avrupa'nın idealleriyle uyuşmayan atacı bir itkidir bu... Avrupa'nın yeni Kantçı düzeni ancak eski Hobbesçu düzenin kuralları çerçevesinde uygulanan Amerikan iktidarı şemsiyesi altında gelişebilirdi. Amerikan iktidarı, Avrupalıların iktidarın artık önemli

olmadığına inanmasını mümkün kıldı... Avrupalıların çoğu şu büyük paradoksu idrak etmiyor: Tarih-sonrasına geçişleri, ABD'nin aynı geçişi yapmasına dayanıyordu. Avrupa'nın kendi cennetini muhafaza etmeye ve bu cennetin "ahlaki bilinç" kuralını henüz kabul etmemiş bir güç tarafından –gerek manevi gerekse de fiziksel olarak– istila edilmesini önlemeye yönelik bir iradesi veya gücü olmadığı için, Amerika'nın dünyada hâlâ iktidar siyasetine inananları caydırmak ya da mağlup etmek için askeri gücünü kullanmaya gönüllü olmasına dayanıyordu.³⁹

Kagan burada önemli ölçüde, Soğuk Savaş sonrasında oluşan dünyayı şu üç bölünmeyle tasvir eden Robert Cooper'a dayanmaktadır⁴⁰: dünyanın tam anlamıyla işleyen devletlerden yoksun olan "modern-öncesi" parçaları; ulusal çıkarları ve toprakları üzerinde egemenlik kurmakla ilgilenen "modern" ulusdevletler, dış politikalar ile iç politikaların birbirinden ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği, yönetim araçlarının ortak olduğu, güvenliğin de artık ülke toprakları üzerinde denetim kurmaya ya da iktidar dengesine dayanmadığı "postmodern" kesimler. Bu durumu şöyle açıklar Kagan:

Postmodern dünya kendisini korumazsa, yok olup gidebilir. Peki Avrupa kendi barışçıl sistemini alttan destekleyen idealler ve ilkeleri gözden çıkarmadan kendisini nasıl koruyabilir?... "Postmodern dünyanın karşısındaki mesele," der Cooper, "çifte standart fikrine alışmaktır." Avrupalılar kendi aralarında "yasalar ve açık işbirliğiyle sağlanan güvenlik temelinde hareket edebilir". Fakat iş Avrupa dışındaki dünyayla ilişki kurmaya geldiğinde, "bir önceki dönemin daha kaba yöntemlerine –güç, önleyici saldırı, aldatmaca, artık ne gerekiyorsa– yeniden başvurmamız gerekir"... Bunun anlamı şudur: ABD Avrupa'nın bu Kantçı cennete yaklaşmasında hayati bir rol oynamış olsa da, bu cennetin mümkün hale gelmesinde hâlâ kilit bir rol oynamaya devam etse de, bu cennete kendisi giremez. Duvarlara adam diker, ama kapıdan içeriye adımını atamaz. Muazzam bir gücü olan ABD tarihe batmış bir halde. Saddamlar, Ayetullahlar, Kim Jong Iller ve Jiang Zeminlerle uğraşmak üzere ortada kalmış, memnuniyet verici faydaları başkalarına bırakmıştır... Sorun, böyle yaparak Avrupa normlarını çiğniyor olsa bile, ABD'nin zaman zaman Hobbesçu dünyanın kurallarına göre oynamak zorunda olmasıdır. Robert Cooper'ın vahşi ormanında etkili bir şekilde savaş-

39. Robert Kagan, "Power and Weakness: Why the United States and Europe See the World Differently", *Policy Review*, Haziran-Temmuz, 2002, s. 7.

40. Bkz. Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, Atlantic Books, 2007.

ma yetisini kısıtlayabilecek kimi uluslararası teamüllere bağlı kalmayı reddetmek zorundadır... Amerikan iktidarı, çifte standartla uygulandığında bile, insanlığın ilerlemesini geliştirmenin en iyi ve belki de tek yolu olabilir. Fakat böyle bakacakları yerde, bugün Avrupalılar ABD'nin kendisini kanun kaçağı, dev bir haydut olarak görmeye başladılar.⁴¹

Bundan dolayı yeni küresel düzende, egemen devletler arasında belirli kuralların (mahkûmlara insanca muamele edilmesi, belirli silahların yasaklanması, vb.) işlediği, düzenlenmiş bir çatışma anlamında savaşlar olmuyor artık. Geriye, evrensel insan hakları kurallarını ihlal eden "etnik-dinsel çatışmalar" kalır; bunlar eskiden bildiğimiz anlamıyla savaştan sayılmaz ve Batılı güçlerin "insancıl" müdahalesini gerektirir – ABD'ye yahut yeni küresel düzenin temsilcilerine yapılan doğrudan saldırılarda ise daha fazla geçerlidir bu; zira böyle durumlarda yine eskiden bildiğimiz anlamıyla bir savaş değil, evrensel düzenin güçlerine kafa tutan "yasadışı savaşçılar" söz konusudur sadece. Hal böyle olduğunda, Kızılhaç gibi tarafsız bir insani yardım örgütünün savaşan taraflar arasında arabuluculuk yapıp mahkûmların mübadelesini düzenlediğini hayal bile edemeyiz: Çatışmadaki bir taraf (ABD'nin hâkimiyetindeki küresel güç) Kızılhaç'ın rolünü üstlenir zaten – kendisini savaşan taraflardan biri olarak değil, belirli isyanları bastıran, aynı zamanda "o bölgelerdeki halklara" insani yardım temin eden, barış ile küresel düzeni temsil eden arabulucu bir özne olarak görür.

Bu tasvirde bir hakikat ânı vardır – Avrupa'nın birleşmesi ile askeri-siyasi gücünü kaybetmesi arasındaki şaşırtıcı ilişkiyi zikretmek yeter; Yugoslavya dağıldıktan sonra patlak veren kriz esnasında, Avrupa'nın kendi arka bahçesi sayılabilecek bir yerde barış için arabuluculuk yapamamasıyla, bu güç kaybı gün gibi su yüzüne çıkmıştır.⁴² Kısacası, Avrupa'nın bir yandan yüksek ahlaki ilkelere bağlı kalırken, diğer yandan kendi istikrarı uğruna gerekli olan pis işleri yapması için sessizce ABD'ye sırtını dayamasında gerçek bir iki-

41. Kagan, "Power and Weakness", s. 27.

42. Peki, eğer Avrupa Birliği günden güne ABD'nin himayesine ihtiyaç duyan, âciz bir devletötesi birlikse, ABD bundan neden bu kadar rahatsız oluyor? İrlanda'da Lizbon Anlaşması'nın onaylandığı referandumda Hayır kampanyasını yürüten güçlere ABD'nin mali destek sunduğuna yönelik ikna edici iddialara bakın.

üzlülük vardır.⁴³ Pascal Bruckner ABD ile Avrupa arasındaki gerilimin bu veçhesinde, edilgen Güzel Ruh ile elini kirletmeye hazır bekleyen Bilinç arasındaki Hegelci karşıtlığın bir başka örneğini bulmuştur:

*Avrupa'nın tarihi var, Amerika ise tarihin kendisi, Amerika hâlâ geleceğe yönelik eskatolojik bir gerilimle yaşam buluyor... Amerika genelde hatalar yaparak, bazen cinai hatalar yaparak başlıyor ve ardından onları düzeltmeye çalışıyor. Avrupa ise hiç hata yapmıyor, çünkü hiçbir şey için gayret göstermiyor. Eskilerin nazarında ihtiyat, insanın belirsiz bir tarihte yönünü bulma sanatıydı; ama Avrupa için, siyasi eylemin nihai amacı.*⁴⁴

Bruckner "Amerika inandığından daha savunmasız, Avrupa ise düşündüğü kadar zayıf değil," diye yazar⁴⁵ – bu karşıtlıktaki asimetriyi görmeden geçmemeliyiz: *inanmaya* karşı *düşünme* (yani *bilme*). Kendine aşırı güven bir inanç meselesidir, kendine az güven duyma ise bir bilgi meselesi: ABD kendine çok fazla inanıyor, Avrupa ise gerçek kuvvetini bilmiyor. Bu ikilik eylem ile düşünme çiftine teka-bül eder: Kendine inanan ABD eyler; Avrupa ise edilgen kalıp devamlı olarak kendi zayıflığını sorgular. Hegelci bir dille söylersek, "hakikat" burada eyleyen Bilinç'ten, yani ABD'den yanadır.

Gelgelelim, Kagan ile Cooper'ın çizdiği "gerçekçi" dünya tablosunda bir dizi çarpıtma ve boşluk var. Öncelikle şöyle bariz bir olgu durur karşımızda: "Premodern" ülkelerdeki "namevcut devlet" nevi şahsına münhasır bir fenomen, bugünün küresel dünyasında böyle ülkelerin kendilerine bir yer bulmalarını engelleyen (iktisadi, toplumsal, kültürel) geriliklerinin sonucu değildir. Tam tersine, devlet-öncesi ya da devlet-altı fiili duruma doğru "gerileme" bizatihi küresel piyasaya dahil edilmelerinin ve bu sürece eşlik eden siyasi mücadelelerin sonucudur – bu minvalde Kongo ve Afganistan gibi va-

43. Öte yandan, Avrupa'nın işine geldiğinde çifte standart uygulamada gayet becerikli olduğunu unutmamak lazım: Daha önce bahsettiğimiz, Mitterand önderliğindeki Fransa'nın Ruanda'daki rolünü hatırlayalım mesela. Ve belki de ilk "post-modern" toplum denebilecek olan Japonya, bir ülkenin kendi güvenliği için (Yukio Mishima gibi milli gurur savunucularından şiddetli tepkiler görecektir) ABD'nin askeri gücüne bel bağlamasının çok daha açık bir örneği değil midir?

44. Pascal Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence*, Paris: Grasset, 2006, s. 221-2.

45. A.g.y., s. 233.

kaları hatırlamak yeter. Bir başka deyişle, premodern alt-devletler atalardan yadigâr kalıntılar değil, "postmodern" küresel konumlanışın ayrılmaz parçalarıdır.

Bu yoldan ilerlediğimizde karşımıza bir o kadar bariz olan bir olgu daha çıkar: ABD'nin postmodernlik ile "modern" ulusdevlet arasında kalışının, Kagan'ın anlattığından çok daha karmaşık bir mahiyeti vardır. İnsanın içinden şöyle demek geliyor: Avrupa uluslararası ilişkilerde "postmodern" iken, tek tek Avrupa devletleri kendi içlerinde ABD'den çok daha "modern" kalıyor; ABD ise uluslararası ilişkilerde bir "modern ulusdevlet" olarak hareket ederken, ülke içi toplumsal, iktisadi ve kültürel düzenlenişinde çok daha "postmodern" (çokkültürcülük ve zayıflayan ulusal birlik hissi, hedonizm ideolojisi, vb.). Askeri müdahaleleri bakımından, ABD postmodern (post-ulusdevlet), kahramanca olmayan bir tarz (profesyonel ordu, savunmayı taşeronla vermek, Colin Powell'in "hiç zayıyat vermeme" doktrini, bütün savaşların ülke toprakları dışında yapılması – ve dolayısıyla 11 Eylül şoku) ile daha geleneksel, kahramanca ulusdevlet tarzı (askerlik yapacak durumda olanların kendilerini ülkeleri uğruna feda etmek üzere askere çağırılması, zayıyat vermenin savaşın bedeli olarak kabul edilmesi) arasında salınır. İşin paradoksal tarafı, ABD'yi bir ulusdevlet olarak savunanlar çok daha tecritçi (örneğin Pat Buchanan), post-ulusdevlet görüşündeki küreselciler de müdahalecidir. Bir ulusdevlet olarak ABD küresel düzene nakşedilmiştir; diğerleri gibi bir ulusdevlet değil, *küresel* bir ulusdevlet, küresel rolü olan bir ulusdevlettir ABD. Bu nedenle, ABD iki farklı anlamda bir "haydut devlet"tir: diğer gelişmiş ülkelere göre ve premodern, "hakiki" haydut devletlere göre. Her iki durumda da bir istisnadır, ama bu istisnailik farklı bir nitelik arz eder. Kanı'tan ilham alan Avrupa Birliği söz konusu olduğunda, "haydut" karakterine bürünür (askeri çarpışmalar, çifte standartlar...); yani, "medeni" alanı muhafaza etmek uğruna, gerekli olan pis işleri yapma görevini üstlenen (şüpheli) etik kahramanı oynar; böylelikle "medeni" postmodern devletler bir yandan ABD'yi ikiyüzlü bir şekilde eleştirip bir yandan da kendilerini korumak için gizliden gizliye ona bel bağlayabilirler. "Sıradan" haydut devletler bakımından, ABD onların kendi kendilerini içirip aşarak evrenselleşmiş halidir: küresel yasa ve düzeni dayatıp ayakta tutan "evrensel" haydut dev-

let. Demek ki elimizde iki devlet türü var: haydut devletler ile medeni devletler. ABD'nin ise bir ayağı bir tarafta, diğer ayağıysa diğer taraftadır: medeniler arasındaki haydut ve haydutlar arasındaki medeni devlet.

Dahası, ABD'nin çifte standart uyguladığı ve kendi âli ilkeleri içinde gününü gün eden Avrupa için ağır yükleri kahramanca sırtlandığı fikri yanıltıcıdır: ABD'yi Avrupalıların gözünde bu kadar rahatsız edici hale getiren şey, ABD'nin pragmatik politikaları ve çirkin ama gerekli işleri yapmaya hazır oluşu değil, bir yandan kör kör parmağın gözüne çifte standart uygularken, diğer yandan da kendi siyasetini aşırı ahlakileştirmesidir. ABD'nin Avrupa'ya serzenişesi esasen Avrupa'nın dünya siyasetinin vahşi gerçeklerinden kopuk, idealist bir barışçılık-ahlakçılığa tutunmasından değil, tam tersine, dünyadaki fundamentalist tehditler ve insan hakkı ihlalleri konusunda kendine çeki düzen verme bakımından çok pragmatik bir tavır takınmasından kaynaklanıyor. İkinci Irak Savaşı'ndan önce, ABD'nin Avrupa'yı idealizminden değil, pusuda bekleyen tehlikeler karşısındaki pragmatizmi ve körlüğünden ötürü eleştirmesini hatırlayın. Şöyle bir mecaza başvuruluyordu o zaman: Avrupa, 1938'in Münih'inde Nazilerle sahici bir barış anlaşmasının yapılabileceğini düşünerek kendini kandıran Chamberlain gibi davranıyordu – Rumseld de Avrupa'nın Irak'a yapılan saldırıya katılmaya gönüllü olmayışı için "hor görmeye bile değmez" demişti tabii.

Bunun yanı sıra, çokmerkezli bir dünyaya geçtiğimize işaret eden yeni yükselen güçler (Çin, Hindistan, Rusya, Latin Amerika, vb.) sorunu da var: Premodern/modern/postmodern üçlüsünde nereye oturuyor bunlar? Dahası, çatışmaların insanlığın kendi kendini yok etmesine varacak kadar genel bir felakete doğru yükselme tehlikesi gösterdiği günümüzde, kahramanca yapılması gereken şeyin ne olabileceğini yeniden tanımlamak zorunda değil miyiz? Kahramanlığı, (demokratik) Davamız uğruna her şeyi gözden çıkarma şeklindeki basit tavır olarak tasavvur edebilir miyiz hâlâ? Bu da bizi işin son boyutuna getirir: ABD'nin zayıf "postmodern" devletleri korumak için kahramanca dahil olmaya hazır olduğu çatışma tam olarak nedir? Bir avuç dindar fundamentalist ve kepaze diktatörle mücadele mi? Hakiki mücadele *bu* mudur peki? Madeleine Albright'ın ABD'yi "kendi kendini dengelediğinden ötürü herhangi bir karşı dengeye

ihtiyacı olmayan elzem ulus"⁴⁶ olarak tanımlaması tam bir saçmalıktır: Bu kibirli, Hegelci tınıları olan tanımlama bütünüyle yanlıştır – ABD tam da kendisini dengelemekten *âcizdir*, harici bir karşı gücün ona kendi sınırlarını tekrar tekrar hatırlatmasına ihtiyacı vardır,

Brian de Palma'nın *Redacted / Örtülü Gerçek* adlı filminin ABD halkı tarafından boykot edilmesine şaşmamak lazım; zira bu film cinsel tecavüz ve cinayetleri ABD ordusunun müstehcen altkültürünün bir parçası, hep birlikte yapılan bir ihlal şeklini alan "grup dayanışması" olarak gösteriyor. İşin ironik tarafı, filmde sahnelenen toplu tecavüz hadisesinin 2006 yılında Samara'da meydana gelmiş olması – film "Samara'da Randevu" hikâyesine atıfta bulunuyor ve bu hikâye, gayet hoş bir şekilde, anlatılmadan bırakılıyor. W. Somerset Maugham bu efsaneyi yeniden anlatmıştır: Getir götür işlerine bakan bir hizmetçi, işlek Bağdat pazarında Ölüm'le karşılaşır; onun bakışından dehşete düşen hizmetçi koşa koşa eve gidip efendisinin bir at ister. Bütün gün boyunca atını dörtnala sürüp, Ölüm'ün akşamüstü kendisini bulamayacağı Samara'ya gidecektir. İyi kalpli efendi ona bir at verdiği gibi, bizzat pazara da gider; sadık hizmetçisini korkuttuğu için Ölüm'den hesap soracaktır. Nihayetinde onu bulduğunda, Ölüm şöyle cevap verir: "İyi ama hizmetçinizi korkutmak gibi bir niyetim yoktu. Bu gece Samara'da randevumuz olduğu halde onu burada görünce şaşırdım sadece..." Bu hikâyeyle dile getirilmek istenen şey, insanın kendi ölümünden kaçamayacağı, kaderinden kaçmaya çalıştıkça onun tam kucağına düşeceği değil de tam tersiyse; yani insan kaderi kaçınılmaz olarak telakki ettiğinde, onun elinden kurtulabiliyorsa?

Oidipus'un annesi ile babasına, oğullarının babasını öldürüp annesiyle evleneceği önceden söylenmişti; bu kaderden kaçmak için attıkları adımlar (onu bir ormanın derinliklerinde ölümle yüz yüze getirmeleri) bu kehanetin gerçekleşmesini kesinleştirmişti – onlar kaderden kaçmaya çalışmasa, kader kendini gerçekleştiremeyecekti. ABD'nin Irak'a müdahalesinin kaderinin açık bir meseli değil mi bu? ABD fundamentalist tehdidin işaretlerini görmüş, bunu önlemek için müdahale etmiş ve böylelikle söz konusu tehdidi fena halde büyüt müştür. Bu tehdidi kabul edip görmezden gelerek onun

pençesinden kurtulması çok daha etkili olmaz mıydı? Irak bugün devlet-öncesi bir duruma doğru geriliyor: Devlet iktidarı, yasaları uygulamaya koyup düzeni sağlayamıyor; dolayısıyla Saddam rejiminin en olumlu miraslarından biri olan, geniş, seküler ve iyi eğitilmiş orta sınıfın varlığını günbegün yok etmek üzere elbirliği eden fundamentalist milisler arasındaki savaşı kontrol altına alamıyor. İşin üzücü yanı, Irak'ta feci bir beyin göçü yaşanıyor. Dindar fundamentalistlerin okullar ve hastanelere yönelik saldırıları nedeniyle, eğitilmiş orta sınıflar ülkeyi terk ediyor ve böylece Irak'ı işler bir liberal demokrasinin kilit bir unsurundan mahrum bırakıyor.

Bu gibi hadiselerin mesajı açıktır: ABD çökmekte olan bir imparatorluktur. Büyüyen dış ticaret açığı, onun üretime uzak, çapulcu bir devlet olduğunu ortaya koyar: Her gün kendi tüketim ihtiyaçları için diğer ülkelerden bir milyar doları emmek zorundadır ve bu açıdan, dünya ekonomisini işler kılan evrensel Keynesçi tüketicidir. Eskiden Roma'ya ödenen vergileri andıran bu para akışı karmaşık bir iktisadi mekanizmaya dayanır: Güvenli ve istikrarlı merkez olarak ABD'ye itimat edilmekte, yani ona kredi verilmekte, böylelikle de petrol üreticisi Arap ülkelerinden Batı Avrupa ve Japonya'ya ve hatta Çin'e kadar bütün ülkeler fazlalarını ABD'ye yatırmaktadır. Bu itimat esasen iktisadi değil de ideolojik ve askeri olduğundan, ABD için sorun kendi emperyal rolünü nasıl gerekçelendireceğidir – daimi bir savaş durumuna ihtiyacı vardır; bundan dolayı da "teröre karşı savaş"ı icat etmiş, kendisini tüm diğer "olağan" (yani "haydut" olmayan) devletlerin evrensel hamisi olarak sunmuştur. Fakat Moishe Postone'un ferasetle vurguladığı gibi, ABD'nin kendisini küresel polis olarak yeniden ortaya koymaya çalışması, belirmekte olan çokmerkezli küresel düzene verilmiş bir tepkidir zaten:

ABD'nin Körfez'de ve buradaki petrol kaynakları üzerinde yeniden kontrol sağlamaya çalışması, önleyici bir çaba olarak anlaşılmalıdır. Fakat buradaki önleyicilik teriminin, Bush yönetiminin ideologlarının ve onları eleştirenlerin bu terimle kastettiklerinden farklı bir anlamı vardır. Bana kalırsa, Amerika'nın eylemleri, Avrupa ya da Çin'in askeri ve iktisadi bir süpergüç, yani emperyal bir rakip olarak yükselme ihtimaline karşı yapılmış önleyici bir saldırdır.⁴⁷

47. Moishe Postone, "History and Helplessness: Mass Mobilizations and Contemporary Forms of Anticapitalism", *Public Culture*, 18:1, 2006.

ABD'nin Oidipus gibi kendi kendini mahvetme yolunda iyice ilerlemesiyle birlikte, küresel ideolojik tahayyüldeki etkisi de sona doğru yaklaşıyor. Dünya sinemasındaki son eğilimler, yavaş yavaş ideolojik çokmerkezliliğe yönelmenin işaretleri değil mi? Batı Avrupa, Latin Amerika ve hatta Çin'de (*Hero/Kahraman*) yapılan, Hollywood'u kendi alanında (muazzam tarihsel filmler ve özel etkili aksiyon filmleri) geçen filmlerin dünya çapındaki başarısı, Hollywood hegemonyasının tedricen çökmesine yol açmıyor mu? Wim Wenders, kendisiyle yakın zamanlarda yapılan bir söyleşide, Amerikan rüyasının sona yaklaşmakta olduğunu söylemekte haklıdır.

Pek çok Amerikalı liberalin Avrupalı Solculara yönelttiği genelgeçer eleştiri, 11 Eylül saldırılarının kurbanlarına merhametle yaklaşmamış olmalarıydı. Keza Amerika'nın Avrupa'nın eleştirisine verdiği karşılık, bu eleştirinin ikincil bir role indirgenmekten doğan bir haset ve hüsrana hissinden, Avrupa'nın kendi sınırlarını ve (nispi) düşüşünü kabullenememesinden kaynaklandığını ima eder. Peki ya tam tersi doğruysa? Ya bu tepkilerin altında, Avrupalıların aslında Amerikan Rüyası'nı benimsemediği yönündeki zımnı ama çok daha temel serzeniş yatmaktaysa? Bu serzeniş bir bakıma tamamen haklıdır. Daha açık söylemek gerekirse, sadece iki seçeneğin olduğu, yani ya Amerikan tarzı medeniyeti ya da yükselen Çin'in otoriter kapitalist biçimini tercih edebileceğimiz bir dünyada yaşamak ister miyiz? Eğer cevabımız hayırsa, geriye kalan tek alternatif Avrupa'dır. Amerikan Rüyası'ndan sonra, ihtiyacımız olan şey bir Avrupa Rüyasıdır.

Peki, Avrupa böyle bir rüyanın gerçekleşmesini sağlayabilir mi? İnsanın kendi ülkesinin siyasi liderlerinin verdiği beyanlar yüzünden yerin dibine girdiği, o ülkenin bir vatandaşı olmaktan utandığı anlar vardır. İrlandalılar daha önce de bahsetmiş olduğumuz referandumda, yani 13 Haziran 2008'de "Hayır" oyu verdiklerinde, Slovenya Dışişleri Bakanı'nın yaptığı açıklama sonrasında böyle bir hisse kapılmışım: Açıkça, Avrupa'nın birleşmesinin sıradan insanlara ve onların referandumlarına bırakılamayacak kadar önemli olduğunu söylemişti. Elitler geleceği daha iyi görür, daha iyi bilir – çoğunluğa uya-cak olsalar, hiçbir büyük dönüşümü, iddialı hayali gerçekleştiremezlerdi. Müstehcen bir şekilde ortaya konan bu kibir şu sözlerle doru-ğa çıkmıştı: "Bir tür halk inisiyatifini bekleyecek olsak, Fransızlar ve Almanlar bugün herhalde birbirlerine hâlâ ancak nişan alıp bakı-

yor olacaklardı." Bunu söyleyenin küçük bir ülkenin diplomatı olmasının bir anlamı vardır: Büyük güçlerin liderleri verdikleri kararların temelindeki muhakemenin sinik müstehcenliğini bu kadar dolaysızca ortaya koyamazlar – ancak küçük ülkelerden yükselen, normalde umursanmayan sesler bunu böyle fütursuzca dile getirebilir.

İrlandalıların "Hayır"ı, Avrupa Birliği Anayasa Anlaşması'nın kabulüyle ilgili olarak 2005'te yapılan referandumlarda Fransızlar ve Hollandalıların verdiği hayır oyunun tekrarıydı. İrlandalıların bu tepkisi, kimileri birbiriyle çelişen pek çok farklı şekilde yorumlandı: "Hayır" oyu, ABD'nin cisimleştirdiği küreselleşmenin yarattığı korkuyla Avrupa'da oluşan sığ bir milliyetçiliğin patlamasıydı; veya bu oyun arkasında bizatihi ABD vardı, zira birleşik bir Avrupa'nın yaratacağı rekabetten çekiniyor ve daha zayıf ortaklarla yapılacak ikili görüşmeleri yeğliyordu. Gelgelelim bu tür yorumlar daha derin bir hususu gözden kaçırıyor: Bu tekrar karşımızda bir kaza değil, arıza olduğunu gösteriyor; bu arıza bir müddet daha sürecek uzun vadeli bir hoşnutsuzluk şekline bürünmüş görünüyor. Oylamadan birkaç hafta sonra, asıl sorunun nerede yattığını görebilmiştik: "Hayır"dan çok daha kaygı verici olan şey Avrupalı elitlerin tepkisiydi. 2005'te yapılan referandumlardan hiç ders çıkarmamış, orada verilen mesajı almamışlardı. AB liderleri 19 Haziran'da Brüksel'de yaptıkları toplantıda, seçmenlerin kararlarına "saygı" duyma "gereğini" çabucak yerine getirdikten sonra gerçek yüzlerini göstermişler, İrlanda hükümetine öğrencilerini adam edememiş, hatta aptal öğrencilerini eğitememiş sefil bir öğretmen muamelesi yapmışlardı. İrlanda hükümetine bir şans daha verilmişti: Bir bakıma, "hatalarını düzeltmen ve seçmenleri hizaya getirmen için dört ayın daha var" denmişti.

İrlandalı seçmenlere açık ya da adil bir tercih hakkı verilmemişti, çünkü referandumun koşulları "Evet"e imtiyaz tanımaktaydı: Elitlerin halka sunduğu şey aslında bir tercih şansı değildi – kaçınılmaz olanı, aydınlanmış uzmanlığın vardığı sonucu onaylamaya çağırıyordu halk. Medya ve siyasi elitler meseleyi bilgi ile cehalet, uzmanlık ile ideoloji, siyasal-sonrası idare ile eski moda siyasi tutkular arasında yapılacak bir tercih olarak sunmuştu. Bu noktada, siyasi ve medyatik elitlere yöneltilebilecek en kuvvetli suçlama, "Hayır" oyunun tutarlı bir alternatif siyasi vizyonla desteklenmemiş olmasıdır: Halkın özelemlerini ve memnuniyetsizliğini ifade edeme-

melerinin, siyasi bir vizyona tercüme edememelerinin bir abidesidir bu sonuç.

Bu referandumun tekinsiz bir tarafı vardı: Referandum hem tahmin edildiği gibi neticelenmiş, hem de şaşkınlık yaratmıştı – sanki ne olacağını biliyorduk, yine de böyle olacağına kendimizi tam olarak inandıramıyorduk nedense. Bu bölünme seçmenler arasındaki çok daha tehlikeli bir ayrılığı yansıtıyordu: Çoğunluk (ki oy vermeye zahmet etmiş azınlığın çoğunluğuydu bu) Antlaşma'ya karşıydı, ama meclisteki (Sinn Féin haricindeki) tüm partiler Antlaşma'yı kesinlikle savunuyordu. Aynı şey başka ülkelerde, örneğin komşu ülke Britanya'da da yaşanmıştı: 2005 genel seçimleri öncesinde yapılan kamuoyu yoklamalarına göre Tony Blair ülkede en nefret edilen kişiydi, buna rağmen Blair büyük bir çoğunlukla yeniden seçildi. Seçmenlerin açık siyasi tercihleri ile memnuniyetsizliği arasındaki bu boşluk, tehlike çanlarının çaldığını gösteriyor: Anlaşılan o ki çok-partili demokrasi halkın asıl hislerini kavrayamıyor; bir başka deyişle, gerçek bir demokratik ifade şekli bulunmazsa, belirsiz "irrasyonel" patlamalara yol açabilecek müphem bir hınç gün geçtikçe birikiyor. Eğer kamuoyu yoklamalarından seçimlerdeki sonuçların altını doğrudan oyan bir mesaj çıkıyorsa, sözgelimi tek makûl olanın Tony Blair'in politikaları olduğunu düşünen, ama içten içe Blair'den nefret eden bölünmüş bir seçmenle karşı karşıyayız demektir.

En kötü çözümse böyle bir direnişi dar kafalı sıradan seçmenlerin aptallığı olarak görmek, sadece onlarla daha iyi iletişim kurmak gerektiğini düşünmek olurdu. Bu da bizi Slovenya Dışişleri Bakanı'nın talihsiz açıklamasına getiriyor. Bu açıklama hem olgusal açıdan yanlıştır: Fransa-Almanya çatışmalarının altında yatan, sıradan insanların tutkuları değildi; bu çatışmaları belirleyen, kapalı kapılar ardında kararlar alan elitlerdi. Hem de elitlerin rolü açısından yanlıştır: Demokraside, elitlerin rolü sadece hükmetmek değil, çoğunluğu politikalarının doğruluğuna ikna etmek; halkın, devletin politikalarında adalet ve saadet özleminin karşılığını bulabilmesini sağlamaktır. Bir başka deyişle, çoğunluğun "gerçekten ne istediğini bilmediği", yani kendisine kılavuzluk edecek elitlere ihtiyacı olduğu doğruysa, o halde elitler öyle bir kılavuzluk yapmalı ki çoğunluk elitlerin verdiği mesajda kendilerini görsün. Bir zamanlar söylendiği gibi, demokrasinin iddiası şudur: Herkesi her zaman aldatamazsı-

nız: Evet, Hitler iktidara (tam anlamıyla olmasa da) demokratik yollarla gelmiştir; yine de uzun vadede, tüm dalgalanmalara ve kafa karışıklıklarına rağmen, çoğunluğa güvenmek gerekir. Demokrasiyi canlı tutan şey bu iddiadır – bu iddiayı bırakırsak, demokrasi hakkında konuşamaz hale geliriz. Dolayısıyla İrlandalıların kararı, giderek ivme kazanan siyasal-sonrası eğilimi karşısına almış tam bir siyasi direniş eylemi. Avrupalı elitlerin (en azından bizim anladığımız anlamıyla) demokrasiyi reddetmelerine karşılık ortaya konulmuş demokratik bir direniş örneği olarak okunabilir (okunmalıdır).

Elitlerin çoğunluğu hakir görmesi tuhaf ama dikkat çekici bir ayrintıda tezahür etmiştir: Brüksel'deki İrlanda temsilcisi dahi Lizbon Anlaşması'nın tam metnini okumamış olduğunu alenen kabul etmiştir. Başka bir deyişle, seçmenlere bir metin sunuluyor, ama bu metnin içeriğine hâkim olmaları beklenmiyordu – Brüksel'deki elitlerin uzmanlığına körü körüne itimat edecekleri sanılıyordu. Nitekim Avrupa anayasası trajikomedisi gitgide Franz Kafka'nın "Yasalarımızın Sorunu" başlıklı hikâyesini andırmaktadır. Baştaki küçük bir grup soylu yasaları gizli tuttuğu için, halkın genelde yasalardan haberdar olmadığı bir kasaba anlatılır bu hikâyede – insanlar hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmadıkları yasalarla yönetilmektedir (ve burada, yasa egemenliğinin temel metafizik önvarsayımı – "bilmemek mazeret olamaz, yasayı bilmeseniz bile yasanın gözünde suçlusunuz" – hiç olmadığı kadar geçerlidir). Böyle bir durumda, yasaların varlığı olsa olsa bir farz etme meselesidir – bazıları, ortaya çıkarmaya çalıştıkları yasaların belki de var olmadığına karar verir. Bu hikâyeden çıkarılacak sonuç şudur: Kimse yasaları bilmediği için, herkes soyluların bu yasalara dair yorumuna itimat etmeye mecbur olduğu için, herhangi bir yasa varsa eğer, bu yasa ancak soyluların karar verdiği yasa olabilir; zira bize dayatılan tek görünür ve hikmetinden sual olunmaz yasa soyluların iradesidir. Yasa ile iktidar arasındaki boşluk (hukukun üstünlüğünü ayakta tutan hukuk-dışı şiddet) bizatihi hukuka işte böyle nakşedilir (ve böyle nakşedilmelidir): yasanın kalbindeki bilinemezlik olarak. İktidar kendisini doğrudan çıplak şiddet olarak ortaya koyamaz. Bir iktidar olarak işlerlik kazanması için, yasanın gizemli aurasıyla desteklenmesi gerekir. Böylece (tebaanın gözünde) kendi açık düzenlemelerini ihlal ettiğinde, bu ihlal bilinemez/görülemez Yasa'nın o gizemli gayya kuyusuyla temellendirilir.

Brüksel bürokrasisinin, yani bizim "soylularımız"ın İrlandalıların "Hayır" kararına verdiği tepkiden çıkarılacak ders de budur: Kafka'nın hikâyesi modernlik öncesi dönemde geçen gizli kapaklı bir otoritecilik düzenini değil, modern hukuk düzeninin özünü de tasvir etmektedir. "Özgürce demokratik tercihlerde bulunabildiğimiz" siyasetimiz giderek bu hale geliyor: Boyumuzu aşan karmaşık metinleri oylamaya (yani onaylamaya) tam anlamıyla mecbur bırakılıyoruz. Avrupa'nın gerçekten ihtiyacı olan şey tam tersine –neden olmasın?– ABD anayasası modelini temel alarak diğer hâkim toplumsal modellere (ABD neoliberalizmi, "Asya değerleri" ile harmanlanmış kapitalizm, vs.) karşı "Avrupa"nın ne gibi ilkeleri temsil ettiğini açıkça ifade eden, program niteliğinde kısa bir anayasadır belki de.

İşte Avrupalı elitler tam da bu noktada feci çuvallıyor. Seçmenlerin kararlarına sahiden "saygı" gösterecek olsalar, halkın güvensizliğini mütemadiyen ifade ettiği mesajı kabul ederlerdi: Avrupa birliği projesi, bu projenin şimdiki biçimi, temelde kusurludur. Seçmenler uzmanların palavralarının arkasında sahici bir siyasi vizyonun olmadığını fark ediyorlar – Avrupa karşıtı değiller, aslında *daha çok* Avrupa talep ediyorlar.⁴⁸

48. 2 Ekim 2009'da tekrarlanan referandumda İrlandalıların büyük bir çoğunluğunun (%67.13) Evet oyu vermesi, başka, daha derin bir Avrupa istediklerini göstermiştir. Fakat bu zafer, Brüksel elitlerinin ilk Hayır'la verilmek istenen mesajı görmezden gelip eskisi gibi hareket etmeye devam etmelerini sağlamaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Pazarlık: Siyasal İktisadın Eleştirisinin Dönüşü

"Kazanmaya cüret et!"

Alain Badiou bir devrimin (yani radikal bir özgürleşme hareketinin) üç şekilde başarısızlığa uğrayabileceğini belirtmiştir. İlk olarak, elbette, dolaysız bir yenilgi vardır: Devrim düşman güçler tarafından dosdoğru ezilir. Ardından, zaferin kendisindeki yenilgi vardır: Hareket düşmanı ancak düşmanın ana gündemini (devlet iktidarım, ya parlamenter-demokratik biçimde ya da Parti'nin Devlet'le doğrudan özdeşleştirilmesi şeklinde, ele geçirmek suretiyle) devralarak (en azından geçici olarak) mağlup eder. Son olaraksa, belki de en sahici ama aynı zamanda en korkunç başarısızlık türü vardır: Devrimci hareket, devrimin devlet iktidarında yoğunlaşmasının devrime ihanet olacağına yönelik doğru bir sezgisi olmasına rağmen, sahiden alternatif bir toplumsal düzen ortaya koyamazsa, "ultra-solcu" bir biçimde yıkıcı teröre yönelerek kendi saflığını korumaya dönük umutsuz bir stratejiye başvurur. Badiou bu son yenilgi türünü gayet yerinde bir ifadeyle "boşluğun feda ayartısı" olarak tanımlar:

Kızıl yılların büyük Maoist sloganlarından biri "Mücadele etmeye cüret et, kazanmaya cüret et" idi. Ama biliyoruz ki, eğer bu slogana uymak kolay değilse, eğer öznellik mücadele etmekten ziyade kazanmaktan korkuyorsa, bunun sebebi mücadelenin onu temel bir başarısızlıkla (saldırı başarılı olmadı), zaferinse onu en dehşetli yenilgi biçimiyle yüzleştirmesidir: Boşu boşuna kazanıldığının, zaferin tekrarının, evvelki rejimin yeniden tesisini hazırladığının farkındalığı. Devrimin her daim iki-Devlet-arasında bir şey olduğunun farkındalığı. Boşluğun feda ayartısı tam da buradan kay-

naklanır. Özgürleşme siyasetinin en dehşet verici düşmanı, kurulu düzen tarafından bastırılmak değil, nihilizmin içselliği ve bu boşluğun belki de beraberinde getireceği sınırsız bir acımasızlıktır.¹

Badiou burada aslında Mao'nun "Kazanmaya cüret et!" sloganının tam tersini ifade ediyor – Kazanmaktan (iktidarı almaktan, yeni bir toplumsal-siyasal gerçeklik kurmaktan) korkulmalıdır, çünkü yirminci yüzyılın bizlere verdiği ders şudur: Zafer ya restorasyonla, yani evvelki rejimin yeniden tesisiyle (devlet-iktidar mantığına geri dönülmesiyle) ya da hareketin kendi kendini yok etmesine yol açacak saflaştırma çabasının o cehennemvari döngüsüyle son bulur. Badiou tam da bu sebeple saflaştırmanın yerine çıkarmayı önerir: "Kazanmak" (iktidarı almak) yerine devlet iktidarına mesafe alınır, yani Devlet'ten çıkarılan alanlar yaratılır. Bu radikal hükmün temelinde, Badiou'nün yirminci yüzyılın genelgeçer "ortodoks" Marksizmindeki "özgürleşme olasılığını taşıyan, toplumsal gerçekliğe kazınmış, 'nesnel' bir failin olduğu" şeklindeki görüşü reddetmesi yatar; Badiou'ye göre, yirminci yüzyılın büyük devrimci seyri ile bizim zamanımız arasındaki farklılık buradan kaynaklanır. Geçmiş yüzyılda,

özgürleşme siyasetinin saf bir fikir, bir irade, bir buyruk olduğu düşünülüyor; tarihsel ve toplumsal gerçekliğe kazınmış ve bu gerçeklik tarafından neredeyse programlanmış olduğu zannediliyordu. Bu kanaatten yola çıkılarak, söz konusu nesnel failin öznel bir güce dönüştürülmesi, bu toplumsal varlığın öznel bir aktör haline gelmesi gerektiği sonucuna varılıyordu.²

Bu noktada belirtilmesi gereken ilk şey şudur: Badiou'nün öne sürdüğü alternatif –ya toplumsal gerçekliğe kazınmış, "nesnel" toplumsal süreçlerce üretilen özgürleşme siyaseti ya da Komünizm Fikri'nin saflığı– kuşatıcı bir alternatif değildir. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni ele alalım – bu eser her türlü nesnelciliğe yahut "nesnel koşullar"a yapılacak dolaysız bir göndermeye baştan aşağı karşıdır; bir başka deyişle. Lukács'a göre, sınıf mücadelesi ilksel olgudur, yani her "nesnel" toplumsal olgu mücadele eden öznellik tarafından çoktan "dolayımlanmış"tır (Lukács'ın temel örneği şudur: Devrim yapmak için "olgun" nesnel koşullar beklenmez, devrim

1. Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, Paris: Lignes, 2009, s. 28.

2. A.g.y., s. 46.

için gerekli koşullar siyasi mücadelenin kendisi sayesinde "olgun" hale gelir). Her ne kadar Lukács toplumsal gerçekliğin parçası olarak "ampirik" işçi sınıfının proletaryaya dönüşmesini tasvir ederken Hegel'in o ünlü Kendinde/Kendisi-için ikiliğini kullanmış olsa da, sınıf bilincinin "nesnel" toplumsal süreçlerden doğduğu, yani "tarihsel ve toplumsal gerçekliğe kazanmış ve bu gerçeklik tarafından neredeyse programlanmış" olduğu anlamına gelmez bu; sınıf bilincinin yokluğu siyasi-ideolojik mücadelenin sonucudur zaten. Bir başka deyişle, Lukács nesnel toplumsal gerçekliği öznel siyasi bağlılıktan ayırmaz – bunun sebebiyse, ona göre siyasi özneleşmenin "nesnel" toplumsal süreçlerle belirlenmesi değil, siyasi öznellik tarafından dolayımınlanmamış bir "nesnel toplumsal gerçeklik" olmasıdır.

Bu da bizi Badiou'nün siyasal iktisadın eleştirisini bir kenara bırakmasına getiriyor: Badiou iktisadı pozitif toplumsal varlığın tikel bir alanı olarak tasavvur ettiği için, onu muhtemel bir Hakikat-Olayı alanı olarak görmüyor. Gelgelelim, iktisadın zaten her zaman bir *siyasal* iktisat, bir siyasi mücadele alanı olduğunu –bir diğer deyişle, siyasi olmaktan çıkarılmasının, tarafsız bir "mal sunma" alanı olarak statüsünün kendi içinde zaten her zaman siyasi bir mücadelenin neticesi olduğunu– kabul edersek, iktisadı yeniden siyasal bir hale getirmenin ve böylelikle onu muhtemel bir Hakikat-Olayı olarak yeniden kavramanın kapısı aralanır. Badiou'nün iktisadın yozlaştırıcı gücü ile Komünizm Fikri'nin saflığını birbiriyle uzlaşmaz alanlar olarak görüp katı bir karşıtlık içine sokması, çalışmasına neredeyse Gnostik bir hava katıyor: bir yanda, eşitlik aksiyomu uğruna mücadele eden soylu yurttaş; öte yandaysa, kâr ve zevk uğruna çabalayan sefil bir "insan hayvan" olarak "günahkâr" burjuva. Böyle bir boşluğun kaçınılmaz sonucu terördür: Komünizm Fikri'nin radikal niteliğine ihanet etmeden tarihsel gerçekliğe müdahale edebilmesinin yegâne yolu, devrimci süreci teşvik eden saflığı sonucunda, kendisi ile toplumsal gerçeklik arasında herhangi bir "dolayım" olmaması sonucunda ortaya çıkan, kendi kendini yok etmeye meyilli terörden geçer. Komünizm Fikri'nin bu "saflığı", komünizmin (bir siyaseti ya da ideolojiyi "komünist" olarak gösteren) bir yüklem görevi görmemesi gerektiği anlamına gelir: Komünizmi yüklem olarak kullandığımız anda, komünizmi varlığın pozitif düzenine nak-

şetmiş oluruz. Tahmin edilebileceği gibi, siyasi bir Hakikat Olayı'nın gerçeği ile Marksizmdeki Tarih arasındaki bu kısa devrenin nihai müsebbibi "Marksizmin Hegelci kökenleri"dir:

Hegel'e göre, siyasetin tarihsel serimlenişi aslında imgesel bir özneleşme değil, gerçeğin kendisidir. Bu durum, Hegel'in kavradığı şekliyle diyalektiğin "Hakiki olan, kendine dönüşmedir" ya da aynı anlama gelen "Zaman, Kavram'ın burada-oluşudur" şeklindeki o hayati aksiyomundan kaynaklanır. Böylelikle, Hegelci spekülâtif muhakemenin izinden giden biri, devrimci siyasal kesitler ya da kolektif özgürleşmenin farklı parçaları "komünizm" adı altında tarihe kazınınca, bunların Tarih'in istikametindeki ilerlemede yatan hakikatlerinin açığa çıkacağını düşünür. Hakikatlerin örtük bir şekilde kendi tarihsel anlamlarına tabi tutulmasının sonucunda, "hakikatte", komünist siyaset, komünist partiler ya da komünist militanlardan bahsedilebilir. Fakat bugün bu sıfatlaştırmadan neden uzak durmamız gerektiğini görebiliyoruz. Bununla başa çıkmak için, Tarih'in var olmadığını pek çok kez ifade etmek zorunda kaldım – ki bu benim hakikat anlayışımla da uyumludur; yani hakikatlerin herhangi bir istikameti yoktur, dolayısıyla hakikatlerde Tarih'in istikameti de yoktur. Ama bugün, bu yargımı daha açık bir şekilde ifade etmem gerekiyor. Elbette ki Tarih'in gerçeği yoktur ve dolayısıyla Tarih'in var olamayacağı doğru, aşkın bir açıdan bakıldığında doğrudur. Dünyaların süreksizliği görünüşün ve dolayısıyla varoluşun yasasıdır. Gelgelelim, örgütlü siyasi eylemin gerçek koşulunun altında, düşünsel özneleşmeyle bağlantılı ve bireysel düzeyde gerçeği, simgeseli ve ideolojik olanı bütünleştiren bir işlem olan Komünizm Fikri yatar. Her türlü yüklemisel kullanımla bağlarını kopartarak, bu fikre itibarını iade etmeliyiz. Bu Fikri kurtarmak zorundayız, ama gerçeği de her türlü dolaysız kaynaşmadan kurtarmalıyız. Bireylerin Özne haline gelmesinin muhtemel gücü olarak Komünizm Fikri'nin kurtarabileceği tek siyaset, komünist diye tanımlamanın kesinlikle saçma olacağı bir siyasettir.³

Postmodernizm tartışmasının modası geçmiş terimleriyle ifade etmek gerekirse, "Tarih yoktur" demek, tarihin hissini (ya anlamını ya da istikametini) garantileyen kuşatıcı bir büyük anlatı yoktur demektir. Badiou bu noktada Lyotard'ın büyük anlatıların sonunu ilan eden postmodern tezine yaklaşır: Siyasi müdahaleler her zaman yerelelidir; özgül bir duruma ("bir dünya"ya) müdahale edilir. Fakat işin böyle olması, simgesel anlatılardan vazgeçip saflığının gerçeği içindeki Komünizm Fikri'ne sarılabileceğimiz anlamına gelmez:

Eğer bir Fikir, birey için, tikel bir gerçek hakikatin hayali bir şekilde bir Tarih'in simgesel hareketine yansıtılmasını sağlayan öznel bir işlemse, bir Fikrin hakikati adeta bir olgu olarak sunduğunu ya da belirli olguları hakikatin gerçeğinin simgeleri olarak sunduğunu söyleyebiliriz.⁴

Bu tasvirlerin arkasında ise Kant'ın kadim kavramlarından biri olan zorunlu aşkın yanılısına yatıyor: Nadir, kırılğan ve ele geçirilmesi zor bir mahiyeti olan Hakikat, ancak muğlak izleriyle fark edilebilen, fiiliyatı tarihsel gerçekliğin çözümlenmesiyle belirlenemeyen, daha ziyade bir tür "düzenleyici Fikir" şeklindeki bir Olay'dır. "Böyle olması, hayali kiplikte, simgenin gerçeğin yaratıcı uçuşunu [*fuite*] destekler olması" bundandır.⁵ Saf Komünizm Fikri maddi bir güç haline gelebilir, özneleri sadakatin hizmetinde seferber edebilir; ama ancak tarihsel sürecin bir parçası olarak büyük bir tarihsel anlatıya kazındığı, tarihsel gerçekliğe yansıtıldığı sürece. Nitekim Badiou, imgesel bir ideolojik yanılısının; yani kırılğan gerçeğin simgesel kurguya kazanıp pozitif toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak tutarlılık kazanmasını sağlayan "gayrimeşru" bir aşkın kısa devrenin *zorunluluğunu* doğruluyor. Komünizm Fikri'nin siyasi Olay'ın Gerçeğini şematikleştirdiği, onu bir anlatıyla kaplayıp tarihsel gerçeklik tecrübemizin bir parçası haline getirdiği de söylenebilir – ki bu da Badiou'nün gizli Kantçılığının bir başka göstergesidir.

Badiou tikel bir Dünya'nın ötesine geçen her Tarih'i ideolojik bir kurgu olarak gördüğü için eleştirir; ayrıca Badiou'nün genel bir Tarih teorisi olmadığı şeklindeki tezinin içerimini gözden kaçırmamak gerekir: Böyle bir tez Marksist tarihsel maddeciliğin toptan bırakılmasına tekabül eder. İşin ironik yanı, yirminci yüzyıldaki "yaratıcı" Marksistler tarihsel maddeciliği diyalektik maddeciliği bir kenara bırakarak savunmuşken (diyalektik maddeciliği Marksizmin "maddeci bir dünya görüşüne", yeni bir genel ontolojiye doğru gerilemesi olarak değerlendirmişken), Badiou tarihsel maddeciliği bir kenara bırakarak diyalektik maddeciliği (daha doğrusu, maddeci diyalektiği) savunur. Badiou'nün inşa ettiği teorik binada tarihsel maddeciliğe hiç yer yoktur. Halbuki tarihsel maddecilik, Tarih'e dair imgesel bir anlatı ya da varlığın (toplumsal gerçekliğin) bir alanı olarak pozitif bir tarih bilimi değil, tarihin gerçeğinin bilimi, keza kapi-

talizmin gerçeğinin bilimi olarak siyasal iktisadın eleştirisidir.

"Siyasal iktisadın eleştirisi"nin canlandırılması bugün komünist siyasetin olmazsa olmazıdır. Kültürel Çalışmaların tarihselci evreninde eksik olan şey "sermaye mantığı"nın "sert gerçeği"dir; bu eksiklik hem içerik düzeyinde (siyasal iktisadın çözümlenmesi ve eleştirisi), hem de tarihselcilik ile tarihsellik arasındaki farkın daha biçimsel düzeyinde geçerlidir. Moishe Postone Komünist rejimlerin 1990'da birbiri ardına çökmesiyle oluşan koşullarda Marx'ın güncelliğini yeniden düşünmeye çalışıp, "siyasal iktisadın eleştirisi"nin peşinde giden nadir teorisyenlerden biridir.⁶

Marksist Olmayan Bir Marx'ı Savunmak

Postone, Althusser'e hayli eleştirel yaklaşıp da –tıpkı Fransız felsefeci gibi– ilk dönemlerindeki "hümanist" Marx'ı son derece kusurlu bulmakta; ama o hayati "epistemolojik kopuş"u Althusser'in düşündüğü tarihten daha ileri bir tarihe, Marx'ın Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin yenilenmiş bir okumasıyla "siyasal iktisadın eleştirisi"ne döndüğü 1850'lerin ortalarına çekmektedir. Marx ancak bu uğrağın ardından, "iktisadi altyapı" ile hukuki ve ideolojik "üstyapı" gibi (yüzeysel bir şekilde diyalektikleştirilse bile) kaba bir ikiliği, naif bir tarihselci evrimciliği olan "Marksizm'e (ya da bu düşüncenin daha sonra ağırlıklı olarak kodlandığı biçimine) ilişkin ilk formülasyonunu etkili bir şekilde aşmıştır. Sonraki Marx ise zımnen, emeğin tarihdışı mutlaklaştırılmasının (maddi üretim süreci ile hayatın yeniden üretiminin) tüm diğer fenomenler için "anahtar" işlevi gördüğü şeklindeki varsayıma dayanmış ve bu yöneliş kanonik ifadesini ilk dönem Marx'ın "Hindistan Yazı" metninde ve o meşhur *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın "Önsöz"ünde (1859) bulmuştur.⁷ Fakat

6. Bkz. Moishe Postone, "Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)", www.platypus1917.home.comcast.net adresinden erişilebilir.

7. Bu anlamda, 1860'tan sonra Marx'ın artık Marksist olmadığı söylenebilir; gerçi "Emin olduğum bir şey varsa, o da Marksist olmadığım"dır" şeklindeki o meşhur sözü daha incelikli bir şekilde de yorumlanabilir – bir öğretiyi kuran kişi kurduğu öğretille doğrudan tözel bir ilişkiye girer ve böylelikle onun "takipçisi" olmaz: İsa Hristiyan değildi, Hegel de Hegelci değildi.

bu "kopuş"la birlikte, bütün o Feuerbachçı simetrik tersine çevirmeler ("yaşayanlar ölümlere hükmedeceğine ölümler yaşayanlara hükmeder...") ve "gerçek hayat süreci" ile "salt spekülasyon" arasındaki naif karşıtlık da gider.⁸ Postone'nin "geleneksel" Marksist teoriye yönelttiği esas eleştiri bu teorinin özünde şöyle bir varsayım olmasına yöneliktir:

[Geleneksel Marksist teoride] emeğe tarihötesi –ve sağduyulu– bir açıdan bakılır; emek, maddeyi amaç-odaklı bir şekilde dönüştüren ve toplumsal hayatın bir koşulu olan, insanlar ile doğayı dolayımlayan bir faaliyet olarak kavranır. Böyle kavranan emeğin tüm toplumlardaki servetin kaynağı ve toplumun kurulduğu süreçlerin temelinde yatan şey olduğu ileri sürülür; evrensel olanı ve sahiden toplumsal olanı kuran emektir. Kapitalizmde ise, tikelci ve parçalayıcı ilişkiler emeğin kendini tam olarak gerçekleştirmesini önler. Bu durumda özgürleşme, piyasa ile özel mülkiyetin zincirlerinden kurtulmuş tarihötesi "emeğin" toplumun düzenleyici ilkesi olarak açıkça ortaya çıktığı bir toplumsal biçimde gerçekleşir. (Bu kavrayış, elbette, proletaryanın "kendini gerçekleştirmesi" olarak sosyalist devrim tasarısına bağlıdır.)⁹

Bahse değer bir başka nokta da, Postone'nin, yirminci yüzyıl kapitalizmini kavramak için Marksizmi yeniden düşünme ihtiyacını açıkça fark etmiş en eleştirel "Batılı Marksistlerin" bile Marksizmin geleneksel özünü bırakmamalarını, yani emeğe ve üretim sürecine evrimci-tarihdışı bir gözle bakmaya devam etmelerini ayrıntısıyla çözümlemesidir:

Nasyonel Sosyalizmin zaferi, Stalinizmin zaferi ve Batı'da devlet kontrolünün genel olarak artışı gibi tarihsel gelişmeler karşısında, Max Horkheimer 1930'larda şöyle bir hükme varıyordu: Kapitalizme eskiden damgasını vurmuş olan piyasa ile özel mülkiyet, kapitalizmin asli örgütleyici ilkelere olmaktan çıkmıştır artık... Horkheimer kapitalizmin yapısal çelişkisinin aşılmış olduğunu ileri sürüyordu: toplum artık doğrudan emek tarafından kuruluyordu. Fakat bu gelişme, özgürleşmeyi işaret etmek şöyle dur-

8. Wikipedia'daki Karl Marx metninde, sanki bu tartışmasız bir şeymiş gibi, "Meta fetişizmi Engels'in deyişiyle yanlış bilincin bir örneğidir ki bu da ideolojinin anlaşılmasıyla yakından bağlantılıdır" deniyor. Halbuki Marx meta fetişizmine *asla* bir ideoloji olarak atıfta bulunmamıştır – bunun da basit bir sebebi vardır: Meta fetişizmi herhangi bir "ideolojik üstyapı"nın parçası olmayan, bizatihi kapitalist "iktisadi" temelin özünde duran bir "yanılsama"dır.

9. Postone. "Rethinking Marx."

sun, yeni bir teknokratik tahakküm biçiminde daha büyük bir özgürsüzlüğe yol açmıştı. Bu da Horkheimer'e göre (geleneksel, tarihötesi bir şekilde kavramsallaştırmaya devam ettiği) emeğin özgürleşmenin temeli olarak görülemeyeceğini, aksine, teknokratik tahakkümün kaynağı olarak kavranması gerektiğini gösteriyordu. Onun çözümlemesinde, kapitalist toplumun artık yapısal bir çelişkisi yoktu; tek boyutlu hale gelmiş, temel bir eleştiri ve dönüşüm olanağı barındırmayan araçsal bir rasyonellikle yönetilen bir topluma dönüşmüştü.¹⁰

Buradan şöyle bir anlam çıkarabiliriz: Teknokratik "araçsal akıl", bizatihi emek kavramında temellenmiş tahakküm, emeğin siyasal-sonrası yönetimi ("şeylerin idaresi") gibi Heideggerci Aydınlanma'nın diyalektiği bahislerinin tümü, Marksist devrimci özgürleşme tasarılarının neden başarısız olduğunu düşünmek üzere öne sürülmüş sahte isimler olarak görülmeli ve reddedilmelidir. Marksizm gibi, post-kapitalist toplumun "piyasa ile özel mülkiyetin zincirlerinden kurtulmuş tarihötesi 'emeğin' toplumun düzenleyici ilkesi olarak açıkça ortaya çıktığı bir toplumsal biçim" olduğunu varsayan Aydınlanma'nın diyalektiği, bunu bir özgürleşmeden ziyade düpedüz felaket olarak görür: "Kapitalizmi ilga edip emeğin doğrudan yönetimini tesis etmeyi istemiyor muydunuz? O halde totalitarizmden hiç şikâyet etmeyin – istediğinizi aldınız!" Dolayısıyla bu bahis, fazla kolay, fazla doğrudan bir çözümdür; asıl meseleyi sahte bir perde gibi örter: tahakküm-esaretin modern kapitalizmdeki, dahası "totalitarizmler"deki (totalitarizm "araçsal aklın" hâkimiyeti *değildir* zira) yeni toplumsal biçimleri. Postone'nin şu sözlerini de düzeltmek gerekir:

Sovyetler Birliği'nin yükselişi ve çöküşü bünyevi olarak devlet merkezli kapitalizmin yükselişi ve çöküşüyle bağlantılıydı. Son yirmi-otuz yılda yaşanan tarihsel dönüşümler, SSCB ile Batılı kapitalist ülkeler arasında ne kadar büyük bir husumet olursa olsun, Sovyetler Birliği'nin kapitalist toplumsal oluşumun daha geniş tarihsel biçimlenişinin hayli önemli bir parçası olduğunu gösteriyor.¹¹

10. A.g.y.

11. Moishe Postone, "History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism", *Public Culture*, 18:1, 2006; www.publicculture.org adresinden erişilebilir.

Eski Solcular arasındaki en popüler düşünsel oyunlardan biri de yirminci yüzyıldaki totalitarizmlere yol açan tarihsel etkenleri belirlemektir: Marx mı dersin? Jakobenler mi? Peki Rousseau? Yoksa Hıristiyanlık mı? Platon'a ne dersin ("Platon'dan NATO'ya...")? Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bu sorunun en radikal (kendisiyle bağ kuran) cevabını vermiş, işlerin insanlığın, insan medeniyetinin ortaya çıkışıyla kötüye gitmeye başladığını ileri sürmüşlerdir: "İlkel" büyücülükte bile yirminci yüzyıl totalitarizmlerinde doruğuna ulaşmış "araçsal aklın" temel hatları görülebilir. Fakat burada net olunmalı ve "kapitalist" yüklemine ısrar edilmelidir: Kapitalizm ile komünizm "metafizik açıdan aynı" değildir, araçsal aklın ve emeğin yönetiminin ifadeleri değildir; daha ziyade, bugünkü küresel toplumun somut bütünlüğünde, kapitalizm belirleyici etkindir, öyle ki "Reel Sosyalizm"deki tarihsel olarak özgül olumsuzlaması bile kapitalist dinamiğin parçasıdır. Öyleyse Stalinist genişleme dürtüsü, üretkenliği artırmaya, üretimin kapsamı ve niteliğini daha da "geliştirmeye" dönük aralıksız çaba nereden kaynaklanmaktadır? Bu noktada Heidegger'i düzeltmeliyiz: Bir tür genel iktidar istenci ya da teknolojik tahakküm istencinden değil, kapitalist yeniden üretimin içsel yapısından kaynaklanır bu – söz konusu yapı ancak sürekli genişleyerek ayakta kalabilir; burada amaç nihai bir durum falan değildir; hareketin tamamının tek hakiki amacı, bu sürekli genişleyen yeniden üretimin kendisidir. Marx kapitalizmdeki genişleyen yeniden üretim dinamiğini tasvir ederken, çoğu zaman kendisinin de tuzağına düştüğü bu "ilericiliğin" köklerini bulur (misal, komünizmi insan potansiyelinin sonsuz gelişiminin kendi içinde bir amaca dönüşeceği bir toplum olarak tanımlar).

O halde, Marx'ın *Grundrisse* elyazmalarıyla başlayıp nihai ifadesini *Kapital*'de bulan "epistemolojik kopuş" neye dayanmaktadır? Gelin *Kapital*'in başlangıç noktasını, Marx'ın önceki görüşünü en ayrıntılı haliyle ortaya koyduğu *Alman İdeolojisi*'nin ilk kısmının başlangıç noktasıyla karşılaştıralım. Tarihdışı ideoloji en saf haliyle, ideolojik fantazmagoryalara karşıt olarak "gerçek hayat-süreçleri"ne yapılan apaçık göndermede yatar:

Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, keyfi temeller, dogmalar değil, soyutlamanın ancak muhayyilede yapılabilmesini sağlayan gerçek

öncüllerdir. Bunlar gerçek bireyler, onların faaliyetleri; ve hem halihazır-daki hem de faaliyetleriyle ürettikleri, içinde yaşadıkları maddi koşullardır. Dolayısıyla bu öncüller salt ampirik olarak doğrulanabilir... İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da başka herhangi bir şeyle ayırt edilebilir. İnsanlar kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırmaya başlar – fiziksel bünyelerinin belirlediği bir adımdır bu. Kendi geçim araçlarını üreterek dolaylı yoldan kendi fiili maddi hayatlarını da üretmiş olurlar.¹²

Ardından, bu maddeci yaklaşım saldırgan bir biçimde idealist mistifikasyonun karşısına konulur:

Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, biz burada yeryüzünden gökyüzüne çıkıyoruz. Yani, etten kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, tasavvur ettiklerinden, ne de anlatıldığı, hayal edildiği, tasavvur edildiği şekliyle insanlardan yola çıkıyoruz. Gerçek, faal insanlardan yola çıkıyor ve onların gerçek hayat-sürecine dayanarak, bu hayat-sürecinin ideolojik reflekslerinin ve yankılarının gelişimini ortaya koyuyoruz. İnsan beyninde oluşan hayali görüntüler de, ampirik olarak doğrulanabilen ve maddi öncüllere bağlı olan, kendi maddi hayat-süreçlerinin yüceltilmiş halleridir. Dolayısıyla, ahlak, din, metafizik, ideolojinin geri kalan tüm kısımları ve onlara tekabül eden bilinç şekilleri bağımsızlık gibi görünmez artık. Tarihleri, gelişimleri yoktur, fakat insanlar, kendi maddi üretimlerini ve kendi maddi etkileşimlerini geliştirdikçe, bu gerçek varoluşlarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Bilinç hayatı değil, hayat bilinci belirler.¹³

Bu tavır hayli gülünç ve sert bir kıyaslamayla doruğuna varır: Mastürbasyon ile gerçek cinsel ilişki arasında nasıl bir ilişki varsa, felsefe ile gerçek hayatın incelenmesi arasında da öyle bir ilişki vardır. Fakat bu noktada sorunlar başlar: Marx'ın "meta fetişizmi" sorunsalı sayesinde keşfettiği şey, öyle ikincil bir yansıma diye bir kenara atılamayacak, zira "gerçek üretim sürecinin" tam da göbeğinde işler halde olan bir fantazmagorya ya da yanılsamadır. *Kapital*'de meta fetişizmi hakkındaki altbölümün başlangıcına bakın: "Meta ilk bakışta son derece önemsiz, kolayca anlaşılabilir bir şey gibi görünür.

12. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, New York: International Publishers, 1970, s. 42; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, İstanbul: Sol, 1976.

13. A.g.y., s. 47.

Ama bu meta çözümlendiği zaman, onun aslında metafizik incelikler ve teolojik ayrıntılarla dolup taşan çok garip bir şey olduğu ortaya çıkar."¹⁴ Marx, *Alman İdeolojisi*'nin "Marksist" olduğu söylenen tavrıyla, eleştirel çözümlemenin –gizemli teolojik bir varlık gibi görünen– metanın "sıradan" gerçek hayat-sürecinden nasıl doğduğunu göstermesi gerektiğini iddia etmez; tam aksine, eleştirel çözümlemenin görevinin, ilk bakışta salt sıradan bir nesne gibi görünen şeydeki "metafizik incelikler ve teolojik ayrıntıları" gün ışığına çıkarmak olduğunu söyler. Meta fetişizmi (metaların bünyevi olarak metafizik güçlere sahip sihirli nesneler olduğuna ilişkin inancımız) zihinlerimizde, gerçekliği (yanlış) algılamamızda değil, toplumsal gerçekliğin kendisindedir.¹⁵ Kojin Karatani'nin zekice belirttiği gibi, döngü böylelikle tamamlanmış olur: Eğer Marx din eleştirisinin tüm eleştirilerin başlangıcı olduğu öncülüyle başlamış, ardından felsefe, devlet, vb.'nin eleştirisine geçmiş ve en sonunda siyasal iktisadın eleştirisine varmışsa, bu son eleştiri onu başlangıç noktasına, en "dünyevi" iktisadi faaliyetin tam kalbinde iş başında olan "dinsel" metafizik uğrağa geri getirmiştir. *Kapital*'in birinci cildinin başlangıcı bu kayma göz önünde bulundurularak okunmalıdır: "Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, kendisini 'muazzam bir meta birikimi' olarak sunar. Bunun birimi ise tek bir metadır. Bu nedenle, soruşturmamız metanın çözümlenmesiyle başlamalıdır."¹⁶

Marx ardından metanın ikili doğasına (kullanım değeri ile mübadele değeri) geçer ve kapitalist toplumun karmaşık eşzamanlı ağını gözler önüne serer. Fakat burada bile ara ara önceki "Marksizm" ine doğru geriler. Bunun en açık örneği, bazı eleştirmenlerin sarıh bir şekilde belirttiği gibi, *Kapital*'in 7. Bölümü'nün başındaki, emeğe ilişkin, yanıltıcı olacak kadar sağduyuya dayalı tanımlamalardır:

14. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*, Chicago: Charles H. Kerr & Company, s. 81; Türkçesi: *Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi*, 1. cilt, çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: Sol, 1978.

15. Lacan'ın her "gerçek" cinsel ilişkisinin kurucusu olarak gördüğü fantazi kavramıyla arasındaki sıkı eşmanlığa dikkat çekmek isterim: Lacan'a göre, "normal" cinsel ilişkimiz "gerçek bir partnerle yapılmış mastürbasyon"un ta kendisidir; yani, bu ilişkide, gerçek Öteki'yle değil, bir fantazi-nesnesine indirgenmiş Öteki'yle ilişki kurarız – Öteki'ni arzumuzu yapılandıran fantazi-koordinatlarına uyduğu sürece arzularız.

16. Marx, *Capital, Volume One*, s. 41.

Yukarıda basit, temel öğelerine ayrılan emek süreci, kullanım değerlerinin üretilmesi, doğal maddelerin insan ihtiyaçlarını karşılaması amacıyla ortaya konan bir insan faaliyetidir; insan ile Doğa arasında madde mübadelesi gerçekleştirmek için zorunlu bir koşuldur; Doğa'nın insan varoluşuna dayattığı daimi bir koşuldur; dolayısıyla o varoluşun her toplumsal safhasından bağımsızdır, daha doğrusu bu tür safhaların ortak paydasıdır. Bu yüzden, emekçimizi diğer emekçilerle bağlantılı olarak anlatmak gerekli değildi; bir yanda insan ile emeği, öte yanda Doğa ile onun maddelerinin olması kâfiydi. Nasıl ki yulaf lapasını tadarak yulafı kimlerin yetiştirmiş olduğunu çıkaramıyorsak, bu basit sürece bakarak da onun ne gibi toplumsal koşullarda gerçekleşmekte olduğunu kestiremeyiz; belki köle sahibinin zalim kamçısı ya da kapitalistin endişeli bakışları altında, belki Cincinnatus ufacık tarlasını sürerken, belki de vahşi insan yabani hayvanları taşla öldürürken olmuştur.¹⁷

Buradaki soyutlama sürecinde bir sorun vardır: "Bu yüzden, emekçimizi diğer emekçilerle bağlantılı olarak anlatmak gerekli değildi; bir yanda insan ile emeği, öte yanda Doğa ile onun maddelerinin olması kâfiydi." Öyle mi sahiden? Her üretim süreci tanım gereği toplumsal değil midir? Genel olarak emek sürecini kavramak istiyorsak, bu süreci "genel olarak toplum"la bağlantılandırmamız gerekmez mi? Belki de doğru olanın ve Marx'ın *Kapital*'inde hatalı olanın anahtarı, iki "yanlış" soyutlama arasındaki ilişkide yatmaktadır: kullanım değerinden mübadele değerine ve toplumsal üretimden toplum dışı emeğe. Emeğin toplum dışı bir biçim olarak soyutlanması katı anlamıyla ideolojiktir, zira kendi toplumsal-tarihsel koşullarını yanlış-tanımlamaktadır. Robinsonvari toplum dışı olan soyut emek kategorisi ancak kapitalist toplumla birlikte ortaya çıkmıştır. Masum bir kavramsal hata olmayan bu soyutlamanın hayati bir toplumsal içeriği vardır: Marx'ın, "genel aklın" üretim sürecine hâkim olduğu toplum şeklindeki komünizm vizyonunda yatan teknokratik damarı doğrudan temellendirir.¹⁸

17. A.g.y., s. 204-5.

18. *In Defense of Lost Causes* adlı kitabımdaki *Grundrisse* ve "genel akıl" kavramı tartışmasına bakılabilir: s. 354 vd. Bu noktada sadece şunu ekleyeyim: İşin genelde ihmal edilen bir boyutu daha var: *Grundrisse*'deki tüm o "genel akıl" tartışması yayımlanmamış bir elyazması parçasına aittir – Marx'ın yazar yazmaz bir kenara bıraktığı deneysel bir gelişim hattıdır, zira bunun yeni başlangıç noktası olan metallerin çözülmesiyle (ki metalara toplumsal bir fenomen olarak

Belki de *Kapital*'i *Alman İdeolojisi*'nden ayıran boşluğun en açık örneği para konusundadır. Marx *Kapital*'de parayı üç aşamada tahlil eder: Önce değer-biçiminin gelişimiyle, yani metalar arasındaki bir ilişki olarak değerın biçimsel belirlenimlerini çözümleyerek başlar; ancak bunun ardından, yani para "kendi içinde" mevzilelendirildikten sonra, mübadele sürecindeki paraya, yani meta sahiplerinin faaliyete geçer. Son olarak, paranın üç işlevinden bahseder: değer ölçüsü, dolaşım aracı ve fiili para (ki bu da şu üç işlevi görür: hazine, ödeme aracı ve dünya parası). Paranın üç işlevinin içsel mantığı Lacan'ın İmgesel, Simgesel ve Gerçek üçlüsünün içsel mantığını andırır: Marx "ideal" parayla başlar (bir metanın değerini ölçmek için paraya lüzum yoktur, söz konusu olan metanın değerini ifade eden bir miktar para hayal etmek yeterlidir); ardından simgesel paraya geçer (bir dolaşım aracı olarak, yani satmak ve satın almak için gerçek değeri olan paraya [altına] ihtiyacımız yoktur, zira onun mümessilleri [banknotlar] gayet iyi iş görür; ama hazine vb. için gerçek paraya ihtiyacımız vardır. *Alman İdeolojisi*'nin yöntemiyle tezat daha açık olamazdı herhalde: Marx "gerçek, faal insanlar" ve "onların gerçek hayat-süreçleriyle" değil, biçimsel belirlenimlerin salt çözümleme-

yaklaşır) bütünüyle bağdaşmayacağını çabucak fark etmiştir: "O yeni başlangıç metaların çözülmesiydi. Marx sonraki çalışmalarında ne pek çok toplumda var olmuş olabileceği haliyle metaları, ne de 'basit meta üretimi'nin yapıldığı farazi bir kapitalizm-öncesi evrenin çözümlemesini yapmıştır. Daha ziyade, kapitalizm toplumda var olduğu haliyle metayı çözümlemiştir. Marx metayı şimdi sadece bir nesne olarak değil, aynı zamanda o topluma damgasını vuran toplumsal ilişkilerin tarihsel açıdan özgül, en temel biçimi olarak tahlil etmiştir... Marx bu temelden hareketle, tarihe ya da genel olarak topluma, kendi gözünde ancak kapitalist çağ için geçerli olan kategorileri yansıtan teorileri eleştirel bir şekilde çözümlemeye geçmiştir. Bu eleştiri Marx'ın tarihötesi kestirimleri olan önceki yazıları için de geçerlidir; örneğin, sınıf mücadelesinin tüm tarihin merkezinde yer aldığı, tüm tarihin bünyevi bir mantığı olduğu ya da emeğin toplumsal hayatın başlıca kurucu unsuru olduğu önermesi... Marx 'meta' terimini almış ve onu toplumsal ilişkilerin tarihsel açıdan özgül bir biçimini; yani toplumsal pratiklerin yapılandırılmış bir biçimi olarak kurulan, aynı zamanda insanların eylemlerinin, dünya görüşlerinin ve mizaçlarının yapılandırıcı bir ilkesi de olan bir halini anlatmak için kullanmıştır. Bir pratik kategorisi olarak, hem toplumsal öznenin hem de toplumsal nesnenin bir biçimidir. Bazı açılardan, akrabalık bir antropoloğun başka bir toplum biçimini çözümlemesinde nasıl bir yer tutuyorsa, meta da Marx'ın modernliği çözümlemesinde benzer bir yer tutar" – Postone, "Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)".

siyle başlar – "gerçek insanlar"ın parayla neler yaptıkları konusuna en sonunda varır.¹⁹

Ne var ki Marx, toplumsal bütünlüğün tarihsel-aşkın ilkesi olarak meta biçiminin bu anahtar niteliğindeki yapılandırıcı rolünü sistemli ve açık bir şekilde geliştirmemiştir; hatta olgunluk dönemi eserlerinde, bu çığır açıcı buluşun tam anlamıyla farkında olmadığı bile söylenebilir – yeni ve duyulmamış bir şey yapıyordu ve bunun önemine ilişkin farkındalığı muhtemelen "Marksist" bir düzeyde kalıyordu. Bu bağlamda, ilginç bir husus olarak, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri*'nde, emeği (şeylerin üretimi-ni) akrabalık (insanların üretiminin toplumsal örgütlenmesinin biçimi) ile tamamlayarak, maddi üretimin merkeziliğini görelileştirme ya da tarihselleştirme çabasından bahsetmeliyiz:

Maddeci anlayışa göre, tarihteki belirleyici etken, son kertede, dolaysız hayatın üretimi ve yeniden üretimidir. Fakat bunun ikili bir niteliği vardır. Bir yandan, geçim araçlarının, gıdanın, kılık kıyafetin, barınmanın ve bunların gerektirdiği aletlerin üretimi; öte yandan, bizzat insanların üretilmesi, türün üremesi. Belirli bir tarihsel çağda ve belirli bir ülkede yaşayan insanların şemsiyesi altında yaşadığı toplumsal kurumlar, iki tür üretim tarafından, yani bir yandan emeğin diğer yandan da ailenin erişmiş olduğu gelişme aşaması tarafından belirlenir. Emeğin erişmiş olduğu gelişme aşaması ne kadar düşük, üretim hacmi ve dolayısıyla toplumun serveti ne kadar sınırlıysa, kan bağı da toplumsal düzen üzerinde o kadar etkili gibi görünür.²⁰

Engels burada *Alman İdeolojisi*'nde de olan temel bir fikri geliştirmektedir. Marx'la birlikte yazdıkları bu kitapta şöyle derler:

Kendi hayatlarını her gün yeniden yaratan insanlar, başka insanlar yaratmaya, kendi türlerini çoğaltmaya başlarlar: erkek ile kadın, ebeveynler

19. Marx'ın metalar için yaptığı şeyi, Claude Lévi-Strauss'un akrabalık için yaptığını söyleyebiliriz. Lévi-Strauss, *Elementary Structures of Kinship* kitabında, akrabalık ilişkilerinin temel biçimsel belirlenimlerini ortaya koyar. Aradaki ilginç metodolojik fark ise şudur: Meta örneğinde, metaların (meta üretiminin hâkim olduğu) kapitalizmdeki, yani en gelişmiş biçimdeki rolü ile başlanırken; akrabalık örneğinde, akrabalığın tüm toplumsal bünyenin yapılandırıcı ilkesi işlevini gördüğü "ilkel" toplumlarla başlanmalıdır.

20. Friedrich Engels, *Origins of the Family, Private Property and the State*, Birinci Baskıya Önsöz (1884), New York: Pathfinder Press, 1972, s. 27; Türkçesi: *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, İstanbul: Sol, 1967.

ile çocuklar arasındaki ilişki, yani ailedir bu... Hayatın üretimi, insanın hem emek sarf ederek kendi hayatını hem de döl vererek başkasının hayatını üretmesi şimdi ikili bir ilişki olarak görünür: bir yandan doğal, öte yandan toplumsal bir ilişki olarak. Biz toplumsal teriminden, çeşitli bireylerin hangi koşullarda, şekillerde ve amaçlarla olursa olsun yaptığı işbirliğini anlıyoruz. Buradan yola çıkarak, belirli bir üretim tarzının ya da sınai evrenin her zaman belirli bir işbirliği tarzı ya da toplumsal evre ile birleşmiş olduğu sonucuna varıyor ve bu işbirliği tarzının kendisinin bir "üretici güç" olduğunu düşünüyoruz.²¹

(Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda uygarlığın iki temel veçheden oluştuğunu söylediği pasaj ile bunun arasında tekinsiz bir benzerlik olduğunu da belirtmek gerekir: *hem dış doğa üzerinde hâkimiyet kurup kendimizi geçindirmek için gerekli olan maddi ürünleri ondan temin etmek üzere geliştirdiğimiz tüm bilgi ve üretim güçleri, hem de insanların birbirleriyle ilişki kurma tarzını düzenleyen ilişkiler ağı* – ya da bir Amerikalının Freud'u gülünç ve ideolojik bir biçimde basitleştirip özetlediği gibi: "İki iş vardır, biri para yapma işi, öteki de aşk yapma işi.")

Gerek Stalinist ortodoksi gerekse de eleştirel feminizm, Engels'in kitabındaki bu satırlardaki patlayıcı potansiyeli çabucak fark etmiştir. 1970'ler ve 1980'lerde pek çok feminist, aileyi üretim tarzının bir parçası olarak tarif etmeye ve toplumsal cinsiyetin üretiminin –heteroseksüelliğin norm olduğu aileyi yeniden üreten kurallar uyarınca– "bizatihi insanların üretiminin" parçası olarak anlaşılması gerektiğini göstermeye çalışmışlardır. Stalinizmin bu pasaja nasıl bir tepki verdiği ise çok daha az bilinir, ama bir o kadar önemlidir: Bu kitabın tüm Stalinist baskılarına yazılan kısa resmi önsözde, Engels'in yukarıda alıntıladığımız satırlarında "bir hataya yol açtığına" ve hem (maddi) üretim tarzının belirleyici bir rolü olduğu şeklindeki temel Marksist tezle hem de kitabının kendisiyle çelişen bir iddida bulunduğu dair bir uyarı vardır. Burada Stalinist "dogmatizm"le dalga geçmek kolaydır, ama Engels'in bu pasajında sahiden bir sorun vardır – öyle ki Lukács ve tüm "dogmatik olmayan" Hegelci Marksistler bile bununla nasıl baş edeceklerini bilememişlerdir. Engels bir sorun görmektedir, fakat *sorunun kendisine yol açan*

çerçeve de sadece sahte bir çözüm önermektedir – "insanların üretimi", özgülüğünü başka bir türün üretimine indirgemektedir.²²

Bu bağlamda hem Marx'ın geç dönem metinlerinde "Marksizm"e gerilemeler olduğunu, hem de 1850'lerin sonlarından önceki metinlerinde bir anlığına post-Marksist Marx'a işaret eden pasajlar olduğunu eklemek gerekir. Bariz örneklerin ötesinde –mesela, on dokuzyüzyıl devrimlerini harika bir şekilde tahlil ettiği *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*, vb.)– Hegelci idealist spekülasyonun eğlenceli bir biçimde kötücül bir portresini sunduğu *Felsefenin Sefaleti*'nde bile umulmadık inciler vardır:

Kendi dışında ne üzerinde durabileceği bir temeli, ne de kendisini meydana getirecek bir nesnesi olan gayrişahsi akıl, kendisini ortaya koyarken, kendisine karşı çıkarken ve kendisini meydana getirirken tepetaklak olmak zorunda kalır – ortaya koyma, karşı çıkma, meydana gelme. Yunanca söylersek, tez, antitez ve sentez ile karşı karşıyayız. Hegelci dile aşına olmayanlar içinse olumlama, olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlaması şeklindeki kutsal formül diyebiliriz buna. Böyle konuşmanın anlamı budur. M. Proudhon'u üzmemelim: Kesinlikle İbranice değil bu; bireyden ayrılmış, saf aklın dili. Karşımızda, sıradan konuşma ve düşünme tarzıyla bireyin yere, bu bireyden yoksun sıradan tarzın ta kendisi var.²³

22. Sırası gelmişken, iktisadi üretim tarzının anahtar niteliğindeki yapısal rolünü vurgulamaya devam edenleri "Vülger Marksizm" in (ya da başka bir beylik ifadeyle, "iktisadi indirgemeciliğin") temsilcileri olarak gören "söylem analizi" taraftarlarına da bu eleştirinin aynısı yöneltilmelidir. Burada şöyle bir ima vardır: Böyle bir görüş, dili ikincil bir araca indirgeyerek gerçek tarihsel etkinliği yalnızca maddi üretimin "gerçekliğinde" bulur. Gelgelelim, burada da bir o kadar "vülger", simetrik bir basitleştirme söz konusudur: dil ile üretim arasında doğrudan bir benzerlik olduğunu önermenin, yani –Paul de Man gibi– dilin kendisini bir başka üretim tarzı, "anlamın üretimi" olarak tasavvur etmenin basitleştirmesi. Bu yaklaşıma göre, üretken emeğin kendi sonucunda "şeyleşmesi" ne kötü bir şekilde, konuşmayı sadece önceden var olan anlamın bir ifadesi olarak gören genelgeçer bakış da anlamı "şeyleştirir"; anlamın hem konuşmada yansıtıldığını hem de konuşma tarafından üretildiğini gözardı eder – anlam, bir zamanların moda deyiimiyle, "anlamlandırma pratiğinin" sonucudur. Bu yaklaşım, diyalektik-olmayan *biçimselciliğin* en berbat örneği sayılıp reddedilmelidir. Zira "üretimi", kendi iki türü olarak iktisadi ve "simgesel" üretimi kapsayan soyut-evrensel bir mefhum şeklinde, kendisine göre her şeyin ikincil veya türevsel olduğu mutlak bir dayanağa dönüştürür; iktisadi ve simgesel üretimin kökten farklı statüsünü gözardı eder.

23. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, Chicago: Adamant Media Corporation, 2005, s. 115; Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev. Erdoğan Başar, İstanbul: Sol, 1966.

Bu pasaj her ne kadar erken dönem "Marksist" Marx'a ait olsa da, son önermede genç Marx'ın simetrik tersine çevirmeler mantığıyla (daha doğrusu, retoriğiyle) toptan çelişen farklı bir mantık ileri sürülür: İkinci kısım, ilk tezi simetrik biçimde tersine çevirmek yerine, tekrarlayıp kısaltır: "Karşımızda, sıradan konuşma ve düşünme tarzıyla bireyin yerine" –(beklendiği gibi) olağanüstü bir birey (misal, aşkın Özne ya da Hegelci Tin) *değil*– "bu bireyden yoksun sıradan tarzın ta kendisi var."

Postone'ye geri dönelim: Onu en iyi haliyle, "üretim"in biçimselciliğine karşı, dünyamızın belirleyici özelliğini "risk" ya da "belirlenemezlik" gibi kavramlarla açıklamaya çalışan teorilerin kapitalist somut-tarihsel "bütünlüğü" nasıl gözden kaçırdığını ortaya koyarken görürüz:

"Belirlenemezliği" eleştirel bir toplumsal kategori olarak kullanmayı seçeceksek eğer, toplumsal hayatın ontolojik bir niteliği değil, toplumsal ve siyasal eylemin amacı olmalıdır. (Bu kavram postyapısalcı düşüncede genelde toplumsal hayatın ontolojik niteliği anlamında kullanılır; bu durum da tarihsel zorunluluğa dair şeyleşmiş bir kavrayışa verilmiş şeyleşmiş bir tepki olarak görülebilir.) Tarihsel belirlenimsizliği ontolojikleştiren yaklaşımlarda, özgürlük ile olumsuzluğun birbiriyle bağlantılı olduğu vurgulanır. Gelgelelim bu yaklaşımlar, toplumsal hayatın yapılandırıcı ilkesi olarak sermayenin olumsuzluk üzerindeki kısıtlamalarını gözardı eder; bu nedenle, çağımıza dair eleştirel teoriler olarak nihayetinde yetersizdirler.²⁴

Bu noktada, daha net bir formülleştirmeye gitmek uygun olabilir: Hayatlarımızın temel bir niteliği olarak olumsuzluk ya da belirlenemezlik deneyimi, kapitalist tahakküm biçiminin ta kendisi, sermayenin küresel hâkimiyetinin toplumsal sonucudur. Belirlenemezliğin ağırlığı, yeni, üçüncü, "Post-Fordist kapitalizm" evresi tarafından belirlenir. Fakat bu bağlamda, Postone'nin söyledikleri iki hususta düzeltilebilir. Birincisi, bazen tarihten tarihselciliğe geriliyor gibi görünmektedir. Tarihselciliğe karşıt olarak, adına layık bir tarihsel düşünce için, "bugüne kadarki tüm tarih sınıf mücadelesi tarihidir" iddiası ile "burjuvazi tarihteki ilk sınıftır" iddiası arasında herhangi bir çelişki yoktur. Tüm medeni toplumlar sınıf toplumlarıydı; ama kapitalizmden önce, bir hiyerarşik düzenler ağı (kastlar, züm-

24. Postone, "History and Helplessness".

reler, vs.) bu toplumların sınıf yapısını çarpıtıyordu – sınıf yapısı ancak bireylerin biçimsel olarak özgür ve eşit hale geldiği, tüm geleneksel hiyerarşik bağlardan kurtulduğu kapitalizmle birlikte böyle görünmeye başlar. Marx'ın insanların anatomisinin maymunların anatomisini anlamak için anahtar niteliğinde bir işlev gördüğünü söylemesi işte bu (teleolojik olmayan) anlama dayanır:

Burjuva toplumu tarihteki en gelişmiş ve en karmaşık üretim örgütlenmesidir. Dolayısıyla, bu toplumun ilişkilerini ifade eden kategoriler, bu toplumun yapısının kavranması, yıkıntılarından ve öğelerinden burjuva toplumun kendini inşa ettiği, bir kısmı hâlâ fethedilmemiş halde duran kalıntıların beraberinde taşıdığı, başlangıçta salt ince ayrımlardan ibaret özelliklerinin kendi içinde açık bir anlam geliştirdiği tüm ortadan kaybolmuş toplumsal oluşumların yapısının ve üretim ilişkilerinin kavranmasına da olanak sağlar. İnsan anatomisi kendi içinde maymun anatomisinin anahtarını barındırır. Gelgelelim, daha aşağı olan hayvan türlerinde gelişimin daha ileri olduğu imaları, ancak ileri gelişim bilinir hale geldikten sonra değerlendirmeye alınabilir.²⁵

Sınıf soyutlamasına gelirsek, aynı şey tarihsel bir statüsü olan emek soyutlaması için de geçerlidir:

Emek gayet basit bir kategori gibi görünür. Emeğin bu genel biçiminde –başlı başına emek olarak– kavranması da çok eskilere dayanır. Yine de "emek", iktisadi bakımdan bu yalınlıkta anlaşıldığında, bu basit soyutlamayı doğuran ilişkiler kadar modern bir kategoridir... Emeğin özgül çeşitlerine karşı kayıtsızlık, artık hiçbirisi diğerlerinden daha üstün olmayan gerçek emek çeşitlerinin bir araya gelerek gelişkin bir bütünlük oluşturduğu varsayımına dayanır. Kural olarak, en genel soyutlamalar, ancak mümkün olan en zengin somut gelişmenin ortasında, bir şeyin birçok şeyde, her şeyde ortak görüldüğü durumlarda ortaya çıkarlar. O zaman artık sadece tikel biçimler altında düşünülebilir olmaktan çıkar. Öte yandan, böyle bir emek soyutlaması da somut bir emek bütünlüğünün zihinsel ürününden ibaret olmaz. Emeğin özgül türlerine karşı kayıtsızlık, bireylerin kolaylıkla bir işten öbürüne geçebildikleri, şu veya bu işte çalışmanın onlar için bir raslantı meselesi olduğu, dolayısıyla bir fark yaratmadığı bir toplum biçimine teka-bül eder. Emek burada yalnız bir kategori değildir; gerçeklikte de genel olarak zenginliği yaratma aracı haline gelmiş, belirli bir biçimde belirli kişiler-

25. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, New York: Penguin Classics, 1993, s. 105; Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politikinin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008.

le organik açıdan bağlantılı olmaktan çıkmıştır. Böyle bir durum en gelişmiş şekline burjuva toplumun en modern biçimi olan ABD'de ulaşır. Modern iktisadın hareket noktası, yani "emek" kategorisinin soyutlanması, "bizatihi emek", düpedüz emek, uygulamada ilk kez burada gerçekleşir.²⁶

Marx burada her evrensel kategorinin görelileştirildiği ucuz tarihselciliğe kaçmamakta, daha ziyade belirgin bir biçimde Hegelci bir soru sormaktadır: Bizatihi tüm zamanlar için geçerli olan "en genel soyutlamalar" ne zaman "doğar", Kendindelikten Kendisi-İçinliğe ne zaman geçer, ne zaman "uygulamada gerçekleşir hale gelirler"? Burada herhangi bir teleoloji yoktur; teleolojinin kesinlikle geri dönüşlü bir etkisi vardır: Kapitalizm (bütünüyle olumsal bir biçimde belirerek) ortaya çıkar çıkmaz, tüm diğer oluşumları anlamak için de bir anahtar sunar.

Postone'ye dair ikinci eleştirel husus da şudur: Sınıf mücadelesini (Stalinizmde gülünç bir noktaya varan) "Marksist" belirlenimci-evrimci görüşün bir bileşeni olarak görmekte ve bu nedenle de çabucak harcamaktadır: Her konunun üstyapıdaki (devlet, yasa, sanat, felsefe) toplumsal anlamı, hangi sınıf konumunu "yansıttığı"na bağlıdır. Ne var ki genç Lukács'taki "sınıf mücadelesi", iktisadi belirlenimciliğin altını baştan sona oyan çapraz hattın ta kendisidir: İktisadi olanın kalbindeki siyaset boyutunu temsil eder. Postone meta biçimini, ideoloji de dahil olmak üzere toplumsal hayatın tümünü yapılandıran, yani toplumu bütün veçhelerine "kendi kendini özgürce belirleyen birey ile nesnel zorunluluğun dışsal alanı olarak toplum" arasındaki "çatışkısız karşıtlık"ın damgasını vuran, tarihsel açıdan özgül aşkın *a priori* olarak yorumladığında, sınıf mücadelesi (toplumsal antagonizma) boyutunu bir çırpıda, meta biçimi karşısında ikincil olan ontik bir fenomene indirgemiş olur. Bu nedenle de sınıf mücadelesinin pozitif bir toplumsal fenomen, nesnel toplumsal gerçekliğin ontik bir bileşeni olmadığını görmez. Oysaki sınıf mücadelesi toplumsal nesnelliğin sınırına, toplumsal gerçeklik gibi görünen şeyi öznel bağlanmanın da belirlediği noktaya işaret eder.

Kitleler Neden Sınıflara Bölünmez?

Badiou kendisiyle birkaç yıl önce yapılmış bir mülakatta, Marksizmin artık geride bırakılmayı hak eden çekirdek öğretisini şu şekilde özetlemiştir: "Kitleler sınıflara bölünür, sınıflar partiler tarafından temsil edilir, partileri de önderler yönetir."²⁷ Sınıfları toplumsal bün-yenin parçalarına indirgeyen Badiou burada Louis Althusser'in ver-diği şu dersi unutmıştır: "Sınıf mücadelesi", paradoksal bir şekilde, belirli toplumsal gruplar olan sınıflardan *önce gelir*; yani, her sınıf konumu ve her sınıf belirlenimi zaten "sınıf mücadelesi"nin bir so-nucudur. ("Sınıf mücadelesi"nin, "toplumun var olmaması" olgusu-nun bir başka adı olması da bundandır – sınıf mücadelesi pozitif bir varlık düzeni olarak mevcut değildir.) *Siyasal* iktisadın eleştirisinin merkezi rolü üzerinde ısrar etme gereği de yine bundandır: "İktisat", tam da daima çoktan siyasal olduğu sürece, siyasal ("sınıf") müca-dele(si) onun tam da kalbinde yattığı sürece, pozitif "varlık düzeni" nin bir alanına indirgenemez. Bir başka deyişle, gerçek bir Marksist-in gözünde, "sınıflar"ın pozitif toplumsal gerçeklik kategorileri, toplumsal bün-yenin parçaları olmadığı; tüm toplumsal bün-yeyi boy-dan boya keserek toplumun "bütünselleştirilmesini" önleyen siyasi mücadelenin gerçeğinin kategorileri anlamına geldiği unutulmama-lıdır. Evet, bugün kapitalizmin dışı yoktur; fakat bu, kapitalizmin kendisinin "antagonistik" olduğu, hayatta kalmak için çelişkili ön-lemlere bel bağladığı gerçeğini örtbas etmek için kullanılmamalıdır – ve bu içkin antagonizmalar radikal eyleme alan açar. Misal, bir Üçüncü Dünya ülkesindeki yoksul çiftçilerin kooperatif hareketi hızla gelişen bir alternatif ağ kurmayı başarabilirse, hakiki bir *siyasi olay* olarak kutlanmalıdır bu.

Aktivist, evrenselci bir liberalizmi savunan Bernard Henri Lévy, Batılı olmayan dinsel fundamentalizmlerin eleştirisini yasaklayan siyaseten doğrucu hoşgörü liberalizmine karşı çıktığı gibi (Avrupa-

27. Filippo Del Lucchese ve Jason Smith, "'We Need a Popular Discipline': Contemporary Politics and the Crisis of the Negative", Alain Badiou ile mülakat, Los Angeles, 2 Temmuz 2007. (Bundan sonra kaynak göstermeden yapacağım alıntılar bu mülakat metninden.)

merkezci kavramları kültürel-emperyalist bir tarzla dayatmayla it-ham eder bunu), liberalizme ilişkin Solcu eleştiriye de muhalefet eder: Damian Da Costa'nın belirttiği gibi, Lévy Sol'u "bir yanda 'hoş-görüyü' savunan –kendi kanaatine– yumuşak başlı olan liberalizm; öte yanda da Slavoj Žižek gibi düşünürlerin henüz başlangıç aşamasındaki antisemit radikalizmleri olmak üzere" ayırmak ister.²⁸ Lévy'nin yazdığı son kitaplardan biri hakkında bir değerlendirme yazısı kaleme alan Scott McLemee bu yaklaşımdaki sorunu özlü bir dille ifade etmiştir:

Lévy gelecekte bir barbarlık tehlikesi olabileceğini düşünür. Endişelenmekte haklıdır. Fakat kendi kendine konuşurken, yanlış tarafı uyarmaktadır. Terry Eagleton bundan birkaç yıl evvel, yeryüzündeki herkesin temiz içme suyuna erişimini sağlamak için, tüm dünyanın siyasal iktisadının dönüştürülmesi gerektiğini yazmıştı. Kanaatimce pek çok insanı sola yönelten şey de (Kamboçya Yıl Sıfır yolunda ilerlemeye dönük karşı konulmaz bir özlemin aksine) buna benzer bir içgörü.²⁹

Demek ki nihayetinde, Rancière'in ileri sürdüğü, başlı başına siyaset (tekil "olmayan-parçanın-parçası"nın evrenselliğe yükselmesi) ile polis (toplumsal ilişkilerin idaresi) arasındaki ayrımı, ya da Badiou'nün Olay'a sadakat olarak siyaset ile bir toplumun "mal sunmasını" asayiş altına alma şeklindeki eşmantıklı ayrımını da bir yana bırakmamız gerekir: Adına yaraşır siyaset ancak asayişi etkilediği.

28. Damian Da Costa, "Le Rêve Gauche", *New York Observer*, 1 Ekim 2008; www.philosophysouther.blogspot.com adresinden erişilebilir. Da Costa'nın ne yârdan ne serden geçerek araya koyduğu ikili mesafeye dikkatinizi çekerim: Açıkça antisemitist bir faşist olduğumu değil, sadece (antikapitalist) radikalizmi *henüz başlangıç aşamasındaki* antisemitizmle malûl bir *proto*-faşist olduğumu söylüyor. Bu ikili sınırlamanın sorunlu tarafı, kapitalizme yöneltilen her türlü köklü eleştiriyi "proto-faşist, henüz başlangıç aşamasındaki antisemit radikalizm" olarak değerlendirip harcamasıdır – ve bu da bizi Lévy'nin yirminci yüzyılın antisemitizminin "ilericilerin" antisemitizmi olacağı şeklindeki tezinin (ki serbest piyasa savunduğunu söyleyen biri için şaşırtıcı değildir bu: C-SPAN'in Eylül 2008'de kendisiyle yaptığı mülakatta üstüne basa basa "serbest piyasaya inanıyorum" demiştir) altında yatan öncüle getiriyor: *Bugün, bu konuma göre, her antikapitalist konum "henüz başlangıç aşamasında" da olsa antisemitir*. Bu eşitlemedeki o olağanüstü ideolojik meşrulaştırma işlevini saptamak zor değildir: Hegemonik kapitalist düzene yöneltilen her köklü eleştiriyi önceden etkisizleştirmekte, bu tür eleştirileri yirminci yüzyılın en berbat siyasi suçuyla bir tutmaktır.

29. Scott McLemee, "Darkness Becomes Him", *The Nation*, 23 Ekim 2008.

onun tarzını dönüştürdüğü sürece değer taşır. Belki de bu yüzden en başa, yani Hegel ekolünden devrimci "genç Hegelciler" ile muhafazakâr "eski Hegelciler" arasındaki bölünmeye geri dönmeliyiz. Özgürleşme yanlısı modern hareketlerin "ilk günah"ı, "genç Hegelci"lerin otoriteyi ve devletin yabancılaşmasını reddetmeleriye? Sol bugün, Domenico Losurdo'nun önerdiği gibi, "eski Hegelci"lerin ortak bir etik tözde temellenen güçlü bir Devlet *toposunu* yeniden sahiplense?

Badiou'nün iktisadı salt "durum"un (verili "dünya"nın yahut şeylerin ahvalinin) parçası olarak görüp bir kenara atmasının temelinde, onu *yurttaş-burjuva* ikiliğine hapseden Rousseaucu-Jakoben yönelimi yatar: Burjuva, bir "insan hayvan olarak" kendi çıkarlarının peşinde koşar ve hareket alanı "malların sunulması" ile sınırlıdır; yurttaş ise kendisini siyasi Olay'ın hakikatine adanmıştır.³⁰ Bu ikilik Badiou'de, daha önce belirttiğimiz gibi, iktisadın yozlaşmış "günahkâr âlemi" ile manevi Hakikat arasındaki karşıtlık olarak neredeyse Gnostik bir mahiyet kazanır. Fakat burada eksik olan şey şöyle aslı bir ilkesi olan Marksist *komünizm* fikridir: İktisadın bu yozlaşmış hali ebedi bir kader, insanın evrensel ontolojik durumu değil; baştan aşağı değiştirilebilecek ve böylelikle bir daha özel çıkarların etkileşimine asla indirgenemeyecek bir durumdur. Fakat Badiou için bu boyutunu gözardı ettiği için, Komünizm Fikri'ni siyasi-eşitlikçi bir tasarıya indirgemek zorunda kalır.³¹ Bu Gnostik sapmanın –fiili siyasi sonuçları elbette Sağcı olan bu Solcu sapmanın– temel davası nerede durmaktadır peki? Bana kalırsa bu sapma, Varlık ile Olay arasındaki ilişki kavramında yatıyor (söz konusu sapma zımnen bu kavrama dayanıyor). Badiou, bir diyalektik maddecî olarak, Olay'ın

30. Dahası, siyasetin, felsefenin (ya da teolojinin) gölgesinden kurtulmuş siyasete geri verilmesi mi gerekir sahiden? Tüm radikal siyasetler zaten *her zaman* siyasetötesi (felsefi, teolojik, vb.) bir içeriğe "dikilmemiş" midir?

31. Badiou'nün buradaki semptomu, en geniş anlamıyla (şeylerin) durum(uy)-la iç içe geçmeye meyleden abartılı bir Devlet anlayışıdır. [İngilizcede *state* hem devlet hem de "durum/hal" anlamına gelebilir –ç.n.] Judith Balso bu minvalde, Mart 2009'da Londra'da düzenlenen Komünizm konferansında, bizatihi kanaatlerin Devlet'in bir parçası olduğunu ileri sürmüştür. Devlet kavramının tam da bu şekilde aşırı genişletilmesi gerekir, zira "sivil toplum"un Devlet'e göre özerkliği görmezden gelinir; böylelikle "Devlet" gerek iktisadi alanın tamamını gerekse de "özel" kanaatlerin alanını kapsamak zorunda kalır.

Varlık düzenine indirgenemeyeceği şeklindeki iddianın altında yatan idealist tehlikenin farkındadır:

Maddiliği bakımından olayın bir mucize olmadığına işaret etmemiz gerekir. Bir olayı meydana getiren şey daima bir durumdan çıkarılır; daima tekil bir çoğullukla, haliyle, kendisiyle bağlantılı olan dille, vb. yeniden ilişki içine sokulur. Aslında, obskürantist bir yoktan var etme teorisine düşmemek için, bir olayın verili bir durumun parçasından, bir *varlık fragmanından* ibaret olduğunu kabul etmemiz gerekir.³²

Bu açık ifadenin sonuçları da bir o kadar açıktır: Kendisini Varlık'ın düzenine kazıyan Varlık'ın Ötesi yoktur – var olan tek şey Varlık'ın düzenidir. Olay'ın Varlık'a mutlak içkinliğini, onların baştan aşağı heterojen oldukları iddiasıyla birlikte nasıl yorumlayabiliriz? Bu açmazı çözümlenin yegâne yolu onları ayıran çizginin, iki pozitif düzeni ayıran bir çizgi olmadığını kabul etmekten geçer: Varlık'ın düzeninde, ötesinde farklı bir Olay düzeninin başladığı bir sınıra varamayız. Bu nedenle, kendimizi Devlet'in "yozlaşmış" düzeninden bütünüyle çıkarmanın bir yolu yoktur (buna lüzum da yoktur): Yapmamız gereken tek şey ona bir kırılma daha ilave etmek, içine Olay'a olan sadakatimizi kazımadır. Böylece Devlet'in içinde kalır, fakat Devlet'i devletçi olmayan bir şekilde işler hale getiririz (keza şiir de dilin içinde vuku bulur, ama onu evirip çevirerek hakikati söylemesini sağlar). O halde, Gnostik çileciyi oynayarak günahkâr gerçeklikten uzaklaşıp Hakikat'in ayrık alanına çekilmenin lüzumu yoktur: Hakikat gerçeklikten ayrışık olsa da, gerçekliğin herhangi bir yerinde tecessülü edebilir.

Demek ki sınıf mücadelesi toplumsal gerçeklikteki belirli faillelerin arasında süren bir çatışmaya indirgenemez: (Ayrıntılı bir toplumsal çözümlemeyle tasvir edilebilen) failer arasındaki farklılık değil, bu faileri meydana getiren bir antagonizma, yani bir "mücadele"dir. Nitekim "Marksist" nesnelcilik iki kez kırılmalıdır: gerek meta biçiminin öznel-nesnel *a priori*'sine, gerekse de sınıf mücadelesinin nesnel-ötesi antagonizmasına binaen. Asıl görev bu iki boyutu bir arada düşündürmektir: toplumsal bütünlüğün işleyiş tarzı olarak meta biçiminin aşkın mantığı ve özneleşme noktası olarak, toplumsal gerçekliği boydan boya kesen antagonizma olarak sınıf mü-

32. Alain Badiou, *Theoretical Writings*, Londra: Continuum, 2006, s. 43.

cadelesi. *Kapital*'in 3. cildinin tam da Marx modern kapitalist topluma dair açık bir "nesnel" sınıf tahlili ortaya koyacakken yarıda kesilmesi sınıf mücadelesinin oynadığı bu rolün göstergesidir:

Yanıtlanması gereken ilk soru şudur: Bir sınıfı meydana getiren şey nedir? Bu sorunun yanıtı doğal olarak başka bir sorunun yanıtından çıkar: Ücretli emekçileri, kapitalistleri ve toprak sahiplerini üç büyük toplumsal sınıf haline getiren şey nedir?

İlk bakışta – gelirlerin ve gelir kaynaklarının özdeşliği. Üyelerinin, yani kendilerini oluşturan bireylerin –sırasıyla– ücret, kâr ve toprak rantı ile, kendi emek-güçlerinin, sermayelerinin ve toprak mülkiyetlerinin gerçekleşmesi ile geçinmesini sağlayan üç büyük toplumsal grup vardır. Ne var ki, bu görüş açısından, örneğin tabipler ile devlet memurlarının, iki farklı toplumsal gruba ait oldukları ve bu grupların her birinin üyeleri gelirlerini bir ve aynı kaynaktan aldıkları için, iki sınıf oluşturmaları gerekir. Aynı şey, toplumsal işbölümünün, emekçiler kadar kapitalistler ve büyük toprak sahiplerini de sonsuz türde çıkar ve statü gruplarına –örneğin bağ-bahçe sahipleri, çiftlik sahipleri, orman sahipleri, maden sahipleri, dalyan sahipleri– ayırması için de geçerlidir.

[Elyazması burada kesiliyor.]³³

Bu açmaz gitgide daha ince ayrımlar sağlayan, daha ileri bir "nesnel toplumsal" tahlille çözülemez – bir noktada, özneliğin sert ve vahşi müdahalesiyle bu sürecin kesilmesi gerekir: Sınıf aidiyeti asla salt nesnel bir toplumsal olgu değildir, daima mücadelenin ve öznel bağlanmanın da sonucudur. Sınıf aidiyetlerini bu gibi nesnel belirlemilerle saptamaya çalışan Stalinizmin de buna benzer bir açmaza girdiğini kaydetmekte fayda var – Stalinist ideologlar ile siyasi eylemcilerin, 1928-33 yılları arasında verdikleri kolektifleştirme mücadelesinde, sınıflandırma hususunda nasıl bir açmaza girdiklerini hatırlayalım. Köylülerin direnişini ezme çabalarını "bilimsel" bir Marksist dille izah etmek için, köylüleri üç kategoriye (ya da sınıfa) ayırmışlardır: toprağı olmayan, olsa bile çok az miktarda olan, başkaları için çalışan ve işçilerin doğal müttefikleri olan yoksul köylüler; sömürülenlerle sömürenler arasında bocalayan, özerk, orta köylüler; zengin köylüler, yani (başkalarını çalıştıran; onlara para, to-

33. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume Three*, Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1909, s. 1031; Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politikiğin Eleştirisi*, 3. cilt, çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: Sol, 1978.

hum vb.'ni ödünç veren), sömürücü "sınıf düşmanının" ta kendisi olan ve bundan ötürü tasfiye edilmesi gereken "*kulaklar*". Ne var ki, uygulamada, bu sınıflandırma gitgide bulanık, işlemez hale gelmiştir: Genelleşmiş bir fakirlik ortamında açık ölçütler artık işe yaramıyor ve diğer iki sınıftan köylüler kendilerine dayatılan kolektifleştirmeye karşı mücadelelerinde çoğu zaman *kulakların* safına geçiyorlardı. Bu noktada başka bir kategori devreye sokulmuştur: iktisadi durumu tam bir *kulak* sayılamayacak kadar kötü olan, yine de "karşı-devrimci" tavrı benimseyen köylüleri kapsayan "*alt-kulak*" kategorisi. *Alt-kulak* şöyle tanımlanıyordu:

Stalinist ölçütler açısından bakıldığında bile gerçek bir toplumsal içeriği olmayan; ama kendini, hiç de ikna edici olmasa da, sanki gerçek bir içeriği varmış gibi sunan bir terimdi. Resmen ifade edildiği gibi, "*kulak*" terimiyle, kadınıyla erkeğiyle alt-kulakta sıkça görülen belirli siyasi eğilimlerin taşıyıcıları" kastediliyordu. Bu suretle her köylü kulak tasfiyesine maruz kalabiliyor ve sıklıkla kullanılan "*alt-kulak*" kavramı kurbanların kategorisini, kulakların sayısına dair azami resmi tahminlerin bile çok ötesine taşıyordu.³⁴

Dolayısıyla, resmi ideologlar ve iktisatçılar nihayet kulaklara dair "nesnel" bir tanımlama yapmaya çalışmaktan vazgeçmişlerdir: "Bir Sovyet yorumunda ortaya konan dayanaklara bakılırsa, 'kulağın eski tavırları artık neredeyse ortadan kalkmıştır ve yenileri de kendini belli etmeye yanaşmamaktadır.'³⁵ Demek ki kulakları belirleme sanatı nesnel bir toplumsal çözümleme meselesi olmaktan çıkmış, çetrefil bir "şüphe yorumbilgisi"ne, bireyin aldatıcı kamusal beyanlarının arkasında saklı duran "gerçek siyasi tavırlarını" belirleme sürecine dönüşmüş ve hatta *Pravda*'ya "en iyi eylemciler bile çoğu kez kulakların kim olduğunu bulamıyor" dedirtmiştir.³⁶

34. Robert Conquest, *The Harvest of Sorrow*, New York: Oxford University Press, 1986, s. 119. Andrey Platonov 1931 tarihi "Vprok" (İleride Kullanmak Üzerine) başlıklı hikâyesinde bu alt bölümlere ironik bir şekilde değinmiştir: "*Bedniaki, seredniaki, kulaki ve podkulachniki* arasındaki ayrımlar çabucak belirsizleşir; anlatıcı, şifreli bir dille 'ikincil tehlikenin asıl tehlikeyi beslediğini' söyleyen ve kendini 'ikincil tehlikeye karşı savaşıyor biri' olarak tanımlayan bir kişiyle karşılaşır" (Thomas Seifrid, *Andrei Platonov*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 138). Ya da, Platonov'un *Çukur*'da bizzat belirttiği gibi, kulakları hışımına tasfiye etme kampanyasına girişmiş parti Eylemcisi kendisini en sonunda "sağcı muhalefetin solcu bataklığında" bulur...

35. Conquest, *The Harvest of Sorrow*, s. 120.

36. A.g.y.

Bütün bunlar "öznel" ile "nesnel" in diyalektik dolayımına işaret eder: "Alt-kulak" "nesnel" bir toplumsal kategoriye değil, nesnel toplumsal analizin dağıldığı ve öznel bir siyasi tavrın kendisini doğrudan "nesnel" düzene kazıdığı noktayı adlandırır – Lacancı bir dille söylersek, "*alt-kulak yoksul köylü, orta köylü ve kulaktan oluşan 'nesnel zincir'in öznel hale geldiği noktadır. 'Kulaklar' sınıfının 'nesnel' bir kategorisi (ya da altbölümü) değil, 'kulak' tarzı öznel siyasi tavra verilen adın kendisidir – bu da şu paradoksu açıklar: 'Alt-kulak', her ne kadar 'kulaklar' sınıfının bir altbölümü gibi görünse de, kendi takımından (yani kulak takımından) taşan bir türdür; zira 'alt-kulaklar' a orta ve hatta yoksul köylüler arasında bile rastlanabilir. Kısacası, 'alt-kulak' siyasi bölünmenin kendisini, varlığıyla köylülüğün tüm toplumsal bünyesini çaprazlamasına kesen Düşman'ı adlandırır; her yerde, üç köylü sınıfında da bulunabilmesinin sebebi budur: 'Alt-kulak', üç sınıfı çaprazlamasına kesen aşırı öğenin, tasfiye edilmesi gerekenden filiz veren dalın adıdır.*

Marx'a dönersek, *Kapital*'in üçüncü cildinin bir sınıf analiziyle kesilmesinde, ilahi adaletten ziyade teorik bir adalet vardır: Bu kesilmeyi, teorik yaklaşımı nesnel toplumsal analizden daha öznel bir analize doğru çevirme ihtiyacının göstergesi olarak değil; metni kendisiyle yüzleştirme ihtiyacının, yani basit metayla başlanarak metinde o noktaya kadar çözümlenen tüm kategorilerin sınıf mücadelesini içerdiğini anlama gereğinin işareti olarak yorumlamak gerekir. Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden, Adorno ve Horkheimer' in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne doğru atılan o hayati adım da bu şekilde sorunsallaştırılmalıdır: Fetişizm ve şeyleşme konusu –yani kapitalist toplumların bir tür tarihsel aşkın *a priori*'si olarak işleyen ideolojik "çarpıtma" meselesi– her iki eserde de öne çıkarılır. Ama Lukács bu konuyu hâlâ sınıf mücadelesinin somut dinamiklerinin tersi olarak tasavvur ederken; Adorno ve Horkheimer şeyleşme ile yabancılaşmanın köklerini "araçsal akıl" da, tüm insanlık tarihinin bir tür *a priori*'si olarak işleyen ama artık herhangi bir somut tarihsel oluşumda temellenmeyen teknolojik tahakküm/manipülasyon istencinde bulur ve bu bağı koparırlar. Kapsayıcı bütünlük, kapitalizmin yahut meta üretiminin bütünlüğü olmaktan çıkmıştır artık: Kapitalizmin kendisi araçsal aklın tezahürlerinden birine dönüşmüştür. Bu "sınıf tarihinin kayboluşu" bizatihi *Aydınlanmanın Di-*

yalektiği metninin tarihinde de gözlemlenebilir: Adorno ve Horkheimer aslen 1944'te yazdıkları metni, 1947'de yayımlamak için gözden geçirmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla, yapılan bütün değişiklik ve düzeltmelerdeki ana eğilim, kapitalizm ile sınıf mücadelesine yapılan atıfların silinmesidir.³⁷

Yeniden Emek Değer Teorisi

Bu da bizi nihayetinde Marksist siyasal iktisat eleştirisinin canlandırılmasına yönelik her türlü öneriyi etkileyen canalcı meseleye, yani sömürü meselesine ve genelde Marx'ın teorik zincirinin en zayıf halkası gözüyle bakılan "emek değer teorisi"ne getiriyor. Postone bu meseleyi doğrudan ele alır ve "emek değer teorisi"nin genel (tarih-ötesi) bir teori değil, emeğin kapitalist toplumda oynadığı özgül rolün teorisi olduğu öncülünden yola çıkar. Söz konusu özgülük, emeğin "ikili niteliği"nin; yani somut emek ile soyut emek arasındaki bölünmenin, metaların ancak piyasa için üretildiği kapitalist toplumlarda geçerli olmasına bağlanır. Postone kendisine Marx'ın toplumsal açıdan dolayımlayıcı bir faaliyet olarak emek, yani emeğin soyut boyutu ile özgül ve somut kullanım değerleri üretmenin, yani belirli malların üretimine katılmanın bir yolu olarak emek şeklinde ikiye ayırmasını (ki bu yoruma göre modernlik öncesi toplumsal örgütlenmelerde böyle bir fark yoktur) nasıl yorumladığı sorulduğunda şunu vurgulamıştır:

Soyut emek, emekten yapılmış bir soyutlamadan ibaret değildir; yani genel olarak emek değil, toplumsal açıdan dolayımlayıcı bir faaliyet olarak eyleyen emektir söz konusu olan... Emek kapitalizmde başka toplumlarda yapmadığı bir şey yapmaktadır. Marx'ın terimleriyle söylersek, hem somut emek, yani gayet belirli bir amaç uğruna eldeki maddeyi dönüştüren özgül bir faaliyet, hem de soyut emek, yani başkalarının mallarını elde etme aracıdır... Marx bu son derece soyut içgöründen hareketle kapitalizmin tüm dinamizmini geliştirir. Bana öyle geliyor ki, Marx'ın esas meselesi emeğin sömürülmesinden ziyade –belki avcı-toplayıcı toplumlar hariç, emek her

37. Bkz. Willem van Reijen ve Jan Bransen, "The Disappearance of Class History in *Dialectic of Enlightenment*", Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* içinde, Stanford: Stanford University Press, 2002, s. 248-52.

toplumda sömürülür- emek sömürüsünü gerçekleştiren yapıların bizatihi emek tarafından kuruluyor olmasıdır. Örneğin, köylü temelli bir toplumda aristokratları bertaraf ederseniz, köylülerin kendi topraklarına sahip olabilecekleri ve hayatlarını bundan sağlayabilecekleri düşünülebilir. Ne var ki, kapitalistleri bertaraf ederseniz, sermayeyi de bertaraf etmiş olmazsınız. Sermayeyi meydana getiren yapıların kendisi bertaraf edilmediği sürece, toplumsal tahakküm o toplumda var olmaya devam edecektir.³⁸

Postone, Marx'ın emek teorisinin bariz bir mantık hatasıyla malûl olduğu eleştirisine de net bir yanıt vermiştir. Marx mübadele değerinin salt ilişkisel bir terim olduğu; yani metanın bünyevi bir özelliği değil de bir metayı başka bir metayla karşılaştırmanın sonucu olduğu fikrini ("ilk bakışta" kendini dayatan ideolojik yanılsamayı) önce eleştirir:

Mübadele değeri, ilk bakışta, kendisini niceliksel bir ilişki, bir tür kullanımdaki değerlerin başka bir türdeki değerlerle mübadele oranı, zaman ve mekânla birlikte sürekli değişen bir ilişki olarak sunar. Dolayısıyla mübadele değeri rastlantısal, tamamen görelî ve sonuçta bünyevi bir değer olarak görünür; yani metarlardan ayrılamayan, metaların bünyesindeki bir mübadele değeri kendi içinde çelişkili gibi görünür.³⁹

Eğer bu sahte bir görünümse, mübadele değerinin gerçek statüsü nedir? İşte bu noktada bir sürprizle karşılaşırız: İlişkiselden ziyade bünyevi olsa da, bir nesne olarak metanın doğal özelliği olması bakımından bünyevi *değildir*:

Metaların mübadele değerleri, hepsinde ortak olan, hepsinin az ya da çok temsil ettiği bir şey açısından ifade edilebilir. Bu ortak "şey" metaların geometrik, kimyasal ya da başka bir doğal özelliği olamaz. Bu gibi nitelikler ancak o metaların yararlılığını etkiledikleri, onları kullanım değerleri haline getirdikleri sürece dikkatimizi çekerler. Fakat metaların mübadelesi besbelli ki tamamen kullanım değerinden yapılmış bir soyutlamanın damgasını vurduğu bir edimdir... Kullanım değerleri olarak metaların her şeyden önce farklı nitelikleri vardır, ama mübadele değerleri olarak farklı nice-liklerden ibarettirler ve neticede hiç kullanım değeri içermezler. Metaların kullanım değerini göz önünde bulundurmazsak, geriye tek bir özellikleri, yani emeğin ürünleri olma özellikleri kalır.⁴⁰

38. "Marx after Marxism: An Interview with Moishe Postone", Benjamin Blumberg ve Pam Nogales, Mart 2008, www.platypus1917.home.comcast.net adresinden erişilebilir.

39. Marx, *Capital, Volume One*, s. 43.

40. A.g.y., s. 44.

Bir nesne olarak metanın tüm doğal (fiziksel) özelliklerinden tamamen farklı olan bu tuhaf, evrensel içkin, bünyevi değer salt metafizik (manevi) bir özellik olmasın sakın? Metalara soyut emeğin ürünleri olarak baktığımızda,

bunların her birinde geriye sadece hayal gibi bir nesnellik kalır... Hepsinde bulunan bu toplumsal tözün billurları olarak, değerdir bunlar – meta değerleri... Değerler olarak metaların nesnellğine hiç madde girmez; bu açıdan, fiziksel nesneler olarak metaların kaba bir duyumsallığı olan nesnellğinin tam zıddıdır... Metalar ancak özdeş bir toplumsal tözün, yani insan emeğinin ifadeleri oldukları sürece, değerler olarak nesnel bir nitelik taşırlar; değerler olarak nesnel nitelikleri tamamen toplumsaldır.⁴¹

Öyleyse bu "hayal gibi nesnellğin" tam statüsü nedir? Bu bağlamda Marx, evrenselin nesne içinde ama onun fiziksel niteliklerinin ötesinde özerk bir varlığı olduğunu iddia eden Aquinolu Tommaso gibi ontolojik bir gerçekçi değil midir? Üstelik, burada bariz bir *petitio principii* işlemiyor mu?* Kullanım değerinden mübadele değerine geçiş (ki yalnızca metaya harcanan emek-zamanına dayanır) tiktelden evrensele geçişe tekabül etmez: Bir metanın kullanım değerini izah eden somut niteliklerini soyutlarsak, geriye hiç kuşkusuz tüm metaların paylaştığı soyut bir özellik olarak faydalılığın (yararlılığın) kendisi kalır; tam anlamıyla simetrik bir şekilde, tüm metaların ortak özelliği olarak emeğin-ürünü-olmak, belirli bir metaya kullanım değerini kazandıran tikel bir somut emekten yapılmış bir soyutlamadır.

Buna verilecek karşılık şudur: Değer (mübadele değeri), üretimin toplumsal niteliğinin metaya kazanmış olmasına bağlı, toplumsal bir kategoridir. Kullanım değeri ile değer (mübadele değeri) arasındaki ilişki tikel ile evrensel arasındaki ilişki değildir; aynı metanın farklı kullanımları (önce bir ihtiyacı gideren bir nesne olarak, ardından toplumsal bir nesne olarak, özneler arasındaki ilişkilerin bir göstergesi olarak) arasındaki ilişkidir. Değer, toplumsal varlıklar olarak ürünler (metalar) ile ilgilidir, metanın toplumsal niteliğinin mührüdür ve *emeğin onun tek kaynağı olmasının sebebi budur* – de-

* Lat. İspatlanması gereken bir önermeyi doğru kabul edip bununla başka bir önermeyi ispata kalkışma. –ç.n.

41. A.g.y., s. 45 ve 55 (İngilizce çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır).

ğerin "insanlar arasındaki ilişki" ile ilgili olduğunu söylediğimizde, değerin kaynağının emek olduğu iddiası neredeyse gereksiz bir tekrara dönüşür. Bir başka deyişle, değerin tek kaynağı insan emeğidir; çünkü değer, tek tek her bireyin toplumsal emeğin bütünlüğüne katılımını ölçen toplumsal bir kategoridir – hem sermayenin hem de emeğin değeri üreten "etmenler" olduğunu iddia etmek, emekçilerin yanı sıra sermayenin de insan toplumunun bir üyesi olduğunu iddia etmekle aynı kapıya çıkar.

Sömürü ancak kapitalizmde "doğallaştırılıp" iktisadın işleyişine kazanır, yani iktisat-dışı baskı ve şiddetin sonucu olmaktan çıkar. Bu nedenle, kapitalizmle birlikte kişisel özgürlük ve eşitliğe kavuşuruz: Açık bir toplumsal tahakküme lüzum yoktur, zira tahakküm üretim sürecinin yapısında örtük olarak zaten bulunur. Bu bağlamda artı-değer kategorisinin hayati bir önem taşıması da bundandır: Marx, işçi ile kapitalist arasındaki mübadelenin, işçilerin (genel olarak) bir meta olarak emek güçlerinin tam değerini almaları bakımından "adil" olduğunu daima vurgulamıştır – burada dolaysız bir "sömürü" yoktur; yani burada, işçilere "kapitalistlere sattıkları metanın tam değeri ödenmiyor" değildir. Sömürünün nedeni, bir meta olarak emek gücünün, kendi ederinden daha fazla değer üretmek gibi paradoksal bir nitelik taşımasıdır. Bu süreç, "burjuva" piyasa ideolojisiinde hasıraltı edilir. Gelin günümüzden bir örneği, piyasa ekonomisini analiz etmeye "fantazi uçuşuyla", "hakikat dünyasını" hayal ederek başlayan Tim Hartford'ı ele alalım:

Piyasaların eksiksiz, serbest ve rekabetçi olduğu bir dünya. Aslında, şeytana pabucunu ters giydiren avukatlar herkese hakikati söylemeye ne kadar yakınsa, bizler de eksiksiz, serbest ve rekabetçi piyasaların olduğu bir dünyaya ulaşmanın o kadar eşliğindeyiz.

Dolayısıyla neden garip bir iktisatçının fantazileri hakkında bir bölüm okuduğunuzu sorabilirsiniz kendinize. Cevap ortada: Bu fantazi, iktisadi sorunların neden ortaya çıktığını anlamamızı sağladığı gibi, doğru yola yönelmemize de yardımcı olur. Kusursuz piyasalarla el ele vermiş bir "bir sıfır önde" yaklaşımı, herhalde ulaşabileceğimiz en iyi noktadır. Gerçek dünya ekonomileri teklediğinde, piyasa başarısızlıklarını arayacağımızı ve sorunu çözmek için elimizden geleni yapacağımızı biliriz.⁴²

42. Tim Hartford, *The Undercover Economist*, Londra: Abacus, 2007, s. 77-8.

Piyasa başarısızlıklarına yol açan üç büyük sorun kıtlık gücü, eksik enformasyon ve dışsallıklardır (Dördüncü sorun –hakaniyet– "bir sıfır önde" yaklaşımıyla ele alınabilir). Hartford burada rasyonel bir soyutlama ya da dar anlamda bir fantazi, yani kendi antagonizmalarını örtbas edip onları rasgele ortaya çıkmış ikincil pürüzlere indirgeyen bir kurgu sunmuyor mu? Saf piyasa *rasyonel* bir simgesel kurgu mu? Bu kurgunun başarısızlıkları olumsal çarpıklıklardan mı ibaret, yoksa yapısal olarak zorunlu mu, yani bunlar *sempptom* mu? Kapitalist-piyanın ütöpik fikri şudur: İlkesel olarak, dışsallıklar vb.'ni hesaba katarak piyasa başarısızlıklarını düzeltmek mümkündür. Marx *Kapital*'in meşhur bir pasajında piyasa alanını ironik bir şekilde tasvir etmiştir. Bu alanın sınırları dahilinde emek gücünün satışı ve alımı,

insanın doğuştan gelen haklarının Cennetidir. Burada yalnızca Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham hüküm sürer. Özgürlüktür; çünkü bir metanın, sözelimi emek gücünün, hem alıcısı hem de satıcısı ancak kendi özgür iradesinin etkisi altındadır. Serbest taraflar olarak sözleşme imzalarlar ve vardıkları anlaşma ortak iradelerine hukuki bir ifade verdikleri biçimden ibarettir. Eşitliktir; çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle mübadele ederler. Mülkiyettir; çünkü ancak kendilerine ait olan şeyler üzerinde tasarrufla bulunurlar. Ve Bentham'dır; çünkü her biri sadece kendisini düşünür. Onları bir araya getiren ve ilişkiye sokan tek güç kendi bencillikleri, kazançları ve özel çıkarlarıdır. Her biri yalnızca kendisini düşünür ve geri kalanları dert etmez; tam da böyle yaptıkları için, şeylerin önceden tesis edilmiş uyumu gereği ya da hinoğlunun bir tanrının himayesiyle müşterek getirileri, ortak servetleri ve ortak çıkarları için elbirliğiyle çalışırlar.⁴³

Gelgelelim, emek gücünün satıcısı ile alıcısı arasındaki piyasa mübadelesinde ne olup bittiğine daha yakından baktığımızda,

oyundaki karakterlerin fizyonomisinde bir değişiklik algılayabiliriz. Vaktiyle para sahibi olan kişi şimdi bir kapitalist olarak önde çalımla yürümektedir; emek gücü sahibi, onun emekçisi olarak peşinden gitmektedir. Biri havalara girmiş, sırıttırıyor, akli fikri işte; diğeri ise ürkek, çekingen, kendi ayağıyla pazara giden ve derisinin yüzülmesinden başka bir şey beklemeyen biri gibi.

43. Marx, *Capital, Volume One*, s. 195.

Demek ki özgül bir piyasa metası –işçinin kendi emek gücünü satması– semptomun ta kendisi, ideal piyasa kurallarını her açıdan ihlal eden zorunlu istisnadır: Kıtlık gücü açısından bakıldığında, kapitalistin *a priori* yapısal bir avantajı vardır; enformasyon açısından bakıldığında, kapitalistin erişimi *a priori* daha eksiksizdir, zira tüm süreci örgütlemekte ve ürünleri satarak piyasayı idare etmektedir; dışsallıklar açısından bakıldığında ise, kapitalistler onları görmezden gelebilir, ama kendi içinde (*sadece* bir işçi olmayan biri olarak) işçi etkilenen dışsallığın kendisidir. İktisatçıların deyişiyle "tek fiyat yasası"na göre, aynı zamanda, aynı yerde satışa sunulan ve üzerlerindeki fiyatlar açıkça görülebilen özdeş ürünler aynı fiyatla satılır. Bu yasanın canalcı sonucu şudur: Evrenselleşen şey en düşük fiyattır: Sözelimi özdeş 18 işe başvuran 19 işçi varsa ve bu işçilerin arasından biri günde yalnızca 40 dolara çalışmaya razıysa, hepsi bu ücret için çalışmak zorunda kalacaktır. Aynı şey tam tersi için de geçerli olabilirdi; fakat istisnaları bir yana bırakırsak, işçilerin sayısı genel olarak işten fazla olduğu için, bu "tek fiyat yasası" işçileri büyük bir yapısal dezavantaja sokar. Yedek işsizler ordusunun rolü burada yatar: İşsizlerin oranının birazcık düşmesi bile ücretleri önemli ölçüde azaltabilir, çünkü daha düşük ücretler için çalışmaya razı olmaları işi olanların hepsi için bir tehdit oluşturur.⁴⁴

Burada işleri daha da karışık hale getiren şey, Hartford'ın "hiçbir şeyin değerini bilmeyen insanlar"dan bahsederken atıfta bulunduğu paradokstur. Bu noktada, Hartford'ın formülünü, Stephen Jay Gould'un Hershey çikolatalarının ağırlığı ile fiyatı arasındaki ilişki hakkındaki hikâyesiyle benzerlik kurarak karmaşıktırmalıyız: Hershey

44. Hartford, Deng'in bilgeliğini ikna edici bir şekilde ortaya koyar: Deng, Rusya'da dayatılan şok terapisini uygulamak yerine, kapitalizm için *marjinlerde*, yani hem coğrafi çepelerde (münhasır "serbest bölgeler") ya da üretimin çeperde kalan sektörlerinde (küçük esnaf ve zanaatkarlar, hizmetler), hem de tek bir şirket içindeki üretimin çepelerinde aşama aşama yer açmıştır. Bunları yaparken de piyasanın şu temel dersini hesaba katmıştır: Asıl önemli olan şey marjinal maliyettir (yani bir ürünün başka bir kalemini daha kârlı şekilde üretmenin maliyetidir). Bu minvalde, devlet teşebbüsleri doğrudan özelleştirilmemiş, onlara öncelikle (devlet kotasını aşan) üretim fazlalarını serbest piyasada satma seçeneği sunulmuştur. Peki ya bu marjinal rol, yani piyasa ekonomisinin kaynakların en iyi şekilde dağıtılmasını teminat altına aldığı yerde kapitalizme marjinal bir alan açma, sınırlı bir fenomen olmak şöyle dursun, gelecek için bir model olarak kabul edilirse?

şirketi ürünün ağırlığını peyderpey azaltmış, ardından (ilk zamanındaki kadar olmasa da) biraz daha büyütüp fiyatı artırmış ve ardından yine ağırlığını azaltmış, vs. Bu eğilimi bir noktada tam olarak hesaplanabilir sonucuna vardırırsak, şirket içinde hiçbir şey olmayan bir paket satacaktır ve bu için tam olarak belirlenebilir bir fiyatı olacaktır. Buna kâr denir: kapitalistten bir şey satın aldığımızda, karşılığını ödediğimiz "hiçin" fiyatı. Kapitalist ekonomi, tam bir fiyatı olan sanal bir Sıfır'a istinaden, için fiyatına dayanır.

// Bu hiç, "gösterilensiz gösteren"in ta kendisi, mesela adı sanı bilinmeyen bir kola içeceği yerine Coca Cola aldığımızda karşılığını ödediğimiz markadır. Bütünüyle "taşerona verilmiş" bir şirket hayal edelim – mesela, maddi üretimini (Endonezyalı ya da Orta Amerikalılara), ürünlerinin dağıtımını, pazarlama stratejisini ve reklam kampanyalarını "taşerona verdiği" gibi, tasarım işini de en seçkin tasarım ajanslarından birine bırakan ve bu da yetmezmiş gibi, bankadan kredi alan Nike'ı ele alalım. Bu durumda Nike "kendi içinde bir hiç" olacaktır – yani yalnızca "Nike" markasının, belirli bir "yaşam tarzı"na ilişkin kültürel deneyimi akla getiren "boş" bir Ana-Gösteren. Logonun gündelik hayatlarımızdaki fetişleşmiş rolü hakkındaki polemiklerin yetersiz kaldığı nokta burasıdır. Bu polemiklerde, farklı logoların etkisinin bizatihi dile ilişkin (Ana-Gösteren ile "olağan" göstergeler zinciri arasındaki) belirli bir boşluğa asalak gibi yapıştığı gözden kaçırılır – terimleri "yaşam tarzı" çağrışımını atlayarak doğrudan gerçekliği gösteren bir dile asla sahip olamayız.

Eğer piyasada her şey satılıksa, kendine gönderme yapan tüm paradoksları da içerir bu: (Bankalardan kredi almak için kapışan) kapitalistler için de bir piyasa vardır, bankalar için de, markaların kendileri için de – örneğin, gayet iyi bilinen eski bir şirket iflas ederse, geriye sadece isim kalır ve bu isim gene de satılabilir. Demek ki şöyle bir iddiada bulunabiliriz: Bir metaya markası yüzünden daha fazla para ödediğimizde, bu fazla parayı ürünün olumlu özellikleri için değil, Hiç için, sırf gösterge için öderiz. Ürünün fiyatının markayı kapsayan kısmını mümkün olduğu kadar artırmak kapitalistin çıkarıdır, zira bu kısım kârdan, hiç için ödenmiş paradan ibarettir; ideal olan şey sadece bir marka satmak ve bir hiç karşılığında para kazanmak olurdu tabii. Ama bu ideale ulaşamaz elbette: Fiili piyasadaki bir ürün bu saf konuma asla ulaşamaz, çünkü (kendi ürünle-

rini eskiden gayet iyi bilinen bir markayla adlandırmak isteyen başka bir üretici dışında) kimse bir addan ibaret olan bir şeye para ödemeye razı olmaz; bu nedenle, her ürün kendi markasının ötesindeki bir ihtiyacı giderir gibi görünmek zorundadır: Bizatihi Nike'ı değil, spor ayakkabısını, bir tişörtü ya da bu markanın iliştiirildiği başka bir nesneyi satın alırsınız. Esas mesele, tüketicinin hâlâ satın almaya razı olduğu sınır noktasını (bir ürünün asgari olumlu içeriği ile markanın azami seviyesini) bulmaktır.

Bu sınır noktasını belirleme süreci kendi paradokslarını da beraberinde getirir. Vilfredo Pareto, bundan yüz yıl kadar önce, toplumsal hayattaki "80/20 kuralı"nı ortaya atan ilk kişi olmuştur: Toprakların %80'ine insanların %20'si sahiptir, kârların %80'i istihdam edilenlerin %20'si tarafından üretilmektedir, kararların %80'i toplantı sürelerinin %20'si içinde alınmaktadır, internetteki bağlantı adreslerinin %80'i web sayfalarının %20'sinden azına işaret etmektedir, bezelyelerin %80'i bezelye kabuklarının %20'sinden çıkmaktadır, vb. Bazı toplum analistleri ve iktisatçıların belirttiği üzere, bugünkü iktisadi üretkenliğin hızla artışı bizi bu kuralın nihai örneğiyle karşı karşıya getirmektedir: Küresel ekonomi işgücünün ancak %20'lik bir kısmının tüm gerekli işleri yapacağı bir duruma doğru yönelmektedir; böylelikle nüfusun %80'i temelde işe yaramaz hale gelecektir. Bu 80/20 kuralı "ölçekten bağımsız ağlar"a dayanır. Burada, en çok bağlantısı olan az sayıdaki düğümün ardından, daha da az bağlantısı olan daha da çok sayıdaki düğüm gelir. Bir örnek verelim: Bir grup insan arasında, az sayıda insan çok sayıda insanı tanırken (yani onlarla bağlantısı varken), insanların çoğunluğu az sayıda insanı tanır – sosyal ağlar kendiliğinden "düğümler", yani başka insanlarla çok sayıda bağlantısı olan insanlar oluşturur. Ölçekten bağımsız böyle bir ağda rekabet devam eder: Genel dağılım aynı kalsa bile, en üstteki düğümlerin kimliği sürekli değişir; sonradan gelen kişi, daha önce kazanmış olanların yerini alır. Ne var ki bazı ağlar, ötesine geçildiğinde rekabetin sona erip kazananın her şeyi aldığı hayati bir eşik noktasını aşabilir: Yazılım sanayisinin ayrıcalıklı düğümü haline gelmiş Microsoft örneğinde esasen böyle olmuştur: Bütün bağlantıları eline geçirmiştir, yani başka varlıklarla iletişim kurabilmek için onunla öyle ya da böyle ilişkiye girmemiz gerekir. Hiç şüphesiz, büyük yapısal mesele şudur: Eşiği tanımlayan şey ne-

dir, hangi ağlar ötesine geçildiğinde rekabetin bitip kazananın her şeyi aldığı o eşiği geçmeye meyillidir?⁴⁵

Eğer bu süreci bütünüyle göz önünde bulundurursak, piyasa ideolojisinin temel varsayımlarından birini, yani şu fikri sorgulamak zorunda kalırız: İdeal koşullarda, piyasa mekanizmasının serbestçe ve dizginlenmeden işlemesi sağlanırsa, sonuçta ortaya çıkan denge –arz ile talebin kesiştiği nokta, yani bir metanın belirli bir fiyata satıldığı zaman– bizatihi olumsal ya da rekabet oyununun sonucu olmayan; arz ile talebin etrafında dolaştığı, fiyatın etrafında dalgalandığı X'in ta kendisi olan "doğal" bir optimal noktayı yansıtacaktır. Peki ya bu denge noktası "doğal" değil de "suni"yse ve piyasanın kendine gönderme yapan oyunuyla belirleniyorsa? John Maynard Keynes borsayı katılımcıların yüz fotoğrafa bakarak en güzel kızları seçmek zorunda oldukları aptal bir yarışmaya benzeterek bu kendine gönderme yapma niteliğini hoş bir biçimde tasvir etmiştir:

İnsanın gerçekten de en güzelleri, ya da ortalama bir bakış açısına göre sahiden en güzel olanları seçmesi söz konusu değildir. Aklımızı, ortalama kanaatin, ortalama kanaatin ne olacağını tahmin edeceğini kestirmeye vakfettiğimiz üçüncü bir dereceye ulaşmış durumdayız.⁴⁶

Peki ya piyasa oyununun bünyesindeki bu kendine gönderme yapma niteliği çok güçlüyse, öyle ki *fiyatın etrafında gidip geldiği X önceden verili değilse ama piyasa sürecinin kendisi tarafından üretiliyorsa*? Bunu daha basit bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: *Piyasada kazananlar en iyiler (yani en güzel kızlar) değildir*. Microsoft'un rakiplerini geçmesi –ya da video rekabetinin yaşandığı günlerde VHS'nin Betamax'ı geçmesi– fiyata istinaden ürünün bünyevi niteliklerinden ziyade, şirketin piyasa mekanizmalarını kendi çıkarına kullanırken eline geçen "şans"la alakalıdır. Burada iş başında olan kendine gönderme yapma mekanizması birden fazladır; bir nesnenin pazarlanmasının ve genel olarak arzının kendisine olan talebi bizatihi yarattığını (en azından etkilediğini) söylemek yeter. Keza,

45. Bkz. Albert-Laszlo Barabasi, *Linked*, New York: Plume, 2003, 6. ve. 8. bölümler.

46. John Maynard Keynes, *General Theory of Employment, Interest and Money*, Londra: Macmillan, 1967, s. 156; Türkçesi: *Genel Teori: İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, çev. Uğur Selçuk Akalın, İstanbul: Kalkedon, 2008.

Ivan Illich'in sağlık sekt6r6 konusunda gayet ikna edici bir şekilde ortaya koyduğu gibi, tıp y6ntemleri ve eczacılıktaki yeni ilerlemeler hayatımızın tıbbi pratiklerle tedavi edilebilir alanı olarak deneyimlediğimiz şeyin kapsamını g6nden g6ne genişletmektedir – abese irca bir kestirimle s6ylersek, 6l6m6m6z de dahil olmak 6zere t6m hayatımız, tedavi edilecek stresli bir deneyim halini almaktadır. Bu t6r kendine g6nderme yapma mekanizmalarından biri de m6saitliktir: Microsoft'un kazanmasının sebebi "en iyi" yazılıma sahip olması değil, kendisini kendi alanında "standart" olarak benimsetmeyi başarmış olmasıdır. Totolojik bir açıklama değildir bu; zira bir 6r6n6n kendisini kendi alanında standart olarak benimsetebilmesi için pek çok işin yapılması gerekir ki bu işler de s6z konusu 6r6n6n b6nyevi niteliklerinden ziyade pazarlanması ve dağıtımıyla alakalıdır.

Hegel'den Marx'a... ve Tersine

Demek ki Marx'ın "emek değer teorisi" yanlış adlandırılmıştır. Bu teoriye bakıp burada ř6yle bir iddiada bulunduğu yanılışmasına kapılınmamalıdır: M6badele ya da m6badelenin değerin oluşturulmasındaki rol6, emeğin değerin k6keni olduğu gibi çok 6nemli bir gerçeği hasıraltı eden bir g6r6n6mden ibarettir. Meseleye daha ziyade ř6yle bakılmalıdır: Değerin ortaya çıkışı, değerin kendi kullanımını "başından atmasını" sağlayan bir dolayım s6recidir – değer, kullanım değerı 6zerindeki artı değerdir. Kullanım değerlerinin genel muadili kullanım değerinden mahrum bırakılmak *zorundaydı*, salt bir kullanım değerı potansiyeli olarak işlemek durumundaydı. 6z, g6r6n6m olarak g6r6n6md6r: Değer, m6badele değerı *olarak* m6badele değeridir – ya da Marx'ın *Kapital*'in ilk baskısına yapılan değişikliklerin elyazması versiyonunda belirttiği gibi: "Farklı somut 6zel emeklerin aynı insan emeğinin bu soyutlamasına (*Abstraktum*) indirgenmesi, ancak farklı emeklerin 6r6nlerini etkili bir şekilde birbirine eşit olarak koyutlayan m6badele sayesinde gerçekleşir."⁴⁷ Bir başka deyişle, "soyut emek" kendisini ancak m6badele içinde gerçekleştiren bir değer ilişkisidir, bir metanın diğer metalarla olan iliş-

47. MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe), Abteilung II, Band 6, Berlin: Dietz Verlag, 1976, s. 41.

kilerinden bağımsız tözel niteliği değildir. Ortodoks Marksistlerin gözünde, değere ilişkin bu tür bir "ilişkisel" bakış, "para-değer teorisi" diye kapı dışarı ettikleri "burjuva" siyasal iktisada verilmiş bir tavizdir – gelgelelim, bu "ortodoks Marksistler"in kendileri değere ilişkin "burjuva" bir bakışa gerilemektedir. Zira değer bir özellik olarak metaya içkin olduğunu düşünmekte ve böylelikle aslında metanın toplumsal niteliğinin fetişleşmiş görünümü olan "hayal gibi nesnelliğini" doğallaştırmaktadırlar.

Burada teorik ıvır zıvırla uğraşılıyor değiliz – paranın statüsünün net bir şekilde belirlenmesinin çok önemli iktisadi-siyasi sonuçları vardır. Eğer parayı değer in ikincil bir ifade biçimi, yani ifade edilmeden önce metada "kendi içinde" var olan bir şey olarak görürsek –bir başka deyişle, para bizim için ikincil bir kaynaktan, mübadeleyi kolaylaştıran pratik bir vasıttan ibaretse– o zaman Ricardo'nun Solcu takipçilerinin de içine düştüğü şu yanılsamaya giden kapı açılmış olur: Paranın yerine, taşıyıcılarının yaptığı iş miktarını gösteren basit senetler koymak ve elinde bu senedi bulunduran kişiye toplumsal üründen kendi payına düşen kısmı alma hakkını vermek mümkündür. Bu dolaysız "iş parası" sayesinde tüm "fetişizm"lerden kaçınılabileceği ve her işçinin "tam değeri"ni almasının sağlanabileceği sanılır. Marx yaptığı çözümlemeyle, bu projenin, paranın fetişizmi zorunlu bir sonuç haline getiren biçimsel belirlenimlerini gözardı ettiğini ortaya koyar.

Başka bir deyişle, Marx mübadele değerini değer in görünüm tarzı olarak tanımladığında, öz ile görünüm arasındaki karşıtlığın bütün o Hegelci ağırlığını akla getirmek gerekir: Öz ancak görüldüğü sürece vardır, görünümünden önce var değildir. Keza, bir metanın değeri, onun mübadeledeki görünümünden bağımsız olarak var olan, bünyevi tözel niteliği değildir. Bu da demektir ki Marx'ın somut emek ile soyut emek arasında yaptığı ayırım da bir yanlış adlandırmadır: Hegelci anlamda, "somut" emek (bireyin doğal bir nesne üzerinde çalışması, onu insanların bir ihtiyacını giderecek hale getirmesi), her zaman içinde gerçekleştiği somut toplumsal ilişkiler ağında yapılmış bir soyutlamadır. Bu toplumsal ilişkiler ağı kendisini emek kategorisine tam da zıddı olan "soyut" emek biçiminde ve ürünü olan metaya da (kullanım-değerine karşıt olarak) kendi değerinin biçiminde kazır:

"Somut emek", bir tür çalışma faaliyeti olarak gördüğümüz şeyin bir biçiminin tüm toplumlarda insanların doğayla olan etkileşimlerini dolayım-lamasına işaret eder. "Soyut emek" ise... kapitalizmde, emeğin emsalsiz bir toplumsal işlevi de olduğunu gösterir: Yeni bir toplumsal karşılıklı bağımlılık biçimini dolayım-lamaktadır. Metanın bütünün temel yapılandırıcı kategorisi olduğu bir toplumda, emek ve emeğin ürünleri –başka toplumlar-da olduğu gibi, toplumsal olarak geleneksel bağlar, normlar ya da aleni iktidar ve tahakküm ilişkileriyle, yani apaçık toplumsal ilişkilerle dağıtılmaz. Emeğin kendisi, başkalarının ürünlerini edinmeyi sağlayan, neredeyse nesnel bir vasıta işlevi görerek bu ilişkilerin yerini alır... Dolayısıyla, Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde, emeğin toplumsal hayatta merkezi bir yeri olduğu anlayışı tarihötesi bir önerme değildir. Bu anlayış, maddi üretimin her zaman için toplumsal hayatın bir önkoşulu olduğuna atıfta bulunmaz. Bununla kastedilen şey, maddi üretimin genel olarak toplumsal hayatın ve hatta kapitalizmin en temel boyutu olması da değildir. Daha ziyade, kapitalizmde, emeğin o toplumu temelden şekillendiren toplumsal ilişkileri tarihsel açıdan kendine özgü bir şekilde kurmasına göndermede bulunur.⁴⁸

Tam da bu bakımdan, meta biçiminin dinamiği "somut evrensellik" ta kendisidir. Yani tüm toplumsal bütünlüğe sirayet eden, "kendini özgürce belirleyen birey ile nesnel zorunluluğun dışsal alanı olarak toplum" arasındaki paradigmatik biçimde modernliğe has çatış-kıda olduğu gibi, bu bütünlüğün en soyut/biçimsel öz-farkındalık biçimlerini üreten belirleyici ilkedir:

Marx'ın değer teorisi, sermayenin, başlıca niteliği sınırsız bir gelişme eğilimi olan, toplumsal olarak kurulmuş bir dolayım ve servet biçimi olarak çözümlenmesine bir temel sağlar... Marx'ın terimleriyle söylersek, kişisel bağımlılık ilişkilerinin şekillendirdiği kapitalizm öncesi bağlamdan, toplumsal bir "nesnel bağımlılık" çerçevesi içinde bireysel kişisel özgürlüğün şekillendirdiği yeni bir bağlam doğmuştur. Modernliğe has çatışkısız karşılığın –kendini özgürce belirleyen birey ile nesnel zorunluluğun dışsal alanı olarak toplum– her iki tarafı da, Marx'ın çözümlemesine göre, toplumsal ilişkilerin metanın belirleyiciliğiyle aldığı biçimin ortaya çıkıp yayılmasıyla tarihsel olarak kurulmuştur.⁴⁹

"Kendini özgürce belirleyen birey ile nesnel zorunluluğun dışsal alanı olarak toplum" arasındaki bu çatışkayı modernliğin hayati bir özelliği olarak kavrayan felsefeci, elbette Hegel'dir. Hegel bu çatış-

48. Postone, "Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)".

49. A.g.y.

kının toplumsal veçhesi (bireysel özgürlük ile piyasa mekanizmaları kisvesine bürünmüş nesnel zorunluluğun bir arada varoluşu) ile dinsel veçhesi (Protestanlık ile bu dinin çatışkısız motifleri olan bireysel sorumluluk ve Kader) arasındaki bağı da açıkça fark etmiştir. Dolayısıyla felsefi açıdan esas mesele, Hegel'e yapılan göndermenin muğlaklığıdır. Öncelikle, Althusser ve Karatani gibi, farklı teorik konumlardan hareketle, (Lacan'ın vaktiyle Heidegger'e yaptığı göndermeye daha sonra değer vermemesi gibi) Marx'ın siyasal iktisat eleştirisindeki Hegel göndermesini konu dışı bir "oynaşma" olarak gören yazarlar vardır. Örneğin Karatani, Marx'ın sermayenin kendi kendini işe koşmasına ilişkin *Darstellung*'u Hegelci göndermelerle dolu olsa da, sermayenin kendi kendine hareket edişinin, Hegelci Kavram'ın (ya da Tin'in) döngüsel bir şekilde kendi kendine hareket edişinin muadili olmadığını vurgular: Marx bu hareketin asla kendisini yakalayamadığını, kendine gelemediğini, çözümünün daima ertelendiğini, krizin bu hareketin en temel bileşeni (Sermaye'nin Bütünü'nün, Adorno'nun muhtemel deyişiyle, Hakiki-olmadığının göstergesi) olduğunu, bu yüzden de sermayenin hareketinin kendisini mütemadiyen yeniden üreten "sahte bir sonsuzluk" hareketi olduğunu söyler:

Kapital, tasvirindeki Hegelci üsluba rağmen, saikleri itibarıyla Hegel' in felsefesinden ayrılır. *Kapital*'in ereği asla "mutlak Tin" değildir. *Kapital*, her ne kadar dünyayı örgütlesse de sermayenin kendi sınırlarını asla aşamayacağını ifşa eder. Sermayenin/aklın kendini kendi sınırları ötesinde gerçekleştirmeye yönelik denetimsiz dürtüsünü hedef alan Kantçı bir eleştiridir bu.⁵⁰

İlginç olan, Adorno'nun, *Hegel: Three Studies* (Hegel: Üç İnceleme) başlıklı çalışmasında, Hegel'in sistemini aynı "finansal" çerçevede içinde, asla geri ödeyemeyeceği krediyle yaşayan bir sistem olarak nitelendirmesi.⁵¹ Fakat öncelikle, Hegel'deki Mutlak'ın öz-kimliği bütünüyle ulaşmak gibi naif bir anlamda "mutlak" olmadığını da belirtmemiz gerekiyor: Sona ermez, kendi kendini yeniden üretmenin

50. Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, Cambridge, MA: MIT Press, 2005, s. 9; Türkçesi: *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2008, s. 34.

51. Bkz. Theodor Adorno, *Hegel: Three Studies*, MA: MIT Press, 1994, s. 67.

ebediyen tekrar eden döngüsüne takılıp kalır – Hegel'in "İdea"yı, kendini kaybetmenin ve kendi ötekiliğini yeniden kendine mal etmenin ebedi döngüsü içinde tasvir edişini hatırlayalım. İkincisi, Marx'ın eleştirisi kesinlikle Kantçı *değildir*; zira Marx sınır kavramını Kantçı anlamıyla negatif bir sınırlama olarak değil, Hegelci anlamıyla, sürekli genişleyen kendi kendini yeniden üretme hareketinde sermayeyi daha da ileri gitmeye sevk eden *pozitif* bir teşvik edici güç olarak tasavvur etmiştir. Bir başka deyişle, Kantçı bakış açısından bakıldığında, "sermayenin/ağlın kendini kendi sınırları ötesinde gerçekleştirmeye yönelik denetimsiz dürtüsü"nün, bu sınırla bütünüyle ortak bir tözü paylaştığı görülmez. Sermayenin asli "çatışkısı" kendisinin itici gücüdür; çünkü sermayeyi nihayetinde harekete geçiren şey, kendi dışındaki tüm ampirik gerçekliği kendine mal etme ve/ya tüm ampirik gerçekliğe nüfuz etme çabası değil, bünyevi antagonizmasını çözme dürtüsüdür. Başka bir deyişle, sermaye "asla kendi sınırlarının ötesine geçemez". Ancak bunun sebebi, numenal bir Şey'in sermayenin eline geçmeye direnmesi değil; bir bakıma, sermayenin *bu sınırın ötesinde hiçbir şey olmadığını*, yalnızca bu sınırın doğurduğu bir "her şeyi kendine mal etme heyulası" olduğunu görememesidir.

Bu da bizi Karatani'nin vizyonunun siyasi sınırlarına geri getiriyor: Karatani'nin tasarısı gerçekten de komünist bir tasarı değil, her gerçekliği kendine mal etmek isteyen olağan "dogmatik" kapitalizmin yerine "aşkın-eleştirel" bir kapitalizmi koymaya dair imkânsız bir Kantçı hayaldir. Bu Kantçı yanılsamanın tam anlamıyla gerçekleştirmiş halini, Karatani'nin yüzünü Yerel Mübadele Ticaret Sistemi'ne (YMTS) dönmesinde görürüz. Bu sistemde, fetişistik "aşkın yanılsama"dan kaçınacak, dolayısıyla tamamen aşkın-eleştirel kalacak bir para biçimi söz konusudur. Bu nedenle, Karatani'yi ele alırken Alfred Sohn-Rethel'in (bugünlerde tamamen gözardı edilen) eserini de muhakkak ele almak gerekir – Karatani'nin kitabında bu kitaba hiçbir atıfta bulunulmaması, Marksizmin tarihini gayet iyi bilen herkesin hemen gözüne çarpacaktır. Sohn-Rethel doğrudan Kant'ın aşkın eleştirisi ile Marx'ın siyasal iktisat eleştirisi arasındaki benzerliği kullanmıştır; ama eleştirel açıdan, tam tersi yönde: Meta evreninin yapısı Kantçı aşkın uzamın yapısıdır. Yani, Sohn-Rethel'in amacı Kantçı epistemolojiyi Marx'ın siyasal iktisat eleştirisiyle birleştir-

mektir. İnsanlar metaları mübadele ederken, özgül kullanım değerini soyutlarlar – önemli olan tek şey metaların değerleridir. Marx bu soyutlamaya "gerçek" adını vermiştir; çünkü mübadelenin toplumsal gerçekliği içinde bilinçli bir çaba sarf edilmeden vuku bulur ve herhangi birinin bu mübadelenin farkında olup olmaması önem taşımaz. Sohn-Rethel'in gözünde, bu tür bir soyutlama biçimsel ve soyut düşünmenin gerçek temelidir: Kant'ın tüm kategorileri, örneğin uzam, zaman, nitelik, töz, kaza, hareket, vb. mübadele eyleminde örtük bir biçimde mevcuttur. Nitekim burjuva epistemolojisi ile mübadelenin toplumsal biçimi arasında biçimsel bir özdeşlik vardır, zira her ikisi de bir soyutlamayı gerektirir: Gerek antik Yunan'da gerekse de modern toplumlarda, soyut düşünme imkânını temellendiren şey, mübadele ile kullanımın tarih içinde birbirinden ayrılmış olmasıdır. Toplumsal sentezin kökeni olarak meta mübadelesi, kendisinin tüm düşünce biçimlerinin ortaya çıkmasını koşullar – özel olan kullanım deneyiminin aksine, mübadele soyut ve toplumsaldır:

Zihinsel emeği her tür kol emeğinden tam anlamıyla ayrı biçimiyle tanımlayan şey, ampirik olmayan biçimsel soyutlamalardır; bunlar ancak ampirik olmayan, "saf" kavramlar tarafından temsil edilebilir. Öyleyse zihinsel emeğin ve söz konusu bölünmenin açıklaması, bunların altında yatan ampirik olmayan biçimsel soyutlamanın kökenini göstermeye bağlıdır, ki analizimizin amacı da zaten bu. Bu kökenin meta mübadelesine eşlik eden gerçek soyutlamadan başka bir şey olmadığını görebiliriz, zira ampirik olmayan biçimsel bir niteliği vardır ve düşünceden kaynaklanmaz. İdealizme düşmeden, zihinsel emeğin ve bilimin kendine özgü doğasını hakınca irdelemek ancak bu yolla mümkündür. Bu tarz bir kafa ve kol ayrımının tarihteki ilk tezahürünü Yunan felsefesi oluşturur. Zira ampirik olmayan gerçek soyutlama meta mübadelesinde aşikâr ise, bunun sebebi mübadele sayesinde toplumsal bir sentezin mümkün olmasıdır. Söz konusu toplumsal sentez insanın doğayla maddi alışverişine dair bütün edimlerden zaman-mekân bakımından kesin bir biçimde ayrılır. Ve bildiğim kadarıyla böyle bir toplumsal sentezin olgunluğa erişmesi MÖ sekiz ya da yedinci yüzyılda Yunanistan'da gerçekleşir, ki MÖ 680'deki ilk para basımının bunda büyük önemi vardır. Öyleyse burada karşımızda duran şey, insanın tüm fiziksel yetilerinden ayrı olarak "saf aklı" oluşturan, gelişimini tamamlamış haldeki kavramsal düşüncenin tarihsel kökenidir.⁵²

52. Alfred Sohn-Rethel, *Zihin Emeği, Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis, 2011, s. 80-1.

Neticede Sohn-Rethel burada, toplumsal-tarihsel dolayımın kapsamını doğanın kendisine doğru genişletir: Meta fetişizminin koşulladığı tek şey tikel bir gerçeklikten yapılan soyutlama değildir. Doğa ancak meta biçiminin hâkim olduğu bir toplumda, her türlü anlamdan yoksun "nesnel gerçeklik", öznel değerlerimize tezat teşkil eden tarafsız olgular alanı olarak kavranabilir – doğal fenomenleri anlamsız pozitif verilere indirgeyen "nesnel" doğa bilimlerinin yükselişinin, meta mübadelesinin yükselişiyle sıkı sıkıya bağlantılı olması da bundandır:

Biri çıkıp da bize insandan bağımsız bir fiziksel nesne-dünyası olarak doğa anlayışının, para ekonomisindeki tam gelişmiş haline ulaşan meta üretiminden doğduğunu söylese aklımız karışabilir. Fakat bu doğa anlayışının tarihteki köklerinin doğru tasviri budur; söz konusu anlayış, toplumsal ilişkiler meta mübadelesinin gayrişahsi ve şeyleşmiş niteliğine büründüğü anda ortaya çıkar.⁵³

Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde tam da bu görüşü savunur ve üstüne basa basa "doğanın toplumsal bir kategori" olduğunu söyler: "Doğal" olarak görünen şey daima tarihsel olarak özgül toplumsal bir bütünlük tarafından dolayımlanır/üstbelirlenir. Karatani'ye karşıt olarak, Lukács ile Sohn-Rethel'e göre, kendine has biçimciliği/ikiciliğiyle burjuva ideolojisinden devrimci-diyalektik bütünlük düşüncesine geçiş, felsefi açıdan, Kant'tan Hegel'e geçişte tekabül eder. Bu ikinci bakış açısına göre, Hegel'in diyalektiği, özgürlükçü kurtuluşun devrimci sürecinin mistikleştirilmiş halidir: Matris aynı kalmalıdır; yapılması gereken tek şey, Lukács'ın açıkça belirttiği gibi, tarihin özne-nesnesi rolüne mutlak Tin'in yerine proletaryayı koymaktır. *Grundrisse*'nin "Kapitalizm-öncesi iktisadi üretim biçimleri" hakkındaki, o hak ettiği ilgiyi gören kısmı, bu çerçeve içinde, tarihsel sürecin en temel mantığını Hegelci bir hatta kavrama çabası olarak da okunabilir – demek ki kapitalist üretim tarzının eşsizliğinin altında şu gerçek yatar: "Emek ta başlangıçtan beri içine gömülü olduğu nesnel koşullarından koparılır. Bu nedenle, bir taraftan emek olarak görünür, diğer taraftan da emeğin kendi ürünü, nesnelleşmiş emek olarak görünür, emeğe karşı değer mahiyetinde tamamıyla

özerk bir varlık kazanır."⁵⁴ Dolayısıyla işçi "emeğin nesnesiz, salt öznel kapasitesi gibi görünür; karşı karşıya kaldığı nesnel üretim koşulları üretimin özelliği değil de yabancı bir özellik, kendi için var olan değer, sermaye olarak belirir." Ne var ki:

emeğin sermaye ile ücretli emek ilişkisi içinde görüldüğü; emeğin, üretici faaliyetin kendi koşulları ve kendi ürünü ile ilişki içinde görüldüğü bu *en aşırı yabancılaşma biçimi*, zorunlu bir geçiş aşamasıdır – dolayısıyla *kendi içinde*, hâlâ tepetaklak bir biçimde de olsa, *üretimin tüm sınırlı önvarsayımlarının* çözülmesini içerir; dahası, üretimin koşulsuz önvarsayımlarını ve bununla birlikte, bireyin üretim güçlerinin toptan, evrensel gelişiminin tüm maddi koşullarını yaratır ve üretir.⁵⁵

Demek ki tarih, öznel faaliyetin kendi nesnel koşullarından, yarı içine gömüldüğü tözel bütünlükten aşama aşama koparılma sürecidir; bu süreç kapitalizmde proletaryanın, kendi nesnel koşullarından tamamen koparılmış işçilerin töz-süz öznelliğinin ortaya çıkışıyla doruğuna varır. Fakat bu koparılma kendi içinde onların kurtuluşlarıdır zaten; zira tüm tözel bağlardan muaf olan ve tek yapması gereken şey kendi nesnel koşullarını sahiplenmek olan saf öznelliği doğurur.

Bu Hegelci görüşe karşıt üçüncü bir görüş daha vardır; burada Hegel'in mantığının "sermayenin mantığı", sermayenin spekülâtif ifadesi *olduğu* ileri sürülür; 1970'lerde Almanya'daki, ayrıca Brezilya ve Japonya'daki "sermaye mantığı" ekolü sistematik olarak bu görüşü benimsemiştir.⁵⁶ Bu görüşün izleri *Kapital*'de açıkça görülebilir – örneğin, Marx paradan sermayeye geçişi, Hegelci terimlerle, tözden özneye geçiş olarak tasvir eder: Sermaye kendi kendini işe koşan, kendi kendini farklılaştıran bir töz, özne haline getirilmiş bir töz-paradır:

Bağımsız biçim, yani basit döngüde metallerin değerinin büründüğü para-biçimi tek bir amaca, metallerin mübadelesine hizmet eder ve hareketin

54. MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe), Abteilung II, Band I, Berlin: Dietz Verlag, 1976, s. 431.

55. Marx, *Grundrisse*, s. 515.

56. Bkz. başkalarının yanı sıra, Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1970; Hiroshi Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, New York: Routledge, 1988.

nihai sonucunda ortadan kaybolur. Öte yandan, Para-Meta-Para (P-M-P) döngüsünde, gerek para gerekse de meta bizzatıhi değerın kendisinin farklı varoluş şekillerini temsil eder; para genel şeklidir, meta ise tikel, deyim yerindeyse kılık değiştirmiş şeklidir. Hiç kaybolmadan sürekli olarak biçimden biçime girer ve böylelikle otomatik olarak etkin bir nitelik kazanır. Şimdi, kendi kendine genişleyen değerin hayat seyri içinde art arda büründüğü iki farklı biçimi sırasıyla ele alırsak, iki önermeye varırız: Sermaye paradır: Sermaye metaldır. Hakikatte ise, değeri burada bir süreçteki etkin etmenidir; bu süreçte bir yandan hiç durmaksızın sırasıyla para ve meta biçimlerine girer, bir yandan da kendi büyüklüğünü değiştirir ve artı-değeri üzerinden atarak kendini farklılaştırır; bir başka deyişle, başlangıçtaki değeri kendiliğinden büyür. Seyri içinde kendisine artı-değeri kattığı hareket kendi hareketi olduğı için, genişlemesi de otomatik genişlemedir. Değeri olması habesiyle, kendisine değeri katabilme gibi esrarengiz bir özellik edinmiş durumdadır. Canlı yavrular doğurur, ya da hiç değilse, altın yumurtlar.

Dolayısıyla, böyle bir sürecin etken etmeni olan ve bazen para biçimine bazen de metaların biçimine bürünen, ama bütün bu değişimler boyunca kendini muhafaza edip genişleten değeri için, kendi kimliğini her an kurmasını sağlayabilecek bağımsız bir biçim gerekir. Değeri bu biçime ancak para şeklinde sahip olur. Değeri her kendiliğinden doğuşuna para biçiminde başlar ve bu biçimde sona erer; yeniden başlar ve...

Basit döngüde, yani M-P-M döngüsünde, metaların değeri olsa olsa kendi kullanım değeriyle bağımsız bir biçime, para biçimine ulaşabiliyordu; fakat şimdi P-M-P döngüsünde ya da sermayenin döngüsünde, bu değeri kendisini birdenbire, bağımsız bir töz olarak sunmaya başlar: kendi devinimi vardır, kendi hayat süreçlerinden geçer; para ile metalar da bu sırada bir üstüne geçirdiğı, bir çıkarıp attığı biçimlerden ibarettir. Dahası da var: Yalnızca metaların ilişkilerini temsil etmek yerine, deyim yerindeyse, kendisiyle özel ilişkilere girmektedir artık. Babanın kendisini kendisinden oğlu olarak farklılaştırması, ama sonuçta ikisinin de aynı yaşta olması, aslında bir olması gibi, bu değeri de başlangıçtaki değeri olarak kendisini kendisinden artı-değeri olarak farklılaştırır: Zira başlangıçtaki 100 sterlin ancak 10 sterlinlik artı-değeriyle sermaye olur; bu gerçekleşir gerçekleşmez, oğul ve onunla birlikte baba doğar doğmaz, farkları kaybolur ve yine bir olurlar, 110 sterlin olurlar.⁵⁷

Burada bir dolu Hegelci gönderme olduğına dikkat çekmekte fayda var: Kapitalizmle birlikte, değeri soyut bir "dilsiz" evrensellik, metalar arasındaki tözel bir bağ olmaktan çıkar; mübadelenin edilgen vasıtasından tüm bu süreçteki "etken etmen"e dönüşür. Edilgen bir şe-

kilde kendi fiili varoluşunun iki farklı biçimine (para-meta) bürünmek yerine, "kendi devinimi olan, kendi hayat sürecinden geçen" bir özne olarak görünür: kendisini kendisinden farklılaştırır, kendi ötekiliğini koyutlar ve ardından bu farklılığı yeniden ortadan kaldırır; bir başka deyişle, söz konusu hareket kendi hareketidir. Tam da bu bakımdan, "yalnızca metaların ilişkilerini temsil etmek yerine... kendisiyle özel ilişkilere girer"; kendi ötekiliğiyle bağ kurmasının "hakikati", kendisiyle bağ kurmasıdır, yani sermaye, kendi hareketi içinde, geri dönüşlü olarak kendi maddi koşullarını "içerip aşar", bu koşulları kendi "kendiliğinden genişlemesinin" tabi uğraklarına dönüştürür – katıksız bir Hegelci tabirle, kendi önvarsayımlarını koyutlar. Sermayenin spekülâtif (öz-)hareketinin mistikleşmiş tezahürü olarak bu Hegelci spekülasyon kavramı, şu pasajda açıkça ifade edilir:

Soyut biçimde genel olanın somut olanın bir özelliği olarak değil de, tam tersine, ancak duyuşal-somut olanın soyut biçimde genel olanın görünüm şekli olarak anlam ifade etmesini sağlayan bu *tersine çevirme* (*Verkehrung*), değer in ifadesine damgasını vurur. Aynı zamanda, anlaşılmasını zorlaştırır. Eğer Roma Hukuku da Alman Hukuku da hukuktur dersem, apaçık ortada olan bir şey söylemiş olurum. Fakat Hukuk (*Das Recht*), bu soyutlama (*Abstraktum*), *kendisini* Roma Hukuku ve Alman Hukuku'nda, bu somut hukuklarda *gerçekleştirir* desem, aradaki bağ gizemli hale gelir.⁵⁸

Fakat bu noktada yine çok dikkatli olmak gerekiyor: Marx (*Alman İdeolojisi* gibi gençken kaleme aldığı yazılardaki tarzıyla) Hegelci idealizmi şekillendiren "tersine çevirme"yi eleştirmiyor sadece. Yani söylemeye çalıştığı şey şu değil: "Fiilen" Roma Hukuku da Alman Hukuku da birer hukuk olsa da, idealist diyalektikte, bizatihi Hukuk, "kendisini" Roma Hukuku ile Alman Hukuku'nda "gerçekleştiren" etkin fail, tüm sürecin öznesidir. Marx aslında bu "tersine çevirme"nin gerçekliğinin kendisini şekillendirdiğini söylemek istiyor. Yukarıda alıntıladığımız pasajı gelin yeniden okuyalım:

Şimdi, kendi kendine genişleyen değer in hayat seyri içinde art arda büründüğü iki farklı biçimi sırasıyla ele alırsak, iki önermeye varırız: Sermaye paradır: Sermaye metaldır. Hakikatte (*In der Tat*: aslında) ise, değer burada bir süreçteki etkin etmendir; bu süreçte bir yandan hiç durmaksızın

58. Marx, *Capital, Volume One*, ilk Almanca baskıya Ek, 1867.

sırasıyla para ve meta biçimlerine girer. bir yandan da kendi büyüklüğünü değiştirir ve artı-değeri üzerinden atarak kendini farklılaştırır; bir başka deyişle, başlangıçtaki değer kendiliğinden büyür.

"Hakikatte" ("aslında") ilişkiler "ters yüz edilmiştir"; yani, değer in evrenselliği kendisini kendi iki türünde, para ve metalar olarak gerçekleştirir: Hegelci diyalektikte olduğu gibi, değer in evrenselliği burada "etkin etmen" dir (yani öznedir). Bundan dolayı, gerçekliğin bu sürece takılıp kalmış bireylerin gündelik bilincine görüldüğü şekli ile gerçekliğin bireyler onun farkına varmaksızın "nesnel olarak" görünme şekli arasında ayırım yapmamız gerekir: Bu ikinci, nesnel mistifikasyon ancak teorik analizle ifade edilebilir. Zaten Marx'ın şu sözü etmesi de bundandır: "Bir bireyin emeği ile diğer bireylerin emeğini birbirine bağlayan ilişkiler, iş başındaki bireylerin dolaysız toplumsal ilişkileri olarak değil, gerçekte nasılsa öyle, insanlar arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür." Paradoksal bir iddia vardır burada: Meta fetişizminde, toplumsal ilişkiler "*nasılsa öyle*" (şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler) olarak görünür. Görünüm ile gerçekliğin bu iç içe geçişi (ortak duyuda olduğu gibi), gerçeklik ile görünüm kesiştiği için hiçbir mistifikasyonumuz olmadığını değil, tam aksine, çifte bir mistifikasyonla karşı karşıya olduğumuzu gösterir: Öznel mistifikasyonumuzda, toplumsal gerçekliğin kendisine kazınmış bir mistifikasyonu izleriz. *Kapital*'in şu meşhur pasajını tam da bu içgöründen hareketle bir kez daha okumak gerekir:

Üreticilerin kendi farklı emek türlerini insan emeği olarak eşitledikleri (gleichsetzen) belirli bir toplumsal ilişkidir bu. Aynı zamanda, üreticilerin kendi emeklerinin büyüklüğünü, insan emek gücünün sarf edilme süresiyle ölçtükleri belirli bir toplumsal ilişkidir. Fakat pratik karşılıklı ilişkilerimiz içinde, kendi emeklerinin bu toplumsal nitelikleri onlara kendilerinin doğuştan gelen toplumsal özellikleri olarak, bizzatıhi emek ürünlerinin nesnel belirlenimleri (gegenständliche Bestimmungen) olarak görünür; insan emeklerinin eşitliği, emek ürünlerinin değer-özellığı olarak; emeğin toplumsal olarak gerekli emek-zamanıyla ölçülmesi, emek ürünlerinin değerinin büyüklüğü olarak; ve nihayetinde, üreticilerin sarf ettikleri emek yoluyla girdikleri toplumsal ilişkilerde bir değer-ilişkisi ya da bu şeylerin, emek ürünlerinin, toplumsal ilişkisi olarak görünür. Tam bu sebepten dolayı, emeğin ürünleri onlara metalar, duyuusal-duyuüstü (sinnlich über-sinnliche) ya da toplumsal şeyler olarak görünür.⁵⁹

Buradaki canalcı ifade "*pratik karşılıklı ilişkilerimiz içinde*" ifadesidir – Marx fetişist yanılsamanın düşüncede, yaptığımız şeyleri ve ne olduğumuzu yanlış algılamamızda değil, toplumsal pratiğin kendisinde gerçekleştiğini düşünür. Birkaç satır sonra yine aynı kelimeleri kullanır: "Dolayısıyla, *pratik karşılıklı ilişkilerimiz içinde, eş-değer-biçime sahip olmak* bir şeyin *toplumsal doğal özelliği (gesellschaftliche Natureigenschaft)* olarak, *doğuştan gelen* bir özelliği olarak görünür; böylelikle, duyular için nasıl varsa (*so wie es sinnlich da ist*) başka şeylerle de *dolaysızca mübadele edilebilir* gibi görünür." Marx'ın fetişist mistifikasyon için ileri sürdüğü genel formülü ("*sie wissen das nicht, aber sie tun es*" – bilmiyorlar, ama yapıyorlar) tam da bu şekilde okumalıyız: Bireyler, "pratik karşılıklı ilişkileri içinde", yani bizatihi kendi toplumsal gerçekliklerinde uydukları bu fetişist "tersine çevirme"yi bilmezler.

Demek ki burada "mistifikasyon"un *iki farklı* düzeyini tartışıyoruz. Birincisi, sermayenin kendi hareketinin "teolojik ayrıntıları" vardır ki bunların teorik analizle gün yüzüne çıkarılması gerekir. İkincisi, gündelik bilincin "Üçlü formül"le doruğuna varan mistifikasyonları vardır: Sermaye, emek ve toprak her üretim sürecinin "etmeni"dir; hepsi de ürünün değerine katkıda bulunmakta ve dolayısıyla bunun karşılığını görmektedir – işçi ücretini alır, kapitalist kâr elde eder, toprak sahibi de arazi kirasını alır. Bu son mistifikasyon aşama aşama gerçekleşen bir dizi yerinden etmenin sonucudur. Öncelikle, kapitalistin gözünde, değişmez (*constant*) sermaye ile değişken sermaye (üretim araçları ve malzemelerine yatırılan ve kullanılmaları sayesinde kendi değerlerini hemen ürüne aktaran sermaye ile, ücretlere harcanan ve emek gücünün kullanılmasıyla artı-değer üreten sermaye) arasındaki ayrımın yerini döner sermaye ile sabit sermaye (tüm değerini tek bir üretim döngüsündeki ürüne aktaran sermaye –malzemeler ve ücretler– ile değerini ürünlere ancak aşamalı olarak aktaran sermaye –binalar, makineler ve diğer teknolojik gereçler) arasındaki daha "mantıklı" ayrım alır. Bu yerinden etme artı-değerin özgül kaynağını örtbas eder ve böylece artı-değer oranı (değişken sermaye ile artı-değer arasındaki oran) yerine, kâr oranı (yatırılan tüm sermaye ile "kâr"olarak gizlenen artı-değer arasında-

ki oran) hakkında konuşmayı çok daha "mantıklı" hale getirir.⁶⁰

Marx burada, kelimenin katı "yapısalcı" anlamıyla bir *yapı* önermektedir. Peki yapı nedir? Unsurların karmaşık bir biçimde birbirine eklemelenmesinden ibaret değildir – "yapı"nın en basit tanımına göre, (en az) iki düzey olmalıdır ki "derin" yapı yüzeydeki "bariz" yapıya taşınınsın/bu bariz yapıda mistikleştirilsin. Bu noktada, Emile Benveniste'in fiilleri etken, edilgen ve nötr çekimler şeklinde ele aldığı meşhur çözümlemesine atıfta bulunmak faydalı olabilir: Gerçek karşıtlar (iki uç arasındaki dolayımıcı olan nötrle birlikte) etken ile edilgen değil, (fiilin anlatıma kavuşturduğu eyleme öznenin dahil olması/olmaması eksenine göre karşıtlık gösteren) etken ile nötrdür; edilgen çekim ise ilk ikisinin ortak zeminini olumsuzlayan üçüncü terim işlevini görür.⁶¹ Aynı şekilde, değişmez sermaye ile değişken sermaye arasındaki derin ayrım sabit sermaye ile döner sermaye arasındaki "bariz" ayrıma, "artı-değer" de "kâr"a dönüştürülür, vb.

Postone Hegel hususundaki ikinci görüş ile üçüncü görüş arasındaki farkı özlü bir şekilde ortaya koymuştur: "Lukács'a göre, proletarya Özne'dir, bu da onun kendisini gerçekleştirmesi gerektiği anlamına gelir (Lukács son derece Hegelcidir); buna karşılık Marx, sermayenin Özne olduğunu söylerse, amaç Özne'yi gerçekleştirmek değil, Özne'yi ortadan kaldırmak, insanlığı halihazırda kurmakta olduğu bir dinamikten kurtarmak olacaktır."⁶² Buradaki bariz ayar, ikinci görüşten üçüncü görüşe geçişi tekrardan Marx'a yansıtıp bunu *Grundrisse*'den *Kapital*'e geçiş olarak yorumlamaktır: Marx *Grundrisse*'de hâlâ Hegelci diyalektiğin tarihöncesinden kapitalist yabancılaşmaya ve bu yabancılaşmanın komünist devrimde "içerilip aşıl-

60. Spekülatif sermayeyle birlikte, bir mistifikasyon daha ortaya çıkar: Bir kapitalist bankadan kredi aldığı anda ve ardından kârını bankayla paylaştığında, yani kârının bir kısmını bankaya faiz olarak ödediğinde, ortaya ikili bir mistifikasyon çıkar – bir yandan, paranın kendisi daha fazla para yaratıyormuş gibi görünür, bundan dolayı bankanın ödüllendirilmesi gerekir; öte yandan, kapitaliste yaptığı yatırım için değil –parayı bankadan almıştır– parayla yaptığı şey için, üretimin örgütlenmesinde çalıştığı için para ödeniyormuş gibi görünür. Böylece sömürünün son izleri de hasıraltı edilmiş olur.

61. Bkz. Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Miami: Miami University Press, 1973; Türkçesi: *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İstanbul: YKY, 1995.

62. "Marx after Marxism: An Interview with Moishe Postone."

ması"na kadar uzanan tüm tarihsel hareketin matrisini sağladığını düşünüyordu; *Kapital*'i yazdığı sıradaysa, Hegelci diyalektiğin idealist mistifikasyonlarının, metanın gizli "içsel yaşamı"nı oluşturan "metafizik incelikler ve teolojik ayrıntıları" tıpatıp yansıttığını anlamıştır. Bir sonraki ayartı ise şu olacaktır: Neden ikisi de olmasın? İkinci ve üçüncü görüşleri niçin bir arada okuyamayalım? Marx'ın *Grundrisse*'de belirttiği gibi, sermaye, kapitalist yabancılaşma, kendi içinde (yani, tersine çevrilmiş bir biçimde) o umulan tahakküm-den kurtuluşsa, Hegel'in mantığının da kendi içinde, mistikleşmiş/tersine çevrilmiş bir biçimde, özgürleşmenin mantığı olduğu söyle-nemez mi?

O halde bu üç görüşten hangisi doğrudur? Marx Hegelci diyalektik terminoloji ile dışarıdan "oynaşmış" mıdır sadece? Yoksa ona devrimci özgürleşme sürecinin mistikleştirilmiş bir formülü olarak yahut kapitalist tahakkümün mantığına dair idealist bir formülasyon olarak mı dayanmıştır? Belirtmemiz gereken ilk şey şu: Hegel'in diyalektiğine dair, sonradan yapılan okuma yolun sonuna kadar gitmiyor: Bu bakışa göre Hegel, sermayenin dolaşımına içkin olan *mistifikasyonun* mistikleşmiş bir ifadesini ya da –Lacancı bir dille söylersek– "nesnel olarak toplumsal" fantazisini işe koşturmaktadır. Biraz daha naif bir dille söylersek, Marx'a göre sermaye, "gerçekten" de kendisini kendi önvarsayımlarını koyutlayarak yeniden üreten bir özne-töz değildir; sermayenin kendi kendini yeniden üretme sürecine dair bu Hegelci fantazi işçilerin sömürülmesini, yani sermayenin kendi kendini yeniden üretme döngüsünün enerjisini değer dışsal (daha doğrusu, "harici-mahrem"*) kaynağından aldığını, işçiler üzerinden asalak gibi yaşamak zorunda olduğunu gizler. Öyleyse neden doğrudan işçilerin sömürülmesini tasvir etmeye geçmeyelim, neden sermayenin işleyişini temellendiren fantazilerle uğraşıp duralım? Marx için, ne kapitalizmin öznelere (sermayenin "teolojik ayrıntıla-

* Freud'un Türkçeye genelde tekinsiz diye çevrilegelen *unheimlich* terimi üzerine yeniden düşünen Lacan'ın *exterior* (dış) ile *intimate* (mahrem/samimi) kelimelerinden türettiği bir terim. Lacan bu terime başvurarak, ruhsal hayatın bastırılarak tekinsiz kılınmış ve ruhsal donanımın dışında gibi görünen rahatsız edici bir parçasının aslında gayet bildik, yani mahrem olduğunu ve bu durumun içerisi ile dışarı, benlik ile başkası arasındaki sınırları aştığını vurgular. Bu terime karşılık şimdilik "harici-mahrem" karşılığını öneriyoruz. –Ç.n.

rından" bihaber iyi ampirik nominalistler) tarafından deneyimlenme şekli, ne de "şeylerin gerçek hali" (işçilerin sermaye tarafından sömürülmesi) olan bu ara "nesnel fantazi" düzeyini, sermayenin tasvirine katmak çok önemlidir.

Bu üç görüşten hangisinin doğru olduğuna dönelim. Keşfedilmesi gereken bir başka –dördüncü– görüş daha vardır; burada vurgu Hegel'e kaydırılır ve şu basit soru sorulur: Buradaki referans noktamız *hangi* Hegel'dir? Lukács da sermaye-mantığı teorisyenleri de Hegel'in "idealist-özneci" (yanlış) okunmasına, Tin'in tarihin asıl faili, Özne-Töz'ü olduğunu öne süren "mutlak idealist" şeklindeki genelgeçer Hegel imgesine göndermede bulunmuyor mu? Bu çerçevede, Sermaye, fiilen Hegelci Tin'in yeni bir tecessümü, hareket edip kendi kendini dolayımlayan, gerçekten var olan bireylerin faaliyetleri üzerinden asalak gibi yaşayan soyut bir canavar olarak görünebilir. Basitçe, Hegelci Tin'in yerine Tarih'in Özne-Nesnesi olarak proletaryayı geçirmeyi öneren Lukács'ın fazla idealist kalmasının sebebi de budur: Lukács burada gerçek bir Hegelci değil, Hegel öncesi bir idealisttir.⁶³ Bu noktada, Marx'ın "Hegel'i idealist biçimde tersine çevirmesi"nden bile söz edilebilir: Hegel, Minerva'nın baykuşunun alacakaranlıkta, yani olan olduktan sonra uçtuğunun –bir başka deyişle, Düşünce'nin Varlık'ı izlediğinin (ve bundan ötürü geleceğin toplumuna dair bilimsel bir içgörü olamayacağının)– gayet farkındaydı. Marx ise Düşünce'nin önceliğini yeniden ileri sürer: Minerva'nın baykuşunun (Alman tefekkürücü felsefe) yerini, proletarya devrimini ilan eden Gal Horozu'nun (Fransız devrimci düşüncesi) ötüşü almalıdır –proletaryanın devrimci eyleminde, Düşünce Varlık'tan önce gelecektir. Nitekim Marx, Hegel'in Minerva'nın baykuşu motifinde, onun idealist spekülasyonundaki gizli pozitifizmin bir işaretini görür: Hegel gerçekliği olduğu gibi bırakır.

Hegel şöyle bir karşılık verebilirdi buna: Bilincin gecikmesi naif bir nesneciliğe işaret etmez; bilinç böylelikle aşan bir nesnel süreç takılır. Erişilemez olan şey, öznenin eyleminin, bu eylemin kendisini nesnellığe kazımasının etkisidir. Elbette ki düşünce gerçekli-

63. Bkz. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 1972; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2006.

ğe içkindir ve onu dönüştürür; ama bütünüyle kendiliğinden anlaşılan özbilinç olarak, kendi etkisinin farkında bir Eylem olarak değil. Nitekim bir Hegelci, Lukács'ın bilinci salt nesnenin bilgisine karşıt olarak kavramsallaştırmasını kabul eder: Bilgi bilinen nesneye dışsaldır, bilinç ise kendi içinde "pratik"tir, bizatihi kendi nesnesini değiştiren bir eylemdir. (Bir işçi kendisini proletaryanın saflarında görmeye başladığında, bu durum onun gerçekliğini de değiştirir: İşçi farklı hareket etmeye başlar.) İnsan bir şey yapar, kendisini o şeyi yapan kişi olarak görür (öyle ilan eder) ve bu beyana dayanarak yeni bir şey yapar – öznel dönüşümün esas anı eylem anında değil, beyan anında gerçekleşir. Bu düşünümsel beyan anı şunu gösterir: Her sözce belli bir içerik aktarmakla kalmaz, *öznenin bu içerikle nasıl ilişki kurduğunu da belirler*. En dünyevi nesne ve faaliyetlerin bile her zaman beyana dayanan bir boyutu vardır; gündelik hayatın ideolojisini oluşturan da budur.

Burada şunu da eklemeliyiz: Özbilincin kendisi bilinçdışıdır. Büyüleyici, baş döndürücü "leitmotiv"lerin fetişleştirici etkisini eleştiren biri olmuşsa şayet, bu kesinlikle Adorno'dur: O muhteşem Wagner çözümlemesinde, Wagnerci leitmotivlerin kolaylıkla fark edilebilen fetişleşmiş unsurlar işlevi gördüklerini ve böylece Wagner'in müziğinin bir tür içsel-yapısal metalaşmasına sebep olduklarını göstermeye çalışır.⁶⁴ Bu fetişleştirici usulün izlerini, Adorno'nun kendi yazılarında bulmak da büyük bir ironidir herhalde. O kışkırtıcı özlü sözlerinin pek çoğunda gerçekten de derin bir içgörü vardır, ya da bu sözlerle hiç olmazsa hayati bir meseleye temas eder (misal: "Psikanalizde hiçbir şey abartıları kadar hakiki değildir"); fakat Adorno kendisini, kendi oyununa –takipçilerinin kabul etmeye razı olduğundan da sık–kaptırır; teorik esas pahasına, baş döndürücü şekilde "etkili" paradoksal aforizmalar üretme yeteneğine bayılır (örneğin *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geçen, Hollywood'un toplumsal gerçekliği ideolojik bir biçimde manipüle etmesinin, Kant'ın gerçekli-

* Bu söz Orhan Koçak ile Ahmet Doğukan'ın *Minima Moralia* çevirisinde "Psikanalizde sadece abartılar doğrudur" diye geçiyor (Metis, 2002, 5. basım, s. 53). Metnin İngilizce çevirisinde de "*In psycho-analysis nothing is true except the exaggerations*" deniyor (İng. çev. E. F. N. Jephcott, Verso, 2005, s. 49). Žižek'in alıntısını bunları göz önünde bulundurarak okumakta fayda var. –ç.n.

64. Bkz. Theodor Adorno, *In Search of Wagner*, Londra: Verso Books, 2005.

ğin aşkın kuruluşu fikrini gerçekleştirdiği şeklindeki meşhur sözü hatırlayalım). Beklenmedik kısa devrenin (burada Hollywood sine-ması ile Kantçı ontoloji arasındadır) baş döndürücü "etkisinin" teo-rık muhakemeye fiilen gölge düşürdüğü bu gibi durumlarda, zekice dile getirilmiş olan paradoks tıpkı Wagnerci leitmotiv gibi işler: Ya-pısal dolayımın karmaşık ağında bir düğüm noktası işlevi görmek yerine, dikkatleri üzerinde toplayarak aptalca bir haz üretir. Hiç şüp-hesiz, Adorno'nun kendisi bu kasıtsız düşünümSELLİĞİN farkında de-ğildi: Wagnerci leitmotive yönelik eleştirisi kendi yazısının alegorik bir eleştirisiydi. Düşüncenin bilinçdışı düşünümSELLİĞİNİN mükem-mel bir örneği değil mi bu? Adorno hasmı Wagner'i eleştirirken fi-ilen kendi yazısının eleştirel bir alegorisini ortaya koyar – Hegelci bir dille söylersek, Öteki'yle olan ilişkisinin hakikati bir özilişkidir.

Burada başka bir Hegel, özne ile töz arasındaki uzlaşmanın, öz-nenin kendi tözünü "yuttuğu", onu kendi tabi uğrağında içselleştirdi-ği anlamına geldiğini düşünmeyen, daha "maddecî" bir Hegel ortaya çıkar. Uzlaşma daha ziyade, iki ayrılmanın çok daha ılımlı bir şekil-de iç içe geçmesine ya da katlanmasına tekabül eder: Özne, Töz'e ya-bancılaşmasında, Töz'ün kendisinden ayrılmasını görmelidir. Feuer-bachçı-Marksgil yabancılaşmadan kurtulma mantığında, bu iç içe ge-çiş gözden kaçırılır; bu mantığa göre öznenin yabancılaşmadan kur-tulmasının yolu, kendisini, kendisine tözel önvarsayımı olarak görü-nen şeyi bizatihi koyutlayan etkin fail olarak görmesinden geçer. Dinsel çerçevede bakıldığında, bu iç içe geçiş insanlığın Tanrı'yı doğ-rudan kendisine (yeniden) mal etmesine denk düşer: Tanrı'nın gize-mi İnsan'dır, "Tanrı" insanın kolektif faaliyetinin şöyleşmiş/tözelleş-miş versiyonundan ibarettir, vs. Teolojik açıdan burada eksik olan şey, Hristiyanlığın özünü oluşturan *kenosis*'in ikili hareketidir: Tanrı'nın kendisine yabancılaşması, tanrısız bir dünyada kendisini yalnız, ula-şılmaz bir aşan Öte'de ikamet eden Tanrı tarafından terk edilmiş his-seden insan bireyinin Tanrı'ya yabancılaşmasıyla iç içe geçer.

İnsanlığın kendisine yabancılaşması şeklindeki genelgeçer Mark-sist din eleştirisi, bu ikili *kenosis*'i gözden kaçırır: "Tanrı'nın feda-kârlığı olmasa, modern felsefenin kendi *öznesi* olmazdı."⁶⁵ Öznelli-

65. Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Di-alectic*, New York: Routledge, 2005, s. 111.

ğin –küresel tözel ontolojik düzenin salt ikincil bir fenomeni olarak değil de, Töz'ün kendisi için elzem bir şey olarak– ortaya çıkabilmesi için, yarılmanın, negatifiğin ve tikelleşmenin, kendi kendine yabancılaşmanın, ilahi Töz'ün tam kalbinde gerçekleşen bir şey olarak koyutlanması gerekir; bir başka deyişle, Töz'den Özne'ye geçiş, Tanrı'nın kendisi dahilinde gerçekleşmelidir. Kısacası, insanın Tanrı'ya yabancılaşması (Tanrı'nın insana ulaşamaz bir Kendinde-Şey, aşan bir saf Öte olarak görünmesi), Tanrı'nın kendisine yabancılaşmasıyla kesişmelidir (bunun en acı ifadesi İsa'nın çarmıha geriliyken söylediği şu sözdür elbette: "Baba, baba, beni neden terk ettin?"): Sonlu insan "bilinci Tanrı'yı ancak tasarlar, zira Tanrı kendisini yeniden tasarlar; bilinç Tanrı'dan ancak uzakta olabilir, zira Tanrı kendisini kendisinden uzaklaştırır."⁶⁶

Genelgeçer Marksist felsefenin insan öznelliğini tikel bir ontolojik alana indirgeyen "diyalektik maddeciliğin" ontolojisi ("diyalektik maddecilik" terimini üreten Georgi Plehanov'un Marksizmi "dinamikleşmiş Spinozacılık" olarak da tasvir etmiş olması boşuna değildir) ile genç Lukács'tan itibaren, her nesnelliği kendi başlangıç noktası ve ufku olarak koyutlayan/dolayımlayan kolektif öznelliği öne koyan ve bu yüzden söz konusu öznelliğin tözel düzen, ontolojik patlamadaki kaynağını, yani onu doğuran "Büyük Patlama'yı düşünemeyen *praksis* felsefesi arasında gidip gelmesinin sebebi de budur.

Özne ile töz arasındaki Hegelci "uzlaşma"da, bütünüyle kendiliğinden anlaşılır bir halde, tüm nesnel tözel içerikleri kendine mal edip içselleştiren bir mutlak Töz yoktur. Fakat "uzlaşma" (Hölderlin'den Schelling'e kadar uzanan Alman İdealizminde olduğu gibi), öznenin kendisini *kibirli bir şekilde* dünyanın mihveri olarak görmeyi bırakıp kurucu "merkezinden edilmişliğini": özne-nesne ayrılığının ötesinde/altında ve dolayısıyla öznel kavrayış menzilinin ötesinde duran, başlangıçtan beri var olan ve gayya kuyusunu andıran Mutlak'a olan bağımlılığını kabul etmesi gerektiği anlamına da gelmez. Özne kendi kökeni değildir: Hegel Fichte'nin kendini koyutlayan ve bu kendi kendini koyutlama faaliyetinden ibaret olan mutlak Ben anlayışını kesinkes reddeder. Fakat özne ikincil, arızı

bir ek ya da özne öncesi tözel gerçekliğin uzantısı değildir. Öznenin geri dönebileceği hiçbir tözel Varlık, öznenin kendine uygun yeri bulması gereken hiçbir kuşatıcı organik Varlık Düzeni yoktur. Özne ile töz arasındaki "uzlaşma", katı bir temel noktanın olmadığı şeklindeki bu radikal eksikliği kabul etmek anlamına gelir. Özne kendi kökeni değildir, ikincildir, tözel önvarsayımlarına bağımlıdır; ama bu önvarsayımların kendilerine has tözel tutarlılıkları yoktur ve her zaman geri dönüşlü biçimde koyutlanırlar. Nitekim tek "mutlak", sürecin kendisidir:

"Hakikat bütünün kendisidir" sözü, kendi kendini ortaya koyma olan sürece ilk Varlık'ın mahrumiyeti olarak bakmamamız gerektiği anlamına gelir. Bu sürece, en yükseğe tırmanış gözüyle de bakmamamız gerekir. En yüksek. sürecin kendisidir zaten... Hegel için *özne*... öznenin kendisiyle kurduğu faal ilişkiden başka bir şey değildir. Özne, öznenin özgöndermesinin temelini oluşturan hiçbir şey yoktur, *sadece* özgöndermenin kendisi vardır. "Doğma" (yeni-Platonculuk) ya da "ifade" (Spinozacılık) gibi felsefi ve mecazi modeller, sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkiyi öyle bir biçimde kurarlar ki, sürecin (kendi kendini ortaya koymanın) ne olduğunu tasvir etmeyi başaramazlar.⁶⁷

Hegel'in Tin'in kendi sonucu, kendisinin bir ürünü olduğu yönündeki aşırı derecede "spekülatif" sözlerine de böyle yaklaşmak gerekir: "Tin'in başlangıçları genel olarak doğada olsa da":

tinin meylettiği uç kendi özgürlüğü, kendi sonsuzluğu, kendinde ve kendisi için varoluşudur. İki veçhesi bunlardır; ama Tin'in ne olduğunu sorarsak hemen verilecek yanıt şudur: Tin bu devinimdir, kaynağını doğadan alarak ilerleme, kendini doğadan kurtarma sürecidir; varlık, tinin kendisinin tözü budur.⁶⁸

Tin böylece baştan aşağı tözsüzleşir. Tin, doğayı karşısına almış pozitif bir karşı güç, aşama aşama çöken ve hareketsiz doğada parıldayan farklı bir töz değildir, bu kendini kurtarma sürecinden *ibarettir*. Hegel, Tin'in sürecin temelini oluşturan pozitif bir Fail olarak görülmesini doğrudan tekzip eder:

67. Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, s. 289-90.

68. G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophie des subjektiven Geistes / Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Dordrecht: Riedel, 1978, s. 6-7.

Genelde tinden bir özne olarak –bir şey yapan ve yaptığından ayrı olarak– bu devinim, bu süreç olarak; faaliyeti az ya da çok olumsuz, hâlâ tikel bir şey olarak bahsedilir... bu mutlak canlılık, bu süreç, doğallıktan, dolaysızlıktan yola çıkarak ilerlemek, içerip aşmak, doğallığını bırakıp kendisine dönmek ve *kendisini kurtarmak*, kendisine kendisinin bir ürünü olarak gelerek kendisi olmak bizatihi tinin doğasından ileri gelir; *kendisini ne hale getirdiyse fiiliyatı da odur*.⁶⁹

Eğer Tin "*ancak* kendisinin bir sonucu olarak tin oluyorsa"⁷⁰, kendi kendine yabancılaşan ve ardından da kendisini ötekiliğinde tanıyıp kendi içeriğini yeniden kendine mal eden Hegelci Tin hakkındaki genelgeçer söylem son derece yanıltıcıdır: Tin'in geri döndüğü benlik tam da bu geri dönüş hareketinde üretilir; bir başka deyişle, geri dönüş sürecinin geri döndüğü şey, bizatihi geri dönüş süreci tarafından üretilir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki şu emsalsiz formülasyonlarını hatırlayalım:

[öz] kendini varsayar ve bu önvarsayımın içerilip aşılması özün kendisidir; tersinden bakıldığında, kendi önvarsayımının içerilip aşılması, önvarsayımın kendisidir. Bu nedenle tefekkür, bir dolaysız *bulur kendi önünde*; bu dolaysız aşar ve dönüş de bu dolaysızdandır. Fakat bu dönüş, tefekkürün kendi önünde bulduğunu varsaymasıdır yalnızca. Ne bulmuşsa, ancak *geride bırakılma* sayesinde *gelmektedir*. Zira benliğe dönüşün –özün *geldiği* ve ancak bu geri dönüş olarak var olan şeyin– önvarsayımı sadece dönüşün kendisinde vardır.⁷¹

Hegel bir kavramın kendi sonucu olduğunu, kendi kendini gerçekleştirdiğini söylediğinde, en azından ilk bakışta abartılı görünen (kavram düşünen özne tarafından harekete geçirilen bir düşünceden ibaret değildir, tam tersine, kendi kendine hareket etmek gibi sihirli bir özelliği vardır) bu iddiaya, tabiri caizse, ters tarafından yaklaşılmalıdır: Tinsel töz olarak Tin, bir töz, kendisini *ancak* içindeki öznelerin aralıksız faaliyeti sayesinde var eden bir Kendinde-Şey'dir.

69. Hegel, a.g.y. 70. A.g.y.

71. *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989, s. 402; Türkçesi: *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2009. "Köklerine dönmeye" çalışan muhtelif milliyetçi hareketler bu noktada örnek gösterilebilir: Geçmişteki kaybı kelimenin tam anlamıyla oluşturan şey tam da bu "kayıp köklere" dönüştür; bu bakımdan, Millet/kavram –tinsel bir töz olarak– "kendisinin ürünüdür".

Örneğin, bir ulus *ancak* mensupları kendilerini bu ulusun mensupları sayıp bu doğrultuda hareket ettikleri sürece vardır; bu faaliyet dışında, kesinlikle hiçbir içeriği, hiçbir tözel tutarlılığı yoktur – bu kavram insanları kendisi için mücadele etmeye teşvik ederek "kendini gerçekleştirir."

Bu Hegelci mantık, Wagner'in *Parsifal* dahil tüm evreninde iş başındadır; bu eserin son mesajı son derece Hegelcidir: "Yarayı ancak onu açmış olan mızrak iyileştirebilir." Hegel de aynı şeyi söyler, ama vurguyu ters tarafa kaydırır: Tin'in kendisi iyileştirmeye çalıştığı yaradır; yani, yarayı kendi kendine açmıştır.⁷² En temelde "Tin" nedir? Doğanın "yara"sıdır: Özne negatifliğin gücü, verili ve dolaysız tözel birlikte bir boşluk ya da kesik açmanın muazzam –mutlak– gücü. *farklılaştırma*, "soyutlama", gerçeklikte organik bir birliğin parçası olan şeyi parçalayıp ona kendi başına duran bir şey olarak muamele etme gücüdür. Bundan dolayı, Tin'in "kendine yabancılaşması" kavramı (Tin'in kendini kendi ötekiliğinde, nesnelleşmesinde, sonucunda kaybetmesi) görüldüğünden çok daha paradoksaldır: Bu kavram, Hegel'in Tin'in bütünüyle tözel-olmayan bir nitelik taşıdığı yolundaki iddiasıyla birlikte okunmalıdır: Hiçbir *res cogitans*, düşünme özelliği de olan hiçbir şey yoktur; Tin ise doğal dolaysızlığı aşma, bu dolaysızlığın serpilmesi, kendi-içine-doğru-çekilme ya da ondan "havalanma" ve –neden olmasın?– kendini ona yabancılaştırma sürecinden başka bir şey değildir. İşin paradoksal tarafı, Tin'in "kendi kendine yabancılaşması"ndan önce hiçbir benliğin olmamasıdır: Yabancılaşma sürecinin kendisi, Tin'in yabancılaştığı ve ardından geri döndüğü "benliği" yaratır/üretir. Tin'in kendine yabancılaşması ile Tin'in Ötekisi'ne (doğaya) yabancılaşması aynıdır (bu iki yabancılaşma birbirleriyle tamamen örtüşür); çünkü Tin kendisini, doğal Ötekiliğine dalmışlığından "kendine dönmesi" sayesinde oluşturur. Bir başka deyişle, Tin'in kendine dönüşü tam da döndüğü boyutu yaratır.

Bunun şöyle bir anlamı da vardır: Komünizm, öznenin, yabancılaşmış tözel içeriği (yeniden) kendine mal etmesi olarak tasavvur

72. G. W. F. Hegel, *Aesthetics*, Volume I, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 98; Türkçesi: *Estetik I: Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev. Hakkı Tünler ve Taylan Altuğ, İstanbul: Payel, 1994.

edilmemelidir artık – "özne tözü yutar" şekline bürünen tüm uzlaşma türleri reddedilmelidir. "Uzlaşma", bir kez daha altını çizicek olursak, tözsüzleşmiş sürecin o gayya kuyusunun var olan tek fiiliyat olarak bütünüyle kabul edilmesidir. Öznenin hiçbir tözel fiiliyatı yoktur, özne sonra gelir; ancak ayrılma süreci, kendi önvarsayımlarını aşma süreci sayesinde açığa çıkar; bu önvarsayımlar aynı zamanda aşma sürecinin geridönüşlü bir sonucundan ibarettir. Karşımıza şöyle bir sonuç çıkar: Sürecin her iki ucunda, ele almakta olduğumuz kendiliğin tam kalbine kazınmış bir başarısızlık yahut negatiflik vardır. Eğer öznenin tümüyle "süreçsel" bir statüsü varsa, bu onun tam da kendini bütünüyle gerçekleştirememesi sayesinde ortaya çıktığını gösterir. Bu da bizi yine öznenin olası bir biçimsel tanımına getirir: Özne kendisini bir gösterge zinciri içine eklemlmeye ("ifade etmeye") çalışır, bu eklemleme çabası başarısız olur ve bu başarısızlık sayesinde özne gün yüzüne çıkar: Özne kendi göstergesel temsilinde yaşadığı başarısızlıktır – bu yüzden Lacan gösterenin öznesini \$, yani "üzeri çizili/yasaklı" olarak belirtir. Bir aşk mektubunda, yazarın kendi meramını açık ve etkili bir şekilde ifade edememesi –bocalamaları, mektubun parçalı doğası, vb.– kendi içinde, ilan edilen aşkın sahici olduğunun kanıtı sayılabilir (gerekli ve tek güvenilir kanıt budur belki de): Burada, söylenmek istenen şeyin doğru düzgün söylenememiş olması, sahiciliğinin göstergesidir. Yazar meramını düzgün bir şekilde ifade etseydi, acaba hesap kitap yapıp mı yazmış diye kuşkuya düşürürdü karşı tarafı. Yahut, aslında kendisini veya yazısının cazibesini sevgilisinden daha çok sevdiği, aşk-nesnesinin esasen narsisist açıdan tatmin edici bir faaliyet olan yazıya gömülmenin bir bahanesinden ibaret olduğu şüphesini doğururdu.

Aynı şey töz için de geçerlidir: Töz daima çoktan kaybedilmiş durumda değildir sadece; ancak kaybı sayesinde, ikinci bir kendine dönüş olarak var olur; yani, töz her zaman çoktan öznelleşmiştir. Nitekim özne ile töz arasındaki "uzlaşma"da iki uç da katı kimliğini kaybeder. Ekoloji örneğini ele alalım: Radikal özgürleşmeci siyaset ne doğa üzerinde tam bir hâkimiyet kurmayı ne de tevazuyla Toprak Ana'nın üstünlüğünü kabul etmeyi amaçlamalıdır. Daha ziyade, doğa tüm feci olumsuzlukları ve belirlenemezlikleriyle ortaya konulmalı ve doğanın yaratabileceği sonuçların önceden asla kestirilememesindeki insan failliğinin payı kabul edilmelidir. Bu "öteki He-

gel" in gözünden bakıldığında, devrimci eylemin faili, bir şeyi yaparken ne yaptığını bilen o Lukácsçı töz-özne olmaktan çıkar.

*Proleterler mi Yoksa Rantçılar mı?**

Hele ki bugün karşı karşıya olduğumuz asıl meseleyi kavramak istiyorsak, bu "öteki Hegel" e daha da ihtiyacımız var demektir: Geç-kapitalist dönemde "kafa emeğinin/maddi olmayan emeğin" üstünlüğü (ve hatta hegemonik rolü), Marx'ın emekçilerin nesnel koşullarından koparılması ve bu emekçilerin söz konusu koşullara (yeniden) el koyması olarak devrim şeklindeki temel şemasını nasıl etkilemektedir? Paradoks şudur: Bu "maddi olmayan emek" emekçilerin dolaysız "nesnel" koşullarından koparılmasını gerektirmez artık (işçilerin kendi bilgisayarları vardır, vb; böylece özerk üreticiler olarak sözleşme yapabilirler); fakat kolektif özne(ler) "maddi olmayan emeğin" "tözü" ne (Lacan'ın deyişiyle, "büyük Öteki" ye, simgesel ilişkiler ağına) "el koyamaz" – oysa ki maddi emeğin tözüne el konulabilir. Bunun çok açık bir sebebi vardır: "Büyük Öteki" (simgesel töz) öznelerarası ("kolektif") ilişkiler ağının ta kendisidir; bu nedenle, ancak öznelerarasılık (bu özne "kolektif" bile olsa) tek bir özneye indirgenirse ona "el konulabilir". "Büyük Öteki" düzeyinde, özne ile töz arasındaki uzlaşma artık öznenin töze (yeniden) el koyması olarak değil, tözün dolayımıyla öznelerin uzlaşması olarak kavranabilir ancak.

Sol'un son yirmi-otuz yıl içinde geliştirdiği tek özgün iktisadi fikir denebilecek temel gelir/vatandaşlık geliri fikrinin muğlaklığını bu arka planı göz önünde bulundurarak tartışmalıyız. Temel gelir/vatandaşlık geliri tüm vatandaşların, özellikle de başka hiçbir gelir kaynağı olmayanların hayatlarını haysiyetli bir şekilde sürdürebilmelerini sağlamak için öne atılan bir rant biçimidir. Brezilya'da kullanıldığı haliyle (*renta basica*) "rant" terimi ciddiye alınmalıdır: Temel rantın devreye sokulması, günümüz kapitalizmine damgasını vuran kârın rant-oluşunu sonuca vardırır. "Genel aklın" kimi kısım-

* Bu kısımda geçecek *rent* terimi için eskilerin deyişiyle "irat" ı değil, günümüz Türkçesinde yaygınlık kazanmış durumda bulunan "rant" terimini kullanıyoruz. -ç.n.

larını özelleştirmiş olanlara (örneğin, insanların küresel ağa dahil olmasını sağladığı için rant toplayan Bill Gates'e) rant ödendikten ve az bulunur doğal kaynakları (petrol, vb.) kullananlardan rant elde edildikten sonra, son olarak, üretim sürecindeki üçüncü unsur olan işgücüne de rant ödenir. Peki bu rant neye dayanır? Diğer adından ("vatandaşlık geliri") anlaşılabileceği gibi, devletin tüm vatandaşlarına ödenen, vatandaş olmayanlara karşılık vatandaşlara ayrıcalık sağlayan bir ranttır bu. (Bu durum, belki de, söz konusu rantı almanın koşulu olarak asgari bir toplumsal hizmet yerine getirme talebinin neden bu kadar az tartışıldığını da açıklar: Vatandaşların, ne yaptıklarından bağımsız olarak, sırf bir devletin vatandaşı olmaları sayesinde aldıkları bir rant vardır karşımızda). Asgari geliri teminat altına alan bir yasa çıkartan ilk ülke Brezilya'dır. 2004 yılında, Başkan Lula her Brezilya vatandaşı ve ülkede beş yıl ya da daha fazla süredir ikamet etmekte olan yabancılar için "koşulsuz bir temel gelir ya da vatandaşlık geliri" tahahhüt eden yasayı imzalamıştır. Eşit miktarda, her ay dağıtılacak olan bu gelir "gıda, barınma, eğitim ve sağlık hizmetindeki asgari masrafları" karşılayacak ve bu gelir hesaplanırken "ülkenin gelişim düzeyi ve bütçe olanakları" göz önünde bulundurulacaktır. Nüfusun en muhtaç kesimlerine öncelik tanıyan bu "temel vatandaşlık geliri", yürütmenin takdirine bağlı olarak, adım adım uygulamaya konulacak olsa da, kökleri uzun bir toplumsal mücadele geleneğinde yatan büyük bir atılım olarak görülmektedir:

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde, Brezilya'nın kuzeydoğusunda yer alan Bahia eyaletindeki bir belediye olan Canudos'ta, karmaşık bir dinsel sistem temelinde ve Antônio Conselheiro öncülüğünde gerçek bir toplumsal, iktisadi ve siyasi örgütlenme kurulmuştu. Bu cemaat "karşılıklılık, işbirliği ve dayanışmaya dayanan bir çalışma kavramı" geliştirmişti. Bir zamanlar 24 bin insana ve 5200 haneye ev sahipliği yapmış olan Canudos'ta, kimsenin aç kalmadığı "ilkel Hristiyan komünizminin eşitlikçi kardeşliği"nden esinlenen bir tür toplumsal-mistik, dinsel, yardımlaşmacı cemaat gücü vardı. "Hepsi birlikte çalışıyordu. Kimsenin bir şeyi yoktu. Toprağı herkes işliyor, herkes ter döküyor, herkes ekin biçiyordu... Buyrun, bu sizin... Buyrun, bu sizin... Kimse ne fazlasını ne eksikliğini alıyordu." Conselheiro Thomas More'u okumuştur ve deneyimleri, Fourier ve Owen gibi ütopyacı sosyalistlerin deneyimlerini andırıyordu. Brezilya ordusu Canudos'u yerle bir etmiş ve 1897'de Antônio Conselheiro'nun kellesini uçurmuştu.⁷³

Temel vatandaşlık geliri taraftarı hareketler başka ülkelerde de büyüyor: Güney Afrika'da, birkaç kurum bu fikre destek veriyor; Avrupa'da, Antonio Negri'nin kimi takipçileri Avrupa Birliği'nin benzer bir yasa hazırlaması için uğraşüyor, vb. En şaşırtıcı örnekse Alaska: Alaska Daimi Fonu yarı-bağımsız bir anonim şirket tarafından idare edilen, anayasanın hükümleri gereği tesis edilmiş bir fondur; Alaska'nın Kuzey Yamacı'ndaki petrol piyasaya akmaya başlayıp da devletin buradan elde ettiği gelirin en az %25'ini yoksullara yardım etmek ve sosyal refah düzeylerini artırmak için kullanmasını mümkün kıldığında kurulmuştur. Teorik açıdan bakıldığında, daha 1975 yılında *Redistribuição da Renda* (Gelirin Yeniden Bölüşümü) başlıklı bir kitap yayımlayan Brezilyalı iktisatçı Antonio Maria da Silveira bu fikri geliştiren ilk kişiydi. Bugünse temel gelir fikrinin esas savunucusu, Brezilya'nın yeni çıkardığı yasayı "köleliğin ilgası ya da genel oy hakkının benimsenmesiyle aynı kategoriye giren köklü bir reform" olarak selamlayan Philippe Van Parijs'tir. Parijs'e göre, tüm mensuplarına esaslı ve koşulsuz bir temel gelir sunan kapitalist bir toplum, eşitlik ile özgürlüğü uzlaştırabilir; böylelikle daha fazla eşitliğin daha az özgürlüğe, daha çok özgürlüğün de daha az eşitliğe yol açtığı eski açmazı çözebilir.⁷⁴ Rawls ile Dworkin'e yaslanan Parijs, geleneksel kapitalizm ve sosyalizmin ötesinde olan böyle bir toplumun, hem adil hem de uygulanabilir olacağını ve tercihlerde bulunmak için sahici bir özgürlük sağlayacağını ileri sürüyor. Günümüz toplumunda, insan çocuklarını büyütmek ya da bir iş başlatmak için evde kalmayı gerçekten tercih edemez – böyle bir özgürlük ancak, gelirin yeniden bölüşümünün bir türü olarak, yüksek maaşlı işlerin "kıt" metası toplum tarafından vergilendirildiği takdirde mümkün olurdu. Fakat Parijs'e göre, kapitalizmin dinamiği Rawls'ın adil toplum kavramıyla birleştirilebilir ve en az avantajlı bireyin "gerçek özgürlüğü", yani istenilen şeyi tercih etme özgürlüğü azami seviyeye çıkarılabilir. Kısacası, kapitalizm için öne sürülebilecek tek ahlaki gerekçe, kapitalizmin üretkenliliğinin sürdürülebilir en yüksek temel gelirin sağlanmasına yöneltilmesine dayanır.

73. www.exclusion.net sitesinden alınmıştır.

74. Bu düşüncüyü şu kitabında geliştiriyor: *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford: Clarendon, 1995.

Nitekim Parijs kapitalizm ile sosyalizmin ötesinde gerçek bir "Üçüncü Yol" önermektedir: Kapitalist üretkenliği var eden kâr peşinde koşma süreci, yoksulların geçimini sağlamak üzere "vergilen-dirilecektir". Tüm üyelerin çalışmak zorunda olduğu Canudos ve diğer sosyalist ütopyaların aksine, çalışmak ya da çalışmamak burada gerçekten özgür bir seçimdir: Çalışmamayı tercih etme özgürlüğü, özgür tercihi şiar edinmiş kapitalist topluma sahici bir seçenek olarak eklenir. Böyle bir toplumda sömürü varsa, işçilerin kapitalistler tarafından sömürülmesinden ziyade, gerek kapitalistlerin gerekse de işçilerin üretken katmanlarının işçi olmayanlar tarafından sömürülmesinden kaynaklanıyordur: Rantı alanlar toplumsal merdivenin en üst basamağındaki (asiller, rahipler) asalaklar değil, en alt basamak-takilerdir. Üstelik asgari gelir işçilerin müzakere etme gücünü de artıracaktır, çünkü çok kötü ya da kabul edilemez buldukları iş tekliflerini reddedebilir hale geleceklerdir; dahası, bu gelir (talebi canlandırarak) tüketimi destekleyecek ve böylece ekonominin büyümesini sağlayacaktır.

Bu noktada, temel gelir teorisi ile tüketimci aşırılığın devasını barındıran ya da sağlayan "kültürel kapitalist" meta anlayışı arasında bir bağ olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz: Nasıl ki bir ürün satın alarak ekolojik ya da toplumsal vazifenizi yerine getiriyorsanız (Starbucks'ta bir kapuçino için ödediğiniz ücret organik tarım, yoksullara yardım, vb. için ayrılan parayı da içerir), temel gelir pratiği de kapitalizmin ortak iyi için işlemlerini sağlar: Kapitalistler ne kadar çok kâr elde ederse, en alttakilerin refahı için o kadar çok para temin edeceklerdir... "Tüketarya" (gelişmiş toplumlarda alt sınıfın prolertaya olmaktan çıkıp, genetiği değiştirilmiş gıdalardan dijital kitle kültürüne varıncaya kadar, ucuz, topluca üretilmiş metalarla tatmin edilen bir tüketiciler sınıfına dönüştüğü fikri)⁷⁵ temel gelirle birlikte gerçekliğe dönüşür: Üretim sürecinden dışlananlara temel gelir sağlanmasının temelinde sadece dayanışma kaygısı değil, taleplerinin üretimi kamçılıyıp krizleri önleyeceği fikri de yatar.

Temel gelir önerisinin önvaryasayımına dikkat etmeliyiz: Öncelikle, kapitalizm koşullarında yaşamaya devam ederiz – toplumsal

75. Bkz. Alexander Bard ve Jan Soderqvist, *Netocracy: The New Power Elite and Life After Capitalism*, Londra: Reuters, 2002.

üretim ağırlıklı olarak kapitalist kalır ve yeniden bölüşüm devlet aygıtı tarafından dışarıdan dayatılır. 1989'dan sonra, ayakta kalan birkaç Komünist ülkenin çoğu kapitalizme verilebilecek her türlü tavizi vermiş, dizginsiz piyasa sömürsüne olanak tanımış, ellerindeki her şeyi dağıtmış ama tek bir şeyi bırakmamıştır: O da Komünist Parti'nin gücüydü. Temel gelir toplumu, bu kapitalist sosyalizmin simetrik biçimde tersine çevrilmesidir: Burada da eldeki her şey dağıtılmakta, ama tek bir şeye dokunulmamaktadır: O da kapitalist makinenin pürüzsüz işleyişidir. Temel gelir fikri Refah Devleti'nin bölüşümcü adaletinin, kapitalizmi sosyal refah için işler hale getirme çabasının en radikal versiyonudur. Böyle olduğu için, çok güçlü bir devleti, böylesine radikal bir yeniden bölüşümü dayatıp denetleyebilecek bir devleti varsayar. (Bu minvalde, zengin ülkelerin yoksul ülkeleri düzenli bir şekilde destekledikleri küresel bir temel gelir sistemi bile tahayyül edilebilir.) Temel gelir, ekonomi dahilinde, nüfusun %80'inin marjinalleşmesine yönelik eğilimin kabul edilmesini mümkün kıldığı gibi, bu eğilimi işlevsel de kılar.

Çağdaş Alman düşüncesinin liberal-muhafazakâr yaramaz çocuğu Peter Sloterdijk'ın da benzer bir yargıya varmış olması şaşırtıcı değildir. Sloterdijk günümüzdeki açmazı şöyle teşhis eder: Gelişmiş Batılı toplumlarımızda, iki temel hayat gücü olan *eros* (kökleri yokluk ve ihtiyaçta yatan arzu) ile *thymos* (kökleri kendine güvene dayalı cömertlikte yatan gurur) arasındaki denge korkunç bir biçimde bozulmuştur: Yokluk ve ihtiyacın aşırılığa ve cömertçe vermeye, suçluluk duygusu ve bağımlılığın gurura ve kendine güvenmeye, istikrarsızlığın aşırılığa göre önceliği vardır.⁷⁶ Biri kalkıp da gururla ve kendinden son derece emin bir şekilde bağış yaptığında korkudan donakalırız: "İnsan ruhunun tamamlayıcı boyutunu, yani gururu, onuru, cömertliği, sahip olmayı ve eldekileri başkalarına bırakmayı, tümüyle *thymos* hayatına ait olan her türlü verme erdemini neredeyse hiç anlayamıyoruz."⁷⁷ Neticede, bizi bu "temel atalet yönetiminden" "ancak bir tür siyasi-psikolojik reformasyon"⁷⁸ kurtarabilir. Sloterdijk buna çokkültürcü bir yorum da ekler: Yokluğa

76. Bkz. Peter Sloterdijk, "Aufbruch der Leistungsträger", *Cicero*, Kasım 2009, s. 95-107.

77. A.g.y., s. 96. 78. A.g.y., s. 97.

odaklanmamız Avrupamerkezci bir mahiyet taşır ve bu nedenle, öteki kültürlerle layığıyla ilişki kurmamıza mani olur: "Yokluk çekme ve ihtiyaç duyma kategorilerine takılıp kalmış olan düşüncemiz, insanın bir artıya sahip olduğu ve onur talep ettiği hayat-tasarılarıyla yeryüzünde var olmaya devam eden sayısız gurur-kültürlerini kabaca anlamamızı bile yasaklar."⁷⁹ Sloterdijk bu basit teşhisten yola çıkarak geniş kapsamlı ve kışkırtıcı bir sonuca ulaşmasa Sloterdijk olmazdı: Eskiden, ancak (birleşmiş) yoksulların dünyayı kurtarabileceğini düşünürdük, ama yirminci yüzyıl bu tavrın feci sonuçlarını, evrenselleşmiş hınçla ortaya çıkan yıkıcı şiddeti göstermiştir. Yirmi birinci yüzyılda ise, dünyayı ancak zenginlerin kurtarabileceğini kabul etme yürekliliğini nihayet gösterebilmeliyiz – Bill Gates ve George Soros gibi olağanüstü derecede yaratıcı ve son derece cömert bireylerin, siyasi özgürlük için ve hastalıklara karşı sürdürülen mücadelelere, her türlü devlet müdahalesinden çok daha fazla faydası dokunmuştur.

Sloterdijk'ın teşhisi muhafazâr-liberallerin sözümona "hınç Solu"na yönelttikleri bildik boş laflarla karıştırılmamalıdır; savunulan esas fikir şudur: "Demokratik despotizm"lerimizde mebzul miktarda bulunan "refah tiranlığı"ndan artık gına gelmiştir; ortaçağda olduğu gibi, bugün de kişisel gurur en büyük günah sayılmaktadır ve temel hakkımız günden güne sadece "bağımlılık hakkı" olmaktadır: "Bugün refah gitgide daha fazla sayıda insanın bağımlı olduğu bir uyuşturucudur. İyi bir insani fikir halk için bir uyuşturucuya dönüşmüştür."⁸⁰ Sloterdijk'ı ilginç kılan şey, önerisini, modern Avrupa'nın en büyük iktisadi-siyasi başarısı olan sosyal demokrat Refah Devleti'nin ayakta kalmasını sağlamak için geliştirilmiş bir strateji olarak kavramasıdır. Sloterdijk'a göre –en azından Avrupa'daki– gerçekliğimiz, "özel" sosyal demokrasiye karşı "nesnel" sosyal demokrasi-dir. Kendine bu sıfatı yakıştıran tüm siyasi partilerle özdeşleştirilen sosyal demokrasi ile "bir sistemin formülü" olarak sosyal demokrasiyi birbirinden ayırmalıyız. Bu ikinci tür sosyal demokrasi:

modern devlet tarafından vergi devleti, altyapı devleti, hukuk devleti ve özellikle de sosyal devlet ve terapi devleti olarak tanımlanan siyasi-iktisadi

79. A.g.y.

80. Norbert Bolz, "Wer hat Angst vor der Freiheit?", *Cicero*, Kasım 2009, s. 70.

düzeni tasvir eder. Sonuç olarak, Batılı ulus-devletlerin sistemli fiiliyatında, kafa karışıklığı yaratmamak için her zaman dikkatli bir şekilde birbirinden ayırmamız gereken iki sosyal demokrasi türüyle karşılaşırız. Her yerde, fenomen düzeyinde bir sosyal demokrasi ve yapısal bir sosyal demokrasi çıkar karşımıza; biri belirgin, diğeri örtüktür; biri parti olarak zuhur eder, diğeri ise bizatihi modern devlet olmanın tanımlarına, işlevlerine ve usullerine neredeyse değiştirilemeyecek şekilde kazanmıştır.⁸¹

Bu "reel yarı-sosyalizm" bugün kendi sınırlarına yaklaşıyor. Toplumlarımız yaratıcı azınlık tarafından üretilen servetin (yeniden) bölüşülmesiyle refaha eriyor olsa da, iki kutup da bu gerçeği inkâr ediyor: Sol inkâr ediyor; çünkü bunu kabul edecek olsa, Sol'un kendisinin zenginlerin ve başarılıların sömürülmesi üzerinden geçindiğini teslim etmek zorunda kalır; Sağ da inkâr ediyor, çünkü inkâr etmese, sosyal demokrat Sol'un sahiden bir parçası olduğunu teslim etmek zorunda kalır. Siyaset sahnesi, büyük bir "popüler" halk partisinin, nüfusun geniş kesimleri ile üretken azınlık arasında anlaşma sağlayabilen bir ulus-devlet sahasına odaklandığı sürece bu tür inkârlar işe yarıyordu; bugünse, küresel göç ve mübadele ile birlikte bu "sosyal-ulusal sentez" gitgide işe yaramaz hale geliyor. Sloterdijk'ın gözünde Almanya'da 2009 yılında yapılan seçimlerin verdiği ders de bu: Her iki "halk partisi" de (gerek Sosyal Demokratlar gerekse de Hristiyan Sosyal Birliği [CSU]/Hristiyan Demokrat Birliği [CDU]) ağır bir yenilgiye uğramış; toplumun tümünü temsil etmek istemeyip kendilerini bile isteye üretken azınlığın sözcüsü olmakla sınırlamış Liberal Demokratlar kazanmıştı. Dolayısıyla, "nesnel sosyal demokrasi" sağlamak isteniyorsa, bu yaratıcı ve "vergi-faal" katmanlara hak ettikleri toplumsal itibarı vermenin hayati bir önemi vardır; toplumlarımızdaki "sömürücüler", alıcılar değildir onlar, yaratıcılıklarıyla tüm refahımızın temelini oluşturan bahşedici-cilerdir. Sloterdijk'a göre, bu nedenle, esasen Ricardo ile Marx'ın müsebbibi olduğu o eski hatayı nihayet düzeltmemiz, yani değer yaratan tek failliğin "emek" olduğunu düşünmeyi bırakmamız gerekir:

Düşünce tarihinde bu tür büyük pratik sonuçlara yol açmış başka bir teorik hata yoktur herhalde. İlk sosyalistlerden post-Komünistlere varıncaya kadar iki yüzyıldan fazla saltanat sürerek tüm ölümcüllüğüyle bugüne ka-

81. Sloterdijk, "Aufbruch der Leistungstraeger", s. 99.

dar ayakta kalmış ve yaratıcılığın taşıyıcılarına kara çalmayı hedef bellemiş bir sistem bu hata üzerinde yükselmiştir.⁸²

"Yeni bir anlambilim", gurur kültürünün itibarının iade edileceği ve başarıların da (gerek mali gerekse de ahlaki) itibar göreceği yeni bir hegemonik fikirler uzamı yaratmamız gerekir.

Fakat mevcut finansal kriz tam da tersini göstermiyor mu, diye sorulabilir. Kurtarma paketine ayrılan muazzam miktardaki paranın çoğu, "yaratıcı" planlarında çuvalayıp ekonomiyi iflasın eşiğine getirmiş, hükümet denetiminden azade Ayn Randçı "titanlara" gidiyor. O büyük yaratıcı dehalar tembel sıradan insanlara yardım etmiyor şimdi; bilakis, bu sıradan vergi mükellefleri çuvalamış "yaratıcı dehalar"a yardım ediyor. Üstelik Sloterdijk, *eros*'un *thymos*'a üstünlüğünün sorumluluğunu eşitlikçi "hınç Solu"na atacağına, vaktiyle dile getirdiği, kapitalizmi tam da özü itibarıyla hareket geçiren şeyin sapkın bir *eros*, ne kadar çok tatmin olursa o kadar çok derinleşen bir eksik olduğu yolundaki iddiasını hatırlasa iyi olur. Kapitalizmin özündeki üstben burada yatar: Ne kadar çok kâr biriktirirsen, o kadar çok ihtiyaç duyarsın. Bütün bunların farkında olan ve kapitalizmin sonu gelmez vurgunculuğunun "sınırlanmış iktisadına" karşı Georges Bataille'ın egemen harcamanın "genel iktisadı" kavramına atıfta bulunan Sloterdijk, kapitalizmin kendisinden kopmasının, kendisine içkin olan kendi kendini aşma özelliğinin ana hatlarını ortaya koyar: Kapitalizm, "kendi içinden, sefilciliğine batmış klasik Sol'un hayal edebileceğinden tamamen farklı olan, en radikal –ve tek verimli– karşıtını yarattığında" zirveye yükselir.⁸³ Andrew Carnegie'den olumlu bir şekilde bahsetmesi her şeyi göstermektedir zaten: Sonsuz servet birikiminin egemen bir şekilde kendi kendini olumsuzlama jesti, o serveti parayla ölçülemeyen ve piyasa dolaşımının dışında olan, sanat, bilim, kamu sağlığı vb.'ne harcamaktır. Bu son "egemen" jest kapitalistin bitmek tükenmek bilmeksizin genişleyen yeniden üretimin, daha fazla para kazanmak için para kazanma sürecinin kısır döngüsünden çıkmasını sağlar. Kapitalist, biriktirdiği serveti kamu yararına harcadığı zaman, sermayenin ve onun yeniden üretim döngüsünün kişileşmiş hali olarak kendisini

82. Sloterdijk, *a.g.y.*, s. 106.

83. Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2006. s. 55.

olumsuzlamış ve böylelikle hayatına anlam kazandırmış olur. Genişlemiş yeniden üretim başlı başına bir amaç olarak görülmez artık. Dahası, kapitalist böylece *eros*'tan *thymos*'a, birikimin sapkın "erotik" mantığından kamusal itibar ve saygınlığa geçmiş olur. Böyle bir yaklaşım, Soros ya da Gates gibi kişileri, kapitalist dinamığe içkin olan kendi kendini olumsuzlama sürecinin kişileşmiş halleri mertebesine yükseltmeye tekabül ediyor: Kamu refahına büyük miktarlarda para bağışlayarak sergiledikleri hayırseverlikleri nevi şahsına münhasırlıklarından kaynaklanmaz. İster samimi isterse de ikiye bölünmüş olsun, kapitalist döngünün mantıksal nihai noktasıdır bu: dar anlamıyla iktisadi açıdan bakıldığında zorunludur, zira kapitalist sistemin kendi krizini ertelemesini mümkün kılar. O ölümcül tuzığa, yani ancak genelleşmiş bir sefilliğe varabilecek hıncın ve devletin serveti zorla yeniden bölüştürmesinin yıkıcı mantığına düşmeden dengeyi yeniden kurar, yani gerçekten muhtaç olanlara serveti bir şekilde yeniden dağıtır. Buna ek olarak, bir tür denge kurmanın ve egemen harcama yoluyla *thymos*'u öne çıkarmanın diğer genel geçer yolu olan savaştan da kaçınır. Bu paradoks hazin bir durum içinde olduğumuzu göstermektedir, zira kapitalizm kendisini kendi başına yeniden üretememekte, toplumsal yeniden üretim döngüsünü ayakta tutmak için hayırseverlik gibi iktisat dışı iğnelere ihtiyaç duymaktadır. Sloterdijk ile Van Parijs'in birbirine aslında ne kadar yakın durduğunu düşünmeden edemiyor insan: Farklı uçlardan hareketle ikisi de aynı pratik sonuca varıyor; kapitalizmi sosyal demokrat Refah Devleti için hizmet edecek hale getirerek onu haklılaştırmayı amaçlıyor.

Sloterdijk'in bakışındaki sorunlu taraf tam da *thymos*, yani insanların gururu ve haysiyeti meselesidir: Servetimin hayırseverliği-me bağlı olması gururumu nasıl etkiler? Temel gelir fikri alıcıların haysiyetine saygı göstererek bundan kaçınıyor gibi görünür; zira gelir özel hayırseverliğin sonucu değil, devletin düzenlediği bir vatandaşlık hakkıdır; bununla birlikte, toplumu "temel" ve "üretken" vatandaşlar diye ikiye ayırması mahiyeti meçhul hınc sorunlarına yol açar. Üstelik tam da haysiyetli bir hayat için gerekli asgari para hem giderilmesi gereken maddi ihtiyaçlar meselesi hem de toplumsal ilişkiler meselesi, yani haset ve hınc meselesi olduğu için, temel gelirin "adil bir ölçüsü" olmadığı söylenebilir. Bir başka deyişle, te-

mel gelirin, işçi olmayanları utanç verici bir yoksulluğa mahkûm edecek kadar düşük ve üretken çabayı değersizleştirecek kadar yüksek olmamasını sağlayan bir ölçü yoktur. Bütün bu sorunlar temel gelir tasarısının ütöpik doğasına işaret eder: Bir başka "ne yârdan ne serden" hayali, kapitalist canavarı eşitlikçi adalet davasına hizmet etmeye mecbur etme, bu amaç uğrunda eğitim hayalidir bu.

Fakat bugünkü tarihsel konjonktür bizi proletarya kavramını ya da proleter konumu bırakmaya zorlamıyor; bilakis, bizi bu kavramı Marx'ın hayal bile edemeyeceği varoluşsal bir düzeye taşımaya zorluyor. Çok daha radikal bir proleter özne kavramına, Kartezyen *cogito*'nun uçucu noktasına indirgenmiş, tüm tözel içeriğinden mahrum bir özne kavramına ihtiyacımız var. Bu proletarya kavramının evrenselleştirilmesine karşı eleştirel bir "Marksist" eleştiri yöneltmek kolay, hem de çok kolay olurdu: Genel "proleterleşme" süreci (tözsüz öznelliğin en düşük derecesine indirgenme) ile kendi emeğinin meyvelerinden mahrum edilip sömürülen üretken sınıf olarak "proletarya" şeklindeki Marksgil iddia birbirinden ayrı ele alınmalıdır. Marksgil "proletarya"yı, ekolojik açıdan çorak bir ülkede, kolektif "simgesel töz"lerinden yoksun, "post-travmatik bir kabuğa" indirgenmiş halde yaşayan insanların "proleterleşmesi"nden ayıran şey besbelli ki şudur: Tüm servetin sömürülen tek yaratıcısı Marksgil "proletarya"dır – bu nedenle, söz konusu serveti ancak Marksgil "proletarya" yeniden kendine mal edebilir ve onda kendi "yabancılaşmış" ürününü görebilir. Buradaki sorun, "kafa" emeğinin (gerek bilimsel bilginin gerekse de pratik maharetin) hegemonik bir konuma ("genel akla") yükselmesinin genelgeçer sömürü kavramının altını oymasındır; zira değerın kaynağı ve nihai ölçüsü emek-zamanı değildir artık. Fakat bu durum sömürü kavramının baştan aşağı yeniden düşünülmesi gerektiğini gösterir.

Katı Marksist ölçütlerle ele alındığında, Venezüela (tıpkı Suudi Arabistan vesair ülkeler gibi) hiç şüphesiz başka ülkeleri *sömürmektedir*: Servetinin temel kaynağı olan petrol doğal bir kaynaktır, bu petrolün fiyatı da (tek kaynağı emek olan) değeri ifade etmeyen bir ranttır. Venezüelalılar, az bulunur kaynaklara sahip olmaları sayesinde, gelişmiş ülkelerden bir tür kolektif rant sağlamaktadır. Venezüela'nın sömürüldüğünü söylemenin tek yolu, Marx'ın emek-değer teorisini bırakıp üç üretim faktörü (her biri ürünün değerine kat-

kıda bulunan, kaynak, emek ve sermaye) koyutlayan neo-klasik teoriye yönelmekten geçer. Chávez'den önce Venezüela'nın "sömürüldüğünü" iddia etmenin tek yolu, bu teoriden hareketle, gelişmiş bir ülkenin petrolün tam fiyatını ödemediğini söylemektir ("tam" fiyattan kasıt pürüzsüz piyasa rekabeti koşullarında ulaşılacak fiyattır). Ne yârdan ne serden diyemeyiz: Ya Marx'ın emek değer teorisi bırakılacaktır, ya da gelişmekte olan ülkelerin ellerindeki doğal kaynakların talan edilerek sömürüldüğü anlayışı.

Dolaysız fiziksel emeğin azalan rolü grevlerin rolünü ve saiklelerini de giderek değiştiriyor. Kapitalizmin klasik çağında, işçiler daha iyi ücret, daha sağlıklı çalışma koşulları vb.'ni talep etmek için greve gidiyor, vazgeçilmez oluşlarına bel bağlıyorlardı – çalışmasalar makineler durur ve böylece patronlar büyük miktarda para kaybederdi. Bugünse, makineler günden güne işçilerin yerini alır hale geldiği ya da tüm üretim süreci taşeronla verilebildiği için, artık çok daha nadir yapılan grevler esasen patronlara ya da yöneticilere değil de kamuya seslenen; tek amacı, kamunun, işlerini kaybettikleri takdirde işçilerin ne kadar korkunç bir duruma düşeceklerini anlamasını sağlayarak eldeki işleri muhafaza etmek olan bir protesto eylemidir (ve şimdilerde genellikle üretimi kökten kırmayı ya da tamamen kesmeyi planlayan fabrikalarda grev yapılmaktadır). İşte Marx bu ihtimali hesaba katmamıştır: "Genel aklın" yükselme süreci ve zamanla ölçülen fiziksel emeğin marjinalleşme sürecinin kendisi, kapitalist sömürüyü anlamsız hale getirmek suretiyle kapitalizmin altını oymaktansa, işçileri daha âciz ve savunmasız hale getirmek için kullanılabilir ve işçilerin faydasız hale gelme ihtimallerini bir silah gibi onlara doğrultabilir.

Bu arka planı göz önünde bulundurarak, sömürülenler ile onları sömürenler arasındaki ilişkiyi yeni bir şekilde de ele alabiliriz. Marx sömürenlerin (üretim araçlarının, yani üretim sürecinin nesnel koşullarının sahiplerinin) yabancılaşmış-nesnel Öteki'nin ikamesi olduğunu biliyordu zaten (kapitalist, geçmişteki "ölü" çalışmanın failidir). Nitekim insanların doğayı kendine tabi kılması bizatihi insanlığın kendi içindeki yarılmayı yansıtır. İlişki tersine çevrilir burada: İnsanlar ile doğa arasındaki genel üretim ilişkisi özne ile nesne arasındaki ilişkidir (kolektif bir özne olarak insanlık üretim sürecinde doğayı dönüştürüp sömürerek onu tahakküm altına alır); in-

sanlığın kendi içindeyse, doğa üzerindeki tahakkümün canlı gücü olarak üretken işçiler, tabi kılınmış nesnelliğin failleri ya da ikame-leri olan kişilere tabi kılınır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Adorno ve Horkheimer bu paradoksu açıkça kavramış ve doğa üzerindeki tahakkümün kaçınılmaz olarak insanların başka insanlar üzerindeki sınıfsal tahakkümünü beraberinde getirdiğini göstermişlerdir. Bu noktada akla gelen soru, klasik Marksgil proletarya devrimi kavramıyla alakalıdır: Komünizmin öznenin töz üzerindeki nihai zaferi olarak tasavvur edildiği bu kavram fazlasıyla öznelci değil midir? Toplumsal tahakkümün zorunluluğunu kabul etmemiz gerektiği anlamına gelmez bu. Daha ziyade, "nesnelin önceliği"ni (Adorno) kabul etmemiz gerekir: Efendilerimizden kurtulmanın yolu, insanlığın kendisinin doğanın kolektif efendisi haline gelmesinden değil, Efendi kavramının kendisindeki sahtekârlığı görmekten geçer.

3. Ara Fasil

Mimari Paralaks

MİMARİ konusundaki bilgim nevi şahsına münhasır birkaç veriyle sınırlı: Ayn Rand ve onun mimari-romanı *Hayatın Kaynağı*'na olan sevgim¹; barok Stalinist "düğün pastası" kişine duyduğum hayranlık; yalnızca ikincil uzamlar ve geçiş yerlerinden –merdivenler, koridorlar, tuvaletler, depolar ve mutfaktan– oluşan, hiçbir oturma ya da yatak odası olmayan ev hayalim. Söyleyeceklerimin iki aşırı uç arasında, yani temelsiz spekülasyon ile mimari hakkında ortaya atılmış beylik laflar arasında gidip gelebileceğinin farkındayım.

Ama belki de, ama sadece belki de, (Kojin Karatani'den ödünç aldığım) paralaks² kavramına başvurmam, bu kavrama dayanan mimari hakkında birkaç kelam etme cüretinde bulunmamı haklı çıkarmacaktır. "Paralaks", yaygın tanımına göre, gözlem konumunda yaşanan ve yeni bir görüş hattı sağlayan değişim sonucunda, nesnenin görünürdeki yerinin değişmesi (bir arka plana yaslanıp bakıldığında konumunun değişmesi) anlamına gelir. Bu bağlamda eklenmesi gereken felsefi yorum şudur: Gözlemlenen farklılık salt "öznel" değildir; zira "orada duran", iki farklı bakış açısından görülen aynı nesnedir. Daha ziyade, Hegel böyle derdi herhalde, özne ile nesne içsel bir şekilde "dolayımlanmıştır"; dolayısıyla, öznenin bakış açısındaki "epistemolojik" kayma daima nesnenin kendisindeki bir "ontolojik" kaymayı yansıtır.

1. Bu noktada, Brigitte Reimann'ın bir Demokratik Almanya Cumhuriyeti klasiği olan (ilk kez yazarın ölümünün ardından, 1974 yılında, ama sansürlenmiş bir şekilde yayımlanan) *Franziska Linkerhand* başlıklı romanını anmalıyız: *Hayatın Kaynağı*'nın sahici bir karşıtı olan bu kitapta, genç bir kadın mimarın sıradan insanların içinde yaşayabileceği binalar inşa etme mücadelesi anlatılır.

2. Bkz. Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*.

Nitekim paralaks boşluk, bakış açılarını değiştirmekten ibaret değildir (bir açıdan bakıldığında, bina belirli bir şekilde görünmektedir, biraz daha ilerlediğimizde farklı görünür); söz konusu boşluğun "gerçek" binanın kendisine kazınmış olduğunu fark ettiğimizde işler ilginç bir hal alır – sanki bina, tüm o maddi varlığı içinde, farklı ve birbirlerini dışlayan bakış açılarının izini taşımaktadır. Bir binada paralaks boşluk saptamayı başardığımızda, iki bakış açısı arasındaki boşluk da üçüncü, sanal bir binaya olanak tanır. Mimarının yaratıcı uğrağını da bu şekilde tanımlayabiliriz: Söz konusu uğrak yalnızca ya da esas olarak mevcut binayla değil, mevcut binanın olanak sağladığı yeni olasılıkların sanal uzamıyla da alakalıdır. Üstelik, mimarideki paralaks boşluk bir binanın uzamsal düzeninin zamansal boyut hesaba katılmadan anlaşılamayacağını gösterir: Paralaks boşluğun *kendisi*, bir binaya yaklaşp onun içine girdiğimizde değişen zamansal deneyimimizin kayıdır. Bu biraz kübist bir tabloya benzer; aynı nesne farklı açılardan sunar, aynı uzamsal yüzeyde zamansal bir kaplam yoğunlaştırılır. Nesnenin kendisindeki paralaks boşluk sayesinde "zaman uzam haline gelir" (Claude Lévi-Strauss'un mit tanımı da budur).

Bu minvalde, kelimenin Kantçı anlamıyla çatışkısız bir duruşla karşılaştığımızda, bir veçheyi diğerine indirgemeye (dahası, bu karşıtları "diyalektik bir senteze" sokmaya) çalışmayı bırakmalıyız. Yapılması gereken şey, tam aksine, tüm olası konumları temeldeki bir açmaza ya da antagonizmaya verilmiş tepkiler, bu açmazı çözmeye yönelik çabalar olarak tasavvur etmektir. Bu da bizi hemen, zaman zaman paralaks kavramını doğrudan hissedilir bir şekilde ortaya koyar gibi görünen "postmodern" mimariye getirir. Liebeskind ve Gehry'yi düşünelim: Eserleri çoğu zaman, aynı binanın içindeki bir-biriyle bağdaşmaz iki yapılandırıcı ilkeyi birleştirmeye dönük ümitsiz (ya da neşeli) bir girişim gibi görünür (Liebeskind'de yatay/dikey ve yatık küpler, Gehry'de ise geleneksel evle birlikte modern –beton, oluklu sac, cam– eklentiler vardır). Sanki bir hegemonya mücadelesine tutuşmuştur bu ilkeler.

Postmodernizm ve Sınıf Mücadelesi

Fredric Jameson, Gehry üzerine yazdığı ufuk açıcı makalesinde, Gehry'nin bireysel evler inşa etme planını gelenek (eski süslü püslü ahşap yapılar) ile yabancılaşmış modernliği (demir, beton ve cam) dolayımına çabası olarak yorumlar. Karşımızda, iki tabiatı olan ucube bir bileşim, modern beton-demir kısmın kendisine tıpkı kanserli bir çıkıntı gibi eklendiği eski bir ev vardır. Gehry, ilk dönüm noktası mahiyetindeki projesi olan, Santa Monica'daki evinin yenilenmesinde (1977-78), "bir köşede duran basit bir bungalovu almış, onu oluklu levhalar ve zincir bağıyla sarmış ve dış tarafın bir ucundan diğer ucuna da camdan yapılar sokuşturmuştur. Sonuçta ortaya şaşırtıcı şekiller ve yüzeyler, uzamlar ve görünümlere dönüştürülmüş basit bir ev çıkmıştır."³ Jameson bu "gelenekselin kalıntıları (bir modernlik müzesindeki arkaik rüya izleri gibi muhafaza edilen, eski evden kalma odalar) ile Amerikan çorak ülkesinin adi malzemeleriyle oluşturulmuş 'yeni' sarmalar arasındaki diyalektik"te neredeyse ütöpik bir itki olduğunu düşünür.⁴ Muhafaza edilen eski evin uzamı ile sarmaların yarattığı ara uzam arasındaki etkileşim yeni bir uzam oluşturur. Bu öyle bir uzamdır ki "günümüzdeki Amerikan kapitalizmini düşünmek açısından temel teşkil eden bir meseleyi ortaya koyar: ileri teknolojik ve bilimsel başarı ile yoksulluk ve atık arasındaki meseleyi."⁵ Marksist aklıma göre, mimari tasarımların, en temelde toplumsal-siyasal mahiyeti olan bir soruya verilmiş yanıtlar olduğunun açık bir işaretidir bu.

Peki (artık yarı yarıya demode olmuş) "postmodernizm" terimini kullanmakta haklı mıyız? 68 sonrasının kapitalizmi kendine has bir iktisadi, toplumsal ve kültürel birlik oluşturduğu sürece, bu birliğin kendisi "postmodernizm" adını haklı çıkarır. Yeni bir ideoloji biçimi olarak postmodernizme altı gayet dolu bir sürü eleştiri yönel-

3. Hal Foster, "Why All the Hoopla?", *London Review of Books*, 23 Ağustos 2001.

4. Fredric Jameson, *Post-Modernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra: Verso, 1991, s. 276; Türkçesi: *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Abdülkadir Gölcü, Ankara: Nirengi Kitap, 2011.

5. A.g.y.

tilmiş olsa da, Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı kitabında bu terimi (özellikle yazın ve mimarideki) kimi yeni sanatsal eğilimleri tasvir eden bir terim mertebesinde yeni bir tarihsel çağı işaret etme mertebesine yükseltmesinde, sahici bir *aday gösterme* unsuru olduğunu da kabul etmeliyiz: "Postmodernizm" tarihsel deneyimin karışık çoğulluğunu yeni bir düzen içinde anlaşılabilir kılan yeni bir Ana-Gösteren işlevini görmüştür sahiden. Nitekim Lacancı Gerçek, Simgesel ve İmgesel üçlüsünü mimariye uygulayabiliriz; bunlar kabaca, gerçekçilik, modernizm ve postmodernizme denk düşer. İlk olarak, gerçek vardır: bir bina dikmek istiyorsanız uymanız gereken fizik yasaları, bu binanın yerine getirmesi gereken somut işlevler, gidermesi gereken ihtiyaçlar (insanların içinde yaşamasına ya da çalışmasına uygun olması gerekir; maliyeti çok yüksek olmamalıdır), yani her türlü pragmatik-faydacı hesap vardır. Ardından simgesel düzey gelir: bir binanın cisimleştirip aksettireceği farz edilen (ideolojik) anlamlar. Son olarak da imgesel uzam, yani binada yaşayacak ya da çalışacakların deneyimi söz konusudur – bina onlara nasıl gelmektedir? Postmodernizmin tanımlayıcı özelliklerinden birinin bu üç düzeyin de özerkleşmesi olduğunu söyleyebiliriz: İşlev biçimden ayrılır, vb.

Simgesel işlevin ağır bastığı mimari diye bir şey olmuşsa eğer, Komünist Arnavutluk'ta olmuştur: Ülkeyi yabancıların işgalinden korumayı kafasına takmış olan önder Enver Hoca (bir buçuk milyonluk nüfusuyla Avrupa'nın en fakir kesimi olan) ülkenin dört bir yanına betondan yapılmış, görünüşü kubbeyi andıran (parametresi en fazla 5,5 metreyi bulan) on binden fazla küçük sığınak yapılmasını emretmişti. Bu sığınakların rolü ne gerçek (askeri bir savunma aracı olarak beş para etmezlerdi) ne de imgeseldi (bu sığınakları kullanmak için eğitilenlere keyifli bir deneyim yaşatmak için yapılmamışlardı elbette), sadece ve sadece simgeseldi: Maksat Arnavutluk'un kendini ne pahasına olursa olsun savunma azmini cümle âleme göstermekti.⁶

6. İsmail Kadare *Piramit* başlıklı kısa romanında (çev. Aykut Derman, İstanbul: Doğan Kitap, 1999) bu simgesel işlevi gerçek bir işlevle destekler. Roman Fırvun Keops'un danışmanlarına seleflerinininki gibi bir piramit inşa ettirmek istemediğini bildirmesiyle başlar. Bu talep karşısında etekleri tutuşan danışmanlar pi-

Mimarinin bu üç düzeyine –gerçek, simgesel ve imgesel– bir düzeyi daha eklemeliyiz: *sanal mimari*. Second Life (İkinci Hayat) üç boyutlu bir sanal topluluk uzamıdır; giderek daha fazla rağbet görmekte, hatta Çin bu uzamın kendine özgü bir versiyonunu oluşturmaktadır. Burada insanlar ortak bir sanal uzamın bir parçasını satın alır, kendi avatarının kimliğini oluşturur ve bir ev inşa eder, ticaret yapar, başkalarıyla etkileşime girer, vb. Warcraft (Savaş Sanatı) gibi çok oyunculu internet oyunları ile arasındaki temel fark, Second Life'ta önceden belirlenmiş hiçbir kural ve görevin olmaması ve kişinin kendi kimliğini sıfırdan kurmak zorunda olmasıdır. (Bu da etik ve hukuki sorunlara yol açmaktadır elbette: Mesela sanal pedofili vakalarına rastlanmıştır.) Bu fenomen giderek daha önemli bir hale gelmektedir – bazı tahminlere bakılırsa, birkaç yıl içinde, internet kullanıcıların dörtte üçünden fazlası da (yani bir milyardan fazla insan) Second Life'ta sunulana benzer bir sanal evrende yaşayacaktır.⁷ İşin ironik tarafı bu topluluğun "Linden doları" adı verilen ve döviz kuru "gerçek" dolarınkiyle aynı olan bir para birimi vardır. Bir başka deyişle, bu evrende avatarınız alışveriş yapmak, yani kıyafet, yemek, araba, ev vb. almak zorundadır, çünkü oyuncuların çoğu bun-

ramit inşa ettirmenin Firavun'un otoritesini muhafaza etmesi açısından hayati bir önemi haiz olduğunu söylerler: Bundan birkaç kuşak önce Mısır halkı, zenginlik sayesinde daha bağımsız hale gelmiş ve Firavun'un otoritesine şüpheyle yaklaşıp direnmeye başlamıştır. Keops Mısır'ın zenginliğinin azaltılması gerektiğine karar verince, danışmanları bunu gerçekleştirmenin farklı yollarını incelemeye koyulur (komşu ülkelere savaş açmak, doğal felaket görünümünde bir felaket yaratmak – misal, Nil Nehri'nin akışını bozup tarımı çökertmek). Ama fazlasıyla tehlikeli oldukları için bunların hepsi reddedilir (Mısır savaşı kaybederse, Firavun ve maiyeti iktidarı kaybedebilirdi; doğal bir felaket de iktidardakilerin ortaya çıkan sorunu kontrol altına bile alamayacak durumda olduğunu gösterir ve kaosa sebep olurdu). Hal böyle olunca bir piramit inşa etme fikrine geri dönerler. Öyle büyük bir piramit tasarlarken ki ülkenin tüm kaynakları bu piramide seferber edilecek ve böylece mevcut zenginliğin kökü kuruyacaktır. Halkın enerjisinin tüketilmesi sayesinde de herkesi hizaya sokacaktır. Bu tasarı ülkeyi yirmi yıl boyunca bir olağanüstü halde tutar: Firavun'un gizli polis teşkilatı hiç durmaksızın sabotaj planları ifşa eder; tıpkı Stalinizmde olduğu gibi, insanları tutuklar, kamusal itiraflara zorlar ve idama yollar. Romanın sonunda, Firavun'un bu bilgece, mahirane içgörüsünün tarih boyunca tekrar tekrar uygulamaya konulduğu anlatılır. Bunun en son ve özgün örneği Amavutluk'ta gerçekleşmiştir: Tek bir piramidin yaptığı işi, binlerce küçük sığınak yapmıştır.

7. Bkz. "Alternate Universe", *Newsweek*, 30 Temmuz 2007, s. 36-45.

ları programlayamaz. Peki bunları kimler satar? Programlama yapabilen diğer oyuncular. Başka oyuncuların avatarları için gömlek ve ceket satan bir moda tasarımcısı bile vardır Second Life'ta. Gerçek hayatta pek para kazanmıyormuş ve bu yüzden Second Life'a geçmiş. Kıyafetlerin taslaklarını çıkarıyor, ardından da bu taslakları dijital ortama aktarması için çok para istemeyen bir programcı tutuyor. Gerçek hayatındaki işinde kazandığı paradan üç kat daha fazla para kazanıyor şimdi, etten kemikten işçiler ve hammaddeler konusunda sorun yaşamaması da cabası. Eldeki tasarım dijital ortama aktarıldığında, binlerce kıyafet satmak sadece kopyalamaya bakıyor, ki bunun da bir maliyeti yok. Second Life elbette "saf" pürüzsüz bir kapitalist uzam sunduğu için bu kadar methediliyor.

Adolf Loos, 1908 yılında yazdığı "Süs ve Suç" başlıklı modernist manifestosunda, "biçim işlevi izler" aksiyomundan "süsün tasfiyesi" talebine ulaşmıştır: "Kültürün evrimi, faydalı nesnelerden süsün tasfiye edilmesiyle el ele gider." Loos'a göre süs "ahlaksızlık" ve "yozluk"tu, dolayısıyla modern toplumun işlemesi için süsün bastırılması zorunluydu. İşin ilginç tarafı, Loos'un örneklerinden birisinin, Papualıların dövme yapmaları olmasıydı. Loos Papualıların modern insanın ahlak ve medeniyet düzeyine evrilememiş olduğunu düşünüyordu; zira modern biri kendine dövme yaptırса ona ya suçlu ya da yozlaşmış biri gözüyle bakılırdı. Bu bağlamda şunu da belirtmeliyiz: Gündelik hayatlarımızda ideoloji, o ilk bakışta masum zannedilen, bilhassa saf faydalılığa yapılan göndermelerde zuhur eder – simgesel evrende, "faydalılığın" düşünümsel bir kavram olarak işlev gördüğünü, yani faydalılığın her zaman anlam olarak ortaya konulduğunu unutmamak gerekir (örneğin, büyük bir şehirde yaşayan ve altına bir Land Rover çeken birinin, araba tercihinin gösterdiği gibi saçmalıktan uzak, "pratik" bir hayat sürüyor olması pek olası değildir; bu kişi daha ziyade, böyle bir araç satın alarak, cümle âleme saçmalıktan uzak, "pratik" bir hayat sürdüğünü göstermeye çalışmaktadır).

Sahici işlev ile kaba teşhir arasındaki "mimari açıdan doğrucu" karşıtlığı, basit bir su pompası ile altın musluk arasındaki tezatla örneklendirebiliriz: Biri hayati bir ihtiyacı gideren basit bir nesnedir; diğeryse aşırı bir servet teşhirini akla getirir. Gelgelelim bu gibi durumlarda, John Berger'in *Picasso'nun Başarısı ve Başarısızlığı*'nda

işaret ettiği tuzağa düşmemek için her zaman dikkatli olmak gerekir. Berger burada iğneleyici bir dille, Picasso'nun mavi döneminin "yoksulları, merhamet uyandıran bir biçimde ele aldığı için, her zaman zenginlerden rağbet gördüğünü" söyler.⁸ Biraz daha yakından baktığımızda, bu karşıtlığın çok daha karmaşık ve muğlak bir arka plan tarafından üstbelirlendiğini hemen anlarız. Brezilya'daki *favela*'lar gibi gerçek gecekonduklara gitmiş biri, oluklu sac ve tahta artıklarından yapılmış olsalar bile, bu derme çatma binaların genellikle –(elbette sahte) altın musluklar dahil olmak üzere– gülünç denebilecek derecede küçük biçimlerde dekore edildiğini mutlaka fark eder. Altın musluk hayalleri kuranlar (çoğunlukla) yoksul insanlardır; zenginlerse evdeki her eşyanın basit bir işlevi olsun ister – Bill Gates basit bir su pompası sağlayarak yoksullara yardım etmeye çalışır; yoksul Afrikalılar çok geçmeden bu pompayı "küçük" süslerle donatacaktır muhtemelen. Rusya'nın Yeltsin'li yıllarına dair gözlemlerde bulunan birinin ettiği şu ironik lafı andırıyor bu durum: Çekici görünmek isteyen kadınlar fahişe gibi (fahişeliğe dair yaygın tasavvur nasılsa öyle) giyiniyor (kıpkırmızı bir ruj sürüyor, ucuz mücevherler takıyor, vb.), gerçek fahişelerse sade ama pahalı "iş" elbiseleri giyerek kendi farklılıklarını ortaya koymayı tercih ediyordu. Brezilya'daki karnavallara katılan yoksullar arasında yaygın olan bir deyiş de bu duruma çok oturuyor: "Sadece zenginler tevazuyu sever; yoksullar lüksü tercih eder."

Loos'un aksine, Robert Venturi bir binanın kamuya bir anlam ifade etmesinin önemini vurgulamıştır ki bu da binaya işlevsel olmayan öğelerin dahil edilmesini gerektirir – Mies van der Rohe'nin "nerde azlık orda çokluk" şeklindeki şiarını nüktedan bir dille "nerde azlık orda bokluk" a çevirmiştir Venturi. Burada, yine, modernist işlevselci tasarrufun daima düşünümsel olduğunu, yani bir anlam da ifade ettiğini eklemek gerekir: Yüksek bir modernist binanın "işlevselliği", binanın verdiği mesajdır. Mesele sadece bu binanın işlevsel olması değil, işlevsel olduğunu beyan etmesidir. Fakat bunun ironik bir tarafı da vardır; bu beyan çoğu zaman binanın gerçek işlevselli-

8. John Berger, *The Success and Failure of Picasso*, New York: Pantheon, 1989, s. 3; Türkçesi: *Picasso'nun Başarısı ve Başarısızlığı*, çev. Müge Sökmen ve Yurdanur Salman, İstanbul: Metis, 1989.

ği pahasına yapılıyor olabilir: Lüzumsuz süslere başvurmada, yalnızca işlevlerini yerine getirmeleri için tasarlanan modernist binalar neticede tam da beyan ettikleri işlevlerini yerine getirmezler – böyle binalarda yaşayanlar çoğu zaman kendilerini sıkışmış ve huzursuz hissederler. Bir binayı sahiden "işlevsel", yani yaşanabilir kılan şey o aşırı, işlevsel olmayan öğelerdir. Klasik modernizmde, bir binanın kuşatıcı olan tek bir koda uyması gerektiği farz edilmiştir; postmodernizmde ise karşımızda birden çok kod vardır. Bu ya bir anlam çokluğu (muğlaklığı) –Charles Jencks'in deyişiyle "üstü kapalı mecazlar" (Sidney Opera Binası açan bir çiçeği mi, yoksa çiftleşen birkaç kaplumbağayı mı simgelemektedir?)– ya da performanstan alışverişe ve yemek yemeye varıncaya kadar çeşitli işlevler olabilir (Snøhetta'nın genç kuşağın hoşuna gidecek şekilde tasarladığı Oslo Ulusal Opera Binası, "hayalet bombardıman uçağı" diye de bilinen B-2 uçağının düz ve parlak hatlarını taklit ederek "havalı" görünmeye çalışır; üstelik çatısı fiyort tarafına doğru eğilir ve yüzme platformu işlevi de görür).

Pek çok kez belirtildiği gibi, postmodernizmin mimarının *deregülasyonunu*, yani serbestleşmesini temsil ettiği söylenebilir – küreselleşen bir pastişte her şeyin mümkün olduğu radikal bir tarihselcilikte, her şey mubahtır. Pastic "boş parodi" gibi işler: geçmişin tamamının ebedi şimdinin eşzamanlılığında eşitlendiği radikal bir tarihselcilik. Pasticin tam olarak nasıl işlediği somut örnekler ve analizlerle ortaya konmalıdır. Uç bir örneğe bakalım: Moskova'da, *yeni zenginler* için tasarlanmış, kusursuz bir biçimde Stalinist neo-Gotik Barok tarzının (Lomonosov Üniversitesi, Varşova'daki Kültür Sarayı, vb.) mükemmel bir taklidi olan yeni apartmanlar vardır. Bu binaların ideolojik anlamını kavramak için çok daha aşırı, Rusya'da yakın zaman önce yaşanmış bir sanat skandalıyla bağlantılı bir olayı mercek altına alalım. 2008'in aralık ayının başında, Rusya'daki en büyük (Guggenheim Vakfı ve Deutsche Bank tarafından finanse edilen), en saygın sanat ödüllerinden biri olan Kandinsky Ödülü Alexey Belyaev-Guintov'ta verilmişti. Beklenebileceği gibi, hem Rusya'daki hem de Batı'daki sanat çevrelerinde büyük bir kargaşaya yol açmıştı bu durum; sebebiyse Belyaev'in hiç sakınmadan ifade ettiği siyasi-ideolojik görüşleriydi. Belyaev tablolarında "Nasyonal-Bolşevizm"ini açıkça ve kaba bir şekilde ortaya koyar; bu tablolarda Rus

Ortodoks-yurtsever motifler ile "Stalinist-Faşist" anti-liberal "totaliter" disiplin, fedakârlık, vb. motifleri ekletik bir şekilde harmanlanmış ve hepsi de kiçe kayan Stalinist Romantik-gerçekçi Barok tarzda gözler önüne serilmiştir. Belyaev, felsefeci Alexander Dugin'in "Büyük Doğulu komşularımızla birleşme" çağrısında bulunan ve "yeni Rus Devrimi'nin –topraklarımız kadar uçsuz bucaksız ve kanlarımız kadar kızıl faşizmin– göz kamaştırıcı şafağı"nın sökmesini bekleyen, Kremlin yanlısı Avrasya hareketinin üyesidir. İlmihaliinde "Güç Gücü Doğurur" ve "Hedefimiz Mutlak İktidar!" gibi sloganlar bulunur bu hareketin. Bu durumda Belyaev'in başarısını nasıl yorumlayabiliriz? En iyisi onun "sınıf temeli"ni açıkça tespit ederek başlamak. Bilinçli bir biçimde zafer nidaları atan neo-Stalinist bir estetikle şiddeti, emperyal tahakkümü, kanı, toprağı ve savaşı yüceltmesi, ağdalı emperyalist mesajlarını tasdik etmek için kızılı altın varakla harmanlaması, tahmin edilebileceği gibi, Rusya'daki başlıca üç ideolojik-sanatsal yönelim ("sahici" Ortodoks muhafazakârlar, Batı yanlısı liberaller ve Sol – artık ondan geriye ne kaldıysa tabii) tarafından eleştirildiği gibi hararetle de reddedilmektedir. Hepsi de Belyaev'i bir sanatçı olarak ciddiye bile alınmaması gereken bir budala ve şaklaban olarak görmektedir. Bu kümelenme ödüle aday olanlar arasında yaşanan rekabette yankısını bulmuş, Belyaev'in eseri emektar anti-Komünist Boris Orlov'un "Astral Cisimlerin Geçit Töreni" ile Komünist Dmitry Gutov'un "Kullanılmış" adlı eserini geride bırakmıştı. Orlov'un (kazanacağı zannedilen) eseri, adeta Kazimir Malevich'in duvara asılı "Kara Kare"sinin röprodüksiyonundan dışarı akın eden –Alman uçaklarının başlarını Sovyet uçaklarının kuyruklarıyla birleştiren, siyah kumaşla kaplı– melez heykellerdir. Asıl mesele, modernizmin ve Rus avangardının sembolü olan "Kara Kare"nin, modernliğin Nazi ve Sovyet imparatorluklarında işlediği suçları da temsil etmesidir elbette – Malevich, geçmiş silmek, geleneğin dokusunu yok edip ortada yalnızca siyah ile beyazın minimal farklılığını bırakmak suretiyle, farkında olmadan, "totaliter" şiddetin serpilebileceği uzamı yaratmaktadır. (Platonov'un *Çukur*'u da bu düzeyde okunabilir: O devasa "Proleter Ev"nin inşası için çukur kazılınca muazzam derecede büyük, boş bir kare oluşur; binanın inşası başlamaz bile.) Belyaev'in eseri ile Orlov'unukinin içeriği aynıdır, fakat Belyaev'inki eleştirel veçheyi sağlayan "Kara

Kare" arka planıyla diyalektik bir gerilim içinde değildir: Belyaev' de yalnızca "totaliter" içerik vardır ve bu içerik de doğrudan olumlayıcı bir tarzda ortaya konulmuştur. İyi de böyle bir şey nasıl olmuştur ve ne anlama gelir? Sosyalist birlik VPERED'in [İleri!] belirttiği gibi:

Kandinsky Ödülü jürisindeki küratör ve eleştirmenlerin faşizme yakınlık duyan kişiler olması değildir mesele... ultra-liberal olmalıdır. Piyasa ütopyacılarıyla ne sağ ile solu, ne kahverengi ile kıızı, ne de faşizm ile komünizmi birbirinden ayırabiliyorlar; nereye baksalar ironi görüyorlar, bu da her şeyin gayet normal ve yolunda olduğunun sanılmasına yol açıyor. Rus Müzesi'nin çağdaş sanatlar bölümünün başında bulunan jüri üyesi Alexander Borovsky, "sanatçıların siyasi görüşleri hakkında konuşmadık" diyor. Belyaev'in eserinin devletçi *zeitgeist*'a dair mesafeli ve oyunsu bir yorum olduğunu da iddia ediyor. Fakat Belyaev'in Rus tanklarının Tiflis'e girmesi, Gürcistan cumhurbaşkanının idam edilmesi, "Büyük Sırbistan"ın kurulması, ya da eski Sovyet cumhuriyetlerinin Avrasya (Rusya diye okuyabilirsiniz) İmparatorluğu altında "özgürleştirilmesine" yönelik çağrılarının hiç de oyunsu bir tarafı yok... Avrasyacılığın o ne idüğü belirsiz "sol-ulusalcı", aslen postmodern ideolojisi ile Kandinsky Ödülü kurulunu kontrol altında tutan Rus ticaret ve medya elitlerinin pan-estetizmlerini birleştiren şey tam da bu kayıtsızlık işte. "Yüz Çiçek Açsın!", "Tüm ideolojiler eşittir!", "Sanat siyasetin ötesindedir!" diye hep bir ağızdan haykırıyor bu saygıdeğer zevat ve böylece sahiden hissedilen faşizmin giderek aleni hale gelen ifadelerini kamusal alanda meşrulaştırıyorlar. Kayıtsızlıkları bir suçortaklığı aslında... Belyaev gibi şahsiyetlerin varlığı, yönetici elitlerin bir kriz ânında hızla faşizme sürüklendiğini gösteriyor. Sermayelerini şok özelleştirme ve istimlak gibi şiddetli yollarla biriktirmiş olan bu elitler, zaten geriçi ve demokrasi karşıtı. Bundan beş sene önce, kendilerini kamusal alanda meşrulaştırmak için çağdaş sanatı kullanmaya başladılar; Putin dönemindeki "normalleşme" sürecinde ise kültürel hayatın daha liberal, cazibeli kesimlerinde hegemonya kurdular.⁹

Belyaev'in başarısına giden esas yol tam da "Rusya'nın akşamdan (Sovyetler'den) kalmalığını hiper-kapitalist şimdiki zamanıyla bütünleştirmesi"nde yatar – fakat bu bütünleşmenin kendine has kipliğini (daha çağdaş teorik bir terimle söylersek, eklemlenişini) muhakkak çözümlemek gerekir. Angaje kamu kendini oyunsu bir kayıt-

9. VPERED Sosyalist Hareket, Chto Delat Platformu, "2008 Kandinsky Ödülü Üzerine Açık Mektup" (8 Aralık 2008).

sızlık içinde algılar: Belyaev'in "totaliter" simgelerle yaptığı şey "totalitarizm" üzerindeki nihai zafer değil midir? – totalitarizmle oynayabilir, ona inanıyormuş gibi hareket edebilir; yine de totalitarizmin ideolojik etkililiği tümünden askıya alınmış durumdadır. "Rusya'nın Sovyetler'den kalmışlığı" böylelikle ortaya konulmuş, etkisiz, güçsüz bir pastişe indirgenmiş olur. Nitekim ironik, postmodern "Stalinist-Faşizm"i Sosyalist Gerçekçiliğin son aşaması, söz konusu formülün düşünümsel bir şekilde kendi üzerine katlanıp kendi pastişine dönüşmesi olarak kavramak gerekir. O halde niçin Belyaev'in "totaliter" motifler kullanmasını bir postmodern ironi örneği, "totaliter" trajedinin komik bir tekrarı olarak okumuyoruz? Meşhurdur, Marx tarihin önce trajedi ardından fars olarak vuku bulduğunu söylemiştir – antik Yunanlılar tanrılarına Lukianos'un hicivleri şeklinde veda ediyor, onlarla dalga geçiyorlardı. Gelgelelim, akli başında pek çok yorumcunun fark ettiği gibi, bu düzen bazen tersine çevrilebilir: Önce fars olan şey trajediye dönüşür. Örneğin 1920'lerin sonlarında, Hitler ve onun kıyıda köşede kalmış partisine herkes soyтары gözüyle bakıyordu.

Demek ki Belyaev ile ahbablarının "sınıf temeli", ideolojik açıdan kayıtsız, "apolitik" olduğunu düşünen, yalnızca para ile başarıyı önemseyen ve tüm büyük Davalara burun kıvıran yeni Rus kapitalist elitlerdir. İşin paradoksal yanı, bu yeni burjuvazinin "kendiliğinden ideolojisi", "gerçeğe" (haz, para, iktidar) duydukları o kaba "tutku" nun tersi gibidir: (kabalıkta hiç aşağı kalmayan) bir pan-estetizm – tüm ideolojiler eşit, eşit derecede gülünçtür, ancak nükteli estetik heyecan sağlamaya yararlar; böylece ne kadar sorunlu olurlarsa, o kadar çok heyecan yaratırlar. Aynı şey, *taklit eder gibi yapan* neo-Stalinist mimari tarzında inşa edilmiş yeni apartmanlar için de söylenebilir – bu binaları inşa edenler ve bu binalarda oturanlar sadece oyun oynadıklarını zannederler, ama farkında olmadıkları bir şey vardır: Oyunsu bir tavır takınmış da olsalar, iş ciddiye binebilir. "Oyunsu kayıtsızlık"ları iktidarın acımasızca işleyişini hasıraltı eder: Estetik bir temaşa unsuru olarak sergiledikleri şey, sıradan insan kitlelerinin gözünde gerçektir. İdeolojiye yönelik kayıtsızlıkları, hâkim ideolojiyle olan suçortaklıklarıdır aslında.

Bu kayıtsızlık, postmodernizmde paralaksın açıkça kabul edildiğini, sergilendiğini ve bu suretle tarafsız hale getirildiğini göster-

rir: Farklı görüş açıları arasındaki antagonistik gerilim, kayıtsız bir görüş açısı çoğulluğuna çevrilerek dümdüz edilir. "Çelişki" böylece altüst edici niteliğini yitirir: Küresellemiş bir müsamahakârlık uzamında, tutarsız görüş açıları sinik bir şekilde bir arada durur – tutarsızlık karşısında "Ee, ne olmuş yani?" demektir sinizm. Bir yandan doğal kaynakları insafsızca sömürsünüz, öte yandan da Yeşil dalvalara katkıda bulunursunuz – Ee, ne olmuş yani? Bazen, şeyin kendisi, kendi maskesi işlevi görebilir – toplumsal antagonizmaları örtbas etmenin en etkili yolu, onları açıkça sergilemekten geçmez.

Ölçülemezlik

Biraz hızlı mı gittik? İsterseniz şimdi bir adım geri atıp temel meseleye dönelim: İdeolojik yapılar (bunlara gerçek mimari yapılar da dahildir) toplumsal antagonizmalarla nasıl baş eder? Fredric Jameson o klasik eseri *The Political Unconscious*'ta (Siyasal Bilinçdışı) Claude Lévi-Strauss'un Brezilya'daki Caduveo yerlilerinin yüzlerine yaptıkları o kendilerine has süslemeler hakkındaki yorumuna dair açık bir ideolojik-eleştirel okuma önerisi getirmiştir:¹⁰ Caduevoler "simetrik olan ama eğik bir eksende uzanan bir tasarım [kullanmaktadır]... iki çelişkili ikicilik biçimine dayanan ve nesnenin kendisinin [insan yüzünün] ideal ekseni ile temsil ettiği figürün ideal ekseni arasındaki ikincil bir karşıtlığın oluşturduğu bir tavize yol açan karmaşık bir durumdur bu." Jameson da bunun üzerine şöyle bir yorumda bulunur: "O halde bu görsel metin, halihazırda saf biçimsel düzeyde, bir çelişki olarak kavranmış durumdadır ve bu kavrayışı sağlayan şey de söz konusu çelişki için önerdiği o garip biçimde geçici ve asimetrik çözümdür."¹¹ (Aklıma gelmişken söyleyeyim: Broadway'in o eğik ekseninin, simetrik biçimde tasarlanmış sokak ve caddeleri kestiği Manhattan haritası gibi tınlamıyor mu bu? Ya da, mimari düzeyde, dikey ve çarpık hatları arasındaki geri-

10. Bkz. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, New York: Atheneum, 1971, s. 176 vd.; Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: YKY, 1994.

11. Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (1981), yeni baskı, Londra: Routledge, 2002, s. 63.

limiyle tipik bir Liebeskind binası gibi?) Lévi-Strauss bir sonraki hayatı hamleyle, bir antagonizmanın bu muhayyel biçimsel çözümünü ("yansıma" değil) simgesel bir eylem olarak, Caduveo toplumunun temel toplumsal dengesizliği-asimetrisi-antagonizmasının yerinin değiştirilmesi-yerinden edilmesi olarak yorumlar. Caduveolar hiyerarşik bir toplumdur ve

yeni yeni belirmekte olan hiyerarşileri, dar anlamıyla siyasi iktidarın olmasa bile, en azından tahakküm ilişkilerinin ortaya çıktığı yerdir zaten: kadınların ikincil statüsü, gençlerin yaşlılara tabi olması ve kalıtsal aristokrasinin gelişimi. Gelgelelim, komşu Guanalar ve Bororolarda bu örtülü iktidar yapısı, üç kastı da kesen kabile kısımlarına ayırma ve hiyerarşik olmayan, temelde eşitlikçi bir biçimde dışardan evlilik yapma sayesinde gizlenirken, Caduveo toplumunda yüzeydeki eşitsizlik ve çatışma olarak açıkça mevcuttur. Öte yandan, Guanalar ile Bororoların toplumsal kurumları bir görünüm alanı sağlar; burada, gerçek hiyerarşi ve eşitsizlik, kabile kısımlarının karşılıklılığı sayesinde gizlenir ve dolayısıyla "sınıf asimetrisi... 'kısımların' simetrisi sayesinde... dengelenir."¹²

İçinde yaşadığımız sefil durum da böyle değil midir? Burjuva toplumlarında, demokratik devletin kurumlarının var ettiği biçimsel-hukuki eşitlik ile iktisadi sistemin dayattığı sınıf ayrımları arasında bölünmüş durumdayızdır. Siyaseten doğrucu bir saikle insan hakları vb.'ne duyulan saygı ile giderek artan eşitsizlikler, duvarlarla çevrilmiş topluluklar ve dışlamalar arasındaki gerilimi yaşıyoruz. Aynı şey mimari için de söylenebilir: Bir bina demokratik açıklığı cisimleştirdiğinde, bu görünüm asla salt bir görünüm değildir – kendi gerçekliği vardır, bireylerin gerçek hayatlarında birbirleriyle etkileşime girme biçimini şekillendirir. Caduveoların sorunu (tıpkı bugünkü demokratik olmayan devletler gibi) bu görünümünden mahrum olmalarıydı – "çelişkilerini çözecek, ya da tam da bu hedefe ulaşmak için ustaca tertiplenmiş kurumların yardımıyla onları saklayacak kadar şanslı değillerdi... bu çözümü doğrudan kavramsallaştıramadıkları ya da sevededikleri için, onu hayal etmeye, muhayyel alana yansıtmaya başlamışlardı." Yüz süslemeleri, "çıkarlar ve batıl inançlar engellemese gerçekten var olmuş olabilecek kurumlara hararetle simgesel bir ifade vermeye çalışan bir toplumun fantazi üretimidir."¹³

12. A.g.y., s. 63-4.

13. Lévi-Strauss, a.g.y., s. 179-80.

(Lévi-Strauss'un çözümlemesinin incelikli dokusuna dikkatinizi çekirim – bu çözümlemenin sonucunu özetlemeye girişen Jameson için bir boyutunu gözden geçiriyor gibidir: Caduveoların yüz sanatı "kendi içlerinde aşılamayan gerçek toplumsal çelişkilerin, estetik alanda salt biçimsel bir çözüm bulduğu simgesel bir eylem oluşturur";¹⁴ bu bakımdan, "estetik eylemin kendisi ideolojiktir ve estetik ya da anlatsal biçimin üretimi, çözülemez toplumsal çelişkileri için hayali ya da biçimsel 'çözümler' icat etme işlevi olan, kendi başına bir ideolojik eylem olarak görülmelidir."¹⁵)

Fakat Lévi-Strauss açık ve yakın bir okumayı hak eder. Mesela Caduveoların yüz süslemelerinin gerçek çelişkilerin muhayyel çözümünü ifade etmesinden ibaret değildir; bu süslemeler daha ziyade, toplumsal ve kurumsal örgütlenmelerine nakşedilebilecek, doğru dürüst işleyen bir "görünüm"ün yokluğunu telafi eder. Bir başka deyişle, karşımızda gerçek eşitliğe duyulan bir özlem değil, *düzgün bir görünüm* özlemi vardır.¹⁶ Bu nedenle, Jameson "siyasal bilinçdişi"dan bahsetmekte gayet haklıdır: Biçimsel bir mimari oyunda kodlanmış bir mesaj vardır ve binanın verdiği bu mesaj çoğu kez "bastırılmışın dönüşü" olarak işler. Wittgenstein'in şu içgörüsünü hatırlayalım: Hakkında doğrudan konuşamadığımız şeyler, faaliyetimizin biçimiyle gösterilebilir. Resmi ideolojinin açıkça bahsedemediği şeyler, bir binanın suskun işaretlerinde ortaya dökülebilir.

Bu da bizi beklenmedik bir sonuca getirir: Söz konusu olan tek şey, binaların suskun dilinde cisimleşmiş fantazinin, fiili toplumsal ilişkilerin ihanet ettiği o adalet, özgürlük ve eşitlik ütopyasını ifade edebilmesi değildir; bu fantazi bir *eşitsizlik özlemini*, açık bir hiyerarşi ve sınıf ayrımı özlemini de ifade edebilir. Jameson, mimariye odaklanmış başka bir film olan *The Shining/Cinnet*'i (Stanley Kubrick) ütöpik itkilerin bu muğlaklığının örneği olarak ele alır. Bildiğimiz gibi, (Stephen King'in romanına dayanan) bu film büyük ve modern bir dağ otelinde geçer. Kış süresince kapatılmıştır otel ve bura-

14. Jameson, *a.g.y.*, s. 64.

15. *A.g.y.*

16. Aynı şey, Oscar Niemeyer'in Brezilya planı, toplumsal antagonizmaların bu muhayyel çözümü için de söylenemez mi? – Bu çözümde, takviye edilmeye çalışılan şey toplumsal antagonizmaların gerçekliği değil, söz konusu antagonizmaları düzgünce işleyen bir görünüm sayesinde hasıraltı edebilecek ideolojik-eşitlikçi bir mekanizmadır.

da kalan tek bir aile otele bakmaktadır.¹⁷ Geçmişin hayaletlerinin musallat olduğu lanetli bir binadır burası – ama hangi hayaletlerdir bunlar? Jameson filmi işte bu noktada rahatsız edici bulur:

topluluğa yönelik dürtü, kolektiflik özlemi, kotarılmış diğer kolektifliklere duyulan haset, bastırılmışın dönüşünün tüm kuvvetiyle birlikte ortaya çıkar; sanırım, *Cinnet* nihayetinde tam olarak bunu anlatır. Dışlanmış olsa bile, kolektif ilişkiler fantazisinin kendini yamayabileceği bu "bilinebilir cemaati" nerede aramalıyız? Kuşkusuz, otelin bir banliyö ya da motel zinciri kadar çokuluslu ve standartlaşmış olan idari bürokrasisinde bulunamaz bu... Roman "geçmiş"i bir ses karmaşası ve inşa edildiği günden bu yana otelde kalmış nesillerden ölü hayatların belirsiz rüzgârı olarak sahnelerken, Kubrick'in filmi giderek birleşen işaretler yayan tek bir dönemi öne çıkarır: smokinler, üstü açık arabalar, cepte taşman içki şişeleri, iyice yapıştırılmış saçlar... O nihayetinde yirmililerdir ve kahramanımıza musallat olup onu eline geçiren de yirmililerdir. ABD'de sahici bir aylak sınıfın kendini kamusal alanda saldırganca ve gösterişli bir şekilde var ettiği; yönetici sınıfın kendini tüm o sınıf bilinciyle hiç çekinmeden ortaya koyduğu ve bu sınıfa mensup olanların, diğer sınıfların gözleri önünde toplum sahnesine çıkıp ellerinde şampanya bardakları, başlarında silindir şapkalarıyla hiç suçluluk duygusu yaşamadan ayrıcalıklarının tadını çıkardıkları son zamandı yirmiler. *Cinnet*'teki nostalji, kolektiflik özlemi, sınıf bilincinin ortada açık bir şekilde durduğu o son döneme duyulan tuhaf takıntı şekline bürünür: Uşak ya da vale motifleri bile ortadan kaybolmuş toplumsal hiyerarşiye duyulan arzuyu ifade eder; kimliği belirsiz örgüt adamlarının kısa süreli ufak bir iş için Jack Nicholson'ı kiraladığı yapay bir çokuluslu ortamda artık tatmin edilemeyecektir bu arzu. Besbelli ki "bastırılmışın büyük bir şiddetle dönmesidir" bu: o bildik vurdumduymaz ve insanı yüce duygulara ulaştıran kutlamalara neredeyse hiç yanaşmayan, tam da safça tehdit edeceğini zannettiğimiz küstahlık ve sınıf bilincinde ifadesini bulan Ütopik bir itki.¹⁸

Farklı hususları göz önünde tutarak, aynı şeyi Stalinist neo-Gotik mimari için de söyleyemez miyiz? Bu mimari resmi eşitlikçi-özgürleşmecî sosyalist ideolojinin "bastırılmışının dönüşü"nü, hiyerarşi

17. Bu temel durum bile pek çok çağrışım uyandırabilir: Japonya'da, insanların balık istifi gibi yolculuk ettiği bir metroda, kendinizi sıkışmış hissetseniz de diğer insanlarla aranızda bir mesafe olduğunu düşünürsünüz; *Cinnet*'te ise metruk haldeki koca bir otel bile bu ailenin fertlerine dar gelir; kendilerini sıkışmış hissederek, saldırganlık ve şiddet patlamaları yaşarlar.

18. Fredric Jameson, "Historicism in *The Shining*", *Signatures of the Visible* içinde, Londra: Routledge, 1992, s. 82-98; www.visual-memory.co.uk/amk/doc/0098.html adresinden erişilebilir.

ve toplumsal ayrımlara duyulan o garip arzuyu ortaya koymuyor mu? Bu mimaride ortaya konan ütopya yitik hiyerarşik düzenin yeniden ele geçirilmesine dönük muhafazakâr bir ütopya da olabilir. (Aynı şey belki de Roosevelt döneminin, New York'taki merkez postane gibi abidevi kamu binaları için de geçerlidir. New York Üniversitesi'nin Aşağı Manhattan'daki merkez binasının Moskova'daki Lomonosov Üniversitesi'ni andırması hiç de garip değil...)

Nitekim *Cinnet*'in mimari arka planı çok önemlidir – patlak veren o feci cinnet hali, ancak yalnız aile ile bu ailenin içinde oturduğu devasa büyüklükteki boş bina arasındaki gerilim (ölçülemezlik) çerçevesinde izah edilebilir. Bu minvalde, Alfred Hitchcock'un başyapıtı olan *Sapık*'ı bile mimari bir antagonizmanın sahnelenmesi olarak yorumlayabiliriz: Norman iki ev, yani modern yatay motel ile annesinin dikey Gotik evi arasında bölünmüş, sürekli ikisi arasında gidip gelmekte, kendisine ait düzgün bir yeri asla bulamamakta değil midir? Bu bakımdan, filmin sonunun tekinsiz niteliği Norman'ın annesiyle tam anlamıyla özdeşleşmesinde kendi *heim*'ını, evini bulduğunu gösterir.* *Sapık* gibi modernist eserlerde söz konusu bölünme hâlâ görünür haldedir; halbuki çağdaş postmodern mimarinin esas amacı bu bölünmeyi hasıraltı etmektir. Küçük kasabalardaki verandalı evlere dönerek o sıcak yerel cemaat havasını yeniden yaratan "Yeni Şehircilik" akımını hatırlamak yeter herhalde – burada mimari, en saf haliyle ideolojinin bir örneği durumundadır; zira mimariyle hiçbir alakası olmayan ve tümüyle geç kapitalist dinamiklerle bağlantılı olan gerçek bir toplumsal çıkmaza hayali bir çözüm sunmaktadır (gerçi bu çözüm evlerin fiili düzenlenişinde maddileşmesi bakımından "gerçek"tir). Gehry eserlerinde aynı antagonizmanın çok daha muğlak bir halini ortaya koyar: Antagonizmanın iki kutbundan –eski moda bir aile evi ya da beton ve camdan yapılmış modern bir bina– biri alınır ve ardından eldeki bu kutup ya kübist tarzda anamorfik bir çarpıtmaya uğratılır (eğik duvarlar ve pencereler, vb.) ya da eski aile evi modernist bir eklentiyle birleştirilir. Şimdi de hipotezimi sunayım: Eğer Bates Gehry tarafından in-

* Freud'la özdeşleşen bu Almanca terimin Türkçede genelde "tekinsiz" ve İngilizcede de *uncanny* diye karşılandığını hatırlamak gerek. Fakat Almancanın kullanıldığı bu bağlamda da görüldüğü gibi, kelimenin kökü "ev"e işaret eder. –ç.n.

şa edilmiş ve eski ev ile modern motel yeni bir melez bina bünyesinde doğrudan birleştirilmiş olsaydı, Norman'ın kurbanlarını öldürmesine gerek kalmazdı; zira iki kutup arasında koşturup durmasına yol açan o dayanılmaz gerilimden kurtulmuş olurdu – yani iki ucu dolayımlayan üçüncü bir yeri olurdu.

Hipotezimi şöyle de devam ettirebilirim: Günümüzün devasa performans ve sanat kompleksleri, ki bunlara çağdaş mimarinin kusursuz örnekleri gözüyle bakılabilir, kendilerini mimari açıdan sıfır-kurumlar olarak dayatmaya çalışırlar: Çelişkili anlamları (eğlence ile yüksek sanat, dünyevi ile kutsal, allame ile popüler) birbirini iptal eder ve böylece anlam-olmayanın aksine bizatihi anlamın mevcudiyetine yol açar – anlamları, bir anlama sahip olmak, anlamsız gündelik varoluşumuzun akışındaki anlam adacıkları olmaktır. Bu gibi komplekslerin yapısındaki paralaks mahiyeti daha iyi anlamak için, Jameson'ın Rem Koolhaas'ın Fransa Milli Kütüphanesi için hazırladığı tasarı hakkındaki tasvirine dönelim: Kütüphaneyi içinde barındıran bu koca kutu

o büyüklüğüyle kabuğa ya da şekle dair geleneksel kavrayışlara çıkışıp... biçimin alelade doğası sayesinde biçimsel algıdan büsbütün kaçmaya... çalışır. Bu biçimsizliğin bilhassa olumsuzladığı şey... modernistlerin en debdebelisi, yani içteki ve dıştaki plastik hatlar ve duvarlar arasındaki esasen dışavurumcu ilişkiye dair Corbusierci kavrayışlardır; bu hatlar ve duvarlar katılıklarını bir yana bırakıp sadece işlevlerini yerine getirecek ve bunu yaparken de estetik açıdan içlerindeki farklı gerçekliklere tekabül edeceklerdi.¹⁹

Nitekim binanın içerisi (binanın farklı etkinlikler için odalara ve mekânlara bölünmesi) ile dışarısı arasındaki *dışavurumcu mütakabiliyet* radikal *ölçülemezliğe* doğru kayar: "İşlevler, odalar, iç kısım, iç mekânlar, devasa kapları içinde, havada asılı duran organlar gibidir."²⁰ Dışarısı ile içerisi arasındaki ilişkide gerçekleşen bu biçimsel kaymalar "sivil toplumun son bulmasından sonraki özel mülkiyet paradokslarını yeniden bünyesinde toplar (kütüphane örneğinde, enformasyon mülkiyetinin diyalektiği yoluyla, ya da bir şahsın kamusal bir alana sahip olması gibi daha klasik bir çatışkı yoluyla)."²¹

19. Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994, s. 135.

20. A.g.y., s. 136.

21. A.g.y., s. 135.

Gelgelelim, dışarı ile içerisi arasındaki bu ölçülemezlik vurgusunu (ikisi arasında bir süreklilik talebine dayanan) bir eleştiri olarak anlamamak gerekir. Dışarı ile içerisi arasındaki ölçülemezlik aşkın bir *a priori*'dir – en temel fenomenolojik deneyimimizde pencereden bakıp da gördüğümüz gerçeklik, asgari bir düzeyde de olsa hayali bir mahiyet taşır daima, asla içinde olduğumuz kapalı uzam gibi büsbütün gerçek değildir. Bu nedenle, araba sürerken ya da bir evin penceresinden bakarken, dışarıdaki gerçekliği, tuhaf bir şekilde gerçeklikten çıkmış bir halde algılarız. Televizyonda bir gösteri izliyoruzdur sanki; pencerenin açılmasıyla, dış gerçekliğin dolaysız etkisi daima asgari bir sarsıntıya yol açar; deyim yerindeyse, bu dış gerçekliğin yaklaşıklığına gark oluruz. Yine bu nedenle, bir evin kapalı uzamına girdiğimizde çoğu zaman şaşkınlığa uğrarız: İç hacim dış çerçeveden daha büyük görünür; dışarıdan değil de içeriden bakınca daha büyüktür sanki.

Kuzey Kore ile Güney Kore'yi birbirinden ayıran askerden arındırılmış bölgenin güney kesiminde, Güney Korelilerin ziyaretçiler için inşa ettiği eşsiz bir alan vardır: ön tarafındaki, bir perdeyi andıran büyük penceresiyle, Kuzey'e bakan bir tiyatro binası. İnsanların yerlerini alıp da pencereden baktıklarında gördükleri şey gerçekliğin kendisidir (daha doğrusu, bir tür "gerçeğin çölü"dür): bütün o duvarları vesairesiyle askerden arındırılmış çorak bölge ve ötesinde de bir parça görülen Kuzey Kore. Söz konusu kurmacaya ayak uydurmak zorundaymış gibi, bakılan ülke de bu pencereden rahatlıkla görülebilen güzel evlerin bulunduğu sahte bir model kasaba inşa etmiştir; akşam olunca tüm evlerdeki ışıkların aynı anda açıldığı bu kasabada, kendilerine iyi kıyafetler verilmiş ev sakinleri her akşam civarda bir tur atmak zorundadır – salt çerçeveleme suretiyle, bu çorak alana fantazmatik bir statü kazandırılır, alan bir temaşa nesnesi mertebesine yükseltilir. Tazmanya'daki (Terroir Pty Ltd. tarafından tasarlanmış) bir kültür merkezi olan Peppermint Bay'de de benzer bir şey olur: Buradaki işlevsel alan dolambaçlı bir yolun sonundaki bir meşe ağacının tam karşısında bulunur. Merkezin içindeki büyük salon çimenlerin ortasındaki kocaman, eski bir ağaca bakar; ağacı gören pencere, duvarın tamamını kaplar, girintili çıkıntılı biçimiyle belli belirsiz bir şekilde ağacı andırır. Pencereden bakınca gördüğümüz şey (ağaç, ayrıca arka plandaki çayır ve su) albenili bir doğa

manzarasıdır – ama esasen binanın içinden bakınca, pencerenin bir çerçeve işlevi görmesi sayesinde bu kadar çekici gelir bize. O halde iki dışarı arasında bir ayırım yapmamız gerekir: dışarının kendisi (ağacın doğrudan çayırdan görüldüğü yer) ile içerideki-dışarı (içeriden bakılınca görülen dışarı). İkisi aynı değildir: İkincisinde, dışarı, içerisini kapsayan kuşatıcı birlikten ibaret değildir artık, aynı zamanda bizatihi içerisi tarafından çevrilmiştir (ya da şöyle denebilir: Doğa kültür tarafından çitlenmiştir). Keza, Güney Kore'deki güvenli görüş noktasından bakıldığında, Kuzey Kore yüce görünebilir; diğer taraftan, otoriter ya da "totaliter" bir rejimden bakıldığında demokrasi de yüce görünebilir. Bernard Tschumi'nin Parthenon'un üzerinde bulunduğu tepenin önünde inşa edilen Yeni Akropolis Müzesi de benzer bir etkiye dayanır: Üçüncü kata varıp da geniş bir pencere çerçevesinden baktığınızda "şeyin kendisini", yani Parthenon'u görürsünüz – doğrudan değil de çerçeveden görmek yüce görünümünü ancak pekiştirmeye yarar.²²

Bu karşılıklı sınır ihlali şunu gösterir: İçerisi ile dışarı asla tüm uzamı kapsamaz; dışarı ile içerisi olmak üzere ikiye bölünme sürecinde kaybolan üçüncü bir uzam vardır daima. İnsanların meskenlerinde, inkâr edilen bir ara uzam bulunur: Hepimiz onun var olduğunu biliriz, ama varlığını gerçekten kabul etmeyiz – görmezden gelir ve (pek) ifade edemeyiz. Bu görülmez uzamın esas içeriği (borular ve kanalizasyondaki) dışkıdır elbette; fakat elektrik malzemeleri, dijital bağlantılar, vb.'den oluşan karmaşık ağı da içerir – hepsi de duvarlar arasındaki ya da zeminin altındaki dar uzamlarda bulunur. Dışkılarımızın evi nasıl terk ettiğini pekâlâ biliriz, ama bununla olan dolaysız fenomenolojik ilişkimiz daha radikaldir: Atık görüş alanımızın ötesindeki, bu dünyanın dışındaki bir ölüler diyarına gider sanki.²³ Keza, bir başkasının bedeniyle ilişkili olarak, onun ter-

22. Sahte bir içerisi de olabilir. Karlsruhe'deki Sanat ve Medya Merkezi (ZKM) binasında, tuvalet bölümünün girişinin önünde, siyah beyaz ekranında devamlı olarak boş bir klozetteki küçük tuvalet deliğini gösteren bir monitör vardır. İlk rahatlama ânının ardından (Neyse ki tuvalet boş, fena sıkıştım!), ben içeri girdikten sonra ekrandaki klozetin artık boş olmadığını, hacetimi giderirken görüntülendiğimi düşünürüm. Fakat çok geçmeden bariz gerçeği fark ederim: Ekrandaki şey, önceden kaydedilmiş bir görüntüdür, tuvaletin içi değildir...

23. Bu nedenle insanın kendi dışkısının borulardan geri dönüp klozete gelme-

lediğini, hacetini giderdiğini, vs. pekâlâ biliriz, fakat gündelik ilişkilerimizde bunu soyutlarız – bu özellikler yanımda yöremizde bulunan insanlar hakkındaki tasavvurumuzun parçası değildir. Bu uzama dayanırız, ama onu yok sayarız – bilimkurgu, korku ve teknogerilim filmlerinde, (casus makinelerden canavarlara ya da hamamböceklerinden sıçanlara varıncaya kadar) korkunç tehditlerin tam da duvarlar arasındaki bu karanlık uzamda pusuya yatmış olması boşuna değildir. Bilimkurgu mimarisindeki, (hani o ürkünç şeylerin yaşadığı) ilave bir katı ya da bina planında görünmeyen bir odası olan bina toposunu da hatırlayalım.

Mimari bu noktada ne yapabilir? Bir seçenek, bu dışlanan uzamı yeniden evin içine dahil etmek olabilir. Tayvan'daki, yerden 509 metre yükseklikte olan Taipei 101 Gökdeleni yakın zaman önceye kadar dünyadaki en yüksek binaydı. Tayvan sık sık tayfunlarla sarsıldığı için, güçlü rüzgârlar binaya çarptığında gerçekleşecek salınımların nasıl kontrol edileceği bir sorun teşkil ediyordu. Fakat buna özgün bir çözüm bulunmuştur: Yanal titreşimleri azaltmak için, 92. kattan 87. kata kadar uzanan, 606 ton ağırlığında devasa bir çelik bilye ("ayarlı kütle sönümleyici") asılmıştır binaya; bu bilye küçük deliklerle yağ sağlayan ve böylece titreşimleri azaltan pistonlara bağlanmıştı. Bu çözümü hayli ilginç kılan şey, binanın sırrı olarak saklanmayıp insanların görmek isteyeceği asıl unsur olarak alenen sergilenmesidir. Yani, muhteşem restoranda otururup da pencereden dışarı baktığınızda, bir yanda şehrin panoramasını, diğer yanda ise usulca sallanan devasa bilyeyi görebilirsiniz. Fakat bu şeffaflık aldatıcı bir şeffaflıktır elbette; büyük süpermarketlerde yemeklerin gözümüzün önünde hazırlandığı (meyvelerin sıkılıp sularının çıkarıldığı, et ve sebzelerin kızartıldığı, vb.) tezgâhların şeffaflığını andırır.

Kılıf...

Postmodern mimariye geri dönelim: Binanın sarılı olduğu muğlak bir şekilde "anamlı" biçim –çoğu kez, tüm binanın örneğin bir hay-

sini izlemek son derece nahoştur. Böyle bir durumda, yaşayan ölülerin dönüşünü izliyoruzdur sanki.

vana (kaplumbağa, kuş, böcek, vb.) benzetilmesi gibi ilkel bir taklitçi simgeselcilik– içerisinin ifadesi değildir, bilakis ona dayatılan bir ifadedir. Biçim ile işlev arasındaki bağ koparılır, ikisi arasında herhangi bir nedensel ilişki yoktur – biçim işlevi izlemez artık, işlev de biçimi belirlemez ve sonuçta ortaya genelleşmiş bir estetikleşme çıkar. Bu estetikleşme, temel özelliği deri ile yapı arasındaki boşluk olan çağdaş gösteri-sanat merkezlerinde doruğuna varır. Peki bu boşluğun temel mimari çeşitlemeleri nelerdir? Koolhaas'ın yukarıda da andığımız Fransa Milli Kütüphanesi projesi gibi binalarından bazıları bu dışavurumcu olmayan sıfır-düzeyini temsil eder: Burada kılıf, "devasa kapları içinde, havada asılı duran organları" andıran çeşitli işlevsel uzamları barındıran, yansız, kocaman bir kutudan ibarettir. (Dikdörtgen biçimindeki gri kutuların içinde duran alışveriş merkezleri için de aynısı söylenebilir.)

Liebesskind'in kimi projeleri (İsrail'in Ramat-Gan şehrindeki Bar-Ilan Üniversitesi'nde bulunan Wohl Merkezi bunların en önde gelen örneğidir) koruyucu deri ile "derinin" kendisindeki içsel yapı arasındaki boşluğu yansıtır: Aynı dış biçim (kocaman kutu) çoğaltılır ve bu yapılırken de düz dikey/yatay hatlar ile dış duvarların çarpaz hatları arasındaki tezata yaslanılır. Ortaya melez bir sonuç çıkar; aynı bina iki (ya da daha çok) asimetric küpün yoğunlaşmış halidir, aynı biçim ilkesi (küp biçimli kutu) farklı eksenlere tatbik edilmiştir sanki. Böylelikle, mevcut binanın bir demirleme noktası ve bakış açısı yokmuş gibi, tuhaf bir gerilim ve dengesizlik, bir ilkeler çatışması biçimin kendisine doğrudan kazınır.

Sonraki adımsa dış kabın asgari derecede estetikleştirilmesidir: Sadece yansız bir kutu değildir artık, içerideki mücevherleri koruyan yuvarlak bir kabuğa dönüşmüştür. Biçimsel açıdan bakıldığında, dışarı ile içerisi arasındaki tezat, genelde derinin yuvarlaklığı ile iç yapıların düz hatları arasındaki tezata denk düşer – yuvarlak bir kılıf (yumurtayı andıran bir kubbe) içerideki kutuya benzeyen dikey-yatay binaları sarar; örneğin Şanghay'daki Şark Sanatları Merkezi'nin "devasa çay fincanları", ya da aynı mimarın (Paul Andreu) Pekin'deki, gösterilerin yapıldığı binaları koruyan yumurta kabuğu benzeri, metal ve camdan yapılmış devasa bir mahfazası olan Ulusal Büyük Çin Tiyatrosu. Orta Avrupa'daki en popüler ürünlerden biri olan Kinder Surprise, renkli kâğıtlara sarılmış bir çikolata yumurta-

sıdır; içinde küçük bir plastik oyuncak (ya da oyuncacı oluşturacak parçaları) bulursunuz – Ulusal Büyük Çin Tiyatrosu'nun devasa bir Kinder Surprise olduğu da söylenebilir. İçerideki mücevheri koruma motifi, St. Petersburg'daki yeni Marinski Tiyatrosu'yla doruk noktasına ulaşır: Kutuya benzeyen, siyah mermerden yapılma bu işlevsel tiyatro binasını (on sekizinci yüzyıldan kalma sarayı) ayrı, intizamsız, şekerleme gibi parlak bir yapı, tıpkı bir koza gibi sarar.

"Deri"nin estetikleştirilmesi, işlevsel iç kısmı saran dış yapının bir kabuk olmaktan çıkıp kendi başına anlamlı bir yapıya dönüştüğü "heykelsi Gehry binaları"nda doruğuna ulaşır. Misal, böcek-hamam-böceği biçiminde, alüminyumdan yapılma, kavisli bir derisi olan Bard College'daki Gösteri Sanatları Merkezi; Los Angeles'ta bulunan, penceresiz ve kavisli metalik biçimleri olan Walt Disney Konser Salonu; Chicago Binyıl Parkı'nda "Bilbao efekti"ni yaratmaya, yani şehrin beton ormanının göbeğinde capcanlı bir kamusal alan oluşturmaya çalışan Jay Pritzker Salonu. Bu bağlamda, Santa Cruz'daki Tenerife Oditoryumu'nu da anmak gerekir: Bu binanın derisi, yarım ay şeklindeki (ya da orağa benzeyen) bir kanadın altındaki devasa bir deniz kuşunu andırır.

Deri ile içerik arasındaki bu boşluğun bir çeşitlemesi daha vardır – yüzey-derinin, çimen vb. ile kaplı bir tepenin kıvrımlarıyla birlikte, doğrudan etraftaki arazinin devamı olarak inşa edildiği "arazi binaları" (*Yüzüklerin Efendisi*'ndeki hobitlerin konutlarını hatırlayın). Foreign Office Architects adlı firma tarafından tasarlanan Yokohama Uluslararası Liman Terminali bu bağlamda örnek teşkil eder: çatısı açık bir plaza işlevi gören, yakındaki bir parkın yüzeyiyle süreklilik içinde olan bir kamusal alan. Tasarımcıları, kendi eserlerini şöyle tanımlamışlar: "Binayı iskeledeki bir nesne ya da figür olarak geliştirmek yerine, bu proje şehrin zemininin devamı olarak üretilmiştir." Nitekim Yokohama Terminali, bir bakıma, binanın iç kısmının tümüyle deri/kılıf (yeşil ya da ahşap yüzey) ile toprak parçası arasındaki ara uzama indirgendiği, ikisi arasındaki düzlenmiş alana sıkıştırıldığı uç bir örnek olarak görülebilir. Tahmin edilebileceği gibi, bu tür binaların fiili etkisi, amaçlanan "doğallaştırma"nın (doğal çevreyle dikişsiz bir kaynaşmanın) tam karşıtıdır: Doğanın kendisi bu suretle gerçeklikten çıkarılır; yani burada, "doğal" çim yüzey adeta karmaşık düzeneği saklayan yapay bir deri gibi görünür.

Son olarak, dışarı ile içerisi arasındaki ilişki tersine de çevrilebilir. Buna örnek olarak da Londra'daki Tate Modern'i gösterebiliriz: Burada, metruk ve viran haldeki bir megalit (santral) dış kılıf olarak korunmuş, iç duvarlar ve katlar baştan aşağı yapılandırılıp modernleştirilmiştir. (Aynı şey Britanya'nın Peebles kasabasındaki Eastgate Tiyatrosu ve Sanat Merkezi için de geçerlidir: Kullanılmaz haldeki eski kiliseden, sadece Viktorya dönemine has Gotik cephe korunmuş, ana gövdeyse modern bir tarzda yeniden inşa edilmiştir.)

Nitekim şehircilik ile mimari arasındaki ilişkiyi tarihselleştirmek gerekir: Bu ilişki, farkın gitgide bulanıklaştığı postmodernizmle birlikte değişmektedir. Postmodern binalar kendi kentsel uzamları (örneğin alışveriş merkezlerinin içindeki parklar, kendi başına bağımsız bir birim oluşturan kapsül-dünyalar) olarak işlev görmeye meyleder.²⁴ Kamusal alan bu yolla öyle özelleşir ki, özel ile kamusal arasındaki diyalektik gerilimin kendisini askıya alabilecek duruma gelir. Bir alışveriş merkezi binası düz, gri bir duvarla ya da sadece dışarıyı yansıtan, içeride neler olup bittiğine dair tek bir ipucu bile sunmayan karanlık cam panellerle dışarıdan ayrılmış, içinde bir dünya olan bir kutuyu andırır.

Gösteri-sanat merkezlerinin asli göstergesel sırrı, bu katlanmanın sırrıdır: Niçin evin içinde bir ev olsun, niçin bir kabin kendisinin başka bir kapla kaplanması gereksin? Bazen acayip hallere varan bu tutarsızlık ve aşırılık teşhiri, kendisine bir teşhis konulması gerektiğini bas bas bağırmıyor; bir semptom olarak, keşmekeşe kodlanmış bir mesaj olarak işlemiyor mu? Peki ya bu katlanma bir şahsın kontrolündeki bir kamusal alanın, dünyevi eğlenceye açık olması gereken kutsal bir sanat uzamının "çelişki"sini ortaya koyuyorsa? Bu türden pek çok binayı kuşatan "kılıf"a dair ayrıntılı bir çözümleme bizi aynı sonuca götürür. Alejandro Zaera Polo hâlâ sürdürmekte olduğu mimari kılıf hakkındaki çalışmasında, içerisinin iç örgütlenmesi yerine, dışarı ile içerisi arasındaki sınıra odaklanır: "Kılıf"ı bir binanın İçerisi'ni Dışarı'sından ayıran zar olarak tanımlar.²⁵ Kılıf

24. Bu bağlamda, şehircilik-mimari-tasarım üçlüsünü o Hegelci Evrensel, Tikel ve Tekil üçlüsü şeklinde tasavvur edesim geliyor. Bu çerçevede mimari, (şehirciliğin alanı olan) dış uzam ile (düzenlenişi tasarıma ya da iç dekorasyona ait olan) iç uzam arasındaki sınırı çizen dolayımlayıcıya tekabül eder.

(bir binanın hacminin dış görünüşü), bu özelliğine bağlı olarak, dış ile iç arasındaki ayrılığı maddileştiren ve dolayısıyla otomatikman siyasi bir yükü olan en eski ve en ilkel mimari öğedir. Zaera Polo, ayrıntılı bir çözümlemeye girişerek dört tipolojik biçim olduğunu ileri sürer: düz yatay, düz dikey, dikey ve küresel/kübik; her türün, kendisini belirli toplumsal ve siyasi etkilerle bağlantılandırılabilir temsil ve işlevlere uygun hale getiren bir dizi özelliği vardır. Ne var ki, bu tafsilatlı ayrımlardan çok daha ilginç olanı, Zaera Polo'nun kılıf kavramını tam da Gilles Deleuze ve Peter Sloterdijk'in eserlerine dayanan geç-kapitalist dinamikler fikrinde temellendirmesidir.

Zaera Polo'nun kalkış noktasını "neo-kapitalist Deleuzecülük" olarak adlandırabiliriz (şaka filan yapmıyorum). Deleuze ve Guattari belirli bir kavram ağı önermişlerdi – moleküler ile molar, üretim ile temsil, fark ile kimlik /özdeşlik, göçebe çokluk ile hiyerarşik düzen arasındaki karşıtlık – bu kutuplardan biri doğurucu güçtür, diğeri ise onun gölgeli temsildir: Çokluk üretkendir ve buna bağlı olarak temsil tiyatrosunda çarpıtılmış bir şekilde yansıtılır. Meseleyi feci halde basitleştirerek ortaya koyarsak: Bu ağın kapitalizmle nasıl bir ilişkisi vardır? İki karşıt cevaptan bahsedilebilir. Deleuze ile Guattari'ninki Marksist bir cevaptır: Kapitalizm çokluğun üretkenliğini serbest bırakan bir "yersiz yurtsuzlaştırma" gücü olsa bile, bu üretkenlik yeni bir "yeniden yerleştirme yurtlaştırma"nın, tüm süreci çitleyen kapitalist kâr çerçevesinin sınırları içinde kalır; ancak komünizmde çokluğun göçebe üretkenliği tam anlamıyla serbest kılınabilir. 68 sonrası "kapitalizmin yeni zihniyeti"ni savunuların cevabı ise tam tersidir: Onlara göre, toplumsal hayatı düzenleyen tek fail olarak Parti-Devlet'in bütünselleştirici-temsilci mantığına takılıp kalmış Marksizmin kendisidir; bugün, göçebe moleküler üretkenliğin tek etkili gücü kapitalizmdir. İşin paradoksal yanı, ikinci cevapta daha fazla hakikat olduğunu kabul etmemiz gerekir: Deleuze ile Guattari kapitalist çerçeveyi tam anlamıyla salıverilmiş üretkenliğin önündeki bir engel olarak tasavvur etmekte haklı olsalar

da, Marx'ın düştüğü hataya düşüp, engelin (tıpkı Lacancı *objet a* gibi) çerçevelediği şeyin pozitif bir koşulu olduğunu ve o engeli ortadan kaldırmakla, engellenen üretkenliği de paradoksal bir şekilde kaybettiğimizi görmüyorlar.

Zaera Polo nitekim kendi Deleuzecülüğünü kapitalist tarafa naksetmekte haklıdır:

Tarihte, kaynakların, vasıfların ve komuta yapılarının zamanda ve mekândaki mübadelesini ve akışını düzenlemiş iki temel siyasi yapı vardır: piyasalar ve bürokrasiler. Mimarların kendi failliklerini oluşturmaya çalışabilecekleri alanlardır bunlar. Piyasa, küresel ekonomide, daha kısa bir süre zarfında daha çok sayıda faili kendi süreçlerine dahil edebilecek bir örgütlenme mekanizması olarak hâkim hale gelmiştir. Bürokrasiler ise uzunca bir süre boyunca sabit koşullarda işleyen hiyerarşik bir bütünlüğe dayanan ve küresel ekonominin gerektirdiği değişim hızı ve karmaşıklık düzeyinde çok zor hayatta kalabilen iktidar örgütlenmeleridir. Bürokrasilerde, failer ile onların ilişkileri zaman içinde değişmez; piyasalar ise karmaşık ve devamlı değişen bir dizi fail ve etken yoluyla iktidarı düzenleyen örgütlenmelerdir. Sürekli genişleyen alanları bünyesinde toplamaya daha elverişli bir siyasi örgütlenme biçimi olarak piyasa, ideoloji ile ütopyanın etkili siyasi araçlar olamamasının ardındaki kuvvetli bir güçtür: zira ideoloji ile ütopyanın uygulamaya konulabilmesi için merkezi bir iktidarın olması gerekir. Piyasa halihazırda hızla çoğalan siyasi çıkarları ve mikro-siyasetin yükselişini eklemleyebilmek için daha elverişli bir ortamdır herhalde... Piyasa ekonomisinin sefilliklerinin çaresi olarak ve temsili, manidar ve hatta ütöpik bir mimarinin yeniden inşasının gerekçesi olarak devlet güdümlü, ideolojik açıdan aydınlanmış bir topluma geri dönmeyi savunan ideoloji taraftarları, bürokrasinin sefilliklerini hatırlasalar ve piyasaların katılaşmasını önlemek üzere piyasaların muazzam düzeneği sayesinde çeşitli kurumsal müdahalelerin yapılabileceğini göz önünde bulundursalar iyi olur.²⁶

Neticede, piyasa karşıtı tüm ideolojik ütopyacılıklar bir kenara bırakılmalı ve küresel piyasanın "çağdaş mimari siyasetin asli ortamı" olduğu bütünüyle kabul edilmelidir – yani, küresel kapitalist sistem içinde hareket edilmelidir. Küreselleşmenin büyük başarısı yersiz yurtsuzlaştırma güçlerinin daha önceden eşi benzeri görülmemiş derecede serbest bırakılmasıdır – yani Marx'ın ta *Komünist Manifesto'* da tasvir ettiği süreçten bahsedilmektedir: "Bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler, peşi sıra gelen çok eski ve saygıdeğer önyargı ve gö-

rüşlerle birlikte silinip gidiyor; yeni oluşunlar ise daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskiyor. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor..."²⁷ Fakat bu durum her şeyin giderek biçimsiz bir toplumsal balçığa dönüştüğü anlamına gelmez: Yersiz yurtsuzlaşmanın kendisi yeni sınırlandırma tarzlarına ihtiyaç yaratır; artık o eski hiyerarşik sabit duvarlar değil, "akışkan gerçekliğin kapları" olarak çeşitli "kılıflar", "kabarcıklar" vardır:

Küreselleşme esas olarak akışı yönlendirme kapasitesiyle belirlenmiş bir dizi uzamsal tipolojiyi ortaya çıkarmıştır. Mimarlar akışa ve uzamsal sürekliliğe mani olan kılıfı çözmek ve dünyayı kaotik bir şekilde akan bir magma olarak sunmak suretiyle bu sınırsız uzamla, "akışlar uzamı" ile ilişki kurmaya çalışmışlardır. Gelgelelim, kabarcıklar ve Enformasyon Teknolojisi, İktisadi köpükler, akışkan bir gerçekliğin kapları biçiminde yeni bir tablo ortaya çıkmaktadır.²⁸

Bu noktada, Peter Sloterdijk ve onun abidevi *Spheres* (Alanlar) üçlemesi sahneye çıkar: Sloterdijk, modernlik öncesi muhafazaya dönüşü savunmak şöyle dursun, "küresel çağın taşracılığı" denebilecek şeyi öneren ilk kişidir:

kabarcıklar ve farklı ölçek ve niteliklerde balonlarla dolu köpüklü bir uzam olarak dünya. Kapsülü andıran bu toplum ve onun küresel taşracılık, iklimlendirme siyaseti ve toplumsal rahimler gibi fenomenleri, bina kılıfının gerek teknolojisini ve iktisadını, gerekse de siyasi, toplumsal ve psikolojik içerimlerini yeniden ele almayı gerektiren yeni bir paradigmayı tanımlamaktadır.²⁹

O halde "bir yalıtım ve bağışıklık kazandırma aracı olarak kılıfa duyulan mevcut iştah"ın siyasi içerimleri nelerdir? Zaera Polo verimlilik vesaireye yönelik taleplerin binanın iç kısmını bütünüyle belirlediğinin pekâlâ farkındadır ve iddiası da şudur: Kılıf –işlevsel içeriklerden bağımsız olmasıyla– bir özgürlük uzamı, kendi mesajını veren estetik özerlik uzamı haline gelebilir:

Mimari projenin diğer pek çok vechesi artık proje tesliminin etkililiğini garantiye alan diğer faillerin (örneğin proje idarecileri, uzman müteah-

27. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Harmondsworth: Penguin Books, 1985, s. 83-4; Türkçesi: *Komünist Manifesto ve hakkında yazılar*, çev. Nail Satlıgan ve diğ., İstanbul: Yordam Kitap, 2008.

28. Zaera Polo, "The Politics of the Envelope", s. 78. 29. A.g.y.

hitler) kontrolünde olsa da, müşterinin giderek bir yüzden yoksun hale geliyor olması mimarlara binanın arayüzünü yaratma yetkisini verir. Mimarlık disiplini kılıfın yeniden önem kazanmasını yapılandırabilecek teorik bir çerçeve ortaya koyamamasına rağmen, mimari gücün kendini var ettiği son alan kılıf olmuştur. Kılıfın çeşitli bağlılıklarını ve karmaşıklıklarını ele alan siyasi bir eleştiriyi harekete geçirmek, mimariyi yalnızca bir müşterinin, belirli bir siyasi ideolojinin ya da ütopya tahayyülünün çıkarlarının temsili olarak değil, aynı zamanda mimari projede bir araya gelen çoğullukların çıkarlarını toplayıp dolayımlayabilecek gayet gerçek, somut ve etkili bir siyasi özne olarak ifade etmemizi mümkün kılar.³⁰

Sistemin temelini oyma amacıyla tek bir fail olarak hareket emeye meyleden eski moda radikal siyaset biçimlerinin aksine, iktidarın yeniden bölüşülmesine yönelik çabalar yerel müdahalelerin siyaset-altı düzeyinde işler:

Mimarinin pratiklerini ifade etmek üzere önceden belirlenmiş ve her şeyi kuşatıcı siyasi ideolojilere ya da ütöfik göndermelere başvurmak yerine, disiplini siyaset-altı bir düzeyde harekete geçirmek üzere, mimari stratejiler ile siyasi etkiler arasındaki olası bağıntıların haritasını çıkarmayı hedefliyoruz. Halihazırdaki mesele –mimarlık siyasetinin eski tecessümlerinde olduğu gibi– bir mimarının sağa, sola ya da belirli bir siyasi partiye kayması değil, daha ziyade hangi mimari stratejilerin iktidarın bölüşümünde etki yaratabileceğidir... Gerek farklı siyasi niteliklerin (örneğin duygulanımlar) gerekse de alanların (örneğin gündelik hayat) ortaya çıkışını müjdeleyen yeni siyasi eylem biçimlerinin sayısı giderek artmaktadır. Çağdaş siyaset, içinde var olup bir arada yaşadığımız siyasi ortamları kelimenin tam anlamıyla baştan tanımlayan yeni bir güçlü maddi habitatlar, yapay çevreler, yapay örgütlenmeler, aidiyetler ve bağlılıklar dalgasına yol açmaktadır. Hem hükümet organları hem de anonim şirket örgütlenmeleri çeşitli katmaları olan yönetime doğru ilerlemekte ve bu ikisi arasındaki bağlantılar yoğunlaşmaktadır... Sonuç olarak, iktidara meydan okuma ancak seçici olabilir ve siyasi işbölümü bağımsız ve eşzamanlı olarak işleyen çeşitli disiplinler tarafından ele alınmalıdır... Tekil bir direniş siyaseti günümüzdeki kurumsallaşmış iktidar biçimlerine kafa tutabilecek durumda değildir.³¹

Gelgelelim, Zaera Polo'nun da teslim ettiği üzere, sağladığı (görelî) estetik ve siyasi özerklikten (ve bariz çevresel işlevden) ayrı olarak, kılıf bir güvenlik aygıtı hizmetini de görür: "Neticede küre şeklindeki kılıfların tasarımında son zamanlarda, gerek bir çevre ve gü-

venlik aygıtı olarak gerekse de simgesel temsilin yeri olarak bizatihi yüzeyin inşasına odaklanılmıştır." Buradaki güvenlik görevi, iç-risini dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı koruyan geleneksel duvarların ifa ettiği görevin aynısı değildir: "*Kamusal alanın giderek özel failer tarafından kurulup idare edildiği bir çağda*, özel ile kamusal arasındaki akışkan ilişkiyi, mülk sınırına dair daha geçirgen bir tanım muhtemelen daha iyi kapsar" (vurgu benim). Demek ki akışkan yersiz yurtsuzlaştırmanın Deleuzecü şiirinden, kamusal mekânları (şahıslar eliyle) çitleme ve bu çitleri koruma görevine geri dönmüş durumdayız. Eğer geleneksel mimari içeriği dışarıya karşı çitleme girişimiye, bugün çoğu kez dışarının kendisini çitlemeye, yani "vahşi" dışarıdan ayrılmış, korunmuş/perdelenmiş bir dışarısı yaratmaya çalışmaktadır. Nitekim bir (dizi) binayı tecrit eden kılıf ortak mülklerin çitlenmesinin mimari versiyonudur: Hem bir evin iç-risi hem de bizatihi dışarısı kordon altına alınıp "iklimlendirilir" – gerek ısı ve hava niteliği gerekse de "zehirli" olabilecek öznelere arzı edilmeyen varlığı göz önünde bulundurularak:

Sloterdijk'ın "iklimlendirme siyaseti" kentsel uzamın büyüyen kesimlerinin geliştirilip idame ettirilmek üzere özel failere verildiği bir süreç işaret eder: Bahçıvanlar, organizasyon yöneticileri ve özel güvenlik görevlileri bu *atmosferlerin* tasarımının birer parçasıdır. Koolhaas'ın *çöpuzam* kavramı, şehrin giderek daha büyük bir ölçekte sıhhileştirilmesi, polisin görevlerini özel güvenlik hizmetlerine teslim etmeye hazır olduğumuzu farz ederek güvenli bir çevre sağlama şeklindeki aynı fenomene dair bir başka tanımlamadır.³²

Bu eğilim (en azından şimdilik), Norman Foster tarafından yakın zaman önce duyurulan, Moskova'daki "Billur Saray" projesiyle doruk noktasına çıkmıştır – "tek bir kılıfın altında iki buçuk milyon metrekarelik bir bina, dünyanın en büyük binası, yani Pentagon binasının yaklaşık beş katı büyüklüğünde bir bina. Bu proje doğal havalandırma ve gün ışığından daha fazla yararlanma amacıyla tasarlanmış tek bir kılıfın altında şehrin gitgide daha geniş kesimlerini içine çekmek suretiyle binanın çevre performansını iyileştirebilen bir sürdürülebilirlik örneği olarak tanımlanıyor."³³ Resmi "ilerici" ideoloji ve siyaset (örneğin Britanya'daki Yeni İşçi Partisi) metruk

ve viran şehir merkezlerinin "yeniden canlandırılması"nı sağlayacağı düşünerek bu gibi projeleri över; fakat Zaera Polo bunun "Yeni İşçi Partisi'nin iddia ettiği gibi sahiden de şehir merkezlerinin yenilenmesi mi, yoksa havalandırması ve özel güvenlik güçleri olan bir yabancı örgütün şehrin iç kısımlarını eline geçirmesi mi" olduğunu sormakta haklıdır.³⁴ Bu da bizi böyle binaların çözmeye çalıştığı toplumsal antagonizmaya getirir. Bir yandan, bir gösteri-sanat merkezi inşa etmek "mimarların gözünde kutsal kâsenin peşinden koşmak" gibidir: "Sokak manzarasına uydurmak zorunda olduğumuz bürolar, konutlar ve hatta sivil mimari gibi daha bilinen bina türlerinin aksine, bir gösteri-sanat merkezi cüretkâr ve sıradışı olmayı, ön plana çıkmayı göze alabilir."³⁵ Ne var ki, binanın çok işlevli olmasına dönük talep, yaratıcı özgürlüğün icra edilebileceği bu uzama karşı koyar.

[merkez yöneticileri] yeteri kadar ilgi çekmek için sadece gösterilerin kendisine bel bağlayamazlar; binanın giderek daha fazla talepte bulunan seyircileri için bir "deneyim" ve "yer hissi" yaratması gerekir. Düzenlenen organizasyonların ev eğlencesine karşı üstünlük sağlama şansı varsa, işin bu elle tutulmaz boyutları sayesinde. Giriş salonlarından barlara, tesislerden erişim kolaylığına kadar tüm veçhelere kafa yorulmalıdır.³⁶

Fakat salt işlevsel olmayan bu talebin son derece ideolojik bir mahiyeti de vardır – zira "kültürel bir gerilim"i yansıtmaktadır:

Kamu fonlarının "elitist" binalara harcandığı şeklindeki algı her zaman için bu projelerin en zayıf noktası olmuş ve her taraftan saldırıya maruz kalmalarına yol açmıştır. Bugünün daha şeffaf ve siyaseten doğrucu toplumunda, çağdaş gösteri mekânlarının tasarımı en çok etkilemiş olan şey içirme meselesidir. Sonuç olarak, gösteri-sanat merkezlerinin yirminci yüzyıl için yeniden tanımlanması gerekmektedir. Yeni binalar kuşağı kamusal alanın bir parçası olmalı, yani her yere girilebilmeli ve sadece ana bölgelere girmek için bilet kesilmelidir. Bu merkezler kompleksin içindeki ve etrafındaki kamusal etkinlikleri kapsar ve daha çok ziyaretçiyi kendine çeker.³⁷

34. A.g.y., s. 85.

35. Michael Hammond, *Performing Architecture: Opera Houses, Theatres and Concert Halls for the Twenty-First Century*, Londra ve New York: Merrell, 2006, s. 24-5.

36. A.g.y., s. 25.

37. A.g.y., s. 26.

Sınıf Mücadelesinin...

"Elitizm" tehdidine sürekli karşı koyma çabası gösteri-sanat merkezlerinin başa çıkmak zorunda olduğu bir dizi karşıtlığa işaret eder: kamusal/özel, açık/kısıtlı, elit/popüler – bunların hepsi temel bir motif olan (ve şimdiki toplumlarımızda artık var olmadığı söylenen) sınıf mücadelesinin birer çeşitlemesidir. Bu karşıtlıkların uzamı sorunu tasvir etmektedir ve gösteri-sanat merkezleri de bu soruna önerilen çözümlerdir.

Claude Lévi-Strauss yerli bir Amerikan kabilesi mensuplarının tüm rüyaların gizli bir anlamı olduğunu söylediğinden bahseder – *tüm rüyaların, ama açıkça cinsel olanlar hariç*: Burada, tam da başka bir gizli anlamı aramaya koyulmalıyız. Aynı şey sınıf antagonizması için de geçerlidir: Sınıfsal olmayan her mesele (ekoloji, feminizm, ırkçılık) sınıf antagonizmasının merceğinden geçirilerek yorumlanabilir, ama doğrudan sınıf antagonizmasına başvurulamaz; "hakiki" antagonizmanın ister istemez çarpıtılarak yerinden edilmesi olduğu için, sınıf antagonizmasının başka bir antagonizmaya göndermede bulunularak yorumlanması gerekir. Pat Buchanan çokkültürcülük, feminizm vesaireye olan karşıtlığını sınıf terimleriyle "kodladığında" ya da Nixon Kennedy'yle karşılaştırılıp da "aşağı sınıftan" gibi algılandığında, burada doğrudan sınıfa yapılan gönderme, sınıf antagonizması ile bahis konusu mesele (feminizm, ırkçılık, vb.) arasındaki hakiki bağı gizleyen bir perde işlevi görür.

Sınıf antagonizmasının kendisi, sınıf antagonizmasını mistik hale getirmenin bir aracı da olabilir – "kendisi kendisini gösteremez", ama kendisini örtbas edebilir. ABD'deki Cumhuriyetçilerin izlediği stratejide, liberal-demokratik siyasetin kusurları ustalıklı istismar edilir: Yoksulları önemsediklerini söylerler, ama bir yandan da onlara tepeden bakarlar; alttan alta ve bazen de hiç saklamaya bile zahmet etmeden, mavi yakalı işçileri umursamaz ve hatta hakir bile görürler; siyaseten doğruculuk gereği feminizmi savunurlar, ama güçlü kadınlara güvenmezler aslında. Sarah Palin her iki açıdan da isabetli bir seçimdi, zira hem işçi olan kocası hem de kadınlığıyla arzı endam ediyordu.

Eski kuşak kadın siyasetçiler (Golda Meir, Indira Gandhi, Mar-

garet Thatcher ve hatta bir dereceye kadar Hillary Clinton) genelde "fallik" kadın denen şeye denk düşüyordu: Erkek otoritesini taklit eden, onu geçmeye, "erkeklerin kendilerinden daha erkek" olmaya çalışan "demir leydiler" olarak hareket ediyorlardı. Jacques-Alain Miller, haftalık bir Fransız dergisi olan *Le Point*'te yayımlanan yorumunda, Sarah Palin'in –bu gibi kadınların tersine– kadınlığını ve anneliğini gururla sergilediğinden bahsetmişti. Erkek rakipleri üzerinde "hadım edici" bir etkisi vardı; hem onlardan daha erkek gibi davranıyor, hem de kadınların nihai silahını kullanıyor, yani o içi boş erkek otoritesini alaycı bir dille eleştiriyordu; zira erkeğin "fallik" otoritesinin istismar edilip dalga geçilecek bir pozdan, görünüşten ibaret olduğunun farkındaydı. "Sosyal örgütçü" diyerek Obama'yla nasıl dalga geçtiğini, açık teni, ince hatları ve koca kulakları olan Obama'nın fiziksel görünümünde bir kısırlık olmasını nasıl istismar ettiğini hatırlayalım. Burada bir kompleksi olmayan "post-feminist" bir kadınlıkla karşı karşıyayız: Anne, titiz bir öğretmen (gözlükler, topuzlu saç), kamusal bir şahsiyet ve örtük bir biçimde de –eşini, yani "baş bey"i göğsünü gere gere fallik bir oyuncak olarak sergileyen– cinsellik nesnesi olma özelliklerini aynı potada eritmiştir. Verilen mesaj şudur: Onda "her şey vardı" – üstüne üstlük, bu Sol-liberal hayali gerçekleştiren kişi Cumhuriyetçi bir kadındı. Sol-liberal feministler ne *olmak istiyorsa* Palin de *oydu* sanki. Palin etkisinin sahte bir özgürleşme etkisi olmasına şaşmamak lazım tabii: Sondajla, bebeğim, sondajla! Bağdaşması imkânsız olan şeyleri bağdaştırabiliriz: feminizm ile aile değerlerini, büyük anonim şirketler ile mavi yakalı işçileri. Bu durumu Hegelci bir dille şöyle ifade edebiliriz: Sınıf mücadelesi kendi karşıt belirleniminde (*gegensätzliche Bestimmung*), çarpıtılmış/yerinden edilmiş biçiminde, pek çok toplumsal mücadeleden biri olarak kendisiyle karşılaşır. Aynı şekilde, mimarideki "anti-elitist" popülizm de kendi karşıtının, sınıf farklılıklarının görünen halidir.

Peki anti-elitist gösteri-sanat merkezleri bu koordinatlara nasıl uyuyor? Bu merkezler elitist dışlayıcılığı aşmaya çalışır, ama bunda başarılı olamaz; zira üst sınıf liberal açıklığın paradolarını yeniden üretirler – bu çabanın sahteliği ve hedefine ulaşamaması, içinde yaşadığımız hoşgörülü liberal kapitalizminin sahteliği ve sınırlılığından ileri gelir. Bu binaların "siyasal bilinçdışı" fiilen *demokratik*

dışlayıcılık mesajı verir: Çok işlevli, eşitlikçi bir açık uzam yaratırlar, ama bu uzama girenler gizli bir şekilde süzgeçten geçirilir ve bu süreç de özel şahıslar tarafından kontrol edilir. Daha siyasi bir dille ifade edecek olursak, gösteri-sanat merkezleri *olanağanüstü (istisnai) halde sivil bir olağanlığı* sağlamaya çalışmaktadır. Bir "açık" uzam kurmuşlardır, ama bu uzam çepeçevre sarılmakta, korunmakta ve süzgeçten geçirilmektedir. (Bu mantık bazı Latin Amerika ülkelerindeki, ellerinde makineli tüfekleri olan güvenlik güçleriyle korunan alışveriş merkezlerinde ifrada varır.)

Dolayısıyla, gösteri-sanat merkezleri *çöpuzamı*, kentsel uzamın tüm kötü kokan "artıklar"ını dışlayan ütöpik uzamlardır.³⁸ Deleuze'ün ürettiği bir terimi kullanacak olursak, günümüzün büyük şehri bir "ayrışimsal içerme" uzamıdır: "İdeal ego"sunun parçası olmayan, idealleştirdiği imgesinden *ayrılan yerleri içermek zorundadır*. Bu gibi yerlerin paradigmatik örneği gecekondulardır (Brezilya'daki *favela*'lar); uzamsal serbestleşmenin, kaotik karışımın, mimari açıdan hazır-yapım malzemelerin birbirine lehimlendiği/bu malzemelerle *brikolajların* yapıldığı yerlerdir bunlar. (Varoşlardaki gecekonduları kendine has çılgın bir estetiği olan estetik bir fenomen olarak etraflıca incelemek ilginç olurdu.) Bu iki uç –yani dikkat çeksin, göze çarpsın diye inşa edilmiş, "kendisinin bilincinde" mimari (örneğin gösteri-sanat merkezleri) ile çöpuzamın kendisini kendiliğinden örgütlemesi– arasında o geniş, çoğu zaman görülmeyen "sıradan" mimari alanı; apartmanlardan garajlara ve alışveriş merkezlerine kadar uzanan, tek hikmeti medyaya ya da mimarlık dergilerine konu olmak değil de sadece iş görmek olan binlerce "adsız sansız" bina vardır. Bu üç mimari tarzın toplumlarımızın üç büyük katmanına denk düşmesi şaşırtıcı mı? Yöneticiler, avukatlar, eğlence dünyasının simaları ve diğer üst düzey "maddi olmayan emekçiler"; sıradan işçi sınıfı (artık ondan geriye ne kaldıysa); son olarak da dışlananlar (yani gecekondularda yaşayanlar).

Gösteri-sanat merkezleri istisna işlevi görür: anlamsız varlığını mızdaki suni anlam adacıkları, şehirlerimizin sıradan gerçekliğinden dışarı uzanan ütöpik çitlemeler. Buna bağlı olarak, karşıtları bir-

38. Bu terimi Rem Koolhaas'ın ürettiğini belirtmiştim. Bkz. "Junkspace", *Content*, Köln: Taschen, 2004, s. 166-7.

leştirirler: Hem kutsal hem dünyevidirler, seküler kiliselerdir sanki – ve bir ziyaretçi oraya geldiğinde hem kutsal bir huşu duyar hem de dünyevi bir tüketim içine girer. Görkemli bir yüceliği olan özellikleriyle huşu uyandırırılar, ama bu huşunun nesnesi yine muğlaktır: Yüksek Sanat'ın tapınakları mıdır bunlar, yoksa onların arkalarında duran kapitalist anonim şirketler mi? Hal Foster şunları söylemekte gayet haklıdır:

Gehry'nin mimarisinin bireyselliği demokratikten çok dışlayıcı gibi görünür. Kurduğu kültür merkezleri, "sivil katılım forumları"ndan ziyade, izleyicilerin bakmaktan kendilerini alamadıkları, turistlerin huşuyla seyre daldıkları alanlar olarak görünür... Eğlence parkları ve spor kompleksleriyle birlikte, şehrin şirketler eliyle "canlandırılması"na yardım etmek üzere tasarlanmış mevcut pek çok kültür merkezinin mantığı budur – insanların alışveriş yapmaları, seyretmeleri ve sersemlemeleri için güvenli hale getirilmiş olmaları gerekir.³⁹

Bu da bizi gösteri-sanat merkezlerinin anti-elitizmindeki sahteliğe getirir: Mesele gizliden gizliye elitist olmaları değil, tam da o anti-elitizmleri, üstü kapalı bir ideolojik bakışla muazzam sanatı elitizmle aynı kefeye koymalarıdır. Sıradan insanların Schönberg ya da Webern'i "anlaması" bazen ne kadar zor görünürse görünsün, muazzam sanatın "elitist" bir yanı yoktur – muazzam sanat tanımı gereği evrensel ve özgürleştiricidir, potansiyel olarak herkese hitap eder. Üst sınıflar New York'taki eski Met gibi "elit" yerlerde bir opera gösterisi için bir araya geldiklerinde, takındıkları toplumsal poz ile sahnede icra edilen eserler arasında bariz bir çelişki oluyordu – Mozart ile zengin kalabalığın aynı uzama ait olduğunu düşünmek müstehtenliktir. Met'in ilk yıllarına dair meşhur bir hikâye vardır: Operanın büyük hamilerinden olan sosyetik bir hanım ilk perde başladıktan yarım saat sonra gelmiştir. Gösteriye birkaç dakikalığına ara verilmesini ve ışıkların açılmasını ister, ki böylece opera gözlükleleriyle diğer hanımların elbiselerini şöyle bir gözden geçirecektir (ve elbette bu isteği yerine getirilmiştir). Aslında Mozart, canlarını dişlerine takarak kazandıkları son paraları operayı seyretmeye harcayan, üst kısımlardaki yoksullara aitti. Yüksek sanatın dışlayıcı tapınağını daha erişebilir hale getirmek şöyle dursun, pahalı kafeterya-

39. Foster, "Why All the Hoopla?".

ları vesaire çevreleri de son derece dışlayıcı ve "elitist"tir. Walter Benjamin'in Paris'teki Garnier opera sarayı hakkında yazdıklarını hatırlayın: Operanın esas odağı gösteri salonu değil, sosyete hanımlarının son moda kıyafetlerini sergilediği ve beyefendilerin de bir sigara tütürmek için bulunduğu o geniş oval merdivenlerdir. Opera hayatının esas odağı bu toplumsal hayattı, "aslında buna dair"di yani opera. Lacan'ın teorisi çerçevesinde ifade edersek, insanları oraya çeken şey sahnedeki gösterinin verdiği keyifse, gösteriden önce ve perde aralarında merdivenlerde oynanan toplumsal oyun, oraya gelmeyi gerçekten değerli kılan şey, *plus-de-jouir*'i, yani artı-keyfi sağlayan ön oyundu.⁴⁰ Aynısı bugünkü gösteri-sanat merkezleri için de geçerlidir – demokratik anti-elitizmlerinin hakikati "deri"nin kendisi, binayı saran o koruyucu duvardır. Bu binaların oluşturduğu Yüce etkisinin müsebbibi tam da ilaveten devreye sokulmuş bu koruyucu "deri"dir. Hal Foster'ın belirttiği gibi, Jameson,

Los Angeles'taki, John Portman tarafından tasarlanmış Bonaventure Otelinin geniş avlusunu yeni bir mimari Yüce'nin semptomu olarak kullanmıştır: insanın sinir sistemini altüst eden bir hiper-uzam. Jameson bu uzamsal hezeyanı geç kapitalist evreni idrak etmede, onun bilişsel bir haritasını çıkarmada yaşanan genel güçsüzlüğün bir örneği olarak ele almıştır. İşin tuhaf yanı, Jameson'ın postmodern kültürün *eleştirisi* olarak öne sürdüğü şeyi pek çok mimar (ki Frank Gehry bunların başında gelir) *mükemmel bir örnek* olarak algılamıştır: kişinin başını döndürmeye yarayan ölçsüz uzamların, (çağımızın kilisesi olan) Anonim Şirket'in şanına adanmış neo-Barok bir Yüce'nin oluşturulması. Bu mimarlar tasarımlarını "geç kapitalizmin kültürel mantığı"na kafa tutmak için değil, onun şartlarına göre yapmıştır adeta.⁴¹

Kısacası, Jameson gibi parlak bir eleştirmen bile bu noktada fazla naif davranıyordu: Kültür eleştirmeninin meşakkatli bir çözümleme

40. Bu mantığı saçma bir uca çekerek, *yalnızca* koca bir dairesel merdivenden oluşan, yukarıya asansörlerle çıkılan, yani genelde esas hedef için bir araçtan ibaret olan şeyin temel amaç haline geldiği bir bina hayal edebiliriz. Böyle bir binaya sırf yukarı çıkıp sallana sallana merdivenlerden inmek için gidebilirdik. Sanat sergilerinin fiilen uzun yürüyüşleri daha zevkli kılmak için tasarlanmış dekorasyonlara indirgendiği, New York'taki Guggenheim Müzesi bu duruma çok yaklaşıyor mu sahiden?

41. Hal Foster, "The ABCs of Contemporary Design", *October*, No. 100, Bahar, 2002, s. 191.

sayesinde farkına vardığı şey, eleştirisinin nesnesi tarafından açıkça kabul edilir. Fakat sorulması gereken bir soru daha vardır: Sinir sistemimiz niçin altüst edilmesin? Böyle bir altüst ediş bizleri o gündelik ideolojik uykumuzdan uyandırmanın yollarından biri değil midir? Burada karşımızda çok basit, ama bir o kadar da keskin bir ikilem durmaktadır: Yabancılaşmanın ve metalaşmanın kol gezdiği bir toplumda yaşıyorsak eğer, mimarının yapması gereken şey nedir? Bizi huzursuz ederek, şaşkına çevirip dehşete düşürerek yabancılaşmanın farkına varmamızı mı sağlamalı, yoksa hakikati yok eden güzel bir hayat yanılması mı sağlamalıdır? Nikos Salingaros'a göre, doğayı ve sıradan insanların ihtiyaçlarını gözetmek yerine biçimsel ya da eleştirel-ideolojik kaygıların peşinde koşmak, insanları huzursuz ya da fiziksel açıdan rahatsız eden "kötü mimari"nin hasletidir. Salingaros'un hedef tahtasındaki kişiler, kendi binalarını kullanan kişilerin somut deneyimi pahasına anlamı öne çıkaran yıldız postmodern mimarlardı. Bernard Tschumi'yi ele alalım – mimari biçim ile onun içinde gerçekleşen olaylar arasında sabit bir ilişki olmadığı öncülünden yola çıkarak toplumsal-eleştirel bir sonuca varmıştır: Bu boşluk, eleştirel bir şekilde var olanın altını oymaya olanak sağlar. Mimarının rolü hâlâ var olan bir toplumsal yapıyı ifade etmek değil, o yapıyı sorgulama ve değiştirme aracı olarak işlev görmektedir. Salingaros'un buna karşı ileri süreceği cevap şu olurdu herhalde: O halde, sırf yabancılaşmış, metalaşmış ve antagonistik bir toplumda yaşadıkları yönündeki eleştirel-ideolojik mesajı dayatmak maksadıyla, sıradan insanları kendi binalarında huzursuz ve rahatsız mı etmeliyiz? Koolhaas olumsuzlayıcı bir edayla mimarinin "temel ahlakçılığı" diye andığı tavrı reddetmekte ve doğrudan "eleştirel" bir mimari pratiğin olabilirliğinden şüphe etmekte haklıydı – söylemeye çalıştığımız şey, mimarının şu ya da bu şekilde "eleştirel" olması gerektiği değil, toplumsal ve ideolojik antagonizmaları yansıtır onlarla etkileşime geçmeden *yapamayacağıdır*: Saf ve safiyane bir şekilde estetik ve/ya işlevsel olmaya çalıştıkça, bu antagonizmaları yeniden üretir.

Spandreller

Peki bu açmazdan kurtulmanın bir yolu var mı? Kuşkusuz kolay bir çıkış yolu yok. Atılması gereken ilk adım, elbette, odağı ("dikkat çekmesi" amaçlanan) gösteri-sanat merkezleri gibi "büyük" simgesel projelerden, dört bir yanda peyda olan ve insanların çoğunun zamanlarının neredeyse tümünü içinde geçirdiği "adsız sansız" binalara kaydırmaktır: Hakiki bir devrimin burada, bu "adsız sansız" projelerin tasavvur edilme ve ortaya konulma şeklinde bir değişiklik yaratması gerekir. (Keza, sinema teorisyenleri de sinemadaki hakiki bir devrimin –tıpkı Hitchcock'un meşhur vinç çekimleri gibi, dikkat çeksin diye yapılan– eksantrik çekimler ya da kamera hareketlerinde değil, sözgelimi iki karakter arasındaki gündelik bir muhabbetin filme çekilmesindeki dönüşümde aranması gerektiğini belirtmişlerdir.) Bu minvalde ilginç teşebbüsler yok değil. Örneğin Fransa'da ortak olarak çalışan Anne Lacaton ile Jean Philippe Vassal'ın amacı, bir binanın metrekare başına fiyatını yarıya indirmek ve ısı düzenlemesi ve ulaşım açısından çok daha az enerji kullanımı gerektiren eski kalabalık Avrupa kasabalarındaki konutların yoğunluğuna dönmektir (Nantes'taki mimarlık okulu binaları bunun bir örneğidir. Düşük maliyetli, çok işlevli bir binadır bu: okul, yerel müzik merkezi, topluluk buluşmalarının yapılabileceği bir mekân. Fakat bu binanın çok işlevliliği önde gelen gösteri-sanat merkezlerinin o göklere çıkarılan "çok işlevliliği"ne taban tabana zıttır).

Ama gösteri-sanat merkezleri bile yeni ve beklenmedik olanaklar yaratır. Deri ile yapı arasında bir boşluğun, beklenmedik bir arazının öne çıkarılmasıyla beliren ilginç ve yeni bir fenomen vardır. Benzer bir şey bundan yıllar önce modern resimde gerçekleşmiştir – modernist resmin en basit tanımlarından biri çerçevesinin işleviyle alakalıdır. Önümüzdeki tablonun çerçevesi onun hakiki çerçevesi değildir; tablonun yapısının işaret ettiği, görünmez bir çerçeve daha vardır; tabloyu algılamamızı çerçeveleyen çerçevedir bu. Ve bu iki çerçeve tanımı gereği asla örtüşmez – onları birbirinden ayıran görünmez bir boşluk vardır. Tablonun asli içeriği görünen kısmında değil, bu iki çerçevenin böyle yerinden çıkmasında, onları ayıran boşlukta ortaya konulur. İki çerçeve arasındaki bu boyut Malevich'

te, Edward Hopper'da⁴² ya da Edward Munch'ün "Meryem Ana"sında aşıkârdır – "Çılgılık"taki sperm damlacıkları ile cenine benzeyen küçük figür iki çerçeve arasına sıkışmıştır.

Aynı üçüncü uzamın yaratıldığı, Philadelphia'daki Kimmel Gösteri Sanatları Merkezi gibi gösteri-sanat merkezlerinin bazılarında da benzer bir şey görmüyor muyuz? Bu merkezin iki salonu, devasa bir çatıyla kaplanmış "bir vitrindeki iki mücevher" gibidir: "Katlanmış çelik ve camdan yapılmış muazzam tonoz çatısı muhteşem bir iç mekân-dış mekân deneyimi yaratır."⁴³ Tonozun altında, kutuların üstünde, içerisi ile dışarısı arasına yerleştirilmiş yemyeşil teraslar vardır. Binaya her iki taraftan da serbestçe girilebilir ve bu durum "dışarıdaki kaldırımın korunaklı bir şekilde genişlemesini ve şehir ile dışarısı arasındaki ayrımın bulanıklaşmasını sağlar."⁴⁴ "İçerideki açık uzam", erişime açık olan bu içerideki dışarısı kafeler, ücretsiz kukla gösterileri vesaireyle doludur. Aynısı Singapur'daki Esplanade Ulusal Gösteri Sanatları Merkezi için de geçerlidir: Binaların üzerinde metal ve camdan, balığa benzer devasa bir "deri"; bir "tampon bölge, gösterilerin yapıldığı iki büyük siyah kutunun tümüyle havalandırılan kapalı çevreleri ile sürekli değişen dış çevre arasında havayı ıslanlaştıracak bir biyo-iklimsel çevre" vardır.⁴⁵ "Deri ile yapının birbirinden kopması" sonucunda ortaya çıkan bu "ara uzam" hayati bir rol oynar:

Pek çoklarının gözünde, bu binanın esas sihri tiyatrolar ile çitleme arasındaki "artık" uzamlardaki o çarpıcı yer hissidir. Bu kamusal bölgelerin kıvrımlı şekilleri iki ayrı tasarım sürecinin –ses ve lojistik güdümlü gösteri alanları ile iklim ve yapı güdümlü kılıfın– yan ürünleridir.⁴⁶

Gerek içeriden ve dışarıdan heyecan verici manzaralar sunan, gerekse de içinde dolaşılacak ya da dinlenilecek saklı köşeler olan bu uzam potansiyel bir ütöpic uzam değil midir?

42. Bürolardaki ya da akşam yemeklerindeki yalnız figürlerini hatırlayalım; burada, başka bir çerçevenin tablonun çerçevesinin üstüne katlanması gerekir sanki. Ya da eşini çizdiği portreleri düşünelim: Kadın açık bir pencereye yakın durmakta ve güneş yüzüne vurmaktadır. Fiilen gördüğümüz çizilmiş içeriğin kendisine karşı olan fazlası namevcuttur: resmin yalnızca bir parçasını, bir çekimi eksik bir karşı-birlikte görürüz adeta.

43. Hammond, *Performing Architecture*, s. 42.

44. A.g.y. 45. A.g.y., s. 65-7. 46. A.g.y., s. 67.

Bir binanın derisi ile içeriği arasındaki bu ara uzama verilen adlardan biri de (Fransızcada "cep" anlamına gelen) *poche*'dur. *Poche* esas olarak, içerideki katı nesnelerin tümüyle karartılması ve böylece ana hatların ortaya çıkması sayesinde fiziksel uzamın geometrisine dair daha iyi bir fikir veren bir bina planı ya da taslak anlamına gelir; daha genel olaraksa, bir binanın toplu şemasında gözardı edilen tüm "tekinsiz" uzamlara işaret eder.⁴⁷ Bununla beraber, Badioucú "çıkarma" terimiyle karşılanan çok daha spesifik bir anlamı da vardır: "çıkarılan bir uzam" yaratmak üzere duvarların kalınlaştırılması; bu uzam geniş bir duvarın oyulması, bu duvarda salon ve oda yerleri açılmasıyla yaratılır. *Poche* bir binada eşsiz hareketlerin yaratılmasına olanak tanır. Hem bir yapının kat planını şekillendirmek hem de çatının ve katın tasarımı için faydalıdır; ayrıca görsel açıdan keyif verici bir hareket akışı yaratmak üzere bir yapıyı yatay olarak kesmemize de olanak sağlar (örneğin yapının ışık almasını istiyorsak çatıyı baştan başa kesip, içeriye daha fazla ışığın girmesini sağlayan kesikler açabiliriz). *Poche*, Hegelci dilin hantal terimleriyle ifade edersek, kılıf ile gövdenin kalınlaşmış kılıfa dönüştüğü diyalektiği yansıtır: Kılıfın kendisi gövdeye çarpılır ve bunun içine de başka iç mekânlar oyulur. Bu nedenle *poche* tersine çevrilip "sanal *poche*" haline de getirilebilir; burada, ceplenmiş duvarların kalınlığı olarak görünen şey aslında bir boşluktur: Eğer *poche* mevcut bir kalın duvara salon ve odalar oymak anlamına geliyorsa, "sanal *poche*" örneğinde de şöyle bir durum söz konusudur: Karşımızdaki normal ince duvarların öyle bir uzamsal düzenlenişi vardır ki, bu duvarların çizdiği uzamın kalın bir duvarla sarıldığı (ya da bu duvara oyulduğu) yanılsamasına kapılırız.

Stephen Jay Gould ile Richard Lewontin'in ürettiği "eksaptasyon" kavramı bu bağlamda işimize yarayabilir.⁴⁸ İki tür eksaptasyon vardır: (1) ilk başta doğal seçilim yoluyla ortaya çıkan ve ardından başka bir işleve atanan adaptasyonlar ("atanmış adaptasyonlar");

47. Bkz. Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny*, Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

48. Bkz. Stephen Jay Gould ve Richard Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of Adaptationist Programme" (1979); *The Richness of Life: The Essential Stephen Jay Gould* içinde, yeniden baskım, New York: W. W. Norton, 2007.

(2) doğal seçim yoluyla adaptasyonlar olarak değil, adaptasyon sürecinin yan ürünleri olarak ortaya çıkan ve bir biyolojik işleve atanan özellikler ("atanmış spandreller").⁴⁹

Gould'un en sevdiği örnek, alt çenedeki iki kemiğin farklı büyüme oranlarının rastlantısal bir sonucu olan insan çenesiydi. Dişleri taşıyan diş kemiği çene kemiğinden daha yavaş uzar ve böylece çene çıkıntı yapar. Maymunlara benzeyen atalarımızda çene kemiği daha yavaş büyür ve böylece çenc oluşmaz.⁵⁰

Burada dikkat etmemiz gereken şey Gould ile Lewontin'in, kendi başlarına faydalı oldukları için doğrudan kullanılan adaptasyonlar olarak değil de, başka, bağımsız bir tasarım kararının zorunlu yan ürünleri olarak ortaya çıkan türden biçim ve uzamları tarif etmek için, (Venedik'te bulunan San Marco Bazilikası'nın bingilerini örnek göstererek) bir mimari terimi olan "spandrel"i ödünç almalarıdır.

Mimarideki spandrelin ilk örneği, dikdörtgen biçimindeki bir duvara kemerli bir geçit açıldığında, tepede "artakalan" üçgen biçimindeki uzamdır. Buradan hareketle, başka mimari kararların sonucunda kaçınılmaz olarak artakalan uzamların her türlü geometrik biçimlenişine spandrel denebilir. Nitekim zemin ile merdivenlerin ilk basamağı arasındaki uzama ya da yatay pencere dizisinin üst eşiği ile tam üstteki başka bir pencere dizisinin alt eşiği yatay yola da spandrel adı verilir. Genelleştirirsek... spandrel, zorunlu olarak ve tahmin edilebileceği gibi belirli bir şekilde biçimlendirilmiş, yani doğrudan doğruya tasarlanmamış, daha ziyade başka bir mimari tasarımın (bir duvara kemerli bir geçit açmak, zeminden belli bir yükseklikte bir basamak inşa etmek, sıra sıra pencereleri olan çok katlı bir bina kurmak) kaçınılmaz bir yan sonucu olarak ortaya çıkmış her türlü uzamdır.⁵¹

Bir köprünün sütunları arasındaki uzamlar barınma sağlamak amacıyla tasarlanmamış olsa da, evsiz kişiler tarafından uyumak için de kullanılabilir pekâlâ. Nasıl ki kilisedeki spandreller sözgelimi İncil'i

49. Bkz. David M. Buss ve diğ., "Adaptations, Exaptations, and Spandrels", *American Psychologist*, 53:5, 1998, s. 533-48; www.sscnet.ucla.edu adresinden erişilebilir.

50. Richard Lewontin, "The Triumph of Stephen Jay Gould", *New York Review of Books*, 55:2, 14 Şubat 2008.

51. Stephen Jay Gould, "The Exaptive Excellence of Spandrels as a Term and Prototype", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 94:20, 30 Eylül 1997, s. 10750-5.

yazan dört havarinin portrelerinin yeri haline geldiyse, anatomik spandreller de kendilerine ilk başta yüklenen işlevlerden farklı kullanımlara atanabilir.

Mimari eksaptasyonların gerçekleşmesine olanak tanımıyor mudur spandreller? Ve bu işlemin binaları da kapsayacak biçimde genişlemesiyle bir kilise ya da tren istasyonu bir sanat galerisine vs. dönüştürülebilir hale gelmiyor mudur? Gösteri-sanat merkezlerinde "deri ile yapının birbirinden kopması" sonucu oluşan "ara uzamlar" da spandrel, eksaptasyona açık ve işlevsel açıdan boş uzamlar değil midir? Bu noktada mücadele açıktır, yani bunları kimin kendine mal edeceği belirsizdir. Nitekim bu "ara uzam"lar ütöpik düşlerin gerçekleşebileceği yerlerdir – mimarın o büyük siyasi-etik sorumluluğunu hatırlatırlar bizlere: Mimari tasarımda ilk bakışta görünenden çok daha fazlası söz konusudur. William Butler Yeats'ın şu meşhur dizelerini hatırlayalım: "Rüyalarımı ayaklarının altına serdim / Usulca bas ayaklarını, çünkü rüyalarımın üzerinde yürüyorsun." Bu dize-ler mimariye de atıfta bulunduğu için, buradan mimarlara şöyle bir uyarı çıkar: Planlarınızı hazırlarken, usulca basın ayaklarınızı, çünkü binalarınızın içinde yaşayan ve gözlerini hiç ayırmadan bu binalara bakan insanların hayalleri üzerinde yürüyorsunuz.

Depresyon: Nöronal Travma, ya da Proleter Cogito'nun Yükselişi

COGITO konusunun temelinde Avrupa modernliğiyle doruğuna ulaşan "Batı istisnası" yatar: odağın organik Bütün'den (Bütün'ü kesen/kıran ve böylece kendisini tikel içeriğin karşısına koyan) Evrenselliğe, manevileştirilmiş tikel yaşamdünyalarından küresel seküler düzene kayması, vb. Hegel bu kaymayı Antik Yunan'daki *polis*'in estetik Bütün'ünden Hristiyanlığın soyut evrenselliğine geçiş olarak kavrar; daha yakından bakıldığında, söz konusu kaymanın Batı tarihinde üç kez tekrarlandığını görebiliriz: önce, *mitos*'tan *logos*'a geçiş, yani Yunan felsefesinin geleneksel mit evreninden kopması; ardından, Hristiyanlığın, dünyanın "irrasyonel" reddiyle, "dünyanın gecesi"nin düşünce yokluğuna doğru geri çekilmesiyle zirveye çıkan pagan kozmostan kopması; nihayetinde, modern dönemde gerçekliğin "büyüsünün bozulması", dilsiz ve anlamsız sonsuz evrene karşıt olarak Kartezyen öznenin yükselişi. Bugün yeni bir post-seküler "bütüncül paradigma"yı savunan modernlik karşıtlarına göre, Platon somut bir yaşamdünyasına ilişmiş düşünce yerine soyut kavramsal düşünceye ayrıcalık tanıdığına, Hristiyanlık mümini somut bir cemaatin üyesi olarak değil de soyut bir birey olarak koyutladığında yahut Kartezyen modernlik modern-öncesi mitik anlam evreninden koptuğunda işler feci halde sarpa sarmıştır. Bu görüşü savunanlara göre, seküler bir modernizm ve evrensellik fikri, insan türünün tarihinde nevi şahsına münhasır bir tuhafıktır, ekolojik ve diğer türden krizlerimizin kökenidir. Temelde, seküler modernizm imkânsız bir konum, bir yanılsamadır – Bruno Latour'un deyişiyle, "zaten hiç modern olmadık ki".

1930'larda Rusya'ya giden Adolphe de Custine'in orada yaşadıkları Hegel'e ait ilginç bir görüşü örnekler: İnceleme nesnesine yaklaştıkça, bu nesne onu kendisine yabancılaştırmıştır. Yani, Custine Rusya'ya tam anlamıyla organik bir düzen bulmaya gitmişti; modern ekonomi ve Fransız Devrimi sonucunda organik bağların dağılmakta olduğu Batı Avrupa'nın aksine, hâlâ hiyerarşik bir düzeni olan ve geleneğe yaslanan bir topluma ulaşmayı arzuluyordu. Fakat belediklerinin tam tersini bulmuştu: Rusya'da olmayan şey tam da organik bir toplum birliğiydi; olan şey ise vahşi bir düzen ile tam bir kaostan mürekkep kırılğan bir karışımdı. Bu muazzam kaos sadece bütüncül iktidar ve düzen görünümünün arkasında değildi; devlet iktidarı da, Çar'ın gelip geçici istek ve kaprislerine maruz kaldığı için, intizamsız bir biçimde işliyordu. (Bu özellik, yani düzen ve totaliter denetimin ardındaki kaos bugün hâlâ sürüyor; Sovyetler Birliği döneminde de apaçık ortadaydı zaten.¹) Nitekim "organik birlik" kendisini kendi karşınının, bünyevi istikrarsızlığın görünüm tarzı olarak ortaya koyar – despotik toplumların "sırrı" "*inneres Gestalt*" larını, yani içsel biçimlerini hiç bulmamış olmalarıdır; mütemadiyen modernizm ile geleneğe dönüş arasında kalan Faşizm için de geçerlidir bu. Dolayısıyla, böyle "organik" bir ayartıya kapılmamak için, özgürleşmeci siyasetin modernliğin evrenselci/seküler tasarısına sadık kalması son derece önemlidir. Sonuç olarak, (Batı kültürünün ayrıcalığını kaybettiği) çokmerkezli dünyaya geçişin bizi Marksist tarihsel ilerleme vizyonu da dahil olmak üzere –ne kadar eleştirel olursa olsun– her türlü evrensel tarih tasarımıyla vazgeçmeye zorladığı iddiası reddedilmelidir. Bu çerçevede, Marksist "tarihselciliğe" yöneltilen en gelişkin "sömürgecilik sonrası" eleştirilerden birini, Dipesh Chakrabarty'nin *Provincializing Europe* (Avrupa'yı Taşralaştırmak) başlıklı kitabını ele alalım.²

Chakrabarty'nin kitabının ironisi şudur: Amaç tarihselciliği eleştirmektir, ama tarihselcilik kavramı çizgisel bir tarihsel gelişim olduğunu (geleneksel toplumlardan modern seküler evrensel toplum-

1. Bkz. Irena Gross, *The Scar of Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1991.

2. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

lara) ileri süren hayli dar bir "aşamacı" teoriye indirgenmekte ve dolayısıyla söz konusu kavramın günümüzde kültürel çalışmalar alanındaki, her kültür ve yaşamdünyasının baştan aşağı tarihselleştirilerek görelileştirilmesi anlamındaki hâkim kullanımı (ki yazarın kendisi bu kullanımı bütünüyle onayladığı gibi bizzat icra da etmektedir) fiilen gözardı edilir. Bir başka deyişle, Chakrabarty Marx'ı "sermayenin mantığının" evrenselliğini ve onun (soyut emek gibi) kurucu uğraklarını sorunsallaştırmadan onaylamakla, tarihsel olarak kendine özgü bir yaşamdünyasının bu evrenselliğin her fiili biçimine rengini verdiğini ve dolayısıyla bu evrenselliğin doğrudan diğer kültürlerle uygulanamayacağını gözardı etmekle eleştirir – bu mantığın başka alanlara doğru genişletilmesi için uzun ve sabır gerektiren bir tercüme faaliyeti gerekir.

Chakrabarty'ye göre, "aşamacı" tarihsel evrim anlayışını kabul edersek, sömürgecilik eleştirimiz ve sömürgecilik karşıtı mücadelelere verdiğimiz destek altan alta sömürgeci anlayışlara dayanır hale gelecektir. Avrupamerkezci, ilerici bir Marksiste soracak olursanız, Üçüncü Dünya köylüleri sömürge yönetimine baş kaldırıyorsa, bunu siyaset-öncesi geleneksel protesto biçimleriyle yaptıkları, yani "henüz" modern siyasi (seküler) hareket düzeyinde olmadıkları cevabını alırsınız; nihayetinde, tarihin "bekleme odası"nda durmaktadırlar ve arkaik pratiklerini bırakıp modernlik eğitimine girmeleri için zamana ihtiyaçları vardır. Dahası, Marksist teoriyi geliştirmeye dönük her çaba ("eşitsiz gelişim", "eşzamanlının eşzamanlılığı" gibi kavramlara başvurulması) hâlâ aşamacı modele dayanmaktadır ki Chakrabarty'ye göre bu model artık kesinlikle terk edilmelidir. Tarihsel aşamalara dair evrensel bir ölçüt olmadığı için, siyasi hayatın "modern" biçimleri ile "geleneksel" pratiklerin bir arada var olmasının "tamamlanmamış" bir tarafı yoktur.

Eğer Hint modernliği burjuvayı burjuva öncesi gibi görünenle yan yana koyuyorsa, eğer seküler olmayan doğaüstü seküler ile yan yana duruyorsa ve eğer ikisi de siyasalın alanında bulunabiliyorsa, bunun sebebi kapitalizmin ya da siyasi modernliğin Hindistan'da "tamamlanmadan" kalması değildir.³

Neticede, Hindistan'ın küresel kapitalist ağa dahil edilmesi, varlığını sürdüren modernlik-öncesi hayat pratiklerinin "kapitalizm öncesi kültürden arta kalan şeyler" olarak görülüp bir kenara atılması gerektiğini göstermez: "Bu sahiden de kapitalizmdi, ama tartışmasız bir hegemonyaya ulaşan burjuva ilişkilerden yoksundu; hegemonik bir burjuva kültürü olmayan kapitalist bir tahakkümdü."⁴ Chakrabarty burada, Hindistan'ın pek çok övgüye mazhar olacak şekilde, (çeşitli gündelik hayat pratikleri ve ritüelleriyle birlikte) geleneksel maneviyat ile dijital modernliği hiç zahmete girmeden birleştirmesine atıfta bulunur; Hindistan'ı model haline getiren, "dünyasız" bir küresel kapitalizmin çeşitli tikel yaşamdünyalarıyla bir arada var olabileceğini gösteren şey bu bileşimdir.⁵ (Bu bağlamda Hindistan'ın yerine başka kültürleri de koyabileceğimiz alternatif modernlikler kavramının yankısını bile duyabiliriz: modernliğin modern-öncesi yerli "büyülü" pratiklerle harmanladığı Latin Amerika tarzı; modernliğin "Asya değerleri" ile kaynaştırıldığı Japon ve Çin tarzı ve ayrıca hassas bir mevzu olan İslam ile modernlik arasındaki ilişki.)

Fakat Chakrabarty'nin düpedüz Marksist evrenselciliği bir kenara attığı söylenemez: İncelikli bir diyalektik yolla, onun Üçüncü Dünya ülkelerindeki toplumsal ve siyasi gelişmelerdeki "çeşitli hayat pratiklerini enine boyuna düşünmek açısından hem elzem hem de yetersiz olduğunu" teslim eder.⁶ Üstelik "modern" ile "modern-öncesi" unsurların harmanlanması, Batılı versiyonları dahil olmak üzere, her "reel" kapitalizmin zorunlu bir bileşenidir; bir başka deyişle, "'henüz değil' ifadesi yapıbozumcu bir şekilde" okunmalı ve "bizatihi sermayenin varlığının (yani mantığının) içsel erteleme süreci" olarak yorumlanmalıdır: "Sermayeyi işler kılan şey bu 'henüz değil'dir sanki."⁷ Chakrabarty bu noktada "Tarih 1 (T1)" –kendi önvarsayımlarını koyutlayan sermayenin içkin tarihi– ile "Tarih 2 (T2)" –sermayenin kendini yeniden ürettiği uğraklara indirgenemeyecek

4. A.g.y., s. 15.

5. Bu işbirliğinin kültürel düzeyine gelirsek, Oscar ödüllü *Milyoner / Slumdog Millionaire* gerek Batılı piyasa-tüketimciliğinin gerekse de Şark maneviyatının en kötü taraflarını bir araya getirmekte; bu filmde Şark'ın *karma'sı* Batı'nın finansal başarısına yardım elini uzatmaktadır. Film aslında en berbat Doğulu ve Batılı ideolojilerin birbirini tamamlayıp pekiştirmesinin bir örneğidir.

6. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, s. 6. 7. A.g.y., s. 65.

tüm o yaşamdünyası öğeleri ve süreçleri— arasında bir ayrım yapar. T1 soyut-evrensel, Aydınlanma'nın bağlamından çıkmış mantığını eklemeler; T2 ise somut yaşamdünyalarına atıfta bulunur. Mesele şudur aslında: T2 her zaman T1'e bulaştığı için,

sermayenin hiçbir biçimi, menzili ne kadar küresel olursa olsun, asla evrensel olamaz. Hiçbir küresel (ve hatta yerel) sermaye, sermayenin evrensel mantığını temsil edemez; zira sermayenin tarihsel olarak mevcut her biçimi, bir başkasının Tarih 2'siyle bir miktar değişmiş Tarih 1'den oluşan geçici bir tavizdir. Bu durumda, evrensel, ancak bir yer tutucu olarak var olabilir, kendi yeri de kendisini evrensel olarak sunmaya çalışan tarihsel bir tikel tarafından daima gaspedilir.⁸

Ama sorunlar tam da bu noktada sökün etmeye başlar: T1 ile T2'yi birbirinden ayırmayı gerektiriyor olmak T1'in özel statüsüne işaret eder. Peki o halde bu ayrımın kendisini nasıl izah edeceğiz? Nihayetinde T1'i T2'nin bir sonucuna indirgeyebilir miyiz? Başka bir deyişle, Avrupa'nın sekülerleşme sürecinin bütünüyle Avrupa'nın yaşamdünyasında temellendiği düşünülebilir mi? Chakrabarty buna olumlu bir yanıt verir:

Dünyanın herhangi bir yerinde "siyasi modernlik" fenomenini —yani, devletin modern kurumlarının hâkimiyeti, bürokrasi ve kapitalist işletmeyi— kökenleri ta Avrupa'nın düşünsel ve hatta teolojik geleneklerinde yatan belirli kategorileri ve kavramları yardıma çağırmadan *düşünmek* imkânsızdır.⁹

Bir sonraki mantıksal adımsa, "tanrıların ve maneviyatların nihayetinde 'toplumsal olgular' olduğu, toplumsalın bir şekilde onlardan önce var olduğu" varsayımını reddetmektir:

Ampirik olarak, insanların tanrılar ve onlarla beraber gelen maneviyatlar olmadan yaşadığı bir toplum olup olmadığını bilmiyoruz. Tektanrıcılığın Tanrı'sı on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'ndaki "dünyanın büyüsunü kaybetmesi" sürecinde —eğer sahiden "ölmemişse"— birkaç darbe almış olsa bile, "batıl inanç" diye anılan pratiklerde var olan tanrılar ve diğer failler hiçbir yerde ölmemiştir. Tanrılar ve maneviyatların insanlarla eşzamanlı olduğunu düşünüyor ve insan olma meselesinin tanrılar ve maneviyatlarla birlikte olma meselesini beraberinde getirdiği varsayımından hareket ediyorum.¹⁰

Chakrabarty bu bağlamda, sabah işe gitmeden evvel yerli ilahına armağanlar sunan o pek meşhur Hintli yazılım programcısı örneğini anar: Batılı "aşamacı"nın gözünde bu programcı "yüzyıllarca uzak" evrenlerle aynı zamanda yaşamaktadır. Fakat bu tür tavırların hiçbir sorun teşkil etmeden aynı zamanda var olması –bir başka deyişle, modernleşmenin evrenselliği ile tikel yaşamdünyalarının "normalleştirilmiş" biraradalığı– postmodernliği tanımlayan özelliklerden biri değil midir? Pek çok gözlemcinin belirttiği gibi, postmodernlik modernliğin aşılmış değil gerçekleşmiş halidir: Postmodern evrende, modern-öncesi "artıklar" tamamen sekülerleşmiş bir modernleşmeye doğru ilerleme sürecinde aşılacak engeller olmaktan çıkmış ve hiçbir soruna mahal vermeden çokkültürlü küresel evrene dahil edilecek şeylere dönüşmüştür – tüm gelenekler hayattadır, ama dolayımlanmış "doğallıktan çıkmış" bir biçimde, yani sahici yaşama şekilleri olarak değil, özgürce tercih edilmiş "yaşam tarzları" olarak. Postmodernliğin marifeti burada yatar: Hintli programcı geleneksel ritüellerini icra edebilir ve bu pratikler yoluyla sahici yaşamdünyasıyla temasta kaldığına inanabilir, ama bu ritüellerin kendisi çoktan "dolayımlandı" küresel kapitalizme dahil edilmiş ve küresel kapitalizmin pürüzsüz işleyişini mümkün hale getirmiştir. (Chakrabarty'nin temel referansı olan Heidegger, geleneklerin "işlevsel değerlerini değiştirerek" küresel teknoloji çarkının dişlilerine dönüştüğünün pekâlâ farkındaydı.) Böyle bir biraradalık Hindistan için geçerli olduğu kadar, en gelişmiş Batı toplumları dahil olmak üzere dünyanın her yeri için de geçerlidir. İşte tam bu noktada diyalektik bir kavram olan bütünlüğü devreye sokmak gerekir: Kapitalizm bir "bütünlük" olarak işler; bir diğer deyişle, daha önce var olan yaşamdünyaları ve ekonomileri (bunlara para da dahildir) aşama aşama kapitalizmin uğrakları olarak yeniden eklemlenip yeni bir işlev edinecek şekilde uyarlanır. Bu da T1 ile T2'yi ayıran çizginin tanım itibarıyla belirsiz olduğu anlamına gelir: Kapitalizmin kendi dışında "bulduğu" T2 parçaları devamlı olarak kapitalizmin tamamlayıcı unsurları olarak yeniden eklemlenir.

Daha soyut yöntemsel terimlerle belirtmek gerekirse, bu muhayyel ideal ile kavramsal ideallik arasında ayırım yapmak gerekir. Almancada, *ideal* ile *ideel* arasındaki ayırımdır bu: tıpkı "ideal bilim" –hiç durmadan yaklaşılmaya çalıştığımız, bütünüyle biçimsel-

leştirilmiş bilimsel yapı— ile bir bilimin, mevcut bilimlerin kavramsal yapısını tasvir eden "ideal yapısı" arasındaki ayrım gibi. Marx'ın "sermayenin mantığı" dediği şey, tikel yaşamdünyaları değil de mevcut kapitalizmin kavramsal yapısı her zaman bulaştığı için asla bütünüyle gerçekleştirilemeyecek bir ideal değildir. Burada herhangi bir "tercüme"ye lüzum yoktur; zira aynı biçimsel matris, yaşamdünyalarının vuku bulduğu yerler ne kadar farklı olursa olsun, tüm kapitalist süreçleri düzenler. Chakrabarty Marx'ın soyut emek çözümlemesine dair eleştirel bir okuma önerirken bu sorunla hesaplaşır: "Soyut emeğin" gerçek ya da ideal bir emek niteliğine işaret ettiği şeklindeki hâkim "tözcü" yorumu reddeder. Soyut emek daha ziyade

edimsel, pratik bir kategori olarak [anlaşılmalıdır]. Hayatı sermayenin bayrağı altında düzenlemek, emek her daim içine gömülü olduğu ve her tikel emeği —soyutlama emeğini bile— somut hale getiren tüm toplumsal dokulardan soyutlanabilmiş *gibi yapmaktır...* Marx'ın şu sözüne bakın: "Soyutlama... pratikte sahici olur." Marx soyut emeğin tözel bir kendilik, fizyolojik emek, hesaplanabilir bir kas ve metanet enerjisi olmadığına dair daha açık bir yorumda bulunamazdı herhalde. Soyut emek bir pratiğe, faaliyete, soyutlama çalışmasının somut performansına atıfta bulunuyordu; iktisat çalışmalarında soyut bir kategori olan "emek"ten bahsedilirken uygulanan analitik stratejiye benziyordu bu.¹¹

Fakat bu itiraz fazlasıyla ham ve dışlayıcıdır, zira Marx'taki soyut emeğin fiili statüsüne olanak tanımaz. Soyut emek ne "tözel"dir ne de bir edimdir – elbette bir toplumsal kategoridir ve bu bakımdan "edimsel"dir, ama buna binaen, toplumsal ilişkilerin fiili ağının yapısı olarak, kendine has bir *fiiliyatı* vardır. Burada yine bir tercüme-yeye gerek yoktur; zira *toplumsal alanda, "mış gibilik" şeyin kendisidir* – soyutlama mübadele eyleminde fiili hale getirilir: "Farklı somut özel emeklerin, eşit insan emeği şeklindeki soyut kendiliğe indirgenmesi, farklı emeklerin ürünlerini bilfiil eşitleyen mübadeleyle olur ancak."¹² Dolayısıyla soyut emeğin edimsel statüsü, tözel statüsünden "daha az gerçek" değildir. Hintli bir kapitalist Avrupalı

11. A.g.y., s. 54.

12. Karl Marx, "Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals", MEGA, 2. Kısım, 6. cilt, 1987, s. 41.

şirketlerle ticaret yaptığına ya da Hintli bir işçi emek gücünü sattığına, bu edimler elbette farklı yaşamdünyalarında farklı farklı algılanır; ama "hakikat" onların soyutlanmasındadır, somut (kültürel ya da başka türlü) içeriklerinde değil. Başka bir deyişle, somut (kültürel) içerik en nihayetinde ideolojik bir düzmece, *soyutlamanın sultasını örthas eden bir maskedir*. Chakrabarty'nin örneğine geri dönelim: Hintli programcı, varlığının özünde kendi geleneksel yaşamdünyasına sadık kaldığını düşünür, oysaki kendi "hakikati" küresel kapitalist çarka dahil olmasındadır. Modernlikle beraber yaşamdünyası dolayimsızlığını yitirir – Heidegger bunun gayet ayırdındaydı, zaten tam da bu sayede Avrupa modernliğinin "dünyasız" bir evren "tehlike"si taşıdığını, sahici yaşamdünyalarını tehdit ettiğini sezmişti.

Evrenselliği eleştirenler onun şiddetli niteliğinin son derece riskli bir dayatma olduğunu vurguladıklarında,¹³ Orwell'in 1984'ünde Büyük Birader'in varlığından kuşku duyan Winston Smith'e sorgucunun verdiği o meşhur yanıtı açımlayarak cevap veresi geliyor insanın: "Var olmayan sensin asıl!" Göndermede bulunduğumuz evrensel boyut sahiden de var mıdır? Peki ya var olmayan, yani evrenselliklerin daima çoktan katettiği, kapıp içine kattığı şey aslında kendi tikel kimliğimizse? Bugünün küresel uygarlığında, zannettiğimizden daha evrenselsek ve asıl ükel kimliğimiz kırılğan bir ideolojik fantaziden ibaretse? Dahası ve hatta daha önemlisi, tikel yaşamdünyası kimliklerinden yola çıkan Chakrabarty, evrenselliğin kendini tam da o kimliklerin göbeğindeki yarıklar, başarısızlıklar ve antagonizmalarda gösterdiğini gözardı eder. Susan Buck-Morss'un belirttiği gibi, "evrensel insanlık kıyılarda görülebilir":

İnsani evrensellik, farklı kültürlerle eşit hak verilmesi ve böylece insanların kolektif kültürel kimliklerin dolayımı sayesinde insanlığın birer parçası olarak tanınması yerine, kopma noktasındaki tarihsel olayda zuhur eder. Kùltürleri kırılma noktasına kadar gelmiş insanlar, kültürel sınırların ötesine geçen insanlığı tam da tarihin süreksizliklerinde ortaya koyar. Bu ham, serbest ve savunmasız durumla özdeşleşirsek, onların ne dediğini an-

13. Bir şeyin evrensel olduğunu iddia etmek zaten her zaman riskli bir hipotezdir; kendi tikel konumumuzun önerdiğimiz evrenselliğe rengini verip vermediğinden asla emin olamayız; dolayısıyla evrensellerin inşası uzun bir süreç, amacına ancak asemptomatik şekilde yaklaşabilecek meşakkatli ve bitimsiz bir çabadır.

lama şansımız olur. Ortak insanlık kültüre ve kültürel farklılıklara rağmen vardır. Bir kişinin kolektifle özdeş olmaması, evrensel, ahlaki duyarlılığa hitap etme şansı olan örtük dayanışmalara olanak tanır ki bugünkü şevk ve umudun kaynağı da zaten budur.¹⁴

Küresel kapitalizmin tikel yaşamdünyalarını aşındırıp yok ettiği yollardaki genelgeçer şikâyete karşı şu cevabı vermek gerekir: Bu gibi yaşamdünyaları daima bir tür tahakküm ve baskıya dayanır, öyle ya da böyle gizli antagonizmaları hasıraltı eder; burada belirlemekte olan her türlü özgürleşmeci evrensellik kendi tikel dünyalarında "doğru düzgün yerleri" olmayanların evrenselliğidir. Tüm yaşamdünyalarındaki dışlanmışlar arasında yanlamasına bir bağlantı oluşturan evrenselliktir bu.¹⁵

Soyutlamaların hüküm sürdüğü küresel ekonomide sahici yaşamdünyalarının kaybedilmesinin yol açtığı siyasi sonuçları Çin'in mevcut durumunda rahatlıkla görebiliriz. Ağustos 2007'de Çin'in Diyanet İşleri Başkanlığı, "Tibet Budizmi'ndeki canlı Budaların reenkarnasyonuna dönük idari tedbirleri" kapsayan ve bir ay sonra yürürlüğe girecek olan "Beş Numaralı Emir"i resmen onayladığında Batılı liberal medya kahkahalara boğulmuştur. "Reenkarnasyonun idaresini kurumsallaştırmaya yönelik bu önemli hamle" reenkarnasyon sürecinde uyulacak usulleri belirler – kısacası, Budist rahiplerin devletin izni olmadan reenkarnasyona girmesini yasaklar: Çin'in dışında kimse reenkarnasyon sürecini etkileyemez ve ancak Çin'deki manastırlar izin istemek için başvuru yapabilir.

14. Susan Buck-Morrs, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009, s. 133.

15. Portekizcenin Angola'daki akıbeti, sömürgeleikten kurtulmanın paradokslarını ortaya koyar. Sömürgeleikten kurtulmadan önce, Angola'daki halkın büyük bir çoğunluğu kendi kabilesinin dilini konuşuyordu, Portekizceyi ise yalnızca sömürgeciler tarafından eğitilmiş dar bir elit konuşuyordu. 1975'te bağımsızlığın kazanılmasından sonra patlak veren iç savaş, nüfusun büyük bir bölümünün yer değiştirmesine neden olmuştur: Savaştan kaçıp başkent Luanda'ya sığınan milyonlarca insan, birbirleriyle anlaşabilmek için, kullanabilecekleri tek evrensel dil olan Portekizceye başvurmak zorunda kalmıştır. Yani sömürgecinin dili ancak sömürgeleikten kurtulunduktan sonra tüm toplumsal gövdeye nüfuz etmiş ve yeni oluşan bağımsız ulus-devletin hâkim dili haline gelmiştir. Sömürgecilik sonrası tüm devletlerin özünde bu paradoks yatmıyor mu? Yani elde ettikleri bağımsızlık sömürgecilik öncesi duruma dönmediklerine, sömürgecilerin getirdiği ulus-devlet biçimini benimsediklerine işaret etmiyor mu?

Tebaayı öldükten sonra bile kontrol etmek isteyen totaliter Çinli Komünistlere (bir adaya şöyle cevap veren bir bürokrati hayal edin: "Özür dileriz, reenkarnasyona girerek erişilecek tüm yüksek görevler çoktan üstlenildi; size ancak bir köpek ya da domuz olarak yeniden doğma şansı verebiliriz") hışımına çıkışmadan önce, bu tür tedbirlerin modern dönemin başlarında Avrupa'da bir hayli yaygın olduğunu hatırlamalıyız. 1648'de Otuz Yıl Savaşı'na son veren Westphalia Barışı yolundaki ilk adım olan 1555 tarihli Augsburg Barışı'nda, belli bir bölgenin ya da ülkenin prensinin dininin oranını resmi dini olmasına karar verilmiştir (*cuius regio, eius religio*).^{*} Bunun sonucunda Almanya'daki Katolikler Lutherciliği tanımış ya da hoşgörüyle karşılamıştır; gelgelelim, farklı bir bölgenin hükümdarı iktidarı eline geçirdiğinde, insanların çoğu din değiştirmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, modern Avrupa'da dinsel hoşgörüye yönelik ilk büyük kurumsal adım tam da Çin'deki Beş Numaralı Emir'in yarattığı paradoksa düşmüştür: Bireyin manevi deneyimine dair bir mesele olduğu düşünülen dinsel inanç, seküler bir prensin gönlüne göre düzenlenir.

Çin devleti hem hoş gördüğü hem de desteklediği bir şeyi düzenlemektedir aslında. Derdi dinin kendisi değil, toplumsal "ahenk", dinin siyasi boyutudur. Çinli yetkililer, kapitalist gelişimin yarattığı toplumsal çözülmeye karşı koymak üzere, toplumsal istikrarı muhafaza eden Budizmden Konfüçyüsçülüğe kadar tüm dinleri ve geleneksel ideolojileri, yani tam da Kültür Devrimi'nin hedef tahtasına koyduğu ideolojileri övmektedir. Nisan 2006'da, Çin'in en üst düzey dini yetkilisi olan Ye Xiaowen, Xinhua Haber Ajansı'na "dinin Çin'e kuvvet veren önemli unsurlardan biri olduğu"nu ve Budizmin "ahenkli bir toplumu teşvik etmek açısından emsalsiz bir rolü" olduğunu söylemiştir. İktisadi genişleme ile toplumsal gelişme ve sosyal hizmetleri birleştirmenin resmi formülüdür bu. Zaten Çin söz konusu açıklamanın yapıldığı hafta Dünya Budist Forumu'na ev sahipliği yapmıştır.

Çinli yetkililer ile Dalai Lama arasında sürmekte olan mücadelede Çinlilerin modernleşmeye karşı antik Tibet geleneklerinin savunucusu rolüne soyunması, reenkarnasyona ilişkin yasanın esasen

* Lat. "Kimin toprağı, onun dini." -ç.n.

neye hizmet ettiğini daha anlaşılır hale getirmiştir. Dalai Lama, Çin'in ilan ettiği yasaya tepki olarak, Kasım 2007'de halefinin reenkarnasyon yoluyla değil, daha demokratik yollarla seçileceğini açıklayıp Vatikan'daki Kardinaller Meclisi gibi temsili bir yapının halefini seçmesini önermiştir. Bu sefer Çin devleti karşı saldırıya geçerek reenkarnasyonu bir seçim yöntemi olarak savunmuş ve Dalai Lama'yı siyasi çıkar sağlamak uğruna antik Tibet geleneklerini terk etmekle itham etmiştir.

Dinin Çin'deki kapitalist dinamiğe karşı bir istikrar gücü olarak oynadığı rol böylece resmen onaylanmıştır – Çinli yetkilileri Falun Gong gibi tarikatlar konusunda rahatsız eden tek şey, devlet denetiminden bağımsız olmalarıdır. Aynı minvalde, Tibet Budizmiyle yaşanan sorun genellikle unutulmuş bariz bir olguya dayanır: Başında Dalai Lama'nın olduğu Tibet'teki geleneksel iktidar yapısı teokratiktir. Dalai Lama dinsel ve seküler iktidarı birleştirir – dolayısıyla onun reenkarnasyonundan bahsettiğimizde aslında devletin başının nasıl seçileceğine dair bir yöntemden bahsediyoruzdur. Bu durumda, demokratik olmayan Çin'in Tibet'e uyguladığı baskıdan şikâyet edenlerin Dalai Lama'nın hakları konusunda endişe ettiklerini duymak biraz garip kaçıyor, zira demokratik olmayan yollarla seçilmiş bir lider varsa o da Dalai Lama'dır.¹⁶

Çinliler son yıllarda Tibet'teki stratejilerini değiştirip askeri zorlamadan ziyade etnik ve iktisadi sömürgeleştirmeye yönelmiştir; bu süreçte, Lhasa hızla kapitalist Vahşi Batı'nın Çinli versiyonuna, karaoke barları, Batılı turistler için hazırlanmış Disney benzeri "Budist eğlence parkları" olan bir yere dönüştürülmüştür. Kısacası, medyada vahşi Çinli askerlerin Budist rahiplere terör estirdiğine dair bir tablo çiziliyor, ama bu tablo çok daha etkili olan Amerikan tarzı toplumsal-iktisadi dönüşümü gizliyor: ABD'de Amerikan yerlilerinin statüsü neyse, on ya da yirmi yıl içinde Tibetlilerin statüsü de öyle olacak. Çinli Komünistler en sonunda bundan ders çıkarmışa benziyor: Tüm geleneksel toplumsal ilişkilerin altını oyan dizginsiz kapitalizmin gücünün yanında, gizli polisin, mahkûm kamplarının ve es-

16. Gerçi reenkarnasyonun, Antik Yunan'da yaygın bir şekilde kullanılan demokratik bir yöntem olan kura yoluyla seçim yapma şekillerinden biri olduğu da öne sürülebilir.

ki âbideleri yakıp yıkan Kızıl Muhafızlar'ın baskıcı gücü nedir ki?

Belki de Çin'in reenkarnasyon yasalarını bu kadar korkunç bulmamızın sebebi bize yabancı gelmeleri değil, gayet aşına olduğumuz bir şeyi sır olmaktan çıkarıp açıkça ortaya koymalarıdır. Çinliler tüm "uygar" devletlerin yaptığı şeyi yapmıyor mu; yani bir yandan hiç ciddiye almadıkları bir şeye saygı ve hoşgörü gösterirken, diğer yandan da yasama yoluyla onun olası siyasi sonuçlarını kontrol altına almaya çalışmıyorlar mı?

Ateist bir iktidarın var olmadığını düşündüğü bir şeyi düzenlemesi (ve böylelikle onun varlığını kabul etmesi) fikrine gülüp geçmek çok kolaydır. Peter Schaffer'in 1973 tarihli *Equus*'unda (Küheylan), polis, bir psikiyatrist olan Martin Dysart'tan, çalıştığı ahırdaki altı atı sebebi anlaşılamayan bir şekilde kör etmiş olan on yedi yaşındaki Alan Strand'i tedavi etmesini ister. Dysart, Alan çocukken sofu bir Katolik olan annesinin ona her gün İncil'den parçalar okuduğunu; Alan'ın İncil'in daha şiddetli veçhelerine sağlıksız bir ilgi duymaya başlamasından kaygılanan ateist babasınınsa, oğlunun yatağının dibinde duran, İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesini tasvir eden resmi yırtıp onun yerine bir at resmi koyduğunu keşfeder. Baba, Dysart'a, bir gece Alan'ı at resminin önünde diz çökmüş halde, İsa'nın İncil'de anlatılan soyunu parodileştirircesine, kendince uydurduğu, "Equus"la biten bir soyuna dair bir ilahi söylerken gördüğünü söyler – baba otoritesini benimseyememesini telafi etmek için, atları tanrılaştırmıştır Alan. Beklenebileceği gibi, Alan ahırda bir işe girer ve orada Nugget isimdeki aygıra erotik bir saplantı duymaya başlar: Geceyarıları onu gizlice dışarı çıkarır, önce atın eyerini, ardından da kendi üzerindeki kıyafetleri çıkardıktan sonra onun üstüne biner ve hayvanın gücünü hissetmekten, terin kokusunu duymaktan zevk alır. Bir akşam, birlikte çalıştığı Jill ahıra gidip sevişmeyi teklif eder; fakat Alan atların etrafta dolandıklarını hissedince öyle gerilir ki ereksiyon olamaz. Toynak temizlemeye yarayan aleti eline alıp Jill'i tehdit eder ve Jill kaçır. Ardından, duyduğu utançtan ötürü Equus'un ruhunu suçlar ve ayıbını gördüler diye altı atı kör ederek cezalandırır. Dysart, oyunun sonunda, Alan'a gerçekten yardım edip edemeyeceğini düşünmeye başlar: Onu tedavi ederse Alan'ın o yoğun cinsel-dinsel hayatının kökünü kazımış olacaktır. Fakat Dysart, eski pagan maneviyatına ne kadar çok ilgi duyarsa

duysun, kendi hayatının kısır olduğunu fark eder; zira eski yapıtlarlarda aradığı şeyin canlı örneğini gözünün önünde, yani Alan'da bulması uzun zamanını almıştır.¹⁷

Afganistan'daki Taliban güçleri Bamyana Buda heykellerini parçaladığında, bu dehşet karşısında öfkeye gark olmuş iyiliksever Batılı gözlemciler, yani bizler de birer Dysart değil miydik?¹⁸

Buradan şöyle bir sonuca da varabiliriz: "İnsanlar arasındaki ilişkiler" in yerini "şeyler arasındaki ilişkiler" in almasının yarattığı "yabancılaştırıcı" etkiden yakınmaya başlamadan önce, bu sürecin tam tersi bir etkisi, yani *özgürleştirici* bir etkisi de olduğunu düşünmemiz gerekir: Fetişizmin "şeyler arasındaki ilişkiler" e kayması, "insanlar arasındaki ilişkiler" i fetişliken çıkarıp insanların "biçimsel" özgürlük ve özerklik elde etmelerini sağlar. Piyasa ekonomisinde fiilen bağımlı olsam da, bu bağımlılık doğrudan kölelik ya da fiziksel zorlama şeklinde değil nispeten "medeni" bir çerçevede, kendim ile diğer kişiler arasındaki "serbest" piyasa mübadelesi biçiminde vücut bulur. Ayn Rand'a gülüp geçmek kolaydır, ama *Atlas Silkindi*'deki o meşhur "paraya methiye" de de kuşkusuz bir hakikat payı vardır:

Paranın bütün iyiliklerin anası olduğunu keşfedene kadar veya keşfetmediğin sürece, kendi kendini mahvetmek istersin. Para insanların birbirleriyle ilişki kurmalarını sağlayan araç olmaktan çıktığında, insanlar birbirlerinin aracı haline gelir. Ya kan, kırbaçlar ve silahlar ya da dolarlar. Tercihini yap – başka seçenek yok.¹⁹

17. Dysart'ı oynayan en meşhur aktör, bu rolü hem Broadway'de hem de sinema versiyonunda üstlenmiş olan Richard Burton olsa da, aynı rolü oynamış diğer iki aktör çok daha ilginç çağrışımlar uyandırıyor: Anthony Hopkins ve Anthony Perkins – Dysart: Hannibal Lecter ile Norman Bates arası!

18. Genelde *Equus*'un Yeni Çağ tarzıyla yorumlanıp yeniden canlanmış pagan maneviyatının canlı gücünü göklere çıkaran bir oyun olduğu düşünülür; gelgelelim, oyunun anlatısındaki mesaj bunun tam tersidir: Pagan maneviyatı Batılı (Hristiyan) dinimiz başarısızlığa uğradığında, bu dinin kefil olduğu simgesel Yasa çöktüğünde patlar. Demek ki daha "ilksel" olarak görünen şey ikincil bir tepki, askıya alınmış babanın Yasası'nın ardında bıraktığı boşluğu doldurmak için uydurulan bir mittir. Alan bir bakıma, Freud'un çocuk hastası Hans gibi bir "atçı"dır – aradaki temel fark, buradaki atın bir fobi değil, aşırı *jouissance*, hadım edilmemiş baba libidosunun nesnesi olmasıdır.

19. Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Londra: Penguin Books, 2007, s. 871; Türkçesi: *Atlas Silkindi*, çev. Belkıs Dişbudak Çorakçı, İstanbul: Plato Film, 2006.

Marx da bu pasajdakine benzer bir şey, yani meta ekonomisinde "insanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkilere bürünmesi" konusunda bir şey söylememiş miydi? Piyasa ekonomisinde, insanlar arasındaki ilişkiler karşılıklı olarak tanınan özgürlük ve eşitlik ilişkileri olarak görünebilir: Tahakküm artık doğrudan uygulanmaz ve açıkça görülmez. Sorunlu olan şey Rand'ın ifadesinin temelindeki öncül, yani dolaysız ya da dolaylı tahakküm ve sömürü ilişkilerinden birini mutlaka seçmek zorunda olduğumuz varsayımdır.

O halde "biçimsel özgürlük"e yöneltlen genelgeçer eleştiriye ne diyeceğiz? Bir açıdan böyle bir özgürlüğün doğrudan kölelikten bile daha kötü olduğu, çünkü kölelikte en azından özgür olduğum yanılsamasına kapılmadığım söylenir. Bu itiraza verilecek yanıt Herbert Marcuse'un 1. Ara Fasil'da alıntılanmış "özgürlük özgürleşmenin koşuludur" düsturu olabilir: "Fiili özgürlük"ü talep edebilmek için, esasen özgürlüğü zaten deneyimlemem gerekir – ancak bunu deneyimlersem, fiili köleliğimin insanlık durumuma yakışmadığını anlayabilirim. Gelgelelim özgürlüğüm ile fiili köleliğim arasındaki bu antagonizmayı deneyimlemek için, biçimsel olarak özgür biri olduğumun tanınması gerekir: Fiili özgürlük talebim ancak "biçimsel" özgürlükten doğabilir. Bir başka deyişle, nasıl ki kapitalizmin gelişiminde sermayenin hâkimiyetindeki üretim sürecinin biçimsel olarak boyunduruk altına alınması gerçek boyunduruk altına almadan önce geliyorsa, biçimsel özgürlük de fiili özgürlüğü önceleyip onun koşullarını yaratır. Organik yaşamdünyalarını çözen soyutlama gücü aynı zamanda özgürleşmeci siyasetin kaynağıdır.

Soyutlamanın bu gerçek statüsünün çok önemli felsefi sonuçları vardır: Bu sonuçlar bizi farklı öznellik tarzlarının tarihsel olarak görelileştirilmesini ve belli bir bağlama oturtulmasını reddetmeye, "soyut" Kartezyen özneyi (*cogito*) her türlü kültürel öz-deneyimi içeriden aşındıran bir şey olarak görmeye zorlar – kendimizi tikel bir kültüre ne kadar bağlı görürsek görelim, küresel kapitalizme adımıımızı attığımız anda bu kültür daima çoktan doğallıktan çıkmış, fiilen soyut Kartezyen özneliğin özgül ve olumsal bir "yaşam tarzı" şeklinde işliyor olacaktır. Modern felsefe Kartezyen *cogito*'nun yükselişiyle başlıyorsa, bugün *cogito*'ya göre nerede duruyoruz peki? Kartezyen-sonrası bir çağa mı giriyoruz, yoksa eşsiz tarihsel konumlanışımız artık *cogito*'nun önemini idrak etmemizi mi sağlıyor?

Freudcu Bilinçdışı mı Yoksa Beyinsel Bilinçdışı mı?

İçinde bulunduğumuz tarihsel uğrağı eşsiz kılan şey ne peki? Beklenmedik bir örnekle başlayalım. George Soros hiç şüphesiz insan-cılığında samimi ve kurduğu Açık Toplum Enstitüsü'yle Komünizm sonrası ülkelerdeki eleştirel toplumsal düşünceyi neredeyse tek başına kurtarmış biridir. Fakat bundan on yıl kadar önce, aynı George Soros döviz piyasasında spekülasyona girmiş, kur farklarından yararlanarak milyonlarca dolar kazanmıştır. Bu son derece başarılı operasyon, işin bu tarafı pek konuşulmasa da, çok acılara da sebep olmuştur; özellikle de Güneydoğu Asya'da, yüz binlerce insan işinden olmuş ve bu durumun yol açtığı feci sonuçlara katlanmak zorunda kalmıştır. Bugünün "soyut" şiddeti en saf haliyle böyledir işte: bir uçta, kendi alanında, insanların hayatlarının gerçekliğiyle bariz bir bağlantısı olmayan finansal spekülasyon; diğer uçta ise tsunami gibi, görünürde bir sebep yokken binlerce insanın hayatını altüst eden sözümona doğal felaketler. Bugünün şiddeti bu iki ucun özdeşliğini köyutlayan Hegelci spekülâtif "sonsuz yargı" gibidir.

Catherine Malabou *Les Nouveaux blessés* (Yeni Yaralılar) adlı kitabında "soyut" şiddetin yeni biçimlerindeki artışın psikolojik sonuçlarını ele alır.²⁰ "Bilinmeyen bilinenler"e Freud'un verdiği ad Bilinçdışı'ysa,²¹ yine Freud'un "bilinmeyen bilinmeyenler"e verdiği ad da *travma*'dır: hiç beklenmedik, öznenin karşılamaya kesinlikle hazır olmadığı ve hiçbir şekilde kendisine dahil edip benimseyemeyeceği bir şeyin şiddetle içeri girmesi. Malabou psikanalizi bu minvalde yeniden formüleştirmeyi önerir ve psikanalizdeki içsel ve dışsal Gerçek arasındaki narin yankıları başlangıç noktası olarak alır. Freud ve Lacan'a göre, dışsal sarsıntılar, beklenmedik vahşi karşılaşmalar ya da tecavüzler* travmatik etkilerini daha önce var olan travmatik bir "ruhsal gerçeklik"e temas etmelerine borçludurlar. Malabou bu minvalde, Lacan'ın Freud'un "Baba, yandığımı gör-

20. Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés*, Paris: Bayard, 2007.

21. "Analiz bize bilinmeyen bilginin, bizatihi gösterene dayanan bilginin olduğunu gösterdi"; Jacques Lacan, *Encore*, New York: Norton, 1998, s. 96.

müyor musun?" rüyasına dair izahatını yeniden yorumlar. Gerçeğin olumsal dışsal karşılaşması (mum düşer ve ölü çocuğun üstündeki örtüyü tutuşturur; duman, ölünün başını bekleyen babayı uyandırır) asıl Gerçek'i, babasını azarlayan ölü çocuğa ilişkin o dayanılmaz fantazi-heyulayı tetikler. Dolayısıyla Freud'a (ve Lacan'a) göre, her dışsal travma "içerilip aşılar", içselleştirilir, etkisini de travma yoluyla uyandırılan "ruhsal gerçeklik" in daha önceden var olan Gerçek'ine borçludur. Dışsal gerçeğin en şiddetli tecavüzleri bile* –misal, savaş zamanında atılan bombaların kurbanlar üzerindeki sarsıcı etkisi– travmatik etkilerini sapkın mazoşizm, ölüm dürtüsü, bilinç-dışı suçluluk duyguları ve benzeri şeylerde bulduğu titreşime borçludur. Gelgelelim bugün, toplumsal-siyasal gerçekliğimiz dışsal tecavüzlerin çeşitli versiyonlarına, travmalara yol açıyor. Nasılsa öyledir bunlar: öznenin kimliğinin simgesel dokusunu yırtıp atan vahşi, ama anlamsız müdahaleler. İlk olarak, dışsal fiziksel şiddetten bahsedilebilir: 11 Eylül gibi terör saldırıları, Irak'ın "sarsılıp dehşete düşürülerek" bombalanması, sokak şiddeti, cinsel tecavüz, vb., ama aynı zamanda doğal felaketler, depremler, kasırgalar. Ardından, kurbanın kişiliğini tümünden değiştirebilecek ve hatta yok edebilecek şekilde, iç gerçekliğimizin maddi temelini "irrasyonel" bir biçimde (anlamsızca) yıkılması vardır (beyin tümörleri, Alzheimer hastalığı, organik beyin lezyonları, vb.). Son olarak, toplumsal-simgesel şiddetin yıkıcı etkileri söz konusudur (örneğin toplumsal dışlama). (Bu üçlünün ortak mülkler üçlüsünü hatırlattığına dikkatimizi çekmek isterim: dış doğadan oluşan ortak mülk, iç doğadan oluşan ortak mülk ve simgesel tözden oluşan ortak mülk.) Bu şiddet biçimlerinin çoğunu elbette yüzyıllardır biliyoruz, hatta bazılarının insanlığın tarihöncesinde bile var olduğunun farkındayız. Bugün yeni olan şeyse şu: "Büyüsü bozulmuş" bir din-sonrası çağda yaşamakta olduğumuz için, bu şiddet biçimlerinin dolaysız Gerçek'in anlamsız tecavüzleri olarak deneyimlenmesi ihtimali çok daha yüksek; tam da bu yüzden, doğaları itibariyle toptan farklı olsalar da,

* Bu bağlamda "tecavüz" sözcüğünü zorla ve habersiz içeri girme gibi genel bir anlamı olan *intrusion* sözcüğünü karşılamak için kullanıyorum. Yeri geldikindeyse bu kavramın başına bir niteleme sıfatı koyuyorum. Örneğin "cinsel tecavüz". –ç.n.

aynı diziye ait ve aynı etkiyi yaratır gibi görünüyorlar. (Şu tarihsel olguyu hatırlayalım: Cinsel tecavüz ancak yirminci yüzyılda travma kategorisine dahil edilmiştir.)²²

Bu noktada akılda tutulması gereken bir ayrım daha var. Gelişmiş Batı'da yaşayan bizler travmayı genel olarak olağan gündelik hayatlarımızı bozan ani şiddetli tecavüzler olarak deneyimliyoruz (terör saldırısı, deprem, hortum, gasp ya da cinsel tecavüz); buna karşılık Sudan ya da Kongo gibi savaştan harap olmuş ülkelerde travma kalıcı bir hal, bir hayat tarzı. Buralarda yaşayan insanların geri çekilip sığınabilecekleri herhangi bir yer yok, daha önce yaşanan bir travmanın heyulasının kendilerine musallat olduğunu söylemiyorlar bile. Geride kalan tek şey travmanın heyulası değil, travmanın kendisi. Onlara "post-travmatik" öznel demek neredeyse oksimorona denk düşer, çünkü içinde bulundukları durumu travmatik hale getiren şey bizatihi travmanın *sürekliliği*dir.

Malabou'nun Freud'a yönelttiği temel eleştiri, bu gibi vakalarla karşılaştığında onun anlam arama ayarına kapıldığı noktasındadır: Dış sarsıntıların doğrudan yıkıcı gücünü kabul etmeye hazır değildir; halbuki bu sarsıntılar içsel bir travmatik hakikatle etkileşime girmeden kurbanın ruhunu tahrip edebilir (ya da en azından, onu tedavi edilemeyecek derecede yaralayabilir). Örneğin, Nazi kampındaki bir *Muselman*'ın yaşadığı ruhsal tahribatı onun mazoşist eğilimleri, ölüm dürtüsü ya da suçluluk duygusuyla bağlantılandırmak açıkçası müstehcen olur. Buradaki kişi (tıpkı defalarca cinsel tecavüze uğrayan, işkence edilen biri gibi) bilinçdışı endişelerle değil, yorumbilgisi olarak insanın hiçbir şekilde kendine mal edemeyeceği "anlamsız" bir dış sarsıntıyla mahvolur. Yaralanmış beynin

kendi parçalanışında ya da kendi yarasında var olmasının olanağı yoktur. Hadım edilmenin aksine, öznenin belki de beyinsel bağlantılarda bir kırılma olan şeyi tahmin etmesini, beklemesini, bu yönde fantazi kurmasını sağlayacak hiçbir temsil, hiçbir fenomen, hiçbir koparıma örneği yoktur.

22. Bugün Çin'de travmanın toplumsal ve kişisel boyutlarının kendine has bir şekilde bir araya geldiğini görebiliriz. Kültür Devrimi bağlamında, o kargaşa yıllarında yaralanmış ve mahvolmuş hayatların eski hatıralarının bugüne musallat olmasıyla birlikte, psikanalize duyulan ilgi artıyor. Bu bilgiyi Molly Rothenberg'den (New Orleans) aldım.

İnsan böyle bir şeyi hayal bile edemez. Tek olmayan bu Şey için hiçbir sahne yoktur. Beyin kendisinin zedelenme ihtimalini önceden sezmez. Zedelenme meydana geldiğinde, bundan etkilenen başka bir benlik, yanlış-tanıma da temellenen "yeni" bir benliktir.²³

Freud'a göre, dışsal şiddet çok güçlendiğinde, ruhsal alanı dosdoğru terk ederiz: "Sarsıntı ya daha önceden var olan bir libidinal çerçeveye yeniden dahil edilir, ya da ruhu mahvedip ortada hiçbir şey bırakmaz." Freud kurbanın, deyim yerindeyse, kendi ölümünden sağ kurtulmasını tahayyül edemez: Her türlü travmatik karşılaşma, kendine has (toplumsal, doğal, biyolojik, simgesel) doğasından bağımsız olarak aynı sonuca yol açar – kendi ölümünden, kendi simgesel kimliğinin ölümünden (ya da silinmesinden) sağ kurtulan yeni bir özne doğar. Bu yeni "post-travmatik" özne (Alzheimer ya da diğer beyin lezyonlarının kurbanı, vb.) ile eski kimliği arasında bir süreklilik yoktur: Sarsıntıdan sonra tam anlamıyla yeni bir özne ortaya çıkar. Bu öznenin özellikleri gayet iyi bilinir: Duygusal bağlanma yokluğu, derin kayıtsızlık ve bigânelik – Heideggerci bağlanmış ve cisimleşmiş varlık anlamında "dünyanın-içinde" olmaktan çıkmış bir öznedir bu. Ölüm bir hayat biçimidir onun için – hayatı ölüm dürtüsünün cisimleşmiş hali, erotik bağlanmadan yoksun bir hayattır; bu durum, kurbanlar için olduğu kadar onları bu hale getirenler için de geçerlidir. Eğer yirminci yüzyıl Freud'un yüzyılıysa ve onun en feci felaketleri bile libidonun (sado-mazoşist) değişimleri olarak yorumlandıysa, yirmi birinci yüzyıl da ilk simgesel örneği olan *Muselmann* figürünün bugünlerde mülteciler, terör kurbanları, doğal felaketlerden ya da aile içi şiddetten sağ kurtulanlar şeklinde çoğaldığı, bağları kopmuş post-travmatik öznenin yüzyılı mı olacaktır? Bütün bu figürlerin ortak özelliği felaketin sebebinin libidinal açıdan anlamsız olduğunu, hiçbir şekilde yorumlanamadığını hissetmeleridir.

Bugünkü toplumsal-siyasal travmaların kurbanları ile doğal felaketlerin (tsunamiler, depremler, seller) ya da ağır kazaların (ciddi ev kazaları, patlamalar, yangınlar) kurbanlarının profili aynı. Siyasetin kendi kaynaklarını şiddetin artık siyasi bir çerçevede anlamlandırılmamasından aldığı yeni bir siyasi şiddet çağına girmiş durumdayız... Travma yaratan tüm olaylar kendi yönelimlerini yansız hale getirmeye ve özelliği yorumlanamazlık

23. Malabou, *Les Nouveaux blessés*, s. 235.

olan tesadüfî kazalara özgü nedensizliği varsaymaya meyleder. *Bugünkü düşman yorumbilgisidir...* Anlamın ortadan kalkması sadece savaş halinde olan ülkelerde görülmez; her örnekte ve her bağlamda aynı olan, eşi görülmemiş bir ruhsal patolojiye tanıklık eden toplumsalın yeni yüzü *küreselleş-tikçe*, anlam *her yerde* ortadan kalkar.²⁴

Travma yaratan olayların şiddeti özneyi kendi hatıra kaynaklarından koparmalarına bağlı olduğu sürece, "bu hastaların konuşmalarında hiçbir anlam açığa vurulmaz, hastalıkları da öznenin geçmiş tarihine ilişkin bir hakikat oluşturmaz."²⁵ Bu anlam yokluğunda, "toplumsal çatışmalar siyasi mücadeleye has diyalektikten yoksun kalır ve doğal felaketler kadar anonim hale gelir."²⁶ Demek ki karşımızda doğa ile siyasetin heterojen bir karışımı vardır; burada "siyaset kendisini siyaset olarak geçersiz kılıp doğanın görünümüne bürünür ve doğa da siyaset maskesini takmak için ortadan kaybolur. *Doğa ile siyasetin bu küresel karışımını şekillendiren şey, nörofizyolojik tepkilerin küresel olarak aynı biçime bürünmesidir.*"²⁷ Nitekim küresel kapitalizm bizatihi küresel olan, doğa ile kültür arasındaki ayrım gibi en temel ayrımlara bile aldırış etmeyen yeni bir hastalık türü yaratır.

Ham gerçeğin böyle bir tecavüzü durumunda, "*tüm yorumbilgileri imkânsızdır*";²⁸ Travma anlamın alanının dışında kalır, örtük bir ruhsal travmanın canlanmasını tetikleyen caydırıcı bir unsur olarak bile bu alana dahil edilemez. Freud işte bunu düşünemez (daha doğrusu böyle düşünmeyi reddeder): Onun gözünde, beyin lezyonları gibi dış travmalar "fiziksel olarak dilsizdir";²⁹ içlerinde cinsel bir travma yankılanıyorsa ancak ruhsal bir etki yaratabilirler. Başka bir deyişle, bir travmayla karşılaşan ruhun savaştığı düşman en temelde daima bir "iç düşman"dır. Freud anlamın dışında kalan, "fantazileştirme olanağı"nın yolunu kapayan şiddetli bir tecavüzün ruhsal etkisini hesaba katmayı reddeder;³⁰ kayıtsızlık, duygulanım yokluğu gibi, ruhsal bir sahneye dahil edilip benimsenemeyecek travmatik tecavüzlerin ruhsal sonuçlarını tahayyül etmekten kaçınır. Bu gibi vakalarda, tarihi doğadan, "sosyopati"yi "nörobiyoloji"den ayıran sı-

24. A.g.y., s. 258-9.

25. A.g.y., s. 345.

26. A.g.y., s. 267.

27. A.g.y., s. 260.

28. A.g.y., s. 29.

29. A.g.y., s. 33.

30. A.g.y., s. 35.

nırların belirsizleşmesi çok önemlidir. Toplama kampının dehşeti ile organik bir beyin lezyonu aynı otizm biçimine yol açabilir.

Bu tür bigâne ruhlar "aşk ile nefretin ötesindedir: Onları ne sadist ne de mazoşist diye adlandırmalıyız."³¹ Gelgelelim, Malabou'nun aksine, haz ile *jouissance* arasında bir fark olduğunu kesinlikle kabul etmeliyiz: Hazzın diyalektik tersine dönüşlerinin Malabou'nun sözünü ettiği travma vakalarını idrak edilmesini sağlayamadığı bariz olsa da, hissizleştirici bir *jouissance*'ın tecavüzü bu bağlamda son derece geçerlidir. Oliver Sacks'in *Musicophilia* (Müzikofili) adlı kitabında bahsettiği pek çok vakada, kompulsif müziğin musallat olduğu hasta, sanrılarının temelinde psikolojik deliliğin değil, organik bir beyin lezyonu ya da başka bir tür fiziksel işleyiş bozukluğu olduğunu öğrendiğinde büyük bir rahatlık hisseder – böylelikle hastanın artık kendi sanrılarından öznel bir sorumluluk duyması gerekmez; bunlar sadece anlamsız bir nesnel olguya dönüşür. Öyleyse bu rahatlamada travmatik hakikattan olası bir kaçış da yok mudur? Sacks Almanya'dan göç etmiş yaşlı bir Yahudi olan ve müzikal sanrılar gören David Mamlok vakasını anlatır:

Sayın Mamlok'a içsel müziğinin neye benzediğini sorduğumda, bana öfkeli bir sesle "tonal" ve "kornolu" diye bağırdı. Bu sıfat seçimlerini ilginç buldum ve ona neden bunları kullandığını sordum. Eşinin atonal müzik bestelediğini; kendisinin de Schönberg ve diğer atonal ustaları beğendiğini, gerçi klasik müziğe ve bilhassa oda müziğine de düşkün olduğunu söyledi. Fakat gördüğü sanrılardaki müzik hiç de böyle değildi. Dediğine bakılırsa, Alman bir Noel şarkısı (bunu söyler söylemez şarkıyı mırıldanmıştı) ve diğer Noel şarkıları ve ninnilerle başlıyordu; bunların peşinden marşlar, özellikle de çocukluğunu geçirdiği Hamburg'da 1930'larda duymuş olduğu Nazi marşları geliyordu. Bu şarkılar onu hayli rahatsız ediyordu, zira o bir Yahudiydi ve Yahudi bulmak için sokakları arşınlayan paramiliter *Hitlerjugend* (Hitler Gençliği) üyelerinin terörünü yaşamıştı.³²

Buradaki organik uyarıcı, müstehcen dinsel-siyasal kiçe dair eski travmaları yeniden canlandırmamış mıdır? Sacks müzikal sanrılar gibi organik sebepleri olan bozuklukların anlamla yüklü olduğunu (neden diğerleri değil de *bu* şarkılar?) ayırdında olsa da, sık sık doğ-

31. A.g.y., s. 323.

32. Oliver Sacks, *Musicophilia*, New York: Alfred A. Knopf, 2007, s. 56-7.

rudan organik sebeplere gönderme yapması genellikle, bastırılan travmatik boyutu karartır.

Eski kişilik, yeni öznellik biçiminde (otistik, kayıtsız, duygulanımsal bağlanmadan mahrum) "içerilip aşılmaz" ya da onun yerini telafi edici bir oluşum almaz, tamamen yıkılır – yıkılışın kendisi bir biçim edinir, (nispeten istikrarlı) bir "hayat biçimi"ne dönüşür – karşımızda sadece biçimin yokluğu değil, yokluğun (önceki kişiliğin silinmesinin yokluğunun) biçimi vardır. Daha doğrusu, yeni biçim bir hayat biçiminden ziyade bir ölüm biçimidir – Freudcu ölüm dürtüsünün değil, daha ziyade doğrudan *dürtünün ölümünün* ifadesidir.

Deleuze'ün *Différence et Répétition*'da (Ayrım ve Yineleme) belirttiği gibi, ölüm her zaman ikilidir: Freudcu ölüm dürtüsü öznenin ölmek istediğini, ama bu ölümün dışsal bir kaza sonucu değil de dilediğince ölmek, içindeki yol onu nereye götürürse öyle ölmek istediği anlamına gelir. İkisi arasında, "aşkın" eğilim olarak ölüm dürtüsü ile ölümüme sebep olan olumsal kaza arasında her zaman bir boşluk vardır. İntihar iki boyutu bir araya getirmeye yönelik umutsuz (ve temelde başarısızlığa uğrayan) bir girişimdir. Hollywood yapımı bir korku filminde buna dair hoş bir sahne vardır: Çaresiz bir genç kadın yatak odasında yalnız başına durmaktadır, kendini öldürmek üzeredir. Fakat şehre saldıran korkunç yaratık aniden odaya dalar ve kadına saldırır. Kadın da bu saldırıya can havliyle karşılık verir. Tamam, ölmek istiyordur da, böyle ölmek istemiyordur hani.

"Yeni yaralılar" geçmişlerinden köklü bir şekilde koparıldıkları, yaraları tüm yorumbilgileri askıya aldığı, nihayetinde de burada yorumlanacak hiçbir şey olmadığı sürece, böyle bir "terk edilmiş, duygusal etkilerden kopmuş, kayıtsız bir ruh (artık) aktarım da yapamaz. Aktarımın sona erdiği bir çağda yaşıyoruz. Psikanalist ya da terapist aşkı, ne sevebilen ne de nefret edebilen bir ruha hiçbir şey ifade etmez."³³ Bir başka deyişle, bu hastalar ne bilmenin ne de bilmemenin peşindedir – tedavi sırasında, psikiyatristlerini veya analistlerini bildiği farz edilen özne rolünde görmezler. O halde bu gibi koşullarda terapist ne yapmalıdır? Malabou, Daniel Wildloeher'in görüşünü destekler: Terapist "başkasının acısının ve bu acının ifade-

sinin öznesi olmalıdır, özellikle de bu başkası hiçbir şey hissedemez durumda olduğunda" – ya da, Malabou'nun bizzat belirttiği gibi, terapist "başkası için onun acısını toplamalıdır."^{34*} Bu formüller muğlaklıklarla doludur: Artık hiçbir aktarım yoksa mesele sadece bu toplamının hastayı nasıl etkilediği değil (ona herhangi bir faydası var mı?), çok daha önemlisi, toplamakta olduğumuz şeyin hastanın acısı olduğundan nasıl emin olabileceğimizdir. Peki ya hastanın muhtemelen acı çektiğini hayal eden terapist, hastanın mahrumiyetlerinin, hafızası zarar görmemiş olan ve dolayısıyla hafızadan mahrum kalmanın nasıl bir şey olduğunu hayal edebilen birine muhtemelen nasıl geldiğini hayal edebiliyorsa sadece? Terapist bundan dolayı, yanlış bir şekilde, huzurlu bir bilmezliği katlanılmaz bir acı olarak yorumluyorsa? Malabou'nun "başkasının acısını toplamak" formülünün Yahudi soykırımına şahitlik etme meselesini hatırlatması boşuna değil: Kamplardan sağ kurtulan kişilerin karşılaştığı sorun şahitliğin imkânsız olması değildi yalnızca – şahitlikte her zaman bir kişileştirme unsuru bulunur, onların acısını başkasının birleştirmesi/toplaması gerekir; zira hakiki şahit her zaman çoktan ölüdür ve ancak onun adına konuşabiliriz. Aynı zamanda karşı uçta da simetrik bir sorun vardır: Şahitliği layığıyla algılayacak hiçbir muhattap, hiçbir dinleyici yoktur. Primo Levi'nin Auschwitz'deki en travmatik hayali sağ kalmasına dairdi: Savaş bitmiş, ailesine yeniden kavuşmuştur, onlara kamptaki hayatını anlatır, ama zaman geçtikçe sıkılıp esnemeye başlarlar ve masayı birer birer terk ederler. En sonunda Levi tek başına kalır. 1990'ların başındaki Bosna savaşında yaşanan bir durum da aynı düşüncenin bir başka örneğidir: Vahşi cinsel tecavüz deneyimlerine maruz kalmış kızların çoğu, çevrelerine kavuşup kendilerini gerçekten dinlemeye ve şahitliklerini kabul etmeye hazır kimse olmadığını gördükten sonra intihar etmiştir. Lacan'ın terimleriyle söylersek, burada eksik olan şey sadece başka bir insan değil, aynı zamanda "büyük Öteki"nin kendisi,

* Žižek, Malabou'nun *recueilleir* fiilini *assemble* olarak çevirmiş; zaten daha sonra taksim işaretiyle *collect* fiilini de kullanıyor. Bunların ikisini birden "toplamak" fiiliyle karşılıyorum. Bu toplama ediminin bütünsel bir birleştirmeyi çağrıştırdığı, bağlam içinde daha iyi anlaşılacaktır. –Ç.n.

34. A.g.y.

sözlerimin simgesel olarak nakşedileceği ya da kayda geçirileceği uzamdır. Levi de kendine has sade üslubuyla aynı yöne işaret etmiştir: Nazilerin Yahudilere yaptığı şeylerin yarattığı dehşet öyle tasavvur edilemezdi ki, biri kamptan sağ kurtulsa bile orada olmayanlar kendisine inanmaz, onu yalancı ya da deli ilan ederlerdi!

Malabou nöronal bir değişimin travmatik öznel etkiler yarattığı vakalara odaklanır; ama böyle bir değişimin farkına varılmamış olabileceği vakaları düşünmek çok daha sarsıcı olmaz mıydı? Mayıs 2002'de, New York Üniversitesi'ndeki bilimciler sinyaller alabilen bir bilgisayar çipini doğrudan bir farenin beynine bağlamış ve böylece (uzaktan kumandalı arabada olduğu gibi) bir kumanda mekanizmasıyla farenin hareketlerini kontrol etmiştir. İlk kez bir makine canlı bir hayvanın "irade"sini, yapacağı hareketler hakkındaki "kendiliğinden" kararları belirler hale gelmiştir. Elbette ki buradaki büyük felsefi mesele talihsiz farenin fiilen dışarıdan belirlenen hareketleri nasıl "deneyimlediğidir". Onları kendiliğinden bir şekilde "deneyimleme"ye devam mı etmektedir (yani, hareketlerinin yönlendirildiğinden büsbütün habersiz midir?), yoksa "bir sorun olduğu"nun farkında mıdır? Çok daha önemlisi, insanlar üzerinde –etik meseleler bir yana, teknik açıdan muhtemelen fareden olduğundan çok daha karmaşık benzer bir deney yapılırsa ne olur? Fare örneğinde, insana ait bir kategori olan "deneyim"in fareye atfedilmemesi gerektiği ileri sürülebilir; ama insan örneğinde, deneye tabi olan kişi hareketlerinin kumanda edildiğini hiç fark etmiyor mu ya da "bir sorun olduğu"nun farkına varıyor mu diye sorulabilir herhalde. Daha doğrusu, bu "dış güç" nasıl görünecektir? "İçeride olan" bir şey, durdurulamaz bir içsel dürtü olarak mı, yoksa düpedüz dışsal bir zorlama olarak mı? Eğer özne "kendiliğinden" davranışının dışarıdan kumanda edildiğinden büsbütün habersizse bunun özgür irade kavramımız açısından hiçbir sonucu yokmuş gibi yapabilir miyiz sahiden?

Malabou'nun zikrettiklerinin yanına dehşet verici bir travmatik deneyimi daha ekleyebiliriz. Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin sonuç fragmanlarından biri olan "Le prix du progrès" te (İlerlemenin Bedeli) on dokuzuncu yüzyılda yaşamış Fransız fizyoloğu Pierre Flourens'in kloroform kullanılan tıbbi anesteziye karşı durmasından bahsederler. Flourens anestetikğin yalnızca hafızamı-

zın nöronal ağında işe yaradığının kanıtlanabileceğini iddia eder. Yani, ameliyat masasında kesilip doğranırken o korkunç acıyı devamlı hissederez, ama bir sonraki safhada bu acıyı hatırlamayız. Bu durumu, asla tam olarak öznelleştirilemeyecek, özne tarafından benimsenemeyecek temel fantazinin o erişilmez Öteki Alan'ının kursuz sahnelenişi olarak mı yorumlamamız gerekir öyleyse? Bu tür önseziler devamlı doğrulanıyor: Hastanın tam genel anestezi altında olduğu düşünülürken, zihnen uyanık (ve dehşete düşmüş) durumda olduğu "anestezi farkındalığı"nın sadece ABD'de günde 100 ila 200 kez gerçekleştiği söyleniyor. Hasta felce uğrar, konuşamaz ve farkındalığını hiçbir şekilde ifade edemez hale gelir; ameliyatın yarattığı fiili acı hissedilebilir ya da hissedilmeyebilir; ama hasta ne olup bittiğinin tümüyle farkındadır, nefes alamadığını ve kas gevşetici yüzünden yaşadığı herhangi bir sıkıntıyı ifade edemediğini hissederek adeta. Ameliyat sırasında tam bir farkındalık içindeki hastaların olan biteni ameliyat sonrasında açıkça hatırladığı vakalar en travmatik olanlardır. Ortaya çıkan büyük travmaya kâbuslara, karabasanlara, geçmişe dönüşlere, uyuyamamaya ve hatta bazı durumlarda intihara yol açan post-travmatik stres bozukluğuna sebep olur.

Malabou'nun bahsettiği travma, anlam ufku içinde son derece sarsıcı olduğu için nasılsa öyle deneyimlenen bir travma değil midir? Başka bir deyişle, anlamlı bir Benlik'in yokluğu, ancak biz onun varlığını beklersek mi travmatik olur? Öyleyse niçin bu soğuk, kayıtsız, bağları kopmuş öznelerin hiç acı çekmediği, eski kişilikleri yok edilir edilmez, huzurlu bir kayıtsızlık haline girdikleri ve bize ancak katlanılmaz bir acı çekiyorlarmış gibi göründükleri kestiriminde bulunmayalım? Peki ya bu "yeni yaralılar" kelimenin tam anlamıyla yeni huzurlularsa? Alzheimer hastalığı hakkındaki eski tıp şakasının mantığı ("Kötü haber: Alzheimer olmuşsunuz ve hastalığınız iyice ilerlemiş. İyi haber: Eve vardığınızda kötü haberi çoktan unutmuş olacaksınız") bu bağlam için geçerliyse; yani hastanın eski kişiliği yok edildiğinde, çektikleri acının ölçüsü de kayboluyorsa? O halde Malabou psikanalizin yaptığını iddia ettiği hatanın aynısına, yani anlamlı bir bağlılık yokluğunu düşünememe, bağlılıktan kopmuş kayıtsızlığı böyle bir bağlılık ufku çerçevesinde okuma hatasına düşmüyor mudur? Başka bir deyişle, gözlediği fenomene kendisini, kendi arzusunu dahil etmeyi unutmuyor mudur? Otistik öz-

nenin aktarım yapamadığı yolundaki kendi iddiasını ironik bir şekilde tersine çevirircesine, otistik öznenin yoğun acısını tasvir ederken hesaba katmadığı şey belki de kendi aktarımıdır. Bu özne ilksel olarak muammalı, künhüne varılmaz, bütünüyle muğlak Şey'dir; ona yoğun bir acı çekme duygusu ile huzurlu bir bilmezlik durumu atfetmek arasında gidip gelmekten başka bir şey yapamayız. Bu özneye damgasını vuran şey iki anlamda tanınmanın yokluğudur: On-da kendimizi tanımayız, onunla duygudaşlık kuramayız; otistik özne de –geri çekildiğinden / uzaklaştığından dolayı– *bizi*, iletişimdeki muhatabını tanımaz.

Malabou, ruhsal hayatın özerkliğini, Freudcu anlamıyla özerk bir "ruhsal gerçeklik"i, nöronal (beyinsel) enerjiden farklı bir ruhsal enerji olarak libidonun özerkliğini reddeder. Ona göre, Freudcu libido nöronal enerjinin askıya alınmasına (ya da dışlanmasına); daha doğrusu, Freud'un beyin özduygulanıma muktedir olduğunu, kendi kendini düzenleyerek modelleyebildiğini kabul etmemesine dayanır. Kendi sözleriyle söylersek: "Ruhsal enerji bir bakıma nöronal enerjinin retorik bir şekilde dolambaçlı yoldan ifade edilmesidir"³⁵ – endojen beyin uyarımı sinir sistemi dahilinde yapılamayınca, retorik yer değişimlerinde açığa çıkabilecek ruhsal enerjiye dönüşür; uzun lafın kısası "retorik, nöronal sistemin sessizliğinin yerini alır"; "ancak beyin konuşmadığı sürece, bilinçdışının tıpkı dilinki gibi bir yapısı vardır."³⁶ Bugün beyin bilimleri, öztasarımlar yaratıp duygulanımlar yoluyla kendi hayatını düzenleyebilen "duygusal beyin"i keşfederek, Freud'un hipotezini çürütmüştür: "Duygu, hayati düzenlenişin kendi kendini etkilemesini sağlayan düşünümsel bir yapıdır."

Nitekim Freudcu cinsel bilinçdışının karşısına "beyinsel bilinçdışı", hiç durmadan kendi hallerinin haritasını çizen ve böylelikle kendi kendini etkileyen beyin öztasarım faaliyeti konmalıdır. Malabou bu beyinsel özetkilenimin (kendi kendiyile bağ kurmanın) tam karşısına, (bilinçli) öznenin özfarkındalığı olan ve kişinin "kendisini kendi kendine konuşurken duyması"nda yatan paradoks ve açmazlara dair ayrıntılı çözümlemesiyle Derrida'nın "yapıbozuma uğrattığı" özetkilenimin karşısına koyar. Kimse kendi beyinin nasıl çalıştığının farkında olamaz; nöronal özetkilenim sürecini hiçbir şekilde

öznelleştirilemez: "Beyinsel özetkilenim özneliğin bilinçdışıdır."³⁷ İnsan kendi beyninin özduygulanımını ancak beyin hasarı sonucunda oluşan acı kisvesi altında öznel bir şekilde deneyimleyebilir.

Libidinal bilinçdışı travmatik bir karşılaşmaya girdiğinde, "gerileme" yoluyla, yüksek seviyedeki bağıllık ve etkileşimden daha ilkel bir işleyiş tarzına çekilerek tepki verir. Beyinsel özetkilenim süreci bozulduğunda, öznenin geri dönebileceği herhangi bir yer ya da daha temel bir düzey olmaz: Öznenin tözü imha edilmiştir ve bu imhadan sağ kurtulan Benlik kelimenin tam anlamıyla yeni bir Benlik'tir; kimliği de "gıyabında bir kimlik", hayal kurmaktan bile yoksun, bağıllıktan kopmuş, hissiz bir özne kimliğidir.

Malabou'nun tezi hem radikal hem de son derece belirgindir. Derdi sadece Freudcu libidinal bilinçdışının yanına bir başka (beyinsel) bilinçdışı getirmek değildir. Mesele daha ziyade şudur: Freudcu bilinçdışı ancak beyinsel bilinçdışını reddettiğimizde (ya da reddedersek), yani onun var olma ihtimalini yok edersek bir anlam ifade eder. Bu da "beyinsel bilinçdışı"nın libidinal bilinçdışı çerçevesinde izah edilemeyen süreçleri açıklayan bir düzenekten ibaret olmadığı anlamına gelir: Beyinsel bilinçdışını kabul ettiğimiz anda, libidinal bilinçdışı temelini kaybeder. Hakikaten *maddi* olan bilinçdışı, Lacancı İmgesel-Simgesel-Gerçek üçlüsüne indirgenemeyen bu beyinsel bilinçdışıdır sadece.³⁸ Beyinsel bilinçdışı imgesel değildir –kendi kendini modellemesi, narsisistik bir şekilde kendine ayna tutmasına denk düşmez; simgesel değildir– izleri özneyi bir anlam yapısı içinde sunmaz ve Lacancı anlamıyla "ruhsal gerçeklik"nin nihai, enste ilişkili libidinal nesnesi olarak Şey, yani gerçek değildir; çünkü esasen libidonun, cinselliğin dışındadır.

Freudcu bilinçdışı ile beyinsel bilinçdışı arasındaki fark en iyi şekilde ölümle aralarındaki ilişki sayesinde anlaşılabilir. Freud'un üstüne basa basa defalarca belirttiği gibi, libidinal bilinçdışı "hortlak"tır, kendi ölümünü bilmez (tasavvur edemez), ölümsüzmüş, yok edilemezmiş gibi hareket eder; oysaki beynimiz asla ölümsüzmüş gibi hareket etmez: Beyinsel bilinçdışı yok edilebilirdir ve kendisini de böyle "bilir" (modeller).

İkinci ayırırsa cinselliğe, daha doğrusu Thanatos'un karşı kut-

37. A.g.y., s. 85.

38. A.g.y., s. 235.

bundaki Eros'a dairdir. Beyinsel bilinçdışı ölümlüyse eğer, Freudcu bilinçdışı da cinseldir. Malabou'nun net bir şekilde belirttiği üzere, Freudcu "cinsellik" daraltılmış bir içeriğe (cinsellik pratiklerine) işaret ettiği kadar, Dışarı ile İçerisi, dış hadise/kaza ile onun tetiklediği içsel libidinal süreçte içerilip aşılması ya da bu süreçle bütünleştirilmesi arasındaki ilişkinin biçimsel yapısına da işaret eder. Nitekim "cinsellik" olumsuzluktan zorunluluğa, *Ereignis*'ten (Olay) *Erlebnis*'e (Yaşantı) geçişin adıdır: Dış kaza, daha önceden var olan bir "ruhsal gerçeklik" çerçevesiyle bütünleştirilerek "cinselleştirilir". İkisi arasındaki dolayımlayıcı *fantazidir*: Dış kaza, bu saf sarsıntı beni "tahrik edecekse" eğer, fantazime temas etmek zorundadır, daha önceden var olan fantazmatik çerçevem onunla etkileşime girmelidir. Fantazi dışarı ile içerisi arasındaki "dikişi" (*stitch/soudure/Verloetung*) meydana getirir. Bilinçdışı fantazi kurma faaliyeti "ilksel olarak bastırılır", kökteki (öznelleştirilemez) bilinçdışı haline gelir; fakat bu haliyle, hâlâ bütünüyle ruhsal, indirgenemez ve beynin faaliyetinden bağımsızdır: Ruhsal içeriğin dışarı, onun harici-mahremiyet düzeyidir.

Yine de "beyinsel bilinçdışı" teriminin kendisini sorunsallaştırmak gerekir. Bu terim hem "kör" nöronal süreci hem de o sürecin düşünümseelliğini, yani beynin devamlı olarak kendisini "düşünmesini", kendi sürecini –Portekizli sinirbilimci António Damasio'nun deyişiyle– "proto-Benlik" modeline göre kaydedip düzenlemesini anlatır. Peki bu proto-Benlik tam olarak hangi bakımdan "bilinçdışı" diye nitelenmeyi hak eder? Bu tür bir düşünümseellik kendi kendini düzenleyen "kör" bir doğal süreç olarak kalmaz mı? Malabou'nun beyinsel bilinçdışına dair son derece biçimsel tanımlaması bu yöne işaret etmiyor mu? Malabou beyinsel bilinçdışının temel biçimsel durumunu şöyle açıklar: Düşündüğümüz sırada, kendi kendisini algılayan şey asla beynin kendisi değildir; düşündüğümüz sırada beynimizin nasıl çalıştığını düşünümse olarak fark edemeyiz – o halde "beyinsel bilinçdışı", kapısı bize daima kapalı olan beynin bu özdüzenleme ve öztasarımıdır.

Gelgelelim, Malabou "beyinsel bilinçdışı"dan kör bir özdüzenleme sürecinden *daha fazla* bir şey olarak bahsetmeye devam ettiğinden, modernlik öncesi, organikçi-idealist bir şey olan, bizatihi maddenin bünyesindeki bir tinsel Biçim'e (Aristotelesçi bir çerçe-

vede bedeninin bünyevi biçimi olarak ruh gibi) gerileme tehlikesine de düşer. Daha radikal olduğunu iddia ettiği maddeciliği (özgül bir ruhsal alan ya da düzeye gerek yoktur; beyin kendisini düşünebilir) alttan alta maddenin yeniden tinselleştirilmesi değil midir?

Peki, bu iki farklı radikal Ötekilik, yani anlamsız bir nöronal Gerçek'in "beyinsel" ötekiliği ile Komşu-Şey'in gayya kuyusu bir-biriyle nasıl ilişki kurar? Buna bağlı olarak, Malabou'nun muhakkemesinde bariz bir boşluk daha vardır: Beyin lezyonlarının cinselleşmiş libidinal ekonomiden bütünüyle bağımsız travmalar yarattığını göstermeye çalışır, ama bunun tam tersi olan soruyu, yani anlamın cinselleşmiş evreninin nasıl *belirdiği* sorusunu asla sormaz. Burada, cinselleşmiş-simgesel özneliliğin yükselişini açıklamak için Freudcu-Lacancı teoriye ihtiyacımız yok mu hâlâ?

Malabou bu soruyu haz ilkesinin ötesine sahiden geçmenin zorluğu çerçevesinde dile getirir: Freud'un deyişiyle "haz ilkesinin ötesi", ölüm dürtüsü, haz ilkesinin hakikaten ötesi değil, onun dolambaçlı yoldan öne sürülmüş bir başka halidir. Bu bağlamda Einstein'ın görelilik teorisi ile Lacan'ın teorisi arasında umulmadık benzerlikler vardır. Görelilik teorisinin kalkış noktasında şöyle tuhaf bir olgu yatar: Bir gözlemci hangi yönde ve ne kadar hızlı hareket ederse etsin, ona göre ışık aynı hızla hareket eder. Keza, Lacan'a göre, arzulayan özne ister arzu nesnesine yaklaştırmaya çalışsın isterse de ondan kaçsın, bu nesne ile özne arasındaki mesafe değişmez gibidir. Kâbusa dönen rüyalarımızda, ne kadar kaçmaya çalışırsak çalışalım aynı yerde takılıp kaldığımızı görmez miyiz? Özne ile arzusunun nedeni arasındaki farklılığı devreye sokarak bu paradoksu düzgünce çözebiliriz: Arzu nesnesine ne kadar yaklaşırsam yaklaşıyım, onun sebebi hep bir adım uzakta olur, hiçbir şekilde ele avuca gelmez. Dahası, genel görelilik teorisi, eğri uzay kavramı sayesinde, her hareketin gözlemci açısından göreliliği ile gözlem noktasından bağımsız olarak sabit bir hızla hareket eden ışığın mutlak sürati arasındaki çatışmayı çözer. Benzer bir şekilde, Freud'un öznenin arzu nesnesine yaklaşması ya da ondan kaçması ile arzusunun nesnesi-nedeninin "sabit hızı" (ve özne ile arasındaki mesafe) arasındaki çatışmayı çözmek için bulduğu çözüm de *eğri arzu uzamı* kavramında yatar: Bazen bir arzuyu gerçekleştirmenin en kısa yolu onun nesne-hedefinin yanından geçip gitmek, onunla karşılaşmayı ertelemekten ge-

çer. Lacan'ın deyişiyle *objet petit a* bu eğriliğin failidir: Arzumuzla yüz yüze geldiğimizde, doğrudan ona doğru koşmak yerine onun etrafında dans etmenin daha çok tatmin duygusu yaratmasını sağlayan o künhüne varılmaz X'tir bu. Post-travmatik özneye meydana gelen şey tam da *objet a*'nın yıkımı değil midir? Böyle bir öznenin bağlanmış bir varoluştan mahrum kalmasının ve kayıtsızca ot gibi yaşamaya indirgenmesinin sebebi budur. Hal böyle olduğunda, Malabou Lacan'ı karşısına aldığı anda –tüm görünüşlerin aksine, gerek Freud'un gerekse de Lacan'ın "haz ilkesinin ötesi" boyutunu gerçekten düşünemediğini, zira her yıkıcı travmanın yeniden erotikleştirildiğini iddia eder– Lacan'ın haz (*pleasure/Lust/plaisir*) ile keyif (*enjoyment/Geniessen/jouissance*) arasında yaptığı kilit ayrımı toptan gözardı etmektedir: "Haz ilkesinin ötesi"nde olan şey keyfin kendisi, dürtünün kendisidir. *Jouissance*'ın temel paradoksu hem imkânsız hem de kaçınılmaz olmasıdır: Asla tam olarak ulaşamayız ona, her zaman kaçıırız, ama onsuz da yapamayız – keyiften el etmek çekmek el etmek çekmekten keyif almaya, arzunun engellenmesi o engele arzu duymaya yol açar, vb. Bu tersine çevrilme artı-keyfin en basit tanımını sağlar: Bir paradoksa, "acıdaki keyif"e işaret eder bu kavram. Bir başka deyişle, Lacan *plus-de-jour* terimini kullandığında, naif ama bir o kadar da elzem olan şu soruyu sormak gerekir: Artı-keyif neye dayanır? Sıradan hazzın niceliksel olarak artmasından mı ibarettir? Bu noktada belirleyici olan şey, Fransızcadaki ifadenin muğlaklığıdır: "Keyfin artışı/fazlası" anlamına gelebileceği gibi "sıfır haz" anlamına da gelebilir – salt hazzın üzerindeki artı keyfi üreten şey, hazzın tam karşıtı olan acıdır. Nitekim artı-keyif tam da *jouissance*'ın iç denge tarafından, haz ilkesi tarafından içerilmeye direnen kısmıdır. (Malabou salt ölüm dürtüsü figürü olarak Nazi kamplarındaki *Muselmann*'a da atıfta bulunuyor ya, insanın içinden neredeyse şöyle demek geliyor: Libidinal bağlanmadan koptuğu için, fiilen haz ilkesine göre hareket edebilecek olan kişi tam da bu *Muselmann*'dır: Minimal jestleri tamamen araçlaşmıştır, aç olduğunda yemek yemeye çalışır, vb.)

Malabou burada Freud'u son derece naif bir şekilde yorumlamasının, yani onu daha ziyade "yorumbilgisel" açıdan ele almasının, Freud'un keşfinin hakiki özü ile bizzat Freud'un bu keşfin kapsamını farklı şekillerde yanlış anlamasını birbirinden ayıramamanın be-

delini öder gibidir. Malabou formülleştirildiği haliyle Freud'un dürtü ikiciliğini kabul eder ve (Lacan'dan Laplanche'a kadar) bu ikiciliğin yanlış bir çıkış, teorik bir gerileme olduğunu ikna edici bir şekilde ortaya koyan sarıh yorumların tümünü gözardı eder. İşin ironik yanı, Malabou, Freud ile Jung'u mukayese edip Jung'un (cinsellikten çıkmış) libidonun tekçiliğine karşı Freud'un dürtü ikiciliğini vurguladığında, canalcı bir paradoksu gözden geçirir: Freud *en Jungci* denebilecek tavrını tam da bu noktada, yani dürtü ikiciliğine başvurduğunda sergiler ve böylelikle modernlik öncesi döneme has karşıt ilksel güçlerin mitik çekişmesine doğru geriler. Öyleyse Freud'un layığıyla kavrayamadığı ve onu bu ikiciliğe sürüklemiş şeyi nasıl kavrayacağız? Malabou Freud'un gözünde Eros'un daima karşıtı, yani yıkıcı ölüm dürtüsü ile ilişki içinde olduğunu ve onu kapsadığını öne sürer; Freud'un kendi yanıltıcı ifadelerini izleyerek, bu karşıtlığı iki karşıt gücün çatışması olarak kavrar; daha doğrusu, söz konusu karşıtlığı dürtünün bünyesi gereği kendi kendini tıkaması olarak kavramaz. "Ölüm dürtüsü" libidonun karşıtı olan bir güç değil, dürtüyü içgüdüden ayıran kurucu boşluktur (Malabou'nun *Trieb'i* içgüdü [*instinct*] diye çevirmeyi tercih etmesi manidardır) – her zaman raydan çıkan, tekrar döngüsüne kısılan, imkânsız bir aşırılığın damgasını vurduğu bir şeydir ölüm dürtüsü. Malabou'nun devamlı referans gösterdiği Deleuze *Difference and Repetition*'da tam da bunu söylemiştir: Eros ile Thanatos (erotikleştirilmiş mazoşizmde olduğu gibi) rekabet edip güçlerini birleştiren iki karşıt güç değildir: Yalnızca bir dürtü vardır, o da keyif peşinde koşan libidodur; "ölüm dürtüsü" ise libidonun biçimsel yapısının eğri uzamıdır:

[Ölüm dürtüsü] aşkın ilke rolünü oynar, oysaki haz ilkesi sadece fizyolojiktir. Bundan dolayı, hepsinden önemlisi, sessizdir (deneyimde verili değildir), oysaki haz ilkesi gürültülüdür. O halde ilk olarak şu soruyu sormak gerekir: Psikolojik hayatın en olumsuz unsurlarını bir araya getirir gibi görünen ölüm teması nasıl olur da kendi içinde en olumlu unsur; aşkın bir biçimde, tekrarı olumlayacak kadar olumlu olabilir?.. Eros ile Thanatos'un farkı şudur: Eros'un tekrar edilmesi zorunludur, ancak tekrar yoluyla yaşanabilir Eros; (aşkın ilke olarak) Thanatos ise Eros'un tekrar etmesini sağlayan, Eros'u tekrara teslim eden şeydir.³⁹

39. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press, 1994, s. 16, 18.

Öyleyse hayvan cinselliğinden (içgüdüsel çiftleşme) insan cinselliğine nasıl geçeceğiz? Hayvan cinselliğini ("hayat içgüdü"nü) ölüm dürtüsüne teslim ederek. Ölüm dürtüsü, hayvan içgüdülerinden cinselliği doğuran aşkın biçimdir. Bu bakımdan, bağlarından mahrum, libidinalliğini kaybetmiş kayıtsız özne gerçekten de ölüm dürtüsünün saf öznesidir: Bu özne, libidinal yatırımların biçimsel-aşkın koşulu olarak ölüm dürtüsünün her tür içerikten yoksun boş çerçevesi hayattadır sadece. Kendi kitabında Deleuze'ün *Difference and Repetition* adlı kitabından alıntılar yapan Malabou'nun, kendi konusuyla doğrudan alakalı olan ve Freud'un ölüm dürtüsünün olumlu tasarımlarını niçin bulamadığı sorusuna incelikli bir çözüm sunan bu pasajları gözardı etmiş olması gerçekten tuhaftır.

Libidinal Proletarya

Sınırları biraz zorlayıp, libidinal tözünden mahrum olan bu özneye "libidinal proletarya" adını verebiliriz. Malabou ruhsal ölümün (libidinal yatırımlarını ve bağlılıklarını ayakta tutan simgesel kimliğin anlatı dokusunun yok edilmesinin) ardından yaşamaya devam eden öznenin "yıkıcı plastikliği" adını verdiği kilit kavramını geliştirirken çok önemli bir noktaya, yani biçimin yıkımının, düşünümsel bir şekilde tersine dönerek, bizihi yıkımın aldığı biçime dönüşmesine değinir. Bir başka deyişle, karşımızda örneğin bir Alzheimer hastası varken, mesele sadece bu hastanın farkındalığının ciddi bir şekilde sınırlanmış olması, Benlik'inin kapsamının daralmış olması değildir – karşımızda aynı Benlik yoktur artık. Travmadan sonra *başka* bir özne doğar, artık bir yabancıyla konuşuyoruzdur.

Bu durum, karmaşıklık içinde gelişen, kendi içeriğini dolayım-layan ve "içerip aşma" yoluyla daha üst bir düzeye taşıyan *aynı* töz-öznenin devamlı olarak başkalaştığı Hegelci diyalektik sürecin tam tersi gibi görünebilir. Diyalektik sürecin asıl meselesi, hiçbir zaman bir sıfır-noktasından geçmememiz, eski içeriğin asla baştan aşağı silinmemesi, asla yepyeni bir başlangıcın olmaması değil midir?

Bu mesele öznenin radikal sonluluğuyla alakalıdır. Heidegger sonluluğun radikal bir şekilde öne sürülmesinin yarattığı tüm sonuçları geliştirmede tutarlıdır – buradan, kendine gönderme yapan bir dizi paradoks ortaya çıkar. Bir başka deyişle, Heidegger anlamın

tüm yapısının nihai başarısızlığının, çöküşünün –bağlılığı ve ihtimamı bırakmak, *Dasein*'in bağlılıklarının bütünselliğinin "kendi içine çökme ihtimali; dünyanın toptan anlamdan yoksun olma niteliği"⁴⁰– en içteki olasılığın olduğunu ileri sürdüğünde, *Dasein*'in ancak olası bir başarısızlık temelinde bağlılıklarında başarılı olabileceğini ileri sürdüğünde –"İhtimam dünyasının karşılıklı-ilişkisel yapısı öyle feci bir başarısızlığa uğrayabilir ki, *Dasein* hem paylaşılan bir dünyadaki dünyaya-ilişik. anlama-açık, bağlanmış bir fail olarak hem de, deyim yerindeyse, namevcudiyetin namevcut temeli olarak görünebilir"⁴¹– "özne olmanın bir özne olmayı becereme yetisi anlamına geldiği",⁴² seçimin tamamen bizim elimizde ve bütünüyle olumsal olduğu, başarıya yönelik hiçbir garantinin olmadığı yolundaki kararcı-varoluşçu iddiada bulunmuyordur sadece. Söylemek istediği şey daha ziyade şudur: İçine atıldığımız anlamın tarihsel-bütünlüğü, nihai imkânsızlığının imkânı tarafından, "kurucu bir şekilde", *içeriden* daima çoktan engellenmiş durumdadır. Ölüm, anlamın ve ihtimamın yapısının çöküşü, bizatihi *Dasein*'in kendi anlamlı bağlılığını "bütünselleştirme"sini sağlayan bir dış sınır değildir; kişinin yaşam süresini kılı kırk yararcasına belirleyip onun bir hayat hikâyesini tutarlı ve anlamlı bir anlatı içinde bütünselleştirmesini sağlayan nihai kapitone noktası da değildir. Ölüm tam olarak hiçbir anlamlı bütünlüğün parçası *kılinamayan* şeydir, anlamsız olgusalılığı anlama sürekli olarak bir tehdit oluşturur, ihtimali ise nihayetinde bir çıkış yolu olmadığını hatırlatır.⁴³ Bunun sonucu da şudur: Başarı ile başarısızlık, sahici yaşam hali ile sahici olmayan yaşam hali arasında yapılacak doğrudan bir tercih değildir bu tercih. İnsanın kendi hayatını kuşatıcı bir anlam-yapısı içinde başarıyla bütünselleştirebileceği fikrinin kendisi, nihayetinde sahici-

40. Martin Heidegger, *Being and Time*, New York: HarperCollins, 2008, s. 231; Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

41. Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 64.

42. A.g.y., s. 67.

43. Bu noktada Heidegger ve psikiyatri kliniği konusuna geliyoruz: Ölüme *değil de* canlı bir insanın psikotik olarak çökmesine işaret eden bağlılıktan el etmek çekmeye ne demeli peki? Nazi kamplarındaki *Muselmann* gibi, "ölümde yaşama", ihtimam görmeden berbat bir hayat sürme ihtimaline ne demeli?

likten uzak bir ihanet olduğu için, *Dasein*'in elde edebileceği tek hakiki "başarı" kendi nihai başarısızlığıyla kahramanca yüzleşip onu kabul etmesidir.

Gelgelelim, tam bu noktada son derece sarıh terimler kullanmak gerekir: Ana hatlarıyla belirttiğimiz bu süregelen "diyalektik" başkalaşım Hegelci düşüncenin değil, "dinamikleştirilmiş Spinozacılık" ın ya da organikçiliğin örneğidir – aynı Töz (Hayat) başkalaşım lar geçirirken kendini muhafaza eder. Diyalektik geçişlerin mantığı ise hepten farklıdır, zira radikal bir töz-değişimine yol açar: Evet, olumsuzlama/yabancılaşma/kayıptan sonra özne "kendine döner", ama bu özne yabancılaşma sürecinden geçmiş tözün aynısı değildir – tam da kendine-dönüş hareketinde kurulur. Dolayısıyla, Hegelci-Freudcu-Lacancı bir şekilde, bundan radikal bir sonuç çıkarmak gerekir: Bu haliyle özne kendi ölümünden sağ kurtulmuştur; kendi tözünden mahrum kaldıktan sonra geriye kalan kabuktur. Lacan bundan dolayı özneyi ifade etmek için, "üzeri çizili/yasaklı" anlamına gelen $\$$ şeklindeki simgesel formülü kullanır. Mesele Lacan'ın kendi ölümünden/ parçalanmasından sağ kurtulan yeni öznenin ortaya çıkışını düşünemesi değildir – Lacan'a göre, bu haliyle özne bir "ikinci özne", kendi tözünün, Kant'ın "düşünen ben ya da o (şey)" adını verdiği numenal X'in kaybindan sağ kurtulan biçimdir.

Malabou travmatik yaranın ardından doğan öznenin eski öznenin dönüşmüş hali değil, kelimenin tam anlamıyla yepyeni bir özne olduğunu iddia ettiğinde, bu yeni öznenin kimliğinin bir *tabula rasa*'dan doğmadığının pekâlâ farkındadır: Eski öznenin hayat anlatısının pek çok izi hâlâ ortada durur, fakat bunlar yeniden yapılanmış, eski anlam ufuklarından koparılıp yeni bir bağlama nakşedilmiştir. Yeni özne,

geçmişin vizyonunu ve içeriğini derinlemesine değiştirir. Böyle [travmatik] bir olay, patolojik biçim bozma gücü ve yıkıcı plastikliği sayesinde, ruhsal hayata fiilen *sahici olmayışlık, olgusalılık* katar. *Başka bir tarih, var olmayan bir geçmiş* yaratır.⁴⁴

Fakat bu durum radikal tarihsel kırılmalar için de geçerli değil mi zaten? Her zaman uğraşıp durduğumuz şey, Eric Hobsbawm'un de-

44. Malabou, *Les nouveaux blessés*, s. 252.

yişiyle, "icat edilmiş gelenekler" değil mi? Her yeni çağ kendi geçmişini yeniden yazıp onu yeniden, yeni bir bağlama eklemlemiyor mu? Malabou, beyin lezyonları ve benzerlerinin doğalcı bir şekilde tasvir edilmesini, ayrıca biyolojik yaranın öznenin belirli yetilerini nasıl etkilediğinin (hafıza kaybı, yüzleri tanıyamamak, vb.) ve ruhsal yapısını, kendisini ve dünyasını algılama tarzını nasıl kökten değiştirdiğinin de öznel bir şekilde tasvir edilmesini savunan –Luria'dan Sacks'e kadar– beyin bilimcilerine incelikli bir eleştiri yöneltirken, teorik açıdan elinden gelenin en iyisini yapmaktadır. (Bu bağlamdaki ilk büyük klasik eser Luria'nın, mutlak bir hafızaya mahkûm olmuş, hiçbir şeyi unutamayan bir adamın içsel dünyasını anlattığı *The Mind of a Mnemonist* [Bir Mnemonistin Zihni] adlı kitabıdır.) Bu bilimciler hâlâ fazlasıyla "hümanist"tir: Hastanın yarısıyla başa çıkma, bir şekilde yeniden toplumsal etkileşime girmesini sağlayacak tamamlayıcı bir hayat biçimi kurma çabalarına odaklanırlar. (Sacks'in *Karısını Şapka Sanan Adam*'ında tedavi, adamın zarar görmemiş olan müzik hissinde bulunur: Karısının ya da diğer arkadaşlarının, dostlarının yüzlerini çıkaramasa da, onları sesleri sayesinde tanır.) Dolayısıyla Luria ve Sacks gibi bilimciler meselelerin travmatik özüyle, yani öznenin yaşadığı kaybı telafi etmek için sergilediği ümitsiz çabayla değil, bizatihi bu kaybın öznesiyle, söz konusu kaybın büründüğü olumlu *hiçim* olan özneye (bağları kopmuş hissiz özneye) tam anlamıyla yüzleşmekten kaçınırlar. Nöronal yıkımdan doğrudan öznenin bu kayıpla başa çıkma çabalarına geçerek işin kolayına kaçarlara; esas güçlüğü, yani bu yıkımın öznel biçimini atlamış olurlar.

Malabou'ya göre, nihai libidinal nesne, ölüme denk düşen enestvari *jouissance*'ın her şeyi ortadan kaldıran gayya kuyusu olarak Şey (*das Ding*) kavramıyla, Lacan bile bu "dikiş" ayartısına kapılır. Karşıtların bu nihai, asimtotik karşılaşma noktasında, *Ereignis* ile *Erlebnis*, dışarısi ile içerisi bütünüyle örtüşür. Şey, Malabou'nun gayet açık bir dille ifade ettiği gibi, nihai yıkım ufkuna Lacan'ın verdiği addır: İmkânsız-gerçektir, her zaman ertelenen bir beklenti, daima buraya gelmesi beklenen ama asla gelmeyen tasavvur edilemez bir X tehdididir bu. Her ufkun yıkımı bu yıkımın ufku olarak, karşılaşmanın yokluğu yoklukla karşılaşma olarak kalır. Şey gerçektir, ama yeri "ruhsal gerçeklik"e taşınmış bir gerçektir, öznenin dene-

yimleme/tasarlamanın imkânsızlığını deneyimleme/tasarlama şeklindedir.

Lacan'ın dış travmatik tecavüzle etkileşime giren aşkın İçeri'ye verdiği ad "ayrılma"dır: Herhangi bir ampirik travmatik kayıptan önce, doğum travmasından simgesel hadıma varıncaya dek farklı şekillerde öznellik boyutunu oluşturan "aşkın" ayrılma vardır. Genel biçimi, hortlak *lamella* heyulası olarak hayatta kalan kısmi nesneden ayrılmanın biçimidir.

Belki de Lacan bu bağlamda, Malabou'nun hesaba katmadığı bir mantığı devreye sokmaktadır: Hadım hem bir tehdit-ufuk, bir henüz-değil/hep-gelecek hem de daima çoktan olmuş bir şeydir: Özne hem ayrılma tehdidi altındadır, hem de (tözden) ayrılmanın sonucunun *ta kendisidir*. Dahası, travmatik bir karşılaşma endişe yarattığı sürece, Lacan'a göre öznenin endişe sırasında maruz kaldığı şeyin kaybın kaybedilmesi olduğunu unutmamalıyız – Lacan burada Freud'u tersine çevirir: Endişe nesneden ayrılma endişesi değil, özneye fazlasıyla yaklaşan arzu nesnesi (-nedeni) sonucunda oluşan endişedir. Travma, bundan dolayı, terimin taşıdığı o temel muğlaklık içinde, tekinsizin alanına aittir: Tekinsizi tekinsiz yapan şey yakınlığı, bize fazlasıyla yakın olan bir şeyin görünürlüğe-yaklaşmasıdır.

Yani Malabou –Lacan'a karşı eleştirel bir tavır takınarak– travmatik gerçeğin tecavüzünü ayrılmanın kendisinden ayrılma olarak tanımladığında, Lacan'ın kaybın kaybı olarak psikotik çöküş kavramını tekrarlamış olur: Psikozda nihayetinde eksik olan şey eksiğin kendisi, beni simgesel kimliğimden, büyük Öteki'nin sanal boyutundan ayıran "simgesel hadım" boşluğudur. Neticede, Malabou gerçeğin hakiki travmasında meselenin öznenin nesnel ilavesinden yoksunluğundan ibaret olmadığını, öznenin kendisinin de olmadığını (kayboluverdiğini, parçalandığını) öne sürdüğünde, Lacan'ın nesnenin psikotik açıdan fazla yakın olması sonucunda öznenin parçalandığı yolundaki fikrini farklı bir şekilde tekrar etmiş olmaz mı?

Freud'un düşünemediği şey "yıkıcı plastiklik", yani bizatihi benliğin yıkımının aldığı öznel biçim, ölüm dürtüsünün dolaysız biçimidir: "İyi biçimin plastikliği ile her biçimin çürütülerek ortadan kaldırılması anlamındaki esneklik arasında hiçbir şey yoktur sanki. *Freud'da, biçimin olumsuzlanmasının biçimi yoktur.*"⁴⁵ Bir başka deyişle, Freud,

ölüm, acı, acı verici bir deneyimin tekrarlanması sonucunda oluşan, ruhun özgül biçiminin varlığını [göz önünde bulundurmaz.] Bir kazaya has doğaçlamanın varoluşsal gücüne, hazzın geride bıraktığı ve kayıtsızlık ile uzaklaşmanın hâkim olduğu ama yine de ruh olarak var olmaya devam eden ruhlara hakkını vermeliydi. Freud'un ölüm dürtüsünden bahsettiği zaman aramakta olduğu şey bu dürtünün biçiminin ta kendisi, yani yıkımın kendine has bir plastikliği olmadığını iddia ettiği sürece bulamadığı biçimdir... Nitekim haz ilkesinin ötesi, hayattaki ölüme biçim verme olarak, ancak varoluşun bigâneliğinde var olan o tek tek insanların üretimi olarak ölüm dürtüsünün işidir. Bu hayattaki ölüm biçimleri, dürtünün imgesinin sabitlenmiş halleri, Freud'un uzun zaman boyunca nörolojiden çok uzakta aradığı ölüm dürtüsünün "doyurucu" temsilleri olabilirdi.⁴⁶

Bu kişiler, "ölmek isteyen kişilerden ziyade, *çoktan ölmüş olan* ya da –dilbilgisel açıdan yadırgatıcı bir ifadeyle– *çoktan ölmüş halde olan*, ölümü 'tecrübe etmiş'" olan kişilerdir.⁴⁷

Bu "negatif plastiklik" kavramındaki, yıkıcılığın/negatifliğin kendisinin pozitif bir varlık kazanmasını sağlayan biçim kavramındaki Hegelci tınıları fark etmemek mümkün değildir. Buna rağmen, Hegel üzerine çığır açıcı bir kitap yazmış olan Malabou'nun *Les Nouveaux blessés*'de Hegel'i toptan gözardı etmesi; dahası, arada sırada bu plastikliğin "diyalektikleştirilemeyeceğini" ve buna bağlı olarak da Hegelci diyalektiğin kapsamının ötesinde olduğunu ima etmesi tuhaftır. Bu bağlamda, ölüm dürtüsünün öznesinin bu sıfır-düzeyini özneye dahil etmek bakımından, hem psikanalize hem de *felsefeye* özne kavramını yeniden ele alma görevi biçer: "Bugünkü tek felsefi mesele gerek beyin ile düşüncenin gerekse de beyin ile bilinçdışının birbirinden ne şekilde olursa olsun koparılmasını reddeden yeni bir maddeciliğin geliştirilmesidir."⁴⁸ Malabou yeni otistik öznenin felsefi boyutunu vurgulamakta haklıdır: Ona baktığımızda öznenin saf sıfır-düzeyini; biçimsel bir değişim çerçevesinde, anlamsız gerçeğin saf dışsallığının (vahşi yıkıcı tecavüzünün), dış gerçeklikten kopmuş, bağlarını kaybetmiş, her türlü tözden yoksun bir şekilde var olmaya devam eden bir çekirdeğe indirgenmiş "otistik" öznenin saf içselliğine dönmesini görürüz. Buradaki mantık yine o Hegelci sonsuz yargı mantığının aynısıdır: anlamsız dış tecavüzün ve tamı tamına

45. A.g.y., s. 273.

46. A.g.y., s. 322, 324.

47. A.g.y., s. 326.

48. A.g.y., s. 342.

kopmuş içsellikğin spekülâtif kimliği – öznenin, herhangi bir pozitif içerikle tespit edilemeyen boşluğun saf içsellikğini ancak vahşi bir dış sarsıntı oluşturabilir adeta.

Post-travmatik öznenin felsefi açıdan incelenmesi, öznenin (anlatısal) tözel kimliğinin vahşice yıkılması olarak görünen şeyin aynı zamanda öznenin doğumu anlamına geldiğini idrak etmeye dayanır. Post-travmatik otistik özne, öznenin "kendine kendi hakkında anlattığı hikâyelerle", kendi hayatının anlatısal-simgesel dokusuyla tanımlanamayacağını (bu hikâyelerle tam olarak iç içe geçmediğinin) "canlı kanıtıdır": Elinden her şey alındığında geriye bir şey kalır (daha doğrusu, *hiçbir şey*, ama *hiçin bir biçimi* kalır) ve bu şey de ölüm dürtüsünün saf öznesidir.

Nitekim \$ olarak Lacancı özne hem gerçeğe verilmiş bir tepki hem de gerçeğin bir tepkisidir: anlamsız vahşi tecavüzün gerçeğine verilmiş bir tepki; ve gerçeğin tepkisi, yani özne travmatik tecavüzü simgesel olarak kendine dahil edemediğinde, bu tecavüz imkânsızlık noktasına vardığında ortaya çıkan tepki. Buna bağlı olarak, özne en temel haliyle gerçekten de "bilinçdışının ötesinde"dir; çeşitli libidinal yatırımları içeren bilinçdışı oluşumlardan dahi yoksun boş bir biçimdir.

Gelgelelim, Freud'un gerçeğin şiddetli tecavüzünün travma sayılabilmesi için bir önceki travmanın onunla etkileşime girmesi gerektiği yolundaki fikrini post-travmatik özneye de uygulamalıyız – *bu durumda, önceki travma öznelliğin doğuşunun travmasıdır*: Lacan'ın belirttiği gibi, özne "yasaklıdır", ancak yaşayan bir özne kendi tözel içeriğinden yoksun kaldığında ortaya çıkar ve bu kurucu travma daha sonraki travmatik deneyimde tekrar edilen şeydir. Lacan'ın Freudcu öznenin Kartezyen *cogito*'dan başka bir şey olmadığını iddia ederken kastettiği şey budur: *Cogito*, tüm o zengin nitelikleri, duyguları, becerileri ve ilişkileriyle yaşayan gerçek bireylerin gerçekliğinden yapılmış bir "soyutlama" değildir; bilakis, Lacan'ın dediği gibi, o imgesel "Ben denilen şey" olarak işlev gören bu "kişilik zenginliği"dir; son derece gerçek bir "soyutlama", somut bir öznel tavır işlevi gören bir "soyutlama"dır *cogito*. Post-travmatik özne, tözsüz bir öznellik biçimine indirgenmiş özne, *cogito*'nun tarihsel olarak "gerçekleşmiş" halidir – hatırlarsak, Descartes'a göre *cogito* düşünme ile varlığın iç içe geçtiği sıfır-noktası; bir bakıma, öz-

nenin ne "olduğu" (her türlü pozitif içerikten mahrumdur) ne de "düşündüğü" (düşünüşü, düşündüğünü düşünmek şeklindeki boş tolojiye indirgenmiştir) noktadır.

Öyleyse post-travmatik özne, Şey olarak Komşu'nun, her türlü duygudaşlık ve özdeşleşmenin ötesindeki Öteki'nin gayya kuyusunun/boşluğunun bir başka adı mı? Post-travmatik özne ile karşılaşmayı bu kadar katlanılmaz, daha doğrusu *travmatik* hale getiren şey, bu karşılaşmadaki muhatabımızın "ahbap" kılığından mahrum bir Komşu olması mı? Hem evet hem de hayır: İkisi arasında bariz bir yakınlık olsa da, Şey olarak Komşu, Kartezyen *cogito*'dan (ya da onun gerçeklikte post-travmatik özne olarak zuhur edişinden) ibaret *değildir*. Komşu, Öteki'nin arzusunun o gayya kuyusunu, *Che vuoi?* sorusunun* muammasını temsil eder, post-travmatik özneyse bu muammalı derinlikten yoksundur – dümdüzdür, her türlü derinlikten, nüfuz edilemez her türlü yoğunluktan mahrumdur.

Malabou post-travmatik öznenin eski travmanın tekrarlanması şeklindeki Freudcu çerçevede izah edilemeyeceğini (zira travmatik sarsıntının geçmişin tüm izlerini sildiğini) ileri sürdüğünde, travmatik içeriğe takılıp kalır; eski travmatik hatıralar dizisine tözel içeriğin silinmesinin kendisini, boş biçimin bu içerikten çıkarılmasını dahil etmeyi unuttur. Başka bir deyişle, travmatik sarsıntı, her türlü tözel içeriği sildiği sürece, geçmiş, yani öznellik boyutunu kuran eski travmatik töz kaybını *tekrarlar*. *Burada tekrar edilen şey bir tür kadim içerik değil, tüm tözel içerikleri silme jestinin kendisidir*. Bundan dolayı, insan özne travmatik bir tecavüze maruz kaldığında, "yaşayan ölü" öznenin boş biçimi çıkar ortaya, ama aynı şey bir hayvanın başına geldiğinde o hayvan tamamen mahvolur. İnsan öz-nede, tüm tözel içeriği silen şiddetli tecavüzün ardından geriye sadece özneliliğin saf biçimi, muhakkak orada olmuş olması gereken biçim kalır.

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, özne, Freud'un fetişizmin temelindeki "kadın hadımı" deneyimi olarak tarif ettiği şeyin, bir şey (bir penis) görmeyi umduğumuz yerde hiçbir şey görmeme deneyiminin nihai örneğidir. Eğer temel felsefi soru "Neden hiçbir şey değil de bir şey var?"sa, öznenin ortaya koyduğu soru, "Bir şe-

* *Fr. Ne arzuluyorsun/istiyorsun? –ç.n.*

yin olması gerektiği yerde neden hiçbir şey yoktur?"dur. Bu şaşkınlığın son biçimi beyin bilimlerinde ortaya çıkıyor: Bilincin "maddi tözü" aranıyor aranmasına, ama "evde kimsenin olmadığı", ortadaki tek şeyin adına "beyin" denen et parçasının cansız varlığı olduğu anlaşıyor. Öyleyse özne nerede? Hiçbir yerde: Ne öznenin kendi kendine edindiği farkındalık bu, ne de beyni oluşturan maddenin ham varlığıdır. Otistik öznenin (ya da *Muselmann*'ın) gözlerinin içine bakmak, "boş ev" hissi de yaratabilir: Bu boş yerde, beyin gibi ölü bir nesnenin değil de birinin/bir şeyin olmasını umarız. O halde sıfır düzeyindeki özne budur: Tıpkı "kimsenin evde olmadığı" boş bir ev gibidir:

Gözünün yaşına bakmadan birini öldürmek, "kendini patlatmak"... terör örgütlemek, teröre anlamı boşaltılmış rastlantısal bir olay çehresi kazandırmak: Bu fenomenleri sadizm ve mazoşizm çiftine başvurarak izah etmek hâlâ mümkün mü sahiden? Bunların kaynaklarının başka bir yerde olduğunu, aşkın nefrete ya da nefretin nefrete karşı kayıtsızlığa dönüşmesinde değil, artık kavramsallaştırılması gereken kendine has bir plastikliği olan bir haz ilkesinin ötesinde yattığını görmüyor muyuz?⁴⁹

Böyle bigâne bir öznenin, kendi ölümünden sağ kurtulan kişinin yükselişinin, bugünkü küresel kapitalizmin Naomi Klein'in *Şok Doktrini* kitabının başlığının güzelce ortaya koyduğu bir özelliğiyle doğrudan bağlantısı var. Fakat bu noktada sorulması gereken çok daha radikal bir soru var: Böyle bigâne bir öznenin yükselişi ile ortak mülklerin "çitlenmesi" süreci, bu suretle kendi tözlerinden dışlananların proleterleştirilmesi süreci arasında nasıl bir ilişki var? Proleterleşmenin üç versiyonu, Kartezyen öznenin günümüzdeki üç figürüne cuk oturmuyor mu?

Şaşırtıcı gelebilir ama dış doğanın çitlenmesine tekabül eden ilk figür Marx'ın *proleter* kavramıdır: Kendi ürünü elinden alınan, tözsüz bir öznelliğe, emek sürecinde fiili hale gelmesi gerçekleşmekten çıkması anlamına gelen saf öznel potansiyelliğin boşluğuna indirgenmiş işçidir bu.

Simgesel "ikinci doğa"nın çitlenmesiyle bağlantılı ikinci figür, sanal gerçekliğe iyice gömülmüş, *tamamen "dolayımlanmış" özne*dir: "Kendiliğinden bir şekilde" gerçeklikle doğrudan temas içinde

olduğunu düşünse de, aslında gerçeklikle olan ilişkisinin temelinde karmaşık bir dijital düzenek yatar. *Matrix*'in kahramanı olan ve birdenbire, gündelik gerçeklik olarak algıladığı şeyin aslında bir mega-bilgisayar tarafından kurulup yönlendirildiğini fark eden Neo'yu hatırlayalım. Neo'nun konumu tam da Kartezyen *malin génie* (kötü cin) kurbanının konumu değil midir?

"İç" doğamızın çitlenmesine denk düşen üçüncü figürse, elbette, post-travmatik öznedir: En saf haliyle, "sıfır derece"sindeki *cogito*'nun nasıl bir şey olduğunu biraz olsun anlayabilmek için, otistik "canavar"la, acı verici ve rahatsız edici bir görüntüyle yüz yüze gelmek yeter de artar bile. *Cogito* heyulasına bu kadar inatla direnmemizin sebebi de budur aslında.

4. Ara Fasil

Kıyamet Kapıda

Benim Özel Avusturyam

Hegel simgesel kaydının olaya kattığı ağırlığın, söz konusu olayın dolaysız gerçekliğini "içerip aştığının" tamamıyla farkındaydı – *Tarih Felsefesi* adlı eserinde, Thukydides'in Peloponnesos Savaşı tarihini harika bir dille tasvir eder: "Peloponnesos Savaşı'nda mücadele esasen Atina ile Sparta arasındaydı. Thukydides bize bunun daha büyük bir parçasının tarihini bırakmıştır ve onun ölümsüz eseri insanlığın bu çekişmeden elde ettiği mutlak kazanımdır."¹ Bu yargıyı tüm naifliği ile birlikte düşünmek gerekir: Peloponnesos Savaşı bir bakıma, dünya tarihi açısından bakıldığında, Thukydides onun hakkında bir kitap yazabilsin diye gerçekleşmiştir. "Mutlak" terimine de hakkını vermemiz lazım: Sonlu insani çıkarlarımız açısından bakıldığında, Peloponnesos Savaşı'nda yaşanan sayısız trajedi (bu savaşın yol açtığı acı ve tahribat), bir kitaptan elbette çok daha önemlidir; fakat Mutlak açısından bakıldığında, önemli olan kitabın kendisidir.

Radovan Karadžić'ten bir şair olarak bahsedildiğinde sorulması gereken soru şudur: Hangi şiir uğruna katliama girişmiştir? Sırp medyasına bakılırsa, (kendini Dabić diye gizleyen) Karadžić sık sık (tek telli geleneksel bir müzik aleti olan) "gusle" eşliğinde eski Sırp şiirlerinin okunduğu ve kendisi ile Ratko Mladic'in resimlerinin gururla sergilendiği bir bara gidermiş. Hatta bir keresinde kendisi hakkın-

1. Hegel, *Philosophy of History*, II. Parça, II. Kesim, 3. Bölüm, "The Peloponnesian War"; www.marxists.org adresinden erişilebilir; Türkçesi: *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.

daki, yeni yazılmış bir şiiri bile okumuş – çok uzak gelecekteki bir kuşağın diline persenk olacak bir destanın kahramanı gibi görüyordu herhalde kendisini. Bu yüzden insanın şöyle diyese geliyor: Gelecekte savaş hakkında epik bir şiir yazılabilsin diye, yine binlerce insanın ölmesi ya da perişan olması gerekmiştir.

Kulağa ne kadar korkunç gelirse gelsin, Avusturya'nın Josef Fritzl vakasıyla içyüzünü bir parça sezdiğimiz örtük gerçekliği için de benzer bir şeyin geçerli olduğunu söyleyebiliriz: Burada, Avusturyalı oyun yazarı ve romancı Elfriede Jelinek'in eseri, böyle dehşet verici suçlardan "insanlığın elde ettiği mutlak kazanım"dır. Jelinek yıllar boyunca hiç taviz vermeden, erkeklerin kadınlara uyguladığı her türlü şiddeti ve hatta kadınların kurbanlaştırılmalarındaki kendi libidinal suçortaklıklarını anlatmıştır. Orta Avrupa'ya has saygınlığın temelindeki müstehcen fantazileri, Fritzl vakasıyla kamusal alana sızdırmış ve gerçekten de "'kötü' bir masala özgü bir gerçekdışılığı" olan fantazileri acımasızca gün yüzüne çıkarmıştır.² Avusturyalı muhafazakârların, kendi ahlaksız mahrem fantazilerini yozlaşmış bir dille kamusallaştırmakla itham ettiği Jelinek'in onları yıllar boyunca rahatsız etmiş olması boşuna değil. Jörg Heider'in Özgürlük Partisi seçim kampanyası sırasında, içinde şöyle basit bir sorunun olduğu afişler bile kullanmıştır: "*Jelinek oder Kultur?*" – hakiki uygarlığı mı istiyorsunuz, yoksa Jelinek'i mi? Cevap açıktır: Asıl formül "*Jelinek ya da Uygarlığın Huzursuzluğu*" olmalıdır – Jelinek kültürümüzün tam göbeğinde yatan müstehcen huzursuzluğu ortaya koymaktadır; bu açıdan onun eseri rock grubu Rammstein'in müziğine benzer.

Thukydides ile Jelinek arasında en azından bariz bir farklılık vardır elbette. Thukydides savaşın tarihini yazmak üzere savaştan sonra sahneye çıkmıştır; Jelinek ise belki çağdaşımız olmaktan da fazlasıdır; geleceğin tarihini yazan, gelecekte olabilecek felaketleri bugünden saptayan bir habercidir. Simgesel tasvirin tasvir edilen olgudan önce geldiği, hikâye olarak tarihin gerçek olay olarak tarihi öncelediği bu zamansal tersine çevrilme, tarihin gerçeğinin travma niteliğine büründüğü geç modernliğin içinde bulunduğu durumun bir göstergesidir.

2. Nicholas Spice, "Up from the Cellar", *London Review of Books*, 5 Haziran 2008, s. 3.

Yakın bir arkadaşımızı ya da akrabamızı gerçekten tanıdığımızı düşünürüz, ama kendimize yakın bildiğimiz bu kişi bazen aniden öyle bir şey yapar ki –beklenmedik derecede kaba ya da acımasız bir söz söyler, müstehcen bir jest yapar, şefkat gösterecek yerde soğuk, kayıtsız bir bakış atar– onu gerçekten tanımadığımızı fark ederiz: Birdenbire, karşımızda tam bir yabancıнын durduğunu anlarız. Bu noktada, ahababımız bir Komşu'ya dönüşür. Josef Fritzl vakasında bunun feci bir örneğini gördük: Fritzl müşfik ve nazik bir ahabapken, bir anda canavar bir Komşu'ya dönüşmüştü – onu her gün gören insanlar şaşkınlıklarından küçükdillerini yutmuş ve onun aynı adam olduğuna inanamamışlardı. Josef Fritzl, *komşum, ahababım...*

Freud'un *Totem ve Tabu*'da geliştirdiği "ilksel baba" (*Urvater*) kavramına genelde gülünüp geçilir – eğer bu kavramı, insanlığın ilk döneminde "maymun insanların", cinsel olarak kullanmak, istismar etmek üzere bütün kadınları kendi elinin altında tutan kadiri mutlak bir babanın hâkimiyeti altında yaşadığına; oğullar baş kaldırıp babayı öldürdükten sonra, babanın simgesel otoritesi olan totemik bir figür şeklinde, insanlara musallat olmak üzere geri döndüğüne ve suçluluk duygusuna yol açıp ensesti yasakladığına işaret eden, ciddi bir antropolojik hipotez olarak ele alıyorsak, gülüp geçmekte haklı insanlar. Peki ya bu "normal" baba ile sınırsız bir ensest keyfe dala-bilen ilksel baba ikiliğini insanlığın başlangıç dönemine dair bir olgu olarak değil de libidinal bir olgu, "normal" baba otoritesine müstehcen gölgesi gibi eşlik eden, bilinçdışı fantazilerin bulanık derinliklerinde serpilen "ruhsal gerçeklik"e dair bir olgu olarak okursak? Bu müstehcen yeraltı yol açtığı etkilerde, yani mitlerde, rüyalarda, dil sürçmelerinde ve semptomlarda tespit edilebilir ve bazen doğrudan sapıkça gerçekleştirilmeyi dayatır (Freud'un belirttiği gibi, histerikler fantazi kurar, sapıklarsa o fantazileri gerçekleştirir).

Fritzl'in evinin mimari düzenlenişi –"normal" zemin ve üst katlar ile bunların aşağısında bulunan (kelimenin tam anlamıyla ve libidinal açıdan) yeraltındaki penceresiz bütünsel tahakküm ve sınırsız *jouissance* mekânı– "normal" aile mekânının "ilksel baba"nın gizli müstehcen alanıyla katlanan halini maddileştirmiyor mu? Fritzl bodrum katında kendi ütopyasını, avukatına söylediği gibi, Elisabeth akşam yemeğini hazırlarken, hiç durmadan televizyon seyredip küçük oğullarıyla oynadığı kendi özel cennetini yaratmıştı. Başkaları-

na kapattığı bu mekânda, ev sakinleri bildiğimiz dille değil özel bir dille konuşuyorlardı: İki erkek çocuk Stefan ile Felix'in garip bir diyalikle iletişim kurdukları ve bazı seslerinin "hayvansı" olduğu bile söyleniyor.

Fritzl vakası Lacan'ın Fransızcaaki söz oyununu ("*père-version*" – babanın versiyonu*) doğrular – yeraltındaki gizli apartmanın son derece belirgin bir ideolojik-libidinal fantaziyi, baba-tahakküm-haz ağının aşırı bir versiyonunu cisimleştirdiğini anlamak çok önemlidir. Mayıs 1968'in şiarlarından biri "tüm iktidar hayal gücüne" idi – bu bakımdan, Fritzl de kendi fantazisini acımasızca gerçekleştiren bir 68 çocuğudur. Bundan dolayı Fritzl'i "insanlıktan nasibini almamış biri" olarak görmek yanıltıcı, hatta büsbütün yanlıştır – eğer onun hakkında illaki bir şey söylemek gerekiyorsa, Nietzsche'nin kitabının başlığına göndermede bulunarak onu "insanca, pek insanca" diye tasvir edebiliriz. Fritzl'in gizli ailesi keşfedilince hayatının "mahvolduğundan" şikâyet etmesi de boşuna değil. Hâkimiyetini bu kadar korkunç kılan şey, iktidarı icra edişinin ve kızını *kullanma hakkının, yani intifa hakkının* umarsızca gerçekleştirilmiş istismarlardan ibaret olmaması; ideolojik-ailevi bir bakış açısıyla (bir babanın yapması gereken şeyleri yapmış, çocuklarını uyuşturuculardan ve dış dünyadaki diğer tehlikelerden korumuştur) ve arada bir sergilenen merhamet ve insancılık gösterileriyle (örneğin bir keresinde hasta kızını hastaneye götürmüştü) gerekçelendirilmesi idi. Bu hareketler, üzerine giydiği soğukluk ve zulüm zırhında şakırdayan samimi insancılık nağmeleri değil, onu çocuklarını hapsedip ırzlarına geçmeye sürüklemiş aynı himayeci tavrın ifadeleriydi.

Fritzl, Elisabeth'in evden kaçmak istediğini fark ettiğini iddia etmişti – eve geç geliyor, iş arıyor, erkek arkadaşıyla takılıyor, muhtemelen uyuşturucu kullanıyordu ve kendisi de onu tüm bunlardan korumak istiyordu. Obsesif stratejinin ana hatları burada açıkça görülebilir: Mahvına sebep olsa bile, onu dış dünyanın tehlikelerinden koruyacağım. Medyaya göre Fritzl kendini şöyle savunmuştu: "Ben olmasaydım Kerstin bugün yaşıyor olmazdı. Ben bir canavar filan değilim. Hepsini öldürebilirdim. Ortada iz falan da kalmaz, kimse beni bulmazdı." Burada canalcı olan husus temeldeki öncüdür: Bir

* *Perversion* ise sapıklık, sapkınlık anlamına gelir. –ç.n.

baba olarak, çocukları üzerinde, cinsel *intifa hakkı* ve öldürme dahil olmak üzere, tam bir iktidar uygulama hakkı vardı; onlara biraz insanlık göstermesi ve o iktidarı tam anlamıyla uygulamamış olması iyiliğindendi. Her psikanalistin doğrulayacağı gibi, en "normal" ve şefkatli babalarda bile çoğu zaman böyle bir tavrın izlerini buluruz: Nazik baba birdenbire baba-Şey'e dönüşür ve çocuklarının her şeyini, tüm varoluşlarını kendisine borçlu olduklarına, yani kendisine mutlak olarak borçlu olduklarına, onların üzerinde sınırsız bir iktidarı olduğuna, onlara göz kulak olmak üzere canı ne istiyorsa yapmaya hakkı olduğuna kanidir.

Fritzl'in kendi "psikolojik" izahatı (Elisabeth denilince gaddar bir aile reisi olan annesini hatırladığını söylemişti) Freudcu jargonun basitleştirilerek taklit edilmesinin gülünç bir örneğidir elbette. Fakat Fritzl'in canavarlığının baba Yasası'nın nihai sonucu olduğunu ileri sürerek suçu bizatihi patriarkal otoriteye atma tuzağına da, bunun tam tersine, suçu bu Yasa'nın dağılmasında bulma tuzağına da düşmemek gerekir. Böyle bir tavır ne "normal" baba otoritesinin bir unsurudur ("normal" baba otoritesinin başarısı çocuğu serbest bırakıp dış dünyaya açılmasını sağlamaya dayanır) ne de sadece ("normal" baba otoritesinin yokluğu sonucunda oluşan boşluğun kadiri mutlak zalim "ilksel baba" figürüyle telafi edilmesi, doldurulması anlamında) başarısızlığının göstergesidir; daha ziyade, hem "normal" bir bileşendir hem de bir başarısızlık işaretidir: Fritzl vakasında "normal" koşullarda kuvvede kalan bir boyut fiiliyata geçmiştir.

Bu olaydaki suçu Avusturya'nın kendine özgülüğüne atmaya çalışanlar, hâkim liberal-kapitalist modernliğe karşı "alternatif modernlik" hayali kuranların yaptığı ideolojik hatanın aynısını yapıyor: Suçu Avusturya'nın kendine has koşullarına atmak suretiyle, babalık kurumunun kendisini suçtan arındırmak istiyor, yani baba otoritesi kavramının kendisinde bu tür eylemlerde bulunma potansiyelinin olduğunu inkâr ediyorlar. Ve işin ilginç tarafı, Fritzl vakasını çözümlemeye çalışan eleştirel yorumcuların, bir yandan mesele- nin temelinde Avusturya'ya özgü düzenlilik duygusu ve zevahiri kurtarma ihtiyacı, düpedüz yanlış bir şey olduğunda bile görmezden gelerek olan bitene yakından bakmayı reddetme duygusu olduğunu söylemeleri, bir yandan da Avusturyalıların karanlık Nazi geçmişlerine işaret etmeleri hayli komik – Nazizmi bunun tam tersi olan "to-

taliter" tutumla, yani yıkıcı bir faaliyet tespit edip polise ihbar etmek üzere komşuları gözetlemeyle özdeşleştirmiyor muyuz genelde?³

Bütün bunlar Fritzl vakasının "Avusturya'ya has" niteliğini reddetmemiz gerektiği anlamına gelmiyor tabii ki: Yalnızca, "ilksel baba"nın aşırı şiddetinin her kültürde kendine özgü fantazmatik özelliklere büründüğünü fark etmemiz gerekiyor. Josef'in işlediği korkunç suçları Avusturya'nın geçmişine ya da aşırı düzenlilik ve dışa dönük gösteri hissine atmak gibi saçma çabalara girmek yerine, Fritzl figürünü çok daha saygın bir Avusturya mitiyle, yani *Neşeli Günler/The Sound of Music*'te ölümsüzleştirilen von Trapp ailesi mitiyle bağlantılandırmak gerekir – bu filmde de bir aile gözlerden uzak bir evde kalmakta, askeri otoritesi olan müşfik bir baba çocuklarını dış dünyadaki kötülüklerden korumaya çalışmaktadır; ayrıca kuşaklar da garip bir şekilde karışmış durumdadır (Rahibe Maria, tıpkı Elisabeth gibi, baba ile çocuklar arasındaki bir kuşağın mensubudur). Eserdeki kiçlik meseleyle doğrudan alakalıdır: *Neşeli Günler* kiç fenomenlerin doruğudur ve Fritzl'in bodrumda yarattığı şey de kiç bir aile hayatının gerçekleşmiş halini gösterir: Mutlu aile akşam yemeğine hazırlanmakta, baba çocuklarla birlikte televizyon seyretmekte, anne ise yemeği hazırlamaktadır. Bununla birlikte, burada karşımızda duran kiç görüntünün Avusturya'ya değil, Hollywood'a ve daha genel olarak da Batılı popüler kültüre ait olduğunu unutmamamız gerekir: *Neşeli Günler*'deki Avusturya, Avusturyalıların Avusturyası değil, Hollywood'un kurduğu mitik Avusturya imgesidir. Fakat son yirmi-otuz yıl zarfında, Avusturyalıların kendileri de Hollywood'un kendi ülkeleri hakkında oluşturduğu imgeyle özdeşleşircesine "Avusturyalıları oynamaya" başlamışlardır.

Kurduğumuz benzerliği, *Neşeli Günler*'in en meşhur sahnelerinden bazılarının Fritzlvari versiyonlarını hayal ederek genişletebili-

3. Görmek istenilmeyen şeyi görmezden gelmek de Nazi evreninin bir parçasıydı elbette, ama farklı bir düzeyde: Yahudilerin katledilmesi gibi, devlet tarafından işlenen korkunç suçları bilmiyormuş gibi yapmaya tekabül ediyordu. Burada yapılması gereken şey farklı görmezden gelme türlerini daha titiz bir şekilde çözümlemektir. Açıkçası, Yahudi soykırımını bilmezden gelme tavrı ile temel bir nezaket duygusuyla, komşumuz kötü görüldüğünde ya da insanı mahcup eden bir pot kırdığında olan bitenin farkında değilmişiz gibi yapmayı aynı kefeye koymayız.

riz. Şöyle bir durum hayal edebiliriz herhalde: Babalarının pek yakında eve varacağını düşününce korkudan ödleri patlayan çocuklar anneleri Elisabeth'in etrafında toplanmıştır ve anneleri de çocuklarının dikkatini başka bir yere çekmek için, babalarının aldığı oyuncaıklardan en çok beğendikleri televizyon programlarına kadar "en sevdikleri şeylerden bazıları" hakkında şarkılar söyleyerek onları sakinleştirmeye çalışır. Ya da şöylesini: Fritzl villasının üst katında bir parti düzenlenir ve bu partiye sadece yeraltındaki çocuklar davet edilir. Yatma vakti geldiğindeyse çocuklar, çağrılan misafirler için "Aufwiedersehen/Görüşmek üzere" şarkısını söyleyip oradan birer birer ayrılır. Tepeler olmasa bile, Fritzl'in evindeki bodrum gerçekten de müziğin sesiyle capcanlıydı.

Hollywood kiçinin en berbat örneklerinden biri olan *Neşeli Günler* ne kadar aptalca olursa olsun, bu filmin olağanüstü bir başarıya ulaşmasını sağlayan, uhrevi bir yoğunluğu olan evrenini ciddiye almak lazım: Filmin gücü, utanç verecek derecede mahrem fantazilerin müstehcenlik derecesinde doğrudan sahneye konulmasına dayanır. Filmin anlatısı, başlangıç sahnesindeki rahibeler korosunda ifade edilen sorunun çözümü etrafında döner: "Maria gibi bir sorunu nasıl çözersiniz?" Önerilen çözümse Freud'un bir fıkrada belirttiği türden bir çözümdür: "Size penis normalis yazıyorum. Bir sabah, bir akşam..." Filmin belki de en güçlü sahnesini hatırlayalım: Maria, von Trapp ailesinden kaçır ve Baron von Trapp'a duyduğu cinsel yakınlıkla nasıl başa çıkacağını bilemez halde rahibe manastırına geri döner; ama orada huzur bulamaz, çünkü Baron'u hâlâ özlemektedir; hafızalara kazınan bir sahnede Başrahibe ona von Trapp ailesine dönmesini ve Baron'la olan ilişkisini çözmeye çalışmasını tavsiye eder. Bu mesajı "Her Dağa Tırman" adlı tuhaf şarkıyla verir. Şaşırtıcı motifi şudur şarkının: Yap! Riske gir ve canının istediği her şeyi dene! Küçük hesapların seni engellemesine izin verme! Bu sahenin tekinsiz gücü, arzunun, söz konusu sahneyi kelimenin tam anlamıyla *utanç verici* hale getiren *eros energumenes*'in* beklenmedik şekilde teşhir edilmesine dayanır: Riyazet, nefsi terbiye etme telkininde bulunmasını beklediğimiz karakter, kişinin kendi arzusuna sadakatini sürdürmesi gerektiğini savunur. Bir başka deyişle, Başra-

* Latince kökenli: "çılgın eros" -ç.n.

hibe elbette bir üstben figürüdür, ama asıl üstben buyruğunun "Keyfini Çıkar!" olduğunu söyleyen Lacan'ın düşündüğü anlamda bir üstben figürü. Bu minvalde yine şöyle bir hayal kurabiliriz: Josef Fritzl rahibi ziyaret eder ve kızını hapsedip ona tecavüz etmek için yanıp tutuştuğunu itiraf eder ve rahip de ona şu cevabı verir: "Her dağa tırman..." (Daha gerçek bir örnekse şöyle olurdu herhalde: Genç bir rahip kıdem bakımından üstündeki bir rahibin yanına gidip pedofil arzularını itiraf eder ve ondan aynı cevabı alır.)

Filmin kilit fantazmatik sahnesi Maria ile çocukların Salzburg'a yaptıkları geziden üzerleri pis ve ıslak halde döndükleri sahnedir. İlk anda, kızgın Baron katı disipliner babayı oynayıp onlara soğuk davranır ve Maria'yı azarlar. Ardından, eve dönüp de hepsinin koro halinde "Tepeler Canlı" şarkısını söylediğini duyduğu zamansa yelkenleri hemen suya indirip asıl müşfik doğasını gösterir – ezgiyi mırıldanmaya başlayıp şarkıya katılır; en sonunda birbirlerine sarılırlar ve baba ile çocuklar yeniden birleşmiş olur. Böylelikle, babanın gülünç derecede teatral disipliner ritüelleri ve emirleri nasılsa öyle, yani tam karşınının, yumuşak ve şefkatli bir kalbin maskesi olarak sunulur. Peki bunların Fritzl'le alakası ne? Hiçbir yumuşak tarafı olmayan, disiplini bağnazca savunan biri değil miydi Fritzl? Tam olarak öyle diyemeyiz. Gücünü kendi hayalini dayatmak için kullanmış olsa da, amansızca disiplin kuran biri değil, daha ziyade "müziğin sesiyle hayat bulan" ve hayalini kendi kurduğu bir mekânda gerçekleştirmek isteyen biriydi.

Romanya'daki Komünist rejimin son yıllarında, yabancı bir gazeteci Nikolay Çavușesku'ya yurtdışına seyahat etmek isteyen Romanya vatandaşlarına konulan kısıtlamaları nasıl izah edeceğini sormuştur – vatandaşların insan haklarının ihlali değil miydi bu? Çavușesku söz konusu kısıtlamaların amacının daha yüksek ve daha önemli bir insan hakkını sağlamak olduğunu, yani güvenli bir ülkede yaşama hakkını korumak amacıyla konulduğunu. İnsanlar özgürce seyahat edebilse bu hakkın ziyadesiyle tehlike altına gireceğini söylemiştir. Çavușesku'nun muhakamesi ile çocuklarının dış dünyanın tehlikelerinden uzakta güvenli bir evde bulunmaları gibi "daha temel" bir hakkı savunduğunu söyleyen Fritzl'in muhakemesi arasında bir benzerlik yok mu? Başka bir deyişle Fritzl, Peter Sloterdijk'in terimlerini kullanmak gerekirse, çocuklarının dışa kapalı

güvenli bir kürede yaşama hakkını savunmuş ve tabii kendine de ne zaman isterse sınırları aşma ve Tayland'daki seks turizmi merkezlerine gitme hakkını ayırmıştı – çocuklarını korumak istediği türden tehlikelerin timsaliydi bu. Hatırlayacak olursak, Çavuşesku da kendini şefkatli bir baba otoritesi, ulusunu yabancı yozlaşmadan koruyan bir baba olarak görüyordu; tüm otoriter rejimlerde olduğu gibi, hükümdar ile tebaası arasındaki temel ilişki de koşulsuz aşk ilişkisiydi. Üstelik Çavuşesku kendi memleketine, Bükreş şehrine özen gösterdiğini ortaya koymak üzere, tuhaf bir şekilde Fritzl'in evinin mimarisini akla getiren bir öneride bulunmuştu: Şehrin içinden akan kirli nehir sorununu çözmek için, mevcut nehir yatağının altına, tüm pisliklerinin akıtılacağı *başka* bir geniş kanal kazılmasını planlamıştı. Böylece iki nehir olacaktı: Alttaki tüm kiri taşıyacak, mutlu vatandaşlara üsttekinin tadını çıkaracaktı.

İktidarın Übüizmi

Fritzl vakası gibi olayların –Kilise'deki pedofili de dahil olmak üzere çeşitli halleriyle– giderek yaygınlaşması, ancak eski moda tınlayan "ahlaki kıyamet" terimiyle ifade edilebilecek bir durumun eli kulağında olduğuna işaret etmiyor mu? Bir gazetecinin kendisine sorduğu soruya cevaben, günümüzdeki sorunlardan birinin çok fazla özgürlük olduğunu söyleyen Badiou tam olarak neyi kastediyordu? Belki de ima etmeye çalıştığı şeyin uç bir örneği, 2007'de Endonezya'nın Medan şehrinde çekilmiş olan *Özgür Adamlar: Katiller Film Çekerse / Freeman: When Killers Make Movies* adlı belgeselde görülebilecek ahlaki hiçlikte bulunabilir.⁴ Bu belgeselde, uç boyutlara varan bir müstehcenlik vakası anlatılır: Şimdilerde saygın siyasetçiler arasında sayılan, ama bir zamanlar Komünizm yandaşı olduğu iddia edilen, çoğu Çin kökenli, iki buçuk milyon kadar insanın katledilmesinde "canalıcı" bir rol oynamış gangsterler ve ölüm mangalarının liderleri olan Anwar Congo ile arkadaşları tarafından yapılmış bir filmdir bu. *Freeman*'in konusu "kazanmış olan katiller ve

4. Final Cut Film Productions 2009, Kopenhag, yönetmenler: Joshua Oppenheimer ve Christine Cynn.

kurdukları toplum" dur. Zaferlerinin ardından, işledikleri suçlar –deyim yerindeyse– "kirli sırlar", izleri hasıraltı edilecek kurucu suç gereklerine düşmemiştir – bilakis, katiller yaptıkları katliamların ayrıntılarını (ellerine geçirdikleri birini kabloyla nasıl boğduklarını, boğazlarını nasıl kestiklerini, bir kadına büyük bir keyifle nasıl tecavüz ettiklerini) gururla anlatırlar. Ekim 2007'de Endonezya devlet televizyonu Anwar ile arkadaşlarını kutlamak için bir sohbet programı hazırlar; Anwar, programın ortasında, gangster filmlerinin kendi katliamlarına esin vermiş olduğunu söyledikten sonra, gözleri parlayan moderatör kameralara dönüp şöyle der: "İnanılmaz! Anwar Congo'ya koca bir alkış!" Anwar'a öldürdükleri kişilerin akrabalarının intikam almasından korkup korkmadığını sorduğundaysa şu yanıtı alır: "İntikam filan alamazlar. Hele bir baş kaldırmaya yeltensinler, mahvederiz onları!" Yardakçısı da ona katılıp "Hepsini öldürürüz!" dediğinde tüm stüdyo alkıştan yıkılır. Bunun gerçek olabileceğine inanmak için oturup bu videoyu seyretmek gerekir. *Freemen*'i sıradışı kılan bir başka husus da belgesel ile kurmaca arasındaki düşünümSELLİK düzeyidir – bu film, bir bakıma, bir kurmacayı yaşamının gerçek etkilerine dair bir belgeseldir:

Katillerin nasıl bu kadar övünebildiklerini anlamak ve gururlarının sınırlarını sınamak için, olgusal bir şekilde portreler sunup katliamı basit bir şekilde yeniden canlandırmaya çalışarak işe başladık. Fakat Anwar ile arkadaşlarının soykırım hakkında nasıl bir film yapmaya çalıştıklarını fark ettiğimizde, yeniden canlandırmalar daha ayrıntılı bir hal aldı. Ve böylece Anwar ile arkadaşlarına kendi tercihleri olan film türlerini (western, gangster, müzikal) kullanarak katliamlarını canlandırma fırsatını sunduk. Yani onlara *insanları öldürdükleri sırada akıllarında olan sahneleri senaryolaştırma, yönetme ve bu sahnelerde oynama şansı* verdik.⁵

Katillerin "gurur"unun sınırlarına ulaşmışlar mıydı peki? Bir yeniden canlandırmada, Anwar'a işkence yaptığı kişilerden birini oynama önerisinde bulunduklarında bunu neredeyse başarmışlardı; biri elindeki teli boğazına dolayınca, Anwar performansı durdurup şöyle der: "Yaptığım her şeyi affedin." Ama bu sözlerin daha derin bir vicdan muhasebesine gitmeyen geçici bir sürçmeden ibaret olduğu ortaya çıkar, zira kendinden yine bir kahraman gibi gururla bahset-

meye başlar. Muhtemelen, daha derin bir ahlaki buhranı önleyen koruyucu perde filme çekiliyor olmaktan kaynaklanıyordu: Geçmişte işledikleri cinayet ve yaptıkları işkencelerde olduğu gibi, yapıp ettiklerini sinema modellerinin canlandırılması olarak ve dolaşısıyla gerçekliğin kendisini de bir kurmaca olarak deneyimlemişlerdi. Hollywood'a büyük bir hayranlık duyan kişiler olarak (kariyerlerine sinema biletlerinin karaborsada satışını düzenleyip kontrol ederek başlamışlardı), kendi katliamlarındaki rollerini canlandırmış, bir filmdeki gangsteri, kovboyu, hatta bir müzikaldeki dansçıyı taklit etmişlerdi.

Bu noktada, gerek katillerin kendi suçlarını sinema muhayyilesini örnek alarak işlemeleriyle, gerekse de –ki işin bu kısmı çok daha önemlidir– toplumun ahlaki hiçliğiyle birlikte "büyük Öteki" devreye girer: Kamusal olarak zerre utanç duyulmuyor –zaten utanç duysalar geçmişte işledikler suçları "kirli sırlar" olarak saklamak zorunda kalırlardı– ve böyle feci bir işkence ve katliam orjisi aradan yıllar geçtikten sonra bile, kamunun iyiliği için mecburen işlenmiş sıradışı bir suç olarak değil de, sıradan, kabul edilebilir, zevkli bir iş olarak alenen kutlanabiliyorsa, toplumun nasıl bir simgesel dokusu (kamusal olarak kabul edilebilir olan ile kabul edilebilir olmayan arasındaki sınırı belirleyen kuralları) olmalıdır? Suçu doğrudan Hollywood'a ya da Endonezya'nın "etik ikelliği"ne atmak gibi kolaycı bir yola sapılmamalıdır elbette. Daha ziyade, geleneksel etik yapıların "simgesel etkililiğini" zayıflatmak suretiyle bu tür bir ahlaki vakum yaratan kapitalist küreselleşmenin altüst edici etkilerinden yola çıkılmalıdır.

Berlusconi'nin İtalyası'na bakmak bize yol gösterebilir. Burada, Endonezya'nın özgür adamları ile karşı karşıya değiliz; ama İtalya'da bile bu yolda ilk adımlar atılıyor: Mahrem müstehcenliklerin kamusal teşhiri, televizyon şovlarındaki uygunsuz itiraflar, siyaset ile özel iş çıkarlarının arsızca iç içe geçmesi – işte tüm bunlar giderek tehlikeli bir ahlaki vakuma yol açıyor. 4 Eylül 2009'da, Berlusconi'nin avukatı olan Niccolo Ghedini, Berlusconi'nin "büyük bir zampara da iktidarsız da olmadığını açıklamak üzere mahkemeye gitmeye hazır olduğunu"⁶ söylemiş ve böylece kamusal müstehcenlik

yolunda bir adım daha atmıştır. Berlusconi'nin tam anlamıyla iktidarlı olduğunu nasıl "açıklayacağını" düşününce insanın tüyleri ürperiyor!⁷ Sağ'ı ayırt eden niteliğin katı görgü kuralları olduğu ve Sol'un da taşkınlıkla "kaba" laflar ettiği günler çoktan geçti – Sağ'ın gitgide daha açık bir şekilde kabalaştığı günümüzde (Fransa İtalya'yı yakından takip etmiyor mu? Sarkozy'nin Berlusconi'yi andıran kaba saba bir tarafı yok mu?), basit edep adap kurallarına yeniden can vermek belki de Sol'a düşen bir görev (ya da Sol'un görevlerinden biri de bu).

İktidarın mevcut "Übüizmi" –Foucault bu terimi çökmekte olan iktidarın müstehcen/çılgın hâkimiyetini tanımlamak üzere Alfred Jarry'nin *Kral Übü*'süne atıfla türetmiştir– yirminci yüzyılın iki "totalitarizmi" olan ve iktidarın zirvesindekilerin dokunulmaz bir hayisiyeti olduğunu savunan Faşizm ile Stalinizmin tam zıddıdır. Kafayı zevahiri kurtarmaya takmış Stalinist bir rejimde birinin kalkıp da Önder'le dalga geçebileceğini ya da Önder'in kendisiyle, kendi büyük misyonuyla alay edebileceğini düşünmek mümkün değildir –şayet böyle bir şey olursa bu bir felaket sayılır ve panik baş gösterir. Bugünkü "Übüistleşmiş" siyasette ise imkânsız olan mümkün-hale gelmektedir; iktidardakiler kendileriyle devamlı dalga geçmekte ve iktidar da tıkr tıkr işlemeye devam etmektedir.

Yapılması gereken şey yeni bir etik töze değil, medeniliğe (*civility*) can vermektir. Medenilik ile (*Sittlichkeit*, "örf ve âdetler", yani toplumsal faaliyetimizin tözel etik temeli anlamında) görenek aynı şey değildir; tam tersine, medenilik –daha basit terimlerle söylersek– *göreneklerin tözünün olmayışını ya da çöküşünü telafi eder*. Medenilik, büyük Öteki'nin çöküşünün ardından göreneği (ya da göreneklerden geriye ne kaldıysa onu) temsil eder: Medenilik, insanlar tözel bir etik olmadığında, bir başka deyişle, kendilerini mevcut etik töze dayanarak çözülemeyecek müşkül durumların içinde bulduklarında kilit bir rol oynar. Bu gibi durumlarda, doğaçlama bir

7. Bu durumdan şöyle bir sonuç bile çıkarılabilir: Berlusconi, iktidarlı olduğunu alenen teşhir etmek suretiyle, kralın iktidarlılığı ile ülkesinin sağlığı ve refahı arasındaki, paganlara has kadim mitik bağı harekete geçirmektedir. Yarası Balıkçı Kral'ı âciz bırakmadığı sürece, ülke vebanın ve diğer felaketlerin pençesine düşmeyecektir.

şekilde yeni kuralların icat edilmesi gerekir; fakat bunu yapabilmek için –karmaşık bir etkileşim sayesinde, çözüm üzerine fikir birliği- ne varılabilecek öznelararası mekânın oluşturulması için- bu etkileşimin asgari bir medenilikle düzenlenmesi gerekir. "Derin" tözel etik arka plan ne kadar eksikse, "yüzeysel" bir medeniliğe o kadar çok ihtiyaç duyulur.

Bu minvalde, (artık sanat piyasasının dinamikleriyle tamamen bütünleşmiş) elitist-öncü sanatsal provokasyonların alt sınıflara has bir tepkiyle reddedilmesine burun kıvrırmak yerine *saygı göstermemiz* gerekir. New York City'deki Yeni Çağdaş Sanat Müzesi'nde gerçekleştirilen "Andres Serrano: Eserler 1983-93" başlıklı retrospektif sergi skandal yaratmıştı: Serrano'nun idrara batırılmış bir çarımıha gerilmiş İsa heykelini gösteren "Sidik İsa" adlı fotoğrafı, Kongre' de devletin sanatçıları destekleyip desteklememesi gerektiği konusunda yapılan görüşmede tartışma konusu haline gelmişti; zira Serrano gibi para yardımı alan sanatçıların eserlerinin, devleti destekleyen vergi mükelleflerince benimsendiği düşünülen genel ahlak ölçütlerini aşağıladığı ileri sürülüyordu. Tahmin edilebileceği gibi, Sol liberaller bu saldırıya hışımila karşılık vermişti – Michael Benson'ın *New York Times*'ta çıkan yazısı Sol liberal savununun tipik bir örneğiydi:

Sayın Serrano, tıpkı Robert Mapplethorpe gibi, insan bedenine dair yasaklamalarla mücadele ediyor. Bedensel sınırları kullanmaktaki maksadı insanları iğrendirmek değil, insan bedeni söz konusu olduğunda iğrenilmesini sorgulamak. Sayın Serrano'nun bedensel sınırları kullanmasını sadece bir kışkırtma olarak görmek mümkün. Fakat Sayın Serrano'nun bunu bir tür arındırma olarak gördüğüne de inanabilirsiniz. Söz konusu sınırlar görüntülere daha yakından bakmamızı ve madde ile ruh hakkındaki temel dinsel öğretileri yeniden düşünmemizi sağlıyor.⁸

Bu savunmadaki sorun fazlasıyla iyi işlemesi, mantığının neredeyse her şeyi kapsamasıdır. Diyelim ki hacetimi nasıl giderdiğimi, dışkı düşene kadar anal deliğinin nasıl gerildiğini; ayrıca işim bittiğinde yüzümdeki o aptalca tatmin olma, rahatlama ifadesini ayrıntılarıyla gösteren bir video klip yayınladım. O zaman şöyle bir savunmada

8. Michael Benson, "Andres Serrano: Provocation and Spirituality", *New York Times*, 8 Aralık 1989.

bulunulabilir miydi? "Sayın Žižek insan bedenine dair yasaklamalara karşı mücadele veriyor. Bedensel dışkıyı kullanmaktaki maksadı insanları iğrendirmek değil, insan bedeni söz konusu olduğunda iğrenilmesini sorgulamak. Sayın Žižek'in bedensel dışkıyı kullanmasını sadece bir kışkırtma olarak görmek mümkün. Fakat Sayın Žižek'in bunu bir tür arındırma olarak gördüğüne de inanabilirsiniz – dışkıyı dışarı çıkarmak suretiyle beden arınıyor. Söz konusu dışkı, görüntülere daha yakından bakmamızı ve madde ile ruh hakkındaki temel dinsel öğretileri yeniden düşünmemizi sağlıyor." O yüzden belki de, yani bir ihtimal, Châvez Venezüela Televizyonu'ndaki ABD mahreçli dizileri ahlaken sorunlu bularak yasaklamakta haklıydı.

Pepsi Cola şirketi 1960'larda Diet Pepsi'yi piyasaya çıkardığında, Super Bowl XL reklamına eşlik eden şarkı "kahverengi ve karcıklı" nakaratıyla son buluyordu; tahmin edilebileceği gibi, reklam hemen geri çekilmişti, çünkü reklam doğrudan ishali çağırıyordu. Reklam şirketi bu bariz çağırışımı önceden hiç fark etmemiş miydi peki? Kör müydü bu insanlar ya da –bu daha paranoyakça bir ihtimal ama– anal çağırışımın insanların gizli dışkı yeme özlemlerini tatmin edeceğini falan mı düşünmüşlerdi? Belki çok da uzak olmayan bir gelecekte, doğrudan dışkıya yapılan bu gibi tatsız göndermelerin olağan hale geleceğini ve aynı Pepsi reklamının bu sefer *geri çekilmeyeceğini* düşünebiliriz.

Liberalizmde eksik olan şey, Marx'ın izinden giderek söylersek, özgürlüğün "temel"i denebilecek şeydir. Ne var ki, böyle bir "temel"e ihtiyacımız olduğunu idrak etmemiz, bizi sıradan insanlar arasında yaygın olan "genel ahlak"ın geleneksel etik tözüne bel bağlama tuzağına düşürmemelidir: Mevcut ekolojik, biyogenetik ve diğer hayati sorunlar karşısında, bu geleneksel "organik" örf ve âdetler alanı *tözünü kaybetmiştir* – mevcut sorunlardan kurtulmamızı sağlayacak bir tür "etik haritalama" için sırtımızı ona yaslayamayız artık. O halde, tözünü yitirmiş böyle bir evrende kamusal siyasi alan nasıl işler?

Eyleme vurma (*acting out*) ile eyleme geçiş (*passage à l'acte*) arasındaki psikanalitik ayrımı hatırlayalım: Eyleme vurma bir büyük Öteki figürüne seslenen, ama büyük Öteki'yi olduğu gibi yerinde bırakan bir gösteriyken, eyleme geçiş simgesel bağın kendisini paramparça eden şiddetli bir patlamadır. Bugün içinde bulunduğu-

muz zorlu durum da böyle değil midir? ABD'nin 2003'te Irak'ı işgal etmesine karşı yapılan büyük protestolar, iktidar ile savaş karşıtı protestocular arasındaki ortakyaşar, hatta asalakça denebilecek tuhaf ilişkinin bir örneğiydi. Paradoksal sonuç, her iki tarafın da tatmin olmasıydı. Protestocular güzel ruhlarını kurtarmış, hükümetin Irak politikasıyla uyuşmadıklarını göstermiş, iktidardakilerse bunu sakince kabul etmiş, hatta bundan nemalanmıştı: Protestolar (çoktan karar verilmiş) Irak işgalini önlemek namına hiçbir şey yapamadığı gibi, paradoksal bir şekilde, işgalin bir başka açıdan meşrulaştırılmasına bile sebep olmuştu. Georg Bush Londra ziyaretine karşı yapılan kitlesel eylemlere verdiği tepkiyle bu meşrulaştırmayı en iyi şekilde dile getirmişti: "Bakın, işte biz bunun için savaşıyoruz: Burada insanlar ne yapıyorsa, yani hükümetlerinin politikalarına nasıl karşı gelebiliyorsa, aynısı Irak'ta da mümkün olsun diye!"

Nitekim Habermas gibi insanlar, Irak Savaşı'na itiraz eden Avrupa çapındaki hareketi kutlamakla biraz isabetsiz ve ucuz hareketler sergilemiş oldu belki de; çünkü bütün bu karşı çıkış daha ziyade, eyleme vurmanın sistemin bir parçası haline getirilmesinin muhteşem bir örneğiydi. Öyle görünüyor ki elimizdeki tek alternatif bundan birkaç sene önce Fransa'nın banliyölerinde patlak veren türden şiddetli isyanlar; yani, 68 sonrasında oluşan Solcu terörist örgütlerden birinin adıyla söylersek, *l'action directe* (doğrudan eylem). İhtiyacımız olan şey adlı adınca eylemin kendisi, yani büyük Öteki'nin (hegemonik toplumsal bağın) altını oyup koordinatlarını yeniden düzenleyebilecek simgesel bir müdahale.

Antroposen'e Hoşgeldiniz

Bu ahlaki vakum, içinde yaşadığımız kıyametvari zamanların boyutlarından sadece biridir. Bir önceki bölümde bahsettiğimiz üç proleterleşme sürecinin hepsinin bir kıyamet noktasına atıfta bulunduğu kolayca anlaşılabilir: ekolojik çöküş, insanların biyogenetik yollarla manipüle edilebilir makinelere indirgenmesi, hayatlarımız üzerinde tam bir dijital kontrol. Bütün bu düzeylerde bir sıfır-noktasına yaklaşıyor, yani "ahir zaman yakın". Ed Ayres bu meseleyi şöyle izah ediyor: "Karşımızda kolektif deneyimimizin o kadar dışında

olan bir şey var ki, ortada mebzul miktarda kanıt olduğunda bile onu gerçekten görmüyoruz. Bize göre, o 'şey', varlığımızı sürdürmemizi sağlamış olan dünyada hızla gerçekleşen muazzam biyolojik ve fiziksel değişimlerdir."⁹ Ayres, jeolojik ve biyolojik düzeyde, niceliksel genişlemenin sona erip niteliksel bir değişim yaratacağı sıfır-noktasına asimtotik bir biçimde yaklaşan dört "büyük çivi"den (ya da hızlı gelişimden) bahseder. Bu dört büyük çivi şunlardır: nüfusun artması, kaynakların tüketilmesi, karbon gazı salınımları ve türlerin toplu bir şekilde soyunun tükenmesi. İdeolojimiz, bu tehditle başa çıkmak için, ikiyüzlülük ve kendini kandırma (ki bu ikincisi doğrudan doğruya bilmemeyi istemeyi de içerir) düzeneklerini harekete geçirir: "Tehdit altındaki insan toplulukları arasında yaygın olan bir davranış modeli, başarısızlığa uğradıkça, krize odaklanmak yerine at gözlüklerine sarılmaktır."¹⁰

Bu tür bir ikiyüzlülük, son zamanlarda iktidardakilerin küresel ısınmaya verdikleri tepkide tezahür ediyor. Basında çıkan haberlere bakılırsa, 27 Haziran 2008'de, Colorado eyaletindeki Boulder şehrinde bulunan Ulusal Kar ve Buz Veri Merkezi'nde çalışan bilimciler Artık Okyanusu'ndaki buzların tahmin edilenden çok daha hızla erimekte olduğunu açıklamışlardır: Eylül 2010'a gelindiğinde, Kuzey Kutbu'nda buz namına bir şey kalmamış olabilirdi. Yakın zamanlara kadar, insanın keyfini kaçırın bu gibi haberlerde ağırlıklı olarak acil önlemlerin alınması gerektiği söylenirdi. Bir bakıma, "akla hayale sığmaz bir felakete yaklaşıyoruz ve harekete geçme zamanı hızla tükeniyor" denirdi. Son zamanlardaysa, küresel ısınma konusunda iyimser olmamızı telkin eden seslerin sayısı giderek artıyor. Kötümser tahminleri daha dengeli bir bağlam içinde ele almak gerektiği söyleniyor bize. Evet, iklim değişimi kaynaklara yönelik rekabeti artıracak, kıyıların sel altında kalmasına, kutup bölgelerindeki don altında bulunan toprak tabakalarının çözülmesiyle altyapının hasar görmesine, hayvan türlerinin ve yerel kültürlerin üzerinde stres oluşmasına ve bütün bunların yanında etnik şiddetin, toplumsal kargaşanın artmasına ve yerel çetelerin hâkimiyeti ele almasına

9. Aktaran Holmes Rolston, "Four Spikes, Last Chance", *Conservation Biology* 14:2, 2001, s. 584-5.

10. A.g.y.

sebeplere olacaktır. Bununla birlikte, yeni bir kıtanın şimdiye kadar saklı kalmış hazinelerinin de açığa çıkacağını, kaynaklarına artık daha kolayca erişilebileceğini, bu toprakta artık daha düzgün yaşanabileceğini unutmamamız gerekir. Birkaç sene gibi kısa bir süre içinde, yük gemileri Arktik yoluyla doğrudan Kuzey Kutbu'na gidebilecek, böylelikle benzin tüketimi düşecek ve karbon salınımları azalmış olacak. Büyük işletmeler ve devlet iktidarı yeni iktisadi fırsatlar arıyordu zaten: Hem "yeşil endüstri"nin peşindelerdi –ki belki de en çok bunu arıyorlardı– hem de –bu da meselenin en temel boyutuydu– iklim değişimleri sonucunda doğadan nasıl daha çok nemalanırız diye düşünüyorlardı.

Nitekim Yeni Soğuk Savaş'ın ana hatları ufukta görünmeye başladı; bu sefer, kelimenin tam anlamıyla çok soğuk koşullarda bir çatışma olacak. 2 Ağustos 2007'de, bir Rus keşif heyeti Kuzey Kutbu'nun tam ortasında okyanusun dört kilometre dibine inerek paslanmaz titanyum kapsül içinde bir metre yüksekliğinde bir Rus bayrağı dikti. Rusya'nın Arktik bölgesine hâkim olduğunu göstermeye çalışmasının altında ne bilimsel sebepler ne de siyasi bir propaganda yatıyordu. Bu girişimin esas amacı Arktik'in muazzam miktardaki enerji kaynaklarını ele geçirmektir. Mevcut hesaplara bakılırsa, dünyanın açığa çıkarılmamış halde duran petrol ve gaz kaynaklarının dörtte biri Arktik Okyanusu'nun altında duruyor olabilir. Tahmin edilebileceği gibi, Arktik bölgesiyle sınır komşusu olan diğer dört ülke, yani ABD, Kanada, Norveç ve (Grönland'daki hâkimiyetinden ötürü) Danimarka, Rusya'nın bu hak talebine karşı çıkıyor.

Bu tahminlerin ne kadar sağlam olduğunu belirlemek güç olsa da bir şeyden emin olabiliriz: Gözlerimizin önünde olağanüstü bir toplumsal-psikolojik değişim yaşanmakta, imkânsız olan mümkün hale gelmektedir. Önce gerçek ama imkânsız olarak deneyimlenen bir olay (ne kadar olası olsa da, fiilen gerçekleşmeyeceği düşünülerek bir yana bırakılan bir felaket ihtimali) gerçek hale gelmekte, imkânsız olmaktan çıkmaktadır (felaket gerçekleşir gerçekleşmez "yeniden normalleştirilir" ve normal durumun bir parçası olarak, zaten her zaman mümkün olmuş olan bir şey gibi algılanır). Bu paradoksları mümkün kılan boşluk bilgi ile inanç arasındaki boşluktur: (Ekolojik) felaketin mümkün, hatta olası olduğunu *biliriz*, yine de onun gerçekleşeceğine *inanmayız*.

On yıl kadar önce, işkencenin meşrulaştırılmasına ya da Batı Avrupa'daki bir hükümete neo-Faşist partilerin katılmasına "asla gerçekten olmayacak" etik felaketler gözüyle bakılırdı; fakat bunlar gerçekleştiği anda, yeni duruma hemen alıştık ve bunun baştan belli olduğunu kabul ettik. 1992 ile 1995 arasındaki o meşum Saraybosna kuşatmasını da hatırlayalım: Yarım milyon kadar insanın yaşadığı "normal" bir Avrupa şehri çepeçevre sarılmış, açlık içinde bırakılmış, bombalanmış, pusu nişancılarının açtığı ateşler insanları dehşete gark etmiş ve bu durum tam üç yıl sürmüştü. 1992'den önce böyle bir şeyin gerçekleşebileceği düşünülebilir miydi? Batılı güçler kuşatmayı yarıp şehre giden güvenli bir koridor açardı. Kuşatma başladığında, Saraybosna'da yaşayanlar bile bunun kısa sürecek bir olay olduğunu zannedip "muhtemelen bir-iki hafta içinde bitecek bu kargaşa sona erece kadar" çocuklarını güvenli bir yere göndermişti. Ve ardından kuşatma son derece hızlı bir şekilde "normalleştirilmişti".

İmkânsızlıktan normalleş(tir)meye geçişin aynısını, devlet iktidarları ile büyük sermayenin eriyen buz tabakaları gibi ekolojik tehditler konusunda takındığı tavırda da kolayca görebiliriz. Yakın zamanlara kadar, küresel ısınma korkularını felaket tellallığı yapan eski komünistlerin yaydığını ya da bu korkuların yetersiz kanıtlara dayandığını söyleyen, yani bize panik yapmaya hiç gerek olmadığını, her şeyin her zamanki gibi devam edeceğini garanti eden siyasetçiler, şimdi birdenbire küresel ısınmaya temel bir olgu, "her şeyin her zamanki gibi devam etmesi"nin başka bir parçası gözüyle bakar oldular. CNN Temmuz 2008'de tekrar tekrar "Grönland'ın Yeşillenmesi" başlıklı, buzların erimesinin Grönlandlılara sunduğu yeni fırsatları göklere çıkaran bir haber yayınlamıştı – Grönlandlılar artık açık arazide sebze yetiştirebiliyordu, falan filan. Bu haberdeki müstehcenlik yalnızca koca bir felaketten sağlanan ufak bir faydaya odaklanılmasına değil, daha da kötüsü, "yeşil" sözcüğünün kamusal söylemdeki ikili anlamıyla (yeşillik anlamındaki "yeşil" ve ekolojik farkındalık anlamındaki "yeşil") oynanmasına, yani küresel ısınma sayesinde artık Grönland'da daha çok sebze yetiştirilmesinin ekolojik farkındalıktaki artışla ilişkilendirilmesine dayanır. Bu gibi fenomenler, *Şok Doktrini* adlı kitabında, küresel kapitalizmin "eski" toplumsal kısıtlamaları bertaraf edip ileride açılacak "beyaz sayfa"ya kendi gündemini dayatmak üzere felaketlerden (savaşlar, siyasi kriz-

ler, doğal felaketler) nemalandığını anlatan Naomi Klein'in haklı olduğunu gösteren bir başka örnek değil de nedir? Belki de ilerideki ekolojik krizler, kapitalizmin altını oymak şöyle dursun, onu en çok canlandıran şeyler olma işlevini görecektir.

Bu değişim içinde, gerçekten nelerin olup bittiği, felaketin ne gibi beklenmedik, gizli tuzakları olduğu gözden kaçıyor. Örneğin, içinde bulunduğumuz zorlu durumun en tatsız özelliklerinden biri, belirli ekolojik tehditlere karşı koyma çabasının başka ekolojik tehditleri daha da artırabilecek olmasıdır. (Mesela, ozon tabakasındaki delik Antarktika Okyanusu'nun iç kısmının küresel ısınmadan korunmasını sağlıyor; yani delik kapatılınca, Antarktika küresel ısınma bakımından Yeryüzü'nün geri kalanına yetiştirilir.) Fakat en azından bir şeyden eminiz: Son yirmi-otuz yıl zarfında, sanayi sonrası toplumlarımızda "zihin emeği"nin hâkim bir rolü olduğundan bahsetmek moda oldu – ne var ki maddilik gıda, su, enerji ve madenler gibi nadir bulunur kaynaklar için verilecek mücadelelerden çevre kirliliğine varıncaya kadar tüm veçheleriyle kendini yeniden ortaya koyuyor. Yani, küresel ısınma sonucunda oluşan fırsatlardan elbette istifade etmek gerekse de, karşımızda muazzam bir toplumsal-doğal felaket olduğunu ve bu felaketi bastırmak için elimizden ne geliyorsa yapmamız gerektiğini hiç unutmamalıyız. Hitler'e "dengeli bir biçimde bakma" çağrısında bulunanlar ne yapıyorsa, bu meseleye "dengeli bir biçimde bakmak" gerektiğini söyleyenler de aynısını yapıyor: Evet, Hitler kamplarda milyonlarca insanın ölmesine sebep olmuştu, ama aynı zamanda işsizlik ile enflasyonu ortadan kaldırmış, yeni otoyollar inşa etmiş, trenlerin zamanında gelmesini sağlamıştı.

Dipesh Chakrabarty'nin küresel ısınmanın –başlıcası insan ile doğal tarihler arasındaki ayrımın kalkması olan– tarihsel-felsefi sonuçlarına dair çözümlemesinin kalkış noktasını işte bu yeni konjonktür oluşturuyor: "Mesele insanın doğayla karşılıklı bir ilişki kurması meselesinden ibaret değildir artık. İnsanlar doğayla hep etkileşim içinde olmuştur zaten... Şimdiyse insanların kelimenin jeolojik anlamında doğanın bir gücü olduğu iddia ediliyor."¹¹ Yani insanın

11. Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses", *Critical Inquiry* 35:2, Kış 2009, s. 209; Türkçesi: "Tarihin İklimi: Dört Tez", çev. Asım Karabömerlioğlu, *Birlikim*, sayı 251-2.

–nüfus artışı, fosil yakıtların yakılması ve bununla ilişkili diğer faaliyetlerin sonucunda– gezegen üzerinde jeolojik bir faile dönüşmüş olması", ¹² Yeryüzündeki hayat dengesini bizzat sağlayabildiği anlamına gelir; böylece bazı bilimcilerin "Antroposen" dediği –Sana-yi Devrimi'yle birlikte "kendi içinde", küresel ısınmayla birlikte de "kendisi için"– yeni bir jeolojik çağ başlamıştır. İnsanlık kendini bu yeni koşullarda bir *tür* olarak, yeryüzündeki hayat türlerinden biri olarak algılamaya zorlanır. Genç Marx insanlığı "türsel varlık" olarak tanımlarken bundan hayli farklı bir şeyi kastediyordu: Hayvan türlerinden farklı olarak, insanın bir "türsel varlık" olduğunu, yani etkin biçimde kendisini bir tür olarak gördüğünü ve dolayısıyla hem kendi içinde hem de kendisi için "evrensel" olduğunu söylüyordu. Bu evrensellik, yabancılaşmış-sapmış biçimiyle ilk olarak, insanlığın tümünü aynı dünya piyasası içinde birleştiren kapitalizmle birlikte görülür; modern toplumsal ve bilimsel gelişimle birlikte, türlerden yalnızca biri ya da doğa durumunun bir başka veçhesi olmaktan çıkarılır. Tarihte ilk kez bizler, yani insanlar, kolektif şekilde kendimizi oluştururuz, bunun farkındayızdır ve dolayısıyla kendimizden de sorumluyuzdur: Hayatta kalma tarzımız kolektif aklımızın olgunluğuna dayanır. Antroposen'den bahseden bilimcilerse "bunun tam tersini söyler. Özel bir tür oluşturdukları için, başka türleri hâkimiyetleri altına alma sürecinde, jeolojik bir güç olma konumunu edinebildiklerini öne sürerler. Bir başka deyişle insanlar, en azından bugün için, bir doğal durum haline gelmiştir." ¹³ Bu noktada öne sürülen genelgeçer Marksist karşı argümana göre, Pleistosen'den Antroposen'e geçişin temelinde bütünüyle kapitalizmin hızlı ve yayılcı gelişimi ile bu gelişimin küresel çapta yarattığı etki yatar. Bu da bizi şu kilit soruya getirir: Sermaye'nin toplumsal tarihi

12. Chakrabarty, *a.g.y.*

13. A.g.y., s. 214. Çin'in iç kısmında yakın zaman önce gerçekleşen feci depremle birlikte Antroposen kavramı yeni bir güncellik kazandı: Depremlerin ya da en azından depremlerin bu beklenmedik gücünün esas sebebinin geniş suni göllerin oluşumuna neden olmuş, devasa Üç Boğaz Barajı'nın inşası olduğunu düşünmek mümkün; öyle görünüyor ki yüzeydeki fazladan baskı yeraltındaki çatlakların dengesini etkileyip depremin oluşmasında rol oynamış. Demek ki deprem kadar temel bir fenomen bile insan faaliyetinin etkilediği fenomenler kapsamında değerlendirilmelidir.

ile Yeryüzü'ndeki hayat koşullarında gerçekleşen çok daha büyük değişimler arasındaki bağı nasıl yorumlayacağız?

Eğer bu krize yol açan şey endüstriyel yaşam tarzı ise, o zaman soru niçin çok daha uzun bir tarihe ait olan tür kavramı çerçevesinde düşünüldüğü müzdür. Kapitalizm anlatısı –ve dolayısıyla onun eleştirisi– iklim değişiminin tarihini ve onun sonuçlarını sorgulamak için niçin yeterli olamamıştır? Kapitalist sanayileşmenin yaratıp teşvik ettiği yüksek enerji tüketen toplum modelinin iklim değişimi krizine yol açtığı görünüşte doğrudur; fakat mevcut kriz kapitalist, milliyetçi ve sosyalist kimliklerin mantığıyla içsel bir bağı olmayan, insanların varoluşu için gerekli diğer bazı koşulları da görünür kılmıştır. Bu koşullar daha ziyade bu gezegendeki hayatın tarihiyle, farklı hayat formlarının birbiriyle ilişki kurma biçimi ve bir türün soyunun toptan tükenmesinin diğer türleri de tehlikeye atmasıyla bağlantılıdır... Bir başka deyişle, toplumsal-iktisadi ve teknolojik tercihlerimiz ne olursa olsun, özgürlük gözüyle baktığımız yüceltmek istediğimiz haklar ne olursa olsun, insan varoluşunun sınır parametreleri gibi işlev gören koşulları (örneğin gezegenin içinde bulunduğu ısı alanını) istikrarsız hale getirmeyi göze alamayız. Bu parametreler kapitalizmden ya da sosyalizmden bağımsızdır. Bu kurumların tarihlerinden çok daha uzun zaman boyunca istikrarlı olmuş ve insanların yeryüzünde hâkim tür haline gelmesini sağlamışlardır. Ama artık, kendi varoluşumuz için gerekli olan bu parametrik koşulları bozan jeolojik bir faile dönüşmüş durumdayız ne yazık ki.¹⁴

İklim değişimi, belirli bir failin bilinçli şekilde vereceği bir kararın sonucu olan nükleer savaşın aksine, "insan eyleminin kasıtsız bir sonucudur ve ancak bilimsel çözümleme yoluyla, bir tür olarak yaptığımız eylemlerin etkilerini gösterir."¹⁵ İnsanlığın bizatihi varoluşuna yönelen bu tehdit, gerçekten de insanlığın tümünü kapsayan yeni bir "biz" hissi yaratmaktadır:

Küresel sermaye içinde kırımına uğrayan iklim değişimi, sermayenin egemenliğinin bir ucundan diğer ucuna uzanan eşitsizlik mantığını hiç şüphesiz güçlendirecektir; bazı insanlar, başkalarının kaybetmesi pahasına, bir süreliğine de olsa bu işten hiç şüphesiz kazanç sağlayacaktır. Gelgelelim, tüm bu kriz bir kapitalizm hikâyesine indirgenemez. Kapitalizmin krizlerinde olduğunun tersine, burada zenginler ve ayrıcalıklılara ayrılan cankurtaran sandalları yoktur (Avustralya'daki kuraklığa ya da yakın zaman önce Kaliforniya'nın zengin kesimlerinde çıkan yangınları hatırlayalım).¹⁶

14. Chakrabarty, "The Climate of History", s. 217-8.

15. A.g.y., s. 221. 16. A.g.y.

Belirmekte olan bu evrensel özneye verilecek en uygun ad "tür" olabilir: "Tür, insanların, tehlike ânında, yani iklim değişiminde birden parlayan, zuhur halindeki yeni evrensel tarihine verilebilecek ad olabilir gerçekten de."¹⁷ Sorun, bunun diyalektik bir şekilde tarihin içinden doğan ve tüm tikellikleri kapsayan-dolayımlayan Hegelci bir tarih olmamasıdır: "Dünyayı deneyimleme yetimizi aşar";¹⁸ bundan dolayı, özgürlüğün tedrici, içkin kendi kendini konuşlandırması olarak Hegelci dünya tarihini değil, ancak "negatif bir evrensel tarih"¹⁹ oluşturabilir.

İnsanların bir tür olarak görülmesiyle birlikte, insanlığın evrensellliği bir hayvan türünün tikelliğine düşer: Küresel ısınma gibi fenomenler, teorik ve pratik faaliyetimizin tüm evrensellliğiyle birlikte, belirli bir düzeyde Dünya gezegeninde yaşamakta olan türlerden birinden ibaret olduğumuzu idrak etmemizi sağlar. Hayatta kalmamız, sorgusuz sualsiz kabul ettiğimiz kimi doğal parametrelere dayanır. Küresel ısınmanın bizlere verdiği ders şudur: İnsanlığın özgürlüğü ancak yeryüzündeki hayatın sabit doğal parametreleri (ısı, havanın bileşimi, yeterli miktarda su, enerji kaynakları, vb.) temelinde mümkün olmuştur: İnsanlar "canları ne istiyorsa onu yapabilir"; bunun tek şartı, doğal önkoşulları cidden bozmayacak şekilde marjinde kalmalarıdır. Özgürlüğümüzün küresel ısınmayla birlikte aşıkâr hale gelen sınırı, özgürlüğümüz ile gücümüzün son derece hızla artmasının paradoksal sonucudur: Yani içinde yaşadığımız doğayı artık o kadar güçlü bir şekilde dönüştürebiliyoruz ki, hayatın sürmesini sağlayan çerçevenin istikrarını bile bozabiliyoruz. "Doğa" böylelikle kelimenin tam anlamıyla toplumsal-tarihsel bir kategoriye dönüşür, ama o yücelttiğimiz Lukácsçı anlamda değil ("doğa" dediğimiz şeyin içeriği daima, doğa anlayışımızın aşkın ufkunu belirleyen, tarihsel açıdan kendine özgü bir toplumsal bütünlük tarafından üstbelirlenir); daha ziyade, bir şeyin insan faaliyetinin değişmez arka planı olmakla kalmayıp en temel unsurlarını insan faaliyetinden etkilenen şey gibi çok daha radikal ve düz (ontik) anlamda. Dolayısıyla, doğa ile insan tarihi arasındaki temel ayrımın altı oyulur. Halihazırda altı oyulan bu ayrıma göre, doğa körü körüne kendi yolunda ilerler ve sadece açıklanması gerekir; insan tarihi-

ninse anlaşılması gerekir – küresel akışı kontrolden çıkıp pek çok insanın isteklerine karşı gelen bir kader olarak işlese bile, söz konusu "kader" dünyaya dair belirli kavrayışlarımıza dayanan, çeşitli bireysel ve kolektif tasarı ve eylemlerin karmaşık etkileşiminin sonucudur. Uzun lafın kisası, tarihte, kendi girişimlerimizin sonucuyla karşılaşırız.²⁰

Chakrabarty bu noktada, yeryüzündeki hayatın temel jeolojik parametreleri ile insan gelişiminin toplumsal-iktisadi dinamiği arasındaki diyalektik ilişkinin tam mahiyetini gözden kaçırıyor gibidir. Hiç kuşkusuz, doğal çevremizin doğal parametreleri "kapitalizmden ya da sosyalizmden bağımsızdır" – bu parametreler, iktisadi gelişim, siyasi sistem vesairden bağımsız olarak, hepimiz için bir tehdit oluşturur. Ne var ki, küresel kapitalizmin bunların istikrarını tehdit ediyor olmasının Chakrabarty'nin zannettiğinden daha güçlü bir içerimi vardır: Bir bakıma, *Bütün'ün Parçası tarafından içerildiğini*, Bütün'ün kaderinin (yeryüzündeki hayatın) bir zamanlar parçalarından biri olan şeyde olup bitenlere (yeryüzündeki türlerden birinin toplumsal-iktisadi üretim tarzına) dayandığını kabul etmeliyiz. Bundan ötürü belli bir paradoksu, evrensel antagonizma (hayat için gerekli koşulların tehdit altındaki parametreleri) ile tikel antagonizma (kapitalizmin çıkmazı) arasındaki ilişkide, esas mücadelenin tikel mücadele olduğunu kabul etmek zorundayız. Evrensel sorun (yani insan türünün hayatta kalma sorununu) ancak önce tikel çıkmaz, yani kapitalist üretim tarzı ortadan kaldırılırsa çözülebilir. Bir başka deyişle, hayatta kalmak istiyorsak eğer, ekolojik krizle –sınıf konumumuz ya da siyasi yönelimimiz ne olursa olsun– hep birlikte başa çıkmak zorunda kalacağımız şeklindeki ortakduyusal muhakeme son derece yanıltıcıdır: Ekolojik krizin anahtarı ekolojinin kendisinde değildir.

20. Radikal özgürlükçüler insan özgürlüğünün sınırsız olduğunu ama bu özgürlüğün ancak başkalarının özgürlüğüyle kısıtlanabileceğini vurgularken, muhafazakârlar özgürlüğün sorumlulukla, hatta suçlulukla birlikte gelen bir armağan olduğunu ileri sürer. Bu ikiliye, "ne özgürlük ne de suçluluk/sorumluluk" diye adlandırılabilir, radikal indirgemeci-doğalcı görüşü de eklemeliyiz. Gelgelelim, bir başka görüş daha vardır ki belki de aralarında en ilginç budur: sorumluluk/suçluluk olmadan özgürlüğün tersi – *özgürlük olmadan suçluluk/sorumluluk*. Özgür değildir, ama yine de sorumlu ve dolayısıyla suçluyuzdur.

Küresel ısınmaya karşı nasıl mücadele edilebileceği konusunda yirmi büyük devletin en üst temsilcilerinin Aralık 2009'da Kopenhag'ta yaptığı görüşmeler tam bir kepezelikti – görüşmelerin sonunda kesin bir mühletli olmayan ya da yükümlülük getirmeyen, bir anlaşmadan ziyade niyet ifadesini andıran muğlak bir uzlaşma ortaya çıktı. Buradan çıkan ders açık ve acı: Devletlerin siyasi elitleri sermayeye hizmet eder, temelde insan soyunun hayatta kalması söz konusu olduğunda bile sermayeyi denetleyip düzenleyemezler ya da bunu yapmaya gönüllü değildirler. Fredric Jameson'ın vaktiyle söylemiş olduğu o alaycı söz bugün her zamankinden daha çok geçerlidir: Yeryüzündeki tüm hayatı sona erdirecek bütünsel bir felaket tahayyül etmek, kapitalist ilişkilerde gerçek bir değişimi tahayyül etmekten daha kolaydır – kapitalizm, küresel felaketten sonra bile öyle ya da böyle devam edecektir adeta. Doğal ortak mülklerimiz tehdit altında olduğunda bizi piyasanın ya da devletin değil, adına yarasır bir komünist seferberliğin kurtaracağını savunan bir başka argümandır bu. Bu bağlamda, Eylül 2008'de gerçekleşen finansal çöküşe verilen tepki ile 2009'daki Kopenhag konferansını karşılaştırmak yeter: Gezegeni küresel ısınmadan kurtaralım (ya da: AIDS hastalarını kurtaralım, pahalı tedavi ve ameliyatlara paraları yetmediğinden ölebilecek olan insanları kurtaralım, açlık çeken çocukları kurtaralım, vs.) – bütün bu talepler biraz bekleyebilir, ama "Bankaları Kurtaralım!" çağrısı hemen harekete geçmeyi bekleyen ve karşılığını da alan koşulsuz bir buyruktur. Bu noktada mutlak bir panik yaşanmış, derhal tarafgir olmayan ulus-ötesi bir birlik kurulmuş, *felaketi* önlemek üzere dünya liderleri arasındaki tüm husumetler bir süreliğine unutulmuştur. Dünyanın dört bir köşesindeki sefaletler konusunda kaygı duyabiliriz, ama hayatlarımızın Gerçek'i Sermaye'dir.

Neticede, daha önce belirttiğimiz gibi, kapitalizmin temelinde tek tek kapitalistlerin egoist açgözlülüklerinin olduğunu söylememeliyiz, zira onların açgözlülüğü de sermayenin kendini yeniden üretmek üzere sergilediği gayrişahsi çabaya tabidir; gerçekten ihtiyacımız olan şey, aydınlanmış egoizmin daha fazlasıdır, daha azı değil. Kapitalizm ile ekoloji arasındaki çatışma, patolojik egoist-faydacı çıkarlar ile insanlığın ortak iyiliği konusundaki etik kaygı arasındaki çatışmanın tipik bir örneği gibi görünebilir. Fakat daha yakından bakıldığında, durumun bunun tam tersi olduğu hemen or-

taya çıkar: Faydacı bir hayatta kalma hissine dayanan, dolayısıyla etik boyuttan yoksun olan basbayağı aydınlanmış öz-çıkartı ya da son aşamasında, gelecek kuşakların çıkarını temsil eden şey kendi ekolojik kaygılarımızdır (bizatihi hayatın kutsal olduğunu, çevrenin muhafaza edilme hakkı olduğunu söyleyen Yeni Çağ maneviyatçılığını ise elbette bir kenara bıraktığımızı varsayıyorum). Bu durumdaki etik boyut daha ziyade kapitalizmin giderek genişleyen kendini yeniden üretme dürtüsünde bulunur: Kendini kayıtsız şartsız kapitalist dürtüye adanmış kapitalistin insanlığın hayatta kalması dahil olmak üzere fiilen her şeyi hiçe saymasının altında "patolojik" bir kazanç ya da hedef değil, kendi içinde bir amaç olarak sistemin yeniden üretimini sağlama çabası vardır – kapitalistin şiarı *fiat profitus pereat mundus* olabilir.* Hiç şüphesiz bu şiar tuhaf, hatta düpedüz kötücüdür – ama katı bir Kantçı perspektiften bakıldığında, bu şiarı gözümüzde itici kılan şeyin büsbütün "patolojik" hayatta kalmaçı tepkimiz olduğunu fark etmeliyiz: Kapitalist "kendi görüşüne göre hareket ettiği" sürece, herhangi bir "patolojik" engele bakmaksızın, sadakatle evrensel bir amacın peşinde giden biridir.

Chakrabarty'nin bakışındaki sınırlılıkların anahtarı belki de Hegelci diyalektiği basitleştirilmiş haliyle ele almasıdır. "Negatif evrensel tarih" fikri sahiden de Hegel karşıtı bir fikir midir? Tam tersine, negatif bir sınır (tehdit) yoluyla bütünselleştirilen (bir araya getirilen) çoğulluk fikri kelimenin tam anlamıyla mükemmel bir Hegelci fikirdir. Üstelik Hegel'e göre *her* evrensellik en temelde "negatif", yani kendi tikel-belirli içeriğine karşıt olarak ("negatif bir ilişkiyle") tam da böyle görünmek zorunda değil midir? (Hegel'in savaş teorisini hatırlayalım.) Hegel, iyi örgütlenmiş modern devlette, özel hakların sükûnet içinde elde bulunması ve ihtiyaçların tatmin edilmesinin yarattığı güvenlikle huzursuzlukların giderilmesini ve böylelikle hayatın *alelade* olmasını övüyor gibi görünebilir: Özel mülkiyet garanti altına alınmış, cinselliğin yalnızca evlilikte yaşanmasına izin verilmiştir ve gelecek emniyettedir. Bu organik düzende evrensellik ile tikel çıkarlar uzlaşmış gibi görünür: Öznel tekelliğin "sonsuz hakkı" hak ettiğini almıştır, bireyler artık nesnel devlet düzenini kendi haklarına tecavüz eden yabancı bir güç olarak gör-

* Lat. "Dünya mahvolrsa bile kâr sağlansın" diye çevrilebilir. –ç.n.

mezler, bu düzene baktıklarında kendi özgürlüklerinin tözünü ve çerçevesini görürler. Gelgelelim, Gérard Lebrun bu noktada canalcı soruyu sorar: "Evrensel hissi bu yatıştırıcıdan koparılabilir mi?"²¹ Cevap açıktır: Evet ve savaşın gerekli olmasının sebebi de budur – evrensellik, savaş içinde, alelade toplumsal hayatın bünyesindeki somut-organik yatıştırma üzerindeki hakkını toplumsal hayatın bu şekline karşı yeniden ortaya koyar. Dolayısıyla, savaşın gerekliliği, Hegel'in gözünde her toplumsal uzlaşmanın başarısızlığa mahkûm olduğunun, *hiçbir organik toplumsal düzenin soyut-evrensel negatiflik gücünü fiilen kendi içine çekemeyeceğinin* nihai kanıtı değil midir? Bundan dolayı toplumsal hayat, durağan sivil hayat ile savaş zamanına özgü karışıklık arasındaki daimi salınımın "sahte sonsuzluk"una mahkûmdur.

Başka bir deyişle, Chakrabarty'nin Hegelci evrensellığe yönelttiği eleştiriyi kabul etmemiz için, Hegel'in "somut evrensellik" adını verdiği şeyi, her tikel uğrağın kendi belirli rolünü oynayıp Bütün'ün zenginliğine katkıda bulunduğu organik-korporatist evrensel düzene indirgememiz gerekir. Fakat eğer Hegelci "somut evrensellik" in kendi tikel içeriğiyle diyalektik bir gerilim içine girdiğini, yani her evrensellüğün kendisini ancak böyle negatif bir yolla koyutlayabileceğini idrak edersek, gerek insan faaliyetinin değişmez arka planını oluşturan, gerekse de insan türüne kıyametvari bir tehdit teşkil eden doğa fıkri son derece Hegelci görünür.²²

Kıyametin Farklı Versiyonları

Bugün en az üç farklı kıyamet tasavvuru olduğunu söyleyebiliriz: Hristiyan fundamentalistlerinin bakışı, Yeni Çağ taraftarlarının yaklaşımı ve tekno-dijital-insan-sonrası tahayyülü. İnsanlığın köklü bir dönüşümden geçilecek bir sıfır-noktasına yaklaştığı düşüncesini

21. Gérard Lebrun, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Editions du Seuil, 2004, s. 214.

22. Buradaki canalcı spekülasyon mesele iki negatiflik arasındaki ilişkidir: insanlığa daima asgari bir tehdit teşkil eden ve son kertede tamamen anlamsız bir dış sarsıntıyla insanlığın yok olmasına sebep olabilecek radikal Öteki olarak doğanın negatifliği ile bizatihi insan öznelliğinin negatifliği, doğa üzerindeki yıkıcı etkisi. İnsanlığın Doğa'nın Ötekilik'iyle karşılaşırken kendi özyle, kendi varlığının ne-

hepsi benimsiyor olsa da, ontolojileri baştan aşağı farklıdır: Tekno-dijital kıyametçilik (en önde gelen temsilcisi Ray Kurzweil'dır) bilimsel doğalcılığın sınırları içinde kalır ve insan türünün evrimi düzeyinde insanın "insan-sonrası"na dönüşümünün ana hatlarını görür; Yeni Çağ kıyametçiliği bu dönüşümü manevi bir süzgeçten geçirerek bir "kozmetik farkındalık" halinden başka bir hale (genelde, modern ikici-mekanik bakıştan bütünle bütünleşmeye) geçme olarak yorumlar; son olarak Hristiyan fundamentalistler de kıyameti tam olarak İncil çerçevesinde yorumlayıp, İsa ile Deccal arasındaki son çarpışmanın yakın olduğuna, hayati bir eşiğe doğru ilerlediğimize dair işaretler bulmaya çalışır (ve bulur). Bu son tasavvur içeriği bakımından hâlâ tehlikeli olsa da gülünç bulunur, ama radikal "binyılcı" özgülleşmeci mantığa en yakın olanı da odur.

İlk olarak tekno-dijital kıyametçiliğe bakalım. Burada bizi bekleyen şeylerin habercisi, MIT Medya Laboratuvarı'ndaki Akışkan Arayüzler Grubu'nun üyesi olan Pranav Mistry'nin geliştirdiği, "SixthSense" (AltıncıHis) diye anılan, "el hareketleriyle işleyen arayüz" de görebiliriz.²³ Donanım –boyna asılan küçük bir internet kamerası, cep projektörü ve bir ayna; bunların hepsi kablosuz bir şekilde cepteki akıllı telefona bağlıdır– seyyar bir aletten oluşur. Kullanıcı önce nesneleri tutup ellerini hareket ettirir; kamera, bilgisayar-vizyon temelli teknikler kullanarak kullanıcının el hareketlerini ve fiziksel nesneleri tespit edip izler. Yazılım ise video veri akışını bir dizi talimat olarak okuyarak işleme sokar ve internetten ilgili malûmata (metinler, görüntüler, vb.) ulaşır; söz konusu alet daha sonra bu malûmatı halihazırdaki bir fiziksel yüzeye yansıtır – tüm yüzeyler, duvarlar ve taşıyıcının etrafındaki fiziksel nesneler arayüz işlevi görebilir. Bunu biraz da şöyle anlatayım: Örneğin bir kitapçıya gider, bir kitabı elime alır ve önümde tutarım; bunu yaptığım anda, kitap hakkındaki eleştiriler ve kitaba çeşitli yerlerde verilmiş puanlar

gatif çekirdeğiyle karşı karşıya geldiğini ne ölçüde söyleyebiliriz? Spekülatif açıdan bakıldığında, bu apaçık doğrudur; zira doğa ancak kendisini doğanın karşıtı olarak algılayan bir öznenin gözünden bakıldığında tehdit edici bir Ötekilik olarak görünür: Özne, doğanın tehdit edici negatifiğinde, doğayla kurduğu negatif ilişkinin ayna imgesini alır.

23. Medyadaki sayısız haberin yanı sıra, Wikipedia'daki "Sixth Sense" maddesinde bu proje özlü bir şekilde anlatılıyor.

kitabın kapağına yansır. Saatin kaç olduğunu merak ediyorsam, sol bileğime bir daire çizerim ve projektör sağ koluma bir saat yansıtır. Kollarımı öne doğru açıp parmaklarımla bir kare şekli oluşturduğumda, sistem bu hareketi "bir sahneyi çerçeveleme" olarak tanır, fotoğrafını çeker ve kaydeder. (Ardından, bu fotoğrafları herhangi bir duvara yansıtıp elimle talimat vererek –örneğin parmak uçlarımla görüntüleri istediğim yere çekerek– manipüle edebilirim.) Hava alanına giderken, uçak biletimi elime alırım ve mesela "uçuş 40 dakika ertelendi" ibaresi biletin üstüne yansır. Gazete okurken elimi bir görüntüye doğru yöneltirim ve daha fazla malumat sağlayan başka görüntüler ya da videolar yüzeyin üzerine yansır. Yakındaki bir yüzeye harita yansıtıp, sezgisel el hareketleriyle görüntüyü ister büyültürük isterse de küçültürük ve hatta hareket ettirerek yolumu bulabilirim. Parmağımla bir @ işareti çizerim ve önümdeki herhangi bir yüzeye e-posta adresimle birlikte sanal bir kişisel bilgisayar yansır; böylece sanal klavyedeki tuşlara bakarak mesaj yazabilirim. Buna benzer daha pek çok örnek verilebilir – böyle bir aletin cinsel etkileşimi nasıl dönüştürebileceğini bir düşünün. (Bu minvalde, bir erkeğin nasıl cinsiyetçi bir hayal kurabileceğini düşünelim: Kadına bak, uygun jesti yap ve alet sana kadının ilgili niteliklerini yansıtın – boşanmış, ayartması kolay, caz ve Dostoyevski sever, oral seksi iyidir, vb.) İşin şaşırtıcı tarafı, bu aletin tahmini fiyatı nispeten düşüktür, zira sistemin bu ilk örneği yalnızca üç yüz elli dolar. Satışa çıkarıldığında dünyanın dört bir yanından bir sürü insanın bu aleti isteyeceğini rahatlıkla düşünebiliriz.

Tüm dünya bu suretle "çoklu-dokunmalı yüzey"e dönüşmekte, tüm internetse kendi yolumu bulmamı sağlayan başka veriler temin etmek üzere hiç durmadan harekete geçirilmektedir. Mistry bu etkileşimin fiziksel boyutunun altını çizmiştir: İnternet ve bilgisayarlar şimdiye kadar kullanıcıyı içinde bulunduğu ortamdan tecrit etmiştir; arketipik internet kullanıcısı ekranın önünde tek başına oturan, etrafında olan biteni hiç mi hiç umursamayan, zeki ama bilgisayar müptelası kişidir. SixthSense ile birlikte, nesnelerle fiziksel etkileşim içinde olmaya devam ederim: "Fiziksel gerçeklik - sanal ekran dünyası" ikiliği ortadan kalkar ve her iki uç birbirine doğrudan nüfuz eder. Malûmatın doğrudan etkileşim içinde olduğum nesnelere yansıtılması neredeyse sihirli ve mistikleştirici bir etki yaratır: Şey-

ler devamlı olarak kendi yorumlarını ortaya koyuyor, daha doğrusu doğuruyor gibidir.

Burada kaydedilmesi gereken ilk şey SixthSense'in gerçekten de gündelik deneyimimizden köklü bir kopuşu temsil etmemesi; daha ziyade, zaten halihazırda olanı açıkça ortaya koymasındır. Bir başka deyişle, gerçekliğe dair gündelik deneyimimizde, "büyük Öteki" –bilgi, beklentiler, önyargılar vesairden oluşan yoğun simgesel do-ku– algımızdaki boşlukları biteviye doldurur. Sözgelimi bir Batılı, sokakta fakir bir Arap kadın gördüğünde, bir yığın önyargı ve beklentisini o kadına "yansıtıp" onu belirli bir şekilde "algılamaz" mı? Bundan dolayı, SixthSense bize teknolojiye iş başında olan ideolojinin bir başka örneğini sunar. Söz konusu alet, gündelik algılarımızı ve etkileşimlerimizi üstbelirleyen ideolojik (yanlış) tanıma mekanizmasını taklit edip kendinde cisimleştirir. Mesele, söz konusu mekanizmanın açıkça ortaya konmasının, mekanizmanın etkililiğini ne ölçüde zayıflatabilecek olmasıdır.

Hiyerarşik olmayan ve kurum karşıtı yaratıcılığı, insancıl ve etik kaygılarıyla üçüncü "kapitalizm zihniyeti"nin Bill Gates'ten de kursosuz bir timsali varsa şayet, o da DNA tarafından kontrol edilen üretim fikrini ortaya atan Craig Venter'dır. Venter'ın alanı, hayatın Darvinci evrimle değil, insan aklıyla olduğu sentetik biyolojidir. Venter'ın çığır açıcı ilk girişimi, insan genomunu şimdiye kadar olduğundan çok daha hızlı şekilde ve çok daha ucuza analiz etmenin bir yolu olan arka arkaya getirerek bir dizi oluşturma (*shotgun sequencing*) yöntemidir. Venter kendi genomunu yayımlamıştı ve tarihte bir insanın DNA'sının bir dizi haline getirilmesinin ilk örneği-ydi bu (işin ilginç tarafı, bunun sonucunda Venter'ın Alzheimer, diyabet ve kalıtsal göz hastalığı riski taşıdığı ortaya çıkmıştı). Bir sonraki büyük projesindeyse, dünyayı küresel ısınmadan kurtarmak için kullanılabilecek, tümüyle sentetik bir organizma oluşturacağını açıklamıştır. Ocak 2008'de, tarihte canlı bir organizmanın tamamen sentetik ilk genomunu oluşturmuştur: Laboratuvar kimyasal malzemeleri kullanarak, küçük bir bakteride bulunan genetik malzemenin neredeyse aynısını yeniden yaratmıştır. İnsan yapımı bu en büyük DNA yapısı uzunluk açısından 582.970 baz çiftine denk düşer; mayanın transkripsiyon gücünden faydalanmak suretiyle, daha küçük (ama yine de devasa olan!) dört iplikçiğinden koparılarak bir araya

getirilmiş ve *Mycoplasma genitalium* diye bilinen bakterinin genomu örnek alınarak oluşturulmuştur (insanın üreme sisteminde yaygın olan bu bakterinin seçilmesinin tek nedeni, nispeten küçük bir genomunun olmasıdır). "Laboratuvarda oluşturulmuş genom henüz işleyen ya da türeyen canlı bir mikroba yol açmamıştır. Fakat Dr. Venter sentetik DNA'yı başka bir bakterinin kabuğuna zerk etmek suretiyle onları nasıl "çalıştıracaklarını" bulmaları için sadece biraz zaman gerektiğini söylemiştir."²⁴ Bu başarı sayısız uygulaması olabilecek yeni tür mikro-organizmaların yaratılmasına giden yolun kapısını aralıyor: Petrol ile kömürün yerini alacak yeşil yakıtlar olarak zehirli atıkları imha etmek ya da sera gazlarını emmek için, vb. Venter'ın hayali ilk "trilyon dolarlık organizmaları", biyoyakıt dışkılayabilecek, hidrojen biçiminde temiz enerji ve hatta ısmarlama yemekler üretebilecek patentli böcekleri yaratmaktır:

Fosil yakıtların sona erdiğini hayal edin: Ekolojiyi tahrip eden sondaj çalışmaları duracak, yeni muhafazakâr petrol baronlarının siyasi-iktisadi gücü sönecek ve ucuza temin edilebilir, düşük emisyonlu ulaşım, ısınma ve elektrik başlayacak. Bu teknolojinin etkisi son derece derindir ve daha da yayılacaktır. Biyokimyasal ve metabolik yolların ayrıntılarını keşfederek, endüstriyel uygarlığımıza bela olan sorunları çözmek üzere onların zarafetini ve etkililiğini daha inceden inceye taklit edebiliriz. Karbodioksitle beslenen ve oksijen dışkılayan, ilkel, kendi kendini idame ettiren bir biyo-robot yapacağız belki de. Su kaynaklarımızın içinden cıvayı çıkarabileceğiz belki de. Sınırları bilmiyoruz, ama olasılıklar insanı huşu içinde bırakıyor.²⁵

Venter'ın da teslim ettiği gibi, daha kötü olasılıklar da vardır; örneğin, Ebola gibi virüsleri sentezlemek ya da yeni patojenler oluşturmak mümkün hale gelecektir. Fakat sorun aslında daha derindir: Bu gibi aşırı genetik mühendislikleri sonucunda özleri itibarıyla farklı organizmalar oluşacaktır – kendimizi bilinmeyenlerle dolu yeni bir alanda bulacağız. Sorunun kaynağında DNA'nın nasıl işlediğini tam olarak bilmememiz yatıyor: Sentetik bir DNA dizisini bir araya getirebilsek bile, onun aslında nasıl işleyeceğini, bileşenlerinin nasıl bir etkileşim içine gireceğini kestiremiyoruz. DNA bir hücreyi protein

24. Carolyn Abraham, "Lab-made Genome Gives New Life to Ethics Debate"; www.theglobeandmail.com adresinden erişilebilir.

25. Ian Sample, "Frankenstein's Mycoplasma", *Guardian*, 8 Haziran 2007.

üretmeye sevk ederek onunla iletişime geçer; şu an verili bir DNA dizisi, bu dizinin ürettiği proteinler ve organizmanın nihai özellikleri arasındaki ilişkiyi tam olarak anlayabilecek durumda değiliz. Genetik mühendislikte yapılan işler üzerinde herhangi bir kamusal denetim de olmayınca bu tehlikeler daha bir görünür hale geliyor – herhangi bir demokratik gözetimden bağımsız olan vurguncu sanayiciler hayatın yapıtaşları üzerinde oynuyorlar. Venter *Bıçak Sırtı/ Blade Runner* benzeri bir toplumun oluşmakta olduğuna ilişkin korkuları şöyle yatıştırmaya çalışmıştır:

Bu filmin [*Bıçak Sırtı*] temelinde benim hiçbir alakam olmayan bir varsayım, yani insanların bir köle sınıfı yaratmak istediği varsayımı yatıyor. İnsan genomunun oluşturulmasının ne gibi olanaklar yaratacağını düşünüyorum da, şimdiki bilişsel yetilerimizin on katına sahip olsak hoş olmaz mıydı? Fakat insanlar kalkıp bana bir hizmetçi olarak çalıştırabilecekleri aptal bir insan yapıp yapamayacağını soruyorlar. Hapishanedeki mahkûmlar bana mektup gönderiyor ve hücrelerinde bulundurabilecekleri kadınlar yapıp yapamayacağını soruyorlar. Bir toplum olarak bunu yapmayacağımızı düşünüyorum.²⁶

Venter öyle düşünmeyebilir, ama onu talep yağmuruna tutan insanlara bakacak olursak, hizmet etmeyle görevli bir alt sınıfın yaratılmasına dönük toplumsal bir talep olduğunu görürüz. Ray Kurzweil ise bu korkuları farklı bir şekilde yatıştırmaya çalışmıştır:

Siborgların insan avlaması senaryosu ikna edici değil, çünkü bu iki varlık birbirinden ayrı olmayacak. Bugün, Parkinson hastalığı olanları bir beyin implantasyonu ile tedavi ediyoruz. Bu aygıtın kapasitesini bin katına çıkarıp ebatını da yüz binde birine düşürürseniz, 25 yıl içinde ne gibi şeylerin olabileceğine dair bir fikir edinebilirsiniz. "Soldaki siborg, sağdaki insan" denilmeyecek. İkisi iç içe geçecek.²⁷

Bu her ne kadar ilkesel açıdan doğru olsa da (ki bu noktada insanlığımıza daima suni protezlerin eklendiği şeklindeki Derridacı motifi hiç durmadan çeşitlendirebiliriz), mesele aslında şudur: Ebatın yüz binde birine düşürülmesiyle birlikte, protez artık eskiden olduğu gibi deneyimlenmekten çıkıp görünmez hale gelir ve kendimize dair dolaysız-organik deneyimimizin bir parçasına dönüşür; böylelikle,

protezi teknolojik olarak kontrol edenler, kendimize dair deneyimimizin özünü kontrol edebilecek duruma gelir.²⁸

Bu noktada sorulabilecek, bilme arzumuzun (ve bilmeye hazır olmamızın) sınırlarını ilgilendiren çok daha köklü sorular da vardır: Çocuklarında Alzheimer genleri olduğunu öğrendiklerinde anne babalar ne yapacaktır? İngilizcede moda olan son sözcüklerden biri olan *previvor** (kansere yakalanmamış olan ama hastalığa genetik yatkınlığı olan kişi) bu tür bilgilerin yaratabileceği endişeleri açıkça ortaya koyar.

Pekin'deki Genom Bilimi Enstitüsü'nde çalışan bilimciler dünya çapında dizilenecek dördüncü insan genomunu tamamladılar; genom veri tabanlarını gerek "Çinlilere has genetik hastalıklarla ilgili sorunları çözmek", gerekse de teşhisleri, tahminleri ve terapileri iyileştirmek için kullanmayı planlıyorlar. Bu tür fenomenler, Tibet'teki sorunlarla meşgul olan medyadan haberini pek de alamadığımız bir sürecin, yani biyogenetik devrimin genişlemesinin yalnızca görünen yüzüdür. Batı'da yaşayan bizler devamlı biyogenetik deneylerin ve yöntemlerin etik ve hukuki sınırlarını tartışaduralım (kök hücreler – evet mi hayır mı?; genoma ne ölçüde müdahale etme hakkımız olmalı – yalnızca hastalıkları önlemek için mi, yoksa istediğimiz gibi bir bebek yaratmak üzere fiziksel ve hatta ruhsal özellikleri de geliştirmek için mi?), Çinliler devlet kurumları (örneğin Bilimler Akademisi) ile özel sermaye arasındaki, o tıkr tıkr işleyen, örnek alınacak işbirliği sayesinde, sınır tanımadan kendi yollarında ilerliyorlar. Kısacası, Kant'ın muhtemel değişimiyle aklın "özel" kullanımının her iki dalı (devlet ile sermaye) aklın "kamusal" kullanımının yokluğu pahasına elbirliği etmiş durumda (yani bu ülkede, olası siyasi istismarları, bu tür gelişmelerin etik açıdan özerk failer olarak bireyler üzerinde ne gibi etkileri olabileceğini özgürce tartışabilecek bağımsız bir sivil toplum yoktur). Hem devletin kendi yurttaşlarının biyo-

* Ön, önce gibi anlamları olan *pre-* öneki ile hayatta kalan, sağ kurtulan kişi anlamına gelen *survivor* sözcüklerinin kaynaştırılmasıyla oluşturulmuştur. —Ç.n.

28. Habermas örneğindeki paradoks şudur: Suni hayatın oluşturulması modernliğin (kollarından birinin) başarısıysa şayet, modernlik tasarısının başarı sağlamasından imtina eden, yani potansiyellerinin açığa çıkmasına sınır koyarak modernliğin "tamamlanmamış bir tasarı" olarak kalmasını yeğleyen kişi Habermas'ın ta kendisidir.

genetiğini kontrol edip yönlendirdiği bir ters-ütopyaya, hem de kâr yarışına doğru hızlı bir gelişim yaşanmaktadır: Hukuki yasaklar yüzünden kendi ülkelerinde böyle tedavi göremeyecek olan zengin Batılı yabancıları hedefleyen ticari klinikler geliştirmek üzere, Çin'deki laboratuvar ve kliniklere (bunların en büyüğü Şanghay'dadır) milyarlarca ABD doları yatırım yapılıyor. Fakat asıl sorun küresel bağlamda herhangi bir hukuki yasaklamanın giderek anlamsızlaşmasıdır: Bu yasakların esas etkisi Çin'deki ve başka yerlerdeki tesislerin ticari ve bilimsel avantajlarını güçlendirmek olacaktır – nitekim Şanghay'ın *Bıçak Sırtı*'ndaki adsız şehre benzer, ters-ütopya-yı andıran bir mega-şehre dönüşeceği dair bahse girilebilir.

Hızla öyle bir zamana yaklaşıyoruz ki, başka insanlarla kurduğumuz ilişkilerin dijital mekanizmalarla dolayımlandığı şeklindeki genelgeçer şikâyetimizi değiştirmek zorunda kalıp, yüz yüze temasların bile bir arayüzle dolayımlanması yakınmaya başlayacağız. Öyle görünüyor ki yakın gelecekte bilgisayarlar (ve diğer iletişim araçları) arasında hızla ve çok daha fazla doğrudan bağlantı kurulacak ve bunlar bizim adımıza iletişim kuracak, karar verecek ve sonunda bize kendi etkileşimlerinin nihai sonuçlarını sunacak. (Örneğin, bankamatikten para çektiğimizde makine bankamıza haber verir ve bankanın bilgisayarı da e-posta yoluyla bu bilgiyi bizim bilgisayarımıza gönderir.) Halihazırda, bilgisayarların kendi aralarında, bilgisayarlar ile onları kullanan insanlar arasında kurulandan çok daha fazla bağlantı vardır – Marx'ın formülünü buraya da uygulayıp insanlar arası ilişkilerin yerini, bilgisayar-şeyler arasındaki ilişkilerin aldığını söyleyebiliriz. Peki ya bu etkileşim içinden, kendi gündemini zorla benimsetebilecek ve böylece dijital ağın kontrolü ve yönetimini insan kullanıcıların elinden alıp insanları kullanabilecek bir tür öz-örgütlenme doğarsa?

Büyük bütçeli tekno-gerilim filmi *Kartal Gözü / Eagle Eye* (D. J. Caruso, 2008) ufukta görünen bu olasılığı tüm muğlaklığı içinde ele alıyor – filmin enteresan ideolojik sebeplerden ötürü gişede başarısızlığa uğramış olması şaşırtıcı değil. Filmin olay örgüsünü şöyle özetleyeyim:²⁹ "Teröre karşı savaş"ta bildik bir kaza gerçekleşir. ABD ordusu Ortadoğu'da yaşayan şüpheli bir teröristin peşindedir, ama

adam münzevi olduğu için, kimlik bilgilerini öğrenmenin zor olduğu anlaşılır ve tüm askeri verileri işleme sokan bilgisayar sistemi bu özel görevin başlamadan durdurulmasını tavsiye eder. Savunma Bakanı bunu kabul eder, ama Başkan görevin her ne olursa olsun devam ettirilmesini emreder. Öldürülen herkesin sivil olduğu anlaşılıp bu saldırıya karşılık misilleme bombalar atılınca siyasi bir felaket patlak verir. Bu noktada filmin kahramanları sahneye girer: İki sıradan ABD vatandaşı olan (Stanford Üniversitesi'nden terk) Jerry Shaw ile (Sam adında trompetçi bir oğlu olan bekâr anne) Rachel Holloman. Jerry bir gün eve döndüğünde dairesinin silahlar, patlayıcılar ve düzmece belgelerle dolu olduğunu görür. Telefon çalar ve kim olduğunu bilmediği bir kadın FBI'nın onu otuz saniye içinde tutuklayacağını ve kaçmak zorunda olduğunu söyler. Jerrey kadına inanmaz ve FBI tarafından tutuklanır. Gelgelelim, meçhul kadın telefon yoluyla Jerry'nin bir yolunu bulup kaçmasını sağlayıp onu Rachel'la buluşturur; Rachel'ı da oğlunu öldürme tehdidiyle Jerry'ye yardım etmeye zorlamıştır. (Hâlâ telefondaki bir sestten ibaret olan kadın) trafik lambaları, cep telefonları ve hatta otomatik vinçler gibi ağ bağlantılı her aleti uzaktan kontrol edip bu ikilinin polisten ve FBI birimlerinden paçayı kurtarmasına yardımcı olur. Jerry ve Rachel kadın-sesin kendini onlara tanıtacağı bir elektronik eşya mağazasına yönlendirilir. Bu kadın-sesin, dünyanın dört bir yanından istihbarat toplayan ve neredeyse elektronik olan her şeyi kontrol edebilen, "Autonomous Reconnaissance Intelligence Integration Analyst" (Ariia – Özerk Keşif İstihbaratı Entegrasyon Analisti) adındaki çok gizli bir süperbilgisayar olduğu ortaya çıkar. Ariia, filmin başında Başkan'ın yaptığı hatanın ışığında, yürütme organının kamunun menfaatine tehdit teşkil ettiğine ve ortadan kaldırılması gerektiğine karar vermiştir. Başkan'ın kabinesini yok etmeyi ve özel görevden vazgeçilmesi gerektiği yolundaki tavsiyeyi kabul etmiş Savunma Bakanı'nı Başkan yapmayı planlamaktadır. Jerry ile Rachel'a ABD halkına yardım etmeye çalıştığını açıklar. Rachel'a içinde patlayıcıların olduğu söylenmeyen bir kolye verilir ve Rachel, Başkan'ın yıllık Ulusa Sesleniş konuşmasını dinlemeye gönderilir. Konuşmanın başında Sam'in sınıf arkadaşları sahneye çıkacaktır; Sam trompetinde, ABD ulusal marşının son kıtasındaki "free" (özgür) sözcüğüne denk düşen fa notasına bastığında, patlayıcı kolyeyi ateşleyecek, tetik harekete geçecektir. Sonunda,

dürüst FBI ajanlarının kahramanca çabaları sonucunda her şey halledildi; patlamanın önüne geçilmiştir, Sam kurtulmuştur ve Rachel ile Jerry sevgili olmuştur.

Ariia aslında ABD halkının çıkarları uğruna hareket eden rasyonel bir fail değil midir? Ariia'nın planının başarılı olması ABD için en iyisi olmaz mıydı? Olayların merkezinde yer almayan düzinelerce masum insanın hayatını kurtarmaya hazırdır Ariia – fakat düzinelerce Arap sivilin ölümüne yol açan ilk saldırıya onay veren Başkan da öyleydi. Böyle bir şeyin kastedilip kastedilmediği belli olmadığı için film muğlak kalır.³⁰

Peki, hayatlarımızın dijitalleşmesi gündelik deneyimimizin yorumbilgisel ufkunu nasıl etkiler? CNN'de 29 Mayıs 2008'de yayınlanan bir habere göre, beyinlerine sensörler nakledilmiş maymunlar düşünerek bir robot kolunu kontrol etmeyi öğrenmiş ve örneğin meyve ve marşmelov yemek için bu kolu kullanmaya başlamıştır. Pittsburgh Üniversitesi Tıp Okulu'nda yapılan deneyde, bir çift makak maymunu, beynin hareketlerle ilgili bölgelerinden sinyaller

30. Daha içsel bir düzeyde baktığımızda, Jerry ile Rachel'in FBI'dan tekrar tekrar kaçmayı başardığı sahnelerin altındaki peri masalı mantığına karşı çıkmadan edemiyor insan. Yalnızca yansız bir gerçeklik arka planında düşmanlarla karşı karşıya gelmiyor, büyümlü bir evrende hareket ediyorlardı sanki – gerçekliğinin dokusunun ta kendisi sihirli bir el tarafından yönlendirilmekte ve onu kahramanlarımızın çıkarına evirip çevirmektedir. Peşlerindeki arabalar çok yaklaştığında, araya vinçler girer; polisten kaçarken metro istasyonuna girerler ve zaman çizelgesi onlara hangi yöne gitmeleri gerektiğini gösterir. Nihai paranoyak hayal, yani gerçekliğin mücadelelerimize kayıtsız kalan yansız hareketsiz maddelerden oluşmadığı, bilakis iyiliksever bir akıl tarafından yönlendirilen suni bir mekanizma olduğu hayali değil midir bu? Daha zayıf versiyonunda genellikle kahramanların karşısına konulan mantık (karmaşık gözetim sistemi sayesinde düşmanın Will Smith'in nerede olduğunu her zaman biliyor gibi görüldüğü *Devlet Düşmanı/Enemy of State*'i hatırlayalım mesela) burada kahramanların çıkarına işler – tabii bunun kaçınılmaz olarak şöyle bir sonucu da vardır: Kontrol eden fail tanım gereği kötü olduğu için, kendileri farkında olmasa da, kahramanlarımız gerçekliğini kontrol eden kötü büyük Öteki'nin zora koşulmuş mağdurlarıdır.

Kahramanlarımızın yanıp sönen "nöronlar"ı olan büyük bir kubbe şeklindeki Ariia'ya girdiği sahnenin filmin en şiirsel sahnesi olduğu söylenebilir – kendilerine seslenmekte olan kadın sesinin kafasına, beynine girmişlerdir sanki. Bu sahnenin cazibesi (ve başlıca ideolojik manipülasyonu) şudur: Gayrişahsi-mekanik "beyin"i işler halde görsek de, bilgisayar hâlâ öznelmiş durumdadır ve hayali kadın sesi insanlara diyalogdaki muhatapları olarak seslenmeye devam etmektedir.

gönderen, insan saçı genişliğinde elektrotlarla donatılmıştır. Deneyi gerçekleştiren bilimciler bu sayede, uzvu kesilmiş kişiler ya da dejeneratif hastalıkları olanlar için beyinle kontrol edilen protez uzuvlar üreteceklerini söylüyor. Bunun ilk örneği çoktan hayata geçirildi bile: Güney Florida Üniversitesi'nde yalnızca beyin tarafından kontrol edilen, tekerlekli sandalyeye takılmış bir robot kol icat edilmiş durumda.³¹ Söz konusu cihaz amiotrofik lateral skleroz (ALS) hastalarına ya da vücudu tamamen felç olmuş, yani beyinleri tümüyle çalışan ama düşüncelerini hiçbir şekilde ifade edemeyen kişilere, yapılması normalde imkânsız olan basit gündelik işleri yapma olanağı sağlıyor. Elektroensefalografi (EEG) adı verilen taramalar ALS hastalarına dış dünyayla iletişim kurma imkânı tanıyor: Bilimciler hastaların kafasına elektrotlarla donanmış ve elektrik ileten jelle dolu bir başlık geçirmek suretiyle, beynin içinde dolaşan çeşitli türden elektrik itkileri kontrol edebiliyor. Bu örnekte bilimciler P300 adı verilen bir beyin dalgasını kontrol ediyorlar; P300 dalgalarını okumak aslında bir insanın düşüncelerini okumaya benzer, ama olabilecek en kaba düzeyde. Tekerlekli sandalyeye takılmış robot kol için, tekerlekli sandalyedeki kişi küçük bir ekranda parıldayan yön oklarına bakar; ok söz konusu kişinin gitmek istediği yöne işaret ettiğinde, beyin EEG'ye ışık gönderir ve böylece tekerlekli sandalye ya da robot kol istendiği gibi hareket eder. Stephen Hawking'in zihni ile dış dünya arasındaki minimal bağlantı, felç olmuş bedeninin hareket ettirebildiği tek parçası olan o meşhur küçük parmağı bile bundan böyle artık gerekli olmayacaktır: Zihin *doğrudan* nesneleri hareket ettirebilecek, uzaktan kumanda aleti olarak işlev görecek şey ise beynin ta kendisi olacaktır.

Son zamanlarda yapılan araştırmalar, ABD'nin gizli savunma dairelerinin beyinlere net elektromagnetik dalgalarla saldırmak suretiyle, insanların duygularını ve tavırlarını uzaktan kontrol edebilecek araçları geliştirmek üzere geniş kapsamlı ve uzun vadeli projeler içinde olduğu gibi tekinsiz bir gerçeğe işaret ediyor. Belirli duygusal tavırları (korku, nefret, cesaret) maddi açıdan destekleyen beyin dalgalarını tespit etmek halihazırda mümkün olduğu için, ge-

31. Bkz. Eric Bland "Wheelchair Arm Controlled by Thought Alone", *Discovery News*; www.dsc.discovery.com adresinden erişilebilir.

liştirilen fikre göre hedeflenen duyguyu üretmek ya da engellemek üzere beyne yapay olarak oluşturulmuş benzer dalgalar yağdırılacak. Gazilerde görülen post-travmatik etkilerin tedavisinde benzer bir yöntem çoktan sınıandı bile: Beyindeki travmatik hafıza izlerinin maddi desteği belirlenip beyin belirli dalgalara tutulunca bu izler ortadan kaldırılabilir – bu sürecin arzu edilmeyen yan etkisi ise sınırlı ve geçici hafıza kaybı. Bu pratiklerin kapsamını bilmesek de, bu savunma dairelerinin "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki farkı yıkma ve beynin "şebeke" sini doğrudan teknolojik olarak manipüle edilebilir dış süreçlere bağlama ihtimalinden istifade etmek üzere büyük bir gayret içinde olduklarını varsaymamız için yeterince kanıtımız var gibi görünüyor.

Bu araştırmanın temelindeki ideal nihayetinde ruhsal düzeyde gerek geçmişin gerekse de geleceğin tümüyle kontrol altına alınmasıdır. Güdülen strateji her zaman aynıdır: Bulunan şey öncelikle, insanı elden ayaktan düşüren bir hastalığa karşı parlak bir tedavi yöntemi olarak sunulur (böylece kimse buna karşı çıkamaz), ardından da başka alanlara doğru genişletilir. Bir kişinin travmatik geçmişini seçici bir şekilde silebilecek ve böylelikle sözgelimi bir işkence ya da cinsel tecavüz mağdurunun normal hayata dönmesini sağlayabilecek genetik ve biyokimyasal müdahalelere dair geniş araştırmalar yapılmaktadır – sorun bu tür bir yöntem geçmişin izlerini daha kapsamlı bir şekilde kontrol etmeyi de içerecek şekilde genişletildiğinde ortaya çıkıyor elbette. Daha şimdiden, hali vakti yerinde olan anne-babalar, ileride zihinsel zayıflıkları (düşük IQ, kriminal eğilimler, vb.) olur mu diye henüz doğmamış bebeklerinin beynini taratabiliyor. Peki söz konusu yöntem dünyanın her köşesine yayılırsa bunun ne gibi sonuçları olur? Buradaki ikili tuzaktan kaçınmamız gerekir; yani ne beynin "arındırılacağı", hastalıklardan korunacağı ve geçmiş travmalardan arındırılacağı şeklinde iyicil bir ütöpik hayale kapılmalı, ne de beyne yapılan bu tür müdahalelerin "insanlığın sonuna" delalet ettiğini söyleyerek yok yere kıyamet tellallığı yapmalıyız.

1998 yılında Nick Bostrom ile David Pearce tarafından kurulan "Dünya Transhümanistler Birliği" bu sorunları çözmeyi vazife edinmiştir. Bu kuruluş kendisini "insan yetilerini geliştirebilecek teknolojinin etik bir şekilde kullanılmasını savunan, kâr gütmeyen ulusla-

rarası bir örgüt" olarak tanımlamaktadır.³² Temel dayanakları, evrim açısından bakıldığında insan gelişiminin bitiş noktası gibi bir yere henüz varmamış olması: Buna göre, ortaya çıkmakta olan her türden teknoloji –nörofarmakoloji, yapay zekâ, sibernetik, nanoteknolojiler– insanların yeteneklerini geliştirme potansiyeline sahiptir. Bostrom'un kendi sözleriyle: "Bundan birkaç sene önce, tartışmalar genelde 'bütün bunlar bilimkurgu mu?' ya da 'gelecekte ortaya çıkması gerçekten muhtemel şeylerle mi uğraşıyoruz?' gibi sorular etrafında dönerdi. Şimdi ise tartışmalar genelde şu görüşten hareketle başlıyor: Evet, insan yetilerini değiştirmek giderek daha mümkün hale gelecek. Dolayısıyla şu anda bunu yapmalı mıyız yoksa yapmamalı mıyız? – İşte bunu tartışmamız lazım. Eğer yapacaksak, etik sınırları nereye koyacağız?" Transhümanistler, Nietzsche'nin "ahlaki ve kültürel aşkınlık"ı hedefleyen "üstinsan" kavramının aksine (buna göre, muazzam bir güç istenci ve incelikle donanmış seçkin birkaç kişi geleneksel ahlak ve âdetlerin boyunduruğundan kurtulacak ve böylece insanlığın geri kalanının üstüne çıkacaktır), "insan-sonrası" fikirleriyle herkesin geliştirme teknolojilerine erişebileceği bir toplumu hedefliyor:

Transhümanistler sağlıklı yaşam süresini bir hayli uzatacak ve hafıza, odaklanma ve diğer insan yetilerinin gelişimini destekleyecek araştırmalara daha fazla fon ayrılmasını savunuyor. Transhümanistler herkesin kendi bilişsel, duygusal ve fiziksel esenliğinin çeşitli boyutlarını geliştirmek üzere bu tür araçlara başvurma hakkına sahip olması gerektiğini öne sürüyor. Bu durum hem tıp ile teknolojinin geleneksel amaçlarının doğal bir uzantısıdır hem de insanlık durumunu gerçekten iyileştirmek üzere önümüzde duran büyük bir insancıl fırsattır.

Sonuçta, temel etik kaygılar bu araçlara erişimle ve bu araçları kimin kim için dönüştürdüğüyle ilgilidir:

Yetişkin, ehliyetli vatandaşların kendi bedenleriyle ne yapacaklarına karar vermeleri hakkında konuşuyorsak, başka çocukları çeşitli ölçülerde değiştirmek ya da embriyoları seçmekten bahsediyorsak daha başka etik sorular ortaya çıkar. Erişime ilişkin başka etik sorular da vardır. Bu tekno-

32. John Sutherland, "The Ideas Interview: Nick Bostrom", *Guardian*, 9 Mayıs 2006.

lojilerden bazıları çok pahalı olursa –ki bu gayet mümkün– hakkaniyeti temin etmek üzere ne gibi mekanizmalar devreye sokulmalıdır?³³

Bizim kaderimizi devletin yahut özel kurumların belirlemesini engellemek için, bu tür geliştirme seçeneklerinden yararlanıp yararlanmama tercihi genel olarak bireyin kendisine bırakılmalıdır. Peki bu koruma yeterli midir?

İnsan-sonrası çağının eşliğine geldiğimize dair tüm uyarılarına rağmen, transhümanistler aslında hâlâ fazlasıyla hümanistler. Yani, biyogenetik temelimize müdahale etme ve "doğa"mızı değiştirme ihtimalini tasvir ederken, hâlâ kendi eylemlerine özgürce karar veren, kendi "doğa"sının nasıl değişeceğine kendisi karar veren özerk bir öznenen bahsedebileceğini varsayıyorlar. Böylelikle, "sözcele-nenin öznesi" ile "sözcelemenin öznesi" arasındaki yarılmayı uç noktasına taşıyorlar: Bir yandan, kendi müdahalelerimin öznesi olarak ben, zihinsel olanları da dahil olmak üzere tüm özellikleri manipüle edilebilen biyolojik bir mekanizmayım; öte yandan, bu manipülasyon bir şekilde muaf, belli bir uzaklıkta hareket edip doğru tercihlerde bulunabilecek özerk bir bireyim (öyleymiş gibi davranıyorum). Peki ya bu döngü ümidi suya düşer ve biyogenetik manipülasyon sürecinin karar verme gücüne zaten çoktan "karışmış" olduğu ve ortada özerk birey diye bir şey kalmadığı ortaya çıkarsa? İşte tam da bu sebepten ötürü, transhümanist tefekkür her zaman sığ, hatta sıkıcıdır. Esas meseleyi düpedüz gözardı ederler ve tıpkı kendilerini eleştirenler gibi, ele alır gibi göründükleri sorunun sadedine gelmekten kaçınırlar: Biyogenetik ve diğer türden müdahaleler insanlığın tanımını nasıl etkileyecektir? Gerek transhümanistler gerekse de onları eleştirenler, özgür bir özerk birey lafı tutturup böyle genel geçer bir kavramdan yola çıkmayı hiç sorun etmezler. Aralarındaki farksa şundan ibarettir: Transhümanistler insanlığın insan-sonrası çağını göreceğini varsayarken, onları eleştirenler insan-sonrasını karşı durulması gereken bir tehdit olarak görürler.

İfrada varındığında, tekno-dijital kıyametçilik "tekno-gnosis" biçimine bürünür ve Yeni Çağ kıyametçiliğine geçer. Nitekim "dijital devrim"in ufkunda belli belirsiz görülen şey, insanların belli bir

33. Nick Bostrom, "Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?"; www.nickbostrom.com adresinden erişilebilir.

sezgiyi edinmesi ümididir: Kant'ın ve diğer Alman İdealistlerinin deyişiyle "düşünsel sezgi" (*intellektuelle Anschauung*) yetisini; yani algıladığı nesneyi hemen üreten, (edilgen) sezgi ile (etkin) üretim arasındaki boşluğu kapatan: şimdiye kadar yalnızca sonsuz kutsal akla atfedilen sezgi türünü edinmesi ümidi. Uygun nörolojik implantasyonlar sayesinde, "ortak" gerçekliğimizden, bugünün Sanal Gerçeklik'inin o hantal mekanizmaları (tuhaf gözlükler ve eldivenler, vb.) olmaksızın, bilgisayar tarafından oluşturulan başka bir gerçekliğe geçmek mümkün olacak; zira sinyaller duyu organlarımıza uğramadan doğrudan beynimize ulaşacak. Dan Brown'un *Kayıp Sembol*'ü bu bilimsel buluşların maneviyatçı bir edayla mistikleştirilmesinin mükemmel bir örneğidir: Beyin bilimlerinin düşünmenin temelindeki nöronal süreçleri yavaş yavaş açığa çıkartıyor olması, düşüncenin bizatihi maddi süreçleri "etkilediği" şeklindeki Yeni Çağ fikrine çekilerek mistikleştirilir. Dahası, bu maneviyatçı mistikleştirmeye bir parça vülger maddecilik de ilave edilir: Romanın iddiasına göre, düşüncenin kendisine has ayrı bir maddi varlığı vardır. Romanın ilan ettiği Yeni Çağ, yani insanlığın tümünü etkileyecek yıkıcı dönüşüm, düşünme ile gerçekliği birbirinden ayıran boşluğun kapatılmasını da beraberinde getirir: İnsanlar manevi potansiyellerini canlandıracak ve dünyayı doğrudan yalnızca düşünceyle etkileyebilmeleri bakımından tanrılar gibi olacaklardır. Böylece bü-yü ile bilim, inanç ile bilgi uzlaşacak, kadim inanç da bilimsel deneye dayalı bir onay alacaktır. *Kayıp Sembol*'e karşı çıkıp bizatihi sembolün (insanların içinde ikamet ettiği sembolik düzenin) bir kaybın sembolü olduğunu vurgulamalıyız – yani, romanın bize bir kayıp (düşünme ile gerçeklik arasındaki boşluk) olarak sunduğu şeyin aslında tam da düşünce özgürlüğümüzü sağlayan temelin bir özelliği olduğunu. Bizi gerçeklikle dolaysızca bütünleşmekten alıkoyan, düşüncenin gerçekliğe mesafe almasını sağlayan boşluktur bu. Kısacası, *Kayıp Sembol*'de aşılması gereken engel olarak görülen şey tam da düşünmenin esas mucizesidir.³⁴

34. *Kayıp Sembol* gerçekten berbat bir roman olsa da, kitabın iki özelliğinden daha bahsetmekte fayda var. Birincisi, *Da Vinci Şifresi*'ndeki cinsellikten arındırma hali burada da devam ediyor: Hiçbir şey olmaz, Robert Langdon ile kadın kahraman (Deborah Solomon) arasında hiçbir erotik gerilim yaşanmaz; oralarda bir yerde vuku bulan olağanüstü şeyler romanın merkezindeki bu boşluğu doldur-

Yeni Çağ maneviyatçılarının öne çıkarmaktan hoşlandıkları, iki farklı boyutu olan bir diğer kavram da kuantum fiziğinden aldıkları eşzamanlılık kavramıdır. Kuantuma özgü eşzamanlılık kavramı (iki ayrı parçacık öyle bir biçimde birbiriyle bağlantılıdır ki, birinin dönüşü diğerinin dönüşünü ışığın bir parçacıktan diğerine gitme süresinden daha hızlı etkiler) maddi nedensellik ağının ötesindeki olayları birbirine bağlayan "manevi" boyutun maddi tezahürü olarak yorumlanır: "Eşzamanlılıklar doğanın iskambil destesindeki jokerlerdir, zira kurallara göre oynamayı reddeder ve evren hakkındaki kesinlik arayışımızda, kimi hayati ipuçlarını gözardı ettiğimize işaret ederler."³⁵

Yeni Çağ'ın genelgeçer bilişsel haritasında "Sol" bilinçdışı ile bilinmezi, "Sağ" ise bilinç ile uyanıklığı temsil eder. Dolayısıyla, Sol'un son iki yüzyıl içinde yaşadığı siyasi trajedinin şu olduğu düşünülür: Sol kendisini toplumsal adalet ve ekonomik eşitlik meseleleriyle sınırlamıştır; zihinsel-rasyonel bilinçten çıkıp ancak sezgiyle anlaşılabilir saklı bir boyuta geçmek gibi "daha derin" bir ihtiyaç olduğunu unutmuştur: "Sol insanın 'hakları' için savaşmış, ama erkeklerin ve kadınların 'geriye kalan her şeyini' unutmuştur."^{36*} Yeni Çağ maneviyatçılığının radikal versiyonunda, ufuktaki maddi kriz (ekolojik felaket) "bizleri yeni ve daha yoğun bir farkındalık haline geçmeye zorlayan psikolojik-manevi sürecin maddi tezahürü"ne indirgenir.³⁷

Bu da bizi bir tür Hegelci "olumsuzlamanın olumsuzlanması" üçlüsü oluşturan üç "kapitalizm zihniyeti"ne geri getirir: önce girişimcinin bireyci Protestan ahlakına bürünen öznelliği, ardından şirketin "örgüt adamı", şimdiyse sonsuz derece plastik "yaratıcı" kapi-

maktadır sanki. İkincisi, *Kayıp Sembol*, bir önceki romandan da ileriye giderek, yeni bir tür olan dinsel gerilim romanının koordinatlarını peşi sıra ortaya konan gerilimli aksiyonlar ile amatör tarihsel izahatlarla sabitleştirir.

35. F. David Peat, *Synchronicity: The Bridge Between Nature and Mind*, New York: Bantam, 1987, s. 3.

36. Daniel Pinchbeck, *2012*, New York: Jeremy P. Tarcher / Penguin, 2007, s. 213.

* Bu alıntıda "hak" diye çevrilen *right* kelimesinin aynı zamanda "sağ"; "geride kalan şey" diye çevirmeyi uygun bulduğumuz *left* kelimesinin de aynı zamanda "sol" anlamına geldiğini kaydetmekte fayda var. -Ç.n.

37. A.g.y., s. 392.

talist. İki değişimin aynı düzeyde gerçekleşmediğini belirtmemiz gerekir: İlk değişim aynı simgesel biçim (Ego İdeal'i ile ideal ego'nun biçimi) dahilindeki normatif içerikle ilgiliyken, ikinci değişimde simgesel Yasa'nın biçimi terk edilir ve onun yerine belirsiz bir üst-ben buyruğu geçer. Kapitalizmin, bireyden kolektife, Protestan ahlakından örgüt adamına geçişi tekrar edecek, ama bunu "üçüncü zihniyet" düzeyinde yapacak; yani "ikinci zihniyet" in ilkinde yaptığını "üçüncü zihniyet" e yapacak "dördüncü zihniyet" i var mıdır acaba? Bu "dördüncü zihniyet" in kapitalizmin zihniyeti olmaktan kesinlikle çıktığı ve komünizmin bir adı (adlarından biri) olduğu iddia edilebilir. Daha derin manevi değişimin ikincil etkisi olarak ortaya çıkması beklenen yeni toplumsal düzenin Yeni Çağ'a özgü manevi versiyonunun tasvirlerinden biri şöyledir:

Ulus-devletlerden noosfer haline geçiyorsak eğer, Hopiler ile diğer yerli topluluklarının binlerce yıldır içinde yaşadığı türden hiyerarşik olmayan toplumsal örgütlenmeyi –güven ve telepatiye dayanan "eşzamanlı düzen"– yeniden keşfedebiliriz. Mevcut kaos içinden küresel bir uygarlık doğarsa, bu uygarlık kazananın her şeyi aldığı türden bir rekabete değil işbirliğine, fazlalığa değil yeterliliğe, bireysel elitizme değil komünal dayanışmaya dayanacak ve tüm dünyevi hayatın kutsal doğasını yeniden gözler önüne serecektir.³⁸

Maneviyatçı örtüsü üzerinden kaldırılırsa eğer, bu tasvirde aslında bir tür komünizmin anlatıldığı söylenemez mi? O halde bu maneviyatçı örtüden nasıl kurtulacağız? Maneviyatçı ayartıya karşı en iyi çare Darwinizmin temel öğretisini, yani doğanın tümüyle olumsuz olduğu gerçeğini akılda tutmaktır. Arılar bugün niçin kitleler halinde ölüyor? Bazı kaynaklara göre özellikle de ABD'de, ölü miktarı arı nüfusunun yüzde seksenine kadar ulaşmış durumda. Bu felaket besin kaynaklarımız üzerinde yıkıcı etkiler yaratabilir: İnsanların yedikleri yiyeceklerin neredeyse üçte birini poleni böcekler tarafından taşınmış bitkiler oluşturur ve bu polenleşmenin yüzde seksenini bal arıları gerçekleştirir. Olası bir küresel afeti tam da bu şekilde tasavvur etmeliyiz: bir büyük patlama olarak falan değil; küresel çapta korkunç sonuçlar yaratan küçük çaplı bir müdahale olarak. Yapmamız gereken tek şeyin durumu doğal dengesine geri getirmek oldu-

ğunu bile söyleyemeyiz. Ne dengesi diye sorarlar insana. Peki ABD ve Avrupa'daki arılar belli bir endüstriyel polenleşme derecesi ve tarzına uyum sağlamışlarsa ne olacak?

Arı nüfusunun çöküşünde bir esrarengizlik var: Aynı şey (gelişmiş) dünyanın her yerinde aynı zamanda gerçekleşiyor olsa da, bölgesel araştırmalar farklı sebeplere işaret ediyor – böcek ilaçlarının arıları zehirlemesi, arıların iletişim aygıtlarımızdan yayılan elektronik dalgalar sonucunda uzamsal yönelimlerini kaybetmesi, vb. Olası sebeplerin çeşitliliği sebep ile sonuç arasındaki bağı belirsizleştirir – bildiğimiz gibi, ne zaman sebep ile sonuçlar arasında bir boşluk oluşsa, insanlar daha derin bir Anlam arayışına kapılır: "Peki ya doğal sebeplerin altında daha derin manevi bir sebep varsa?" Doğa bilimi açısından bakıldığında, farklı yerlerde farklı sebeplerden ötürü ortaya çıkan bir fenomenin esrarengiz bir şekilde aynı anda gerçekleşiyor olmasını nasıl açıklayacağız yoksa? Bu noktada devreye "manevi ekoloji" girer: Arı kovanları arıların gaddarca sömürüldüğü bir köle kolonisi, toplama kampı değil midir? Toprak Ana onu sömürmemize karşılık bize saldırmakta mıdır? Bu maneviyatçı ayartıya karşı durmanın en iyi yolu, bu örnekte de, bildiğimizi bildiğimiz şeyler (örneğin arıların böcek ilaçları karşısında savunmasız oldukları), bilmediğimizi bildiğimiz şeyler (misal, arıların insanların yol açtığı radyasyona nasıl tepki verdikleri), ama her şeyden önemlisi de bilinmeyen bilinmeyenler ve bilinmeyen bilinenler olduğunu hatırlamaktan geçer. Arıların çevreleriyle kurdukları etkileşimin bilmediğimiz, hatta farkına bile varmayacağımız yönleri olacaktır. Ayrıca, arıları algılayışımızı etkileyen pek çok "bilinmeyen bilinen", yani arılara bakışımızı kendiliğinden şekillendiren tüm o insanmerkezci önyargılar vardır.

Bu tür fenomenlerin en rahatsız edici yanı, Lacan'ın deyişiyle "gerçeğin içindeki bilgi"de, hayvanlar ile bitkilerin faaliyetlerini düzenleyen "içgüdüsel" bilgide ortaya çıkan aksaklıktır. Bu muğlak bilgi iyice zıvanadan çıkıp feci sonuçlar yaratabilir. Kışın hava çok sıcak olduğunda, bitkiler ve hayvanlar bu ıstıyı yanlış bir şekilde yorumlayarak baharın geldiğini zanneder ve ona göre hareket etmeye başlar. Dolayısıyla, hava soğumaya başlayınca savunmasız halde kalır ve doğal yeniden üretimin tüm ritmini bozarlar. Büyük bir ihtimalle arılarda buna benzer bir şey oluyor.

Biyosferimiz üzerinde tam hâkimiyet kuramayız; ama ne yazık ki onu raydan çıkarmayı, dengesini bozmayı ve böylelikle ipini kopartıp süreç içinde hepimizi yok etmesine neden olmayı becerebilecek durumdayız. Yakın zaman önce farkına varılmış olan, Batı Si-birya'daki devasa (Fransa ile Almanya'nın toplam büyüklüğündeki) donmuş turba bataklığı örneğini ele alalım: Bu bataklığın buzları çözülmeye başlamıştır ve muhtemelen, karbondioksitten yirmi kat daha güçlü bir sera gazı olan metanın tonlarcası buradan atmosfere yayılmaktadır. Bu durumu, Albert Einstein Tıp Koleji'ndeki araştırmacıların Mayıs 2007 raporuyla birlikte yorumlamak gerekir. Zira bu araştırmacılar "bazı mantarların maddeyi çözmek dışında bir özelliği olduğuna, yani radyoaktiviteyi besin yapmalarını ve büyümelerini sağlayan bir enerji kaynağı olarak kullanabildiklerine dair kanıtlar bulmuşlardır."³⁹ Bilimcilerden birinin dediklerine bakılırsa, "ileride uzaya gidecek astronotların menüsünde radyasyon çiğ-neyen mantarların olabileceği" çoktan konuşulmaya başladı bile; "iyonlaşan radyasyon dış uzayda etkili olduğu için, astronotlar uzun süreli görevlerde ya da diğer gezegenlerde koloni oluşturma çalış-maları sırasında tükenmeyen bir besin kaynağı olarak mantarlarla beslenebilir."

Bu olasılık karşısında dehşete kapılmak yerine, bu gibi durumlarda yeni ihtimallere karşı açık fikirli olmak gerekir; "doğa"nın –tıpkı Robert Altman'ın *Sosyetenin İnsan Manzaraları/Short Cuts* filminde feci bir araba kazasının beklenmedik bir dostluğu da beraberinde getirmesi gibi– içinde meydana gelen felaketlerin umulmadık şekilde olumlu sonuçlara yol açabildiği, olumsal, çok yönlü bir mekanizma olduğunu hatırmızda tutmamız gerekir.⁴⁰

Çevreciliği "şehirli ateistlerin Batı'nın başına iyice bela olan, giderek genişleyen bir manevi boşluğu doldurmak için benimsedikle-

39. Kate Melville, "Chernobyl Fungus Feeds on Radiation"; www.science-agogo.com adresinden erişilebilir.

40. Doğaya içkin istikrarsızlık karşısında en tutarlı öneriyi 1970'lerde Alman bir çevrebilimci yapmıştı: Doğa hiç durmadan değişmekte olduğu ve Yeryüzü'ndeki koşullar insanların bir-iki yüzyıldan sonra hayatta kalmasını imkânsızlaştıracığı için, insanlığın ortak amacı doğaya uyum sağlamak değil, değişimini dondurmak amacıyla doğaya daha da kuvvetlice müdahale etmek olmalıdır. Yeryüzü'nün ekolojisi böylelikle temelde aynı kalacak ve insanların hayatta kalmasını sağlayacaktır. Bu öneri, ekolojinin hakikatini gözler önüne serer.

ri fundamentalist bir din"⁴¹ olarak görmek nasıl hatalıysa, ekoloji-den şüphe duyanları Yahudi soykırımını inkâr edenlerle aynı kefeye koymak da o denli hatalıdır. Onlara bakarak küresel ısınma konusunda iki ders çıkarabiliriz: (1) Ekolojik kaygılarda gerçekten de ne kadar çok ideolojinin olduğunu ve (2) doğal çevredeki faaliyetlerimizin fiili sonuçları hakkında ne kadar az şey bildiğimizi anlayabiliriz.

Radikal olumsuzluğa açık olmak zordur – Habermas gibi bir rasyonalist bile beceremez bunu. Son zamanlarında dine gösterdiği ilgi, dinin biçiminde saklı duran insancıl, manevi ve diğer türden içeriklere duyulan geleneksel liberal meraktan ayrılır; kafa yorduğu şey biçimin kendisidir artık: *Gerçekten* de derinden inanan, bu inanç uğruna hayatını feda etmeye hazır, mecalsiz-şüpheli liberal tavırda olmayan türden saf bir çaba ve kayıtsız şartsız bağlılık sergileyen insanlar – bizler de böyle bir bağlılık içinde olsak, siyasal-sonrası dönemde iyiden iyiye tüketen demokrasimize can katabiliriz adeta. Habermas burada Chantal Mouffe'un "çekişmeci çoğulculuk" kavramıyla yanıt verdiği sorunun aynısına çözüm bulmaya çalışır: Tutkuyu siyasetin içine nasıl yeniden dahil edeceğiz? Fakat Habermas, bahsettiğimiz şeyi yapmak suretiyle, bir bakıma ideolojik vampirliğe soyunmuş, esasen seküler-liberal tavrını terk etmeye hazır olmadan, saf müminlerin enerjisini emmiş olmuyor mu; böylece, tümüyle dinsel olan inanç büyüleyici ve gizemli bir Öteki olarak kalmıyor mu? Gelgelelim Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde, Aydınlanma'nın ve inancın diyalektiği konusunda belirtmiş olduğu gibi, Aydınlanma'nın biçimsel değerleri ile kökten-tözel inançların karşı karşıya konması yanlıştır ve savunulamayacak bir ideolojik-varoluşsal konuma tekabül eder. Buna karşılık, bizim yapmamız gereken şey, iki karşıt uğrağın tümüyle özdeş olduğunu varsaymaktır – tıpkı "Hıristiyan maddecilik"te olduğu gibi: Hem ilahi Ötekilik'i reddetmek hem de kayıtsız şartsız bir bağlılık içinde olmaktır.

41. Adam Morton, "The Sceptic's Shadow of Doubt", *The Age* (Sidney), 2 Mayıs 2009, s. 4.

Kabul: Yeniden Kazanılan Dava

1968'de Yapılar Sokağa Çıkmıştı: Bunu Yine Yapacaklar mı?

Bu sözler, Jacques Lacan'ın, 68 Mayıs'ında Paris duvarlarına yazılan o meşhur yapısalcılık karşıtı slogana verdiği cevaptan başka bir şey değil elbette: "Yapılar sokağa çıkamaz." Bir başka deyişle, bu sloganla, 68'deki o büyük öğrenci ve işçi eylemlerinin yapısalcılık çerçevesinde açıklanamayacağı ima ediliyordu (bazı tarihçilerin 68 yılının, yapısalcılığı, çok daha dinamik ve etkin siyasi müdahalelere açık olan post-yapısalcılıktan ayıran dönüm noktası olduğunu ileri sürmesi de bundan). Lacan ise 68'de yapıların sokağa *indiğini*, yani şiddetli olayların son kertede modern Avrupa'nın temel toplumsal ve simgesel dokusunda yaşanan yapısal değişimin sonucu olduğunu söylemiştir – Lacan'ın terimleriyle söylersek, Efendi'nin söylemin-den Üniversite söylemine geçiştir bu.¹

"Halka hizmet etmek" ifadesini mercek altına alırsak, Lacan'ın modernliği tanımlayan şeyin "Üniversite söylemi"nin yükselişi olduğunu söylemekte ne kadar haklı olduğunu anlayabiliriz: Liderin

1. Bkz. Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis (Seminar, Book XVII)*, New York: Norton, 2007. Postmodern siyaset teorisinin en büyük sloganlarından biri "yönetişime karşı egemenlik"tir: Karşımızda merkezileşmiş egemen iktidar yerine, tedbirler alan, çeşitli düzenlemeleri dayatan faillerden oluşan dağınık bir ağ durmaktadır. Lacancı terimlerle söylersek, burada Ana Gösterge, yani S_1 olmadan işleyen bir S_2 vizyonu, yani uzman bilgisi zinciriyle karşı karşıyayızdır. Bir diğer deyişle yönetim, idareye çevrilen, radikal sorumluluğunu üzerinden atan iktidardır – bundan dolayı, egemenliğin iktidarın başka hiçbir şeye indirgenemez bir vechesi olduğunu vurgulamak gerekir.

halka hizmet ederek meşruiyet kazanması yetmez, kralın kendisinin de (Büyük Frederik'in deyişiyle) "halkın en büyük hizmetkârı" olma işlevini yeniden icat etmesi gerekir. İşin şu yanı çok önemlidir: Hizmet etmeyen, sadece kendisine hizmet edilen kimse yoktur. Sıradan halk devlete ya da Halk'a, devletin kendisi de halka hizmet eder. Bu mantık tüm toplumun hizmet ettiği Stalinizmde doruğuna varır: Sıradan işçilerden kendi esenliklerini topluluk için feda etmesi beklenir, önderlerse (kendi "hakikat"leri S₁, Ana Gösteren olsa da) gece gündüz çalışıp halka hizmet eder. Hizmet edilen aktörün, yani Halk'ın tözel bir pozitif varlığı yoktur: Yaşayan her bireyin hizmet ettiği, gayya kuyusunu andıran Molok'un bir başka adıdır bu.* Elbette ki bu paradoksun bedeli, kendine gönderme yapan başka bir dizi paradokstur: Bireyler olarak halk, kendisine Halk olarak hizmet eder; Önderleri ise Halk olarak onların evrensel çıkarını kendinde cisimleştirir, vb.

Kafka "Ulaklar" başlıklı fragmanında Ana Gösteren'i olmayan dünyayı bir an için görmemizi sağlar:

Onlara ya kral olun ya da kralın ulakları denmişti. Tıpkı çocuklar gibi, ulak olmak istemişti hepsi. Dünyanın dört bir köşesine dörtlüce sürdükleri atları üstünde, artık kral diye bir şey olmadığı için anlamsızlaşmış haberleri haykırıyorlardı birbirlerine avaz avaz. Sefil varoluşlarına memnuniyetle son verirdi, lakin hizmet yeminlerinden ötürü buna cesaret edemiyorlardı.

"Hizmet ettiğin kişi *benim!*" diyerek efendi konumunu büyük bir naiflikle kabul etmeye hazır kişiler olsaydı ve bu Efendi konumu da Hizmetkâr-Önderlerinin bilgisinde yabancılaşmasaydı, ferahlamaz mıydık biraz?

Lacan'ın 68 Mayıs'ının görkemli olaylarına ilişkin özlü formülü şöyleydi: "Hakikat greve gidiyor. Hakikatin varoluşumuzun her ânına yüklediği ağırlıkla birlikte, onunla yalnızca kolektif bir ilişki içinde olmak ne bahtiyarlık."² *Kapitone noktası*'na damgasını vuran tersine çevirmenin tuhaf bir versiyonu çerçevesinde, her kişinin mü-

* Molok: İncil'e göre, Ammoniler ile Fenikelilerin çocuklarını yakarak kurban ettikleri tanrı. —ç.n.

2. Jacques Lacan, *Le Séminaire XVI: D'un autre à l'Autre*, Paris: Editions du Seuil, 2006, s. 289.

cadele etmek zorunda olduğu hakikat dizileri, bireyselleşmiş semptomlar ile tek bir büyük kolektif Hakikat mübadele ediliyordu sanki. Ben Hakikat'ın yolundayım, diğer hakikatlerle işim olmaz. Bu kolektif Hakikat hiç şüphesiz hakikat falan değildir: Onun içinde, hakikat grevdedir, hakikatin esas boyutu askıya alınmıştır. Bu durum böyle devam edemez; söz konusu Hakikat'ın çöküşünün ardından ortaya çıkan yeni iktidarın (de Gaulle'ün coşku söner sönmez zaferle geri dönüşü; Lacan'ın deyişiyle, histerik devrimcilerin istediği ve aldığı eski-yeni Efendi) bir öncekinden daha zalim olmamasından ötürü (coşku söner sönmez Fransız Devrimi ve Ekim Devrimi'nde olanların aksine) kendimizi şanslı saymalıyız: "Lacan'ın liberal tezi buydu işte ve olan bitene hiç bu açıdan bakmayan öğrencilere bu tezi sunmak bir yetenek gösterisiydi."³ Miller haklıdır: Kolektif düzeyde karşılaşılan Gerçek'i iptal etmesi bakımından Lacan'ın tezi sahiden de liberaldir. Burada, siyasal olanın kendisi, imgeselin ve simgesel özdeşleşmelerin alanı olarak görüldüğünden değersizleşir; tanımı gereği bir yanlış tanımadır bu. Liberalizmin temel öncülü hakikatin nominalist olduğudur: Hakikat bireyseldir, toplumsal olansa ancak bireylerin etkileşim içine girip kendilerini gerçekleştirmeleri için tarafsız bir çerçeve temin edebilir. Ya bu kolektif imgeselin ve simgesel özdeşleşmelerin düzeyinden ibaret değilse? Ya bu kolektifte antagonizmaların Gerçek'iyle yüz yüze geliyorsak?

Dahası, 68 patlaması gerçekten de Efendi'nin söyleminden Üniversite söylemine geçişe mi tekabül ediyordu? Yoksa daha ziyade belirli bir Üniversite söyleminin, yani Fransız Devrimi'nden bu yana hâkim olan Fransız "cumhuriyetçi" biçimin krizi miydi? Bu bağlamda Hegel çok önemlidir. Hegel, bir yandan, Üniversite söyleminin ilk figürüdür: Hayatının sonlarına doğru, Humboldt tarafından yeniden yapılandırılmış Berlin Üniversitesi'nde profesörlük yapmıştı – önceki tüm büyük üniversiteler (Sorbonne, Oxford) hâlâ teolojik söyleme dayanıyordu. Diğer yandan, Hegel henüz tam anlamıyla bir Üniversite söylemi figürü de değildir: Hegel'de bu söyleme direnen husus, Üniversite söyleminin açık, araştırmacı zihniyetiyle katıyen bağdaşmayan Mutlak Bilgi adını verdiği temel kavram-

3. Jacques-Alain Miller, "A Reading of the Seminar *From an other to the Other II*", *lacanian ink* 30, s. 16.

dır – İdealizm-sonrası modernliğin, "saçma" bulunan Mutlak Bilgi kavramını olumsuzlamanın bir yolu olarak, kendisini Hegel karşıtlığıyla tanımlaması da manidardır.⁴

Lacan bu değişimi Efendi'nin söyleminden Üniversite söylemine geçiş olarak kavramakta haklı mıydı öyleyse? Üniversite söyleminin bizatihi modernliğin temelindeki, Efendi'nin o hikmetinden sual olunmaz otoritesine artık bel bağlamadığı için her otoritenin Akıl mahkemesine çıkarılmasını talep eden gelenek sonrası toplumun temelindeki asli söylemsel yapıyı şekillendirdiğini bilmiyor muydu? Hiyerarşik-idareci-merkezi otorite diye bir şey varsa şayet onun dâ-niskalarından biri olan Sovyetler Birliği'nin, Üniversite söyleminin en saf timsallerinden biri olduğunu söylememiş miydi Lacan? 68'in ardından yeni bir "kapitalizm zihniyeti" zuhur etmişti: Üretim sürecinin hiyerarşik Fordist temelde yapılandırılmasına aşama aşama son verilmiş ve onun yerini istihdam edilenlerin inisiyatif almasına ve işyerinde özerk çalışmaya dayanan ağ temelli bir örgütlenme şekli almıştı. Hiyerarşik-merkezi emir komuta zincirinin yerine, katılımcıların işi takımlar ya da projeler biçiminde örgütleyip müşterileri memnun etmeyi hedeflediği ve işçilerin liderlerinin vizyonu sayesinde genel bir seferberlik içine girdiği ağlar vardı artık. Bu yeni "kapitalizm zihniyeti" 1968'in eşitlikçi ve hiyerarşi karşıtı retoriğini muzafer bir edayla canlandırmış ve kendisini *hem* şirket kapitalizminin *hem de* "reel" sosyalizmin baskıcı toplumsal örgütlenmelerine karşı başarılı bir özgürlükçü başkaldırı olarak sunmuştu.⁵

Daha yakından bakarsak bu "kültürel kapitalizm" in iki aşaması olduğunu fark edebiliriz. Reklamcılık mantığında yaşanan değişim buna örnek olarak gösterilebilir: 1980'ler ya da 1990'lardaki hâkim mantık, doğrudan ideolojik bir görünüşe büründürmeksizin doğru-

4. Anahtar soru şudur: Hegel'in Mutlak Bilgi kavramı gerçekten de teolojik-metafizik bir arık mıdır; yoksa Hegel'in iki çağ arasındaki aralıkta bulunmuş olması hasebiyle, büyük anti-İdealistler (Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Kierkegaard) yükselişe geçer geçmez yeniden görünmez hale gelen bir şeyi görüp de dile getirebildiğine mi işaret eder?

5. *First as Tragedy, Then as Farce* adlı kitabımda (Londra: Verso, 2009; Türkçesi: *Önce Trajedi Sonra Komedi*, çev. Mehmet Öznur, İstanbul: Encore, 2009) Luc Boltanski ile Eve Chiapello'nun *The New Spirit of Capitalism* (Londra: Verso, 2005) adlı kitaplarına dayanarak bu "kültürel kapitalizm" in daha ayrıntılı bir çözümlenmesini yapıyorum.

dan doğruya kişisel sahiciliğe ya da deneyimin niteliğine göndermede bulunmaktı; son on yıldaysa, ekoloji, toplumsal dayanışma gibi toplumsal-ideolojik motiflere giderek daha fazla başvurulduğunu görüyoruz: Burada gönderme yapılan deneyim, daha büyük bir kolektif hareketin bir parçası olma; doğaya ve hastalara, yoksullara ve yoksunlara ihtimam gösterme, yardım etmek için bir şeyler yapma deneyimidir. 2006'da kurulmuş bir şirket olan TOMS Shoes bu "etik kapitalizm"in ifradına varmış bir örneğini sunuyor. Şirketin politikasının

basit bir dayanağı var: Bir ayakkabı satın alırsanız, TOMS da muhtaç bir çocuğa bir çift yeni ayakkabı verecek. Birimiz Birimiz İçin. Bizi var kılan tek şey, bireylerin satın alma gücünü kullanarak daha büyük bir iyiliğe hizmet etmek... Gezegende yaşayan altı milyar insandan dört milyarı pek çok kişinin hayal bile edemeyeceği koşullarda yaşıyor. Gelin, daha iyi bir geleceğe doğru bir adım atalım.⁶

"Birimiz Birimiz İçin" şiarı, TOMS Shoes'u ayakta tutan ideolojik mekanizmayı çözmemizi sağlayan anahtarı sunuyor: Bencil tüketimcilik ile diğerkâm hayırseverlik arasındaki ilişki bir mübadele ilişkisine dönüşüyor; yani, bir çift ayakkabıya gerçekten muhtaç birinin bedavaya ayakkabı sahibi olduğunu bilmenizle tüketimcilik günahınızın (bir çift yeni ayakkabı satın almanızın) bedeli ödeniyor ve günahınız böylece silinmiş oluyor. Söz konusu süreç böylece doğruya da varmış oluyor: Tüketim faaliyetine katılmak, temelde kapitalist tüketimciliğin sebep olduğu kötülöklere karşı verilen mücadeleye katılmak olarak da sunuluyor.

Logos kelimesini Heideggerci açıdan, anlamın bir dünyanın kapılarını açan ilksel bir araya "toplanması" diye yorumlarsak, büyük şirket *logo*'sunu *logos*'un son aşaması olarak yorumlayabiliriz: Logo yalnızca birtakım özellikler ya da nitelikler tayin eden bir gösterge değildir; aynı zamanda, çeşitli anlamları tek bir Ad içinde "toplar" ve böylece koca bir dünyanın "kapılarını açar". Örneğin, *Levi's* sadece bir kot pantolonda var olduğu iddia edilen özelliklere işaret etmez; jeans giymenin nasıl bir şey olduğunu deneyimlediğimiz bağlamı

6. Bkz. www.tomsshoes.com. Bana bu bilgiyi verdiği için Ryan Hatch'e teşekkür ederim.

sağlayan koca bir anlam(lar) dünyasını, jeans giymekle kapıları açılan "dünya"yı da ayakta tutar.

Gündelik hayatlarımızın gark olduğu semantik yoğunluk, bu fazla anlam yükü günden güne daha aşikâr hale geliyor demek ki: Edimlerimizin ekoloji, yoksulluk, vb. ile üstbelirlendiği sürekli hatırlatılıyor bize; bir fincan kahve içerken ya da bir çift ayakkabı satın alırken bile aklımızdan çıkaramıyoruz bunu. Pepsi Cola bu insancıl fazlalığı beklenmedik bir düşünümsellik düzeyine taşıdı: Tüketicilere şirketin elde edeceği kârın insancıl ve başka türden davalara aktarılacağı sözü veriliyor, hatta tüketicilerden paranın nasıl harcanması gerektiğine dair kafa yormaları bile rica ediliyor ve onlara hangi fikrin uygulamaya konulacağına dair oy verme fırsatı sunuluyor:

Pepsi'nin amacı zaten her zaman canlandırmakla ilgiliydi. Peki ya Pepsi insanlar yerine dünyayı canlandırmak için yardım elini uzatsa?.. İster bir şeyi kurtarmak, isterse de bir şey yaratmak, bir şeyi düzeltmek olsun, dünyanın nasıl daha iyi bir yer haline getirilebileceğine dair bir fikriniz varsa bunu bize anlatmanızı istiyoruz. Ardından, hangi fikirlerin en iyiler olduğuna oylarınızla siz karar vereceksiniz. Kazanan fikirleri uygulamaya koymak üzere Pepsi Canlandırma Fonu'na milyonlarca dolar ayıracağız.⁷

Böylece, fazlalığın kapıları biz tüketicilere açılıyor: Tükettikçe, yeğlediğimiz ideolojik bağlılığı ifade etmek üzere "seçme özgürlüğü"ne de kavuşuyoruz.

Bu bağlamda, tüketicilerin kendilerini bu çerçevede algılamalarının ideolojik özünü günümüz toplumunun doğru bir tasviri olarak gören ve dolayısıyla canalcı ayrımların belirsizleşmesinde pay sahibi olan şöyle ucuz genellemelerden ne pahasına olursa olsun kaçınılmamız: "Artık efendiler ile köleler, kapitalistler ile proleterler ya da yurttaşlar dünyasında değil, ister gerçek ister sanal olsun, bir tüketiciler dünyasında yaşıyoruz."⁸ Böylesine kolaycı bir yola girmek yerine, 68'in hegemonik kapitalist ideolojiye başarıyla dahil edilen veçhelerinin bugün sadece liberaller tarafından değil.

7. *USA TODAY* gazetesinin 10 Kasım 2009 tarihli nüshasının 6. sayfasında yayımlanan reklamdır.

8. Gérard Wajcman, "Intimate Extorted, Intimate Exposed", *Umbr(a)*, 2007, s. 49.

her türlü "Sosyalizm"e karşı mücadele veren Sağ tarafından da nasıl seferber edilebildiğini (ve edildiğini) çözümlemeliyiz. Burada "seçme özgürlüğü" ve bu kavramın Başkan Obama'nın sağlık reformuna karşı çıkanların gözündeki merkezi rolü sembolik bir değer taşıyor.

11 Eylül belirli bir postmodernliği bitirdi, mutlu Clintoncu 1990'larla özdeşleştirilen ironi ve siyaseten doğruculuk çağı sona erdi. 11 Eylül'den sonra, her tarafta "büyük" ideolojilerin döndüğüne dair işaretler görülür oldu: Latin Amerikalıların solcu popülizminden Arapların Batı karşıtı seferberliklerine kadar pek çok yeni dava gün yüzüne çıktı. Aynı süreç Batı'nın kendisinde de görülebilir. Hegel, kötülüğün, etrafındaki dünyayı kötülüğün sardığını düşünen bakışın kendisinde de olabileceğini söylemişti. Modern toplumun her köşesinde günah ve yozlaşma alametleri gören bir dinsel fundamentalisti düşünelim – esas kötülük onun bu şüphesi bakışı değil midir? Esas kötülük modern, seküler, müsamahakâr toplumların kadın hakları, dinlere karşı hoşgörü ve ırkçılığa karşı mücadele gibi başarılarını toptan görmezden gelme tavrında yatmıyor mu? 7 Ağustos 2009'da internette yaptığı bir yorumda Obama'nın sağlık planını "düpedüz kötücül" bulduğunu söyleyen Sarah Palin için Hegel'in sözlerini rahatlıkla kullanabiliriz: "Bildiğim ve sevdiğim Amerika, annem babamın ya da Down sendromlu bebeğimin Obama'nın 'ölüm heyeti'nin önünde beklemek zorunda kalacağı ve heyet bürokratlarının 'toplumun üretkenlik düzeyi'ne ilişkin keyfi yargılarıyla bu insanların sağlık hizmeti almayı hak edip etmediklerine karar verebileceği bir Amerika değil." Cumhuriyetçilerin bu reform planlarının vesika sistemine yol açacağı, hastaların ne gibi tıbbi tedaviler görebileceğine hükümetin karar vermesine kadar varacağı şeklindeki genelgeçer iddiasına biraz da ideolojik fantazi eklenmiştir burada: Obama'nın, tıpkı Stalinizmdeki gibi, kimin yaşayıp kimin öleceğine karar veren, "üretkenlik düzeyi" ölçütleri dayatan "ölüm heyetleri"ne ilişkin bir hayal. Gelgelelim, muhafazakâr "kültür savaşı"nın kendine has gülünçlüklerinin ötesinde, seçme özgürlüğü konusunda ifade edilmesi gereken daha genel bir mesele var.

Salt "biçimsel" burjuva özgürlüğüne karşı çıkan o eski Komünist nutukları hatırlarsınız – ne kadar saçma olurlarsa olsunlar bu nutuklarda, "biçimsel" özgürlük ile "fiili" özgürlük arasında yapılan ayırmada bir hakikat payı vardır: "Biçimsel" özgürlük mevcut iktidar

ilişkilerinin koordinatları içinde seçme özgürlüğüdür; "fiili" özgürlük ise seçimlerimizin koordinatlarını değiştirebildiğimizde ortaya çıkar. Krizdeki bir şirketin yöneticisinin A ya da B işçilerini kovma "özgürlüğü" vardır, fakat kendisine bu seçimi dayatan durumu değiştirme özgürlüğü yoktur. Sağlık reformu tartışmasına bu açıdan yaklaştığımız anda, "seçme özgürlüğü" bambaşka bir şekilde görünür. Evet, nüfusun büyük bir bölümü sağlık masraflarını kimin karşılayacağı konusunda endişe etme gibi şaibeli bir "özgürlük"ten; karmaşık mali kararlar ve diğer türden kararlar ağında yol bulmaya çalışma "özgürlüğü"nden kurtulacaktır. İnsanlar nasıl ki hangi su ya da elektrik firmasını seçsem diye kaygılanmadan su ya da elektrik hizmeti alıyorlarsa, temel sağlık hizmeti alabileceklerini verili kabul ettiklerinde, bunu bir hak olarak gördüklerinde de hayatlarını başka şeylere adanmak için daha fazla zamanları ve enerjileri olacaktır. Dayatılan, fazladan bir seçim, özgürlüğün koşulunu-temelini oluşturan arka planı etkileyip fiili seçme özgürlüğümüzü azaltabilir. Özgürlük ile düzenleme birbirinin zıddı değildir: Özgürce tercihlerde bulunabiliriz; çünkü düzenlemelerden oluşan yoğun bir arka plan bu özgürlüğü olanaklı kılar, çünkü saldırıya uğradığımız ya da soyulduğumuz takdirde başvurulabilecek bir yasa olmasına güvenebiliriz, çünkü başkalarıyla ilişki içine girdiğimizde asgari bir medenilik bekleyebiliriz. Çünkü garanti edilmiş sağlık hizmetine güvenebiliriz, bu sayede sürekli hastalıklar konusunda endişe etmek zorunda kalmayız. Buradan çıkarılacak ders şudur: Seçme özgürlüğü ancak yasal, eğitsel, etik, iktisadi ve diğer türden koşulların bileşiminden oluşan karmaşık bir ağ, özgürlüğümüzü uygulamaya koyabilmemiz için görünmez ve yoğun bir arka plan oluşturduğunda işlevsel hale gelir. İşte bundan ötürü, seçme ideolojisinin karşısına model olarak Norveç gibi ülkeleri çıkarmalıyız: Ülkedeki asli failer temel bir toplumsal anlaşmaya uyuyor ve iddialı toplumsal projeler dayanışma ruhuyla gerçekleştiriliyor olsa da, üretkenlik ve dinamizm olağanüstü derecede yüksek seviyelerde kalmaya devam ediyor; bu durum, böyle bir toplumun durgunlaşması gerektiğini söyleyip duranların iddialarını çürütüyor.

"Seçme özgürlüğü" fikrindeki aşırı ideolojik manipülasyonu, yaygın tüketim karşıtı ideolojinin yoksulluğu son zamanlarda bir kişisel tercih olarak sunmasıyla bağlantılandırabiliriz. Bize "tüke-

timcilikten çıkma" ve en yeni ürünleri satın alma zorlantısından azade bir yaşam tarzı benimseme yönünde tavsiyelerde bulunan sürüsüne bereket kitap ve makale var. Buradaki ideolojik yanlılık apaçık ortadadır: Yoksulluk (özgür) bir tercih olarak sunulur ve böylece nesnel bir toplumsal zorluk psikolojikleştirilmiş olur. Vaktiyle soğuk bir teknokrat olan, sonraları da budala bir otodidakt Yeni Çağcı haline gelen eski Slovenya Cumhurbaşkanı Janez Drnovšek, popüler bir haftalık gazetede sıradan insanların mektuplarını yanıtlardı. Bir mektupta, yaşlı bir kadın, eline cüzi bir maaş geçtiği için et yiyemediğinden, seyahate çıkamadığından yakınıyordu; cumhurbaşkanıysa kadının bu durumdan aslında memnun olması gerektiğini söylüyordu – etin olmadığı basit bir beslenme düzeni daha sağlıklıydı ve bir turist gibi seyahate çıkmak yerine içsel bir yolculuğa çıkabilir, esas Benlik'ini keşfedebilirdi. Böylesi manevi açıdan çok daha doyurucuydu.⁹

Dolayısıyla, Marksist eleştirinin şu genelgeçer motifini çeşitlendirmek yeterli değildir: "Sözümona tercihler dünyasında yaşıyor olsak da, bize bırakılan tercihler aslında önemsizdir ve bu gibi tercihlerin çoğalması esas tercihlerin, hayatlarımızın temel özelliklerini değiştirecek tercihlerin yokluğunu örtbas eder..." Bu doğrudur doğru olmasına, ama esas mesele elimizde doğru dürüst bir tercih yapmamızı sağlayacak türden bilgiler olmadan tercihte bulunmaya zorlanmamızdır – daha doğrusu, bizi hareket edemez duruma düşüren şey (diyelim ki küresel ısınmanın asıl sorumlusunun insan endüstrisi olup olmadığını) "henüz yeterince bilgi sahibi olmamamız" değil, bilakis fazlasıyla bilgi sahibi oluşumuz; ama tutarlı bir bütün oluşturmamış bu bilgi yığınıyla *ne yapacağımızı bilemez oluşumuz*, bu bilgileri bir Ana Gösteren'e nasıl tabi kılabileceğimizi bilmememizdir. (Bu bağlamda ekolojik kriz paradigmatik bir değer taşır.) Bu da bizi S₁ ile S₂ arasındaki gerilime getirir: Bilgi zinciri Ana Gösteren-

9. Bu tür bir ideolojik yaklaşım, "tüketimcilik" in temelde sermayenin sürekli genişleyen dolaşımı tarafından belirlendiğini gözden kaçırır. Alman hükümeti, araba endüstrisini canlandırmak ve böylece iktisadi durgunlaşmaya karşı koymak için, on yıldan fazla süredir araba sahibi olan ve yeni bir araba almak isteyenlere eski arabalarını iskartaya çıkarmaları karşılığında birkaç bin avro ödeneceği bir önlemi yasalaştırmıştır – tüketimciliği teşvik etmek için yapılmış, çevre açısından ihtiyatlılığa apaçık ters bir eylemdir bu.

ler tarafından bütünselleştirilmez/(kapitone şeklinde) dikilmez artık. Bilimsel bilginin kontrol edilemeyen, kat kat artışı başsız bir dürtü biçiminde işler ve bu bilgiye-ulaşma-çabası ustalıklı bir ilgisi olmayan, bizi bilginin uygulanmasına mahsus bir güç açığa çıkarır. Bu eksik farkında olan Kilise kendisini büyük bir hevesle, hızla artan bilimsel bilginin "insani sınırlar" içinde kalacağına ve bizi boğmayacağına kefil olan Efendi olarak sunar. Ama boş bir umuttur bu elbette.

Ulrich Beck bundan yirmi yıl kadar önce "risk toplumu" kavramını türetmiş ve temel öznel tutumumuzun "açım"dan "korkuyorum"a kaydığına dikkat çekmiştir.¹⁰ Bugün korkuya sebep olan şey, mevcut tehditlerin nedenlerinin şeffaf olmayışı, nedenlerin aşkın olmaktan ziyade içkin olması (tehlikeye yol açan şeyin ne ölçüde kendimiz olduğumuzu bilmiyoruz). Doğal ya da ilahi Öteki karşısında güçsüz değiliz; kendi gücümüzü anlamaksızın, giderek daha güçlü hale geliyoruz. Her yerde riskler baş gösteriyor ve bunlarla başa çıkamaları için bilimcilere bel bağlıyoruz. Fakat sorun tam da bu noktada başlıyor: Bilimciler/uzmanlar bildiği farz edilen öznelerdir, ama bilmezler. Toplumlarımızın giderek bilimselleşmesinin hiç beklenmedik bir özelliği vardır: Deneyimlerimizin en mahrem alanlarında (cinsellik ve dinde) bile uzmanlara her geçen gün biraz daha bel bağlıyor olsak da, söz konusu evrenselleşme bilimsel bilgi alanını sadece tutarsız ve antagonistik bir Bütün-olmayan'a dönüştürür. Kanaatlerin (*doxa*) çoğulluğu ile tek bir evrensel bilimsel hakikat arasındaki eski Platoncu ayrımın yerini, birbiriyle çelişen "uzman kanaatleri" dünyası alır. Ve her zaman olduğu üzere, böyle bir evrenselleşme özdeşleşimselliği de beraberinde getirir: Beck'in açıkça belirttiği gibi, bugünkü tehditler esasen dışsal (doğal) tehditler değil, bilimsel ilerlemelerle (endüstrinin ekolojik sonuçları, kontrol edilmeyen biyogenetiğin ruhsal sonuçları, vs.) bağlantılı faaliyetlerimiz sonucunda oluşan tehditlerdir. Neticede, bilimler risk kaynağı (ya da risk kaynaklarından biri), riski kavramamızı ve tanımlamamızı sağlayacak tek mecra olduğu kadar, tehditle başa çıkmanın, bir çıkış yolu bulmanın da kaynağıdır (ya da kaynaklarından biridir)¹¹ – Wagner'in "Yara ancak onu açmış olan mızrak tarafından iyileştirilebilir" sözü

10. Bkz. Ulrich Beck, *Risk Society*, Londra: Sage Publications, 1992.

böylece yeni bir geçerlilik kazanır.

Bilimin bu çaresizliğini ifşa eden, ama bir yandan da söz konusu çaresizliği uzman güvencesinin aldatıcı perdesiyle örtbas eden paradigmatik kavram "sınır değeri" kavramıdır: Çevremizi "güvenli bir şekilde" kirletmeye ne ölçüde devam edebiliriz? Zehirli bir madde sağlığını ne ölçüde tehdit eder? (bunun ırkçı versiyonunu düşünürsek: Cemaatimiz kendi kimliğini kaybetmeden kaç yabancıyı kabul edebilir?), vb. Buradaki bariz sorun şudur: Mevcut durum şeffaf olmadığı için, ortaya atılacak her "sınır değeri" bir bakıma kurmaca, gerçeğe yönelik keyfi, simgesel bir müdahale niteliğinde olacaktır – doktorlar kanımızdaki şekerin belli bir seviyede olmasını salık verdiklerinde, bu tavsiyeye gerçekten güvenebilir miyiz? Bu seviyenin üstüne çıkarsak sağlığımızın tehlikeye gireceğinden ya da altına inerseniz emniyette olacağımızdan emin olabilir miyiz? Yoksa "sınır değerleri" Thomas Schelling'in "odak noktaları" adını verdiği şeyin bir başka örneği midir? Schelling'e göre, gerçek insan etkileşimlerine yön veren şey yalnızca (biçimselleştirilebilen) stratejik hesaplar değil, "sorun matematiksel bir dille ifade edilince görünmez olan" odak noktalarıdır. "Schelling oyun teorisinin faydasız olduğunu düşünmüyordu; sadece, en insani etkileşimler bile bir sürü muğlaklıkla dolu olduğu için, bu odak noktalarının ne olabileceğine ya da nelerin olması gerektiğine dair nihai kılavuz olabileceğine inanıyordu."¹² Schelling'in en meşhur örneği şudur: Bir arkadaşıyla bir gün sonra New York'ta buluşacağız, ama bir biçimde iletişimimiz koptuğundan ötürü ikimiz de nerede ve ne zaman buluşacağımızı bilmiyoruz. Schelling öğrencilerine böyle bir durumda ne yapacaklarını sorduğunda, öğrencilerin çoğu öğle vakti Büyük Merkez İstasyonu'ndaki saatin oraya gidilebileceğini söylemiştir – burası, tüm stratejik hesaplardan bağımsız olarak, (tabii kendi kültürümüzden insanların gözünde) kendisini en "bariz" buluşma noktası olarak ortaya koymuştur. Buradaki muhakeme zannedildiğinden daha karmaşıktır: Odak noktasını aramaya koyduğumda, sadece

11. Küresel ısınmanın mesuliyetini bilimsel-teknolojik uygarlığa atsak bile, tehdidin kapsamını anlamak ve hatta tehdidin kendisini algılamak için bile o bilgi ihtiyacı duyuyoruz – "ozon deliği"ni sadece bilimciler "görebilir".

12. Tim Harford, *The Logic of Life*, Londra: Abacus, 2009, s. 53.

ikimiz için de en bariz noktanın neresi olduğunu tahmin etmeye çalışmam – cevaplamaya çalıştığım soru şudur: "Benim ondan ne beklememi beklemesini bekliyorum ki acaba?" Öğleyin Büyük Merkez İstasyonu'ndaki saate gitmemin sebebi, arkadaşımın benim onun oraya gitmesini beklememi bekleyeceğini beklememdir. Müzakere sırasında, "odak noktası", müzakere edilemez bir özelliği belirleyen (rasyonel bir stratejik hesaba dayanmaması anlamında) "irrasyonel" bir bağlılık olabilir: İsrail Devleti'nin gözünde, Kudüs'ün tümü üzerindeki denetim "müzakere dışıdır"; maaşa ilişkin müzakereler öncesinde, bir sendika başkanı yüzde beşlik artışın altını kabul etmeyeceklerini ilan eder. Verilen söze sadık kalıp uzlaşmaya gitmenin yolları her daim var olsa da (sözelimi sendika başkanı yüzde beşlik artışın aşamalı olarak beş yıla yayılmasını kabul edebilir), böyle bir bağlılıkla birlikte iş ciddiye biner: Sözüünüzden döndüğünüzde rezil rüsva olursunuz. Salt stratejik muhakemenin aksine, böyle bir bağlılık psikolojik değil tam anlamıyla *simgeseldir*: "Performatif"tir, temeli kendisindedir ("Öyle diyorum, çünkü öyle diyorum!"). "Sınır değeri"nin neticede Schelling'in "odak noktası" kavramının bir başka örneğinden ibaret olduğunu rahatlıkla görebiliriz (kaldı ki Schelling'in bu kavramı da Lacan'ın önce "kapitone noktası", ardından Ana Gösteren adını verdiği kavramın bir başka adıdır aslında).

Peki 68'de olan biten her şey Efendi'nin söyleminden Üniversite söylemine –yahut bir "kapitalizm zihniyeti"nden diğerine– geçiş mi tekabül ediyordu? Yani bütün o özgürlük sarhoşluğu bir tahakküm biçiminin yerine bir başkasını geçirmeye mi vesile olmuştu? (Lacan'ın öğrencilere ettiği lafı hatırlayalım: "Yeni bir efendi isteyen histeriklersiniz hepiniz. Ve istediğinize ulaşacaksınız.") 68'in münferit bir olay değil, farklı siyasi eğilimlerin hegemonya mücadelesi verdiği müphem bir olay olması daha muhtemel. Bu durum, her ne kadar hegemonik ideoloji Mayıs olaylarını bir cinsel özgürlük ve hiyerarşi karşıtı yaratıcılık patlaması olarak görüp kendine mal etmiş olsa da, Nicolas Sarkozy'nin 2007'deki seçim kampanyasında en büyük görevinin Fransa'nın 68'den tamamen ve ebediyen kurtulmasını sağlamak olduğunu söylemesini açıklar. (Bu sözdeki ironiyi de gözden kaçırmamak lazım: Kaba saba taşkınlıklar yapan ve Carla Bruni'yle evli olan Sarkozy'nin Fransa Cumhurbaşkanı ola-

bilmesi, örf ve âdetlerin 68 sayesinde değişmesinin bir sonucudur.) O halde bir yanda "onların" 68'i ve öte yanda "bizim" 68'imiz var – öğrenci protestoları ile işçi grevleri arasındaki bağ olan bizim 68'imiz de bugün büyük ölçüde unutulmuş durumda.

Mayıs 68 Badiou'nün iddia ettiği gibi bir çağın sonuysa, Ekim Devrimi ile başlayan büyük devrimci-siyasi dizinin son nefesini vermesini temsil ediyorsa eğer, bizler bugün nerede duruyoruz? İçinde bulunduğumuz zorlu duruma 68'in gözünden bakacaksak, yapacağımız çözümlemeye parlamenter-demokratik kapitalizme karşı radikal bir alternatif ihtimali yön vermelidir: Geri çekilip farklı "direniş alanları"nda eylemde bulunmaya mecbur muyuz, yoksa hâlâ daha radikal bir siyasi müdahale tahayyül edebilir miyiz? 68'in esas mirası budur ve özünde de liberal-kapitalist sistemin reddi, bu sistemin tamamına karşı bir *hayır* vardır. "Gerçekçi ol, imkânsız iste" sloganı da bu tavrın en iyi ifadesidir herhalde. Asıl ütopya mevcut küresel sistemin kendini biteviye yeniden üretebileceğine duyulan inançtır; sahiden "gerçekçi" olmanın tek yolu, bu sistemin koordinatları içinde ancak imkânsız gibi görünen şeyi düşünmekten geçeri. O halde bu radikal değişime nasıl hazırlanacağız, bu değişime giden yolun taşlarını nasıl döşeyeceğiz? En azından halihazırdaki toplumsal ve hatta sanatsal hareketlerde yeni komünist kolektifin izlerini arayabiliriz. Demek ki bugün ihtiyacımız olan şey kılı kırk yararçasına "gelecekten gelen işaretleri", sistemin yeni ve radikal bir şekilde sorgulanmasının belirtilerini aramaya koyulmaktır.

8 Mart 2008'de, saat 14:55'te, tam tamına üç bin kişi Paris'teki du Trocadéro Sarayı'nın önünde adeta taş kesilip heykel gibi durmuştu. Bundan birkaç ay önce New York'ta Büyük Merkez İstasyonu'nda daha fazla sayıda insanın katılımıyla gerçekleşmiş bir "donma" eylemini tekrar ediyorlardı.¹³ Maksat "şehre yeniden sihir katmaktır": "Şehir mekânının başka bir şekilde, hem de bu mekânı tasarlayanların akıllarındaki amaçtan çok daha farklı bir şekilde kullanılabileceğini göstermek... Birbirimizi tanımadan ya da sadece bu istisnai ânı paylaşarak bir arada olmanın son derece içgüdüsel bir yolu bu."¹⁴

13. Antoine Couder, "We Own the Streets", *Aéroports de Paris Magazine*, 04/08, s. 16-20.

14. Transit Consulting'den Francois Bellanger, aktaran a.g.y.

Böyle olayların düzenlenmesine önyak olan kişiler, protesto ile maskaralık arasında salınıp duran bu gibi eylemlerin Sol-sonrası bir uzama ait olduğunun gayet farkındalar: "Kamusal bir alanın, yasaları çiğnemeksizin, radikal ve eğlenceli bir şekilde kullanılabileceğini göstermek istiyoruz."¹⁵ Gündelik hayatlarımızın düzgünce akıp giden rutinlerini sekteye uğratmaya yönelik bu strateji daha radikal biçimlere de bürünebilir: Los Angeles'ta, dijital sanatçıları ve militan mühendislerden oluşan kimi gruplar belli bir yerleşim bölgesinden gelen işitsel ve görsel sinyallerin tümünü kesiyor; ardından, ne yapacaklarını bilemez halde telaşla dışarı koşuşan, günlük medya-uyuşturucularından koparılmış şaşkın sakinleri filme çekiyor. (Düzenin bu gibi fenomenleri rahatlıkla kendi içine çekebileceğini düşünebiliriz elbette: Sözelimi postmodern bir yönetici çalışanlarını teşvik etmek için onları "bir dakikalık protesto" yapmaya çağırabilir, gündelik işlerinden "kopmaları" için "donup kalmalarını" ya da canlanmaları için zıplayıp durmak gibi daha abartılı şeyler yapmalarını isteyebilir.)

Bu tür eylemlerde hiçbir mesaj yoktur; yapısalcılığın altın çağında Roman Jakobson'un dilin "dillendirme" işlevi adını verdiği şeyin örnekleridir bunlar: selamlaşma, hava hakkında laflama ve toplumsal iletişimin buna benzer biçimsel incelikleri yoluyla dilin toplumsal bir ilişkiyi sürdürmek için kullanılması. Belli bir yerde toplanıp her zamanki gibi, gayet normal davranırken birdenbire bir eyleme girişen insan topluluklarının (*flash mobs*) tam zıddı gibi görünen şeyle, yani "irrasyonel" bir şekilde şiddeti patlak veren kitleyle paylaştığı bir özelliktir bu. Kimi zaman ikisi birbirine zıt gibi görünse de –zararsız estetik temaşanın karşısında arabaların yakılmasının ve öldürmenin ham şiddeti– burada daha derin bir "zıtların özdeşliği" söz konusudur. 1968, 1989 ile 2005'in bir tür Hegelci üçlü oluşturduğu söylenebilir: Mayıs 68 isyanı siyaseten başarısız oldu (kapitalizm muzaffer bir edayla geri döndü), ama bir bakıma toplumsal açıdan kazandı (cinsel özgürleşme, yeni bireysel özgürlükler, kadınların konumlarının güçlenmesi, patriarkal-sonrası otorite biçimleri vb. sayesinde toplumsal örf ve âdetlerin esasının bütünüyle gözden geçirilmesine yol açtı); 1989'daki anti-Komünist başkal-

dırı siyaseten kazandı (Komünizm gerçekten çöktü), ama toplumsal açıdan kaybetti (Komünizm sonrasında kurulan ve vahşi kapitalizm ile milliyetçiliği bir araya getiren yeni toplum, muhaliflerin uğruna mücadele ettiği şey değildi). Siyaseten birbirine zıt bu iki hareket arasında bir tür ateşkes sağlamak isteyenler (68 kapitalizm karşıtıydı ve parlamenter demokrasiye eleştirel yaklaşıyordu, 89 ise parlamenter demokrasi istiyordu) genelde bu hareketlerin ikisinin de temelinde her türlü toplumsal kısıtlama ve baskıya karşı bireysel özgürlük ve yaratıcılığı korumaya dönük özgürlükçü bir bağlılık içinde olduğuna işaret eder. Gelgelelim, daha radikal bir eleştiri açısından bakarak, bu özgürlükçü çekirdeğin kendisini sorunsallaştırmalı ve bunun içinde ortak bir ideolojik bağlılık olduğuna dikkat çekmeliyiz. Üçüncü uğrak ise 2005 olayları; Paris banliyölerinde arabaların yakılması tüm hareketin hakikatının ışıdığı andı: Hâkim ideoloji 68 isyanını hızla kendine mal etmişti, böylece bu isyanın her şey olup bittikten sonraki nihai etkisi kapitalizmin değil, kapitalist Hür Dünya'nın düşmanının, yani Reel Sosyalizmin devrilmesi olmuştu. 2005'teyse elimize, 89'u ondan çıkardığımızda 68'den geriye ne kalmışsa işte o geçti: fiili siyasi potansiyelinin açığa çıkışı – hiçbir programı olmayan, tam anlamıyla irrasyonel bir başkaldırı.

Badiou günden güne "dünyasız" olarak deneyimlenen bir toplumsal uzamda yaşamakta olduğumuzu söyler.¹⁶ Böyle bir uzamda, protestonun bürünebileceği tek biçim "anlamsız" şiddettir. Nazi antisemitizmi bile, ne kadar dehşet verici olursa olsun, bir dünyanın kapısını açmıştı: İçinde bulundukları kritik durumu "Yahudi komplosu" şeklinde bir düşman yaratarak tasvir etmişlerdi; bir hedef belirlemiş ve ona nasıl ulaşacaklarını saptamışlardı. Nazizm gerçekliği öyle bir biçimde göstermişti ki öznelere küresel bir bilişsel harita edinmelerini sağlamıştı (ve bu harita nasıl anlamlı bir bağlanma içine girilebileceğini de gösteriyordu). Kapitalizm ise *anlamların bütünlüğünü dağıtan* ilk toplumsal-iktisadi düzendir: Küresel bir "kapitalist dünya görüşü", "kapitalist uygarlık" yoktur. Küreselleşmenin bizlere verdiği temel ders şudur: Kapitalizm kendini Hristiyanlıktan Budizme, Batı'dan Doğu'ya kadar her uygarlığa uyarlayabilir.

16. Alain Badiou, "The Caesura of Nihilism", Essex Üniversitesi'nde verilen dersin metni, 10 Eylül 2003.

Kapitalizmin küresel boyutu ancak anlamdan-yoksun-hakikat düzeyinde, küresel piyasa mekanizmasının "gerçek"i olarak ifade edilebilir. Porto Alegre'den mülhem "Başka bir dünya mümkün!" sloganı işte bu yüzden fazla basittir; adına layığıyla dünya denebilecek bir yerde yaşamaktan uzaklaştığımızı işaret etmez bu slogan. Dolaşısıyla, artık yapılması gereken şey eskisini yenisiyle değiştirmek değilse nedir peki? İlk işaretleri sanatta bulabiliriz.

Gelecekte İşaretler: Kafka, Platonov, Sturgeon, Vertov, Satie

Bugün birbirine zıt iki ahmaklık olduğunu söyleyebiliriz. İlki, "kafası basmayan", bir durumu "mantıken" anlayan, ama gizli bağlamsal kuralları gözden kaçıran hiper-akıllı öznedir. Örneğin, New York'a ilk kez gittiğimde kafedeki bir garson bana "Gününüz nasıl geçti?" diye sormuştu. Sorulan bu soruyu gerçek bir soru zannettiğim için ona sahici bir cevap vermiştim ("Feci yorgunum, jetlag oldum...") ve tabii garson bana tam bir ahmakmışım gibi bakmıştı. Bu tür ahmaklığın bir başka çarpıcı örneği, olağanüstü derecede zeki bir adam olan, ama aynı zamanda örtük bağlamsal kurallara uymayı becerememiş olan proto-psikozlu Alan Turing'dir. Edebiyata bakıp da Jaroslav Hašek'in aslan asker Şvayk'ını es geçmek olmaz: Asker arkadaşlarının yattıkları siperlerden düşman askerlerine ateş açtıklarını gören Şvayk tarafsız bölgeye koşup "Ateşi kesin, diğer cephede insanlar var!" diye bağırır. Bu ahmaklık türünün arketipik örneği ise, Andersen'in masalında kralın çıplak olduğunu haykıran –ve böylece, Alphonse Allais'nin belirttiği gibi, kıyafetlerimizin altında hepimizin çıplak olduğunu gözden kaçıran– saf çocuktur.

İlkinin ters yüzü olan, ikinci ahmaklık türü ise, ortakduyuyla tümüyle özdeşleşen, bütünüyle görünümün "büyük Öteki"sinden yana olanların ahmaklığıdır. Standart kahkahaları ya da standart ağlamalarıyla, halihazırdaki eylem hakkında, ortakduyusal bilgeliklerle yorum yapmaya her zaman hazır Yunan Korosu'ndan başlayan uzun bir figürler dizisinde, hiç değilse büyük dedektiflerin o klasik "aptal" ortaklarından bahsetmeliyiz: Holmes'un Watson'ı ve Poirot'nun Hastings'i. Bu karakterler sadece dedektiflerin büyüklüğünü gösterme işlevi görmezler; romanlardan birinde, Poirot Hastings'e "de-

dektiflik işi için vazgeçilmezsin" minvalinde bir söz söyler: Yaptığı işin izlerini silmek isteyen bir katil kamunun olaya nasıl tepki vereceğini tahmin ediyorsa, ortakduyuya gömülmüş Hastings de suç mahalline öyle tepki verir; böylece, büyük dedektif suçu ancak "büyük Öteki"nin bu beklenen tepkisini hesaba katarak çözebilir. Kafka'nın büyüklüğü (başka pek çok şeyin yanı sıra) ilk ahmak figürünü ikinci figür kisvesinde, tamamen normal ve alışlagelmiş bir şey olarak sunabilmek gibi eşsiz bir yeteneği olmasında yatar (Yasa Kapısı hakkındaki meselin akabinde, papaz ile Josef K. arasında geçen uzun tartışmadaki o "ahmakça" muhakemeyi hatırlayalım). "Şarkıcı Josephine ya da Fare Halkı",¹⁷ Kafka'nın ölümünden hemen önce yazdığı ve dolayısıyla vasiyetnamesi, son sözü gözüyle bakılabilecek son hikâyesidir – bu hikâyeyi yazarken öleceğini biliyordu Kafka. O halde "Josephine", sanatçı olarak Kafka'nın kaderinin bir alegorisi midir? Hem evet hem hayır. Kafka hikâyeyi yazdığı sırada, boğazının iltihaplanmasından dolayı sesini çoktan kaybetmişti (üstelik tıpkı Freud gibi, müzik kulağı da yoktu). Daha önemli olan şey, hikâyenin sonunda Josephine'in yok olması, Kafka'nın ise yok olmayı, ölümünün ardından tüm izleri yok etmeyi bizzat *istemiş* olmasıdır (Max Brod'a tüm elyazmalarını yakmasını emretmesini hatırlayalım). Fakat işin şaşırtıcı yanı, hikâyede öyle tahmin edildiği gibi cıvık bir erotizmle harmanlanmış varoluşsal bir ızdırap yoktur – daha ziyade, şarkı söyleyen bir fare olan Josephine ve onun fare halkıyla olan ilişkisinin basit bir hikâyesidir okuduğumuz (kaynak metindeki *Volk* kelimesinin İngilizceye *folk* diye çevrilmiş olmasının mesnetsiz bir popülizme yol açtığını da belirtelim). Pek çokları Josephine'e hayranlık duyuyor olsa da, anlatıcı (adı meçhul bir "Ben") onun şarkı söyleme niteliğine şüpheyile bakar:

Bu şarkı söylemek mi şimdi? Belki de sadece bir ışıktır. Hepimizin aşına olduğu ıslık çalma işi halkımızın gerçek sanatsal başarısıdır; ya da başarı filan değil, daha ziyade hayatlarımızın tipik bir ifadesidir. Hepimiz ıslık çalarız, fakat elbette hiç kimse bunu sanat olarak sunmayı düşünmez.

17. Franz Kafka. "Josephine the Singer, or the Mouse Folk", *Basic Kafka* içinde, New York: Pocket Books, 1984, s. 128; www.fortunecity.com adresinden de erişilebilir (Türkçesi: *Açlık Sanatçısı* içinde, çev. Banu İrmak, İstanbul: Altıkkırkbeş, 2003).

yaptığımız şeyin ne olduğunu düşünmeden, farkında bile olmadan ıslık çalarınız ve hatta aramızdan pek çoğu ıslık çalmanın özelliklerimizden biri olduğunu bile bilmiyordur. Eğer Josephine'in şarkı söylemeyi ıslık çaldığı ya da belki –ki en azından bana öyle geliyor– normal bir ıslık çalma becerimizin sınırlarını bile güç bela aştığı –belki de sıradan bir ırgatın işini yaparken bütün gün boyunca hiç çaba harcamadan çıkarabildiği sıradan bir ıslığı çalmak için bile yeterli gücü olmadığı– doğruysa, eğer bunlar tamamen doğruysa, o zaman Josephine'in şarkı söyleme yeteneği olduğu iddiası çürütülebilirdi; ama bu çürütme çözülmesi gereken asıl muammaya, yani onun niçin bu kadar güçlü bir etkisi olduğu meselesine giden kapıyı aralardı sadece.

Anlatıcının dediği gibi, "onun çaldığı ıslık ıslık değildir" – bu satırı okuyunca insanın aklına René Magritte'in "Bu bir pipo (*pipe*) değildir" başlıklı meşhur tablosu geliyor, öyle ki Josephine'in ıslık çalarken resmedildiği "Bu bir ıslık (*piping*) değildir" başlıklı bir tablo bile hayal edebiliriz. Hikâyenin ilk konusu Josephine'in sesinin sırrıdır: Bu sesin özel bir yanı yoksa şayet, niçin bu kadar hayranlık uyandırmaktadır? "Onun sesinde sesin kendisinden fazla olan şey" nedir? Mladen Dolar'ın belirttiği gibi, anlamsızca ıslık çalması (anlamdan yoksun, yani nesne-sese indirgenmiş bir şarkıyı ıslıkla çalması) Marcel Duchamp'ın *Pisuvâr*'ı gibi bir işlev görür – bir sanat nesnesidir, ama kendisine içkin herhangi bir maddi özellikten ötürü değil, sırf Josephine sanatçı konumunu işgal ettiği için öyledir – halkının "sıradan" üyeleri nasılsa başlı başına o da tam olarak öyledir. Dolayısıyla burada şarkı söyleme "minimal farklılık sanatıdır" – onun sesini diğerlerinin sesinden farklı kılan şeyin tamamen biçimsel bir mahiyeti vardır.¹⁸ Bir başka deyişle, Josephine bütünüyle bir farklılaştırma işaretidir: Dinleyicilerine –halkına– öyle derin bir manevi içerik falan sunmaz; halkın "katıksız sessizliği" ile Josephine'in şarkı söylemesine zıtlıklarıyla belirlenen "bizatihi" sessizlikleri arasındaki farkı üretir. Josephine'in sesinin diğerlerinin sesinden hiçbir farkı yoksa ona niçin ihtiyaç duyulur, halk niçin onu dinlemek için toplanır? ıslık çalışı-şarkı söylemesi tamamen bir bahanedir – halk en nihayetinde sırf toplanmak için toplanır:

18. Bkz. Mladen Dolar, *A Voice and Nothing More*, Cambridge, MA: MIT Press, 2006, 7. Bölüm.

Islık çalmak üzerinde fazla düşünülmemiş alışkanlıklarımızdan biri olduğuna göre, halkın Josephine'i dinlerken de ıslık çaldığı düşünülebilir; ne de olsa onun sanatı bize mutluluk verir ve biz de mutlu olduğumuz zaman ıslık çalarız; fakat onun dinleyicileri asla ıslık çalmaz, fareler gibi kılını kıpırdatmadan oturur; en azından kendi ıslığıımız yüzünden uzak ve hasret kaldığımız huzura ulaşmış gibi çıt çıkarmayız. Bizi büyüleyen şey onun şarkı söyleyişi midir, yoksa onun o zayıf, alçak sesini kuşatan vakur dinginlik mi?

Son satırda esas meselenin altı bir kez daha çizilir: Asıl önemli olan şey onun sesinin kendisi değil, onun sesiyle oluşan o "vakur dinginlik", huzur, ağır çalışma temposundan uzaklaşma ânıdır. Bu bağlamda toplumsal-siyasal içerik önem kazanır: Fare halkının zorlu, gerilimli hayatları vardır, varoluşları her zaman istikrarsız ve tehdit altındadır ve Josephine'in ıslık çalışının istikrarsızlığı tüm fare halkının istikrarsız varoluşunun temsili işlevini görür:

Hayatlarımız hiç kolay değil; her gün karşımıza öyle sürprizler, kaygılar, umutlar ve korkular çıkıyor ki kader arkadaşlarımızın desteği olmadan tüm bunlara sürekli tahammül etmek mümkün değil; fakat hal böyleyken bile sık sık zorluklarla karşılaşırız; bazı zamanlar aslında bir kişinin taşınması gereken bir yük altında binlerce omuz titriyor... Onun dışındaki herkesin sessiz durma sözü verdiği her yerde yükselen bu ıslık halktan bireye gelen bir mesaj gibidir; Josephine'in ciddi kararların alındığı böyle bir ortamda yükselen zayıf ıslığı, tıpkı düşman bir dünyanın kargaşasının tam ortasında yer alan halkımızın istikrarsız hayatı gibidir neredeyse. Ses ve icra söz konusu olduğunda aslında bir hiç olan Josephine kendini ortaya koyar ve bize anlatır; bunu düşünmek bize iyi gelir.

Dolayısıyla Josephine "kolektifliğin kendisini onaylamasının aracıdır: Onların kolektif kimliğini onlara geri yansıtır"; ona ihtiyaçları vardır, çünkü "zerre sanat duygusu olmayan, sanatçıya hiç hürmet duymayan halkın temel anonimliği ancak sanat ile büyük sanatçı temasının müdahalesi sayesinde kavranabilir."¹⁹ Bir başka deyişle, Josephine "[halkın] sessizlik içinde bir araya gelmesini sağlar – o olmasa bu gerçekleşebilir miydi? İçkinliğin vücut bulmasını tek başına sağlayan zorunlu dışsallık ögesini o oluşturur."²⁰ Bu da bizi ev-

19. Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994, s. 125.

20. A.g.y.

rensellik düzenini kuran istisna mantığına getirir: Josephine bizatihi halkın homojen bir Bütün olduğunun öne sürülmesini (halkın kendini öyle görmesini) sağlayan heterojen Bir'dir.

Fakat bu bağlamda, fare topluluğunun niçin Efendi'si olan hiyerarşik bir topluluk değil de son derece eşitlikçi "komünist" bir topluluk olduğunu görürüz. Josephine'e karizmatik bir Hanım ya da Deha diye saygı gösterilmez; halk onun kendileri gibi olduğunun gayet farkındadır. Demek ki burada, istisnai konumuyla, tebaasının eşit olduğunu söyleyen ve buna kefil olan Lider mantığı söz konusu değildir (tabi olanlar, Lider'le özdeşleşme bakımından eşittir) – Josephine'in kendi özel konumunu ortadan kaldırıp bu eşitliği yaratması gerekir. Böylece Kafka'nın hikâyesinin merkezi kısmına, Josephine ile dinleyicileri, yani halk arasında nasıl bir ilişki olduğunun ayrıntısıyla ve sık sık komik bir dille anlatıldığı yere geliriz. Halk Josephine'in işlevinin tam da kendilerini bir araya getirmekten ibaret olduğunu bildiği için, ona eşitlikçi bir kayıtsızlıkla muamele eder; "emeğinin telafisi olarak ya da eşsiz farklılığının ve cemaate yaptığı yeri doldurulmaz hizmetin tanınması adına özel imtiyazlar (fiziksel emekten muaf tutulmayı) talep ettiğinde"²¹, bu talebi geri çevrilir:

Josephine uzun bir süredir, belki de sanat hayatının başladığı günden bu yana şarkısı sayesinde tüm gündelik işlerden muaf olmaya uğraşmaktadır. Ekmeğini kazanmak ve var olmak için verilen genel mücadeleyle ilgili her şeyin sorumluluğu onun üzerinden kalkmalı ve bütün bu yük –muhtemelen– bir bütün olarak halkın sırtına binmeliydi. Ona ilgi göstermeye dünden razı olan biri –ki böyleleri yok değildi– bu isteğin tuhaflığına ve böyle bir isteği dile getirebilmek için gerekli olan manevi tavra bakarak bu isteğin içsel bir haklılığı olduğunu ileri sürebilir. Halkımızsa bundan başka sonuçlar çıkarır ve bu isteği usulca reddeder. Bu talebin altındaki varsayımları çürütmek için de fazla bir çaba sarf etmez. Örneğin, Josephine şunları iddia eder: Çalışmanın yol açacağı gerginlik sesine zarar veriyormuş, şarkı söylemenin gerginliği yanında bu gerginliğin lafı bile olmasa da, çalışmak, şarkısını söyledikten sonra yeterince dinlenip daha fazla şarkı söylemesi için gücünü yeniden toplama olanağını yok ediyormuş; kendini tamamen buna veremiymiş ve bu şartlar altında yeteneklerinin doruğuna asla ulaşamamış. Halk onun bu gerekçelerini dinler ama hiç umursamazdı. Etki altına alınması çok

21. Aktaran, a.g.y.

kolay olan halkımız bazen asla etkilenemez. Halkın reddedişi bazen o kadar sert olur ki Josephine bile şaşırıp kalır. boyun eğmiş gibi görünür, kendine düşen işi yapar, elinden geldiği kadar iyi şarkı söyler, fakat yalnızca bir süreliliğine. Sonra yenilenmiş bir güçle –gücünü yenileme gücü tükenmez gibi görünür– mücadeleye kaldığı yerden devam eder.

Bundan dolayı, Josephine (tıpkı yeterince sevilmediğini düşündüğü için anne-babasının kendisini özleyeceği ve can havliyle peşine düşeceği umuduyla evden kaçan bir çocuk gibi) yokluğunun insanların kendisini özlemesine yol açacağına narsistik bir güven duyup arkasından nasıl yas tutulacağını hayal ederek ortadan kaybolurken, kendi konumunu tamamen yanlış hesaplamaktadır:

Josephine halkımızın sonsuz tarihinin küçük bir bölümünden ibarettir ve halk onu kaybetmenin üstesinden gelecektir. Bu bizim için elbette kolay olmayacak; katıksız sessizlik içinde nasıl bir araya geleceğiz? Hem Josephine varken bile sessiz değiller miydi? Onun gerçek ıslığı hatırasından çok daha yüksek ve canlı değil miydi? O hâlâ hayattayken bile basit bir anıdan daha fazlası değil miydi? Halkımızın Josephine'in şarkı söyleyişine bilgelikle bu kadar değer vermiş olmasının sebebi daha ziyade onun miadını doldurmuş olması değil miydi?.. Belki de her şeye rağmen onu çok fazla özlemeyeceğiz; kendi gözünde tüm seçilmiş ruhları pusuda bekleyen tüm dünyevi acılardan kurtulmuş olan Josephine, halkımızın kahramanlarından oluşan bir kalabalığın içinde seve seve kayıplara karışacak; çok geçmeden, bizler tarihçi olmadığımız için, kurtuluşun doruklarına tırmanacak ve bütün kardeşleri gibi unutulup gidecek.

Fredric Jameson "Josephine"i Kafka'nın toplumsal-siyasal ütopyası, son derece eşitlikçi komünist toplum vizyonu olarak yorumlamakta haklıydı. Fakat şöyle bir istisna vardı: İnsanların üstben karşısında daima suçluluk duyacağı kanısında olan Kafka böyle ütöpik bir toplumu ancak hayvanlar için tahayyül edebiliyordu. Josephine'in nihai kayboluşu ve ölümüne trajik bir nitelik atfetme ayarısına kapılmamak gerekir: Zaten metinde açıkça, ölümünden sonra Josephine'in "halkımızın kahramanlarından oluşan bir kalabalığın içinde seve seve kayıplara karışacağı" söylenir. Jameson'ın belirttiği gibi:

Kafka'nın öyküsünün belki de zirvesidir burası; demokrasi 'Ütopyası'nın soğuk kayıtsızlığı en şaşırtıcı şekilde insanların ona bu türden bir bireysel farklılık bahşetmeyi reddedişinde açığa çıkar (ama yokluk ve tepkisizlikle açığa çıkar)... Josephine halkın özünün belirmesine yol açtığı sürece, anonim olanın ve kökten demokratik olanın bu asli kayıtsızlığının ortaya

çıkmasını da sağlar... Ütopya tam da bu türden bir unutkanlık ve nisanın ... vuku bulmasını sağlayan yüceltmedir; son derece olumlu bir güç olarak, demokratik topluluğun en temel hayat olgusu olarak anonimliğin kendisidir: Ütopya dışı ya da Ütopya öncesi dünyamızda ölümle anılıp tasvir edilen şey de işte bu anonimliktir.²²

Josephine'e bir ünlü gözüyle bakıldığına, ama onun *fetişleştirilmediğine* dikkatinizi çekerim – hayranları onun özel bir yanı olmadığının, kendilerinden biri olduğunun gayet farkındadır. Marx'ın sözlerini açımlayarak söylersek, Josephine halkın ona sanatçı olduğu için saygı duyduğunu zanneder, fakat aslında sanatçı olmasının tek sebebi insanların ona bir sanatçıymış gibi muamele etmesidir. İşte burada, komünist bir toplumda, Ana-Gösteren'in hâlâ işlediğini, ama fetişist etkilerinden yoksun olduğunu görüyoruz – halk Josephine'in kendine olan inancını kibarca ama ironik bir tavırla hoşgörülmesi ve hatta desteklenmesi gereken zararsız ve hayli gülünç bir narsisizm olarak görür. Komünist toplumda sanatçılara işte böyle davranılmalıdır – övülmeli ve gururları okşanmalıdır; fakat çalışmaktan muaf olma ya da özel yemek kartesi gibi herhangi bir maddi imtiyaz bahşedilmemelidir onlara. Marx, 1952'de yazdığı mektupta Joseph Weydemeyer'e, siyasi açıdan komünist olan şair Ferdinand Freiligrath'a nasıl davranması gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunmuştur:

Freiligrath'a dostane bir mektup yaz. İltifat etme hususunda fazla idareli olmana lüzum yok, zira tüm şairler, en iyi olanları bile, az ya da çok saray fahişesidir ve şarkı söyletmek için onları tatlı sözlerle kandırmak gerekir. Bizim F'imiz gerçek iyi huyluluğunun altında son derece keskin ve alaycı bir zekâ saklayan, özel hayatında cana yakın ve mütevazı bir adamdır; duygusu "hakikatli"dir ve onu "eleştirellikten uzaklaştırıp" "batıl inançlı" biri yapmaz. Sapına kadar gerçek bir devrimci ve dürüst bir adamdır – bu çok az kişi için söylenebilir. Bununla birlikte, ne tür bir adam olursa olsun, şairin övgüye ve hayranlığa ihtiyacı vardır. Bu edebi türün bunu gerektirdiğini zannediyorum. Bunları sana sırf Freiligrath'la mektuplaşmalarında "şair" ile "eleştirmen" arasındaki farkı unutmayasın diye söylüyorum.²³

22. A.g.y., s. 126-8.

23. Karl Marx ve Friedrich Engels, *On Literature and Art*, Moskova: Progress Publishers, 1976, s. 398; Türkçesi: *Sanat ve Edebiyat Üzerine*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2001.

Aynı şey Josephine için de geçerli değil mi? Ne türden bir kadın olursa olsun, sanatçının övgüye ve hayranlığa ihtiyacı vardır – janrın kendisi bunu gerektirir. O canım Stalinist terimlerle ifade edersek: "Josephine, Sovyet Fare Cumhuriyeti'nin Halk Sanatçısı".

Peki komünist kültür nasıl bir şey olacak?

Kafka'nın "Josephine" hikâyesinin bize gösterdiği ilk şey şudur: Toplumsal bünyeyle toptan bütünleşme halini; iyi kalpli liberallerin hepsini tüm o "totaliter" yoğunluğuyla afallatacak, ritüeli andıran ortak bir toplumsal performans içinde olma pratiğini utanıp sıkılmadan olumlamalıyız – Wagner *Parsifal*'in I. ve III. Perde'lerinin sonundaki ritüeli andıran o harika sahnelerde tam da buna ulaşmaya çalışmıştır. Tıpkı *Parsifal* gibi, rock grubu Rammstein'in örneğin 23 Temmuz 2005'te Nîmes arenasında verdiği konseri de "kolektifliğin kendini olumlamasının aracı"²⁴ olan bir *Bühnenweihfestspiel* ["kutsal bir festival performansı"] gibi görmeliyiz. Burada tüm o liberal-bireyci önyargılar terk edilmelidir – evet, her birey eleştirel mesafesini seve seve bir kenara bırakarak kendini tamamen kalabalığa kaptırmalı, tutku tüm akıl yürütmeleri ortadan kaldırmalı, dinleyiciler ritme ve sahnedeki önderlerin emirlerine uymalı, atmosfer baştan aşağı "pagan" olmalı, kutsal ile müstehcen birbirinden ayrılmamacasına iç içe geçmelidir... "Totaliter" *sinthome*'lerle fazlaca özdeşleşilmesiyle birlikte, bu *sinthome*'ların sahiden "totaliter" bir ideolojik uzama eklemlenmesi askıya alınmış olur.

Yine sinema yoluna sapalım. Karşınızdaki kişinin az buçuk eğitim görmüş bir entelektüel olup olmadığını anlamak istiyorsanız, Bob Fosse'nin *Cabaret/Kabare* filminin şu meşhur sahnesine nasıl bir tepki vereceğine bakmanız yeter: Kamera, taşradaki bir hanın önünde duran genç, sarışın bir adamın yüzüne odaklanmıştır – adamımız doğanın nasıl da yavaş yavaş uyanmakta olduğuna, kuşların yeniden ötmeye başladığına dair bir şarkı söylemeye başlar; bir kare sonra, şarkıya katılan iki ahababını görürüz; ardından handaki tüm misafirler de giderek daha tutkulu söylenen şarkıya katılır. Şarkının sözlerinde memleketin de uyanması gerektiği anlatılır. En sonunda şarkıcının kolunda bir gamalı haç bandı olduğunu görürüz. Sözü-

mona entelektüelin tepkisi muhtemelen şöyle olur: "Nazizmin Almanların ruhunu nasıl eline geçirdiğini işte şimdi bu sahneye bakınca anlayabiliyorum!" Bu tepkinin altındaki varsayım şudur: Şarkının ham duygusal etkisi Nazizmin insanları cezbedişini açıklar ve dolayısıyla bize Nazi ideolojisinin aslında nasıl işlediğini bu ideolojiye dair herhangi bir incelemeden de daha iyi gösterir. Bu görüşe kesinlikle karşı çıkmalıyız. İdeolojik liberalizmin tam da prototipi olan böyle bir akıl yürütmede asıl mesele gözden kaçırılır: Bu gibi kitlesel performanslar özleri itibarıyla faşist değildir, hatta Sol ya da Sağ tarafından sahiplenilmeyi bekleyen "tarafsız" pratikler de değildir – Nazizm bunları asıl kökeninden, işçi hareketinden çalmıştır. Bu "proto-faşist" öğeler *bizatihi* faşist değildir, onları faşist kılan tek şey o şekilde eklemelenmeleridir – Stephen Jay Gould'un terimleriyle söylersek, faşizm tüm bu öğeleri "ilk işlevlerinden farklı bir işleve atamıştır". Bir başka deyişle, "faşizm adı zikredilmeden önce" var olan bir faşizm yoktur, çünkü *tüm o unsurlardan faşizmi yaratan şey adın (adlandırmanın) kendisidir*.

Kabare'deki şarkıya ("Yarınlar Bana Ait") dönecek olursak: Bu şarkının "tabiatı gereği faşist" ya da "proto-faşist" bir tarafı yoktur – sözlerini biraz değiştirirsek (işçi sınıfının gördüğü baskıdan uyanmasını kutlayan sözler eklersek mesela), aynı şarkıyı rahatlıkla komünist bir savaş narası olarak da hayal edebiliriz. Tutku, Badiou'nün muhtemel deyişle şarkının adsız Gerçek'i, farklı ideolojilerin kendilerine mal edebilecekleri yansız libidinal temeldir. (Keza, Sergey Eisenstein da Ignatius Loyola'nın tefekkürlerinin libidinal ekonomisini tecrit etmeye çalışmıştır ki bu yol izlenmeye devam edilse söz konusu tefekkürler komünist propagandaya katılabilir – Kutsal Kâse'nin peşinden koşanların yüce hevesi ile *kolkhoz* çiftçilerinin sütten tereyağı çıkaracak yeni bir makinenin üretilmesi için duydukları hevesin altında aynı "tutku" yatar.) Solcu özgürlükçüler keyfi özgürlükçü bir güç olarak görür: Her baskıcı güç libidinal bastırmaya dayanmak zorundadır ve özgürleşmenin ilk adımı libidoyu özgür bırakmaktır. Püriten Solcular ise keyiften tabiatı gereği kuşku duyar: Keyif onların gözünde yozlaşma ve çürümenin kaynağı, iktidardakilerin bizler üzerindeki tahakkümünü devam ettirmek için kullandıkları bir araçtır, dolayısıyla özgürleşmenin ilk adımı keyfin üzerimizdeki büyüsunü bozmaktır. Üçüncü görüş ise Badiou'nün

görüşüdür: *Jouissance* adsız "sonsuz"dur, farklı şekillerde araçlaştırılabilecek yansız bir tözdür.

Disiplin kavramını reddedenlere hakiki şiirin büyük bir disiplin gerektirdiğini söyleyerek cevap vermeliyiz – yirminci yüzyılın en büyük üç şairinin (daha doğrusu, bir yazarı ve iki şairinin) bankacı ya da sigortacı olması boşuna değil: Franz Kafka, Thomas Stearns Eliot ve Wallace Stevens. Gerek yaratma özgürlüğüne zıt bir husus olarak, gerekse de şiirsel ilham akışını bir düzene koyma aracı olarak parayla iş yapma disiplinine ihtiyaçları vardı. Şiir sanatı kendi kaynağına karşı girilen daimi bir mücadeledir: Esas şiir sanatı şairin serbest şiirsel ilham akışına set çekmesine dayanır. Bundan dolayı, banka mecazıyla da uyumlu olarak, bir şiirin mesajını almanın özgürleştirici bir yanı yoktur; bu daha ziyade, kişinin vergi yetkililerinden, büyük Öteki'ye olan borcunu bildiren bir mektup almasına benzer.

Fakat işin şaşırtıcı tarafı burada ortaya çıkar: "Eleştirel bireyselliğin" çözülerek disiplin içindeki kolektife akması Dionysosçu tekbiçimliliğe yol açmaz; bilakis, zemini temizler ve sahici kendine özgümlüklerin oluşmasına olanak sağlar. Daha doğrusu, insanların tutkuyla kendinden geçtiği bu gibi hallerde esas olarak "rasyonel Benlik" değil; Adorno'nun pekâlâ farkında olduğu gibi, "normal" rasyonel egolarımızın üzerinde yükseldiği hayatta kalma (kendini koruma) içgüdüsünün saltanatı askıya alınır:

Sırf hayatta kalma içgüdüsüne duyulan ihtiyacın genel olarak kaldırılmasının ne gibi sonuçlar yaratacağına ilişkin yorumlar (bu durumda böyle bir ortadan kaldırma Ütopya diye adlandırdığımız şeyin ta kendisi olur) bizi Adorno'nun yaşamdünyasının ve sınıf tarzının (ya da kendi sınıf tarzımızın) sınırlarının hayli ötesine; tekbiçimlilik ile uyumluluk yaratmaya dönük baskıların ortadan kaldırılmış olduğu ve insanların tıpkı doğadaki bitkiler gibi yabani bir şekilde büyüdükleri uyumsuzluklar ve tuhaflıklar Ütopyası'na taşır... baskıcı bir toplumsallığın zincirlerinden artık kurtulmuş olan insanlar serpilerek nevrotiklere, kompulsiflere, paranoyaklara ve şizofrenlere dönüşür. Şimdiki toplumumuz bu gibilere hasta gözüyle bakar bakmasına ama hakiki bir özgürlük dünyasında bizatihi "insan doğası"nın hayvanları ve bitkileri onlardan oluşabilir.²⁵

Komünist kültürün üçüncü ve hayati –yapısal olarak belirleyici– bir unsuru vardır, o da rasyonel düşüncenin soğuk evrensel uzamıdır (Badiou, en temel düzeyde düşüncenin kendisinin, mitik-şiişsel maval okumaların aksine, komünist olduğunu ve düşünme faaliyetinin koşulsuz eşitlik aksiyomunu cisimleştirdiğini söylemekte haklıdır). Bütün bu unsurlar Hegelci bir evrensel düşünce üçlüsü oluşturur: Evrensel, Tikel ve Bireysel (kişinin tıpkı bir ritüeldeki gibi tikel bir toplumsal tözle bütünleşmesi, kendine özgüllük). Bunların her biri diğer ikisinin ayrı durmasını sağlar: Evrensel düşünce kendine özgülüğün toplumsal tözde takılıp kalmasını engeller (herkese kendi küçük gariplikleri: Kırmızı şarabı kolayla karıştırabilirsin, ancak sıcak radyatöre yaslanarak sevişebilirsin, Daphne du Maurier yerine Virginia Woolf'u tercih edebilirsin [gerçi kendisi Woolf'tan çok daha iyi bir yazardır]... seç beğen al!); kendine özgüllükler toplumsal tözün evrensel düşüncüyü sömürgeleştirmesini engeller; toplumsal töz ise evrensel düşüncenin kendine özgülüğün soyut bir ifadesine dönüşmesini engeller.

Jameson bu tür bir ütöpik cemaate örnek olarak Andrey Platonov'un *Çevengur*'unu gösterir. Platonov'un bu eşsiz eseri Stalinizmin "muğlak felaketi"nin layığıyla anlaşılması bakımından gerçekten de çok önemlidir. 1920'lerin sonlarında yazdığı iki büyük roman (*Çevengur* ve özellikle de *Çukur*) genelde Stalinist ütopyanın ve onun yarattığı feci sonuçların eleştirel birer tasviri olarak yorumlanır; gelgelelim, Platonov'un bir-iki romanda ortaya koymaya çalıştığı ütopya Stalinist Komünizm ütopyası değil, 1930'ların başlarındaki "olgun" Stalinizmin tepki verdiği Gnostik-maddecî ütopyadır. Burada İkinci-Gnostik motifler hâkimdir: Cinsellik ve meydana gelme/yozlaşmanın tüm o bedensel alanına, yeni, ruhani, cinsellikten arınmış ölümsüz bir beden bilimsel yolla inşa edilmesiyle ortadan kaldırılacak, nefretlik bir hapishane gözüyle bakılır.²⁶ Lenin'in yeni

26. Nitekim Zamyatin'in *Biz* adlı ters-ütopyasını da Stalinizmin totaliter potansiyelinin eleştirel tasviri olarak değil, devrimci 1920'lerdeki Gnostik-ütöpik eğilimin, tam da Stalinizmin sonradan karşılık vereceği, genişletilmiş tasavvuru olarak okumak gerekir. Althusser Stalinizmin bir tür hümanizm olduğunu söylerken haklıydı, ucuz bir paradoksu satmaya kalkmıyordu: Stalinizmin "kültürel karşı devrimi" "aşım" Gnostik-ütöpik post-hümanist 1920'lere karşı hümanist bir tepkiydi.

Proleter Kültür ya da Yeni İnsan'a kestirmeden ulaşmanın hayal edildiği (başkalarının yanı sıra Troçki ile Gorki'yi de cezbetmiş) bu Gnostik-ütöfik yönelime en başından beri karşı olduğunu da akılda tutmak gerekir. Bununla birlikte, söz konusu Gnostik ütopyacılığı Leninizmin bir "septom"u, Devrim'i başarısızlığa sürüklemiş şeyin bir tezahürü, sonradan ortaya çıkacak "muğlak felaketi"nin tohumu olarak yorumlamalıyız. Bir diğer deyişle burada şunu sormalıyız: Platonov'un resmettiği ütöfik evren, komünist devrimin içkin mantığının mı genişletilmiş bir tasavvurudur; yoksa "normal" bir komünist devrim senaryosuna uymayı *başaramayıp*, kasvetli bir yenilgiyle son bulmaya mahkûm, binyılcı kestirme yolu tercih edenlerin hareket mantıklarının mı genişletilmiş tasavvurudur? Öyleyse komünist devrim fikri ile ütopyanın hemen gerçekleştirilme şekli olarak binyılcı fikir arasında nasıl bir ilişki vardır? Dahası, bu iki seçenek birbirinden açıkça ayrılabilir mi? Koşullar "olgunlaştığı" vakit yapılmış, "düzgün" bir devrim olmuş mudur hiç? Olmamışsa eğer, bunun böyle bir devrim kavramı açısından ifade ettiği anlam nedir?

Platonov Stalinizm öncesi bu ütöfik özle devamlı diyalog içindeydi; Sovyet gerçekliğiyle olan son "samimi" aşk-nefret ilişkisinin ilk Beş Yıllık Plan'ın yenilenmiş ütopyacılığıyla ilgisi olması da bundandır; ondan sonra, yüksek Stalinizmin ve kültürel karşı devrimin yükselişiyle birlikte diyalogun koordinatları değişmiştir. Yüksek Stalinizm ütopya karşıtı olduğu ölçüde, Platonov'un 1930'larda daha "konformist" Sosyalist Gerçekçi yazına dönmesi, ağır sansür ve baskı karşısında dışsal bir uyum sağlama çabası olarak görülüp bir kenara atılamaz: Bu dönüş daha ziyade, gerilimlerin içkin bir yolla yok edilmesi ve hatta bir noktaya kadar samimi bir yakınlık göstergesiydi. Yüksek ve geç Stalinizmin, kendisiyle "samimi" bir diyalog içinde olup temel öncüllerini paylaşan (örneğin Lukács *İvan Denisoviç'in Bir Günü'nün* Sosyalist Gerçekçilik'in tüm biçimsel ölçütlerini karşıladığını belirtmiştir) başka içkin eleştirmenleri de vardı (Grossman, Chalamov, Soljenitsin, vb.)

Platonov'un kendisinden sonraki muhalifler için sıkıntı yaratıyor olması da bundandır. "Sosyalist Gerçekçi" döneminin kilit metni *Can* başlıklı (1935) kısa romanıdır. Burada Platonov'un kendine has ütöfik grubu hâlâ var olsa da —"ulus", yaşama iradesini kaybet-

miş, çölde yaşayan marjinaler cemaati— referans noktaları toptan değişmiştir. Şimdiki kahramanımız Moskova'da tahsil görmüş Stalinist bir eğitimcidir; çöle dönmesinin sebebi "ulus"a bilimsel ve kültürel ilerlemeyi tanıtmak ve böylece yaşama iradelerine yeniden kavuşmalarını sağlamaktır. (Platonov kendi ikircikliğine elbette sadık kalmıştır: Romanın sonunda, kahramanımız başkalarına hiçbir şey öğretemeyeceğini kabul eder.) Cinselliğin baştan aşağı değişmiş olan rolü bu kaymaya işaret eder: 1920'lerin Platonov'unun gözünde cinsellik ataletin anti-ütopik "pisliğini" temsil eder, bu romandaysa manevi olgunluğa giden öncelikli yol olarak görülen cinselliğe itibarı iade edilir. Kahramanımız eğitimci olarak başarısız olsa da, cinsel aşkta manevi bir teselli bulur; öyle ki "ulus", âşık çiftin doğması için oluşturulmuş bir arka fona indirgenmiştir adeta.

Peki, günümüzdeki popüler diziler ve filmlerde (*Heroes*, *X-Men* ve daha düşük bir düzeyde, *The League of Extraordinary Gentlemen*) bir grup dışlanmışın yeni bir kolektif oluşturduğu alternatif ucubeler cemaati şeklindeki aynı motifi görmüyor muyuz? Aradaki fark, burada ruhsal ucubeliklerinden değil, olağanüstü psiko-fiziksel özelliklerinden ötürü öne çıkmaları değil midir?²⁷ Bu konunun emsalsiz kökeni ve modeli Theodor Sturgeon'ın *More than Human*'ıdır (İnsandan Öte, 1953). Bu romanda garip güçleri olan, yeteneklerini harmanlayıp iç içe geçirebilen ve böylece tek bir organizma halinde hareket ederek insan evrimindeki bir sonraki aşama olan *homo gestalt*'a ulaşan altı olağanüstü insanın hikâyesi anlatılır. Romanın "Enfes Ahmak" başlıklı ilk kısmında, bileşenlerinin ilk kez bir araya gelmesiyle Gestalt doğar: güçlü bir telapati yeteneği olan zihinsel engelli genç Lone; telekinezi yeteneği olan inatçı çocuk Jannie; konuşamayan ama istedikleri zaman bedenlerini ısınlatabilen ikizler Bonnie ile Beanie; ve beyni bir bilgisayar gibi çalışan, geri

27. Pakistan'ın en kuzey ucunda yer alan Chitral'de yaşayan küçük bir cemaatin, kadınların âdet dönemlerinde içine kapandığı ayrı bir "regl evi" var; bu önlem ne kadar baskıcı olursa olsun, burayı küçük bir "kurtarılmış alan" olarak da hayal edebiliriz — erkeklerin buraya girmesi yasak olduğu için kadınlar bu mekânı istedikleri gibi düzenleyebiliyor ve özgürce muhabbet edebiliyorlar. Bu "regl evi" resmi kamusal alandan çıkarılmış komünist bir kolektif modeli değil mi? Bir oyun yazarı böyle bir evde geçen sohbetler hakkında feminist bir tiyatro oyunu yazsa nasıl olurdu acaba?

zekâlı küçük çocuk Baby. Bu engelli, eğreti bireylerin hiçbiri kendi başına yaşayamaz, ama bir araya geldiklerinde tam bir varlık haline gelirler: Baby'nin Janie'ye dediği gibi, "Ben, hepimiziz." "Bebek Üçtür" başlıklı ikinci kısımda, Gestalt büyür, dış dünyaya çıkar ve hayatta kalmanın zorluklarıyla yüzleşir. Aradan birkaç yıl geçmiştir; Gestalt bedeninin "kafa"sı olan Lone ölür ve onun yerini, hor görüldüğü için öfke ve nefretle dolu bir sokak çocuğu olan Gerry alır. Önceden Lone'un kısıtlı zihinsel kapasitesi yüzünden engelli olan Gestalt'ın şimdiki engelliliğinin sebebiyse Gerry'nin ahlaki boşluğudur. Gerçi Gerry'nin acımasızlığı Gestalt'ın işine yarar, çünkü onu ayrılmaya karşı korumak için elinden gelen ne varsa yapmaya hazırdır. "Ahlak" başlıklı sonuç kısmında Gestalt olgunlaşır ve evrimini tamamlayıp kendini tam olarak ortaya koymuş bir varlığa dönüşür. Aradan yine yıllar geçmiştir; hikâye bu kez, Gerry'nin gaddar bir deneyine maruz kalmış ve Janie'nin bu duruma isyan ederek kurtarmaya karar verdiği genç adam Hip'in gözünden anlatılır. Gerry Hip'e zihinsel açıdan saldırır, onu zihinsel çöküş ve hafıza kaybına sürükler; fakat Hip sonunda Gerry'nin karşısına çıkar ve Gestalt'ın son parçasına, yani vicdanına dönüşür. Böylece Hip'in Gestalt'ın tek eksik ögesi olduğu ve o olmadan gelişim sürecindeki bir sonraki aşamaya geçilemeyeceği anlaşılır.

Romanın öyle özellikleri vardır ki olay örgüsünü basit bir Yeni Çağ yaklaşımıyla ele alamayız. Birincisi, "post-insanlar"ın sıradan insanları tehdit edeceği yolundaki bildik paranoyak korkunun aksine, Sturgeon'ın Homo Gestalt'ı, kendi kaynak malzemesi olan Homo Sapiens'e rehberlik etmek ve onu korumak gibi ahlaki bir görev temelinde hareket eder. İkincisi, Gestalt'ın üyeleri karikatürleşmiş, kişiliक्सizleşmiş, tüm kimlikleri Gestalt içinde eriyip gitmiş kusursuz varlıklar değildir – kendilerine biçilen işlevi körü körüne yerine getirmek şöyle dursun, tutku, saldırganlık, kırılganlık ve gerçek bireylerin zayıflıkları vardır hepsinde; hatta sıradan insanlardan daha ucube ve "bireyci"dirler – yeni bir Bir olarak bir araya gelmeleri, kendilerine özgü niteliklerinin serpilmesi için gerekli olan koşulları yaratır. Bu tuhaf kolektif, Marx'ın komünist toplumda herkesin özgürlüğünün temelinde her bireyin özgürlüğünün olacağı şeklindeki iddiasını hatırlatmıyor mu? (Sturgeon ve takipçileri de bir başka komünist Kötü figürü yaratır – paranormal gücünü yıkıcı amaçlar uğ-

runda kullanmak isteyen muhalif.) Gelgelelim, kendine özgüllüklerin hiçbir şekilde engellenmeden serpilebilmesi için ortak bir ritüelin kesinlikle şart olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bu da bizi Wagner'in *Parsifal*'ine götürür. Bu eserin temel meselesi törendir: Ona kefil olacak herhangi bir aşkınlığın olmadığı koşullarda, bir ritüel nasıl yapılabilir? Estetik bir temaşa olarak? *Parsifal*'in sırrı, törenin sınırlarının ve ana hatlarının belirlenmesinde yatar. Tören dediğimiz şey Amfortas'ın yapmayı beceremediği şey midir sadece; yoksa törenin bir kısmı, onun tören yapmaya yönelik şikâyetinin, tören yapmaya direnişinin ve en sonunda tören yapmayı kabul edişinin sergilenmesi midir? Bir başka deyişle, Amfortas'ın o iki büyük şikâyeti son derece törensel, ritüelleştirilmiş değil midir? Ve hatta (her şeye rağmen zamanında, yani gerilimin had safhaya çıktığı vakit gelen) *Parsifal*'in onun yerine geçmek üzere "beklenmedik" bir biçimde çıkıp gelişi bile ritüelin bir parçası değil midir? *Tristan*'da, III. Perde'nin çoğunu kaplayan o büyük düette de bir ritüel görmüyor muyuz? Uzun giriş kısmı çiftin duygusal bir dille dereden tepeden konuşmalarıyla geçer ve ritüel "*So sterben wir um ungetrennt*" (hiç ayrılmamak üzere ölüyoruz) sözüyle, birdenbire hitabete/deklarasyona geçilmesiyle başlar – bu noktadan sonra, şarkı söyleyen/konuşan iki birey yoktur; sahnede törensel bir Öteki vardır artık. Gündüz (simgesel yükümlülükler) ile Gece (bitimsiz tutku) arasındaki karşıtlığı bozan bu özelliği unutmamak gerekir: *Lust*'un doruk noktası, Gece'yle bütünleşme iyice ritüelleştirilir; kendi karşıtının biçimine, belirli bir tarza göre biçimlendirilmiş ritüel şekline büründürülür.

Bu tören (ayin) meselesi, tüm o temaşalarıyla Fransız Devrimi'nden Ekim Devrimi'ne kadar tüm devrimci süreçlerin de meselesi değil mi? Bu ayin niçin gerekli? Tam da anlam-sızın anlama önceliğinden dolayı: Anlamanın sıfır-düzeyinin dile getirildiği simgesel çerçevedir ayin. Anlamanın sıfır-deneyimi belirli bir anlamın deneyimi değil, anlamın yokluğu; daha doğrusu, bir şeyin anlamı olduğundan emin olmaktan, ama onun ne olduğunu bilmemekten kaynaklanan sinir bozucu deneyimdir. *Özgül olmayan anlamın bu belirsiz mevcudiyeti anlamın "kendisi"dir, en saf haliyle anlamdır* – ikincil değil birincildir; başka bir deyişle, tüm belirli anlamlar, anlamın ne'likten yoksun öyle'liğinin o baskıcı mevcudiyetini-namevcudiyetini dol-

durma çabası olarak, sonradan gelir. "Komünizm"in burada sihirli bir kelime, yeni bir topluma dair net ya da pozitif vizyondan yoksun bir boş gösterge, yeni oluşan cemaate üye olunduğuna işaret eden, sırf ritüel icabı takılan bir nişan olduğu yolundaki eleştiriye işte böyle karşılık vermeliyiz: Ayin (tören) ile tarihin açılması arasında herhangi bir karşıtlık yoktur; ayin, değişimin önündeki bir engel olmak şöyle dursun, (belirli) anlamın yeni şekillerde icat edilmesini gerektiren göstergesel anlam-sızı var ettiği sürece, köklü değişim olanağını diri tutar.

Bu minvalde, (Eisenstein'ın büyük hasmı olan) Dziga Vertov'un *Man with a Movie Camera / Kameralı Adam*'ını sinemasal komünizmin timsali olarak değerlendirebiliriz: bir tür sinemasal parataksis, birbirleriyle salt biçimsel düzeyde, görsel ve diğer türden motiflerin yankılanmasıyla etkileşime giren çeşitli gündelik faaliyetlerin –saç yıkama, paket yapma, piyano çalma, telefon kablolarını bağlama, bale– yan yana getirilmesi yoluyla, hayatın tüm o çoğulluğuyla olumlanması. Bu sinema pratiğini komünist kılan şey, "varlığın" temelde "tek anlamlı" olduğuna yönelik örtük iddiadır: Çeşitli fenomenlerin tümü eşit hale getirilir, bunların arasındaki bildik hiyerarşi ve karşıtlıklar ve hatta Eski ile Yeni arasındaki resmi komünist karşıtlık bile sihirli bir şekilde askıya alınır (Eisenstein'ın *The General Line / Genel Çizgi* adlı filminin alternatif adının tam da *The Old and the New / Eski ile Yeni* olduğunu hatırlayalım). Komünizm burada bir amaca yönelik mücadeleden (ve bu mücadelenin beraberinde getirdiği tüm o pragmatik paradokslardan: Yeni bir toplumda evrensel özgürlük için mücadele vermek en sıkı disiplini tutturmak demektir, vb.) ziyade, bir olgu, var olan bir kolektif deneyim olarak sunulur. "Komünizm, hemen şimdi!"nin bu ütöpik uzamında, kamera tekrar tekrar dolaysızca gösterilir; ama bakışın imgeye travmatik bir şekilde kazınması olarak değil, görüntünün sorunsuz bir parçası olarak – burada göz ile bakış arasında herhangi bir gerilim ya da şüphe, gizli hakikati ya da özü bulmak için aldatıcı yüzeye nüfuz etme çabası yoktur; sadece ve sadece, tüm o pozitif çeşitliliğiyle hayatın senfonik dokusu vardır. Stalin'in "her şey birbiriyle bağlantılıdır" şeklindeki ilk diyalektik yasasının ironik bir hal almış sinema versiyonudur bu sanki.²⁸ Vertov'un bu pratiği, devasa bir hidroelektrik santrali inşa etmenin çıplak gerçekliğinin, biçimsel (gör-

sel ve işitsel) motiflerin çapraşık dansı içinde "içerilip aşıldığı" ilk sesli filmi olan 1931 tarihli *Donbas Symphony/Donbas Senfonisi* filminde doruğuna varır. Bunun bir bedeli vardır elbette: Senfonik dokunun ters yüzü –her daim düşman ve sabotajcı arayan *şüpheli Stalinist bakış*– Eisenstein'ın *Ivan the Terrible/Korkunç İvan*'ında (Kremlin'in çarpık çurpuk duvarlarına boyanmış koca bir ikonik göz, İvan'ın sadık bekçi köpeği olan Malyuta Skuratov'un gözü olarak) büyük bir şiddetle geri döner.

Bu körlüğün altında, Vertov'un 1920'lerde Sovyetler Birliği'nde büyük rağbet gören tekno-gnostik komünizm tasavvurunu paylaşması yatar: İnsanları olumsuz bir şekilde makinelere benzeten Vertov, "Sine-Göz" kavramının insanlığın daha yüksek bir biçime, cinselliği dışarıda bırakacak insan-sonrası biçimine evrilmesini sağlayacağını düşünüyordu. Fakat böyle bir sınırlılık var diye, Vertov'un çoksesli dokusunun kendisinden sonraki büyük yönetmenlerin eserlerindeki yankılarını duymazdan gelecek değiliz – belki de Altman'ın *Sosyeteden İnsan Manzaraları* filmi bile Vertov'un pratiğinin yeni bir versiyonu olarak yorumlanabilir. Altman'ın evreni çeşitli diziler arasında olumsal karşılaşmaların yaşandığı, farklı dizilerin –Altman'ın deyişiyle– "eşikaltı gerçeklik" düzeyinde iletişim ve etkileşim içine girdiği (toplumsal anlam düzeyini önceleyen mekanik sarsıntılar, karşılaşmalar ve gayrişahsi yoğunluklardan oluşan) bir evrendir.²⁹ O halde, Altman'ı sırf ABD'deki gündelik hayatların dile gelmeyen çaresizliğini gözle görülür hale getiren bir yabancılaşma şairi olarak görmemeliyiz. Altman'ın başka bir yüzü daha vardır, o da olumsal olan neşeli karşılaşmalara açıklığıdır. İnsanın içinden Altman'ı "çaresizlik ve endişe"yi, tıpkı Deleuze ile Guattari'nin Kafka'nın evrenini yorumladığı gibi –onların gözünde ele avuca gelmez, aşan Merkez'in (Şato, Mahkeme, Tanrı) Namevcudiyeti, çeşitli geçişler ve dönüşümlerin Mevcudiyetini açığa vurur– çeşitli eşikaltı yoğunluklarla daha olumlayıcı bir tavırla bütünleşmenin aldatıcı ters yüzü olarak yorumlayası geliyor. Altman'ın sinema biçimiyle

28. Bu Vertov göndermesini Jacques Ranciere'in şu yazısına borçluyum: "Cinematographic Vertigo" (yayımlanmamış makale).

29. Bkz. Robert T. Self, *Robert Altman's Subliminal Reality*, Minneapolis: Minnesota University Press, 2002.

ortaya koyduğu, tasvir edilen iç karartıcı toplumsal gerçekliğe karşı koyan komünizmdir bu yüz.

Altman bizi komünist kültürün bir başka kilit özelliğine, yani *kollektif samimiyetin* komünist biçimine getirir: Bunun timsaliyse Eric Satie'nin piyano eserleridir. Eric Satie'nin usulca akan melankolik piyano eserleri ile komünizmin evreni arasında olandan daha güçlü bir karşıtlık hayal edebilir misiniz? Komünizmle özdeşleştirilen müzikler genelde propaganda şarkıları, korolar ya da devlet başarılarını veya önderlerini öven tumturaklı kantatlardan oluşur – bu açıdan bakıldığında, Satie "burjuva bireyciliği"nin cisimleşmiş hali değil de nedir? 1920'lerin başlarında, hayatının son yıllarında, yeni kurulmuş Fransa Komünist Partisi'nin üyesi olması ve hatta Merkez Komite'ye girmiş olması nevi şahsına münhasırlığından mı yoksa bir provokasyondan mı ibarettir? İşin ilk şaşırtıcı tarafı, Fransız "burjuva" ölçülülüğünün bir başka kusursuz örneği olan Maurice Ravel'in Fransa'nın Sovyetler Birliği'ne muamelesini protesto etmek için Fransız Bilimler Akademisi'ne katılma çağrısını reddetmesiydi; üstelik sömürgeci Fransa iktidarını lanetleyen Kuzey Afrika şarkıları da bestelemişti. Ravel'in Satie'nin müziksel komünizmine en yakın olduğu müzik "Bolero" değil, ölçülülüğüyle insanın içine işleyen bir güzelliği olan oda müziğidir. Peki ya komünizmin en temelde ne olduğuna dair bir fikir edinmek için tüm o Romantik tutku patlamalarını bir kenara bırakıp, herhangi bir şekilde dayatılmadan usulca işleyen bir disiplin sayesinde var olan duru bir minimal düzeni hayal etmemiz gerekiyorsa? Brecht'in, Hans Eisler'in gayet Satie'ye has bir tarzla bestelediği "Komünizme Övgü" şiirini hatırlayalım: yumuşak, uysal, samimi, debdebesiz – sahiden, Brecht'in sözleri neredeyse Satie'nin müziğinin tasviri gibi tınlamıyor mu?

Gayet basit, anlayacaksın. Zor değil.

Sömürücü değilsin ya, kolayca kavrayacaksın.

Senin iyiliğin için, o yüzden onu bütünüyle anlamaya bak.

Onu aptalca bulanlar aptaldır, iğrenç bulanlar da iğrenç.

Tüm aptallıklara karşıdır ve keza tüm iğrençliklere.

Sömürücüler sana diyecek ki o canidir.

Ama biz daha iyisini biliriz:

Cani olan her şeye son verir o.

Delilik değildir,

ama tüm deliliklere son verir.
 Kaos değildir
 Düzendir düzen, ne eksik ne fazla.
 Öyle basit bir şeydir işte
 Ah ne zordur, ne zordur yapması.³⁰

Satie "mobilya müziği" terimini kullanmış ve kimi eserlerinin insanların ruh hallerini belirleyen arka plan müziği işlevi görmesi gerektiğini ima etmiştir. Bu yorum ticarileşmiş ambiyans müziğine de işaret edebilir, ama Satie bunun tam tersini, figürü arka plandan koparan boşluğu altüst eden bir müziği amaçlıyordu. Satie'yi layığıyla dinlerseniz, "arka planı iştirsiniz". Müzikteki eşitlikçi komünizmdir bu, dinleyicinin dikkatini büyük Tema'dan o işitilmez arka planına kaydıran bir müziktir; tıpkı komünist teori ve siyasetin dikkatimizi kahraman bireylerden görünmez sıradan insanların muazzam emeklerine ve acılarına yeniden kaydırması gibi. Bu halkçı-demokratik boyut Satie'nin kendi programatik beyanlarında açıkça görülüyor mu?

Mobilya Müziği'nden vazgeçmeyin. Mobilya Müziği olmayan hiçbir toplantınız, hiçbir buluşmanız, hiçbir toplumsal ilişkiniz olmasın... Mobilya Müziği çalmadan evlenmeyin. Mobilya Müziği'nin çalınmadığı evlerden uzak durun. Mobilya Müziği'ni duymamış bir insanın esas mutluluğun ne olduğuna dair hiçbir fikri yoktur.

Tıpkı mobilya gibi bir müzik, yani çevredeki seslerin bir parçası olan, bu sesleri hesaba katan bir müzik yapmalıyız. Onu... bıçakların ve çatalların sesini yumuşatan, onlar üzerinde tahakküm kurmayan, kendini dayatmayan... bir şey olarak tahayyül ediyorum. Bazen, birlikte yemek yiyen arkadaşların arasına düşen o ağır sessizlikleri dolduracaktır. Onları bizzat sarf etmiş oldukları o bayağı sözlere dikkat kesilme belasından kurtaracaktır. Ve muhabbete paldır küldür dalan o sokak seslerini de etkisiz hale getirecektir. Böyle bir ses çıkarmak ihtiyaca karşılık verir.³¹

Ses ile sessizliğin minimalist diyalektiğine olan yaklaşımı ancak Webern'le karşılaştırılabilecek, yirminci yüzyıl müziğinin öncü isimle-

30. Bertolt Brecht, "In Praise of Communism". *The Mother*, Londra: Methuen, 1978, s. 28.

31. Satie (ve Cage) ile ilgili bu ve bundan sonraki alıntıları Matthew Shlomowitz'in "Cage's Place in the Reception of Satie" başlıklı yazısından yapıyorum. Bu yazıya www.af.lu.se adresinden erişilebilir.

rinden John Cage'in Satie'nin büyük bir hayranı olması da boşuna değil. Cage'e göre, müziğin en temel veçhesi süredir: Ses ile sessizliğin paylaştığı tek özelliktir süre. "Sessizlik mühimdir, zira sesin tersidir" ve "dolayısıyla, sesin zorunlu bir ortağıdır". Satie ile Webern işte burada, yani müziksel yapı düzeyinde, Beethoven'dan bu yana gerçekten yeni olan tek fikri ortaya atmışlardır. Cage'in "Satie'yi Savunmak" adlı yazısında belirttiği gibi:

Beethoven'la birlikte bir bestenin parçaları ahenk yoluyla tanımlanmıştır. Satie ile Webern'leyse, uzunlukları yoluyla tanımlanmışlardır. Yapı meselesi çok temeldir ve bu konuda mutabakat içinde olmak da son derece önemlidir. Dolayısıyla şöyle bir soru sorulabilir: Beethoven mı haklıydı, yoksa Webern ile Satie mi? Benim buna hemen vereceğim net bir cevabım var: Beethoven haksızdır ve pek çok kişi üzerindeki etkisi, ne yazık ki, müzik sanatını sağırlandırmıştır.

Bununla bağlantılı olarak, Constant Lambert'in işaret ettiği iki yenilik daha vardır. Birincisi, apaçık bir paradoksla (ama gerçekten de derin bir diyalektik zorunlulukla), vurgunun ana yapısal ilke olarak süreye kayması, Satie'nin zamansallıktan çıkıp zamandışı ebediliğe geçmesini sağlamıştır:

Bildik gelişim biçimlerinden imtina etmesiyle ve deyim yerindeyse eserin kendi üzerine katlanmasına sebep olan, kesintili ve üst üste binen yinelenmeler diye anılabilecek bir yöntemle başvurusuyla, retorik argüman unsuru tamamen ortadan kaldırır, hatta kendi zaman hissimizi ortadan kaldırmayı da mümkün merteye başarır. Bir ifadenin duygusal öneminin belirli bir kısmın başına ya da sonuna konmasına bağlı olduğunu hissetmeyiz.

Bu yapı bir *parataksis*, zamandışı bir kümelenmenin çizgisel zamansal gelişimin yerini alması değil midir? Her nerede parataksis varsa, onun diyalektik karşıt noktası olan paralaks da uzakta değildir:

Satie'nin kendi eserlerini üçlü gruplar halinde yazma alışkanlığı, yapmacık bir tavır değildi. Onun o çarpıcı gelişme sanatında gerçekleşmişti ve müzik hakkındaki heykelsi görüşlerinin bir parçasıydı. İlk *Gymnopédie*'den ikincisine geçerken... bir nesneden diğerine geçmekte olduğumuzu hissetmeyiz. Aheste aheste bir heykelin etrafında ilerler ve onu farklı bir açıdan inceleriz sanki... Heykelin etrafında istediğimiz yoldan ilerleyebilir ve üç *Gymnopédie*'yi istediğimiz sırayla çalabiliriz.³²

Bu noktada net olmak gerekir: Mesele, üç versiyonun müzikte ifade edilmeye direnen aynı aşkın nesneyi taklit ediyor (nihayetinde taklit etmeyi beceremiyor) olması değildir. Paralaks boşluk Şey'in kendisine nakşedilir: Nesnenin çeşitli "özel" algıları-izlenimleri nesnenin içten kırılmasına neden olur. Demek ki Cage'i Satie'den ayıran şey, son derece önemli olsa da, aslında küçük bir yer değişikliğidir: Satie'ye göre müzik ses ortamının bir parçası olmalıdır; Cage'e göreyse, çevredeki seslerin *kendisi* müziktir. Cage'in Satie hakkındaki son yargısı şöyledir: "Mesele Satie'nin günümüz için hâlâ uygun olup olmaması değildir. O vazgeçilmezdir." Tıpkı komünizm gibi.

Disiplin ile Müstehcenlik Arasında Şiddet

Ritüelin komünist kültür için merkezi bir önemi olduğu iddiasının en içsel özel tavırlarımız için bile kimi sonuçları vardır. Palo Alto'daki Cubberley Lisesi'nde çalışan tarih öğretmeni Ron Jones'un Nisan 1967'de yaptığı toplumsal deneyi hatırlayalım. Jones öğrencilerine Alman halkının Yahudi soykırımını nasıl görmezden gelebildiğini açıklamak üzere "Üçüncü Dalga" adında bir hareket başlatmış ve öğrencilerini bu hareketin amacının demokrasiyi yok etmek olduğuna inandırmıştı; şu şiarla da hareketin amacını zihinlerine kazı-mak istemişti: "Disiplin yoluyla güç, cemaat yoluyla güç, eylem yoluyla güç, gurur yoluyla güç." Deneyin dördüncü gününe geldiğinde, artık kontrolünden çıkmakta olan bu deneyi sonlandırmaya karar verdi Jones: Öğrenciler sürece giderek daha fazla dahil olmuşlardı, disiplinleri ve sadakatleri de şaşırtıcıydı – hatta bazıları, harekete tam olarak inanmadıklarından şüphelendikleri bazı yoldaşlarını ailen suçlamıştı bile. Jones öğrencilerine ertesi gün öğle vakti yapılacak bir mitinge katılma emri vermiş ve öğrenciler belirtilen yere geldiklerinde kendilerine söz verildiği gibi liderlerinin televizyondan yayınlanacak konuşmasıyla değil boş bir ekranla karşılaşmışlardı. Jones birkaç dakika bekledikten sonra onlara bir faşizm deneyine katılmış olduklarını ve hepsinin de Nazi dönemindeki Alman yurt-

taşlarının duyduğu üstünlük hissine benzer bir hisse bal gibi de kapılmış olduklarını söylemişti.³³

Tahmin edilebileceği gibi liberaller "Üçüncü Dalga"ya meftun olmuş ve onda *Sineklerin Tanrısı*'nda işaret edilen o "derin" içgörü-yü, yani medeni suretin altında hepimizin aslında potansiyel faşistler olduğumuz yolundaki düşünceyi bulmuşlardı – hepimizin içinde barbar-sadist bir hayvan pusuya yatmış, ortaya çıkacağı uygun vakit gelmesini beklemektedir. Peki ya bakış açımızı birazcık değiştirsek ve "otoriter kişilik"i bizatihi "açık" liberal kişiliğin "bastırılmış" ters yüzü olarak görsek? Bu ikircikliğin aynısı, "otoriter kişilik" üzerine yapılmış, Adorno'nun da yazarlarından biri olduğu o efsanevi incelemede de görünür.³⁴ "Otoriter kişilik" in özellikleri genelgeçer "açık" demokratik kişilik figürünün düpedüz karşısına konur ve temeldeki ikilem şu soruda vücut bulur: Bu iki tip birbiriyle mücadele eden karşıtlar mıdır? İkisinden biri için mi mücadele etmek zorundayız? Bir başka deyişle mesele, "otoriter kişilik"i tanımlayan özelliklerin zıddı olduğu düşünülen özelliklerle ilgilidir. "Demokratik kişilik" in özellikleri olarak görülüp tasdik mi edileceklerdir (Habermas'ın son kertedeki görüşü budur), yoksa "otoriter kişilik" "demokratik kişilik" in semptom halinde zuhur eden "hakikat"i olarak mı kavranacaktır (bu da örneğin Agamben'in görüşüdür)? Bu minvalde, modernlik konusunda Adorno ile Habermas arasındaki farklılık şöyle ifade edilebilir: Adorno ile Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin ana tezi, faşizm gibi fenomenlerin modernliğin "semptom"u, onun zorunlu sonucu olduğudur (Horkheimer'in şu unutulmaz sözü söylemesi de bundandır: "Kapitalizmi eleştirmek istemeyenler, söz faşizme geldiğinde de ağızlarını yumup otururlar"); Habermas'a göre ise aynı fenomen "tamamlanmamış bir tasarı"dır, potansiyelini henüz tam olarak açığa çıkarmamıştır. Bu karar verilemezlik en nihayetinde, Habermas'ın gayet iyi bir şekilde kavradığı gibi, bizatihi "Aydınlanma'nın Diyalektiği"nin daha genel ka-

33. Temel veriler için, Wikipedia'daki "The Third Wave" başlığına bakılabilir. [Bu deneyden yola çıkılarak *Tehlikeli Oyun* (Die Welle, Dennis Gansel, 2008) adlı bir film uyarlaması yapıldığını da belirtelim. –ç.n.]

34. T. W. Adorno ve diğ., *The Authoritarian Personality*, New York: Harper and Row, 1950.

rar verilemezliğinin özel bir örneğiydi: "Yönetilen dünya" Aydınlanma tasarısının "hakikati"yse eğer, tasarımın kendisine duyulan sadakat gereğince, bu tasarı nasıl eleştirilebilir ve ona nasıl karşı koyulabilir?³⁵

Adorno'nun pozitif normatifliğe adım atmaya istekli olmayışının hiç de temel bir başarısızlık anlamına gelmediğini, bilakis Marksist devrim tasarısına olan sadakatine işaret ettiğini söyleyesim geliyor. Liberallerin Üçüncü Dalga fenomenine duydukları büyük ilgiyi de böyle yorumlamak lazım: Bu ilgi aslında temel mücadelemizin totaliter "kapalılık"a karşı liberal "açıklık" mücadelesi olduğunu öne sürmeye ve böylelikle bu ikisinin suçortağı olduğunu, yani "totalitarizm"in bizi liberalizmdeki "bastırılmışın dönüşü" olduğu gerçeğini örtbas etmeye yarar. Bu örtbas Faşizm ile Komünizm'in liberalizm karşıtı "totaliter"liğin yalnızca farklı yansımaları olduğunu iddia etmeye olanak sağlar ve böylece üçüncü bir seçenek arayışına mani olur – burada üçüncü seçenekle, radikal özgürleşme mücadelesine bağlanmış, "Disiplin yoluyla güç, cemaat yoluyla güç, eylem yoluyla güç, gurur yoluyla güç" şiarını hiç vicdanı sızlamadan benimseyen, ama eşitlikçi özgürleşme mücadelesine bağlı kalmaya da devam eden öznenin "kişilik yapısı"ndan bahsediyorum. Liberal, böyle bir özneyi ya "otoriter kişilik"in bir başka versiyonu olarak görecektir ya da mücadelenin hedefleri (eşitlik ve özgürlük) ile hedeflere ulaşmak için benimsenen yöntem (kolektif disiplin, vs.) arasında bir "çelişki" olduğunu iddia edecektir – her iki durumda da radikal özgürleşme mücadelesinin öznesinin özgüllüğü hasıraltı edilir, bu kendine haslık "görünmez", liberalin "bilişsel haritası"nda ona yer yoktur.³⁶

35. Bkz. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

36. Neticede her mücadeleye sahte muharebelerden kaçınıp gerçek düşmanı bularak başlamalıyız. Bugün Zimbabwe'de, Başkan Mugabe'nin yıkıcı iktisat politikalarında, sınıfsal bölünmeyi örtbas etmek için ırksal bölünme, yani yeni siyah elitin eski beyaz elitin yerine geçmesi istismar ediliyor. Tehlike arz eden bir tarafı var bunun: Güney Afrika'da zenginler ile yoksullar arasındaki giderek büyüyen uçurum karşısında Afrika Ulusal Kongresi de aynı ayartıya kapılabilir. Bir başka deyişle, apartheid'in çökmesinin iktisadi sonucu eski beyaz elite el ele veren yeni bir siyah yönetici sınıfın ortaya çıkması ve siyahların çoğunluğunun aynı sefil yoksulluk içinde yaşamaya devam etmesidir; böyle bir durum yine şöyle tehlikeli

Bunun tam zıddı gibi görünen, dile içkin anti-semantik şiddetin kullanımını beraberinde getiren bir siyasi strateji daha vardır. Bundan yirmi-otuz yıl kadar önce, Avusturya'nın Slovenya sınırındaki güney eyaletlerinden biri olan Carinthia'da (*Kärnten*) Alman milliyetçileri sözümona Sloven "tehdidi"ne karşı "*Kärnten bleibt deutsch!*" (*Kärnten Alman kalacak!*) sloganıyla bir kampanya yapmıştı. Avusturyalı solcular buna karşı muhteşem bir çözüm buldu. Rasyonel argümanlar önermek yerine parasını bastırıp büyük gazetelere bir reklam verdiler. Milliyetçilerin sloganının müstehcen, kulağa iğrenç gelen çeşitlemeleri sıralanıyordu bu reklamda: "*Kärnten deibt bleutsch! Kärnten leibt beutsch! Kärnten beibt deutsch!*"* Chaplin' in *Büyük Diktatör*'ünde Hitler'i oynayan Hynkel'in o müstehcen, "anal", anlamsız konuşmalarına layık bir yöntem değil mi bu? *Neue Deutsche Haerte*'nin ("Yeni Alman Sertliği") bir parçası olan rock grubu Rammstein³⁷ totaliter ideolojiye işte bunu yapar: Onu anlamından eder ve müstehcen zırvalıklarını tüm o mütecaviz maddiliğiyle ifşa eder.

Rammstein'in müziği anlam ile mevcudiyet arasındaki ayrımın; bir sanat eserinde yorumbilgisi boyutu ile mevcudiyet boyutu, "yorumbilgisinin bu yanı" –Lacan'ın (anlamın taşıyıcısı) semptomu karşıt olarak (*jouissance*'in formülü-düğümü olan) *sinthome* terimiyle işaret ettiği boyut– arasındaki gerilimin kusursuz bir örneğidir. Lacan'ın kavram düzeyine çektiği şey bizatihi simgeselin semantik-dışı boyutlarıdır. Rammstein'la içine girilen dolaysız özdeşleşme, ideolojik özdeşleşmenin altını oyan *sinthome*'lerle içine girilen bir aşırı-özdeşleşmedir. Bu tür dolaysız aşırı-özdeşleşmelerden değil, bu kaotik enerji alanının (faşist) bir anlam evrenine eklemelenmesinden korkmalıyız. Rammstein'in müziğinin tüm o yüksek ses gücü ve de-

bir ihtimale de kapı aralar: Halkın hoşnutsuzluğunu yönlendirmek üzere yeni siyah elit de ırk kartına oynayıp tüm suçu eski beyaz sömürgecilere atabilir. Aynı şey Latin Amerika'daki ABD karşıtı popülizm için de geçerlidir: Kasım 2009'da, Chávez'in Carlos, Mugabe ve benzerlerini sahici devrim kahramanları olarak savunmasına şaşmamak lazım.

37. Her ne kadar ABD'nin Batı Almanya'daki askeri hava üssü Rammstein'a gönderme yapsa da, iki "m" ile "RaMMstein" diye yazılır ve böylece "yuvarlanan taşlar"ın bir açılımı olarak "çakan/tokmaklayan taşlar" diye okunabilir.

* *Alm.* "Kartaca kalman malacak! Kartaca malman dıllacak! Kartaca lalman salacak!" diye çevrilebilir. –ç.n.

rin titreşimleriyle şiddetli, istilacı ve mütecaviz olması boşuna değil – bu müziğin maddiliği kendi anlamıyla sürekli bir gerilim içindedir ve onun altını devamlı oyar. Alejandro Zaera Polo "devrimci bir bireysellik"i olan klasik rock'tan daha sonraki gelişmelerdeki "kaptırma/bütünleşme hali"ne geçişi şöyle izah eder:

Kültürel üretim politikasının, küreselleşmenin ve dijital teknolojinin etkisiyle nasıl evrildiğine dair bir başka örnek, günümüzdeki elektronik müzik kültüründe bulunabilir: Rock'n roll'un devrimci bireyselliğine karşıt olarak tekno kültürünün ne bariz bir devrimci arzusu vardır ne de ütöpik bir tasavvuru. Sistemin içinde hareket eder. Tekno müzik bunu yapmak için daha geleneksel müzik figürlerini –melodi ve ahenk– esas ifade biçimleri olarak konumların ve ritimlerin çoğulluğunu içine çeken bir dokuyla değiştirir. Sabahlara kadar süren çılgın parti imgesi, onlarca insanı tek bir ritim içinde hareket ettirebilen kolektif bir ortam, heterojen halkların ve gayriresmi birlikteliklerin bir arada varoluşu olarak birlikteliğe dayalı demokrasinin kursesuz bir biçimde cisimleşmiş hali gibi görünür.³⁸

Bununla birlikte, söz konusu alan içinde (besbelli "sistemin içinde hareket eden") yatıştırıcı tekno ile Rammstein'in gerek bir tür eleştirel-ütöpik vizyonla gerekse de oluşturduğu o müstehcen, yabani bütünleşme haliyle sistemin altını oyan dizginsiz vahşiliği arasında bir ayırım yapmak gerekir. Dolayısıyla, Susan Sontag gibi bir ayartıya kapılıp, "Nazi" imgeleri ve motiflerini sere serpe kullanan Rammstein'in müziğini ideolojik açıdan şüpheli bularak reddetmemeliyiz – Rammstein bunun tam tersini yapar: Dinleyicilerini Nazilerce kullanılan *sinthome*'larla dolaysız bir özdeşleşme içine sürüklemek ve bu *sinthome*'ların Nazi ideolojisinde eklemelenmiş halini atlamak suretiyle, ideolojinin dikişsiz bir organik birlik yanılısaması dayattığı yerde bir boşluk olduğunu hissettirir. Kısacası, Rammstein bu *sinthome*'ları eklemelenmiş olduğu Nazi ideolojisinden *kurtarır*: İdeoloji öncesinde nasıllarsa öyle, yani libidinal yatırım "düğüm"leri olarak dinleyicilerin beğenisine sunulurlar. Demek ki buradan yola çıkıp radikal bir sonuca varmaktan korkmamalıyız: Riefenstahl'ın Nazi dönemi öncesindeki filmlerini ya da Rammstein gibi grupların müziğini sevmek ideolojik *değildir*; hoşgörü adına ırkçı hoşgörü-

38. Bkz. Alejandro Zaera Polo, "The Politics of the Envelope: A Political Critique of Materialism", *Volume*, 17, s. 103.

süzlüğe karşı verilen mücadele ise *ideolojiktir*. Sarışın bir kızın kafesin içinde durduğu ve etrafında İskandinav savaşçıları anımsatan kara üniformalı karakterlerin olduğu bir Rammstein videosuna tepki olarak Solcu liberaller eğitimsiz halkın buradaki ironiyi (tabii böyle bir ironi varsa) göremeyip sergilenen proto-Faşist duyarlılıkla doğrudan özdeşleşebileceklerinden korktuklarını söylediklerinde, onlara şu eski şiarla karşılık vermeliyiz: Korkmamız gereken tek şey korkunun kendisidir. Rammstein totaliter ideolojiyi, taklit ettiği ritüellere ironik bir mesafe alarak değil, bizi onun o müstehcen maddiliğiyle yüzleştirip tesirini askıya alarak çürütür.

Demokrasinin Sonsuz Yargısı

Şiddetin muammasında yolumuzu bulmanın tek yolu, şiddetin Mark Twain'in *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*'ta (Kral Arthur'un Sarayı'nda Connecticut'lı Bir Yanki) bahsettiği paralaks mahiyetine odaklanmaktan geçer:

Hatırlayacak olursak iki "Terör Saltanatı" vardır; ilki hiddetli duygularla, diğeryse amansız bir soğukkanlılıkla yoğrulmuştur... Yalnızca küçük Terör'ün, tabiri caizse geçici Terör'ün yarattığı "korkular" karşısında irkiliyiz; açlık, soğukluk, aşağılama, acımasızlık ve kalp kırıklığı yüzünden hayat boyu süren ölümün yanında bir baltayla gelen ani ölümün yaratacağı korku nedir ki? Bir şehir mezarlığında, bize sürekli onun karşısında ürpermemiz ve kederlenmemiz gerektiği öğretilen o kısacık Terörün doldurduğu tabutlar bulunabilir; ama o daha eski ve gerçek Terör, bunu hak ettiği halde hiçbirimizin enginliğini veya merhametini görmeyi öğrenemediğimiz o taraf edilemeyecek derecede acı ve berbat Terör eliyle doldurulmuş tabutlar koca Fransa'ya herhalde anca sığar.³⁹

Şiddetin bu paralaks mahiyeti kavranmak isteniyorsa, farklı düzeyler arasındaki, örneğin iktidar ile toplumsal şiddet arasındaki kısa devrelere odaklanmak gerekir: Tahribata yol açan bir iktisadi kriz kontrol edilemez, neredeyse doğal bir iktidar olarak deneyimlenir, ama *şiddet* olarak deneyimlenmesi *gerekir*. Aynı şey otorite için de söylenebilir: İdeoloji eleştirisinin temel biçimi otoritenin taktığı

39. Mark Twain, *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*, New York: Dover, 2001, s. 64.

maskenin ardındaki şiddeti ifşa etmektir. Feminizmin gözünde erkek otoritesi *şiddettir*. *Şiddet Üzerine* adlı kitabında⁴⁰ "iktidar", "kuvvet", "güç", "şiddet" ve "otorite" arasında bir dizi ayrım yapan Hannah Arendt'e göndermede bulunuyorum burada. *Güç* kelimesi "doğanın güçleri" ya da "koşulların gücü" anlamında kullanılmalıdır: Fiziksel ya da toplumsal hareketlerce yayılan enerjiye işaret eder. Siyaset incelemelerinde asla *iktidar* kelimesinin yerine kullanılmamalıdır: Güç doğadaki hareketlere ya da insanlar tarafından kontrol edilemeyen koşullara atıfta bulunur; iktidar ise insan ilişkilerinin bir işlevidir. Toplumsal ilişkilerdeki iktidar insanların başkalarını ikna etmek ya da kabule zorlamak için *ittifak halinde* hareket etme yetilerinden kaynaklanır. *Otorite* iktidarın özgül bir *kaynağıdır*. Kişilere oturdukları makamlar sayesinde ya da meseleyle ilgili malumat ve bilgi bakımından "yetkinlik" sayesinde devredilen iktidarı temsil eder. Kişisel otorite diye bir şey vardır; örneğin ebeveyn ile çocuk, hoca ile öğrenci arasındaki ilişkide böyle bir şeyden söz edilebilir – ya da bu otorite makamlara devredilebilir (sarhoş olsa bile papazın karşısındaki kişinin günahlarını affetme yetkisi vardır). Söz konusu otoritenin alameti farikası, itaat etmeleri talep edilen insanların bu talebi sorgusuz sualsiz kabul etmesidir: Ne baskıya gerek vardır ne de iknaya. Nitekim otoritenin kaynağında yalnızca bireyin nitelikleri yoktur. Otoritenin icrası kişinin başkalarını ikna etmeye ya da zorlamaya dönük şahsi becerisinden ziyade, *başkalarının* otoriteye gönülden saygı duyup onu meşru bulmasına dayanır.

Bundan dolayı, iktidar ile *şiddet*'i birbirinden muhakkak ayırmak gerekir: İktidar psikolojiktir, insanların itaat etmeyi istemesini sağlayan ahlaki bir güçtür; şiddet ise fiziksel zorlama yoluyla itaat sağlar. Şiddete başvuranlar kendi iradelerini bir süreliğine dayatabilir; fakat hâkimiyetleri her zaman pamuk ipliğine bağlıdır, çünkü şiddet sona erdiğinde ya da şiddet tehdidi azaldığında otoritelere uymak için pek sebep kalmaz. Şiddet yoluyla denetim sürekli teyakkuz içinde olmayı gerektirir. Çok az şiddet etkisizdir, çok fazla şiddet de isyana sebep olur. Şiddet eski iktidarı yok edebilir, ama yeni iktidara meşruiyetini verecek otoriyeti asla yaratamaz. Dolayısıyla, bir dev-

40. Bkz. Hannah Arendt, *On Violence*, New York: Harvest, 1970; Türkçesi: *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 1997.

let kurmak için gerekli olan muhtemel temellerin en zayıfıdır. Şiddet âcizlerin başvurabileceği bir silahtır: Çoğu zaman, çok az iktidarı olanlar şiddete başvurmak suretiyle başkalarını denetlemeye ya da etkilemeye çalışır. Şiddet nadiren iktidar yaratır. Bilakis, şiddete başvuran gruplar ya da kişiler yaptıkları eylemlerin *ellerindeki* azı-cık iktidarı da çoğu kez azalttığını anlar. Devletlere kafa tutan gruplar ellerinde yeterince olmadığını düşündükleri iktidarı sık sık şiddete başvurarak telafi etmeye çalışır. Böyle bir şiddet devlet iktidarını pekiştirir. Bir binayı havaya uçuran ya da bir siyasetçiye öldüren terörist, zaten bireysel özgürlükleri bastırmak ve denetim alanını genişletmek isteyen devlete bir bahane sunar. Devletin şiddete başvurusu, iktidarının elinden kaymakta olduğunu hissetmesindendir. Şiddete başvurarak hâkimiyet kuran devletler zayıftır. Diktatörler kendi iktidarsızlıklarını telafi etmek için kendi halklarına karşı her zaman teröre başvurmak zorunda kalmıştır. Müzmin şiddet iktidarın azalmasına sebep olur ve daha fazla şiddeti gerekli kılar.

Tahmin edilebileceği gibi, Arendt'in bu ayrımları yapmasının temelinde, Marx'ı totaliter yönetime kapı aralayacak şekilde şiddet ile iktidarı birbirinden ayırmamakla eleştirmesi yatar. Fakat Marksizm bu ayrımın tam da gerçekliğin kendisinde yapısal olarak zorunlu bir şekilde çöktüğünü söyler: Siyasi iktidar en nihayetinde şiddet uygulama iktidarı (tek elde bulunan bir iktidar) olduğu kadar, bizatihi şiddete (şiddet tehdidine) de dayanır. Bu zayıf iddiayı Arendt'in iktisadı, üretim alanını, siyaset alanından çıkarmasına bağlamak gerekir. Arendt Marx'ın şu aslı içgörüsünü gözardı eder: Siyasi mücadele öyle bir gösteridir ki sahnede neler olup bittiğini anlamak için gözlerimizi iktisat alanına çevirmemiz gerekir. Wendy Brown'un sözleriyle: "Marksizmin *siyaset* teorisi için analitik bir değeri varsa eğer, özgürlük meselesinin liberal söylemde örtük bir dille 'gayri siyasi' ilan edilen –yani doğallaştırılan– toplumsal ilişkilerde yattığı vurgusu değil miydi bu?"⁴¹

Yani şiddet vardır ve yapılması gereken şey herhangi bir şiddet türünü kafadan bir kenara bırakmak değil, karşımızda ne tür bir şiddet olduğunu sorgulamaktır. Bernard-Henri Lévy, liberal karşı dev-

41. Wendy Brown, *States of Inquiry*, Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 14.

rimin gerçek bir manifestosu olan son kitabında, Kızıl Kmerler'in Kamboçya'da dört yıl süren korkunç saltanatının (1975-79) Sol açısından niçin çok önemli olduğunu anlatır: Bu deneyim, daha önceki devrimlerin "yeterince radikal" olmadıklarından, alt etmeye çalıştıkları iktidarla uzlaştıklarından ve kendi mantıklarını sonuna kadar takip etmediklerinden ötürü başarısız oldukları şeklindeki genelgeçer düşüncüyü tek kalemde bırakmaya zorlar bizi.⁴² Kızıl Kmerler için söylenebilecek tek şey o acı sona, hayal edilebilecek en kapsamlı toplumsal dönüşümün ucuna kadar gitmiş olduklarıdır: Şehirler boşaltılmış, para ile piyasa ilga edilmiş, sıfırdan Yeni İnsan yaratmak için tüm eğitime ara verilmiş, aile birimi askıya alınmıştı (çok geçmeden çocuklar ebeveynlerinin elinden alınmıştı) – ve sonuç tam bir kâbustu. İlk başta ikna edici gibi görünen bu gözleme karşı, Kızıl Kmerler'in, bir bakıma, *yeterince radikal olmadıkları* iddiasını elden bırakmamak gerekir: Geçmişin soyut olumsuzlanışının sınırına kadar varmış olsalar da, yeni bir kolektiflik icat etmemiş, eski düzenin yerine toplumsal ilişkilerin iktidarın müstehcenliğinin en temel paradoksuna indirgendiği, eşitlikçi denetim ile acımasız sömürüden müteşekkil ilkel bir rejim koymuşlardı sadece – Kızıl Kmerler kendilerine bilfiil yasadışı bir müstehcenlik gözüyle bakıyorlardı: Devlet iktidarının yapısını sorgulamak suç sayılıyordu. Önderlere ad verilmeden "1 Numaralı Birader" (elbette Pol Pot'tu bu), "2 Numaralı Birader" deniyor ve yönetici parti de genelde "Örgüt" diye tercüme edilen "Angka" tabiriyle anılıyordu – bu ifadelere bakınca insanın aklına gangsterlerin gelmesi, hem işlenen suçlar açısından, hem de örgütün *kendisini* gizli bir teşkilat, Maoist bir Cosa Nostra olarak görmesi bakımından son derece doğaldır.

Kızıl Kmerler'e karşıt olarak, 2008 yılında Yunanistan'da gerçekleşen ve Hırvatistan'dan Fransa'ya kadar Avrupa'nın tümüne yayılma tehdidi gösteren öğrenci protestolarına bakalım. Pek çok gözlemci bu protestoların temel özelliklerinden birinin *şiddetli* doğası olduğunu söylemişti – şiddetli sözcüğü insanları öldürme anlamında değil, tıkr tıkr işleyen devlet ile kapitalist düzeneği durdurmak amacıyla kamusal düzenin bozulması ve (düşünülerek seçilmiş) özel

42. Bernard-Henri Lévy, *Left in Dark Times: A Stand Against the New Barbarism*, New York: Random House, 2009.

mülklerin ve devlet mülklerinin tahrip edilmesi anlamında kullanılıyordu. Solcu siyasi terörizmin (Almanya'daki Kızıl Ordu Fraksiyonu, İtalya'daki Kızıl Tugaylar, Fransa'daki Doğrudan Eylem, vb.) iddiası şuydu: Kitlelerin hepten kapitalist ideolojik hissizliğe boğulduğu bir çağda genelgeçer ideoloji eleştirisi işlevsel olmaktan çıkmıştır, dolayısıyla kitleler ancak doğrudan şiddete –"doğrudan eylem"– başvurularak uyandırılabilir. Bu anlayışın kanlı bir şekilde uygulamaya konulmuş olmasını hiç çekinmeden reddetmek gerekse de, anlayışın kendisini onaylamaktan korkmamalıyız. Bugünün siyasal-sonrası "sessiz çoğunluk"u aptal değil, sinik ve teslimiyetçidir. Siyasal-sonrasının sınırlılığının en iyi örneklerinden biri sağcı popülizm olduğu kadar, daha önce de bahsetmiş olduğumuz, Britanya Krallığı'nda 2005'te yapılan seçimlerdir: Tony Blair insanların gözünden gitgide düşmesine rağmen (ülkedeki en sevilmeyen kişi oylamalarında hep başı çekiyordu) söz konusu hoşnutsuzluğun siyaseten etkili bir şekilde ifade edilmesinin imkânı yoktu. Burada hakikaten ciddi bir sorun vardı – mesele insanların "ne istediklerini bilmemesi" değil, sinik teslimiyetçiliğin onları bilgilerine göre davranmaktan alıkoyması ve sonuçta insanların düşünceleri ile hareketleri (ya da verdikleri oylar) arasında tuhaf bir boşluğun oluşmasıydı. Bu tür bir hüsrana, Sol'un hiç de yakınmamasını ve insanları "uyandırmak" amacıyla içine dahil olma riskine girmesini gerektiren, meclis dışı tehlikeli patlamalara yol açabilir. Kendinden menkul bir palyaço olan Berlusconi'nin halkın yüzde altmışının fazlasından rağbet gördüğü İtalya'da yeniden bir tür şiddete başvurulması gerektiği açıktır.

Kantçı bir açıdan bakıp demokrasinin "terörist" veçhesini, yani "ihtiyaç fazlası", olmayan-parçanın-parçası olanların şiddetle, eşitlikçi bir şekilde dayatılmasını, kapitalizmin ancak "totaliter" bir şekilde çarpıtılması olarak görmek kolaydır. Bu açıdan bakıldığında, devrimci terörün sahici demokratik patlaması ile "totaliter" Parti-Devlet rejimini ayıran çizgi (ya da gerici bir dille söylersek: "Mülksüzleştirilenlerin ayaktakımı hükümranlılığı"nı Parti-Devlet'in "ayaktakımı"nı vahşi bir şekilde bastırmasından ayıran çizgi) kaybolur. (Elbette, dolaysız bir "ayaktakımı hükümranlılığı"nın bünyevi bir istikrarsızlığı olacağı ve ister istemez kendi karşısına, ayaktakımının kendisine karşı bir tiranlığa döneceği iddia edilebilir; ne var ki bu

değişim yine de bir değişim, köklü bir altüst oluşla karşı karşıya olduğumuz gerçeğini asla değiştirmez.)

Bundan yıllar önce demokrasinin birbirine zıt iki tavrıla gerekçelendirilebileceği söylenmişti. Bu tavrılardan biri güvene, diğeri de köklü bir güvensizliğe ilişkindi: (1) İnsanların çoğu temelde iyidir, hakkaniyetlidir ve doğru kararları verecek kadar akıl sahibidir, ya da (2) insanlar genel olarak kötücüdür; dolayısıyla bireyleri sürekli denetim altında tutmadan onlara iktidarı emanet edemezsiniz. Bu iki tavrı birbirine zıt görmek yerine, güven ile güvensizliğin bu eşsiz bileşiminin demokratik vizyonun tam da özünde yattığını idrak etmek gerekir. İlk tavrın Bütün'ün eril mantığına, ikinci tavrın da Bütün-olmayan'ın dişil mantığına uyduğunu söyleyerek Lacan'ın "cinsiyetlendirme formülünü" uygulamak (fazlasıyla) kolaydır: İnsanlar bir Bütün olarak iyidir, ama tek tek bakıldıklarında güvenilmezdirler. Liberal olmayan demokratik rejimlerin mümkün olan en iyi topluma dair kendi İdeal'lerini dayatmak istediğini ve her daim kurucu bir istisnaya ("düşman"a) dayanarak "eril" bir şekilde işlediğini, liberal demokrasininse "bütün-olmayan"ın dişil tarzıyla işlediğini, En İyi'yi sunar gibi yapmayıp nispeten kötünün en iyisini vermeye çalıştığını –diğer siyasi sistemlerinin *tümü* daha kötü değildir; daha doğrusu, *her biri* tek tek ele alınıp demokrasiyle karşılaştırıldığında "daha kötü"dür– iddia etmek de (fazlasıyla) kolaycılık olur. Fakat cinsiyetlendirme formülü bu şekilde uygulandığında (Hegel'in terime verdiği anlamla) fazlasıyla soyut-biçimsel kalır: Aynı formülden yola çıkıp aynı rahatlıkla Stalinizmin "eril" (kendi istisnası sayesinde toplumu siyasileştirir: Teknoloji ile dilin ideolojik olmadığı düşünülür ve bundan dolayı Stalinizmde "her şey siyasi-sidir" – ama tabii istisnalar vardır) Maoizminse "dişil" olduğu da söylenebilir.⁴³

43. Maoizmde "siyasi olmayan hiçbir şey yoktur", bu da bizi "her şeyin siyasi olduğu" önermesinden kurtarır: Siyasi sözcüğü, bizatihi toplumun "Bütün-olmayan" ilkesini, toplumun bütünselleştirilemeyen antagonizmasını, yansız bir cins içindeki özgül bir farka indirgenemeyen farkı adlandırır – "sınıf mücadelesi" "toplumun birbirleriyle savaşan sınıflardan oluştuğu" anlamına değil, sınıf mücadelesi kisvesinde, toplumun kendi sınırlarıyla yüzleştiği anlamına gelir (sınıf mücadelesinde, özgül –toplum-içi– fark, toplumun kendisi ile toplumsal-olmayan arasındaki farkın üstüne biner).

Demokrasinin en son fetişimiz olduğu doğrudur, ama bu fetiş bizi demokrasinin kendisinden, demokrasinin "demokratik olmayan" çekirdeğinden, karmaşık demokratik kurallarla uzakta tutulmaya çalışılan "terörist" aşırılıktan korur. James Madison "Federalist No. 10" başlıklı meşhur makalesinde demokrasinin "mülkiyetin farklı ve eşitsiz dağılımı" hakkındaki tartışmalardan nasıl uzak tutulabileceği sorunuyla yüzleşmişti. "Mülkiyeti olanlar ile mülkiyeti olmayanların toplumda her zaman farklı çıkarları olmuştur." Uzun lafın kisası, sorun sınıf mücadelesidir: yoksul çoğunluğun kendilerine demokraside ilkesel olarak verilen "güçlerini keşfetmesinin" önüne nasıl geçilebileceğidir. Madison'ın çözümü "geniş" bir federal cumhuriyettir, çünkü böyle bir sistem kurulduğunda "bunu hisseden herkesin kendi gücünü keşfedip başkalarıyla ortak hareket etmesi çok daha zor olacaktır... Fesatçı liderler kimi Eyalet'leri ateşe verebilir, lakin diğer Eyalet'leri genel bir yangına sokmak mümkün olmayacaktır."⁴⁴ "Kurucu babalar"ın o pek methedilen "bilgeliği" işte tam da burada, demokrasinin radikalleşebilecek olan boyutunun ortaya çıkmasının nasıl önlenebileceğine dair kafa yormalarında yatar. Bu potansiyele sadık kalan nadir kişilerden biri olan Jefferson'ın "arada bir küçük bir isyanın olması iyidir" şeklindeki sözü meşhurdur: "Devletin sıhhat ve afiyette olması için gerekli olan bir ilaçtır. Allah korusun, yirmi senede bir böyle bir isyandan mahrum kalmayalım. Özgürlük ağacı ara sıra yurtseverlerin ve tiranların kanlarıyla canlanmak zorundadır. Onun doğal gübresi budur."⁴⁵ İşte Fransız Devrimi'nin aksine Amerikan Devrimi'nin gerçek bir devrim olmasının sebebi de budur, sürecin sonuna kadar gidip "terörist" potansiyelini tam olarak açığa çıkarmamasıdır.

Kurumsallaşmış demokraside kaybolan şey, tam da antagonizmayı evrensel bir kavram olan toplumu bozan bir şeye dönüştüren bu örtüşmedir: Demokraside, tözel bir büyük Öteki, İktidar'ın yerini doldurmaya dair meşru *a priori* talebi olan hiçbir pozitif fail olmasa da ve bu boş yer ile iktidarın pozitif taşıyıcısı arasındaki boşluk indirgenemez olsa da, bu boş biçim kisvesinde, antagonizmanın çe-

44. Aktaran Howard Zinn, *A People's History of the United States*, New York: HarperCollins, 2001, s. 96-7; Türkçesi: *Amerika Birleşik Devletleri Halklarının Tarihi*, çev. Sevinç Sayan Özer, Ankara: İmge, 2005.

45. Aktaran, *a.g.y.*, s. 95.

kişmeye tercüme edilmesine kefil olan (asgari ölçüde demokratik usullerle belirlenen) yansız bir çerçeve kisvesinde bir "büyük Öteki"miz vardır – demokrasideki siyasi mücadeleler asla radikal antagonizma düzeyine ulaşmaz, tüm antagonizmalar demokratik biçimce düzenlenen çekişmelere çevrilir. Dolayısıyla demokrasi, tam da Kantçı biçimselcilik anlamında aşkındır: Büyük Öteki tözünden yoksundur, ama yine de boş biçim olarak yaşamaya devam etmektedir. Ve yine Kantçı terimlerle ifade edecek olursak, ilahi şiddet, *numenal olanın fenomenal olana doğrudan müdahale ettiği* korkunç noktadır. İlahi şiddet, şiddetli yöntemlerin şiddet içermeyen amaçlar uğrunda üzücü değil kaçınılmaz bir şekilde kullanılmasıdır. Burada "araçsal aklın eleştirisi" vazifesini yerine getirmiş, araçların asla salt araçsal olmadığını kanıtlamıştır: Özgürleşmeye yönelik toplumsal amaçlara ulaşmak için başvurduğumuz "araçlar" bu amaçların mahiyetini sergilemeli, onların tezahürü olarak kullanılmalıdır. Yoksa devletin kendini (özellikle de denetim ve baskı organlarını) güçlendirmek suretiyle "sönümlendiği", şiddet ile şiddetsizlik arasındaki o meşum Stalinist "diyalektik"e mahkûm kalırız.

Özgürleşme siyasetinin önünde duran mesele radikal antagonizmanın (evrenselliğiyle toplumsalın kendisini delen, ne tözel ne biçimsel hiçbir büyük Öteki'yi kabul etmeyen farkın) bu demokratik alana nasıl yeniden dahil edileceğidir ve çözüm "proletarya diktatörlüğü"dür. "Çığrından çıkmış bu zaman. Ey kör talihim benim! Düşmez olaydı bana dünyayı düzeltmek" – *Hamlet*'teki bu meşhur replik proleter konumunun özlü bir tasviri değil midir? Proleterler toplumsal yapının "çığrından çıkmış", "kör talihleri" yüzünden dünyayı düzeltmek gibi devrimci bir görevle baş başa kalmış unsuru değil midir? "Proletarya diktatörlüğü" en temelde biçimsel demokrasiye karşı kayıtsızdır – önemli olan şey hükümetin nasıl seçildiği değil, halkın kendi seferberliği ve özörgütlenmesi yoluyla hükümete baskı yapmasıdır. "Halkın öz örgütlülüğü" kavramı alttan alta popülisti ihya etmiyor mudur? Hayır, çünkü burada bahsedilen "halk" genel anlamıyla "plebler", pleblere benzeyen kitlelerdir, popülist tasarrufların Halk'ı değil. Plebler kavramında popülistlerin Halk kavramına içkin olan birlik düşüncesi dışta bırakılır.

Bu bağlamda, demokrasi kavramındaki çetrefilliğin doğrudan doğruya felsefi öncülleri beraberinde getirdiği görülebilir: Lefort'

un demokrasinin iktidarın boş yerine dayandığı, kusurlu olduğunu ve kendisini devamlı düzeltmeye çalışan bir mantığa dayalı olduğu yolundaki düşüncesinin Kantçı bir düşünce olduğu açıktır (Gerçek burada düpedüz imkânsızdır); fakat Kant'tan Hegel'e geçerseniz, imkânsız olarak Gerçek'in bilfiil demokratik terör kisvesi altında vuku bulunduğunu görürüz. Hegelci bir dille anlatalım: Terör, demokrasinin kendi türü içinde, "karşıt belirlenim"inde, kendisiyle yüzleştiği, kendini kendi (soyut) evrenselliği içinde fiili hale getirdiği demokrasi cinsinin türüdür. Saf demokrasinin kendi karşıtı olarak tezahür etmesi *gerekir*: Demokrasi olarak tezahür edecek olursa, fiilen "varlığın metafiziği"ne girmiş oluruz.

Karşıtların özdeşliği, demokrasinin ancak "saf olmadığı" zaman gerçek olduğu; bir başka deyişle, tam olarak gerçekleşmiş bir demokrasinin kendini hükümsüz kıldığı ve kendi karşıtına dönüştüğü anlamına gelmez: Demokratik terör yine de *demokrasidir*. (Benjamin bu "demokratik terör"e ilahi şiddet adını verir.) Peki bunu bugün nerede görüyoruz? James Cameron'ın Hollywood Marksizminin şahikası olarak gösterilmeye uygun olan filmi *Avatar*'da, Dünya'dan uzak bir gezegendeki mavi derili yerli bir halkın arasına sızmak ve patronunun oradaki doğal kaynakları çıkarmasına onları ikna etmek üzere gönderilen engelli bir eski bahriyelinin hikâyesi anlatılır; bu yerliler doğayla uyum içinde yaşamaktadır ve aynı zamanda son derece ruhanidir. Tahmin edilebileceği gibi, bahriyelimiz yerlilerin güzel prensesine âşık olur ve nihayetinde, son muharebede yerlilerin safına katılır ve insan işgalcilerin kovulup gezegenlerinin kurtarılmasında onlara yardım eder... Siyaseten doğrucu temaların altında (emperyalist işgalcilerin "askeri-sınai kompleksi"ne karşı ekolojik açıdan doğrucu yerlilerle saf tutan dürüst beyaz adam), "kral olacak adam" konusu etrafında dönen bir sürü kaba ırkçı motif olduğu kolaylıkla anlaşılabilir: Güzel yerli prensesin gönlünü kazanıp yerlilerin nihai savaşı kazanmasına yardım edenin Dünya'dan gönderilmiş felçli bir dışlanmış olması gayet iyidir. Dahası, mavi derili yerlilerin huzur içinde resmedilmesi, onların kendi içlerindeki baskıcı hiyerarşileri görmemizi engeller: Prenseleri varsa böyle bir hiyerarşileri de var demektir. Filmin dersi açıktır: İki seçeneği vardır yerlilerin; ya insanlar tarafından kurtarılabacaklardır ya da onlar tarafından yok edileceklerdir; ya zalim emperyalist ger-

çekliğin kurbanı olacaklar, ya da beyaz adamın fantazisinde kendilerine biçilmiş rolü oynayacaklardır – her iki durumda insanların elinde bir oyuncağa dönüşürler. Filmin gerçek aktörlerle üç boyutlu dijital animasyonu birleştiren hipergerçekliği, işgal edilen gezegende hayatın fantazmatik halini gözler önüne serer.

Film vizyona gireli daha üç hafta bile olmamışken bir milyar dolarlık hâsılat elde ederek dünyanın dört bir yanında para bastığı sırada, gerçek dünyada filmin olay örgüsüyle garip bir benzerliği olan bir hadise yaşanmaktaydı. Hindistan'ın Orissa eyaletinin güneyindeki, Kondh halkının yaşadığı tepeler, buradaki muazzam boksit kaynaklarını çıkarmayı planlayan maden şirketlerine satılmıştı (maden yataklarının en az 4 trilyon dolar edeceği düşünülüyor). Buna tepki olarak Maoist (Naksalit) bir silahlı isyan patlak vermişti. Hayat böylelikle doğal kaynağın uğursuzluk da yaratabileceği şeklindeki eski deyişi doğrulamıştı. Maoist gerilla ordusu

neredeyse tümüyle, ancak Afrika'daki aşağı Sahra'da yaşanan kıtlıkla özdeşleştirdiğimiz türden kronik bir açlıkla yaşayan, son derece yoksul kabile halklarından oluşuyor. Hindistan sözümona Bağımsızlık kazanalı altmış yıl geçmiş olsa bile hâlâ eğitim almamış, sağlık hizmeti görmemiş, kanuni tazminat almamış insanlar bunlar. Onyıllar boyunca acımasızca sömürülmüş, küçük tüccarlar ve tefeciler tarafından sürekli dolandırılmış, kadınları polis ile orman bakanlığı çalışanları tarafından bir hakmış gibi tecavüze uğramış insanlar bunlar. Eğer haysiyetlerine bir nebze de olsa kavuşabilmişlerse, büyük ölçüde onyıllar boyunca onların yanında yaşayıp onların safında mücadele etmiş Maoist kadroların sayesinde bu. Kabile halkları silaha sarılmışlarsa eğer, bunun sebebi onlara sadece şiddet uygulamış ve onları umursamamış olan devletin şimdi ellerindeki son şeyi, yani topraklarını çalmak istemesidir... Eğer toprakları için savaşmayacak olurlarsa, yok edileceklerine inanıyorlar... çoğunluğunu ömürlerinde bir kez olsun tren ya da otobüs görmemiş veya bir kez olsun küçük bir kasabaya bile gitmemiş askerlerin oluşturduğu, yırtık pırtık elbiseleri olan, doğru düzgün beslenmeyen orduları sadece hayatta kalmak için savaşıyor.⁴⁶

Hindistan başbakanı bu isyanı "iç güvenliğe yönelik en büyük tehdit" olarak nitelemişti; isyanı ilerlemeye karşı bir direniş olarak sunan medya, "İslami Terör" hakkındaki hikâyelerin yerini alan "Kı-

46. Arundhati Roy, "Mr Chidambaram's War", 9 Kasım 2009; www.outlook.india.com adresinden erişilebilir.

zıl Terör'e dair haberlerle dolup taşmıştı. Hint devletinin orta Hindistan'daki "Maoist kalelere" karşı büyük bir askeri operasyonla karşılık vermesine şaşdırmamak gerekir. Her iki tarafın da hunhar bir şiddete başvurmuş olduğu ve Maoistlerin "halk adaleti"nin acımasız olduğu da doğru. Fakat bu şiddet liberal ağızlarımızda ne kadar nahoş bir tat bırakırsa bıraksın, *onu kınamaya hakkımız yoktur*. Peki niçin? Çünkü bu isyancıların durumu ile Hegel'in güruhunun durumu tıpatıp aynı: Hindistan'daki Naksalitler, zerre kadar haysiyetli bir hayat sürme imkânı tanınmayan ve hayatları için mücadele eden, açlık içindeki bir kabile halkı. Fakat Cameron'ın filminin aksine, Orissa'da kendilerini baştan çıkarıp halkına yardım edecek beyaz kahramanı bekleyen asil bir prenses yok; açlıktan kıvranan çiftçileri seferber eden Maoistler var sadece. Belki de asıl avatar *Avatar*'dır, kendini gerçekliğin yerine ikame eden filmin ta kendisidir.

Fail

Peki, böyle bir ilahi şiddete başvuran özne kendi libidinal ekonomisinde nasıl işler? Sözümona tarafsız bir konuma yerleşip tüm tutkularından muaf bir halde, kendi hareketleriyle içine atılmış olduğu o aldatıcı "gölgeler tiyatrosu"nu izleyen bigâne Hindu ya da Budist öznenin tam tersi olarak. Kıyamet öznesinin aşırı bir örneğini, 1944 yılının sonbaharında Auschwitz-Birkenau'daki (kurbanları gaz odalarına götürmek, soymak ve cesetlerin icabına bakmak gibi kirli işleri yapmaları için mahkûmların arasından seçilen) *Sonderkommando* biriminin anlatıldığı *Gri Bölge* (*The Grey Zone*, Tim Blake Nelson, 2001) filminde görürüz. Bu birimlere çok daha iyi koşullar sunuluyor, çok daha iyi yemekler veriliyordu, ama yaptıkları işlerin izi ortada kalmasın diye kendilerinin de üç-dört ay sonra öldürüleceklerini biliyordu hepsi. Filmin ortalarında, bu "ayrıcalıklı" Yahudi mahkûmlardan ikisi, adı kötüye çıkmış Dr. Mengele için cesetler üzerinde tıbbi araştırma yapan üst düzey bir cerrah ile ölmeye mahkûm edilenlere gaz odalarına kadar eşlik etme, daha sonra cesetleri toplama işini yapan "sıradan" bir *Sonderkommando* arasında ilginç bir diyalog geçer. Doktor (D) "Ben yalnızca bana söyleneni yapıyorum, kimseyi öldürmüyorum" havasında, hayatta kalma, günü kur-

tarma derdinde olan biridir, diğeri (S) ise içinde bulunduğu durumun yarattığı ahlaki açmazın çok daha farkındadır:

D: "Bunu yapmayı ben istemedim."

S: "Gönüllü oldun."

D: "Bir hastane için doktor arıyorlardı."

S: "Nasıl bir iş yapacağını biliyordun ve yapmaya devam ediyorsun."

D: "Öldürmüyorum."

S: "Biz öldürüyor muyuz peki?"

D: "Onu kastetmedim."

S: "Ölümlere mazeret uyduruyorsun."

D: "Günü kurtarmaya çalışıyoruz sadece, hepimizin tek derdi bu."

S: "Hiçbir fikrin yok değil mi?"

D: "Neden bahsettiğini bilmiyorum."

S: "Bütün bunlar bittiğinde hayatta olmak istemiyorum."

D: "Buna inanmıyorum."

S: "Biliyorum inanmadığını."

"Sıradan" *Sonderkommando*, karşısındaki doktoru içten içe rahatsız eden iki ahlaki meseleye parmak basar. İlk olarak, kendi yaptığı iş daha "kirli" ve öldürmeye daha yakın olsa da (içeriye gazın yayılması için düğmeye basmıyor olabilir, ama kurbanları odaya götüren, onları gittikleri yerin duş odası olduğuna inandıran, elbiselerini ve paketlerini düzenleyen, cesetleri yakan odur), doktorun işi (seçilen kadavraları parçalara ayırıp incelemek) etik açıdan çok daha sorunludur: Doktor tıbbi gerekçeler sağlayarak "ölüme [bir] mazeret uydurmaktadır". İkinci olarak, "sıradan" *Sonderkommando*, tek derdi günü kurtarmak olduğu için doktorun göremediği aşırı etik-varoluşsal çıkmazı, hayatta kalmak için yapmış olduğu şeylerle haysiyetinden onca ödün verdiği için normalliğe artık asla dönemeyeceğinin farkında olan öznenin çıkmazını ana hatlarıyla ortaya koymaktadır: Yaptığı işlerin müstehcenliği göz önüne alındığında, normal bir hayat sürme hakkını kaybetmiştir. "Bütün bunlar bittiğinde" hâlâ yaşıyor olsa bile, intihar etmekten kaçamayacaktır: Yaptıkları işler etik namusun "normal" koordinatlarına dahil edilip kabullenilemez. Kampta olduğunda, kendisi için kesin surette hiçbir umut olmadığını bilir; içinde bulunduğu durum kâbus gibidir ve kâbus sona erdiği anda, yaşayamayacak hale gelecektir. Nitekim intihara kalkışırçasına kamp muhafızlarına baş kaldırması yapabileceği tek etik

şey olduğu gibi, ya kötüyü (içinde olduğu kâbus) ya da daha kötüyü (normallliği) seçebildiği bu varoluşsal çıkmazdan kurtulabilmesinin de tek yoludur.

Fakat bu feci çıkmazda bir özgürleşme boyutu da vardır – buna benzer bir çıkmaz radikal bir devrimcinin öznel konumunu da şekillendirir elbette. "Normal bir hayat" sürme hakkımı kaybettiğim anda, bir bakıma, "çıplak hayat" sürme hakkımı da kaybeder, sırf hayatta kalma uğruna hayatta kalmaya çalışmaktan kopup "yaşayan ölümler" safına katılır ve yaşama hakkından feragat ederek, ölüm korkusundan kurtulan birine dönüşürüm. Kendini bütünüyle siyasi mücadeleye adanmış için ailesini ihmal etmek zorunda kalan ve bu yüzden eşini ve çocuklarını kaybeden bir devrimciyi düşünelim; yaşamaya devam etmek için elindeki tek gerekçe siyasi mücadeledir artık – mücadeleye katkı verebilecek durumda olmasa, yapacak hiçbir şeyi kalmaz. Böyle bir hal herhalde Brecht'in çok ilgisini çekerti.

Bernardo Bertolucci'nin dört saat kadar süren *1900* adlı filminin ilk saatinin sonlarına doğru, grev yapan yoksul ırgatlar ile toprak sahiplerinin karşı karşıya geldiği, insanın kanını donduran şiddet dolu bir sahne vardır. Toprak sahibi, ekinleri mahveden berbat havadan dolayı, ırgatların yevmiyesini yarı yarıya azaltmak zorunda olduğunu söyler. "Rasyonel" argümanlarına sessizlikle karşılık verilmesinden deliye dönünce de "Bana verecek iki koca kulağınız yok mu sizin?" diye bağırır. Ardından ırgatlardan biri belindeki bıçağı eline alır ve tek hamlede sol kulağını koparıp toprak sahibine uzatır ve bu çılgın hareket karşısında dehşete düşen toprak sahibi de telaşla kaçır. (David Fincher'ın *Fight Club/Dövüş Kulübü*'nde patronuyla karşı karşıya gelen Edward Norton'ın kendi yüzünü yumruklamaya başladığı o meşhur sahne ile yapısal açıdan benzerlik arz eden) bu sahne, mecazı gerçeğe dönüştüren mantığıyla ("bana kulaklarınızı verin") özgürleşmek için ödenmesi gereken bedeli (boyun borcunu) sert bir şekilde ortaya koyar: Meydan okurcasına kulağınızı gerçekten vermek ve örtük bir dille şöyle haykırmak: "Kulaklarım yok artık, seni duymayacağım, kulağımı astım, dediklerine de kulak asmiyorum!" Böyle bir ret, ortak iletişim alanından bu tür bir çıkış özgürlüğün olmazsa olmaz koşuludur.

"Kendine vurma" gibi böyle radikal bir jest öznelliğin kurucu unsuru değil midir? Ve bu jest öznelliğin zamanının *a priori* olarak

olağanüstü hal zamanı olduğunu ima etmez mi? Özne olmak hiçbir zaman "normale dönülemeyeceği" anlamına gelmez mi? Her "normal durumda", bu normal durum içinde olan özne özneliliğin kalbinde yatan travmatik gayya kuyusundan kaçır ve tözel bir varoluş haline doğru "geriler", yani kendisini daha yüksek bir tözel düzenin ikincil bir uğrağına indirger.

Öyleyse ne yapmalı? Elimizdeki üç yöntemden hangisini seçeceğiz? (1) Hiçbir şey yapmayarak "Bartleby siyaseti" mi güdeceğiz? (2) Radikal, şiddetli bir Eylem'e, bütünsel bir devrimci kalkışmaya hazırlık mı yapacağız? (3) Yoksa yerel pragmatik müdahalelerde mi bulunacağız? Burada öncelikle tikel ile evrensel arasında diyalektik bir bağ olduğunun altını çizmeliyiz; söz konusu bağ, ilk bakışta tikel gibi görünen bir soruna odaklanmanın küresel bir dönüşümü tetiklemesini sağlar. Bir başka deyişle, bir müdahalenin siyasi etkisi, söz konusu müdahalenin sözcelenmiş içeriğı ile sözceleme konumu arasındaki gerilimle kısıtlanamaz. Gorbaçov *perestroika* ve *glasnost*'un propagandasını yaparken, hiç şüphesiz yönetici *nomenklatura*'nın konumundan hareketle konuşuyor ve yalnızca Komünist sistemi daha etkili hale getirmeyi amaçlıyordu. Bununla birlikte, sistemin "yeniden yapılandırılabilceğine" dair fazla ümit besleyince, sistemin dağılma sürecini de başlatmış olmuştı – dolayısıyla, Gorbaçov'un yapmak istediğı tek şeyin sistemi ıslah etmek, daha güçlü hale getirmek olduğunu söyleyen şüphecilerin, bir açıdan haklı olsalar da, haksız oldukları ortaya çıkmıştı. Hruşçov'un 1956 yılında yirminci Komünist Parti kongresinde okuduğı, Stalin'in suçlarıyla ilgili "gizli" rapor hakkında nispeten geç bir tarihte (1970) kaleme aldığı o duru çözümleme yazısında Sartre da benzer bir hata yapmıştı. Şöyle diyordu:

Stalin'in katliam emirleri verdiği, devrimin memleketini bir polis devletine çevirdiğı *doğruyd*; SSCB'nin toplama kamplarının sosyalizminden geçmeden komünizme ulaşamayacağına *sahiden* inanıyordu. Fakat tanıklardan birinin gayet haklı bir şekilde belirttiğı gibi, muktedirler hakikati söylemeyi yararlı buluyorlarsa eğer, daha iyi bir yalan bulamadıklarındandır. Resmi ağızdan dillendirilen bu hakikat olgularla desteklenen bir yalana

dönüşür hemen. Stalin habisi bir adam mıydı? Öyle olsun. O zaman nasıl oldu da Sovyet toplumu onu başa geçirip çeyrek asır boyunca da iktidarda tuttu?⁴⁷

Hruşçov'un akıbeti (1964'te görevden alınmıştı) Oscar Wilde'in "doğruyu söylerseniz, er ya da geç yakalanırsınız" sözünün kanıtı değil midir? Fakat Sartre'in analizinde canalcı bir mesele layığıyla ele alınmaz: Hruşçov "sistem adına konuşuyor" olsa bile, okuduğu rapor *gerçekten* travmatik bir etki yaratmıştı: "Makine sağlandı, ama baş operatörü öyle değildi; bu sabotajcı dünyayı onun varlığından kurtarmıştı ve her şey yeniden tıkr tıkr işlemeye başlamıştı."⁴⁸ Yaptığı müdahaleyle en sonunda sistemin çökmesine yol açan bir süreci tetiklemişti – ki bu dersi bugün akılda tutmak gerekir. Nitekim yukarıda bahsettiğimiz "Ne yapmalı?" sorusuna vereceğimiz cevap açıktır: Neden bir tercihte bulunmak zorunda olalım ki? Leninist "somut durumun somut analizi" sayesinde hangi durumda nasıl hareket edilmesi gerektiği belirlenebilir – bazen, tikel sorunlar karşısında pragmatik önlemler almak uygun düşer; bazen, radikal bir krizde olduğu gibi, toplumun tikel sorunlarının çözülmesinin tek yolu toplumun temel yapısının dönüşümünden geçer; bazen, değiştikçe aynı kalan bir durumda, müesses nizamin yeniden üretimine katkıda bulunmaktansa hiçbir şey yapmamak yeğdir.

İlk olarak La Boétie'nin gönüllü kölelik hakkındaki eserinde açıkça ortaya koyduğu dersi aklımızdan hiç çıkarmamalıyız: İktidar (çok kişinin tek kişiye tabi olması) biz görmezden gelsek bile var olmaya devam eden nesnel bir durum değil, ancak tebaanın katılımıyla, tebaadan yardım gördüğü takdirde var olan bir şeydir. Hegel'in Güzel Ruh'un içine girdiğini söylediği açmaza düşmekten kaçınmalıyız burada: Güzel Ruh kendi kaderinden sürekli yakınıyor, ama şikâyet edip durduğu şeylerde kendisinin nasıl da etkin bir payı olduğunu gözardı eder. İktidardan korkmamızın, ona itaat etmemizin sebebi onun çok güçlü olması değildir; bilakis, iktidar güçlü görünür, çünkü ona çok güçlüymüş gibi davranırız. İsmail Kadere adı anılmayan (ama Türkiye örnek alınarak tahayyül edilmiş*) bir on dokuzuncu yüzyıl Balkan imparatorluğunun başkentindeki (kitaba da adını ve-

* Žižek'in burada Osmanlı İmparatorluğu'nu kastettiğini zannediyoruz. –Ç.n.
48. A.g.y.

ren) Tabir Sarraill'in hikâyesini anlattığı *Rüyalar Sarayı* adlı romanında, zalimle yapılan bu müstehcen işbirliğini konu alır. Bu devasa binada, binlerce saray bürokrati imparatorluğun dört bir köşesinde yaşayan tebaadan toplanan rüyaları usanmak bilmeden derleyip toplar, sınıflandırır ve yorumlar. Bu muazzam yorumlama işi Kafka'nın evrenini andırır: Hararetli, ama yine de manasız, düzmece. Bu uğraşlarıyla nihai olarak ulaşmak istedikleri şey imparatorluğun ve sultanın kaderine dair ipuçları sunacak Baş Rüya'yı bulmaktır. Tabir Sarraill'in gündelik iktidar mücadelelerinden azade gizemli bir yer olduğu zannedilse de orada olup biten her şey ister istemez bu tür çatışmalara bulaşır – hangi rüyanın Baş Rüya seçileceği (ya da hangi rüyanın Baş Rüya diye uydurulacağı) karanlık entrikaların konusu olur. Kadere bu mücadelelerin nedenlerini güzelce anlatır:

"Bana kalırsa," diye devam etti Kurt, "Devlet'te, tebaanın bilincinin karanlık yanının Devlet'in kendisiyle doğrudan temasa geçtiği tek örgütlenme budur."

Sözünün etkisini değerlendirmek istercesine etrafındaki herkese baktı.

"Kitleler yönetmiyor tabii ki," diye devam etti sözlerine, "Devlet'in tüm işlerini ve hatta suçlarını bile etkilemelerini sağlayan bir düzenekleri var. Ve o düzenek Tabir Sarraill'dir."

"Şunu mu kastediyorsun," diye sordu kuzen, "kitleler olan biten her şeyden bir ölçüde sorumlu ve dolayısıyla bundan dolayı bir ölçüde suçluluk duymalı?"

"Evet," dedi Kurt. Ve ardından daha kesin bir ifadeyle: "Bir bakıma, evet."⁴⁹

Bu satırları layığıyla yorumlamak için "kalabalıklar ile hükümdarları arasında karanlık, irrasyonel bir bağlantı (ya da gizli bir dayanışma) olduğunu" koyutlayan obskürantist bir teze ihtiyacımız yok. Sorulması gereken soru *iktidar* (tahakküm) ile *hilingdişi*'na dair: İktidar nasıl işler, tebaa ona niçin itaat eder? Bu da bizi (yanıltıcı bir şekilde ifade edilen) "iktidarın erotikası"na getiriyor: Tebaa gerek fiziksel zorlama (ya da fiziksel zorlama tehdidi) ve ideolojik mistifikasyonlar sebebiyle, gerekse de iktidara libidinal bir yatırımları olduğu için itaat gösterir. İktidarın nihai "neden"i *objet a*'dır, arzu-

49. İsmail Kadare, *The Palace of Dreams*, New York: Arcade Publishing, 1998, s. 63; Türkçesi: *Rüyalar Sarayı*, çev. Alev Abacı, İstanbul: Khyros, 2010.

nun nesne-nedeni, iktidarın kendi egemenliği altında tuttuklarına "rüşvet vermesini" sağlayan artı-keyiftir. Bu *objet a* iktidarın tebaasının (bilinçdışı) fantazilerinde şekillenir ve Kadare'nin "Tabir Sar-rail"inin işlevi tam da bu fantazileri yorumlamak, bunların tebaa için ne türden (libidinal) nesneler olduğunu keşfetmektir. İktidarın tebaası ile iktidarı elinde tutanlar arasındaki bu müphem "geribildirim mekanizmaları" tebaanın tabiyetini düzenler: Bu mekanizmalar bozulursa, iktidar yapısı libidinal hâkimiyetini kaybedip dağılabilir.

Rüyalar Sarayı imkânsız bir fantazi, kendi fantazmatik desteğini doğrudan idare etmeye muktedir bir iktidar fantazisidir elbette. Ve "Bartleby" siyaseti işte tam da burada devreye girer: "Yapmamayı tercih etme"yi düstur edinen Bartleby siyaseti, iktidara bilfiil kafa tutmak yerine, tebaanın/öznenin iktidara olan libidinal yatırımını askıya alır – tebaa/özne iktidar hakkında hayal kurmayı bırakır. Latife yapıp Stalinist terimlerle söylersek, özgürleşme mücadelesi gerçekliği değil kendi rüyalarımızı acımasızca sansüre ve eleştiriye tabi tutmamızla başlar.

Obsesif tavrın özünü en iyi şekilde anlamamızı sağlayacak kavram "sahte faaliyet"tir: Etkin olduğunuzu düşünürsünüz, ama fetişte cisimleşen asıl konumunuz edilgendir. Gerçek şeyin ortaya çıkmasını önlemek için canhıraş hareket etmeye başlayan obsesif nevrotiğin tipik stratejisinde (obsesif karakter, gergin bir grup ortamında, alttaki gerilimin katlanılmaz hale geleceği o sıkıntılı sessizlik ânını savuşturmak için hiç durmadan konuşur, şakalar yapar, vb.) bu sahte faaliyete benzer bir şey görmüyor muyuz? "Bartleby eylemi" tam da bu obsesif faaliyeti reddetmeyi gerektirmesi bakımından şiddetlidir – böyle bir eylemde, şiddet ile şiddetsizlik iç içe geçtiği gibi (şiddetsizlik en yüksek şiddet gibi görünür), eylem ile eylemsizlik de iç içe geçer (buradaki en radikal eylem hiçbir şey yapmamaktır). "İlahi" boyut işte tam da şiddet ile şiddetsizliğin iç içe geçisine dayanır.

Eğer teoloji bugün radikal siyaset için bir referans noktası olarak yeniden gündeme geliyorsa, uğraşlarımız sayesinde en sonunda başarıya ulaşacağımızı teminat altına alan ilahi bir "büyük Öteki" olarak değil, bilakis, sırtımızı yaslayacağımız hiçbir büyük Öteki'mizin olmamasıyla ulaşacağımız radikal özgürlüğümüzün nişanesi olarak gündeme gelmektedir. Fyodor Dostoyevski Tanrı'nın bize hem özgürlük hem de sorumluluk bahşettiğini söyleyeli çok oldu – bizleri

selamete götüren müşfik bir Efendi değil, tamamen kendi başımıza olduğumuzu hatırlatan bir varlıktır o. Protestanlıktaki Kader (*Predestination*) kavramının özünde bu paradoks yatar: Kader, her şey önceden belirlenmiş olduğu için, gerçekten özgür olmadığımız anlamına gelmez; daha ziyade, sıradan özgürlükten çok daha radikal bir özgürlüğü, insanın kendi Alinyazısı'm (*Destiny*) geridönüşlü biçimde belirleyebilme özgürlüğünü beraberinde getirir.⁵⁰

Burada karşımızda duran Tanrı, komünist bir propagandacının hikâyesinin anlatıldığı eski Bolşevik fıkradaki Tanrı'ya benzer daha ziyade: Propagandacı öldükten sonra kendini cehennemde bulur ve zebanileri buradan çıkmasına izin vermeleri için çabucak ikna eder. Şeytan onun ortadan kaybolduğunu fark edip Tanrı'nın huzuruna çıkar ve propagandacının Cehennem'e geri gönderilmesini talep eder. Gelgelelim, Tanrı'yla "Rabbim" diye konuşmaya başlar başlamaz Tanrı onun sözünü keser ve şöyle der: "Birincisi, ben Rabbin falan değil yoldaşımın. İkincisi, sen deli misin ki böyle hikâyeler uyduruyorsun? Ben var bile değilim! Ve üçüncüsü, lafı dolandırmayı bırak da ne diyeceksen de artık; yoksa Parti toplantımı kaçıracağım!" Radikal Sol'un bugün işte tam da böyle bir Tanrı'ya ihtiyacı var: Tam anlamıyla "insan olmuş" bir Tanrı, toplumdan dışlanmış iki kişiyle birlikte çarınca gerilmiş, yanbaşımdaki bir yoldaş ve "var olmadığı" kadar *yokluğunun farkında da olan*, artık var olmadığını kabul eden ve doğrudan doğruya Kutsal Ruh'un, yani Parti'nin ya da özgürlük kolektifinin tüm üyelerini birbirine bağlayan aşka dönüşen bir Tanrı'ya.

50. Katolikliğe çoğu zaman "saf" Hristiyanlık ile paganlık arasında yapılmış bir uzlaşma gözüyle bakılır. Ama peki kendi kavramsal düzleminde Hristiyanlık ne anlama gelir? Protestanlık mı? Burada bir adım ileri gitmek gerekir: Kendi kavramsal düzleminde, kendi temel olayından, yani Tanrı'nın ölümünden tüm dersleri çıkaran tek Hristiyanlık ateizm olabilir. Meşhur İspanyol anarşist Buena-ventura Durruti "ışığıyla aydınlatan tek kilise alevler içinde yanan kilisedir" demiştir. Ruhban sınıfı karşıtlığı şeklindeki dolaysız anlamıyla değilse de haklıydı Durruti: Din kendi hakikatine ancak kendini lağvederek varabilir.

Sonsöz: İlginç Zamanlara Hoşgeldiniz!

Pratikte gerçekten ilgilenen bir devlet adamı, kendini mevcut koşullara uydurmaya çalışmaz, uygun olmadıklarını söyleyerek bu koşulları kınar.

G. K. Chesterton, "Geriye Doğru Düşünen Adam"¹

ÇİNLİLER birinden gerçek nefret ettiklerinde ona şöyle bir beddua okurlarmış: "İlginç zamanlarda yaşayasın!" Tarihe bakıldığında, bu "ilginç" zamanlar, milyonlarca masum insanın ortaya çıkan sonuçlar yüzünden mağdur olduğu kargaşa, savaş ve iktidar mücadelesi dönemleri olmuştur. Bugünse yeni bir ilginç zamanlar çağına yaklaşmakta olduğumuz açık. Mali kesintilerin kısa dönemlerle sınırlı olduğu ve çok yakında her şeyin normal haline döneceği vaadiyle sürdürüldüğü Refah Devleti yıllarından sonra, ekonomik krizin kalıcı hale geldiği, tam anlamıyla bir hayat tarzına dönüştüğü yeni bir döneme giriyoruz. Dahası, bugün, krizler üretim sürecinin merkezinde değil, ekonomik hayatın iki kutbunda –ekoloji (doğal dışsallık) ve saf finansal spekülasyon– gerçekleşiyor. Dolayısıyla, sağduyuya dayalı şu basit çözümden kaçınmak hayati bir önem taşıyor: "Spekülatörlerden kurtulup bu alana çekidüzen verirsek, gerçek üretim devam eder." Ama kapitalizmden öğrendiğimiz şey, bu "gerçek dışı" spekülasyonların buradaki gerçeğin *ta kendisi* olduğudur; spekülasyonları ortadan kaldırırsak, üretimin gerçekliği zarar görür.

Sözünü ettiğimiz değişimler, radikal entelektüellerin o rahat özel konumlarını sarsar elbette. Bu entelektüellerin yirminci yüzyıl

1. G. K. Chesterton, *A Miscellany of Men*, San Diego: ICON Group International, 2008, s. 14-18.

boyunca en sevdiği zihinsel alıştırmalardan biri neydi? – "felaket" tellallığı yapmak. Nasıl olursa olsun, mevcut durumu "feci" bularak kınamak *icap ediyordu*; olup bitenler biraz olumlu gibi görünecek olsa, insanlar bu zihinsel alıştırmaya daha fazla asılıyordu – dolayısıyla, "salt ontik" farklılıklarımızdan bağımsız olarak, hepimiz aynı ontolojik felaketin bir parçasıyız. Heidegger içine yaşadığımız çağı, "tehlike"lerin en büyüğü, tamamına ermiş nihilizm çağı olarak gördüğü için kınadı; Adorno ve Horkheimer bu çağda, "aydınlanmanın diyalektiği"nin "yönetilen dünya"da doruğuna çıktığını ileri sürdü; Giorgio Agamben, yirminci yüzyıldaki toplama kamplarını Batı'nın siyasi tasarısının tamamının "hakikat"i olarak tanımladı. 1950'lerin Batı Almanya'sındaki Horkheimer'ı hatırlayalım: Bir taraftan modern Batılı tüketim toplumdaki "akıl tutulması"nı kınıyor, bir taraftan da dünyanın dört bir yanını saran totalitarizmler ve yozlaşmış diktatörlükler denizinin ortasında bir başına kalmış bir özgürlük adası olduğunu söylediği bu toplumu savunuyordu. Churchill'in "demokrasi berbat bir rejimdir, tıpkı zaman içinde denenmiş diğer tüm yönetim biçimleri gibi" sözü, burada ciddi bir biçimde tekrarlanıyordu sanki: Batı'nın "yönetilen dünya"sı medeniyet kisvesine bürünmüş barbarlıktan ibarettir, yabancılaşmanın tepe noktasıdır, öz-erk bireyin dağılmasıdır, vesaire. Bununla birlikte, diğer tüm toplumsal-siyasal rejimler daha kötü olduğu için, her şey gözönünde bulundurulduğunda, bu rejimi desteklemekten başka çare yoktur... Bu sendroma dair radikal bir yorum yapası geliyor insanın: Talihsiz entelektüellerin katlanamadıkları gerçek, aslında mutlu, güvenli ve rahat bir hayat sürmeleri, dolayısıyla yüce vazifelerini meşrulaştırmak için köklü bir felaket senaryosu çizmek zorunda kalmalarıdır belki de.

Psikanalitik tedaviden geçince, kendi arzularını açıklığa kavuşturmayı öğreniyor insan: İstediyimi düşündüğüm şeyi gerçekten istiyor muyum? Şu tipik örneği ele alalım: Evli bir adamın evlilikdışı, tutkulu bir ilişkisi vardır; karısının yok olmasını (ölmesini, kendisini boşamasını, vs.) ve böylece metresiyle özgürce yaşayabilmeyi hayal etmektedir. Karısından nihayet kurtulduğunda dünyası başına yıkılır ve metresini artık hiç istemediğini fark eder. Eskilerin dediği gibi, insanın istediği şeye ulaşamamasından daha kötü tek bir şey vardır, o da istenilen şeye gerçekten ulaşmasıdır. Solcu akademis-

yenler şimdi işte böyle bir hakikat anına yaklaşıyor: Gerçek değişim istemiştiniz, alın size gerçek değişim! George Orwell 1937'de yayımlanan *Wigan İskelesi Yolu*'ndaki şu sözleriyle bu durumu çok iyi tasvir etmiştir: "Devrimci olan her düşünce, gücünün bir kısmını, hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği yolundaki gizli bir kanıdan alır." Radikaller, devrimci değişimin gerekli olduğunu söylerken, bir hurafeye sıkı sıkı sarılmış gibidir – nihayetinde bu hurafenin tam tersi çıkacak, değişimin fiilen gerçekleşmesine *mâni* olacaktır. Bir devrim oluyorsa eğer, huzurumu kaçırmayacak kadar uzakta olsa iyi olur: mesela Küba'da, Nikaragua'da, Venezuela'da. Böylece uzaklardaki olaylar hakkında düşünüp kendimi iyi hissederken, akademik kariyerimde ilerlemeye devam edebilirim.

Bulutlardaki Özgürlük

Bu yeni durum, doğrudan "pratik bir kullanımı" olmayan meşakkatli entelektüel çalışmayı bırakmamızı kesinlikle gerektirmiyor: Komünizmin –Kant'ın deyişiyle– "aklın kamusal kullanımıyla", düşünmeyle, düşüncenin eşitlikçi evrenselciliğiyle başladığını bugün bir an olsun aklımızdan çıkarmamamız lazım. Pavlus Hıristiyanlığa özgü bir bakış açısıyla "erkek ve kadın yoktur, Yahudi ve Yunan yoktur" dediğinde, etnik köken, ulusal kimlik, vb.nin *hakikat kategorileri olmadığını* da ileri sürmüş olur. Bu meseleyi Kantçı terimlerle ifade etmek gerekirse: Etnik kökenlerimiz üzerine düşündüğümüzde, olumsal dogmatik önvarsayımların kısıtladığı, *aklın özel kullanımı* ile meşgul oluruz; yani, aklın evrenselliğinde ikâmet eden özgür insanlar olarak değil, "olgunlaşmamış" bireyler olarak hareket ederiz. Kant'a göre, "dünya sivil toplumu"nun kamusal mekânı, evrensel tekillikğin paradoksunu, tikelin dolayımını atlayıp doğrudan Evrensel'e katılan tekil öznenin paradoksunu ortaya koyar. Bu bakış açısına göre "özel", komünal bağlarımıza karşıt olan, bireyselliğimizin mayası değil, tikel özdeşleşmelerimizin komünal-kurumsal düzeninin ta kendisidir.

Bundan dolayı, mücadelemizi ulusötesi kamusal alana tehdit oluşturan meselelere odaklamalıyız. "Genel aklın" özelleştirilmesine yönelik bu küresel zorlama kısmen, siber âlemin örgütlenmesindeki yeni eğilimlerden biri olan "bulut bilişimi"dir (*cloud compu-*

ting). Bundan daha on-on beş sene kadar önce bilgisayar, masamızın üzerinde duran büyük bir kutudan ibaretti; bilgisayara bir şey yüklemek için disket veya USB bellek kullanıyorduk. Ama bugün o hantal bilgisayarlara ihtiyaç duymuyoruz artık. çünkü bulut bilişimi internet tabanlı; yani istediğimiz yazılımı ya da malumatı, tarayıcılar sayesinde –bunlar zaten bilgisayarımızda yüklü olan programlarımız gibi– erişip kullanabileceğimiz internet tabanlı araçlar ya da uygulamalar şeklinde, bilgisayarımıza ya da akıllı telefonunuza taşıyabiliyoruz. Böylece, dünyanın neresinde olursak olalım, hangi bilgisayarı kullanırsak kullanalım malumata erişebiliyoruz; akıllı telefonlar malumata erişmeyi, kelimenin tam anlamıyla elimizi cebimize atmak kadar kolay bir şey haline getiriyor. Bir arama yapıp saliseler içinde milyonlarca sonuca ulaştığımızda, bulut bilişimine dahil olmuş oluyoruz – bu arama süreci, buluttaki kaynakları paylaşan, birbirine bağlı binlerce bilgisayar tarafından gerçekleştiriliyor. Benzer bir şekilde Google Kitaplar, dijital ortama aktarılmış milyonlarca kitaba dünyanın neresinden, ne zaman olursa olsun erişmemize olanak sağlıyor. Akıllı telefonların mümkün kıldığı yeni sosyalleşme düzeyinden uzun uzadıya bahsetmenin âlemi yok herhalde: Bugün, bir akıllı telefonun genellikle, daha birkaç yıl önce piyasaya sürülen standart bir kasalı bilgisayarınkinden çok daha güçlü bir işlemcisi oluyor. Bu akıllı telefonla internete bağlanıyorum; böylelikle çeşit çeşit programa ve muazzam miktarda veriye erişebiliyorum; sesli mesaj veya video klip gönderip alabildiğim gibi, ortak kararların alınmasına da katılabiliyorum.

Fakat bu harika yeni dünya, koca bir meselenin tek bir boyutundan ibaret; bu meseleyi bir bütün olarak ele aldığında, insanın aklına şu meşhur doktor fıkraları geliyor hemen: "Size bir iyi, bir de kötü haberim var." Bugün kullanıcılar ta uzaklarda, binlerce bilgisayarı barındıran klimalı odalarda muhafaza edilen programlara ve yazılımlara erişiyor. Bulut bilişimi hakkındaki bir propaganda metninden alıntı yapmak gerekirse: "Ayrıntılar, kendilerini destekleyen 'buluttaki' teknolojik altyapı konusunda uzmanlık bilgisine ya da bu altyapı üzerinde denetime sahip olması gerekmeyen tüketicilerden soyutlanır." İşin aslını gösteren iki kelime vardır burada: *soyutlama* ve *denetim*. Bir bulutu idare etmek için, bunun işleyişini denetleyen bir izleme sisteminin, tanım gereği son kullanıcıdan saklanan bir

sistemin olması gerekir. Paradoks şudur: Elimde tuttuğum yeni alet (akıllı telefon, vb.) daha kişisel, kullanması daha kolay, işleyişi açısından daha "şeffaf" hale geldikçe, bu sistem de başka bir yerde yapılmakta olan çalışmaya, kullanıcının deneyimini düzenleyen uçsuz bucaksız bir makine devresine daha fazla bağımlı bir sistem hale gelir. Bir başka deyişle, kullanıcı deneyiminin daha kişisel olması ya da yabancılaşmış olmaktan çıkması için, yabancılaşmış bir ağ tarafından düzenlenip denetlenmesi gerekir.

Bu elbette her türlü karmaşık teknoloji için geçerlidir: Örneğin, ortalama bir televizyon izleyicisi uzaktan kumandanın nasıl çalıştığını bilmez. Fakat burada meseleyi çapraşıklılaştıran bir şey daha vardır: Şu an denetlenmekte olan şey yalnızca teknoloji değil, aynı zamanda içerik tercihi ve içeriğin erişilebilirliğidir. Başka bir deyişle, "bulutların" oluşumu dikey bir bütünleşme süreciyle başa baş gider: Tek bir şirket ya da korporasyon –bireysel makineler (kişisel bilgisayarlar, iPhone'lar, vs.), program ve veri depolamak için kullanılan "bulut" donanımlarından, envai çeşit (işitsel, görsel, vs.) yazılıma kadar– siber âlemin her düzeyinde giderek daha fazla çıkar sahibi olacaktır. Her şey erişilebilir hale gelmektedir, ama ancak bunların hepsini –yazılım ve donanımı, içeriği ve bilgisayarları– elinde bulunduran bir şirketin dolayısıyla. Bariz bir örneğe değinmek gerekirse, Apple sadece iPhone ve iPad satan bir firma değildir, iTunes'un da sahibidir. Rupert Murdoch'la yakın zamanlarda bir anlaşma yapmış, Apple bulutuna haber sağlama işini Murdoch'ın medya imparatorluğuna bırakmıştır. Basitçe ifade edersek, Steve Jobs Bill Gates'ten daha matah biri falan değildir: İster Apple ister Microsoft olsun, küresel erişim giderek artan bir şekilde, bu erişimi sağlayan bulutun neredeyse tekeli bir şekilde özelleştirilmesine dayanmaktadır. Bireysel kullanıcıya evrensel kamusal mekâna ne kadar çok erişim imkânı verilirse, o mekân o kadar özelleşmektedir.

Eleştirileri boşa çıkarıp mazeret üretmeye çalışan savunucuları, bulut bilişimini internetin "doğal evrimi"nin bir sonraki mantıksal adımı olarak sunarlar. Soyut-teknolojik açıdan bakıldığında bu doğru olsa da, küresel siber âlemin giderek özelleşmesinin hiç de "doğal" bir tarafı yoktur. Neredeyse tekel konumunda olan iki-üç şirketin hem istediği gibi fiyat belirlemesinin, hem de sağladığı yazılımı filtrelemek suretiyle bu yazılımın "evrenselliği"ne –ticari ve ideolo-

jik çıkarılara bağlı– tikel bir boyut katmasının hiç de "doğal" bir tarafı yoktur. Evet, bulut bilişimi bireysel kullanıcılara eşi görülmedik derecede geniş bir tercih yelpazesi sunuyor; ama bu seçme özgürlüğünün kapsamını belirleyen, bir servis sağlayıcının en başta yaptığı tercihler olmuyor mu? Bu bakımdan özgürlük alanımız her geçen gün biraz daha daralmıyor mu? Açık olmayı savunanlar, internet erişimini denetlemeye çalıştığı için Çin'i eleştirmeye bayılır. İyi de, "bulutumuz" Çin devleti gibi faaliyet gösterdiğine göre, hepimiz benzer bir şeye dahil olmuş olmuyor muyuz?

Bu kuşatmayla nasıl mücadele edeceğiz öyleyse? WikiLeaks bu bağlamda olumlu bir gelişme mi? WikiLeaks'in ortaya çıkardığı gizli raporlardan birinde, Rusya'nın Putin-Medvedev ikilisi Batman ve Robin'e benzetiliyordu. Bu benzetmeyi genişletebiliriz: WikiLeaks'i örgütleyen kişilerden biri olan Julian Assange düpedüz, Christopher Nolan'ın *Kara Şövalye*'sindeki Joker'in gerçek hayattaki muadili değil mi? Peki Maske'nin ardındaki hakikati ifşa etmeyi arzulayan, bu istencin toplumsal düzeni yıkacağına kani olan Joker ne öyleyse? Özgürlük savaşçısı mı, yoksa terörist mi? Benzetmeyi devam ettirmek gerekirse, WikiLeaks ile ABD imparatorluğu arasındaki mücadeleyi nasıl yorumlayacağız? ABD'nin gizli devlet belgelerinin yayımlanması malumata erişme özgürlüğü, insanların bilme hakkı için yapılmış bir eylem midir, yoksa istikrarlı uluslararası ilişkilere tehdit teşkil eden bir terör eylemi mi? Ya asıl mücadele bu değilse? Ya en canalcı ideolojik ve siyasi çatışma bizatihi WikiLeaks'in kendi içindeki çatışmaysa; gizli devlet belgelerini yayımlama şeklindeki radikal eylem ile bu eylemin, başkalarının yanı sıra WikiLeaks tarafından da hegemonik ideolojik-siyasal alana yeniden nakşedilme tarzı arasında vuku bulan çatışmaysa?

Bu yeniden nakşetme esas olarak "gizli şirket anlaşması"yla, yani WikiLeaks'in beş büyük medya şirketi ile yaptığı ve onlara belgeleri seçerek yayımlama hakkını verdiği anlaşmayla ilgili değildir. Çok daha önemli olan şey, WikiLeaks'in komplocu tarzı, kendini "kötülere" (ABD Dışişleri Bakanlığı'na) saldıran "iyi" gizli grup olarak sunmasıdır. Düşman, hakikati örtbas eden, kamuyu aldatan ve ne pahasına olursa olsun kendi çıkarlarını koruyarak müttefiklerini aşağılayan ABD'li diplomatlar olarak belirlenir. Öyleyse bu görüş, "iktidarı" en tepedeki kötü adamlarla özdeşleştirir; iktidarın en tepe-

dekilerden en alttakilere kadar toplumun tümüne nüfuz ettiğini, çalışma, tüketme ve düşünme tarzımızı belirlediğini öne sürmez. Mastercard, Visa, Paypal ve Bank of America gibi büyük şirketler WikiLeaks'i sabote etmek üzere güçlerini ABD'yle birleştirmeye başladığında, WikiLeaks bu yaygın iktidarın tadını almıştı aslında. Böyle komplocu bir tarzda çalışmanın bedeli en sonunda onun tuzağına düşmektir: Ortalığın WikiLeaks'in ardında aslında kimlerin olduğuna dair (CIA mi yoksa?) komplo teorilerinden geçilmemesinin şaşılacak bir tarafı yoktur.

Komplocu tarz, aşikâr olan karşıtıyla tamamlanır: Liberaller, WikiLeaks destanını "serbest malumat akışı" ve yurttaşların "bilme hakkı" mücadelesinin görkemli tarihindeki yeni bir sayfa olarak sunup sahiplenmeye çalışırlar. Böylece, WikiLeaks nihayetinde liberal özgürlük savaşçılarının gözbebeği olan "araştırmacı gazeteciliğin" daha radikal bir örneğine indirgenir. Bu noktaya geldikten sonra –birkaç sıradan insanın bir ucu Başkan'a kadar uzanan bir skandalı açığa çıkarıp onu istifaya zorladığı– *All the President's Men* / *Başkanın Adamları*, *The Pelican Brief* / *Pelikan Dosyası* gibi çoksatırların ve gişe hasılatı yüksek filmlerin ideolojisine varmamıza ramak kalır. Fakat yozlaşmanın en tepeye kadar sıçradığı gösterilse bile, bu tür eserlerin ideolojisi sonlarındaki neşeli mesajda yatar: Öyle büyük bir ülkemiz var ki, senin benim gibi birkaç dürüst insan Başkan'ı, yeryüzündeki en güçlü insanı devirebiliyor!

Öyleyse şu soruyu sormamız gerekiyor: WikiLeaks buna indirenebilir mi? Elbette hayır: Ta en başından beri, WikiLeaks'in faaliyetlerinin, serbest malumat akışı diye nitelendirilen liberal temanın ötesine geçen bir tarafı vardı. Bu fazlalığı içerik düzeyinde aramamalıyız. İfşaatlarla ilgili tek şaşırtıcı şey, bunların şaşılacak bir tarafının olmamasıydı: *Tam da* öğrenmeyi beklediğimiz şeyi öğrenmedik mi? Sarsılan tek şey, "zevahiri kurtarma" kabiliyeti idi: Bildiğimizi herkesin bildiği bir şeyi bilmiyormuşuz numarasına yatamayız artık. Kamusal mekânın paradoksu budur: Nahoş bir olguyu herkes bilse bile, bunu kamusal olarak ifade etmek her şeyi değiştirir. WikiLeaks'in öncüllerini arıyorsak şayet, yeni Bolşevik hükümetinin 1918'de aldığı ilk tedbirlerden birinin Çarlık diplomasisinin tüm belgelerini –tüm gizli anlaşmaları, kamusal anlaşmalardaki tüm gizli hükümlerini, vs.– kamuya açmak olduğunu hatırlamalıyız. Keza bura-

da da hedef yalnızca içerik değil, iktidarın devlet aygıtlarının bir bütün olarak işleyişiydi. (Ama yirmi yıl kadar sonra, 1939'da imzalanan kamusal Molotov-Ribbentrop paktının Doğu Avrupa'nın bölüşülmesine ilişkin gizli hükümleriyle, Stalin'in kendisi de böyle bir diplomasi örneği ortaya koyacaktı elbette.)

WikiLeaks'in tehdit ettiği şey, iktidarın biçimsel işleyiş şeklidir: Diplomatik faaliyetin en temel mantığı bir bakıma meşruiyetinden yoksun bırakılmaktadır. Burada asıl hedef yalnızca kirli ayrıntılar ve bunlardan sorumlu bireyler, yani iktidardaki kişiler değildi; iktidarın kendisi, iktidarın yapısının ta kendisiydi. İktidarın iktidar kurumları ve kurallarından ibaret olmadığını, iktidara kafa tutmanın meşru ("normal") yollarını (bağımsız medya, STK'lar, vs.) da kapsadığını unutmamalıyız. Saroj Giri'nin veciz bir şekilde belirttiği gibi, WikiLeaks aktivistleri "iktidara kafa tutup hakikati açığa çıkarmanın normal kanallarına kafa tutarak iktidara kafa tutmuştur."² WikiLeaks ifşaatlarının muhatapları yalnızca bizim gibi gidişattan rahatsız, iktidar koridorlarındaki kapalı kapılar ardında olup bitenlerle ilgili kirli sırları öğrenmeye meraklı yurttaşlar değildir; bu ifşaatların hedefi yalnızca iktidardakileri yerin dibine sokmak değildir. Daha ziyade, iktidarın temsili demokrasinin sınırlarının ötesine geçerek farklı bir şekilde işlemesi için verilecek uzun mücadelede bizleri harekete geçmeye çağırılmaktadır.

Gelgelelim, Başkan Bush'un deyişiyle, "gücünü hafife alma yanılgısına kapılmamamız" gereken bir karşı argüman vardır: Kapalı kapılar ardında olup bitenler hakkındaki tüm hakikatin ifşa edilmesinin bizleri özgürleştireceği fikri yanıltıcıdır. Evet, hakikat özgürleştirir, ama *bu* hakikat değil. Resmi kamusal belgelerin görünen yüzüne elbette bel bağlayamayız. Bu resmi yüzün ardındaki kirli kişisel ayrıntılar ya da aşağılayıcı sözleri elbette hakikat sayamayız. Görünüm, kamusal yüz, hakikati rezil gizli ayrıntılarda yatan bir ikiyüzlülük değildir asla. Edgar Lawrence Doctorow'un bir zamanlar söylediği gibi, elimizdeki tek şey görünümlerdir, o yüzden onlara itinayla yaklaşmamız gerekir. Çoğu zaman, bir görünümü mahvedince, görünümün ardındaki şeyi de mahvetmiş oluruz. Bugün-

2. Saroj Giri, "WikiLeaks Beyond WikiLeaks?", www.metamute.org adresinden erişilebilir.

lerde sık sık mahremiyetin kaybolup gittiği, en mahrem sırların bile –medyanın araştırmaları ve devlet gözetiminden, kamusal itiraflara varıncaya kadar– alenen araştırıldığı iddia ediliyor. Fakat bizim gerçekliğimiz aslında bunun tam tersi: Göz göre göre yok olup giden şey, bütün haysiyetiyle birlikte kamusal mekânın ta kendisi. Hegel'in Napolyon'un "kimse uşağının gözünde kahraman değildir" sözüyle ilgili, hak ettiği ilgiyi gören meşhur yorumunu bilmeyen yoktur: "Bunun sebebi o kişinin kahraman olmaması değil, uşağın uşak olmasıdır; efendisiyle ilişkisinin kahramanlık üzerinden değil, yedirme, içirme, giydirme üzerinden işlemesidir." Kısacası, uşağın bakışı kahramanın eylemlerinin esas kamusal boyutunu algılayamaz. Özelde bir siyasi önderi motive eden ister cüzi çıkar hesapları, ister gösteriş oyunları olsun, bunların hiçbirisi o önderin eylemlerinin tarihsel önemi açısından önem taşımaz.

Öyleyse WikiLeaks'in karşısına, Jacques Lacan'ın "Televizyon"unun başındaki o meşhur iddiayla mı çıkmalıyız? – "Her zaman hakikati söylerim. Tüm hakikati değil, çünkü tümünü söylemenin bir yolu yok. Tümünü söylemek madden imkânsız: Kelimeler yetmez."³ Böyle bir sonuca varmak çok yanıltıcı olur. Tartışmayı bu tür soyut ifadelerle, söylenen ile söylenmeyen arasındaki ilişki, tümünü söylememe gereği çerçevesinde ortaya koymamak gerekir: Hegemonik söylemde öyle kriz anları vardır ki riske girip görünümünün dağılmasını kışkırtmak gerekli hale gelir. Ta 1843'te, "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı" başlıklı metninde, Almanya'nın 1830'lar ve 1940'lardaki *eski rejimini*, Fransa'nın *eski rejiminin* trajik çöküşünün evlere şenlik bir tekrarı olarak niteleyen Marx, böyle bir kriz anını muhteşem bir şekilde tasvir etmiştir: Bu rejim "kendi meşruluğuna inandığı, kaçınılmaz olarak inandığı ölçüde" trajikti. Şimdi ise, rejim "sadece kendine inandığını hayal ediyor ve dünyayı bu fantazisini paylaşmaya çağırıyor. Kendi *doğasına* inansa... kurtuluşu ikiyüzlülükte ve sofizmde arar mıydı? Modern *eski rejim*, *gerçek kahramanları* ölmüş olan bir dünya düzeninin soytarısından başka bir şey değildir."⁴ Böyle bir durumda, iktidardakileri yerin dibine

3. Jacques Lacan, "Television", *October* 40, Bahar 1987, s. 7.

4. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*". Harmondsworth: Penguin, 1975, s. 243.

sokmak kullanışlı bir silah haline gelir. Marx'ın deyişiyle: "Mevcut yük, ona ilişkin bir farkındalık yaratarak, daha da ağır hale getirilmelidir. Kamuya teşhir edilerek aşağılanma artırılmalıdır."

Bugün içinde bulunduğumuz durum da tam olarak böyledir: Faillerinin *kendi demokrasi, insan hakları, vb. fikirlerine inandıklarını sadece hayal ettikleri* mevcut küresel düzenin utanıp sıkılmak bilmeyen sinizmiyle karşı karşıya bulunuyoruz. WikiLeaks ifşaatları gibi hamlelerle, *utanç (bize böyle bir iktidar uygulanmasına göz yummamızdan kaynaklanan utanç) alenileştirilerek daha da utanç verici hale getiriliyor*. ABD'nin seküler demokrasiyi getirmek üzere Irak'a müdahale edip de köktendinciliğin yükselmesine ve İran'ın güçlenmesine yol açması, samimi bir failin trajik hatası değil, düzenbazın birinin kendi kurduğu tuzağa düşmesidir.

Çağrılmayan Özne

Avrupa Birliği'nde, yüksek öğrenim alanında gerçekleştirilmekte olan Bologna reformu, Kant'ın deyişiyle "aklın kamusal kullanımı"na karşı toplu bir saldırıya denk düşüyor. Bu reformun altında yatan fikir, yüksek öğrenimi toplumun ihtiyaçlarına tabi kılma, mevcut sorunlarımız açısından faydalı hale getirme isteği, toplumsal faillerin ortaya koyduğu sorunları çözmeyi amaçlayan uzman görüşleri üretmeyi hedefliyor. Burada kaybolup giden şey, düşüncenin asli görevi: yalnızca "toplum"un (devlet ve sermaye) ortaya koyduğu sorunlara çözümler önermek değil, aynı zamanda bu "sorunlar"ın hangi biçimlere büründüğü üzerine kafa yormak, bunları yeniden formüleştirmek, bu tür sorunları algılama tarzımızdaki sorunları tespit etmek. Yüksek öğrenimin toplumsal açıdan faydalı uzman bilgisi üretme görevine indirgenmesi, çağdaş küresel kapitalizmde "aklın özel kullanımı"nın paradigmatik bir biçimidir.

Bu eğilimin en radikal tezahürlerinden biri de, Britanya hükümetinin güzel sanatlar, beşeri bilimler ve sosyal bilimler alanındaki diplomalı programlar için verilen öğretim burslarını aşamalı olarak kaldırma planıdır. Ekim 2010'da açıklanan bu plan hakkında konuşan Üniversitelerden Sorumlu Devlet Bakanı David Willets, gelecekte bilim ve matematik dışındaki tüm alanların sadece öğrenim harçlarıyla finanse edileceğini söylemiştir. Bunun üzerine Martin

McQuillan da şöyle tepki göstermiştir: "İdareten bir çözüm bulmak, uzlaşma sağlamaya çalışmak mümkün değil, zira söz konusu olan geçici bir kriz değil; nükleer seçenek bu, geri dönüşü olmayan topyekûn bir yıkım... Eleştirel düşüncenin yok olma tehdidiyle yüz yüze bırakıldığı bir kültür savaşı." Hükümetin eğitime yaptığı yatırımı çekmesiyle, güzel sanatlar, beşeri bilimler ve sosyal bilimler alanında yüksek öğrenim, üniversiteler ile bu tür konularda bilgi sahibi olmak istediği için kendine göre bir bedel ödemek zorunda kalacak özel bireyler arasındaki bir piyasa anlaşmasına dönüşecektir. Yeri gelmişken değinmekte fayda var: Toplularımızdaki "seçme özgürlüğü"nün gerçekliği budur işte; *Komünist Manifesto*'da iğneleyici bir edayla burjuva özgürlüğünün ticaret yapma, satma ve satın alma özgürlüğü olduğunu söyleyen Marx'ı tasdik eden somut bir örnek. Üniversite ve Yüksekokul Sendikası'nın genel sekreteri Sally Hunt bu reformun esas kapsamına dikkat çekmiştir: "Bu ülkedeki yüksek öğrenim bütünüyle değişecek. Üniversite nedir, amacı nedir? – bu tür soruların cevapları büsbütün farklı olacak." Aklın kamusal kullanımından özel kullanımına geçiyoruz yine. Komünizm fikri gibi "salt" felsefi meselelerin peşinde koşmanın giderek beyhude hale geldiğini, artık somut siyasi eylemlere geçmemiz gerektiğini iddia eden Solcuların gözden kaçırdığı bir meseleyi, iktidarda bulunanlar gayet iyi anlamış durumda. Önerilen bu reformlar, iktidarda bulunanların ilk bakışta "faydasız" gibi görünen teorik muhakemenin yıkıcı potansiyelinin tamamen ayırdığında olduğunun bariz bir kanıtı değil mi?

Gerek doğrudan özelleştirme veya iş dünyasıyla bağlantı kurma kisvesi altında, gerekse de yukarıda değindiğimiz daha genel anlamda gerçekleştirilen, yüksek öğrenimi standartlaştırmaya yönelik zorlamalar ile düşünsel ürünlerden oluşan ortak mülkleri çitleme, genel aklı özelleştirme süreciyle arasında bağlantı kurmak gerekir. Bu süreç, ideolojik çağırmanın hegemonik tarzında küresel bir dönüşüm başlatmıştır. Ortaçağda Devletin İdeolojik Aygıtlarının (DİA) en önemlilerinden biri Kilise idiyse eğer, kapitalist modernlik de yasal ideoloji ile devlet eğitiminin ikiz hegemonyasını dayatmıştır: Özneler/tebaa yurtsever özgür yurttaşlar, yasal düzenin özneleri/tebaası olarak çağırılmış, bireylerse zorunlu genel eğitim yoluyla yasal öznelere/tebaaya dönüştürülmüştür. Böylece burjuva ile yurttaş,

kendi özel çıkarlarıyla meşgul bencil-yararcı birey ile kendini devletin evrensel alanına adanmış *citoyen* arasındaki boşluk muhafaza edilmiştir. Kendiliğinden ideolojik algıda ideolojinin yurttaşlığın evrensel alanıyla sınırlı olduğu, bencil çıkarların özel alanının ise "ideoloji öncesi" olduğu düşünüldüğü için, ideoloji ile ideoloji-olmayan arasındaki boşluğun kendisi ideolojiye aktarılır. 68 sonrası "postmodern" kapitalizmin son safhasında gerçekleşmekte olan şey şudur: *Ekonominin kendisi (piyasa ve rekabet mantığı) kendini gitgide hegemonik ideoloji olarak dayatmaktadır*.⁵

– Eğitim alanında, klasik burjuva okulu şeklindeki DİA'nın yavaş yavaş dağıldığını görüyoruz: Okul sistemi doğrudan devlet tarafından örgütlenen, Aydınlanma değerlerini (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) taşıyan, piyasa-dan daha yüce sayılan zorunlu bir ağ olmaktan çıkıyor; "düşük maliyet, yüksek verimlilik" şeklindeki kutsal formül uyarınca, farklı kamu-özel sektör ortaklığı (KÖSO) biçimleri bu sisteme giderek daha fazla nüfuz ediyor.

İktidarın örgütlenmesi ve meşrulaştırılmasında, seçim sistemi gitgide piyasa rekabeti modelinde tasavvur ediliyor: Seçimler, seçmenlerin toplumsal düzeni korumanın, suçla mücadelenin, vb. en verimli yolunu sunan ürünü "satın aldığı" bir alışverişi andırıyor. "Düşük maliyet, yüksek verimlilik" şeklindeki aynı formül uyarınca, yalnızca devlet iktidarına ait olması gereken kimi işlevler (örneğin hapishaneler) bile özelleştirilebiliyor; ordu genel ve mecburi askerlik hizmetine dayanmıyor artık, paralı askerlerden oluşuyor, vs. Devlet bürokrasisi bile Hegelci evrensel sınıf olarak algılanmıyor artık. Berlusconi'nin İtalyası bunun bariz bir örneği. Berlusconi'yi bir siyasi fenomen olarak bu kadar ilginç kılan şey, ülkesindeki en güçlü siyasetçi olarak, gitgide daha utanmazca davranmasıdır. Kişisel ticari çıkarları doğrultusunda, suç unsuru teşkil eden faaliyetleriyle ilgili hukuki soruşturmaları geçiştirdiği ve siyaseten etkisizleştirdiği yetmezmiş gibi, bir devletin başkanı olmanın temel haysiyetini de devamlı beş paralık etmektedir. Klasik siyasetin haysiyeti, sivil toplumdaki tikel çıkarlardan daha yüksekte tutulmasına dayanır: Siyaset sivil topluma "yabancılaşır"; bencil çıkar çatışmalarının damgasını vurduğu *burjuva*'nın aksine, ideal *citoyen* alanı olarak sunar kendini. Berlusconi bu yabancılaşmanın kökünü kazımıştır: Günümüz İtalyası'nda devlet iktidarı doğrudan doğruya, kendi ekonomik çıkarlarını korumak için amansızca ve açık açık devlet iktidarını kullanan aşağılık *burjuva* tarafından uygulanmaktadır. 14 Aralık 2010'da güvenoyu almasıyla birlikte, meclisteki müstehcenlik yeni bir doruğa çıkmıştır: Ber-

5. Burada Katja Kolsek'in şu makalesinden faydalanyorum: "Ekonomija kot ideoloska nadstavba sodobne drzave", *Problemi* 1-2, 2010.

lusconi muhalefetteki milletvekillerinden alması gereken oyları (parayla ve diğer lütuflarla) açık açık satın alıyordu; bu milletvekillerinin bedelleri alenen tartışılıyordu.

– Duygusal bir ilişkiye girme süreci bile gitgide bir piyasa ilişkisi çerçevesinde vuku buluyor. Alain Badiou, bugün insanların ajanslar aracılığıyla cinsel partner (ya da evlilik adayı) bulma arayışı ile eski bir pratik olan görücü usulu evlenme arasında benzerlik olduğunu söylüyordu: Her iki örnekte de, "aşk gayyasına düşme" riski askıya alınır, düpedüz olumsal bir "düşüş" söz konusu değildir; "aşk karşılaşması" denen gerçeğin riski, ilgili tarafların tüm maddi ve psikolojik çıkarlarının hesaba katıldığı, önceden yapılan düzenlemelerle mümkün mertebe azaltılır.⁶ Robert Epstein bu fikri mantıksal sonucuna götürerek eksik tarafını ortaya koyar: Size uygun olduğunu düşündüğünüz kişiyi partner olarak seçtikten sonra, gidişatı nasıl düzenleyeceksiniz de birbirinizi sahidten sever hale geleceksiniz?⁷ Epstein, görücü usulü evlilikler üzerine yaptığı çalışmasından yola çıkarak, "duygusal yakınlık inşa etme usulleri" geliştirmiştir – insan "aşkı bile isteye inşa edebilir ve bunu kiminle yapacağını seçebilir". Böyle bir yöntem kişinin kendini metalaştırmasına dayanır: İnternette flört etme ya da evlilik ajansları sayesinde, müstakbel partnerler niteliklerini sayıp dökmek ve fotoğraflarını göstermek suretiyle kendilerini birer meta olarak sunarlar. Eva Illouz internet partnerlerinin gerçek hayatta karşılaştıkları zaman yaşadıkları hayal kırıklığını açık bir şekilde anlatır: Bu hayal kırıklığının sebebi, kendimizi birine tanıtırken idealleştirmemiz değil, bu tanıtımların ister istemez soyut özelliklerin (yaş, hobiler, vs.) sıralanmasıyla sınırlı olmasıdır – burada eksik olan şey, Freud'un deyişiyle *der einzie Zug*, "birli özellik"tir, başkasını bir anda sevip bir anda ondan nefret etmeme yol açan *je ne sais quoi*'dir.⁸ Aşk tanımı gereği bir zorunluluk olarak deneyimlenen bir tercihtir: Aşık olmak, aşk gayyasına düşmek özgürce olmalıdır; kimseye aşık olmasını emredemezsiniz; gelgelelim, hiçbir zaman bu konuda özgür bir tercihte bulunacak konumda olmayız asla – müstakbel adayların özelliklerini karşılaştırıp kime aşık olayım diye karar vermek zorunda olsaydık, buna aşk denemezdi. Daha ziyade, belli bir zamanda, halihazırda aşık olduğunuz ve başka türlü de yapamayacağınız hissi sizi alır götürür – daha en başından beri kader ağlarını örmektedir adeta. Evlilik ajanslarının mükemmel bir aşk karşıtı aygıt olması bundandır. Şöyle derler size: Aşkı gerçekten özgür bir tercih olarak örgütleyeceğiz – siz de seçilen adaylardan oluşan listeyi gözden geçirdikten sonra, en uygun olanını seçersiniz.

6. Bkz. Alain Badiou, *Eloge de l'amour*, Paris: Flammarion, 2009, s. 15.

7. Bkz. "Love by Choice", *Hindustan Times*, 3 Ocak 2010, s. 11.

8. Bkz. Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge: Polity Press, 2007.

Ekonomi ideoloji-olmayanın alanı olarak görüldüğünden, bu mantık doğrultusunda küresel metalaşmanın yeni cesur dünyası da kendisinin ideoloji-sonrasına geçtiğini düşünür. DİA elbette işleme-ye devam etmektedir, hem de her zamankinden daha da çok; gelgelelim –daha önce değindiğimiz gibi– ideoloji kendisini ideoloji-öncesi bireylere karşıt olarak öznelde/tebaada konumlanmış bir şey olarak algıladığı ölçüde, ekonomik alanın bu hegemonyası ancak ideolojinin yokluğu olarak görünebilir. Nasıl ki üstyapı altyapısını yansıtıyorsa, ideolojinin de doğrudan ekonomiyi yansıttığını anlamına falan gelmiyor bu; daha ziyade, tam anlamıyla DİA alanında, ekonominin artık ideolojik bir model olarak işlediği bu alanda kaldığımızı gösteriyor. Bu noktadan hareketle ekonominin, idealleştirilen liberal piyasa modelini kesinlikle izlemeyen "gerçek" ekonomik hayata karşıt olarak, DİA'ndan biri gibi işlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Jan Volcker'ın da belirttiği üzere, özgürlük ve demokrasi gibi (bunlara hoşgörüyü de ekleyebiliriz) hâkim ideolojik kavramların insanın "yönelimini bozan kavramlar" olması bundandır işte: Esas ayrım hattını bulanıklaştırırlar; buna karşılık, hakiki bir Fikir ayırır. (özgürleştirici konumumuz ile reddetmek istediğimiz ideoloji arasındaki) bu çizgiyi net bir biçimde belirlememizi sağlar. Örneğin ırkçılık, cinsiyetçilik, vb.'yle elbette mücadele etmek isteriz, ama bu fenomenlerin "hoşgörüsüzlük" ya da "taciz" olarak nitelendirilmesiyle esas ayrım hattı bulanıklaşır; ırkçılık ile cinsiyetçiliğe karşı verilen mücadelenin, Komşu tarafından işgal edilmemesi gereken özel alan şeklindeki narsistik-özelci kavramla karıştırılmasına neden olur. Burada "hoşgörü" aslında tam tersini ifade eder: Komşu-Şey'in radikal Freudcu-Lacancı anlamıyla, ötekiye karşı hoşgörüsüzlüğü.⁹

9. Bir yönelim bozukluğu vakası anlatayım. Dostum Udi Aloni, 11 Eylül saldırılarından sonra başına gelen tuhaf bir olayı anlattı bana: Manhattan'daki Union Meydanı'nın yakınlarında, bir takside giderken, Müslüman şoförle sohbet ediyormuş. Şoför onu bu saldırıların bir Yahudi komplosu olduğuna ikna etmeye çalışmış. Buna kanıt olarak da yaygın bir söylentiye aktarmış: Sözümona bir gün önce kendilerine işe gitmemeleri yönünde gizli bir bilgi verildiği için hiçbir Yahudi ölmemişmiş. Udi bunu duyar duymaz şoförden arabayı durdurmasını isteyip inmiş. Fakat iner inmez karşısında ne görsün: Bir grup Ortodoks Yahudi Union

17 Ekim 2010'da, Almanya Başbakanı Angela Merkel, muhafazakâr Hristiyan Demokrat Birliği'nin genç üyelerinin toplantısında şunları söylemiştir: "Yan yana, mutlu mesut yaşıyoruz diyen bu çok-kültürcü yaklaşım bir fiyaskoyla sonuçlanmıştır. Tam bir fiyaskoyla." Dolayısıyla, en azından Merkel'in kendi içinde tutarlı olduğunu düşünebiliriz, zira söyledikleri bundan birkaç sene önce yapılan *Leitkultur* (hâkim kültür) tartışmasını hatırlatmaktadır. Muhafazakârlar ne demişti o tartışmada: Her devletin temelinde hâkim bir kültürel mekân vardır ve bu mekânda yaşayan diğer kültürlerin üyeleri buna saygı göstermelidir. Bu tür ifadelerin gösterdiği gibi, yeni bir Avrupa ırkçılığının ortaya çıkmakta olduğundan yakınlıkla Güzel Ruh'u oynamak yerine, kendimize eleştirel bir biçimde yaklaşp o soyut çokkültürcülüğümüzün bu hal-i pürmelalimizde bir payı olup olmadığını sorgulamalıyız. Eğer tüm taraflar aynı medeniliğe sahip değilse veya saygı göstermiyorsa, çokkültürcülük yasalarla düzenlenmiş bir karşılıklı görmezden gelme haline ya da nefret biçime dönüşmüş demektir. Çokkültürcülük çatışması bir *Leitkultur* çatışmasının *ta kendisidir* aslında: Kültürler arasındaki bir çatışma değil, farklı kültürlerin nasıl bir arada yaşayabileceği, yaşaması gerektiğine ve bu kültürlerin ne gibi kuralları ve pratikleri paylaşacağına dair farklı vizyonlar arasındaki bir çatışmadır. Ötekiye ne kadar hoşgörü göstermemiz gerektiğini belirleme (Kadınlarını döverlerse, çocuklarını görücü usulü evlendirirlerse, kendi aralarında geylere şiddet uygularlarsa, vs., onları hoşgörmeli miyiz?) şeklindeki liberal oyuna kendimizi kaptırmamamız gerekir o yüzden. Bu düzeyde, elbette asla yeterince hoşgörülü olamayız; ya da zaten her zaman fazlasıyla hoşgörülüyüzdür, sözgelimi kadın haklarını dert etmiyoruzdur. Bu açmazdan kurtulmanın tek yolu, tüm katılımcıların benimseyeceği olumlu bir evrensel tasarım önermek ve bunun için mücadele etmektir.¹⁰ İşte bu yüzden, bugün özgürleşme için mücadele

Meydam'nda yürüyor, yandaşlarını harekete geçmeye çağırıyormuş. 11 Eylül saldırılarında hiçbir Yahudinin ölmemesinden dolayı artık ellerinde Tanrı'nın Yahudileri koruduğuna dair yeni bir kanıt olduğunu söylüyorlarmış... Karşıtlar, gündelik hayatlarımızda aynen böyle kesişir işte.

10. 1933'e kadarki yirminci yüzyıl Almanyası'nda, özellikle de Weimar Cumhuriyeti'nde, *Leitkultur*'un seküler Yahudilerin, büyük sanatçıların ve felsefecilerin liberal kültürü olduğu, yurtsever Alman milliyetçilerininse aslında buna tepki

edenlerin hayati görevlerinden biri de, başkalarına sırf saygı duymanın ötesine geçip, farklı kültürlerin sahiden bir arada yaşamasını ve birbirine karışmasını sağlayabilecek tek şey olan olumlu bir öz-gürleştirici *Leitkultur*'a ulaşmak için çabalamaktır.¹¹

Dolayısıyla, toplumsal çatışmaların çözülemeyeceği her noktada komünist mücadeleyi harekete geçirmeliyiz; çünkü bu tür çatışmalar "yanlış", koordinatları ideolojik mistifikasyonla belirlenen çatışmalardır. Bir hareket olarak komünizm bu tür çıkmazlara müdahale etmelidir ve bu amaçla yapılacak ilk şey sorunu yeniden tanımlamak, onun kamusal ideolojik alanda sunulma ve algılanma biçimini reddetmek olmalıdır. Diyelim ki bize İsrail ile Filistinliler arasındaki çatışmanın, Batılı seküler demokrasi ile İslami köktencilik arasında süregelen bir mücadele olduğu söyleniyor – sorun bu şekilde ortaya konduğunda elbette çözülemez ve biz de çıkmaza gi-

gösterdiği ileri sürülebilir. Yani, salt biçimsel anlamda, bir Yahudi hegemonyası olduğu yönündeki iddialarında haklıydı Hitler. Dolayısıyla Naziler iktidara geldikten sonra *Leitkultur*'u öyle hunharca değiştirdiler ki o liberal Weimar *Leitkultur*'u İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bile geri gelmedi.

11. Medya sık sık İsrail'in şeytanlaştırılmaması gerektiği konusunda uyarılar yapar: İsrail'in çoğunluğu itibarıyla tıpkı biz Batı Avrupalılar gibi insanların yaşadığı normal, hoşgörülü bir ülke olduğunu vurgular. Bu doğrudur, hatta düpedüz ortadadır, ama aynı şeyin Batı Şeria'daki Filistinlilerin çoğunluğu için de geçerli olduğunu eklemek gerekir. Ekim 2010'da New York'a gelen Cenin Özgürlük Tiyatrosu üyeleriyle karşılaştığımda şaşırıyordum (ki bu şaşkınlığım örtük ırkçılığımın bir göstergesiydi). Çünkü "Cenin" kelimesini duyduğumuzda aklımıza ilk olarak, Batı Şeria'da bulunan, İsrail ordusunun köktencilere karşı savaştığı küçük, geri kalmış bir şehir geliyor (daha aydın bir yer olan Ramallah ya da yeni alışveriş merkezlerinin açıldığı Nablus'un aksine). Fakat Cenin Özgürlük Tiyatrosu'nun üyeleri, şehirde bir rock konseri vermiş, müstehcen fıkralar anlatmaya hazır ("Iraklı kadınlar Amerikalı askerlerle sevişmeyi niçin sevmez? Her zaman, işlerini bitirir bitirmez geri çekilmekten dem vurur, ama bunu hiç yapmazlar da ondan..."), yani "normal", genç insanlardı. Tüm Filistinlilerin böyle olmadığı iddia edilebilir. Ama tam da bu yüzden, Cenin Özgürlük Tiyatrosu'na katılmak aynı zamanda köktencilğe karşı mücadele etmek anlamına gelir. "Kültürel farklılıklar"dan çok aynılık vurgulanmalıdır – zaten performansın ardından düzenlenen resepsiyonda, kültürlerine gösterilen derin saygı gereğince kendilerine atıştırma olarak humus sunulduğunda, bu duruma alttan alta içerlemişlerdi. Bana zaten memleketlerindeyken de boğazlarından bu aptal humustan başka bir şey geçmediğini söylemişlerdi. Başta hamburger olmak üzere o dekadan Amerikan yemeklerini çekiyordu şimdi canları.

reriz. Bu noktada komünistlerin yapması gereken, bu verili çerçeveyi reddedip gerçek bir Üçüncü Yol'u tanımlamaktır.

İdeolojinin kendini bu şekilde hükümsüzleştirmesi, işleyişinde ne gibi bir değişime karşılık geliyor peki? Başlangıç noktamız, Althusserci DİA'nın Foucaultcu versiyonu sayabileceğimiz *dispozitif* kavramı olsun. Giorgio Agamben, Foucaultcu dispozitif ile genç Hegel'in –özneye/tebaaya dayatılan ve organik bir parça olarak değil de dışsal bir şey, kader olarak deneyimlenen tözsel toplumsal düzen şeklinde anlaşılan– "olumluluk" kavramı arasındaki bağlantıya dikkat çekmiştir. Bu çerçevede dispozitif yönetebilirlik matrisidir: "Varlıkta herhangi bir temeli olmayan saf bir yönetme faaliyetinin, içinde kendini gerçekleştirmesini sağlayan şeydir. İşte bu yüzden dispozitifler daima bir özneleşme/tabileşme sürecini beraberinde getirmek, yani kendi öznelerini/tebaasını üretmek zorundadır."¹² Böyle bir dispozitif anlayışının ontolojik önvarsayımı şudur: "Varlığın genel ve geniş çaplı olarak iki gruba ya da sınıfa ayrılması: bir yanda yaşayan varlıklar (ya da tözler), öte yanda yaşayan varlıkların hiç durmaksızın içine çekildiği dispozitifler." Bu dispozitif anlayışı, Althusser'in DİA ile ideolojik çağırma kavramları ve Lacan'ın "büyük Öteki" kavramı arasında bir dizi karmaşık etkileşim vardır. Foucault, Althusser ve Lacan "özne/tebaa" teriminin muğlaklığının son derece kritik bir önem taşıdığının altını çizer (hem özgür bir faili hem de iktidara tabi olmayı imler bu terim) –özne/tebaa, dispozitif/DİA/"büyük Öteki"ye tabi olarak, özgür fail *sifatıyla* ortaya çıkar. Agamben'in belirttiği gibi, "özneleşmeden/tabileşmeden kurtulma ("yabancılaşma") ve özneleşme/tabileşme bir madalyonun iki ayrı yüzü gibidir: Canlı bir varlığı özneleştiren şey, özneleşmeden kurtulması, bir dispozitive tabi hale gelmesidir. Althusser ideolojinin bireyleri çağırarak öznelere/tebaaya dönüştürdüğünü söylerken, burada "bireyler"le, üzerlerinde faaliyet gösteren bir dispozitifin/DİA'nın bir mikro pratikler ağı dayattığı canlı varlıkları kasteder; "özne/tebaa" ise bir canlı varlık, töz kategorisi *değil*, kendisini bir dispozitive/DİA'ya (ya da bir simgesel düzene) iyice kaptıran canlı varlıkların sonucudur. (Deleuzecü açıdan ifade edecek olursak, ya-

12. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris: Payot & Rivages, 2007, s. 26-30.

şayan varlık bir tözdür, özne/tebaa ise bir olaydır.) Althusser'in ek-siği, ne yazık ki DİA'nın "maddiliği"ni vurgulamasıdır; çünkü dis-pozitif, simgesel kurumun "büyük Öteki"sinin aslı biçimi, tam da maddi olmayan, sanal bir düzendir – bu çerçevede, yaşayan varlık *olarak* bireyden farklı olan özne/tebaayla bağlantılıdır. Ne özne/te-baa ne de büyük Öteki'nin dispozi-tifi tözsel varlık kategorisidir.

Bu koordinatları Lacan'ın Üniversite söylemi matrisine kusur-suzca tercüme edebiliriz. Lacan'ın dört söylem teorisi kapsamında bakacak olursak, çıplak hayata indirgenmiş özne/tebaa olan *homo sacer* (kutsal insan) *objet a*, yani bilgi dispozi-tifinin işlediği Üniver-site söyleminin "öteki"sidir. Bu durumda Agamben'in Lacan'ı tersi-ne çevirdiğini, ona göre Efendi'nin söyleminin hakikatinin Üniver-site söylemi olduğunu söyleyemez miyiz? Üniversite söyleminin "ürünü" \$, yani özne/tebaadır – dispozi-tif (bilgi ağı, S₂) bireyin çıp-lak hayatı üzerinde işler ve böylece özneleri/tebaayı doğurur.

Gelgelelim bugün, söz konusu düzeneğin işleyişinde köklü bir değişim olduğunu görüyoruz – Agamben günümüzün siyaset-son-rası/biyo-siyasal toplumunu, çeşitli dispozi-tiflerin bireyleri tabileş-meden çıkardığı ama yeni bir öznellik üretmediği, onları özneleştir-mediği bir toplum olarak tanımlar:

Böylece gerçek özneler/tebaa ya da kimlikler (işçi hareketi, burjuvazi, vs.) varsayan siyaset karanlığa gömülür ve ekonomi, yani sadece kendini yeniden üretme amacıyla olan saf yönetme faaliyeti büyük bir zafer kaza-nır. Dolayısıyla, bugün sırayla iktidara gelen Sağ ve Sol'un, kendilerini be-lirleyen koşulların doğduğu siyasi bağlamla pek alakası kalmamıştır. Bu-gün söz konusu koşullar tek bir yönetim makinesinin iki kutbunu oluşturur (ilki hiç tereddütsüz tabileşmeden kurtulmaya işaret ederken, diğeri de bu-nu o iyi demokrat yurttaş maskesiyle örtmek ister).¹³

"Biyosiyaset", dispozi-tiflerin artık özne/tebaa üretmez (bireyle-ri "öznelere/tebaaya çağırılmaz) olduğu, sadece bireylerin çıplak ha-yatlarını idare edip düzenlediği bu durumu ifade eder – biyosiyaset-te, potansiyel olarak hepimiz *homo sacer* sayılırız. Fakat bu indirge-me hiç umulmadık bir sonuç yaratır. Agamben sanayi-sonrası de-mokrasilerin kendi halinde yaşayıp giden, öznellikten/tebaalıktan çıkmış yurttaşının; hegemonik dispozi-tiflere asla kafa tutmayan, bi-

lakis bunların tüm buyruklarını şevkle yerine getiren ve dolayısıyla hayatının her ince ayrıntısı bu dispozitifler tarafından denetlenen yurttaşının, "her şeye rağmen (ve belki tam da bu yüzden) "potansiyel bir terörist" olarak görüldüğüne dikkat çeker: "Otoritenin gözünde –belki de haklı olarak– sıradan insan kadar teröristi andıran bir şey daha yoktur." Sıradan insan kameralarla, dijital taramayla, veri toplamayla denetlendikçe, bütün uysallığıyla itaat eder gibi görüldüğü zamanlarda bile kendini dispozitiflerden ayıran, ne idüğü belirsiz, yönetilemez bir X haline dönüşür. Etkin bir direniş sergileyerek yönetim makinesine bir tehdit teşkil ediyor değildir; daha ziyade, tam da o edilginliği sayesinde dispozitiflerin performatif etkinliğini askıya alır, makineyi "boşa işler" hale getirip hiçbir işe yaramayan bir "makine parodisi"ne dönüştürür.

İdeolojinin büsbütün doğallaşması (ya da kendini hükümsüzleştirilmesi) günümüzün küresel toplumsal dinamikleri açısından üzücü, ama kaçınılmaz bir sonucu dayatır: Bugün, asıl devrimci kapitalizmdir artık. Son yirmi-otuz yıl içinde, teknolojiden ideolojiye kadar pek çok alanda hayatımızı baştan sona değiştirmiştir; diğer taraftan, bu değişimlere çoğu kez muhazafakârlar kadar sosyal demokratlar da tepki göstermiş, umutsuzca eski kazanımlara tutunmaya çalışmışlardır. Böyle bir bağlamda, köklü bir toplumsal dönüşüm fikri bize gerçekleşmesi imkânsız bir hayal gibi görünebilir. Fakat "imkânsız" terimini duyunca durup bir kere daha düşünmeliyiz. Bugün mümkün ve imkânsız terimleri gayet tuhaf ve son derece aşırı şekillerde kullanılmaktadır. Bir yandan, kişisel özgürlükler ve bilimsel teknoloji alanlarında, imkânsız olan gitgide mümkün hale gelmektedir (ya da bize söylenen budur): "Hiçbir şey imkânsız değil", bütün sapkın halleriyle cinselliğin tadını çıkarabiliriz; her türden müziği, filmi ya da diziyi internette indirebiliriz; (parası olan) herkes uzaya gidebilir; genomlara yapılan müdahaleler sayesinde fiziksel ve ruhsal yetilerimizi geliştirebiliriz ve hatta kimliğimizi bir donanımdan diğerine aktarılabilen bir yazılım programına dönüştürerek o tekno-gnostik ölümsüzlük hayalini gerçekleştirebiliriz. Öte yandan, özellikle de toplumsal-ekonomik ilişkiler alanında, çağımız kendisinin olgunluk evresine geçtiğini düşünür; Komünist devletlerin yıkılmasıyla birlikte insanlık o eski bin yıllık ütöpik hayalleri bırakmış ve tüm o imkânsızlıklarıyla birlikte gerçekliğin sınırla-

rını (yani, kapitalist toplumsal-ekonomik gerçekliği) kabul etmiştir: (Kaçınılmaz olarak totaliter terörle sonuçlanan) kolektif siyasi eylemlere *girişemez*, (insanı rekabetten uzaklaştırıp ekonomik krize yol açan) eski Refah Devleti'ne *tutunamaz* ya da kendinizi küresel piyadan *tecrit edemezsiniz*, vs. (İdeolojik olan versiyonunda, ekoloji de "uzman görüşleri"ne dayalı eşik değerleriyle –iki santigrat dereceden fazla küresel ısınmaya hayır, vs.– kendi imkânsızlıklar listesini çıkarır.)¹⁴ Doğallaştırılmış ekonominin siyaset-sonrası çağında hayat böyledir işte: Siyasi kararlar genellikle salt ekonomik zorunluluktan doğan kararlar olarak sunulur – kemer sıkma tedbirleri ortaya konulduğunda, yapılması gereken tek şeyin bu olduğu söylenir bize tekrar tekrar.

Bu noktada iki imkânsızlığı birbirinden açık bir şekilde ayırmak gerekir: bir toplumsal antagonizmanın imkânsız-gerçeği ile hâkim ideolojik alanın odaklandığı imkânsızlık. İmkânsızlık burada iki katına çıkar, kendisinin maskesi olarak işler; bir başka deyişle, ikinci imkânsızlığın ideolojik işlevi, ilkinin gerçeğini hasıraltı etmektir. Bugün hâkim ideoloji tüm kapitalist toplumları yatay kesen antagonizmanın imkânsız/gerçeğini görünmez kılmak için kökten değişimin, kapitalizmi ortadan kaldırmanın, mecliste dönen dolaplarla sınırlı olmayan bir demokrasinin "imkânsız" olduğunu kabul ettirmeye çalışır bize. Bu gerçeğin imkânsızlığı, mevcut toplumsal düzenin imkânsızlığından, yani onun kurucu antagonizması olmasından kaynaklanır. Fakat bu durum asla söz konusu gerçek/imkânsızı doğrudan karşımıza alamayacağımız ve toplumsal alanın temel "aşkın" koordinatlarını değiştiren "çılgın" bir eylemle kökten dönüştüremeyeceğimiz anlamına gelmez. İşte bundan dolayı, Zupančič'in belirttiği gibi, Lacan'ın ideolojik bir imkânsızlığı aşma formülü "her şey mümkündür" değil, "imkânsız gerçekleşir"dir. Lacancı gerçek/imkânsız "gerçekçi bir şekilde" hesaba katılacak a priori bir kısıtlama değil, mümkün olanın alanına yapılan müdahaleden daha fazlası olan bir eylemin alanıdır – böyle bir eylem neyin mümkün olduğuna ilişkin koordinatları değiştirir ve böylece geridönüşlü bir şekilde kendi olanaklılık koşullarını yaratır. Komünizmin Gerçek'le de alakalı olması bundandır: Bir komünist olarak hareket etmek, bugünkü

14. Bu fikri Alenka Zupančič'e borçluyum.

küresel kapitalizmin altında yatan temel antagonizmanın gerçeğine müdahale etmek demektir.

Yeryüzü, Solgun bir Ana

Toplumsal patlamaya bir sınır koyan nihai gerçek/imkânsız, bir toplumsal antagonizma değil, doğanın ta kendisidir. Peki bu sınır nasıl işler? 2010'da gerçekleşen ve eli kulağındaki çok daha "ilginç" şeylerin habercisi olan büyük ekolojik felaketler, antik kozmolojiye göre evrenimizi oluşturan dört elementi de kapsıyor gibi görünüyor: Hava (Avrupa'da hava trafiğini felce uğratan volkanik kül bulutları), toprak (Çin'deki toprak kaymaları), ateş (Moskova'yı neredeyse yaşanmaz hale getiren yangınlar) ve (Meksika Körfezi'ne akan petrolle kirlenen, sellerle Pakistan'da milyonlarca insanı yerinden eden) su. Bu felaketlerin hepsi (büyük ihtimalle görmezden gelinecek) önemli bir ders veriyor bize.

Gelgelelim, Deepwater Horizon kaynaklı petrol sızıntısı esnasında medyada çıkan haberleri takip edenlerin muhakkak dikkatini çekmiş olan o beklenmedik şey, travma ile alay etmenin garip bir biçimde iç içe geçmesiydi. Freud'un İrma'nın enjeksiyonu rüyasını hatırlayalım: Bu rüya Freud ile hastası İrma'nın, enfeksiyonlu bir şırınga yüzünden tedavinin başarısız olması hakkında konuşmasıyla başlar; sohbet sırasında, Freud onun yüzüne iyice yaklaşır, ağzının içine bakar ve içindeki kırmızı etin korkunç görüntüsüyle karşılaşır. Bu katlanılmaz dehşet ânında rüyanın tonu değişir ve dehşet birdenbire komediye dönüşür: Freud'un arkadaşı olan üç doktor ortaya çıkar; güya profesyonellere özgü bir jargonla, İrma'nın enfeksiyonlu bir şırınga yüzünden bu hale gelmesinin niçin kimsenin hatası olmadığına dair çeşitli (ve birbirini dışlayan) sebepler (enjeksiyon yoktu, enjeksiyon temizdi, vb.) sayıp dökmeye başlarlar. Demek ki önce travmatik bir karşılaşma vardır (İrma'nın ağzının halinin görülmesi), bunun ardından aniden komediye geçilir; böylece rüya gören kişi esas travmayla yüz yüze gelmekten kurtulmuş olur. Keza Louisiana'daki petrol sızıntısında tam da bu şekilde yüce olandan gülünç olana geçilmemiş miydi? Önce, suyun altındaki travmatik olayın kabûsvari tarafı gözümüze çarpmıştı – denizin dibinde ham petrol sızdıran delikten gözlerimizi ayıramamıştık haftalar boyunca.

ca; çıldırmış bir tuvalet dışkıları yüzeye fırlatıp duruyordu adeta. Bu travmatik sahnenin ardından, yöneticilerin ve uzmanların sorumluluğu birbirlerine atıp durdukları o gülünç oyun sergilendi. 11 Mayıs 2010'da, felakette pay sahibi olan üç şirketin (BP, Transocean ve Halliburton) idarecileri ABD Senatosu'nda ifade verdi; bir Magritte tablosuna layık, gülünç bir birbirini suçlama oyunu oynandı: BP sorumlu olmadığını, çünkü patlayan donanımın sahibinin, taşeronluk yaptırdığı Transocean olduğunu iddia ediyor; Transocean, çimento-yu döken taşeronu Halliburton'ın bu işin asıl sorumlusu olduğunu ileri sürüyor; son olarak Halliburton da BP'nin önerdiği projeyi gerçekleştirmekten başka bir şey yapmadığını savunuyordu.

Bu sahneyi gülünç hale getiren tek şey, suçu haysiyetsizce başkasına atma oyunu değil; daha önemlisi, suçlulara (yani büyük şirketlere) yol açtıkları hasarın tamamını ödetme fikridir. Ne yazık ki, Başkan Obama'nın üç şirketi kınaması da bir o kadar gülünçtü. Obama, 8 Haziran 2010'da verdiği demeçte, BP'ye (haklı bir öfkeyle) köpürüp petrol sızıntısıyla ilgili olarak şunları söyledi: "Bu BP'nin sorunudur." Tahmin edilebileceği gibi medya "Hayır, bu artık Obama'nın sorunu!" diye tepki gösterdi. İki taraf da kesinlikle hatalıydı: Obama felaketin ölçeği düşünüldüğünde asla uygun düşmeyecek bir yasal tazminat mantığına dayanıyor, medya da bu felaketin Obama'nın itibarını nasıl sarsacağına, belki de yeniden seçilme şansını nasıl yok edeceğine odaklanıyordu sadece. Louisiana'daki petrol sızıntısı gibi felaketlerin bizi devlet iktidarının (devlet iktidarını kendinde cisimleştiren kişinin) nihai âcizliğiyle karşı karşıya getirdiği doğrudur: ABD başkanının en nihayetinde âciz biri olduğunu bilsek de, bir şekilde bunu gerçekten kabul etmeyiz; başkan figürüyle olan ilişkimizin aktarıma dayandığı açıktır; tam da bundan dolayı, nihayetinde duyduğumuz şey bizim için yeni falan olmasa da, başkanın âcizliğinin açıkça ifşa edilmesi her zaman utanç vericidir. Fakat bu felaketin Obama'nın sorunu haline geldiği iddiası, şu hayati olguyu gözden geçirir: Bu sorun, çok daha genel bir sorunun göstergesidir sadece – hepimizi ilgilendiren, hayat tarzımızın temellerini sarsma ihtimali olan bir sorunun. Ortak mülklerimizle, hayatlarımızın doğal tözüyle alakalı olduğu için, bu sorun hepimizin sorunudur – onu bizim yerimize çözecek biri çıkmayacaktır. Burada gülünç derecede naif olan şey, ne kadar zengin olursa olsun, özel bir şirketin ciddi bir

ekolojik felaketin yol açtığı zararın tümünü karşılayabileceği fikridir – Nazilerden, Yahudi Soykırımı'nın yol açtığı hasarın tamamını karşılamalarını talep etmeye benzer.

Zarardan yasal olarak sorumlu tutulacak suçlu tarafın kim olduğunu bulma arayışı, yasalci zihniyetimizin bir parçasıdır – insanlar, müşterilerin obezliğinden sanki onlar sorumluymuş gibi, *fast food* zincirlerini dava edebilir (ve ediyor da); kölelik tazminatları hakkında bir dolu fikir uçuşur, o dönemin hâlâ telafi edilmediği öne sürülür. Bu *reductio ad absurdum* (saçmaya indirgeme), sözünü ettiğimiz mantığın temel bir hatası olduğunu açığa çıkarır: Fazla radikal falan değildir; aksine, yeterince radikal bile değildir. Asıl mesele, sorumlu kişi ve kurumlardan tazminat toplamak değil, durumu değiştirmek ve böylece onları zarar verebilecek (ya da zarara yol açacak faaliyetlere zorlanacak) kişi ve kurumlar konumundan çıkarmaktır. Obama'nın tepkisinde eksik olan şey buydu: suçluyu cezalandırmayı öngören dar yasalci yaklaşımın ötesinde harekete geçme isteği. Meksika Körfezi'nde meydana gelen petrol sızıntısı gibi büyük bir felakette, hükümet olağanüstü hal ilan edip ipleri eline almalı, ordu dahil olmak üzere tüm kaynaklarını seferber etmelidir; aynı zamanda, devlet en kötü ihtimale, tüm bölgenin artık yaşanamaz bir yer haline gelmesi ihtimaline hazırlıklı olmalıdır.

Odağın BP'ye kaydırılması saçmadır, çünkü aynı kaza pekâlâ başka bir şirketin de başına gelebilirdi. Esas suçlu BP değil (bu arada, herhangi bir yanlış anlamanın önüne geçmek için söyleyeyim: BP elbette en ağır şekilde cezalandırılmalıdır), ekolojik kaygılarımızı kaale almadan bizi petrol üretmeye sürükleyen taleptir. Öyleyse hayat tarzımıza dair temel sorular sormamızın, aklın kamusal kullanımını harekete geçirmenin vakti gelmiş demektir. Bu tür ekolojik felaketler, bu işi ne piyasanın ne de devletin yapacağını gösterir bize. Piyasa mekanizmaları ekolojik felaketi bir yere kadar önleyebilir; ciddi, geniş çaplı ekolojik felaketler onların boyunu kat kat aşar. Bu bağlamda "sürdürülebilir" riskler hakkındaki sözümona bilimsel, istatistiksel açıklamalar gülünçtür. Peki neden gülünçtür?

Uçak korkusu deyince çoğumuzun gözünde gayet somut bir görüntü canlanır: Modern bir hava taşıtı gibi son derece karmaşık bir makinenin havada kalması için, bu makinenin bir sürü parçasının takır takır işlemesi gerektiği fikri aklımızdan çıkmaz – bir yerlerde

küçük bir kumanda kolunun kırılması, uçağın çakılmasına neden olabilir. Ne kadar çok aksiliğin çıkabileceğini düşünmeye başlarsanız, büyük bir panik duygusuna gark olmaktan kurtulamazsınız. 2010 baharında Avrupa da buna benzer bir şey yaşamamış mıydı? İzlanda'daki küçük bir volkan patlamasından kaynaklanan bir bulutun –Yeryüzü'nün karmaşık düzeneğindeki küçük bir aksaklığın– hava trafiğini tüm kıtada durma noktasına getirmiş olması, doğayı dönüştürmeye dönük o muazzam çabalarına rağmen insanlığın gezegendeki canlı türlerinden yalnızca biri olduğunu hatırlatır. Bu volkan patlamasının toplumsal-ekonomik açıdan böylesine feci bir etki yaratması, teknolojik açıdan gelişmiş olmamızdan (hava seyahati) kaynaklanır: Bundan yüz yıl kadar önce, böyle bir olayın farkına bile varılmazdı. Teknolojik gelişmeler bir bakımdan doğa karşısında daha bağımsız hale gelmemizi sağlar, başka bir bakımdan da bizi sağlığı solu belli olmayan doğaya daha bağımlı kılar. 1969'da aya ayak bastığında, "Bir insan için küçük, insanlık içinse büyük bir adım bu," demişti Neil Armstrong. Şimdi biz de, İzlanda'daki volkanın patlaması ve bunun yarattığı sonuçlar hakkında şunu söyleyebiliriz: "Doğa için geriye doğru atılmış küçük bir adım, insanlık-içinse geriye doğru atılmış büyük bir adım bu."

İzlanda'daki patlamanın bize verdiği ilk ders budur: Hayatta kalmamız bile çantada keklik saydığımız bir dizi sabit doğal parametreye dayanır (ısı, havanın bileşimi, yeterli miktarda su ve enerji kaynağı, vs.); "ne istersek onu yapabiliriz", ama ancak bir köşeye çekilip yeryüzündeki hayatın parametrelerini cidden aksatmamak şartıyla. Ekolojik sorunlarla birlikte iyice hissedilir hale gelen özgürlük sınırlarımız, özgürlüğümüzün ve iktidarımızın yayılarak genişlemesinin paradoksal bir sonucudur: Doğayı dönüştürmeyi giderek daha iyi becermeye başlamamız yüzünden, insan hayatının temel jeolojik koşulları sarsılabilir.

Gelgelelim, çevremize yönelen tehditlerin sorumluluğunu üzerimize almaya hazır görünmemizin yanıltıcı bir biçimde içimizi rahatlatan bir tarafı var: Suçlu olmayı severiz, çünkü suçlu bizsek, her şey bize bağlı, felaketin ipleri bizim elimizde demektir; böylelikle, ilkesel olarak bakıldığında, sırf hayatlarımızı değiştirerek kendimizi de kurtarabiliriz. Bizim (en azından bizim gibi Batı'da olanlar) için kabul etmesi gerçekten zor olan şey, ancak hiçbir şey yapmadan

kaderinin kendisine neler getireceğini seyretmeye kadir âciz bir gözlemcinin edilgen rolüne indirgenmektir. Böyle bir durumla karşılaşmamak için, hummalı bir şekilde takıntılı işler yapmaya meylederiz – kağıtları geri dönüşüm döngüsüne sokar, organik besinler falan alırız. Böylece, tıpkı televizyonun karşısına geçip bağırıp çağıran, olduğu yerde hop oturup hop kalkan ve bu hareketlerinin sonucu bir şekilde etkileyeceğine inanan bir futbol taraftarı gibi, bir şeyler yaptığımızdan, çorbada bizim de tuzumuz olduğundan emin olabiliriz artık. Ekoloji konusundaki tipik fetişist inkâr hakikaten şöyledir: "(Tehdit altında olduğumuzu) pekâlâ biliyorum, ama buna gerçekten inanmıyorum (bu yüzden hayat tarzımı değiştirmek gibi gerçekten önemli bir şey yapmaya hazır değilim)." Bunun tam tersi bir inkâr biçimi de vardır: "Mahvolmama sebep olabilecek süreci (örneğin volkanın patlamasını) gerçekten etkileyemeyeceğimi pekâlâ biliyorum, yine de bunu kabul etmek benim için altından kalkamayacağım kadar travmatik bir deneyim; dolayısıyla, aslında anlamsız olduğunu bilsem bile, bir şeyler yapma dürtüsüne karşı duramıyorum." Organik gıdaları da aynı sebepten satın almıyor muyuz? Fahiş fiyatlarla satılan içi geçmiş "organik" elmaların bizim için gerçekten daha sağlıklı olduğuna şahiden inanan var mı? Söylemeye çalıştığım şey şu: Bunları satın alarak sadece bir ürünü satın alıp tüketmiş olmuyoruz; aynı zamanda anlamlı bir şey yapıyor, dünyanın hal-i pürmelalinin farkında olduğumuzu, dünyaya özen gösterebildiğimizi ortaya koyuyor, daha geniş bir kolektif tasarıya dahil oluyoruz. Kafka şöyle yazıyordu: "Kötü bir kez kabul edilip özüksend mi, kimsenin ona inanmasına gerek kalmaz." Gelişmiş kapitalizmde ve bilhassa bugün olan tam da bu işte: "Kötü", gündelik pratiğimizin ta kendisi haline geliyor; dolayısıyla, Kötü yerine İyi'ye inanabiliyor, kendimizi hayırseverlik faaliyetlerine adayabiliyoruz.

Bu bağlamda, kapitalizmin daha incelikli bir savunusu devreye girer: Doğanın kapitalist sömürsünün sorununa bir parçası olduğu kabul edilir, ama bu sorun ekolojik ve toplumsal sorumluluğu kârlı hale getirerek çözülmeye çalışılır. Postmodern etik kapitalizm diye adlandırabileceğimiz şeyin nihai versiyonlarından biri olan "Doğal Kapitalizm" yaklaşımıdır bu. Paul Hawken'in öncülük ettiği bu hareket,¹⁵ olağanüstü bir maddi gelişim sağlamış, ama bunu yaparken de dünyaya feci zararlar (doğal zenginliğin tükenmesi, tarım topra-

ğının azalması, türlerin yok olması, vs.) vermiş olan ilk Sanayi Devrimi'yle karşılaştırılabilecek kadar önemli, yeni bir üretim devriminden farksızdır. Bu yıkıcı eğilimin önüne geçmek için, yaklaşımımızı artık toptan değiştirmemiz gerekir: Şu ana kadar, metaların fiyatlarını belirlerken, sadece metaları üretmek için yatırım yapmak zorunda olduğumuz şeyleri hesaba kattık, doğanın ödediği bedeli gözardı ettik; refahımız aldatıcıydı; zira doğal kaynakları acımasızca sömürerek, gelirimizi kazandıklarımızdan değil, esasen miras aldığımız zenginlikten elde etmiş oluyorduk. Bu miras alınmış zenginliğin özü Doğal Sermaye'dir, doğanın o milyarlarca yıllık gelişimi içinde ürettiği meta deposudur: su, madenler, ağaçlar, toprak, hava; keza canlı sistemleri (çayırlar, ormanlar, okyanuslar, vb.). Bu doğal malların tümü hem maddi üretimimiz için yenilenemeyen kaynaklar temin eder, hem de hayatta kalmamız için elzem olan hizmetler sağlar (atmosferin yenilenmesi, toprağın gübrelenmesi, vb.) Dolayısıyla, muhafaza edilmiş değer şeklindeki genelgeçer sermaye anlayışımıza, bir sistem olarak Doğa'nın ekonomik değerini ve aynı şekilde insan kaynaklarının değerini de eklememiz gerekiyor demek ki. Böylece dört sermaye biçimimiz olur: (1) finansal sermaye (yatırımlar, parasal araçlar); (2) imal edilmiş sermaye (makineler ve tüm altyapı); (3) doğal sermaye (kaynaklar, canlı sistemler); (4) insan sermayesi (emek, zekâ, kültür ve örgütlenme). Yeşil bitkilerin ürettiği oksijen gibi ikâme edilemeyen hizmetlere parasal bir değer atfetmenin (en azından şimdilik) zor olduğunu kabul eden yazarlar, yine de dünyadaki yıllık oksijen üretiminin 36 trilyon dolar ettiğini (yani neredeyse gayri safi dünya hasılası kadar) ve tüm insan sermayesinin parasal değerinin finansal ve imal edilmiş sermayelerin değerlerinin toplamının üç katı olduğunu hesaplamaya cüret edebiliyorlar. Doğal kapitalizm fikrinin amacı, hesaplama yöntemimizi toptan değiştirmek; sermaye dediğimiz şeyi –sadece ilk iki biçimini değil– dört biçimini birden kapsayacak şekilde genişletmektir. Bu, dört şekilde gerçekleştirilebilir: (1) *Köklü kaynak üretkenliği* (endüstriyel verimliliğin teşvik edilmesi ve böylece "bir yandan tükenmenin yavaşlatılması, diğer yandan kirliliği azaltılması ve bu iki uç

arasında iş olanaklarının yaratılması). (2) *Biyotaklit* (endüstriyel sistemlerin biyolojik çerçevede yeniden tasarlanmasıyla atıkların ortadan kaldırılması). (3) *Bir hizmet ve akış ekonomisi* (mallar ve satın almalar açısından zenginliği ele almayı bir yana bırakıp, arzu edilen hizmetler ve insan ihtiyaçlarının giderilmesi açısından değeri düşünmeye başlamak). (4) *Doğal Sermaye'ye yatırım yapmak* (çevreyi zenginleştirip yenileyecek faaliyetler için pazar geliştirmek).

İlk bakışta, sermayenin böylesine radikal bir şekilde yeniden tanımlanmasıyla faydalı sonuçların ortaya çıkacağı düşünülebilir; ama bu, dağ gibi ampirik sorunu beraberinde getirir aslında: Bu yeni tanımın asgari düzeyde işler hale gelmesi için bile, son derece karmaşık bir devlet denetimini ve düzenlemesini (örneğin, "doğal metaların" fiyatlarının belirlenmesinde ve bu fiyatların piyasaya dayatılmasında) dünya çapında devreye sokmak gerekir. Gelgelelim, en temel sorun metanın ve piyasa mübadelesinin biçiminde yatmaktadır. Doğal Kapitalizm fikrinin sorunu, geçenlerde Suudi Arabistan'da yayımlanan ilk cinsellik ve evlilik rehberini andırmasıdır: Modern bir rehber biçiminde olsa da, içindekilerin çoğu geleneksel patriyarkal tavsiyelerden oluşmaktadır (örneğin kocalara, tabii çok da fazla incitmeden, karılarını ne zaman ve nasıl dövecekleri konusunda tavsiyelerde bulunmaktadır, vs.) Buna karşılık, Hawken'la birlikte, tam tersi bir yol izlenir: Yeni ekolojik içerik eski kapitalist biçime tıktıştırılır; böylece, metalaşmayı aşmaktan kurtuluruz; metalaşmayışaçmalık derecesine kadar, soluduğumuz havadan insani kabiliyetlerimize kadar her şeyi kapsayacak biçimde genişletebiliriz.¹⁶ Hawken temel kapitalist matrisi (sermayenin genişleyerek kendini

16. Belki daha iyi bir örnek, Demokratik Almanya Cumhuriyeti gibi geç dönem "Sosyalist" ülkelerin 1970'ler ve 1980'lerde hızla artan bilgisayarlaşmaya verdiği tepkidir: Bunu devlet sosyalizminin planlı ekonomisini işler kılmak için eşsiz bir fırsat olarak görmüşlerdi. Planlı ekonominin işlemediği, zira gerçekliğin merkezi planlamayla idare edilemeyecek kadar karmaşık olduğu; gelgelelim modern bilgisayarların, bir toplumun mal ve hizmet taleplerindeki tüm değişimleri kayıt altına alabileceği ve bu talepler ile toplumun üretim aygıtları arasında eşgüdüm sağlayabileceği düşünülüyordu. Bu fikir yattı, çünkü hayatlarımızın dijitalleştirilmesinin toplumsal doğası tümüyle gözardı edilmişti: Plancılar gelecekte merkezi devletin devasa bilgisayarlarının her şeyi kontrol edeceğini tahmin etmişlerdi; ama yeni yeni ortaya çıkan bu dünya çapındaki ağın ayırt edici özelliklerinden birinin, yaygın bir yerel ve kişisel etkileşim ağı olduğunu gözden kaçırmışlardı.

yeniden üretmesi yoluyla kâr elde etme) koruyup aşırı evrenselleşmesinin sonucu olarak kendini mahvetmesinin önüne geçmeyi (ve bizi de bu yıkımdan kurtarmayı) önerse de, problemin özü matrisin kendisinde yatar: Sermaye kavramını ne kadar genişletirsek genişletelim, sermayenin biçimi gerçeklik (ürünlerin ve hizmetlerin kullanım değeri) ile finansal dolaşımın gerçeği (kârı doğuran yeniden üretim) arasında yapısal bir boşluk varsayar – burada gerçek, finansal dolaşımın gerçeğine tabidir. Bir başka deyişle, kapitalizm koşullarında kaldığımız sürece, sermaye kavramını gerçekliğin tümünü kapsayacak kadar genişletsek bile, o gerçeklik tek rolü kâr elde etmeye hizmet etmek olan, vasat ve bu nedenle de nihayetinde gözden çıkarılabilir bir zemin olarak işlev görmeye devam edecektir.

Sermayenin kendi kendine genişlemesi "etik kapitalizm"e de net sınırlar koyar. Haziran 2010'da, Çin'in Shenzen şehrinde bulunan Apple imalatçısı Foxconn (iPad'lerin montajını yapan Tayvan menşeli bir şirket), işçilerinden bazılarının stresli iş koşullarının (uzun çalışma saatleri, düşük ücret, ağır baskı) sonucunda intihar etmesiyle iyice telaşa kapıldı. On birinci işçinin yüksek bir yerden atlayıp ölmesinden sonra, şirket bir dizi önlem aldı:¹⁷ İşçiler kendilerini öldürmeyeceklerini, depresyona girmiş gibi görünen iş arkadaşlarını haber vereceklerini, akıl sağlıkları kötüye gidecek gibi olursa ilgili psikiyatrik kuruluşlara başvuracaklarını, vb. taahhüt eden sözleşmeler imzalamaya zorlandılar. Bütün bunlar yetmezmiş gibi Foxconn bir de koca fabrikasının etrafına güvenlik ağları yerleştirmeye başladı. En saf haliyle etik kapitalizm budur işte: İşçilerin ruhsal esenliğine ihtimam gösterilir, *ama bu ruhsal çöküşe sebep olan sömürü koşulları değiştirilmez*. Demek ki kapitalizmin "etik" yanı, ideolojik soyutlama ya da hükümsüzleştirmeden oluşan karmaşık bir sürecin sonucu. Şaibeli koşullarda (fiilen köle ya da çocuk emeği kullanılarak) çıkarılmış hammaddelerin ticaretini yapan şirketler, etnik arındırmanın esas ticari karşılığı olan "etik arındırma" sanatını icra ediyor adeta: Bu hammaddeler Batılı toplumlarımızda kabul edilemeyecek koşullarda üretiliyor ve bu tür pratikler, yeniden satma vs. yoluyla, bu koşullarda satın alınan maddelerin kökenlerini hasırlaltı ediyor.

17. "Foxconn ups anti-suicide drive", *Straits Times*, 27 Mayıs 2010.

Öte yandan, İzlanda'daki volkan patlaması ekolojik sorunlarımızın *kibre*, Tabiat Ana'nın dengeli nizamını bozmuş olmamıza indirgenemeyeceğini hatırlatan "hayırlı" bir olaydır. Kendi içinde kaotik olan doğa, en vahşi afetlere, anlamsız ve kestirilemez felaketlere yol açmaya meyillidir. Doğa bize hiç acımadan en zalim kaprislerini dayatır; bizi koruyup kollayan bir Tabiat Ana yoktur. Doğanın dengesini bozduğumuz falan yok, sadece bu denge halini uzatıyoruz. Bu meselenin başka bir boyutu da, volkan örneğinde, tehlikenin uzaydan değil Yeryüzü'nün göbeğinden, ayaklarımızdan altındaki topraktan gelmesi. Kaçabileceğimiz hiçbir yer yok. Bundan yirmi yıl kadar önce bir paparazzi, (açık denizde petrol bulmak için sondaj yapılmasına muhalefet etmesiyle bilinen) Senatör Ted Kennedy'yi, Louisiana sahilinin açıklarındaki teknesinde bir kadınla sevişirken yakalamıştı; Senato'da birkaç gün sonra yapılan bir tartışmada, Cumhuriyetçi bir senatör yavan bir alaycılıkla şöyle demişti: "Senatör Kennedy açık denizde sondaj konusunda fikir değiştirmiş gibi görünüyor." Esas sorun, "Kennedy tarzı bir çözümün" –açık denizde sondaj yapmak, ancak ben de işin içindeysem kabul edilebilir bir şeydir– işe yaramıyor olmasıdır. Böyle pürist bir tavır hakiki bir çözüm sunmaz: Geniş çaplı her sanayi faaliyeti öngörülemez riskleri beraberinde getirdiği gibi, bizatihi doğa da kendi risklerini beraberinde getirir. Dahası, doğa ile insan endüstrisinin birbirinden ayıramayacak kadar iç içe geçmesinin sonucu olarak, insan üretimi zaten Yeryüzü'ndeki doğal yeniden üretimin bir parçası haline gelmiştir; insan üretiminin aniden kesintiye uğraması, hiç beklenmedik aksaklıklar yaratabilir. Medyanın Meksika Körfezi'ndeki petrol sızıntısını sunma tarzında, doğal hayat ile toplumsal hayatın bu iç içe geçmişliği açıkça görülmüyor muydu? Hadise bazen teknik bir arıza, bazen bir doğal afet olarak sunuluyor, bazen de gözler ekonomiye (balıkçıların ve turizm endüstrisinin finansal kayıplarına) çevriliyordu. Bu çeşitlilik, bizatihi ekolojik felaket sebeplerinin, doğal ve toplumsal süreçlerin karışımı olduğunu yansıtır: Pakistan'daki seller doğal afetler olsa da, arkalarında toplumsal sebepler vardır: Himalaya bölgesindeki ormanların yok edilmesi, buzulların erimesi, vb. Bir felaket düpedüz bir doğa olayı gibi görüldüğünde bile, bu olayın etkisini belirleyen toplumsal süreçlerdir – bir çölde gerçekleşen depremle, Üçüncü Dünya'daki kaotik bir büyükşehirde ya da

son derece gelişmiş ve örgütlü bir toplumda gerçekleşen deprem bir değildir. Meksika Körfezi'ndeki petrol sızıntısı vakasında, endüstriyel bir kazanın bir doğal felakete dönüşmesi söz konusuydu. İzlanda'daki volkan patlaması vakasında ise, Avrupa'daki uçuş yasaklarının kaldırılmasından bir hafta sonra medya –yine bir başka "uzman görüşü"ne dayanarak– Avrupa'nın göklerinde gerçek bir tehdit teşkil eden tek bir kül bulutunun bile olmadığı yönünde haberler yayımlandı – bütün o gürültü patırtı panikle oluşan bir tepkiden ibaretti. Buradaki sorun şu: Kime inanacağız? Çevreyle ilgili bir sorunun etkilerini (kuraklık, olağanüstü güçlü bir fırtına, vs.) hissetsek bile, biz sıradan insanlar için, bu etkiler ile bu etkilerin uzmanlarca öne sürülen sebepleri arasındaki bağlar asla aşikâr değildir.

Fakat anlam arayışını besleyen şey tam da sebeplerin şeffaf olmaması ve bu sebeplere vâkıf olunamamasıdır. Olağan varoluşumuzun çerçevesini sarsacak bir felaket tehdidiyle karşı karşıya kaldığımızda, vereceğimiz kendiliğinden tepki gizli bir anlam arayışına girmek olacaktır: Bütün bunların bir sebebi olmalı, bir şeyleri yanlış yapmış olmalıyız. Herhangi bir anlam hiç anlamın olmamasından iyidir: Gizli bir anlam varsa şayet, evrenle bir tür diyalog da var demektir. AIDS'ten ve doğal afetlerden Yahudi Soykırımı'na kadar türlü türlü potansiyel ya da fiili felaketle karşılaştığımızda, gizli anlam arama ayartısına işte bu yüzden kapılmamamız gerekir. Jerry Falwell ve Pat Robertson, 11 Eylül saldırılarını öncelikle, Amerikalıların günahkâr hayatları yüzünden Tanrı'nın ABD'yi esirgemeyi bıraktığının bir işareti olarak yorumladılar. Hedonist materyalizmi, liberalizmi, gemi azıya almış cinselliği suçlayıp Amerika'nın gününü gördüğünü iddia ettiler. Peki çevre sorunlarını, doğal kaynaklarını acımasızca sömürdüğümüzden dolayı Tabiat Ana'nın bizden intikam alması şeklinde yorumlayarak "derin ekolojistler" de aynı şeyi yapmış olmuyorlar mı?

Bu konuda bilginimizin sınırlı olması, ekolojik tehdidi abartmaktan vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. Tam aksine, bu tehdide karşı daha dikkatli olmamız gerekir, çünkü gidişat hiç de kestirilebilecek gibi değildir. Küresel ısınma konusundaki son belirsizlikler durumun çok da ciddi olmadığını falan göstermez; bilakis zannettiğimizden *daha* kaotik olduğuna, toplumsal ve doğal etkenlerin iyice iç içe geçtiğine işaret eder. Bugünkü çevre felaketi tehdidi ko-

nusunda yaşadığımız ikilem şudur: Ya tehdidi ciddiye alıp harekete geçeceğiz (bu tehdit boş çıkarsa, en kötü ihtimalle gülünç duruma düşeriz) ya da hiçbir şey yapmayacağız (ve korktuğumuz başımıza gelirse, her şeyi kaybedeceğiz). En kötü seçenekse orta yolu seçmek, yani sınırlı önlemler almaktır – bu durumda, sonuç ne olursa olsun kaybederiz. Çevre felaketi söz konusu olduğunda orta yol diye bir şey yoktur; böyle bir durumda, öngörme, ihtiyat ve risk kontrolünden bahsetmek anlamsızlaşır; çünkü burada karşımızda duran şey, Rumsfeldci bilgi teorisi çerçevesinde ifade etmemiz gerekirse, "bilinmeyen bilinmeyenler"dir: Taşma noktasının nerede olduğunu, hatta tam olarak *neyi* bilmediğimizi bile bilmiyoruz.

Bu noktada şu iki tuzağa düşmemeye dikkat etmeliyiz: çevre felaketini bilim ve teknoloji sayesinde çözülebilir bir soruna indirgemek suretiyle meseleyi "ideoloji dışına çıkarmak" ve bu meseleyi Yeni Çağ mitolojisi anlamında "manevileştirmeye" çalışmak. Bu yaklaşımların hiçbirinde ekolojik sorunların ekonomik, siyasi ve ideolojik kökenlerine dair somut bir tahlil ortaya konmaz. Evet, bilim gereklidir, ama her şeyi ondan bekleyemeyiz. Bilim bize hayatlarımızı nasıl dönüştürmemiz gerektiğini söyleyemez, çünkü böyle bir dönüşüm nasıl bir hayat sürmek istediğimize dair temel toplumsal-siyasal "normatif" fikirlere dayanmak zorundadır. Dolayısıyla, birbirine karşıt gibi gözüken yetersiz çözümleri reddetmeliyiz: Ekolojik tehditleri yeni üretim biçimleri (nanoteknoloji) ve yeni enerji kaynakları yoluyla çözülebilecek salt teknik sorunlar olarak görmek de, herhangi bir Yeni Çağ maneviyatı da yeterli değildir. Kapitalizmin ekolojik bir duyarlılıkla yeniden örgütlenmesi de, modernlik öncesi organik topluma ve onun bütünsel olan bilgece çalışma tarzına dönmek de yetmez. Yapmamız gereken ilk şey, içinde bulunduğumuz durumun biricikliğine yeni gözlerle bakmaktır. Ekolojik kriz patlak verdiğinde ekolojii rahatça yeni bir kapitalist yatırım ve rekabet sahasına dönüştürebilen kapitalizmin kendini farklı koşullara uydurma konusundaki sonsuz esnekliğine rağmen, söz konusu olan riskin doğası aslında bir piyasa çözümüne mani teşkil eder. Peki neden? Çünkü kapitalizm ancak belirli toplumsal koşullarda işler: Bir tür Akıl Kurnazlığı olarak, bireysel bencillikler arasındaki rekabetin ortak iyinin yararına işlediğine kefil olan "görünmez el"e, yani piyasaya bel bağlar. Ne var ki bugün köklü bir değişimin tam ortasın-

dayız, ufukta eşi benzeri görülmedik olasılıklar var: İnsan müdahalesi ekolojik bir felaketi, ölümcül bir biyogenetik mutasyonu, nükleer ya da benzeri bir askeri-toplumsal faciayı tetiklemek suretiyle dünyanın mevcut halini feci bir şekilde bozabilir. Eylemlerimizin kısıtlı kapsamına çekilemeyiz artık: Ne yaparsak yapalım tarih bir şekilde devam eder lafının miadı dolmuştur.

Bugün tehdit altındaki tek şey Tarih'in sürekliliği değildir – biza-tihi Doğa'nın son bulmasına benzer bir şeye de şahit oluyoruz. Pakistan'daki son sellerin ya da Rusya'daki yangınların etkisi, Meksika Körfezi'ndeki petrol sızıntısının etkisinden çok daha feciydi. Bir yabancıнын, üzerinde onlarca canlının yaşadığı muazzam miktardaki toprağın sular altında kalmasının ve bunun sonucunda milyonlarca insanın kendi yaşamdünyalarının temel koordinatlarından (topraklarından ve arazilerinden, ayrıca rüyalarının harcı olan kültürel anıtlardan) mahrum kalmasının ne menem bir şey olduğunu hayal etmesi çok zordur. Ya da Moskova gibi büyük bir şehirde, sadece dışarı çıkıp havayı içinize çekmenin bile artık güvenli olmadığını hayal edin – kuşaklar boyunca insanın hayatının en bariz temeli olarak gördüğü zemin çatlamaya başlıyor gibidir. Benzer felaketler yüzyıllar boyunca, hatta insanlık tarihinin öncesinde de yaşandı elbette. Ama bugün yeni olan bir şey var: "Büyüsü bozulmuş", din-sonrası bir çağda yaşadığımız için, bu tür facialar daha geniş bir doğal döngünün parçası ya da Tanrı'nın gazabının bir ifadesi olarak anlaşılmıyor artık. Belli bir sebebi olmayan yıkıcı bir öfkenin anlamsız tecavüzleri olarak doğrudan deneyimleniyor – Pakistan'daki sel ve Rusya'daki yangın doğa olayları mıydı, yoksa insan endüstrisinin sonuçları mı? Bu iki boyut birbirine ayrılmaz derecede bağlıdır; dolayısıyla, tüm kafa karışıklıklarımıza rağmen, Doğa'nın o ebedi yaşam ve ölüm döngüleri içinde var olmaya devam ettiğine dair temel güvenimiz yok olur. Seller ve yangınlar doğal felaketler olarak deneyimlenmiyor artık, Doğa'nın sonunun, doğal döngünün iyice bozulmasının habercileri olarak görülüyor. Bunu, 1906'da bir deprem yaşamış William James'in tecrübesiyle karşılaştıralım:

Sadece sevinç ve hayranlık duymuştum. "Deprem" gibi soyut bir fikrin somut bir şekilde gerçekleşip hissedilir gerçekliğe tercüme olmasıyla büründüğü canlılıktan duyulan neşe... ve o küçük, kırılğan kulübenin böyle bir

sarsıntıya rağmen ayakta kalabilmesine duyulan hayranlık. Korkunun zerresini duymadım; yalnızca sevinç ve beklenmedik bir mutluluk içindeydim.

İnsanın yaşamdünyasını harap eden bir felakete hiç benzemiyor, değil mi!

Demek ki biz insanların akıllarına sokması gereken ilk şey şu: Kendimizi daha "plastik" ve göçebe bir tarzda yaşamaya hazırlamalıyız: Çevrede yaşanacak yerel ya da küresel değişimler eşi görülmedik derecede geniş çaplı toplumsal dönüşümleri gerektirebilir. Diyelim ki büyük bir volkan patlaması İzlanda'nın tümünü yaşanmaz hale getirdi: İzlanda halkı nereye taşınacak? Bu hangi koşullarda gerçekleşecek? Onlara toprak mı verilmeli, yoksa dünyanın dört bir yanına mı dağıtılmalılar? Peki ya Kuzey Sibirya daha yaşanabilir ve tarıma uygun bir yer haline gelip, Sahara'nın aşağısında kalan kesimler büyük bir nüfusun yaşayamayacağı kadar kuraklaşırsa ne olacak – bu nüfusların hareketi nasıl örgütlenecek? Geçmişte benzer şeyler olduğunda toplumsal değişimler kendiliğinden ve vahşi bir şekilde, şiddet ve yıkımla gerçekleşmişti – böyle bir ihtimal, tüm ulusların kitlesel imha silahlarına sahip olduğu günümüzde felaketle sonuçlanacaktır. Bir şey çok açık: Ulusal egemenliğin kökten yeniden tanımlanması ve yeni küresel işbirliği biçimlerinin icat edilmesi gerekecek. Yeni hava koşullarından ya da su ve enerji kaynaklarındaki kıtlıklardan dolayı ekonomi ve tüketimde yapılması gereken muazzam değişikliklere ne demeli? Bu tür değişimler hangi süreçlerle karara bağlanıp uygulanacak?

Hayvan Kamçıyı Kapat

Görmezden gelmeyi yeğleyebileceğimiz bu rahatsız edici sorular komünizmi yeniden icat etme gereğine işaret eder. Peki, yirminci yüzyılın belirleyici özelliği olan komünist tasarının büyük başarısızlığı hesaba katıldığında, bu göreve nasıl yaklaşmaya çalışabiliriz ki? Sorunlar nerede ve nasıl başlamıştı?

Bir yandan Marx'ın nerede yanlış yaptığını (ya da yeterince radikal olmadığını) idrak edip öte yandan da onun eleştirel jestini tekrarlamak, bugün post-Marksistlerin önündeki en temel zorluktur. Bu bağlamdaki genelgeçer yaklaşım, dar ekonomik anlamıyla kapi-

talizmin altında ya da ötesinde, Marx'ı atlayan (Frankfurt Okulu'nun "araçsal aklı" buna adaydır) ama Marx'ın devrim ve komünizm vizyonunu kapsayan daha temel bir süreç saptamaktır. Bu daha derin süreçten dolayı, o bildik devrim tasarısının (özel mülkiyetin ilgası, vb.) hem özgürleştirici hedeflerini gerçekleştiremediği hem de eşi görülmemiş terör ve tahakküm biçimlerine yol açtığı iddia edilir. Istvan Mészáros (Hugo Chávez'in bile ilgisini çeken ve yine Chávez' in Fidel Castro'ya okumasını önerdiği) *Beyond Capital* (Sermayenin Ötesinde) başlıklı kitabında, sermaye (kapital) ile kapitalist toplumlar arasında ayırım yapmayı önerir: "Kapitalist" sıfatı, üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin bulunduğu ve işçilerin emek güçlerini sattığı genelleşmiş piyasa ilişkilerinin olduğu toplumları ifade eder. Bu bakımdan, devlet sosyalisti ülkeler "kapitalist" olmasalar da "sermayenin" koordinatları içinde kalmışlar; zira genişlemiş yeniden üretim matrisine, yani emekten bir artı çıkarma ve işçileri üretim sürecini denetleyip düzenleyen yabancılaşmış bir faile tabi tutma mantığına uymuşlardı. Mészáros devlet sosyalisti ülkeleri izah ederken, Marx'ın ekonomik temel ile yasal üstyapı (devlet) arasında yaptığı ayrımı eleştirel bir tahlile tabi tutar: Devlet, en nihayetinde temeline dayanan bir üstyapı değildir. doğrudan doğruya bu temelin bir parçasıdır ve üretim, paylaşım, mübadele süreçlerini örgütler. Öyleyse sermayenin ötesine geçebilmek için, hayli zaman alacak aşamalı bir işe, üretim sürecini baştan sona yeniden örgütlemeye girişmek gerekir; böylece gerek piyasanın gerekse de devlet düzenlemesinin yabancılaştırıcı kuvvetlerinin yerine, üreticilerle şeffaf bir ilişki içinde, "aşağıdan" örgütlenen sahici bir planlama geçer. Mészáros'un önerdiği kilit formül şöyledir: Ürünlerin mübadelesinin yerini, faaliyetlerin dolaysız toplumsal mübadelesi almalıdır.

Elbette bizzat Mészáros'un da farkında olduğu bir sorun vardır burada: Kölelik ve tahakküm ilişkilerine düşmeden, faaliyetlerin dolaysız mübadelesi (toplumsal dolayım ve eşgüdüm) somut olarak nasıl örgütlenecektir? Bu noktada, Ayn Rand'ın başka bağlamlarda gülünç derecede ideolojik kalan iddiasındaki doğruluk payını hatırmızda tutmalıyız: Devlet sosyalizminin bizlere verdiği büyük ders, özel mülkiyeti ve piyasa yoluyla düzenlenmiş mübadeleyi doğrudan ortadan kaldırmaya çalışırken, üretim sürecini toplumsal olarak somut bir şekilde düzenlemezsek, kölelik ve tahakküm ilişkilerinin

ister istemez yeniden ortaya çıkacağıydı.

Louis Althusser, Devletin İdeolojik Aygıtları hakkındaki muhteşem makalesinden itibaren, ideolojinin maddi pratiğine, sivil toplumdaki mücadeleleri temsil etme rolüne indirgenemeyecek özerk prosedürleri bulunan bir "makine" olarak devlete odaklanmıştır. Devletin bu ciddi ağırlığını Marx'tan çok Hegel fark etmiş, devletin sivil toplumun bir gölge olayına indirgenmesini reddetmiştir. Marx nihayetinde devleti "ekonomik temel"de konumlanmış olan üretim sürecinin bir gölge olayına indirgemıştır; hal böyle olunca, devlet temsil mantığıyla belirlenir: Devleti hangi sınıf temsil eder? İşin paradoksal yanı, Stalinist devlete, gayet haklı olarak "devlet sosyalizmi" diye tanımlayabileceğimiz yönetim şekline yol açan şey tam da devlet düzeneğinin ağırlığının gözardı edilmiş olmasıydı. Lenin, Rusya'yı harap eden ve işçi sınıfından neredeyse tam anlamıyla mahrum bırakan (işçilerin çoğu karşı-devrim taraftarlarıyla savaşırken can vermişti) iç savaşın ardından, devlet temsili sorununun farkına varmıştır zaten: Sovyet devletin "sınıf temeli" neydi artık? Proletaryanın ufak, artakalmış bir azınlık durumuna düştüğü bir zamanda bir proletarya devleti olduğunu iddia ederken, kimi temsil ediyordu? Lenin'in bu rolün olası adayları listesine eklemeyi unuttuğu şey, tüm ekonomik-siyasal iktidarı elinde tutan milyonlarca insandan oluşan güçlü bir makine olan devletin (devlet aygıtının) ta kendisiydi. Lacan'ın aktardığı fıkrayı hatırlayalım: "Üç erkek kardeşim var, Paul, Ernest ve ben." İşte Sovyet devleti de üç sınıfı temsil ediyordu: yoksul köylüleri, işçileri ve *kendisini*. Mészáros'un terimleriyle ifade edersek, Lenin devletin "ekonomik temel" *içindeki* rolünü gözden kaçırmış, bunu kilit bir etken olarak ele almamıştır. Bu nedenle, güçlü ve ceberut devletin büyümesini önlemek şöyle dursun, devletin dizginsiz gücüne olanak tanımıştır: Devletin gücünü kimin dizginleyeceği sorusunu gündeme getirmenin tek yolu, devletin gerek kendi haricindeki toplumsal sınıfları gerekse de kendisini temsil ettiğini kabul etmekten geçer.

Öyleyse Lenin'den Stalin'e nasıl geldik? Stalinizm ile Leninizm arasındaki ilişkide üç uğrak söz konusudur: Lenin'in Stalin kontrolü eline geçirmeden önceki siyaseti; Stalin'in siyaseti; ve Stalinizm tarafından geridönüşlü biçimde yaratılan "Leninizm" hayaleti (bunun *hem* resmi Stalinist versiyonu, *hem de* "esas Leninist ilkelere dönüş"

şiarının benimsendiği, Stalinizme eleştirel yaklaşıldığı, "Stalin'den arındırma" sürecinin versiyonu). İşte bu yüzden, Stalinist terörün karşısına Stalinizmin ihanet ettiği "hakiki" Leninist mirası koyma şeklindeki gülünç oyunu oynamayı bırakmalıyız: "Leninizm" tamamen *Stalinist* bir kavramdır. Stalinizmin özgürleştirici-ütopik potansiyelini geriye doğru, önceki bir zaman dilimine yansıtma jesti, böyle bir düşüncenin "mutlak çelişki"yi, Stalinist tasarımın kendisine içkin dayanılmaz gerilimi kaldıramadığını gösterir. Dolayısıyla (Stalinizmin sahici özü) olarak Leninizm ile Lenin'in dönemindeki fiili siyasi pratik ve ideolojiyi birbirinden ayırmak çok önemlidir: Lenin'in esas büyüklüğü ile Stalinist bir mit olan Leninizm aynı şey değildir.

"Hayvan, kamçıyı efendisinin elinden kaptığı gibi, kendi efendisi olabilmek için kendisini döver; bilmediği şey, bunun efendisinin kamçısının ucundaki yeni sırm yüzünden gördüğü bir rüya olduğudur." Kafka'nın bu sözü, yirminci yüzyılın Komünist devletlerinde ters giden şeyin en özlü tanımı değil mi? O halde Lenin'den Stalin'e geçiş gerekli miydi? Buna verilebilecek en uygun yanıt, geridönüşlü bir zorunluluğu akla getiren Hegelci yanıtıdır: *Bu geçiş vuku bulur bulmaz, Stalin ipleri eline alır almaz, gerekli hale gelmiştir.* Diyalektik bir tarihçinin görevi bu geçişi "oluş halinde" kavramak, daha farklı bir şekilde sonuçlanmış olabilecek bu mücadelenin olumsuzluğunu bütünüyle ortaya koymaktır – örneğin Moshe Lewin *Lenin'in Son Mücadelesi* adlı eserinde tam da bunu yapmıştır.¹⁸ Lenin'in son mücadelesinin dört önemli boyutu vardır; bunların ikisi gayet iyi bilinir ama diğer ikisi pek bilinmez:

(1) Sovyet devletini oluşturan ulusal varlıkların tam egemenliğinde ısrar etme: sahte egemenlik değil, tam ve hakiki bir egemenlik. Zaten Stalin, Politbüro üyelerine gönderdiği 27 Eylül 1922 tarihli bir mektubunda, Lenin'i açıkça "ulusal liberalizm"le itham etmiştir.

(2) Mütevazı hedefler: sosyalizm *değil*, ama burjuva kültürü,

18. Bkz. Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005; Türkçesi: *Lenin'in Son Mücadelesi*, çev. A. Muhittin, İstanbul: Yücel Yayınları, 1976 (aslen Fransızca yazılan bu metin ilk kez 1968'de yayımlanmıştır).

NEP, (İngilizce "New Economic Policy", yani piyasa ekonomisine ve özel mülkiyete çok daha fazla alan tanıyan "Yeni Ekonomi Politikası"); ayrıca kooperatifler, medenileştirme politikaları, teknokrasi, vb. – bunların hepsi de "tek ülkede sosyalizm" hedefine tam bir karşıtlık içindedir. Bu tevazu bazen şaşırtıcı bir şekilde açıktır: Lenin "Sosyalizm'i inşa etme"ye yönelik tüm girişimlerle alay eder, "ne yapacağımızı bilmiyoruz" motifini tekrar tekrar çeşitlendirir, Sovyet politikasının doğaçlamaya dayalı niteliğini vurgular ve hatta Napolyon'un "*on s'engage, et puis on verra*"* sözünü bile alıntılar.

(3) Lenin'in devlet bürokrasisinin hâkimiyetine karşı mücadelesi pek çok kişinin malûmudur; daha az bilinen şeyse –Lewin'in açıkça belirttiği gibi– Lenin'in yeni bir yönetim organı önererek, yani Merkezi Denetleme Komisyonu'nu gündeme getirerek, bir taraftan Sovyet rejiminin doğasının diktatörlükten ibaret olduğunu kabul etmiş, diğer taraftan da demokrasi ile Parti-Devlet diktatörlüğü arasında bir denge kurmak gibi zorlu, belki de imkânsız bir çaba içine girmiş olmasıdır. Lewin'in sözleriyle ifade edersek:

[Lenin] diktatörlüğün tepesinde farklı unsurlar arasında bir denge, demokratik bir rejimdeki kuvvetler ayrılığıyla aynı işlevi görebilecek –kaba- ca söylüyorum tabii– bir karşılıklı denetim sistemi kurmaya çalışmıştır. Genel Kongre mertebesine yükseltilecek önemli bir Merkez Komite, bir yandan politikanın genel hatlarını ortaya koyup tüm Parti aygıtını teftiş ederken, diğer yandan da daha önemli görevlerin yerine getirilmesine katkıda bulunacaktı... Bu Merkez Komite'nin bir parçası olan Merkezi Denetleme Komisyonu, Merkez Komite'deki işine ilaveten, Merkez Komite'yi ve onun çeşitli şubelerini –Politbüro, Sekreteryaya, Orgbüro– denetleyen yapı olarak işlev görecekti. Merkezi Denetleme Komisyonu'nun... diğer kurumlara göre özel bir konumu olacaktı; Politbüro'nun ve idari organlarının ya da Merkez Komite'nin aracılığı olmadan, Parti Kongresi'yle doğrudan bağlantı içinde olacak, böylece bağımsızlığı sağlama alınacaktı.

Kuvvetler ayrılığı, karşılıklı denetim... Denetmenleri kim denetler sorusuna Lenin'in verdiği ümitsiz cevap buydu işte. Bu Merkezi Denetleme Komisyonu fikrinin rüyamsı, tam anlamıyla fantazmatik bir yanı vardır: "apolitik" bir tarafı olan, "siyasileşmiş" Merkez Komite'yi ve organlarını kontrol altında tutan en iyi öğretmenler ve

* "Önce kendini vakfedersin, sonra görürsün" diye çevrilebilir, ya da "kervan yolda düzülür" diyerek. –ç.n.

teknokratik uzmanlardan müteşekkil, bağımsız, eğitici ve denetleyici bir yapı – kısacası, Parti idarecilerini gözetleyen tarafsız uzman bilgisi. Fakat burada her şey Parti Kongresi'nin hakikaten bağımsız olmasına dayanır; gerçi halihazırda fraksiyonların yasaklanması ve böylece yüksek Parti aygıtının Kongre'yi denetleyip kendilerini eleştirenleri "hizipçiler" diye yaftalamasının yolunu açmasıyla bu bağımsızlığın altı oyulmuştur. Lenin'in, normalde siyasi mücadele-nin tarafsız bir konuma izin vermeyecek kadar yayıldığına tamamen ayırdında bir siyasetçi olduğunu düşündüğümüzde, onun teknokratik uzmanlarına güvenmesindeki naiflik çok daha çarpıcıdır.

Olayların gidişatı, Stalin'in 1922'de, Rusya Sosyalist Federatif Sovyet Cumhuriyeti hükümetinin diğer beş cumhuriyetin de (Ukrayna, Beyaz Rusya, Azerbeycan, Ermenistan, Gürcistan) hükümeti olduğunu ilan etme kararını yürürlüğe koymayı önermesinden bellidir:

Mevcut karar Rusya Komünist Partisi'nin (RKP) Merkez Komitesi tarafından onaylandığı takdirde kamuya duyurulmayacaktır; ama Sovyet organları, Merkez İcra Kurulları ya da adı geçen cumhuriyetlerin Sovyet Kongreleri'ne iletilmek üzere adı geçen cumhuriyetlerin Merkez Komitelerine bildirilecektir. Daha sonra ise Sovyetlerin Rus Kongresi toplanacak ve burada, söz konusu Cumhuriyetlerin arzusu olduğu beyan edilecektir.¹⁹

Böylece üst otoritenin (Merkez Komite) tabanıyla etkileşimi ortadan kaldırılır, üst otoritenin kendi iradesini dayatacak konuma ulaşması sağlanır; dahası, bu durum tam tersi olarak gibi gösterilir: Tabanın üst otoriteden neyi yürürlüğe koymasını istediğine Merkez Komite karar vermekte ve bunu tabanın kendi isteği gibi sunmaktadır. Daha sonraki yıllarda karşımıza çıkan en çarpıcı vakayı hatırlayalım: 1939'da üç Baltık ülkesi kendi iradesiyle Sovyetler Birliği'ne katılma yönünde bir talepte bulunmuş, Sovyetler Birliği de onların bu isteğini yerine getirmiştir.

Bu arada, Lenin'in son mücadelesinin özelliklerine geri dönelim isterseniz:

(4) Beklenmedik bir biçimde, nezaket ve medeniliğe odaklanma – iyice sertleşmiş bir Bolşevik'ten gelen tuhaf bir talep. Lenin'i al-

tüst eden iki şey vardı: bir siyasi tartışmada, Gürcistan'daki Moskova temsilcisi Ordzhonikidze'nin, Gürcistan Merkez Komite üyelerinden birine fiziksel saldırıda bulunması; Stalin'in Lenin'in eşi Krupskaya'ya tehditler yağdırıp küfürler etmesi (Stalin panik içindeydi; çünkü Krupskaya'nın, Lenin'in Stalin'e karşı anlaşmayı önerdiği bir mektubu bizzat kaleme alıp Troçki'ye ilettiğini öğrenmişti). Lenin bütün naifliğiyle şöyle demiştir: "Eğer işler bu raddeye gelse... başımızı nasıl bir belaya soktuğumuzu anlayabiliriz."²⁰ Bu hadise Lenin'i, Stalin'i görevden alma çağrısında bulunduğu o meşhur metni yazmaya sevk etmiştir:

Stalin çok kaba: biz komünistler arasında bu kötü özellik hoşgörülebilir, ama bir Genel Sekreter'in kabalığına müsamaha gösterilemez. Bu yüzden yoldaşların Stalin'i o görevden almanın bir yolunu bulmaları ve her açıdan Yoldaş Stalin'den daha üstün bir yoldaşı aynı göreve getirmenin bir yolunu bulmaları gerektiğini düşünüyorum; daha anlayışlı, sadık, kibar ve yoldaşlarına karşı daha düşünceli, daha az kaprisli birini.

Bu dört özelliğin yanına iki özellik daha eklenmelidir:

(5) Bu öneriler hiç de Lenin'in liberal yumuşamasına delalet etmez. – aynı dönemde Kamenev'e yazdığı bir mektupta açıkça şunları söyler: "NEP'in teröre son verdiğini düşünmek büyük bir yanılgıdır; teröre ve ekonomik teröre tekrar başvuracağız." Ne var ki, devlet aygıtının ve Cheka'nın planlı bir şekilde daraltılmasından sonra da ayakta kalmaya devam etmesi gereken bu terör, fiili terörden ziyade bir terör tehdidiydi: "Şimdi [NEP'te], devlet tarafından işadamlarına tahsis edilen sınırların ötesine gitmek isteyen herkese, bu nihai silahın varlığını 'zarifçe ve kibar bir şekilde' hatırlatmanın bir yolunu bulmalı." (Nezaket motifi burada bile karşımıza çıkıyor!) Lenin haklıydı bu noktada: "Diktatörlük", iktidarın (devlet iktidarının) kurucu aşırılığına işaret eder; *bu düzeyde tarafsızlık söz konusu değildir. Asıl mesele bu "aşırılığın" kimin aşırılığı olduğudur* – "bizim" değilse "onların"dır...

(6) Merkezi Denetleme Komisyonu'nun ne tür işler üstleneceğini (kendi deyişiyle) "hayal ederken", bu yapının hangi yollara başvurması gerektiğini tasvir eder:

[Komisyon] yarı şaka yarı ciddi numaralara, kurnazlığa, üçkâğıda başvurmalıdır. Batı Avrupa'nın ağırbaşlı ve ciddi devletlerinde böyle bir fikrin insanları dehşete düşüreceğini ve saygın memurların böyle bir şeyi akıllarının ucundan bile geçirmeyeceğini biliyorum. Daha o kadar bürokratikleşmediğimizi ve aramızdaki bu tartışmanın olsa olsa bir eğlence vesilesi haline geleceğini umuyorum. Sahi, niçin işe yararlılığı hazla birleştirmiyoruz? Gülünç bir şeyi, zararlı bir şeyi, yarı gülünç, yarı zararlı, vb. bir şeyi ifşa etmek için, niçin mizahi ya da yarı mizahi bir numaraya başvurmayalım ki?²¹

Merkez Komite'de ve Politbüro'da yoğunlaşan "ciddi" yürütme gücünün neredeyse müstehcen bir kopyası değil mi bu – numaralar, kurnazlık, vs. Harika bir hayal, ama yine de bir ütopya – peki neden? Lenin'in zayıflığı, "bürokrasi" sorununu görmesi/ "bürokrasiyi" sorun olarak görmesi; ama bürokrasinin ağırlığını ve esas boyutunu hafife almasıydı. Lewin'den aktaralım: "Toplumsal analizi yalnızca üç toplumsal sınıfa –işçiler, köylüler ve burjuvazi– dayanıyordu, ekonominin ana sektörlerini ulusallaştırmış bir ülkede belirgin bir toplumsal unsur olarak devlet aygıtını hesaba katmıyordu." Bir başka deyişle, Bolşevikler siyasi iktidarlarının belirgin bir toplumsal tabanı olmadığını hemen fark etmişlerdi: İşçi sınıfı adına yönettiklerini söylüyorlardı, ama işçi sınıfının büyük bir bölümü iç savaşta ölmüştü; yani bir bakıma, bir toplumsal temsil "boşluğu" içinde yönetiyorlardı. Gelgelelim, kendilerini iradesini topluma dayatan "saf" bir siyasi iktidar olarak tahayyül ederken, bir şeyi gözden kaçırıyorlardı. Devlet bürokrasisi fiilen üretim araçlarının "sahibi" olduğu için,

bu bürokrasinin iktidarın esas temeli haline geleceğini es geçmişlerdi. Herhangi bir toplumsal temelden yoksun, "saf" siyasi iktidar diye bir şey yoktur. Bir rejimin, bizatihi baskı aygıtından başka bir toplumsal temel bulması gerekir. Bolşevikler bunu görmemiş ya da görmeyi istememiş olsalar bile, Sovyet rejiminin içinde sallanır gibi gözüktüğü "boşluk" çok geçmeden doldurulmuştur.²²

Bu temel Lenin'in Merkezi Denetleme Komisyonu tasarısına mani olurdu – peki neden? Bunu Badiou'nün mevcudiyet ve temsil terim-

21. V. I. Lenin, *Lenin's Collected Works*, 2. İngilizce Basım, Moskova: Progress Publishers, 1965, s. 487-502.

22. Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, s. 124.

leriyle ifade edelim: Evet, Lenin ekonomizm ve belirlenimcilik karıştı bir şekilde, siyasetin özerkliğinin altını çizer; fakat gözden kaçırdığı şey, her siyasi gücün bir toplumsal gücü (sınıfı) nasıl "temsil ettiği" değil, bu siyasi gücün (temsil etme gücünün) *başlı başına bir toplumsal güç olarak "temsil edilen" düzeye doğrudan nasıl nakşedildiğidir*.

Anlaşılan o ki Lenin'in Stalin'e karşı son mücadelesi hakiki bir trajedinin tüm özelliklerini taşımaktadır: iyi adamın kötü adamla savaştığı bir melodram değil, kahramanın kendi eylemlerinin sonuçlarıyla savaşmakta olduğunu ve geçmişteki yanlış kararlarının kaçınılmaz gelişmelerini durdurmak için artık çok geç olduğunu fark ettiği bir trajedi. Peki, bugünün komünistleri olarak bizler, bu korkunç kaderle nasıl hesaplaşabiliriz?

Çin'in Donmuş Geçmişi ve Parlak Geleceği

Tutarlı evrenselciler olan biz komünistlerin gözünde, içinde yaşanılan tek bir dünya vardır; bundan dolayı dünyanın her yerindeki ezilenlerin acıları ve mücadeleleri bizi ilgilendirir – dünyanın en ücra köşesinde olsalar bile, dertleri derdimizdir. Şunu da ilave etmek gerekir tabii: Yardım vakıflarının ve diğer STK'ların "emperyalist önyargıları"nı ne kadar eleştirirsek eleştirelim, bu küresel farkındalık evrensel insancılığın olumlu bir sonucudur. İşte bu yüzden, sözgelimi Büyük Atılım'ın ardından baş gösteren muazzam kıtlık ya da Tibet'te yaşanan acılar, emperyalizmin üzerine vazife olmayan meselelere burnunu sokması olarak görülmemeli, böyle kaygılar tamamen meşru addedilmeli.

Daha genel bir açıdan bakıldığında, bu mevzu Komünist rejimlerin o büyük etik-siyasi sorununun, en veciz ifadesiyle, "kurucu babalar, kurucu suçlar"ın bir parçasıdır. Bu tür rejimler, milyonlarca insanın hapsedilip öldürüldüğü şiddet dolu geçmişleriyle açıkça yüzleştikten sonra ayakta kalmaya devam edebilir mi? Eğer buna yanıtımız evetse, ne şekilde ve ne ölçüde diye sormalıyız. Böyle bir yüzleşmenin ilk paradigmatik örneği, Nikita Hruşçov'un, 1956 yılında toplanan Sovyet Komünist Partisi'nin yirminci kongresinde Stalin'in suçları hakkında sunduğu "gizli" rapordur elbette. Bu raporda dikkati ilk çeken özellik kilit bir etken olarak Stalin'in kişili-

ğine odaklanması ve bu suçları mümkün hale getiren şeylere dair sistematik bir analizin olmamasıdır. İkinci özellikse kökenleri saklı tutma gayretidir: Stalin'in kınanması 1930'ların üst düzey Parti ve ordu üyelerini tutuklamasıyla sınırlı olduğu gibi (örneğin büyük kıtlık gözardı edilir), raporda Parti'nin "Leninist" köklere döndüğü de ilan edilir; böylece Lenin, Stalin'in ihanet ettiği saf kökenin temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Nispeten geç bir tarihte (1970'te) kaleme aldığı o duru çözümlemesinde, Sartre bu rapor hakkında şöyle yazmıştır:

Stalin'in katliam emirleri verdiği, devrimin memleketini bir polis devletine çevirdiği *doğruyd*; SSCB, toplama kamplarının sosyalizminden geçmeden komünizme ulaşamayacağına *sahiden* inanıyordu. Fakat tanıklardan birinin gayet haklı bir şekilde belirttiği gibi, muktedirler hakikati söylemeyi yararlı buluyorlarsa eğer, daha iyi bir yalan bulamadıklarındandır. Resmi ağızdan dillendirilen bu hakikat olgularla desteklenen bir yalana dönüşür hemen. Stalin habis bir adam mıydı? Öyle olsun. O zaman, nasıl oldu da Sovyet toplumu onu başa geçirip çeyrek asır boyunca da iktidarda tuttu?²³

Hruşçov'un akıbeti (1964'te görevden alınmıştı) Oscar Wilde'ın "doğruyu söylerseniz, er ya da geç yakalanırsınız" sözünün kanıtı değil mi? Fakat Sartre analizinde canalcı bir meseleyi layığıyla ele almaz: Hruşçov'un raporu *gerçekten* travmatik bir etki yaratmıştır; Hruşçov "sistem adına konuşuyor" olsa bile –"Makine sağladı, ama baş operatörü öyle değildi: bu sabotajcı dünyayı onun varlığından kurtarmıştı ve her şey yeniden tıkr tıkr işlemeye başlamıştı"²⁴ – yaptığı bu müdahaleyle en sonunda sistemin çökmesine yol açan bir süreci tetiklemişti ki bugün de hatırlamamız gereken bir ders bu. Tam da bu bakımdan, Hruşçov'un hayat öyküsünü yazan William Taubman'ın belirttiği gibi, Hruşçov'un kongrede yaptığı konuşma öyle bir siyasi eylemdi ki bundan sonra "Sovyet rejimi de Hruşçov da kendini bir daha asla toparlayamadı."²⁵ Düpedüz fırsatçı olan bu raporun düpedüz ortada olan başka bir yanı da, siyasi strateji çerçe-

23. Aktaran Ian H. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, New York: Berghahn Books, 2004, s. 166.

24. A.g.y.

25. William Taubman, *Khrushchev: The Man and His Era*, Londra: Free Press, 2003, s. 493.

vesinde izah edilemeyecek türden pervasız bir aşırılığının olmasıdır. Bu konuşma asla hata yapmayan önder dogmasının altını öyle bir oymuştur ki tüm *nomenklatura* bir süre ne yapacağını bilememiştir. Bir düzine kadar delege konuşma sırasında baygınlık geçirmiş ve tedavi için dışarı çıkarılmıştır; aralarından biri, Polonya Komünist Partisi'nin sert genel sekreteri Boleslaw Bierut birkaç gün sonra kalp krizinden ölmüştür; emsal teşkil ettiği düşünülen Stalinist yazar Alexander Fadeyev de yine bu konuşmadan kısa bir süre sonra kendini silahla vurmuştur. Bunların "dürüst Komünistler" olduğunu söylemeye çalışmıyorum: Çoğu, Sovyet rejimi konusunda hiçbir yanılsaması olmayan vahşi manipülatörlerdi. Çöken şey esasen "nesnel" yanılsamaları, acımasızlıklarını ve iktidar dürtülerini sergilemelerini sağlayan bir arkaplan olarak "büyük Öteki" figürüydü. İnançlarını bu Ötekiye aktarmışlardı; bu Öteki onlar adına inanıyordu adeta. Ama sonunda, vekilleri paramparça olmuştu.

Hruşçov (sınırlı) itirafının Komünist hareketi güçlendireceğini düşünerek bir kumar oynuyordu ve kısa vadede, böyle bir bahse girmekte haklıydı da: Hruşçov'un döneminin insanların Komünizm coşkusuyla sahiden yaşadığı, Komünizm tasarısına gerçekten inandığı son dönem olduğunu her zaman akılda tutmak gerekir. 1959'ta ABD'ye yaptığı gezide ABD Tarım Bakanı'na "torunlarınız Komünizm'de yaşayacak" derken, tüm Sovyet *nomenklatura*'sının görüşünü ifade ediyordu. Gorbaçov geçmişle daha radikal bir yüzleşmeye giriştiğinde bile (itibarı iade edilenler arasında Buharin de vardı), Lenin'e yine dil uzatılamıyor, Troçki'nin ise adı bile anılmıyordu.

Bu olayları bir de Çinlilerin Maoist geçmişten kopma tarzıyla karşılaştıralım. Richard McGregor'un gösterdiği gibi, Deng Xiaoping'in "reformlar"ı baştan aşağı farklı bir şekilde yapılmıştır.²⁶ Ekonominin (ve bir noktaya kadar kültürün) örgütlenmesinde, genelde "Komünizm" diye algılanan şey ortadan kaldırılmış ve kapılar Batılıların "liberalleşme" dediği şeye açılmıştır: özel mülkiyet, kâr peşinde koşma, hedonist bireyselliliğe dayalı bir yaşam tarzı, vb. Parti ise kendi hegemonyasını öğretisel bir ortodoksiyle değil (resmi söylemde, Konfüçyüsçü bir kavram olan Uyumlu Toplum, Komünizm'e yapılan göndermelerin neredeyse tümünün yerini almıştır),

Çin'in istikrarının ve saadetinin tek güvencesi olarak Komünist Parti'nin statüsünü sağlama alma yoluyla muhafaza etmiştir.

Parti'nin hegemonyayı muhafaza etme ihtiyacının sonuçlarından biri, Çin tarihinin, özellikle de son iki yüzyılın sunulma biçimini yakından izleyip düzenlemesidir. Devlet medyasında ve ders kitaplarında temcit pilavı gibi ısıtılıp ısıtılıp ortaya konulan hikâyede, Çin'in on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki Afyon Savaşları ile başlayıp ancak 1949'da Komünistlerin iktidara gelmesiyle sona eren sözümona aşağılanması anlatılır. Yurtsever olmak, Komünist Parti'nin hâkimiyetini desteklemek demektir. Tarih meşrulaştırma için kullanıldığında, esaslı bir özeleştiriyi kaldıramaz hale gelir. Çinliler Gorbaçov'un başarısızlığından bir ders çıkarmıştır: "Kurucu suçlar" ın tamamen tanınması tüm sistemi çökertir: Bunların inkâr edilmesi gerekir. Evet, bazı Maoist "aşırılıklar" ve "hatalar" kınanmıştır (Büyük Atılım ve hemen ardından baş gösteren yaygın kıtlık; Kültür Devrimi) ve Deng'in Mao'nun rolüne ilişkin değerlendirmesi (yüzde yetmiş olumlu, yüzde otuz olumsuz) resmi söyleme taşınmıştır. Fakat Deng'in değerlendirmesi, yeni tartışmaları ya da tartışmayı geliştirme çabasını lüzumsuz kılan biçimsel bir sonuç işlevi görür. Mao yüzde otuz kötü olabilir, ama hâlâ ulusun kurucusu olarak saygı görmekte ve göklere çıkarılmaktadır; vücudu bir anıtmezarda durmakta ve imgesi de her banknotu süslemektedir. Fetişist inkârın bariz bir örneğidir bu: Herkes Mao'nun ne hatalar yaptığını ve ne acılara yol açtığını bilmektedir, yine de büyümlü bir şekilde imgesine hiç leke sürülmemektedir. Çinli Komünistler böylece ne yardan ne serden geçmiş olurlar: Ekonomik liberalleşme, Parti hâkimiyetinin sürdürülmesiyle birleştirilir.

Peki bu pratikte nasıl işler? Parti hegemonyası, hızla genişleyen bir piyasa ekonomisini düzenlemek için gerekli olan modern devlet aygıtıyla nasıl birleştirilir? Sosyalizm için mücadele etmenin tek yolunun iyi bir borsa performansı (yatırımlardan sağlanan yüksek kazanç) olduğu şeklindeki resmi sloganı ayakta tutan, ne gibi bir kurumsal gerçekliktir? Çin'de olanlar, özel kapitalist ekonomi ile Komünist siyasi iktidarın birleşmesinden ibaret değildir. Öyle veya böyle, devlet ve Parti Çin'deki şirketlerin çoğunu, özellikle de büyük olanlarını elinde bulundurur: Bu şirketlerden piyasada iyi performans göstermelerini talep eden, Parti'nin kendisidir. Görünürde-

ki bu çelişkiyi çözmek için, Deng kendine özgü bir ikili sistem ter-
tip etmiştir. Beijing'deki bir hukuk profesörü "bir örgüt olarak, Par-
ti yasanın dışındadır ve yasadan üstündür," demiştir McGregor'a.
"Yasal bir kimliğe sahip olması, bir başka deyişle dava açacak biri-
nin olması gerekir; ama bir örgüt olarak bile kayıtlı değildir. Parti
yasal sistemin tamamen dışında yer alır."²⁷ Bunun üzerine McGre-
gor şöyle yazar:

Çin Komünist Partisi gibi büyük bir örgütü saklamak [zor gibi görü-
nür], ama Parti sahne arkasından rolünü dikkatle oynar. Büyük parti depart-
manları çalışanları denetler ve medya da bilinçli bir şekilde göze batmama-
ya çalışır. Bakanlıklara yol gösterip izlenecek politikaları dayatan ("öncü
küçük gruplar" diye bilinen) Parti komiteleri hiç görünmeden çalışır. Dev-
let denetimindeki medyada, tüm bu komitelerin neden böyle kararlar aldık-
larını tartışmak şöyle dursun, yapılarından ve hatta mevcudiyetlerinden bi-
le pek bahsedilmez.

Deng Xiaoping döneminden bir anekdot. Parti hiyerarşisinin tuhafılı-
ğını gösterir. Deng hala hayatta olduğu sırada, genel sekreterlik gö-
revinden çoktan ayrıldığı halde, *nomenklatura*'nın en üst üyelerin-
den biri tasfiye edilmişti. Resmi açıklamaya göre, yabancı bir gaze-
teciyle yaptığı bir röportajda bir devlet sırrını ifşa etmişti bu üye: En
üst otorite ve tüm kararları fiilen alan kişi hâlâ Deng'di. Aslında bü-
tün iplerin Deng'in elinde olduğunu herkes zaten biliyordu; sadece
bunun resmen açıklanmasına izin verilmiyordu. Sıradan bir sır de-
ğildi bu: Kendinin bir sır *olduğunu* ilan etmişti. Dolayısıyla bugün,
halkın devlet kurumlarının ardında gizli bir Parti yapısının bulundu-
ğunu bilmediği farz edilmiyor: Halkın böyle gizli bir şebeke oldu-
ğunu gayet iyi bildiği farz ediliyor.

"Görünüşte büyük ölçüde birçok ülkedeki muadilleri gibi davra-
nan"²⁸ hükümet ve diğer devlet organları, başroldedir aslında: Mali-
ye Bakanlığı bütçe teklifinde bulunur, mahkemeler hüküm verir,
üniversiteler ders verip diploma dağıtır, din adamları ayinlere öncü-
lük eder. Yani bir yanda yasal sistem, hükümet, seçilmiş ulusal mec-
lis, adliye, hukukun üstünlüğü, vs. vardır. Ama öte yanda da –"Parti
ve devlet önderliği" şeklindeki resmi tabirin işaret ettiği gibi, "Par-

ti" her şeyden önce gelir— Parti her yerde hazır ve nazırdır, tabii hep arka plandadır.

Bu ikiye katlanma bir başka difraksiyon örneği, "iki vakum" arasındaki, yani Devlet iktidarının "sahte" zirvesi ile Parti'nin "hakkı" zirvesi arasındaki boşluğun örneği değil midir? Biçimsel açıdan demokratik görünenler de dahil olmak üzere pek çok devlette, hükümeti yöneten yarı gizli bir zümre vardır elbette — örneğin apartheid dönemindeki Güney Afrika'da, Boer Kardeşliği. Fakat Çin örneğini eşsiz kılan şey, iktidarın kamusalılık ve gizlilik arasında ikiye katlanışının kendisinin kurumsallaşıp açık açık icra edilmesidir.

Gerek Parti ve devlet organlarındaki gerekse de büyük şirketlerdeki kilit makamlara atamalar, öncelikte Partinin bir organı tarafından, Pekin'deki genel merkezinin kayıtlı bir telefon numarası ve tabelası olmayan "Merkez Örgütlenme Departmanı" tarafından yapılır. Karar alınır alınmaz, yasal organlar —devlet kurulları, yönetim kurulları— bu karardan haberdar edilir ve bunun üzerine de kararı oylama ritüeli başlar. Aynı ikili prosedür —önce Parti, sonra devlet— her düzeyde yeniden üretilir. Temel ekonomi politikalarına ilişkin kararlar da buna dahildir: Bunlar önce Parti organlarında tartışılır, sonra da hükümetin ilgili birimleri tarafından resmen yürürlüğe konulur.²⁹

Parti'nin saf iktidarını devletin yasal birimlerinden ayıran bu boşluk, en çok yolsuzluk karşıtı mücadelede hissedilir. Üst düzey bir yetkilinin yolsuzluğa karışmış olabileceğinden şüphelenildiğinde, bir Parti organı olan Merkezi Disiplin-Teftiş Kurulu devreye girer ve suçlamaları hukuki ayrıntıları hiçe sayarak soruşturur — aslında, şüpheli yetkili kaçırılır; muhtemelen altı aya varıncaya kadar gözaltına tutulur ve acımasız bir sorgulamadan geçer. Sorgulamanın sınırlarını belirleyen tek şey, şüphelinin Parti kurmayları tarafından ne ölçüde korunduğudur. Hüküm, gün ışığına çıkarılacak olgular kadar, farklı Parti klikleri arasında perde arkasında yürütülen karmaşık müzakerelere de dayanır. Eğer bu yetkili suçlu bulunursa, en sonunda yasal organlara havale edilir. Bu noktaya gelindiğinde, me-

29. O halde Parti, Lacancı terimlerle söylersek, S_1 (Ana-Gösteren) ve hükümet de S_2 (uzman bilgisinin alanı) değil midir? Geçerli olan şey daha ziyade tam tersidir: Parti S_2 , yani bilginin gizli alanı ve hükümet de S_1 , yani S_2 'nin tavsiyelerine uyması gereken resmi iktidar makamıdır.

sele çoktan halledilmiştir ve dava bir formaliteden ibarettir – zaman zaman tartışma konusu olan tek şey, hapis cezasının uzunluğudur.

Esas sorun, herhangi bir kamusal denetimin dışında işleyen Parti'nin yolsuzluğun temel kaynağı olmasıdır elbette. *Nomenklatura*'nın iç çevresi, en üst düzeyde Parti ve devlet yetkilileri, özel bir telefon hattı, "Kızıl Makine" sayesinde birbirleriyle iletişim kurarlar – bu hattın kayıtlı olmayan dahili numaralarından birine sahip olmak, kişinin statüsünün en açık göstergesidir. Bir müsteşar McGregor'a "kızıl makine'sine gelen telefonların yarısından çoğunun kıdemli parti yetkililerinden olduğunu ve kendisinden şöyle ricalarda bulunduğunu söylemiştir: 'Oğluma, kızıma, yeğenime, kuzenime ya da iyi bir dostuma iş bulabilir misiniz?'"³⁰ Burada Kafka'nın *Şato*'sunu anımsatan bir sahneyi rahatlıkla tasavvur edebiliriz: Kahramanımız K. kaza eseri Şato'nun özel telefon hattına bağlanır; iki üst düzey yetkili arasındaki konuşmalara kulak misafiri olur, ama işittiği tek şey müstehcen fısıltılardır. Aynı şekilde, sıradan bir Çinlinin bir Kızıl Makine sohbetine kulak misafiri olduğunu hayal edebiliriz: Parti içinde üst düzey siyasi ya da askeri meselelerin tartışılmasını beklerken, iltimas, yolsuzluk ve cinsellikle ilgili özel bir sohbete tanıklık eder.

Sekiz senede bir yapılan Parti kongresinde, yeni merkez icra kurulu üyeleri –Politbüro'nun Daimi Komitesi'nin dokuz üyesi– açıklanır; neye göre seçildikleri belli değildir, her şey oldu bittiye getirilir. Seçme prosedürünün karmaşık, kapalı kapılar ardında yürütülen ve dışarıdan hiçbir şekilde anlaşılamayan müzakereleri vardır; listede kimlerin olduğunu ancak seçim zamanı öğrenen delegeler, bu isimleri oybirliğiyle kabul eder. Genel olarak (bu her zaman geçerli değildir) Parti'deki en güçlü kişi, üç makamı birbirine bağlar: Cumhurbaşkanı, Parti Genel Sekreteri ve "Merkezi Askeri Komisyon Başkanı" (yani genelkurmay başkanı) – son iki unvan, ilkinden çok daha önemlidir. Halkın Kurtuluşu Ordusu, Mao'nun "Parti silaha hükmeder" şiarı uyarınca, tamamen siyasileşmiştir. Burjuva devletlerinde ordunun anayasal düzeni koruyan, apolitik, tarafsız bir kuvvet olması beklenir; Çinli Komünistlerin gözündeysen, siyasi niteliğini kaybetmiş böyle bir ordu insanın aklına gelebilecek en büyük

tehdittir; zira ordu, Devlet'in Parti'ye tabi kalmasının temel güven-cesidir. Hegelci bir dille söylersek, Çin iktidarının tüm yapısı bir tasım oluşturur: Devlet Evrensel'e, Parti Tikel'e karşılık gelir; Tekil mahiyetindeki Ordu ise Evrensel ile Tikel arasında dolayımı sağlayıp onların birliğini muhafaza eder.

Böyle bir yapının işlemesi için, net bir kuvvet ve protokol birliğine dayanması gerekir. Eğer Parti hukuk dışı hareket ederse, Parti'nin müdahalelerinin, Parti kararlarına (resmen itaat etmek gibi bir zorunluluk olmadığı halde) nasıl itaat etmek gerektiğini belirleyen karmaşık, yazılı olmayan kurallarla düzenlenmesi gerekir. Çin'le ticaret anlaşması yapmaya çalışan yabancı işadamlarının, Çinli yetkililer ile yöneticilerin Batı'dakinin aksine açık yasal düzenlemelere bağlı olmamasından yakınmaları şaşırtıcı değildir.

Yirminci Yüzyıl Komünizmi'nin belirleyici özelliği olarak Parti-Devlet formülünü biraz daha geliştirmek gerekir o halde: Parti ile Devlet arasında her zaman bir boşluk vardır, bu da Ego İdeali (simgesel Yasa) ile süperegö arasında boşluğa tekabül eder; çünkü Parti devlet yapısını iki katına çıkaran yarı gizli müstehcen gölgedir hâlâ. Burada Devlet'e mesafe almayı öngören yeni bir siyasete ihtiyaç yoktur: Parti bu mesafenin *ta kendisidir*; Parti'nin örgütlenmesi, Devlet organlarına ve mekanizmalarına karşı temel bir güvensizliğin somut bir ifadesidir; bu organ ve mekanizmaların sürekli denetim altında tutulması gerekir adeta. Yirminci yüzyıl tarzı Komünizmi hakikaten savunan biri, Devlet'i asla bütünüyle kabul etmez: Devlet denetiminin dışında, Devlet'in işlerine müdahale etme gücüne sahip, tetikte bekleyen bir birimin olması gerekir her zaman.

Bu model demokratik değil, deyiş geçecek miyiz o zaman? Böyle bir nitelendirme –ve partilerin resmi mekanizmalara en azından resmi düzeyde tabi olduğu demokratik modele yönelik örtük etik-siyasi tercih– "demokratik kurmaca" tuzağına düşer. "Özgür" bir toplumda, tahakküm ve köleliğin, mülkiyetin ve idari iktidarın "apolitik" ekonomik alanında bulunduğu gözardı edilir. İşte tam da bu noktada, Parti'nin Devlet'e olan mesafesi ve yasanın ötesinde hareket edebilme kabiliyeti, Parti'ye şirketler kadar işçilerin çıkarı doğrultusunda da hareket edebilme gibi eşsiz bir fırsat verir; Parti'nin işçileri piyasa güçlerinin kör etkisine karşı korumasına olanak sağlar. Örneğin, 2008 finansal krizi Çin'i vurduktan sonra, Çinli bankaların

kendiliğinden tepkisi Batı'daki bankaların ihtiyatlı yaklaşımını izlemek, genişlemek isteyen şirketlere kredi vermeyi toptan kesmek olmuştur. Parti, gayri resmi bir şekilde (bunu yapmasını meşrulaştıran hiçbir yasa olmamasına rağmen), bankalara kredi verme emri vermiş ve böylece (en azından şimdilik) Çin ekonomisinin büyümesini sürdürmesini sağlamıştır. Aynı şey ekolojiye yapılan yatırımlar için de geçerlidir: Batılı hükümetler, Çinli şirketlerin kendi hükümetlerinden finansal destek almasından dolayı, yeşil teknoloji imalatı bakımından Çinlilerle rekabet edememekten yakınıyorlar. Peki yeşil teknolojiyi desteklemenin sorunlu yanı nedir? Batı niçin Çin'i örnek alıp aynısını yapmıyor?

Buradaki sorun muhtemel görünümünden daha derindir: kapitalizmin kilit özelliklerinden biri (*Marx'ın deyişiyle*) "*genel aklın*" *özelleştirilmesidir* – "fikri mülkiyet" mücadelesinin özü budur. Bu çerçevede, klasik Marksist anlamıyla sömürü artık mümkün değildir – bundan dolayı sömürünün doğrudan yasal önlemlerle, yani ekonomi-dışı güçle dayatılması gerekir. Rant sağlamak için gerekli (keyfi) yasal koşulları, artık piyasa tarafından "kendiliğinden" üretilmeyen koşulları dayatmak için, dolaysız otoriteye günden güne daha fazla ihtiyaç duyulması da bundandır. Belki de günümüzdeki "postmodern" kapitalizmin temel "çelişki"si burada yatmaktadır: Mantiğı düzenlemeden arındırma, "devlet karşıtlığı", göçebelik, yersiz yurtsuzlaştırma, vb.'ne dayansa da, "kârın-rant-oluşu"na yönelik kilit eğilimi, düzenleyici işlevi an be an her yana yayılan Devlet'in güçlendiğine işaret eder. Dinamik yersiz yurtsuzlaşma, Devlet'in otoriter müdahaleleri, yasal ve diğer türden aygıtları ile bir arada var olur ve giderek artan bir oranda bunlara dayanır. Buradan hareketle, kişisel özgürlükçülük ve hedonizmin, karmaşık bir düzenleyici Devlet mekanizmaları ağıyla bir arada var olduğu (ve bu ağ sayesinde ayakta kaldığı) bir toplumun ufukta görüldüğünü söyleyebiliriz.

Bunu biraz daha farklı bir şekilde ifade edecek olursak: Çağdaş kapitalizm hızlı ve geniş ölçekli müdahalelerin gerekli olduğu durumlar yaratıyor, ama parlamenter-demokratik kurumsal çerçeve bu tür müdahalelere kolay kolay olanak tanımıyor. Ani finansal krizler, ekolojik felaketler, ekonomiyi kapsamlı bir şekilde yeniden yönlendirmek – bütün bunlar, sonu gelmez demokratik müzakerelerin ince-

liklerini atlamak suretiyle, uygun karşı tedbirler alarak hızla karşılık vermeye dönük, tam yetkisi olan bir yapıyı gerektirir. 2008'deki finansal çöküşü hatırlayalım: ABD'de göklere çıkarılan "tarafsız" yaklaşım, demokrasinin *fiilen* askıya alındığı anlamına geliyordu aslında. Demokratik prosedürler için hiç zaman yoktu ve ABD Kongresi'nde plana itiraz edenlerin derhal çoğunluğa uyması sağlandı. Bush, McCain ve Obama çabucak bir araya geldi; kafası karışmış olanlara, acil bir durumun söz konusu olduğunu, işlerin hızla halledilmesi gerektiğini izah etti.

Yasanın ötesinde durup bu tür çözümleri kabul ettirebilen Çin modelinin tek işlevi, Komünist Parti'nin kontrolü elinde tutmasını sağlamak değildir; bu model, günümüz kapitalizminin temel bir ihtiyacını da giderir.³¹ Fakat Çin, sözgelimi Singapur değildir (keza, Singapur da Çin değildir): Toplumsal uyuma kefil olup kapitalizmi denetim altında tutan otoriter bir rejimin hüküm sürdüğü istikrarsız bir ülke burası. Her yıl, polis ve ordu eliyle bastırılan binlerce işçi, köylü ve azınlık isyanı çıkıyor. Resmi propagandanın takıntılı bir şekilde uyumlu toplum kavramını vurgulaması boşuna değil: Bu aşırılık vurgunun tam aksini, kaos ve düzensizlik tehdidini gösteriyor. Bu bağlamda Stalinist yorumbilgisinin temel kuralını akılda tutmak gerekiyor: Resmi medya yaşanan sıkıntıları kamuya duyurmadığı için, bunları tespit etmenin en güvenilir yolu. Devlet propagandasındaki telafi edici aşırılıkları aramaktır: "Uyum" ne kadar övülürse, gerçekte o kadar çok kaos ve antagonizma var demektir. Çin kontrol altında falan değildir. Bilakis, patlama tehdidiyle karşı karşıyadır.

Hakikat Niçin Şiddetlidir

Eğer bugünün en dinamik kapitalistleri Çin'de iktidarda olan Komünistlerse, bu durum kapitalizmin küresel zaferinin nihai göstergesi değil midir? Bu zaferin bir başka göstergesi, hâkim ideolojinin en amansız eleştiri gibi görünen şeylere, yani kitaplara, araştırmacı ga-

31. Keza Brezilya Cumhurbaşkanı Lula da böyle müşkül bir durumda kalmadı mı? Lula hükümeti sık sık yolsuzlukla itham edildi. Bu ithamın gerçek temeli Lula'nın, önemli kararları kabul ettirme amacıyla, mecliste çoğunluğu sağlamak için küçük partilere rüşvet vermek zorunda kalmasıydı.

zeteciliğe hoşgörü gösterebilmesidir – televizyonlarda, çevremizi acımasızca kirleten şirketler, batan bankaları halkın parasıyla kurtarılrken kendileri dolgun ikramiyeler almaya devam eden bankacılar, çocukların uzun saatler boyunca çalışmaya zorlandığı terhaneler, vs. hakkında bir sürü haber vardır. Bu kınamalar ne kadar acımasız görünürse görünsün, liberal-demokratik çerçevenin kendisinden sual olunmaz. Açıkça ya da başka şekillerde ifade edilen hedef, medya baskısı, meclis araştırmaları, daha sıkı düzenlemeler, polis soruşturmaları, vb. yoluyla, kapitalizmi demokratikleştirmek, demokratik denetimi ekonomi alanına doğru genişletmektir. Fakat (burjuva) devletin demokratik kurumsal çerçevesi kutsal inek muamelesi görmeye devam etmektedir; hatta "etik antikapitalizmin" en radikal biçimleri bile (Dünya Sosyal Forumu, "Başka bir Dünya Mümkün" hareketi) buna kafa tutmaya cüret etmemektedir.³²

Halbuki Hollywood'da bile bu yasalıcı-ahlakçı Sol'a karşı radikal bir yönelim olduğunu görüyoruz. Peki nerede? Buna vereceğimiz cevap pek çok liberali şaşırtabilir: 24 dizisinde. Yapımcılığını Joel Sarrow ile Robert Cochran'ın yaptığı, ilk kez 2001'de gösterime giren 24'ün her sezonu, 24 adet tek saatlik bölümlerden oluşmakta; olaylar da tek bir günde, "gerçek zaman"lı olarak gerçekleşmektedir. Dizinin daimi konusu Anti-Terör Birimi'nin (ATB) feci sonuçlara yol açabilecek bir terörist eylemi önlemek için sergilediği ümitsiz çabalarıdır; aksiyon, ATB ajanlarına (dizinin baş karakteri, Kiefer Sutherland'in canlandığı Jack Bauer'dir), Beyaz Saray'a ve teröristlere odaklanır. Dizinin "gerçek zamanlı" doğası, yayın süresindeki her dakikanın karakterlerin hayatlarındaki bir dakikaya denk düşmesi, ekrandaki dijital saatin sesiyle vurgulanan güçlü bir aciliyet duygusu katar diziye. Bu dinamik, el kameralarını sıkça kullanmaktan, çeşitli karakterlerin hareketlerini aynı anda göstermek için ekranı bölmeye kadar bir dizi biçimsel prosedürle vurgulanır.³³ Dahası, reklam aralarının anlatının sürekliliğini bozma tarzı da kendi-

32. Bu fikri Saroj Giri'ye borçluyum.

33. Aşağıdaki tartışmanın eski bir versiyonu çeşitli yerlerde "24 ya da Heinrich Himmler Hollywood'da" başlığıyla yayımlanmıştır. Bu ilk versiyonu okuyanlar, şimdiki versiyondan temelde farklı olduğunu hemen fark edeceklerdir: 24'ün çok daha karmaşık bir fenomen olduğu ve hâkim yurtsever ideolojiye indirgenemeyeceği kanaatindeyim artık.

ne özgüdür ve aciliyet hissine katkıda bulunur: Reklamlar dahil tek bir bölüm tam olarak bir saat sürer, yani aralar bölümün bir saatlik çerçevesinin parçalarıdır. Sözelimi ekrandaki saat aradan önce "7:46"yı gösteriyorsa, diziye döndüğümüzde saat "7:51"i gösterir – böylelikle, canlı bir yayın kesintiye uğramışçasına, aranın gerçek uzunluğu gösterilmiş olur. Aksiyonun sürekliliği öyle acildir ki reklamlar için bile bölünemez adeta.

Bu da bizi canalcı meseleye, her yana sinmiş bu aciliyet hissini *etik* boyutuna getirir. Olayların öyle katlanılmaz bir ağırlığı vardır, bahis konusu olan şeyler öyle büyüktür ki, sıradan ahlaki kaygıların öyle ya da böyle askıya alınması gerekir; milyonlarca insanın hayatının bahis konusu olduğu bir zamanda böyle kaygıları göstermek, düşmana koz vermek demektir. Gerek ATB ajanları gerekse de teröristler, yasaların kapsamadığı karanlık bir mekânda yaşayıp hareket etmekte, toplumlarımızı "terörizm tehdidinden" kurtarmak için "muhakkak yapılması gereken" şeyler yapmaktadır. Yakalanan teröristlere işkence yapmak kadar, teröristlerle bağlantıları olduğu açığa çıkarıldığı takdirde ATB üyelerine ya da onların en yakın akrabalarına işkence yapmak da buna dahildir.

Dördüncü sezonda, işkence görenler arasında savunma bakanının oğlu ve damadı da vardır (bakan ikisinin durumundan da haberdardır ve yapılanlara destek vermektedir); ayrıca, ATB'nin bir kadın üyesinin teröristlere malumat taşıdığından şüphelenilir. (Yeni bilgiler kadının masum olduğunu doğrulayınca, kadından derhal işinin başına dönmesi istenir ve o da bunu kabul eder). ATB ajanları sadece teröristlere ve şüphelilere böyle muamele etmezler, kendilerini de gerekirse harcanacak kişiler olarak görürler; terörist eylemin önlenmesine yarayacaksa, kendilerinin ya da meslektaşlarının canlarını hiçe saymaya hazırdırlar. Jack Bauer bu tavrı en saf haliyle cisimleştirir: Çinli bir diplomatın öldürüldüğü gizli bir ATB operasyonunun günah keçisi olarak Çin Halk Cumhuriyeti'ne teslim edilmeyi bile kabul eder. İşkence göreceğinden ve ömür boyu hapse mahkûm edileceğinden adı gibi emin olsa da, ABD'nin çıkarlarını zedeleyecek hiçbir şeyi itiraf etmeyeceğine söz verir. Dördüncü sezonun sonunda Jack paradigmatic bir durumda kalır: Yakın müttefiki olan eski ABD Başkanı hükümetteki birinin Jack'in ölüm emrini verdiğini öğrendiğini söyleyince, ATB'deki en yakın iki arkadaşı onu ölmüş

gibi gösterir; Jack kimlik değiştirip kayıplara karışır, yani Jack Bauer diye biri resmen yoktur artık. Gerek teröristler gerekse de ATB ajanları, Giorgio Agamben'in deyişiyle *homo sacer* örnekleridir – yasanın gözünde hayatları artık hayattan sayılmadığı için, ceza görme ihtimali olmadan öldürülebilen kişiler. Ajanlar yasal iktidar adına hareket etmeye devam ederler ama eylemleri artık yasa tarafından kapsanmamakta ya da sınırlanmamaktadır – yasanın içindeki boş bir mekânda hareket etmektedirler.

İşte burada dizinin temel ideolojik muğlaklığıyla karşılaşırız. İlk bakışta dizinin temel öncülünün şöyle olduğu düşünülebilir: ATB ajanları –özellikle de Jack– amaca giden yolda kendilerini araçsallaştırsalar da, "birilerinin bu pis işi yapması gerekiyor, haydi öyleyse!" şeklindeki kahramanca tavrı benimseyen "sıcak insanlar"dır. İnsanın ülkesi için soylu bir şey yapması ve hatta kendini ülkesi için feda etmesi kolaydır – insanın ülkesi için bir *suç* işlemesi ise çok daha zordur. Hannah Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda bu zorlu durumu açık bir şekilde anlatır. Nazi infaz memurlarının çoğu büsbütün kötü değildi; eylemlerinin aşağılamaya, acılara ve kurbanlarının ölmesine yol açacağına pekâlâ farkındaydı. Bu beladan kurtulmanın yolu, "İnsanlara ne korkunç şeyler yaptım!" demek yerine, katillerin şöyle diyebilmesiydi: Görevlerimi yerine getirirken ne korkunç şeyler görmek zorunda kaldım, bu görevin omuzlarıma yüklediği yük nasıl da ağır!"³⁴ Böylece direniş mantığını ayartılma mantığına çevirebilmişlerdi: Artık, insanların çektiği acıları gördükçe depresen o temel merhamet duygusuna kapılma ayartısına direnmek gerekiyordu; dolayısıyla "etik" çabaları işkence ve cinayete *değil* bu göreve yönelikti. Böylelikle, merhamet ve şefkat gibi kendiliğinden etik içgüdülere riayet etmemem, etik açıdan ne büyük insan olduğumun kanıtı haline gelir: Vazifemi yerine getirmek için, başkalarına acı vermenin ağır yükünü sırtlamaya hazırım demektir.

24'te olanlar gerçekten bundan ibaretse eğer, o halde bu dizinin temelindeki ideoloji şu varsayımı beraberinde getirir: Terör eylemleri yaparken insanın haysiyetini koruması mümkündür; dahası, dürist bir insan bu tür eylemleri kendisine böylesine ağır bir görev ve-

34. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis, 2009, s. 114.

rildiği için yapıyorsa, bu durum ona ilaveten trajik, etik bir görkem kazandırır. Bu açıdan, ATB ajanları ile teröristler arasında kurulan benzetme (dördüncü sezonda, kötü adam, Marwan da kendini ailesine adanmış bir baba ve koca olarak tasvir edilir) bu yalanın hizmetine koşulmuştur. Peki ya böyle bir mesafe *mümkünse*? Ya işinin bir parçası olarak korkunç şeyler yapan, ama özel hayatında hâlâ sevgi dolu bir koca, iyi bir baba ve sevecen bir dost olan insanlar *varsa*? Arendt'in bildiği gibi, bir taraftan bu tür eylemlere girişirken bir taraftan da hayatlarını normal bir biçimde devam ettirmeleri, onları manen kurtarmak şöyle dursun, ahlaki felaketlerini nihai olarak teyit eder.

Meselenin o kadar da basit olmadığına dair ilk işaret, terörist entrikanın arkasındaki negatif gücün ABD Başkanı'nın ta kendisi olduğunun anlaşılmasıyla, Solcuların gözünde dizinin kusurlarını biraz olsun telafi ettiği beşinci sezonda geldi. Pek çoğumuz acaba Jack Başkan'a, yani "yeryüzündeki en güçlü insana, özgür dünyanın lideri"ne, tıpkı binlerce insanın hayatının kurtulmasını sağlayacak bilgileri vermeyi reddeden teröristlere davrandığı gibi mi davranacak diye merakla bekliyorduk. Kısacası, Jack, Başkan'a *işkence edecek miydi*? Ne yazık ki, senaristler bu kurtarıcı adımı atmaya çekindiler: Bauer kepaze Başkan'ı vurma noktasına geldiğinde, başkanlık makamına duyduğu saygıdan ötürü bundan vazgeçer.

Son iki sezonda, yani yedinci ve sekizinci sezonlarda daha radikal unsurlar ön plana çıkar; böylece dizi, ahlakçı ve kapitalizm karşıtı Hollywood'un kaygılarının çok ötesine geçer. Dış düşmandan iç düşmana geçişle, hem olay örgüsü hem de entrika düzeyinde kilit bir değişim yaşanır: İlk anda Müslüman köktencilerin ABD şehirlerini bombalama girişimi olduğu düşünülen şeyin, ABD'li bir askeri korporasyonun ülkeyi panik ortamına sürüklemek ve hükümet içinde kilit bir rol edinmek üzere tezgâhladığı bir komplo olduğu anlaşılır. Hollywood'un düzen karşıtı solcu gerilim (*thriller*) filmleri geleniğinin en iyi hamlelerinden biridir bu. Son bölümde Bauer, radyasyona uğradığından ötürü öleceğini düşünürken, vaktiyle teröristlere yardım ve yataklık etmekten ötürü haksız bir suçlama yönelttiği imamı çağırır ve onu ATB'deki meslektaşlarına arkadaşı olarak tanıtır. 24 bu noktada, Bauer'in etik açıdan karışık olan durumunu görünür kılmak suretiyle, Hollywood'un gelmiş geçmiş tüm sol-

cu gerilim filmlerinin ötesine geçer. İmanın ziyaretiyle iç huzuruna kavuşmaz: Jack doğru şeyi yapıp yapmadığından kuşku duyduğunu ve yapabileceği tek şeyin bu kuşkuyla, son nefesini verene dek geçmişteki eylemlerinin heyulasıyla yaşamak olduğunu itiraf eder. Burada "ortak iyi için hareket ettim" deyip işin içinden sıyrılmaz, böyle basit bir çözüm sunulmaz; Alan Dershowitz'in işkenceyi yasallaştırma çözümünün ise adı bile anılmaz. İşin ilginç tarafı, Bauer'in ATB dışındaki tek hakiki müttefikinin, ona soruşturma açan senatör olduğu ortaya çıkar – Bauer'i tüm bu terör saldırılarının ardındaki askeri korporasyona karşı mücadele etmek gerektiğine ikna ettikten sonra, işkenceye karşı ilkeli bir muhalefet sergileyen bu senatör öldürülür. Son sezonun finali başlıca etik meseleleri çözmeye hiç yanaşmaz: Başkan Allison Taylor, dünya barışını korumak için, Bauer' in öldürülmesini onaylar, ama ardından bundan cayar. Jack'e durumu haber verip ortadan kaybolması için biraz zaman tanıdıktan sonra, geçmişteki eylemlerini herkesin gözü önünde itiraf edip adaletin karşısına çıkmaya hazır olduğunu söyleyerek istifa eder. Etik-siyasi "çelişki" burada çözülemez bir şey olarak sunulur: İki kutup da (Başkan ve Jack, yasal devlet iktidarı ve onun müstehcen muadili) geri adım atmak zorunda kalır; hiçbir çıkış yolu, kişinin kendini ahlaken "iyi hissetmesinin" hiçbir yolu yoktur.

Bu bağlamda Marx'ın kilit içgörüsü hâlâ, hatta belki de daha önce hiç olmadığı kadar geçerlidir: Marx'a göre, özgürlük meselesi öncelikle siyasi alana yerleştirilmemelidir. (Ülkede serbest seçimler yapılıyor mu? Yargıçlar bağımsız mı? Medya gizliden gizliye yapılan baskılardan azade mi? İnsan haklarına saygı gösteriliyor mu?) Fiili özgürlüğün anahtarı daha ziyade piyasadan aileye kadar uzanan "apolitik" toplumsal ilişkiler ağında yatar. Burada gerekli olan değişim siyasi reform değil, toplumsal üretim ilişkilerinin dönüşümüdür – bu da demokratik seçimleri yahut dar anlamıyla "siyasi" bir önlemi değil, tam da devrimci sınıf mücadelesini gerektirir. Kimin neye sahip olacağı ya da fabrikadaki ilişkiler, vb. hakkında oylama yapmayız – bu tür konular siyasalın alanının dışında kalır. Dolayısıyla, demokrasiyi ekonomik alana doğru "genişleterek" (örneğin bankaları halkın denetimi altına almak için yeniden düzenleyerek) içinde bulunduğumuz durumu değiştirebileceğimizi ummak yanıltıcıdır. Bu alandaki köklü değişikliklerin yasal "haklar" alanının dı-

şında yapılması gerekir. (Elbette olumlu bir rol de oynayabilen) "demokratik" prosedürlerde, kapitalizm karşıtlığınız ne kadar radikal olursa olsun, sorunlar sırf demokratik mekanizmalar yoluyla çözülmeye çalışılır; halbuki bu mekanizmalar, sermayenin tıkr tıkr yeniden üretilmesine kefil olan "burjuva" devleti aygıtlarının bir parçasıdır. Tam da bu bakımdan, Badiou bugün başlıca düşmanımızın kapitalizm, imparatorluk, sömürü, vb. değil de demokrasi olduğunu söylemekte haklıdır. Kapitalist ilişkilerin köklü bir şekilde dönüştürülmesine mani olan şey, tam da bu "demokrasi yanlısamasıdır", tüm olası değişimler için gerekli tek çerçevenin demokratik mekanizmalar olduğunun düşünülmesidir.

Demokrasiyi fetişlikten çıkarma gereğiyle yakından bağlantılı olan bir diğer şey de demokrasinin olumsuz muadilini, yani şiddeti de fetişlikten çıkarma gereğidir. Badiou "savunma şiddeti" formülünü önermiştir: Asli *modus operandi* olarak şiddeti bırak ve devlet iktidarından uzak özgür mekânlar yaratmaya odaklanan (örneğin Polonya'daki Solidarność'un başlarında olduğu gibi); şiddete ise sadece, bizatihi devlet bu "kurtarılmış bölgeler"i bastırıp hizaya getirmek için şiddet kullandığında başvur. Bu formüldeki sorun, devlet aygıtlarının "normal" işleyişi ile devletin "aşırı" şiddet uygulaması arasında son derece sorunlu bir ayrıma yaslanıyor olmasıdır. Bunun tam aksine, Marksist sınıf mücadelesi kavramında –daha doğrusu, sınıf mücadelesinin, pozitif toplumsal varlıklar olarak kavranan sınıflardan öncelikli olması anlayışında– şöyle bir tez öne sürülür: "Huzurlu" toplumsal yaşam şiddet (devlet şiddeti) aracılığıyla devam ettirilir; yani bu huzur, bir sınıfın bir başka sınıf üzerindeki hâkimiyetinin bir ifadesi veya etkisidir. Başka bir deyişle, şiddet ile sınıfsal tahakküm aygıtı olarak kavranan devlet birbirinden ayrılmaz: Ezilenlerin gözünden bakıldığında, bir devletin varlığı bile bir şiddet olgusudur (tıpkı Robespierre'in kralın herhangi bir suç işlediğini ispat etmeye gerek olmadığını, çünkü kralın varlığının bile bizatihi suç, halkın özgürlüğüne karşı işlenen bir cürüm olduğunu söylemesi gibi). Bu bakımdan, ezilenler katında devlete karşı girişilen *her* şiddet eylemi en temelde "savunma"ya dayanır. Bunu kabul etmezseniz, ister istemez, devleti "normalleştirmiş" ve devletin şiddet eylemlerinin demokratik reformlarla çözülebilecek olumsal aşırılıklardan ibaret olduğunu kabul etmiş olursunuz. İşte bu yüzden,

zaman zaman şiddete başvurmak gerekli hale gelse de, şiddetin asla meşru olmadığı şeklindeki o genelgeçer liberal düstur yetersizdir. Radikal ve özgürleştirici bir açıdan bakıldığında, bu formül tersine çevrilmelidir: Ezilenler için, şiddet her zaman meşrudur (çünkü ezilenlerin konumu maruz bırakıldıkları şiddetin sonucudur), ama asla gerekli değildir (düşmana karşı şiddete başvurup başvurmama kararı daima bir strateji meselesi olacaktır).³⁵

Londra'daki Marksizm 2010 buluşmasında, Yunanistan'dan ayağının tozuyla gelen John Holloway, Atina'da eylemcilerin el koyup kurtarılmış bölge ilan ettiği, "Kapitalizme giriş yok!" sloganlarının yazılı olduğu afişlerle donattığı bir parkı komünist pratik örneği olarak göstermişti. İçeride ticarileştirmeye izin verilmiyordu; insanlar özgürce bir araya geliyor, dans ediyor, tartışıyor. Kapitalistler, işçilerin en nihayetinde geri dönmek zorunda oldukları işe daha zinde başlamalarını sağlayacak rahatlama alanları olarak gördükleri bu adaları hiç şüphesiz göklere çıkaracaklardır. Dolayısıyla, devlet iktidarından çıkan, Badiou ile Holloway'i buluşturan bu mekânı eleştirel bir gözle tahlil etmeliyiz. Devlet iktidarını almaya odaklanan yirminci yüzyıl komünist hareketinin feci sonuçlarını göz önünde bulundurarak, şiddeti bırakmamız, iktidardan çıkarılan özgür mekânların korunmasıyla sınırlı tutmamız gerektiğini söylemek kolaydır. Fakat devletin şiddet üzerindeki tekeli sürdürenlerin, sorunun iktidarın kimin elinde olduğundan "daha derin" olduğunu duymaktan gayet memnun olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Slovenya'daki Komünist iktidarın son yıllarında, muhalefet seçimdeki amacının bir hükümet kurmak olduğunu söylediğinde, Komünistler onları vülger bir iktidar düşkünlüğüyle suçlamıştı.

Çin bağlamında görmüş olduğumuz gibi, Komünist rejimlerin fiili siyaseti, devlet ile partinin iç içe geçip Parti-Devlet haline gelmesinden daha inceydi: Sadece devletçi değillerdi, çünkü her zaman devlet iktidarıyla aralarına belirli bir mesafe koymuşlardı; Parti'nin genel sekreterinin devletin ya da hükümetin göstermelik başkanından her zaman daha güçlü olması bu durumun bir işaretiydi. Stalin'in SSCB'nin başkanı olmadığını, yalnızca sınırlı bir süreliğine hükümet başkanlığı yaptığını kim fark etti ki? Devlete (burjuva de-

35. Bu fikri Udi Aloni'ye borçluyum.

mokrasisinde olduğunun aksine) güvenmemek, "proletarya diktatörlüğü"nin özüdür: Bu diktatörlüğün başlıca amacı asla sadece devlet iktidarını ele geçirmek olmamıştır; devletle arasma bir mesafe koymak, devleti bir araç olarak, ama dışarıdan kullanmaktır. Bu mesafe farklı biçimler almıştır: Devlet iktidarını acımasızca kontrolü altında tutan terörist Sol, devlet iktidarından çıkmayı hedefleyen Holloway-Zapatista tarzı Sol, vb. – bu noktada en azından bu iki biçimin de başarısız olduğu söylenebilir. İşin ironik tarafı, Komünist rejimlerin başarısızlığa uğramasının sebebi "devlet iktidarı paradigmasına takılıp kalmaları" değil, *bu paradigmaya yeterince takılmamış olmalarıydı*. İktidarın *kendini* yasadışı bir müstehcenlik olarak gördüğü böyle bir paradoksal modelle, başka aşırı "totaliter rejimler"de de karşılaşıyoruz. Örneğin Kamboçya'da 1975 ile 1979'da hüküm süren Kızıl Kmerler: Burada devlet iktidarının yapısını soruşturmak suç sayılıyor ve önderler ad verilmeden "1. Birader" (elbette Pol Pot'tu bu), "2. Birader" diye anılıyordu. Dolayısıyla bugünkü görev de devlete mesafe almanın yeni bir tarzını, yani proletarya diktatörlüğünün yeni bir tarzını icat etmektir.

Kısacası, şiddet konusu gizeminden arındırılmalıdır: Yirminci yüzyıl Komünizmi'ndeki sorun *bizatihi* şiddete başvurmuş olması değil, şiddete başvurmayı kaçınılmaz kılan işleyiş tarzıydı (tarihsel zorunluluğun aracı olarak Parti, vb.). Salvador Allende öncülüğünde, demokratik bir şekilde seçilmiş Şili hükümetinin altının nasıl oyulabileceği konusunda CIA'e tavsiyelerde bulunan Henry Kissinger bunu veciz bir dille ortaya koymuştur: "Ekonomiye çılglık atılır." Kıdemli ABD temsilcileri, bugün Venezuela'da aynı stratejinin güdüldüğünü açık açık kabul ediyorlar. ABD'nin eski Dışişleri Bakanı Lawrence Eagleburger'ın Fox News'te belirttiği gibi:

Chávez'in cazibesi ancak Venezuela halkı daha iyi bir yaşam standardına kavuşabileceğini düşündüğü sürece işler. Eğer bir noktada ekonomi gerçekten kötüye giderse, Chávez'in ülkedeki popülerliği muhakkak azalacaktır. İşte ona karşı kullanacağımız silahlardan ilki budur – bu silahı, yani ekonomiyi daha da kötü hale getirip onun ülkedeki ve bölgedeki cazibesinin azalmasını sağlayacak ekonomik araçları kullanmamız gerekir... Şu anda ekonomilerini onlar için daha beter bir hale sokmak için yapabileceğimiz her şey iyidir; ama bunu mümkünse Venezuela ile doğrudan çatışma içine girmek zorunda kalmadan yapmalıyız.

Bu bağlamda en azından şunu söyleyebiliriz: Bu gibi beyanlar, Chá-vez hükümetinin yaşadığı ekonomik zorlukların, bu hükümetin politika üretme konusundaki beceriksizliğinin sonucu olmadığı şüphesini destekler. Bu da bizi, kimi liberallerin hazmetmekte zorlandığı kilit siyasi meseleye getirir: Burada açıkça karşımızda duran şey, kör piyasa süreçleri ve tepkileri değil, gelişkin ve düşünülp taşınılmış bir stratejidir – bu gibi koşullarda, bir tür "terör" uygulamak (depolara polis baskınları yapmak, spekülâtorleri gözaltına almak, vs.) savunma amaçlı karşı önemler olarak bütünüyle meşru değil midir? Badiou'nün devletten çıkma, artı, "yalnızca savunmacı şiddet" formülü bile bu yeni koşullarda yetersiz görünür. Bugünkü sorun devletin günden güne daha kaotik hale gelmesi, esas işlevi olan "mal sağlama"yı bile becerememesidir. İktidarın kendisi dağılırken ve kendi aczini örtbas etmek için müstehcen bir biçimde şiddete başvururken de devlet iktidarına mesafe almamız gerekir mi?

Burada daha temel bir soru daha sorulabilir: Devrimci Hakikat Olayı niçin şiddeti gerektirir? Toplumsal gövdenin semptom noktasından (ya da burulma açısından), toplumsal bütünlüğün imkânsızlık noktasından doğar da ondan – öznesi, toplumun "olmayan parçasının parçası"dır; yani, biçimsel olarak toplumun parçası olsalar da, toplumda kendilerine doğru düzgün bir yer verilmeyenlerdir. Toplumun "hakikat noktası"dır bu ve bunu ortaya koymak için, imkânsızlık noktası bu nokta olan yapının tümü yok edilmeli, askıya alınmalıdır. Aynı sebepten ötürü, Lenin'in doğru bir şekilde algıladığı gibi, hakikat devrimcidir – hakikati ortaya koymanın tek yolu, mevcut hiyerarşik düzende devrimci bir ayaklanma yaratmaktır. Bundan dolayı, hakikatin âciz olduğu ve iktidarın, etkili olmak istiyorsa eğer, yalan söyleyip hile yapmak zorunda olduğu şeklindeki eski (sözümona) Makyavelist fikre karşı durmak gerekir. Lenin'in iddia ettiği gibi, Marksizm hakiki olduğu sürece güçlüdür. (Bu durum, evrensel hakikatin baskıcı olduğunun; Gianni Vattimo'nun belirttiği gibi, bizi özgür kılıyorsa, kendisinden de özgür kılması gerektiğinin düşünüldüğü postmodern dönemde daha da geçerlidir.)

Radikal siyaset tarihinde şiddet genelde Jakoben mirasla özdeşleştirilmiş; bu sebepten ötürü, eğer sahiden yeniden yola koyulacaksak, bir kenara bırakmamız gereken bir şey olarak görülmüştür. Günümüzde pek çok (post-) Marksist bile, merkezi devlet terörünü kap-

sayan sözümona Jakoben mirastan utanç duymakta; Marx'ı bu mirastan uzak tutmaya gayretiyle, Marx'ın sahiden "liberal" olduğunu, ancak esas düşüncesinin daha sonra Lenin tarafından bulanıklaştırıldığını öne sürmektedir. Jakoben mirası (yeniden) devreye sokan ve böylelikle Marx'ın özgürlükçü zihniyetini tahrif eden kişinin Lenin olduğu söylenir. Peki bu gerçekten doğru mudur? Jakobenlerin, ebedi bir Hakikat adına konuşanlar uğruna, çoğunluğun oylarına başvurmayı nasıl reddettiklerine yakından bakalım. Birliğin ve hizipleme karşı mücadelenin partizanları olan Jakobenler bu reddiyei nasıl gerekçelendirmişti? "Tüm zorluk –azınlıkçı olsa bile– hakikatin sesi ile sırf hakikati saklamak için suni bir şekilde bölmeye çalışan hizipçi sesin birbirinden nasıl ayrılacağında yatar."³⁶ Buna karşılık Robespierre, hakikatin sayılara (ve hesaplama) indirgenemeyeceğini söylemiştir; hakikat yalnızlık içinde de deneyimlenebilir: Deneyimledikleri bir hakikati ilan edenlere hizipçiler değil, aklı başında ve cesur insanlar gözüyle bakılmalıdır. 28 Aralık 1792'de Millet Meclisi'ne seslenen Robespierre, hakikate kanıt gösterirken bir çoğunluğa ya da azınlığa başvurmanın, "bu terimle [azınlık] ifade edilenleri sessizliğe gömmenin" bir yolundan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir; "Azınlığın her yerde ebedi bir hakkı vardır: *hakikatin sesini* işitilir kılmak." Robespierre'in bu sözleri Meclis'te kralın yargılanması bağlamında söylemiş olması son derece önemlidir. Jirondenler "demokratik" bir çözüm teklif etmiştir: Böyle zor bir durumda, "halka çağrıda bulunmak", Fransa'nın dört bir yanında bölge meclisleri toplamak ve onlardan krala ne yapılacağını kararlaştırmak için oy vermelerini talep etmek lazımdı – kralın yargılanmasına ancak böyle bir hamle meşruiyet kazandırabilirdi. Robespierre ise halka böyle bir çağrı yapmanın, Devrim sayesinde kendini ortaya koymuş ve Cumhuriyet'i meydana getirmek suretiyle de Fransız devletinin doğasını değiştirmiş olan halkın egemen iradesini bilfiil hükümsüzleştireceğini söylemiştir. Ona göre Jirondenler devrimci ayaklanmanın "halkın yalnızca bir kısmının, hatta bir azınlığın eylemi olduğunu ve sessiz azınlığın sesinin duyurulması gerektiğini" ima ediyorlardı aslın-

36. Sophie Wahnich, "Faire entendre la voix la vérité, un droit révolutionnaire éternel" (elyazması, Haziran 2010). Bundan sonra atıfta bulunmadan yapacağım tüm alıntıların kaynağı bu harika metin.

da. Kısacası, Devrim bu meseleyi çoktan halletmiştir; Devrim'in varlığı dahi kralın suçlu olduğu anlamına gelir ve dolayısıyla onun suçlu olup olmadığını oylamak Devrim'in kendisini şaibeli bir duruma düşürmek anlamına gelecektir. Karşımızda "kuvvetli hakikatler" olduğunda, onları ortaya koymak ister istemez simgesel şiddeti beraberinde getirir. "Vatan tehlikede olduğu zaman," demiştir Robespierre, "ulusun ihanete uğradığını ve Fransızların hepsinin bu hakikati bildiği"ni hiç korkmadan dile getirmek gerekir; "Kanun koyucular, tehlikenin eli kulağındadır; *hakikatin saltanatı* başlamalıdır: Biz size bunu söyleyecek kadar cesuruz, siz de buna kulak verecek kadar cesur olun." Böyle bir durumda, tarafsız, üçüncü bir konum alanlara yer olamaz. Piskopos Henri Grégoire, 10 Ağustos 1792'de ölenleri andığı konuşmasında şöyle demiştir: "Fazla iyi olduğu için, zerre kadar kıymeti yoktur kimi insanların; despotizme karşı özgürlük mücadelesine adanan bir devrimde tarafsız kalan bir insan, hiç şüphesiz, hangi tarafı seçeceğine karar vermek için muharebenin sonucunu bekleyen bir sapkındır." Bu sözleri "totaliter" yaftası yapıştırıp bir kenara atmadan evvel, Fransızların vatanının yine tehlikede olduğu 1940 yılını, General de Gaulle'ün Londra'da yaptığı o meşhur radyo konuşmasında Fransız halkına "kuvvetli hakikat"i duyurduğu zamanı hatırlayalım: Fransa mağlup olmuştur, ama *savaş henüz bitmemiştir*; Pétainci işbirlikçilere karşı mücadele devam etmektedir. Bu sözlerin söylendiği zamanın koşullarını hatırlamakta fayda var: Fransa Komünist Partisi Genel Sekreteri Jacques Duclos bile, özel bir sohbet sırasında, zamanında serbest seçimler yapılsaydı, Mareşal Pétain'in oyların yüzde doksanını alarak galip geleceğini teslim etmiştir. De Gaulle, boyun eğmeyi reddedip direnmeye devam edeceği sözünü verdiği o tarihsel konuşmasında, esas Fransa adına (*yani yalnızca "Fransızların çoğunluğunun" adına değil, bizatihi Fransa adına!*) Vichy rejiminin değil, ancak kendisinin konuşabileceğini iddia etmiştir. "Demokrasi açısından baktığımızda", gerek meşruiyetten yoksun, gerekse de Fransız halkının çoğunluğunun görüşüne açıkça karşıt bile olsa, bu iddiası son derece hakikiydi. (Aynı şey Almanya için de söylenebilir: Almanya'yı temsil edenler Naziler ya da kararsız fırsatçılar değil, Hitler'e bilfiil kafa tutan küçük bir azınlıktı.)³⁷

37. Gelgelelim, demokratik seçimleri hakir görmenin lüzumu yok; söyleme-

Bir azınlığın Herkes'i temsil ettiği bu konum, kanaat çoğulluğunun hüküm sürdüğü siyaset-sonrası çağımızda her zamankinden daha geçerlidir: Böyle koşullarda evrensel Hakikat, tanımı itibariyle bir azınlık konumudur. Sophie Wahnich'in işaret ettiği gibi, medyanın yozlaştırdığı bir demokraside, "direnmeyi görev edinmemiş başının özgürlüğü", "hakikatin talepkâr ve hatta bazen de ölümcül etiğinden" ziyade, "siyaseten göreci bir tavırla her şeyi söyleme hakkı"na karşılık gelir. Bu tür bir durumda, hakikatin tavizsiz sesi, başkalarının görüşlerini umursamamasıyla, pragmatik uzlaşma anlayışını reddetmesiyle, o kıyametvari kesinliğiyle "irrasyonel" görünür ancak. Simone Weil hakikatin kısmiliğini yalın ama keskin bir tarzda betimler:

Bu dünyada alçalmanın dibine vurmuş, dilenciliğin bile aşağısına düşmüş, tüm toplumsal itibardan olduğu kadar, (herkese göre) insana özgü haysiyetten, yani aklın kendisinden de mahrum kalmış insanlar vardır – ve hakikati dile getirebilenler sadece onlardır aslında. Onların dışındakiler yalan söyler.

Örneğin, gecekondularda yaşayanlar küresel kapitalizmin yaşayan ölüleridir: Aslında hâlâ canlı olmalarına rağmen, *polis*'in gözünde ölüdürler.

"Ebedi hakikat" terimi burada tam anlamıyla diyalektik bir çerçevede, temeli eşsiz bir zamansal eylemde yatan ebedilik olarak yorumlanmalıdır (tıpkı Hıristiyanlık'ta olduğu gibi: Edebi Hakikat İsa'nın zamansal-tarihsel tekilliğini onaylayarak tecrübe edilebilir). Bir hakikati temellendiren şey –kimi zaman tek başına– acı çekme ve cesaret etme deneyimidir, çoğunluğun sayısı ya da kuvveti değil. Bu elbette hakikatin şaşmaz ölçütleri olduğu anlamına gelmez: Hakikat'i ortaya koymak bir tür kumardır, riskli bir karar vermeyi gerektirir. İnsanın Hakikat'e giden yolu turnaklarıyla kazması, hatta bazen de zorlaması gerekir; hakikati dile getirenler genelde hemen anlaşıl-

ye çalıştığım şey esasen şu: Seçimler bizatihi Hakikat'in göstergesi değildir; genel olarak, hegemonik ideoloji tarafından belirlenen hâkim *dōxa*'yı yansıtır. Bir demokratik seçim, bir hakikat olayını doğurabilir – çoğunluğun şüpheli ataletinden sıyrılıp bir an için "uyandığı" ve hegemonik ideolojik kanaate karşı oy kullandığı bir seçim olur böylesi. Ne var ki, bu tür olayların istisnai doğası, seçimlerin genelde bir Hakikat mecrası olmadığını ispatlar.

mazlar; hakikati dile getirmeye uygun dili bulmak için (kendileriyle ve başkalarıyla) mücadele ederler. Hakikate sahiden bağlanmayı herhangi bir "totalitarizm" ya da "köktencilik"ten ayıran şey, bunun bir risk, kumar olduğunun, dışsal bir güvencenin olmadığına tam olarak anlaşılmasıdır.

Dağlar Yüksek, Nehirler Derin

Bugün, böyle bir hakikat-etkisi üretebilecek devrimci bir söylemin olmadığını düşünürsek, ne yapmalıyız? Bu bağlamda işimize yarayabilecek en özlü metin, iç savaşın kazanılmasının ardından Bolşeviklerin NEP'e geri çekilmek zorunda kaldığı 1922'de, Lenin'in kaleme aldığı "Yüksek bir Dağa Tırmanmak" başlıklı o harika kısa makalesidir.³⁸ Lenin, aşağıdaki pasajda, insanın kendi çıkarlarının peşine düşüp Dava'ya ihanet etmeden geri çekilmesinin ne anlama geldiğini tasvir etmenin bir yolu olarak, yeni bir dağ zirvesine ilk kez çıkmaya çalıştıktan sonra vadiye geri dönmek zorunda kalan bir dağcı benzetmesine başvurur:

Çok yüksek, dik ve o âna kadar keşfedilmemiş bir dağa çıkan bir dağcı olduğumuzu hayal edelim. Varsayalım ki bu dağcı eşi benzeri görülmedik zorlukları ve tehlikeleri aşıp kendisinden öncekilerden çok daha yüksek bir noktaya vardı, ama yine de zirveye ulaşamadı. Kendini öyle bir durumda bulur ki seçtiği istikamet ve yolda ilerlemek hem zor ve tehlikeli, hem de tam olarak imkânsızdır. Dönmek, aşağıya inmek, belki daha uzun ama zirveye ulaşmasını sağlayacak başka bir yol aramak zorunda kalır. Kendisinden önce kimsenin erişemediği bir yükseklikten aşağıya inmenin, hayali seyyahımız için tırmanmaktan daha tehlikeli ve zorlu olduğu ortaya çıkar belki de – kaymak çok daha kolaydır; basacak sağlam bir yer bulmak hiç de kolay değildir; dosdoğru hedefe doğru ilerlerken, yukarı çıkarken hissedilen coşku yoktur. vs. Aşağıdan gelen sesler kötücül bir neşeyle cınlar. Bunu saklamazlar; neşeyle kıkır kıkır gülüp bağırırlar: "Düştü düşecek! Kafasız herif, müstahakını buldu!" Diğerleri de kötücül neşesini saklamaya ve çoğu kez Judas Golovlyov gibi davranmaya çalışır. Yakınrlar ve gözlerini kederle göğe çevirip şöyle derler adeta: "Endişelenmekte haklı olduğumuzun ortaya çıkması bizi fena üzüyor! Fakat ömrü hayatını bu dağa tırmanmak

38. V. I. Lenin, "Notes of a Publicist: on Ascending a High Mountain", *Collected Works* içinde, C. 33, Moskova: Progress Publishers, 1965, s. 204-11.

için makûl bir plan tasarlamakla geçirmiş bizler, tırmanışın, planımız son şeklini alana kadar ertelenmesini talep etmemiş miydik? Ve eğer bizler, şimdi bu kafasızın terk ettiği yoldan gidilmesine hararetle karşı çıktıysak (Bakın, bakın, geri döndü! Aşağıya iniyor! Bir adım atmak için bile saatlerce hazırlık yapıyor! Tekrar tekrar itidal ve ihtiyat telkin ettiğimizde bize düpedüz hakaret edilmişti!), eğer bu kafasız kıyasıya tenkit edip onu örnek almaması ve ona yardım etmemesi için herkesi uyardıysak, bunu sırf bu dağ tırmanmak için yapılan o büyük plana olan bağlılığımızdan ve bu büyük planın genel olarak itibarını kaybetmesini önlemek için yaptık!"

Sovyet devletinin başarılarını saydıktan sonra, nelerin *yapılmadığına* odaklanmaya başlar Lenin:

Fakat henüz sosyalist ekonominin temellerini inşa etmeyi bile bitirmedik; can çekişen kapitalizmin hasmane güçleri hâlâ bizi bundan mahrum edebilecek durumda. Bunu açıkça anlamalı ve dürüstçe kabul etmeliyiz; çünkü yanılısamalardan (ve bilhassa da yüksek rakımlarda baş dönmesinden) daha tehlikeli bir şey yoktur. Bu acı hakikati kabul etmenin korkunç bir tarafı, en ufak bir umutsuzluğa meşru bir zemin sağlayacak hiçbir tarafı yok; zira biz her zaman Marksizmin temel hakikatini ısrarla dile getirip yineledik – sosyalizmin zaferi için, pek çok gelişmiş ülkenin işçilerinin birlikte çaba göstermesi gerekir. Hâlâ yalnızız, geri kalmış bir ülkedeyiz, diğerlerinden çok daha berbat haldeyiz – ama çok şeyler de başardık. Dahası, devrimci proleter güçlerin ordusunu sağlam tuttuk, onun manevra kabiliyetini muhafaza ettik; zihnimiz hâlâ açık ve (daha ileriye doğru sıçramak için) nerede, ne zaman ve nereye kadar geri çekilebileceğimizi; tamamlanmamış halde duran şeyi değiştirme işine nerede, ne zaman ve nasıl başlayabileceğimizi makul bir şekilde hesaplayabiliriz. Küçük bir köylü toplumunda, hata yapmadan, geri çekilmeden, henüz tamamlanmamış ya da yanlış bir şekilde yapılmış olan şey üzerinde pek çok değişiklik yapmadan, sosyalist ekonominin temellerini tamamlamak gibi çılgır açıcı bir girişimin tamamlanabileceğini hayal eden Komünistler, başarısızlığa mahkûmdur. Yanılısamalardan irak olan, umutsuzluğa boyun eğmeyen ve aşırı derecede zorlu bir göreve yaklaşırken tekrar tekrar "baştan başlamak" için kuvvetini ve esnekliğini koruyan Komünistlerse başarısızlığa mahkûm değildir (ve ne olursa olsun mahvolmazlar).

Lenin'in vardıği sonuç – "tekrar tekrar baştan başlamak" – zaten başarılmış olan bir şeyi pekiştirmek için yavaşlamaktan değil, tam da *başlangıç noktasına inmekten* bahsettiğini açıkça ortaya koyar: Önceki denemede ulaşılabildiğimiz yerden değil, "en baştan başlamamız" gerekir. Kierkegaardcı terimlerle söylersek, devrim süreci aş-

malı bir süreç değildir; yinelemeye dayanan bir hareket, defalarca *başlangıcı tekrar etme* hareketidir. İşte bugün, 1989'un "müphem felaketi"nden sonra, tam olarak buradayız. 1922'de olduğu gibi, aşağıdan gelen sesler dört bir yanımda kötücül bir neşeyle çınlıyor: "Totaliter vizyonunu topluma dayatmak isteyen kafasızlar, müstahaktır size! Diğerleri de neşesini gizlemeye çalışır, yakını ve gözlerini göğe doğru çevirip şöyle der adeta: "Endişelenmekte haklı olduğumuzun ortaya çıkması bizi fena üzüyor! Adil bir toplum yaratma vizyonunuz ne soylu bir vizyondur! Kalbimiz sizinle atıyor, ama aklımız sizin planlarınızın ancak sefaletle ve yeni türden köleliklerle sonuçlanabileceğini söylüyor bize!" Bu baştan çıkarıcı seslerle herhangi bir biçimde uzlaşmayı reddedeceksek, şimdi "baştan başlamak" zorundayız. 1917'den 1989'a ya da daha doğrusu, 1968'e kadar süren "yirminci yüzyılın devrimci çağının temelleri üzerinde inşaaya devam ederek değil," *farklı* bir yol seçmek için başlangıç noktasına inerek.

Kendi memleketimden örnek verecek olursam, Doğu Avrupa'da hâkim olan Stalinist sosyalizmden daha sahici olduğu düşünülen Yugoslav sosyalizmi modeline nostalji duymaktan kesinlikle vazgeçilmeli. Kökleri "özel bir şey"e odaklanan küçük farklılıkların narsisizminde yatan böyle bir nostalji, sömürgecilik sonrası teorisinde "alternatif modernlik" hayallerinin oynadığı ideolojik rolün aynısını oynuyor. İşleviyse, yirminci yüzyıl Komünizmi'nin yaşadığı başarısızlığın sebeplerine dair kökten eleştirel bir sorgulamaya girmekten uzak durmayı sağlamak. Yugoslav Komünizmi'nin sahici anılarını (Alman işgaline karşı partizanların direnişi, 1948'de Stalin'den kopma ve hatta bir dereceye kadar da devlet sosyalizmine karşı çıkma) inkâr edelim, görmezden geelim demiyorum; bu özelliklerin devlet sosyalizmine karşı sahici bir alternatif oluşturmadığını söylemeye çalışıyorum sadece. Che Guevara 1960'ların başlarında Yugoslavya'ya yaptığı bir ziyaretin ardından bariz bir hoşnutsuzlukla, sokaklardaki insanların semirmiş, güzel giyinmiş olduğunu ve gayet mesut görüldüğünü söylüyordu; tüm bunlar devrim arzusuna ihanet etmek anlamına geliyordu sanki. Yugoslav Komünistlerin, halkın devrimci ruhunu körüklemek için, onlardan niçin daha fazla fedakârlıkta bulunmalarını talep etmediklerine şaşırıyordu. Guevara'nın el etek çekmeye mazoşistçe düşkün olduğunu gösterecek de,

bu sözlerde bir hakikat payı da vardır: Yugoslav modelinin nihai meşruiyeti özyönetim iddiasında değil, yurttaşlarına –en azından Doğu Bloku'nun diğer kesimlerine kıyasla– daha rahat yaşama imkânı sağlamasında yatıyordu.

Tito'nun son mülakatları bir hayli ilginçtir; çünkü bir dolu tuhaf şey söylemiş olsa da, kimse bunları düzeltmeye ya da sansürlemeye cüret edememiştir. Ljubljana'ya son gelişinde, kendisine hayalindeki ideal toplum biçiminin ne olduğu sorulduğunda, cevabı yapıştırmıştır hemen: "Avcılar! Lider emri verir, diğerleri vurur, tartışma olmaz!" Aynı minvalde, Stalin'le yaşanan ayrılık konusunda bir soru sorulduğunda da, bunun tamamen bir iktidar meselesi olduğu cevabını vermiştir hiç çekinmeden: Yugoslav Komünistler yabancı bir güce teslim olmayı istemiyorlardı – Yugoslavlar ancak sonradan, söz konusu ayrışmayı daha ilkeli bir temelde gerekçelendirmek zorunda kaldıkları zaman sosyalist özyönetim modeline başvurmuşlardır. Bu durum onu daha az sahici kılmaz ama: Tarihsel diyalektikğin temel kuralı, manipülatif amaçlarla icat edilen bir şeyin sahici olabileceğini söyler. Bununla birlikte, 1990'ların başlarındaki savaş Yugoslavya'nın Tito'nun yolundan dönmesinden kaynaklanmıyordu; bilakis, bunun sebebi. Tito Yugoslavyası'nın hakikatinin geç de olsa patlaması, ülkedeki toplumsal antagonizmaları ortadan kaldırmak için başvurulan düzmece çözümdü. Burada göze çarpan şey, Marksist muhalefeti temsil eden Praksis grubunun bu olaylar karşısındaki aczidir: Bu grubun mensuplarından bazıları kamu sahnesinden kayboluvermiş, hatta bazıları da Milošević'in saflarına katılmıştır (bu hamleleri yurtdışındaki meslektaşlarını feci sarsmıştır). Zoran Djindjić'i (bu arada, Habermas'ın talebesi olur kendisi) kesinlikle desteklememiş olsam da, Milošević'in Tito'nun ölmüş olduğunu tam anlamıyla hesaba katan ilk Yugoslav siyasetçi olduğunu söylemekte haklı olduğunu teslim etmeliyim. Komünistler Birliği'ndeki Milošević muhaliflerinin muhalefeti elden ayaktan düşüren aczi, "Tito'nun mirası" denen cesedi beceriksizce savunmaya çalışmalarında yatıyordu. İşin paradoksal yanı, 1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarında, Tito'nun mirasında savunmaya değer olan şeyleri savunmanın tek yolu, Milošević'e ve onun tesis ettiği rejime mümkün olan her yöntemle başvurarak karşı çıkmaktan geçiyordu: Bu mirası savunmak, kuşatma altındaki Saraybosna'yı savunmak demekti.

1989'un sadece devlet sosyalizminin mağlubiyetini değil, Batı sosyal demokrasisinin mağlubiyetini de temsil ettiğini akılda tutmak gerekir. Bugünkü Sol'un sefilliğinin en bariz göstergesi, Sol'un sosyal demokrat Refah Devleti'ni "ilkeli" bir şekilde savunmasıdır. Uygulamaya geçirilebilir radikal bir tasarı olmadığında Sol'un yapabileceği tek şey, devletin bu talepleri yerine getiremeyeceği pekâlâ bilinse de, onu Refah Devleti'nin genişlemesine dönük taleplere boğmaktır. Bunun sonucunda kaçınılmaz olarak yaşanacak hayal kırıklığı da sosyal demokrasinin temel aczini hatırlatacak ve böylece halkı daha radikal ve devrimci bir Sol'a yönelmeye teşvik edecektir. Söylemeye bile lüzum yok aslında, ama böyle sinik bir "pedagoji" siyaseti başarısız olmaya mahkûmdur: Mevcut siyasi-ideolojik kümelenmede, Refah Devleti taleplerinin yerine getirilememesi karşısında verilecek en muhtemel tepki, sağcı popülizm olacaktır. Eğer bunun olmasını engellemek istiyorsa, Sol'un Refah Devleti'ne omuz vermenin ötesine geçen olumlu bir tasarı oluşturması gerekecektir. İşte bu yüzden, küresel sermayenin Refah Devleti'nin arta kalan unsurlarını dağıtma işlevi gördüğü düşünülen araçlarına, Avrupa Birliği gibi uluslararası kurumlarına karşı bir müdafaa olarak güçlü ulus devletlere bel bağlamak da bütünüyle yanlıştır. Bu noktaya geldikten sonra, uluslararası Avrupa'da ulusal kimliğin zayıflamasından endişe duyan milliyetçi Sağ ile "stratejik bir ittifak"ı kabul etmemize ramak kalır.

Bugün dünyanın dört bir yanında inşa edilmekte olan duvarlar ile Soğuk Savaş'ın ikonu olan Berlin Duvarı'nın mahiyeti aynı değildir. Bugünün duvarları aynı anlayışla inşa edilmiyor gibidir, zira tek bir duvar bile çoğu kez birbirinden farklı işlevler görmektedir: terörizme, yasadışı göçmenlere, kaçakçılığa karşı savunma işlevi; sömürgeci bir anlayışla belli bir toprağa el koymaya kılıf uydurma işlevi, vs. Fakat Wendy Brown, duvarların çeşit çeşit işlevi varmış gibi görünmesine rağmen, karşımızda hep aynı fenomenin durduğunu; genellikle söz konusu duvarlar aynı kavrayışın örnekleri olarak algılanmasa bile bu durumun geçerliliğini koruduğunu söylemekte haklıdır. Bugünün duvarları, devam etmekte olan küreselleşme sürecinin ulus devletin egemenliğine karşı yönelttiği tehdide verilen bir tepkidir: "Bu yeni duvarlar, ulus devlet egemenliğinin yeniden yükselen tezahürleri değil, bu egemenliğin aşınmasının ikonla-

rıdır. Böyle bir egemenliğin mübalağalı işaretleri gibi görünseler de, tüm mübalağalar gibi, ifade etmeye çalıştıkları şeyin özünde bir derme çatmalık, şaibe ya da istikrarsızlık olduğunu açığa çıkarırlar – zaten bu nitelikler egemenliğe aykırı, dolayısıyla da egemenliğin sonunu hazırlayan unsurlardır.³⁹ İşin dikkat çekici tarafı, bu duvarların inandırıcılıktan uzak ve bayağı etkisiz olmalarıdır; beton ve metal gibi modası geçmiş malzemelerden yapılmaları, bugün ulusal egemenliği gerçekten tehdit eden dijital ve ticari hareket serbestliğinin gayri maddi güçlerine karşı ne hikmetse ortaçağdan kalma bir önlem olmalarıdır. Brown, devlet egemenliğine tehdit teşkil eden bir unsur olarak küresel ekonominin yanına, başlıca devletlerarası faillik olarak örgütlü dini eklemekte de haklıdır. Örneğin Çin'in –dini toplumsal istikrarı sağlamanın bir aracı olarak görmeye daha yakın zamanlarda başlamış olmasına rağmen– tam da ulusal egemenliğe ve birliğe yönelik bir tehdit olarak algıladığından dolayı, bazı dinlere (Tibet Budizmi, Falun Gong hareketi) şiddetle karşı çıktığı iddia edilebilir (Budizme evet, ama Çin devletinin kontrolü altında; Katolikliğe evet, ama papanın atayacağı piskoposların Çinli yetkililerce seçilmesi kaydıyla, vb.).

Yirminci yüzyıl komünizmine sahte bir sadakatle bağlı olmanın en kurnaz yolu, patlamanın eşiğindeki sahici bir işçi sınıfı hareketi adına tüm Reel Sosyalizmleri reddetmektir. 1983'te Georges Peyrol "Eski Usul Bir Marksisti Fark Etmenin Otuz Yolu" başlıklı bir makale yazmıştır –devrimci işçi hareketinin er ya da geç yeniden ivme kazanacağına, kapitalist yönetimin yanında yozlaşmış Sol partiler ve sendikaları da silip süpüreceğine duyulan, kesin, geleneksel Marksist inancın muhteşem bir ironik dille eleştirildiği bir metindir bu. Frank Ruda,⁴⁰ "Georges Peyrol'un Alain Badiou'nün takma isimlerinden biri olduğunu söylemiştir: Bu saldırının hedefi, hâlâ ayakta olan ve hâlâ Marksist Sol'un yaşadığı krizin sonunda yeniden sahici bir işçi sınıfı hareketinin öyle ya da böyle ortaya çıkacağına inanan Troçkistlerdir.⁴¹ Peki bu açmazdan nasıl çıkılabilir? Bu noktada ca-

39. Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York: Zone Books, 2010, s. 24.

40. Badiou'nün *Peut-on penser la politique?* adlı kitabının Almanca çevirisi-ne yazdığı sunuş yazısından.

nalıcı bir adım atıp, devlet ve piyasa düzenlemesiyle birlikte, bunların ütöpik gölgesini, yani toplumsal üretim sürecini doğrudan "aşağıdan" düzenleme fikrini, konseylerin "dolaysız demokrasi" hayalinin ekonomik muadilini de reddetsek nasıl olur?

O halde bugün nerede duruyoruz? Badiou'nün reel sosyalizmin yıkılmasından sonra içine düştüğümüz zorlu durumla ilgili unutulmaz bir betimlemesi var: "Kötü'yü Kötü'nün enkazı üzerinde dans ederken gördüğümüz bu sıkıntılı durum."⁴² Asla ve kat'a nostalji duyulmamalı; Komünist rejimler "kötü"ydü – sorun, onların yerine geçenin de, farklı bir şekilde de olsa, "kötü" olmasıdır. Peki ne şekilde? 1991'de, demokratik Batı ile Komünist Doğu arasındaki farka dair espriyi daha teorik bir dille ifade etmişti Badiou: Doğu'da, entelektüellerin kamusal beyanları sabırsızlıkla beklenir ve entelektüellerin özgürce yazıp konuşması yasaklansa da bu tür beyanların büyük bir yankısı olur; Batı'daysa, entelektüeller dilediklerini söyleyip yazabilirler, ama sözleri çoğu kez gözardı edilir. Badio'nün formüleştirmesine göre, Doğu ile Batı arasındaki karşıtlık, Hukuk'un üstünlüğünün Devlet ve felsefe kutupları arasında farklı konumlar almasına dayanır. Doğu'da, felsefenin önemi kabul edilir, ama ancak Devlet'e doğrudan tabi olması şartıyla: Burada felsefenin rolü, Devlet'in doğrudan Tarih'in Hakikati adına çalıştığını meşrulaştırmaktır ki böylece Devlet Hukuk'un üstünlüğünden ve onun güvence altına aldığı biçimsel özgürlüklerden vazgeçebilir. Batı'daysa, tam aksine, Devlet'i meşrulaştıran şey o âli Tarih'in Hakikati değil, Hukuk'un üstünlüğüyle güvenceye alınan demokratik seçimlerdir. Sonuçta, Devlet de kamu da felsefeyi umursamaz:

Parlamente toplumlarda siyasetin Hukuk temasına teslim edilmesi... felsefeciyi sofistten ayırt etmenin imkânsız hale gelmesine yol açar... Tersinden bakıldığında, bürokratik toplumlarda, felsefeciyi memurdan ya da

41. Jaruzelski'nin 1981'deki darbesi, Solidarność'u da siyaseten bayağılaşmanın yol açacağı hayal kırıklığından kurtarmıştır: 1980'lerde istediği gibi faaliyet göstermesine müsaade edilseydi eğer, Solidarność ulusal bir güç olarak büyüünü kaybedip siyasi hiziplere bölünecek ve bu hizipler de hâkim Katolik-muhafazakâr liderliğin altında pragmatik bir siyaset güdecekti (ki on yıl sonra tam da bu oldu zaten).

42. Alain Badiou, *Of an Obscure Disaster*, Maastricht: Jan van Eyck Academic, 2009, s. 37.

polisten ayırmak imkânsızdır. Son kertede, felsefe genelde tiranın sözünden başka bir şey değildir.⁴³

Her iki durumda da felsefe kendi hakikatinden ve özerkliğinden yoksun bırakılır, zira "felsefî kimliğin bünyevi *hasımları* olan sofist ile tiran, hatta gazeteci ile polis bile kendini felsefeci ilan eder."⁴⁴ Badiou, üstü kapalı bir şekilde veya açık açık, polis Parti-Devleti'ni Hukuk Devleti'ne yeğlemez: İlkini ikincisine yeğlemenin tamamen meşru olduğunu açıkça belirtir. Ama burada kilit bir ayırım daha yapar: "Asıl yanılgı, Devlet'in nesnel tarihini ilgilendiren bu tercihin gerçekten de öznel bir siyasi karar olduğunu düşünmektir."⁴⁵ "Öznel siyasi karar"la kastettiği şey komünist (ya da radikal ve özgürleştirici) bir hatta kolektif olarak sahiden bağlanmaktır: Böyle bir bağlanma meclis demokrasisine "karşı" değildir, sadece kökten farklı bir düzlemde hareket eder – yani, siyasi bağlanma tekil bir eylem olan oy vermeye sınırlı değildir; bir Dava'ya sürekli sadakate, sabırla gerçekleştirilen kolektif bir "aşk eseri"ne işaret eder.

Badiou'nün teorik bir dille ifade ettiği şey, sıradan insanların çoğunun gündelik hayatında doğrulanır: Komünist rejimlerin çöküşü, özgürleşme tarihinde Yeni bir şeyi doğuran tarihsel kopuş anlamında bir Olay'a tekabül etmiyordu. Çöküşün ardından, Marx'ın Fransız Devrimi analizinde anlattığı şekliyle özgürlüğün coşkusundan kârın hâkimiyetine geçilmesini anımsatırcasına, kapitalist normallığe dönülmüştü sadece. Bu bağlamda Václav Havel'den bahsedebiliriz: "Hakikatte yaşama"nın amansız savunucusunun daha sonra, Komünist istihbarat teşkilatının eski üyelerinin hâkim olduğu şüpheli emlak şirketleriyle karanlık ticari anlaşmalar yaptığını öğrenince, destekçileri ne yapacaklarını şaşırmişti. Komünizm'in çöküşünün yirminci yıldönümünü kutlamak üzere 2009 yılında Polonya'ya giden Timothy Garton Ash, etrafındaki vülger gerçekliğe aldırmadan, Polonyalıları –sanki hâlâ Solidarność'un o soylu ülkesinde yaşıyorlarmış gibi– ülkeleriyle gurur duymaları gerektiğine ikna etmeye çalışırken ne kadar da saf görünüyordu öyle.

Gerek Batı gerekse de Doğu Avrupa'da, siyasi alanın uzun vadede yeniden örgütlenmesine ilişkin kimi işaretler var. Yakın za-

manlara kadar bu alanın hâkimi genelde iki ana partiydi: Merkez Sağ parti (Hristiyan-Demokrat, liberal-muhafazakâr, Halk Partisi, vs.) ve Merkez Sol parti (sosyalist, sosyal demokrat, vb.). Bunlara ilaveten bir de daha dar bir seçmen kitlesine seslenen daha küçük partiler (ekolojistler, özgürlükçüler, vb.) vardı. Şimdilerdeyse, bir yanda bizatihi küresel kapitalizmi temsil eden (ve genelde kürtaj, gey hakları, dinsel ve etnik azınlıklar, vb.'ne bir derece hoşgörü gösteren) bir partinin, diğer yanda da gittikçe güçlenen (çeperlerinde açıkça ırkçı ve neofaşist grupların yer aldığı) göçmen karşıtı bir popülist partinin işgal ettiği bir alanın ortaya çıkmakta olduğunu görüyoruz. Polonya bunun iyi bir örneği: Eski Komünistlerin ortadan kaybolmasıyla birlikte, başbakan Donald Tusk'un "ideoloji karşıtı" merkezci liberal partisi ile Kaczynski biraderlerin muhafazakâr Hristiyan partisi başlıca partiler haline geldi. İtalya örneğinde ise, başbakan Berlusconi bu nihai karşıtlığın bile aşılabileceğini kanıtlıyor: Forza Italia hem küresel kapitalizmin hem de popülist göçmen karşıtı eğilimin partisi. İdeoloji-sonrası yönetimin siyasetten arındırılmış alanında, seçmenleri harekete geçirmenin tek yolu (göçmenlerden, *komşu*'dan) korkmalarını sağlamaktır. Gaspar Miklos Tamas'ın deyişiyle "Çar ile Lenin arasında kimsenin olmadığı", yani karmaşık bir durumun basit bir tercih meselesine indirgendiği (cemaat mi yoksa kolektif mi, sosyalizm mi yoksa komünizm mi?) bir senaryoya yavaş yavaş yaklaşmaktayız yine. Ya da 1968'in meşhur tabiriyle: Liberalizmin o çok önemli mirası, ancak radikal Sol liberalizme bir kardeş gibi yardım ederse ayakta kalır.

Çay Partisi hareketi, liberal mutabakata karşı tek hakiki muhalefet olarak gitgide yükselen Sağcı popülizmin ABD'deki versiyonu değil mi? Çay Partisi hareketinin kimi özelliklerinin ABD'ye has olduğu doğru elbette – ki bu da söz konusu hareketin yükselişinin, bir dünya gücü olarak ABD'nin daha fazla kuvvet kaybetmesiyle yakından bağlantılı olacağını rahatlıkla tahmin etmemize olanak sağlıyor. Daha ilginç olan şey, Cumhuriyetçi Parti ile Çay Partisi arasındaki, olur olmaz yerlerde zaten patlak verip duran çatışma: Büyük bankaların başları, 2008 çöküşüne yol açmış türden spekülasyonları sınırlandıran Volcker yasasını yürürlükten kaldırma vaadinde bulunmuş olan Cumhuriyetçi Parti liderleriyle buluşmuş; bunun üzerine Çay Partisi öncelikli görevini, Bush'un çok zenginler için düzenlediği

vergi indirimlerini genişletmek şeklinde belirlemiş ve böylece kapatmaya çalıştığı bütçe açığına yüz milyarlarca dolar ilave etmiştir. Bu ustalıklı ideolojik manipölasyon daha ne kadar işlemeye devam edecek? Çay Partisi'nin tabanı, hareketin "sömürücü zenginler"e ayrıcalık tanıma suretiyle çalışkan sıradan insanları koruma gündeminin temel akıldışılığına, yani kelimenin tam anlamıyla kendi çıkarlarına karşı bir siyaset güdülmesine daha ne kadar bağlı kalacak? İdeolojik mücadele işte burada başlar: Çay Partisi'nin bu düpedüz akıldışı politikası, en temel olguları bile bulanıklaştırabilen "devlet müdahalesine karşı bireyin özgürlüğü" ideolojisinin ne kadar güçlü olduğunu kanıtlar.

Bugün, bu değişimin bedelini ödemeye başlıyoruz. Mayıs 2010'da, yani Yunan hükümeti, finansal çöküşten kaçınmasını sağlayacak kurtarma paketi için AB'nin belirlediği şartları yerine getirmek amacıyla benimsemek zorunda kalacağı "kemer sıkma" önlemlerini açıkladıktan sonra, geniş çaplı eylemler kana bulandı. Bu olaylar esnasında, iki hikâye ön plana çıkıyordu: Batı Avrupa'nın kurulu düzeninin hâkim hikâyesine göre Yunanlılar, sırtlarını AB'nin verdiği desteklere dayamaya alışmış, yoz, verimsiz, bedavaya yaşayan, tembel insanlardı; buna karşılık Yunan Solu tasarruf tedbirlerini, uluslararası finans sermayesinin, Refah Devleti'nin son kalıntılarını da yıkip Yunan devletini kendi emirlerine boyun eğmeye zorlamaya dönük bir başka girişimi olarak görüyordu. İki hikâyede de doğruluk payı vardır elbette (hatta bu hikâyeler, Yunan yönetici sınıfının yozlaşmasını kınama noktasında uyuşur bile), ama bu iki hikayenin de esasında kökten hatalı olmadığı anlamına gelmez. Avrupa'nın kurulu düzeninin hikâyesinde, Yunanistan'a verilen muazzam miktarlardaki paranın, ülkenin büyük Avrupa bankalarına olan borcunu ödemek için kullanılacağı örtbas edilir: Önlemin esas amacı bankaları desteklemektir, çünkü Yunan devleti iflas ederse şayet, bankalar bu durumdan feci etkilenecektir. Solcu hikâye ise günümüzdeki Sol'un sefaletinin bir başka göstergesidir: Yapılan protestonun kimseye hayrı yoktur; mevcut Refah Devleti'ni savunmak adına kimseye tavizin verilmeyeceğinden başka bir şey söylenmemiştir. (Bu hikâyenin de, sözü edilen büyük borcun aslında "sıradan" işçi sınıfının tadını çıkardığı ayrıcalıkların karşılığı olduğu gibi tatsız bir gerçekten kaçınmaya çalışıldığını söylemeye bile gerek yok herhalde.)

Gelin görün ki Yunan devletinin bu borcu asla ödemeyeceğini, ödeyemeyeceğini herkes gayet iyi biliyor – tuhaf bir jestle bu kolektif hayal ürününün peşine takılan herkes, kredinin temelindeki finansal tahminin bariz saçmalığını görmezden geliyor. İşin ironik yanı, bu önlem paketi avroyu istikrara kavuşturmak şeklindeki acil amacını yine de gerçekleştirebilir: Günümüz kapitalizminde önemli olan şey, faillerin geleceğe dair beklentilerine ilişkin varsayımsal inançlarına göre –bu ihtimallere gerçekten inanıp inanmadıklarına ya da onları gerçekten ciddiye alıp almadıklarına bakmadan– hareket etmeleridir. Bu kurgusallaştırma görünüşteki karşıtıyla el ele gider: Krizin siyasetten arındırılarak doğallaştırılması ve önerilen düzenleme tedbirleri. Bu tedbirler siyasi tercihlerle temellendirilen kararlar olarak değil, tarafsız bir ekonomi mantığının dayattığı zorunluluklar olarak sunulur – ekonomimizi istikrara kavuşturmak istiyorsak, yapmamız gereken tek şey bu acı hapi yutmaktır. Fakat bu argümandaki hakikat payını gözden kaçırmamalıyız: Küresel kapitalist sistemin sınırları içinde kalırsak, bu tür tedbirler gerçekten de gerekli olur – esas ütopya şimdiki sistemin kökten değiştirilmesi değil, bu sistem *içinde* bir Refah Devleti'nin var edilebileceği fikridir.

Bu bağlamda, IMF bir açıdan bakıldığında tarafsız bir disiplin ve düzen kurumu olarak, başka bir açıdan bakıldığında küresel sermayenin baskıcı bir aktörü olarak görünür. Her iki bakış açısında da bir hakikat vardır: IMF'nin kendisine bağımlı devletlere bir süpereo gibi davrandığı rahatlıkla görülebilir – bir yandan, ödemedikleri borçları yüzünden onları azarlayıp cezalandırır; öte yandan da geri ödeyemeyeceklerini herkesin bildiği krediler vererek onları borcun kısır döngüsünün daha da derinlerine sürükler. Fakat bu süpereo stratejisinin işe yaramasının sebebi, bu borcu gerçekten geri ödemek zorunda kalmayacağını bilen borçlu ülkenin, son kertede bundan nemalanmayı ummasıdır. (Bu kısır döngünün dışında hiçbir gerçek olmadığını söylemeye gerek bile yok herhalde: Eğer bir devlet IMF'nin himayesinden çıkmaya çalışırsa, sınırlandırılmamış devlet harcamasının yol açacağı düzensizlik sonucunda ortaya çıkacak enflasyon riskine maruz kalır.)

Yunanistan'daki krizin, gerek avronun gerekse de birleşik bir Avrupa tasarısının başarısızlığa mahkûm olduğunu gösterdiğini duyuyoruz sıkça. Ama bu genel önermeyi onaylamadan önce, Leninist

bir yorum ekleyelim isterseniz: Avrupa öldü, eyvallah – peki *hangi* Avrupa? Elcevab: dünya piyasasına uyum sağlamayı öngören siyaset-sonrası Avrupa, referandumlarda defalarca reddedilmiş Avrupa, merkezi Brüksel'de olan teknokratik-uzman Avrupası; kendini Yunan tutkusu ve yozlaşmasına karşı soğuk ekonomik aklı, pathosa karşı matematiği savunan bir yer olarak sunan Avrupa. Ama ne kadar ütöpik görünürse görünsün, başka bir Avrupa'nın, ortak bir özgürleştirici tasarıya dayanan yeniden siyasileşmiş bir Avrupa'nın; antik Yunan demokrasisini, Fransız ve Rus devrimlerini doğurmuş olan Avrupa'nın yeniden kurulması için hâlâ olanak vardır. İşte bu yüzden, sürmekte olan finansal krize, egemen ulus devletlerin müdafaasına çekilmek suretiyle karşılık verme ayarısına kapılmamak gerekir; zira serbest dolaşım halindeki uluslararası sermaye, devletleri rahatlıkla birbirine düşürebilir. Verilecek karşılık, uluslararası sermayenin evrenselciliğinden *daha* da enternasyonalist ve evrenselci olmalıdır. Bu noktada, küresel sermayeye tikel etnik kimlikleri savunma amacıyla direnme anlayışı neredeyse intiharla eş anlamlıdır – Kuzey Kore'nin "*juche*"sinin* grotesk hayaleti pusuda bekler.

Leitkultur? Evet, Lütfen!

Farklı hayat tarzları gibi hassas bir meseleyi işte bu bağlamda ele almalıyız. Batılı liberal-seküler devletlerde, devlet iktidarı kamusal özgürlüğü korumakla beraber, gerekli gördüğünde (örneğin çocuk istismarından şüphelendiğinde, vs.) özel alana müdahale eder. Buna karşılık İslam Hukuku'nda, "hane içine bu şekilde müdahale edilmesine, 'özel' alanların ihlal edilmesine izin verilmez, ama 'kamusal' davranış kurallarına riayet son derece sıkıdır":⁴⁶ "Cemaat için. Müslüman öznenin –sözlü olarak ilan etmek de dahil olmak üzere– toplumsal pratiğinde önemli olan şey, mahiyeti ne olursa olsun, kişinin kendi içindeki düşünceler değildir." Bir başka deyişle, "nihayetinde önemli olan şey, kişinin belirli bir yaşam tarzına ait olması, ama bu yaşam tarzının içinde kendisinin sahibi sayılmamasıdır."

* Kuzey Kore'nin resmi ideolojisi.

46. Bkz. Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler ve Saba Mahmood, *Is Critique Secular?*, Berkeley: University of California Press, 2009, s. 37, 40, 45.

Kuran'da "dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (Kehf Suresi, 29. Ayet) dense de, "istediğini düşünme hakkı... insanları sahte bir bağlılığa döndürme amacıyla kişinin dinsel ya da ahlaki inançlarını alenen ifade etme hakkını içermez."⁴⁷ İşte bu yüzden Müslümanlar için "*dine küfürle karşılaşıldığında sessiz kalmak imkânsızdır*": Müslümanlar buna hiddetle tepki verirler, çünkü onlara göre "dine küfür 'ifade özgürlüğü' ya da yeni bir hakikatin meydan okuması değil, canlı bir ilişkiyi bozma maksadı taşıyan bir şeydir." Saba Mahmood bu canlı ilişkiyi, ikonun Ortodoks Hristiyanlık'taki rolünü mercek altına alarak anlatır. İslam putkırıcı olsa da, sofu Müslümanlar için,

cisimleşmiş pratikleri ve erdemlerinin sağladığı maya sayesinde, kişi kendini dine adar ve sofu bir mizaç kazanır. Modele bu şekilde yerleşme... kişinin bir samimiyet hissi ve arzuyla otorite figürüne bağlandığı bir gönül işinin sonucudur. Peygamber'in davranışına "yasa"nın zorlamasıyla değil, insanı belirli bir şekilde davranmaya meylettiren, o ana kadar geliştirilmiş olan etik yetilerden dolayı öykünülür.⁴⁸

Kişinin kendini aşmak suretiyle, ilahi olanla kurulan ortak canlı ilişkiyi cisimleştiren karmaşık bir pratik ağının bir arada tuttuğu cemaate teslim olması, yani Protestanlığın odağındaki yalnız bireyin içsel inancının tam tersi olan bu tavır, Müslümanların İslam'a küfredildiğinde niçin bu kadar hararetle kamusal protestolar yaptığını da açıklar. Ancak ortak ritüelleri ve alışkanlıkları olan bir dinsel cemaatin mensupları olarak bütünüyle anlamlı bir hayat sürdüren kişiler olarak deneyimlerler kendilerini; bundan dolayı, İslam'a yönelik bir saldırı onların gözünde düşünsel bir hakikat meselesi değil, doğrudan kendi kolektif hayat biçimlerine yöneltilmiş bir tehdittir. Asıl sorun, bir cemaatin mensupları, doğrudan kendi dinlerine yapılan bir saldırıyı değil de, *başka bir cemaatin yaşam tarzını* bir küfür olarak gördüğünde patlak verir – sözgelimi Hollanda, Almanya ve Danimarka'da gey ve lezbiyenlere yapılan saldırılarda; bazı Fransızların, burka giyen bir kadın gördüklerinde, bunu Fransız kimliklerine yönelik bir saldırı olarak algılamaları, dolayısıyla da böyle bir durumla karşılaştıklarında "*sessiz kalmanın imkânsız*" olduğunu düşünmelerinde olduğu gibi. Liberalizmin kökenleri abartılmış bir bi-

reycilikte yatmaz; liberalizm daha ziyade, birbiriyle dip dibe yaşayan iki etnik ya da dinsel grubun yaşam tarzları birbiriyle bağdaşmıyorsa eğer, *bu durumda ne yapmalı* sorusuna verilen bir cevaptı. Böyle bir durumda, devletin hukukuna bel bağlamamamız gerektiğini, yani tek hakiki çözümün birbiriyle bağdaşmayan yaşam tarzlarının bir arada var olabileceği ortak bir çerçeve sağlayacak bir *Leitkultur* oluşturmak olduğunu söylemek kolaydır (ve liberalizmin sadece devlet hukukunun bir ilkesini değil, özgül bir toplumsal kültürü de temsil ettiğini unutmamamız gerekir). Peki ya böyle bir *Leitkultur* yoksa?

Özel özgürlük ile kamusal özgürlük arasındaki ilişkiye gelecek olursak, demokratik Batı'nın gözündeki özgürlüğün toplumsal olduğu doğrudur. Eğer özgürlük içsel bir kanaat olarak görülürse anlamsızlaşır; özgürlüğün toplumsallaştırılması gerekir; kişinin hem başkalarını ikna etmek ("ayartmak") için kendi kanaatlerini alenen ifade etme hakkını, hem de toplumsal alanda bu kanaatlere göre hareket etme hakkını içermesi gerekir. Fakat kişisel özgürlük ve kanaatler bakımından, bu durum, Batı liberalizminin totaliter bir düşünce denetimi sağlamak için özel alana dalmayı desteklediği anlamına gelmez. Bu bağlamda, demokratik liberalizme göre sorun bir ayartma sorunudur: Özgürce hareket etmek olduğunu düşündüğüm şey, aslında sadece imgeler ve retoriklerin beni ayartmasından mı ibaret? (Descartes'ın kadınların erkeklerden aşağı olduğunu düşünmesinin nedeni budur: Kadınlar duyuusal etkilenimlere daha açıktır ki bu da onların düşünme kabiliyetlerini zayıflatır.) Talal Asad ayartma konusunu ele alırken, bir kere daha İslam'ı liberal Batı'yla kıyaslar: Batı tecavüzü kınar, ama ayartmayı hoşgörür, hatta göklere çıkarır; İslam'da ise ayartma en büyük kabahattir: "Liberal toplumda, tecavüz, yani cinsel keyif amacıyla bir kişinin rızası hilafına tabi kılma ciddi bir suçtur; ayartma, yani bir başkasının arzusunun katıksız manipülasyonu ise suç teşkil etmez. İlki şiddettir, ikincisi ise değildir... Liberal toplumlarda ayartmaya müsaade edildiği gibi, bireysel özgürlük göstergesi olarak kıymet de verilir."⁴⁹ (Bu karışıklığı, özel düşüncenin özgürlüğü ile kamusal eylem üzerindeki kısıtlamalar arasındaki karışıklıkla nasıl birleştireceğiz peki? Tecavüzün özel,

ayartmanın ise –mahrem olsa bile– kamusal olduğunu mu düşüneceğiz?) Asad bu "tarafsız" tasvirin ardından, alttan alta eleştirel iki iddiada daha bulunur: Birincisi, "ayartma oyununda" zorlama ile ayartma arasındaki ayrım belirgin değildir, zira bu iki uç arasında geniş bir alan bulunur; ikincisi, liberal toplumlarda ayartma metalaşmanın kilit bir bileşenidir: "Bir tüketici ve seçmen olarak birey, açgözlülük, kibir, haset, intikam, vb.'nin çağrısıyla çeşitli ayartılara maruz kalır. Başka bağlamlarda ahlaki kusurlar olarak görülüp kınanabilecek olan şeyler, burada belirli türden bir ekonomi ve idarenin işleyişi için elzemdir."⁵⁰ Ayartma bir tür manipölasyondur, zira ayartılan kişi özerkliğini kaybeder: "Ayartmak, benliğinin en derinlerini ayartanın sunduğu imgelere, seslere ve kelimelere açması için birini kışkırtmak; ayartılanı –kasten veya farkında olmadan– ilk olarak ayartanın tasavvur ettiği bir amaca doğru sürüklemektir."⁵¹ Asad daha sonra, ayartmaya gösterilen (ve özerk özneyi fiilen dış uyarıcının edilgin kurbanına dönüştüren, böylece liberal özgürlüğü aslında başkalarını ayartma ve başkaları tarafından manipüle edilme özgürlüğü haline getiren) bu "liberal" hoşgörüyü, "ayartmanın, cinsel anlamıyla sınırlı olmadığı, önemli bir mesele sayıldığı" İslami teoloji ile kıyaslar: "Her biçimiyle ayartma, gerek birey için (zira kişinin kontrolünü kaybettiğini gösteriyordu), gerekse de toplumsal düzen için (şiddete ve toplumsal kargaşaya yol açabilirdi) kesinlikle tehlikeliydi."⁵² Buradaki istisna Batılı liberal piyasa ekonomisidir: Bu sistemin istikrarı, ister ekonomik isterse de siyasi mahiyette olsun, karmaşık ayartma oyunlarına dayanır. Kaçınılmaz olarak şu sonuca varıyoruz öyleyse: Liberal sistem bünyevi olarak sapkın ve yozdur; çünkü normal işleyişi, kamusal olarak kınadığı kötülüklerin ta kendisine dayanmaktadır.

Metaların çekiciliği ve siyasi manipölasyon yoluyla ayartma teması seküler rasyonalist eleştirinin genelgeçer bir konusudur. İslam'dan farkı, seküler rasyonalistin listeye *dinsel ayartmayı* da ilave etmesidir: "Kişinin kendini dine adanmasına ve sofu bir mizaç kazanmasına" vesile olan "mayayı sağlayan" "cisimleşmiş pratikler" de ayartma teknikleri değil midir? "Kişinin bir samimiyet hissi ve arzusuyla otorite figürüne bağlandığı" "modele bu şekilde yerleşmesi"

de ayartılmanın sonucu değil midir? Peygamber'in davranışına öykünmenin cezbediciliği de bir ayartma süreci değil midir? İçerik ne kadar farklı olursa olsun, söz konusu olan biçimsel prosedürler son derece homojen görünüyor.

Dahası, ister Hristiyan isterse de Müslüman olsunlar, köktenci denilen kişiler kelimenin tam anlamıyla köktenci midir sahiden de? Tibetli Budistlerden Amerikalı Amişlere varıncaya kadar tüm sahici köktencilerde rahatlıkla görülebilecek bir özellik bunların hiçbirinde yoktur: kökleri inançsızların yaşam tarzına karşı derin bir kayıtsızlıkta yatan, hınç ve haset yokluğu. Eğer bugünün sözümona köktencileri Hakikat'e giden yollarını gerçekten bulduklarına inanıyorlarsa, niçin inançsızların kendilerini tehdit ettiğini hissediyorlar, niçin onlara haset duyuyorlar? Bir Budist Batılı bir hedonistle karşılaştığında onu hiç kınamaz. Müşfik bir tavırla, hedonistin mutluluk arayışının başarısızlığının nedeninin bu arayışın ta kendisi olduğunu söylemekle yetinir. Hakiki köktencilerin tam aksine, inançsızların günahkâr hayatları sözümona köktencileri son derece rahatsız eder, onların ilgisini çeker ve akıllarını başlarından alır. Günahkâr ötekini kınarken, aslında kendi iğvalarıyla mücadele etmekte oldukları düşünülebilir. İşte bu yüzden sözümona Hristiyan ya da Müslüman köktenciler hakiki köktencilik yüz karasıdır.

William Butler Yeats'in "İkinci Geliş" şiirindeki "İyiler her türlü kanaatten yoksun / Oysa yoğun bir tutkuyla dolu kötüler" sözleri hal-i pürmelalimizi kavramaya yetmez: Müslüman kalabalıkların yoğun tutkusu sahici bir inancın yokluğuna delalet eder. Köktencilerin ta içlerinde de hakiki bir inanç yoktur; şiddetli feveranları bunun bir kanıtıdır. Küçük bir Danimarka gazetesindeki aptal bir karikatürün kendini tehdit ettiğini hissettiğine göre, bir Müslümanın imanı hakikaten kırılmalı, değil mi? İslami köktencilerin protestoların temelinde yatan, üstün olduklarına dair bir kanaat ya da tüketimci medeniyetin küresel saldırısına karşı kendi kültürel-dinsel kimliklerini koruma arzusu *değildir*. Köktencilerin sorunu onların bizden aşağı olduğunu düşünmemiz değil, *onların kendilerini* gizliden gizliye daha aşağı görmeleridir. İşte bu yüzden, lütfedici bir siyaseten doğrucu tavırla onlara karşı herhangi bir üstünlük hissetmediğimizi vurgulamamız, onları daha da kızdırıp hınçlarını besler. Sorun bir kültürel farklılık sorunu (köktencilerin kendi kimlik-

lerini muhafaza etme çabası) değil, tam tersidir: Zaten tıpkı bizler gibi olmaları, gizliden gizliye bizim ölçütlerimizi zaten içselleştirmiş olmaları ve kendilerini bu ölçütlere bakarak değerlendirmeleridir. (Bu durum hiç şüphesiz, Tibet Budizmini Batılı ölçütlerle, yani mutluluk arayışı ve acıdan kaçınmayla meşrulaştıran Dalai Lama için de geçerlidir.) İşin paradoksal yanı, köktencilerde "ırkçı" bir üstünlük inancının da esamesi okunmaz hakikaten.

En uç noktada, ayartmanın tecavüzden daha kötü olduğu iddia edilebilir: Bir kadın tecavüze uğradığında, ayartıldığında yaşadığının aksine, ruhunun kirlenmediği, bozulmadığı söylenir. Fakat burada varlığı teslim edilmeyen bir sürü önvarsayım bulunmaktadır. Burada sadece tecavüzün ya da ayartmanın şiddetinin yol açtığı ruhsal sonuçlar değil, aynı zamanda bizatihi şiddet teşhirinin o varsayılan ayartıcı gücü söz konusudur. Üstelik ayartma niçin, *a priori*, ayartanın kurbanı onun rızası hilafına manipüle ettiği bir sürece indirgen sin? Peki ya "kurban"ın kendisi ayartılmayı arzuluyor ve hatta bu yönde işaretler veriyorsa? Bu durumda kim kimi baştan çıkarmaktadır aslında? Taliban'ın metal topuklu kadın ayakkabılarını yasaklamasını hatırlayalım – kadınlar tamamen örtülüyken bile, tabanlarından çıkan o tıktırtı sesi erkekleri tahrik edebilirdi yani, öyle mi? Kadınları örtülü tutma ihtiyacı, bir kadınla karşılaşmanın hiçbir erkeğin karşı koyamayacağı bir tahrik haline geldiği aşırı cinselleşmiş bir evrene işaret eder. Bastırma çok güçlü olmalı, çünkü cinselliğin kendisi çok güçlü: Bir çift ayakkabıdan çıkan tıktırtı erkekleri şehvetle boğabiliyor – nasıl bir toplum bu böyle? *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'ndeki o meşhur "Signorelli" rüyasının analizinde, Freud'a hayatı yaşamaya değer kılan tek şeyin cinsellik olduğu "hikmetini" ("Bir adam cinsel ilişkiye giremiyorsa, geriye kalan tek şey ölmektir") aktaran kişinin Bosna Hersek'li yaşlı bir Müslüman olmasına şaşmamak lazım.

Demek ki Müslüman ülkelerde tecavüze karşı sergilenen bu çok yumuşak tavrın temelinde şu benzer dayanak yatıyor: Kurban gizliden gizliye, tecavüzcüyü eyleme kalkışmaya ayartmış (kışkırtmış) olacaktır.* Bu tür yorumları medya aracılığıyla sık sık duyuyoruz. 2006'nın sonbaharında, Avustralya'nın önde gelen müslüman din

* Krş. "Dişi köpek kuyruk sallamazsa, erkek köpek kovalamaz" atasözü. –Ç.n.

adamlarından Şeyh Taceddin el-Hilali, bir grup Müslüman erkek toplu tecavüz suçlamasıyla hapse atıldıktan sonra söylediği şu sözlerle skandala yol açmıştı: "Eğer üzeri örtülmemiş eti alıp sokağa koyarsanız... kediler gelip onu yer... kimin suçudur bu – kedilerin mi, yoksa örtülmemiş etin mi? Sorun, üzeri örtülmeyen ettedir." Örtülü olmayan kadın ile açık çiğ et arasındaki bu rezil ve insanı çileden çıkaran karşılaştırma, dikkatleri el-Hilali'nin argümanının altındaki bir başka, çok daha şaşırtıcı bir varsayımdan uzaklaştırmıştır: Erkeklerin bu tür cinsel davranışlarından kadınların sorumlu tutulması, erkeklerin cinsel tahrik olarak algıladıkları bir durumla karşılaştıklarında hepten çaresiz kaldıkları, tıpkı çiğ et gören bir kedi gibi arzularının büsbütün kölesi oldukları anlamına gelmez mi? Bu varsayımın aksine, Batı'daki kadın erotizmi vurgusu, erkeklerin kendilerine cinsel açıdan hâkim *olabildiklerini*, cinsel dürtülerinin kulu kölesi olmadıklarını varsayar. Cinsel edimin tüm sorumluluğunun kadına atfedilmesinin bir başka örneği, 2006'da İran'da yaşanmıştır: On dokuz yaşındaki bir kız, kendisine tecavüz etmeye çalışmış üç adamdan birini bıçaklayarak öldürdüğünü kabul ettikten sonra idam cezasına çarptırılmıştır. Peki, kendisini savunmayı seçmiş olmasaydı sonuç ne olurdu? Erkeklerin kendisine tecavüz etmesine izin vermiş olsaydı, İran'ın iffet yasaları uyarınca 100 kırbaç cezasına çarptırılacaktı. Eğer tecavüz sırasında evli olmuş olsaydı, muhtemelen zinadan suçlu bulunup recme mahkûm edilecekti. Bir başka deyişle, ne olursa olsun, sorumluluk tamamen *kadınına* yüklenecekti.

Burada bir varsayım daha iş başında. Birkaç yıl önce yayımlanan bir gazete haberine göre, akraba olmayan genç bir kadın ile genç bir erkek elektrikli bir gondola binmiş; fakat sistem bozulmuş, birkaç saat boyunca gondolda mahsur kalmışlar. Hiçbir şey olmamış, yine de kadın çok geçmeden intihar etmiş: Birkaç saatlığına de olsa yabancı bir adamla yalnız kalmak, "hiçbir şey olmadı" diye düşünmeyi imkânsız hale getirmiştir. Burada sadece erkeklerin baştan çıkarılmaya karşı duramadığı fikriyle değil, *olasılık ile fiiliyatın iç içe geçmesi* ile de karşı karşıyayız: Sadece olası bir şeye bile sahiden gerçekleşmiş bir şey gözüyle bakılmakta, öyleymiş gibi tepki verilmektedir.

Fiiliyat yerine olasılığa öncelik verilmesini izah etmenin tek bir yolu vardır, o da bu durumu özel boyut yerine kamusal davranışa

ayrıcılık tanımayla birlikte yorumlamaktır. "Özel alan" sadece özel düşünceleri değil –modern Avrupa'ya has mahremiyet anlamından ziyade kamusal mekânın dışında cereyan eden eylemler anlamında– özel eylemleri de temsil eder. Böylece, "özel alan"da yapılan bir tecavüz, kamunun gözlerinden ırak bir yerde gerçekleştiğinden, kamu hukukunun da sınırlarının dışında kalır. Dolayısıyla, "İslam Hukuku'nda kamusal davranış kurallarına riayetin son derece sıkı olması, ama hane içine bu şekilde müdahale edilmesine, 'özel' alanların ihlal edilmesine izin verilmemesi", bir çifte standarda göz yummak anlamına geldiğinden, potansiyel olarak çok daha uğursuz bir boyut kazanır – özel tecavüzün karşısında kamusal erdem. (Aynı görüşü ABD'deki Hıristiyan köktenciler de savunur. Onlara göre kamusal ifade özgürlüğü dine küfre karşı koruma sağlamalı, kamu yetkilileri hane içinde olup bitenlere burnunu sokmamalıdır.)

Buradaki esas karşıtlık, kamusal *simgesel* düzen –Lacancı büyük Öteki, *görünüm*ler düzeni– ile Öteki'nin neler olup bittiğini görmediği (ya da umursamadığı) "özel" alan arasındaki karşıtlıktır. O halde, zaten fiiliyattan sayılan olasılık, simgesel düzenin olasılığıdır; dine karşı müstehcen bir küfür ya da günahkâr bir fiil olarak görüldüğü takdirde, bir şeyin olgulardan bağımsız olarak bizatihi bir eylem olduğu "kamusal görünüm" düzeninin olasılığıdır. Ve bu da bizi modern seküler Batı ile İslam arasındaki temel farka getiriyor sanırım: İslam, büyük Öteki'nin otoritesine (bir hayat tarzını var eden simgesel otoriteye) hâlâ tamamen güvenmekte; Batı ise –gerek etik gerekse de siyaset alanında– büyük Öteki'nin çatlağı, tutarsızlığı, aczi vb.'ni giderek kabul etmektedir. Batı demokrasisinin temelinde "tahtın boşta olduğu", "doğal" ya da tamamen meşru bir siyasi otoritenin olmadığı içgörüsü yatmıyor mu? Lefort'un demokrasiyi, iktidar konumunun aslen boş olduğu ve seçilmiş temsilcilerce yalnızca bir süreliğine doldurulduğu bir siyasi düzen olarak teorileştirmesini hatırlayalım: Demokrasi simgesel (boş olan iktidar konumu) ile gerçek (bu yeri işgal eden fail) arasındaki boşluğu kabul eder ve hiçbir ampirik failin boş olan iktidar konumuna "doğal olarak" uymadığını öne sürer. Diğer sistemler eksiktir; düzenli olarak sarsıldıkça, işlemeye devam etmek için taviz vermek zorunda kalırlar; demokrasi ise eksikliği bir ilke mertebesine yükseltir, düzenli sarsıntıyı seçim kisvesi altında kurumsallaştırır. Demokrasi burada,

belirli bir siyasî vizyonu hayata geçirmek için, beklenmedik durumları hesaba katmak, tavizde bulunmaya hazır olmak, insanların kötülüklerini ve eksiklerini sistemle bağdaştırmak gerektiğini öngören "gerçekçi" duruşun ötesine geçer – demokrasi, eksikliğin kendisini bir kavrama dönüştürür.

Neden Fikir ve Neden Komünizm?

Sol'un bugün *siyasî* iktisatla karşı karşıya olduğumuzu –mevcut krizin "doğal" bir yanı olmadığını, mevcut küresel ekonomik sistemin bir dizi siyasî karara dayandığını– vurgulamak; bunu yaparken de, kapitalist sistemin *içinde* kaldığımız sürece –bu sistemin kendine has, sözümona doğal bir mantığı olduğundan ötürü– sistemin kurallarını çiğnemenin sahiden de ekonomik bir arızaya yol açacağını kabul etmek gibi zorlu bir görevi var. Yani, küresel piyasa koşullarının (taşeronluk, vs.) kolaylaştırdığı yeni bir ileri sömürü aşamasına girdiğimiz açık olsa da, bunun kapitalistlerin kurduğu bir kumpasın sonucu olmadığını; bilakis, daima finansal çöküşün eşliğinde duran sistemin işleyişinin dayattığı bir aciliyet olduğunu aklımızdan çıkarmamız gerekir. Bundan dolayı, şu an ihtiyacımız olan şey, kapitalizmi ahlaki açıdan iyileştirecek bir eleştiri değil, Komünizm Fikri'nin yeniden tam anlamıyla olumlanmasıdır.

Badiou'nün geliştirdiği şekliyle komünizm *Fikri*, tarihsel gerçeklikle hiçbir dolayımı olmayan, Kantçı bir düzenleyici fikir olarak kalmaya devam eder. Badiou böyle bir dolayımın Fikir'in saflığına aykırı olan tarihselci bir evrimciliğe geri dönüş anlamına geleceğini, Fikir'in böylelikle olumlu bir Varlık düzenine (olumlu tarihsel sürecin bir uğrağı olarak kavranan Devrim) indirgenmiş olacağını söyleyerek bu iddiayı ısrarla reddeder. Bu Kantçı gönderme tarzı, Badiou'nün "komünist hipotez" kavramsallaştırmasını bir "Saf Komünizmin Eleştirisi" olarak nitelendirmemize olanak tanır. Bu haliyle, Kant'tan Hegel'e geçişi tekrar etmeye, komünizm Fikri'ni Hegelci anlamıyla bir Fikir olarak, yani kendini gerçekleştirme sürecinde bir Fikir olarak yeniden kavramaya davet eder bizi. Demek ki "kendini neyse o haline getiren" Fikir –gerçekliğin cansız gölgesi olarak– gerçekliğe zıt bir kavram değil, kendisine gerçeklik ve mevcudiyet katan bir kavramdır. Hegel'in Tin'in kendi kendinin sonucu, kendisi-

nin ürünü olduğu şeklindeki o adı çıkmış "idealist" formülünü hatırlayalım. Bu tür ifadeler genelde alaycı "maddeci" yorumlara yol açar – "yani fikirleri düşünüp gerçekleştirenlerin fiili insanlar değil de, Baron von Munchhausen gibi, kendini saçlarından çekerek batıklıktan kurtaran Tin olduğunu söylüyorsun, öyle mi?.." Mesela, kitlelerin ruhunu yakalayıp büyük bir tarihsel güce dönüşen bir dinsel Fikir'i düşünelim. Bir bakıma, kendini gerçekleştiren, "kendi kendinin ürünü" haline gelen bir Fikir örneği değil midir bu? Bir tür kapalı devre içinde, insanları kendisi için savaşmaları ve kendini gerçekleştirmeleri için teşvik etmez mi? Kendi kendinin bir ürünü olarak Fikir kavramının görünür kıldığı şey, idealist bir kendi kendini doğurma süreci değildir; bir Fikir'in ancak ona gönülden bağlı olduğu için harekete geçen bireylerin faaliyetiyle var olduğu yolundaki maddeci olgudur. Açıkçası burada, Badiou'nün reddettiği türden bir tarihselci/evrimci görüş değil, çok daha radikal bir şey durmaktadır karşımızda: Tarihsel gerçekliğin kendisi olumlu bir düzen değil, kendi geleceğine işaret eden bir "her şey-olmayan"dır. Geleceğin mevcut düzene bir boşluk olarak ilave edilmesi, "her şey-olmayan"ı otolojik açıdan tamamlanmamış hale getirir ve böylece tarihselci/evrimci sürecin kendi etrafında ördüğü çitleri paramparça eder.

Niçin *komünizm* Fikri o halde? Lacancı İ-S-G üçlüsünü aksettiren üç sebepten ötürü: İmgesel düzeyde, çünkü radikal binyılcı ve eşitlikçi isyanların köklü geleneğiyle devamlılığı muhafaza etmek gerekir; Simgesel düzeyde, çünkü her tarihsel çağda, tam olarak hangi koşullarda komünizme yer açabileceğimizi belirlememiz gerekir; son olarak, Gerçek düzeyinde, çünkü Badiou'nün komünizmin asla değişmeyen unsurları olarak nitelendirdiği şeylerin (eşitlikçi adalet, iradecilik, terör, "halka güven") sert olduğunu kabul etmemiz gerekir. Böyle bir Komünizm Fikrinin, bir Fikir *değil* de –manevileştirilmiş dayanışma fikirlerinden ("hepimiz aynı gövdenin parçasıyız") faşist korporatizme varıncaya kadar– her türden organik toplumsal bağa uygulanabilecek belirsiz bir cemaatçi kavram olan sosyalizme zıt olduğu açıktır. Reel Sosyalist devletler tam da böyleydi işte: olumlu bir biçimde var olan devletler. Buna karşılık komünizm, kavramsal özü itibariyle devlet karşıtıdır.

Bu ebedi komünist Fikir'in kaynağı nedir peki? İnsan doğasının bir parçası mıdır, yoksa –Habermasçıların öne sürdüğü üzere– ev-

rensel simgesel düzene nakşedilmiş (eşitlik ya da karşılıklı tanıma-ya dair) etik bir öncül müdür? Ne olursa olsun, ebedi niteliğinin özgül tarihsel koşullarla açıklanamayacağı ortadadır. Bu meseleyi çözenin anahtarı, komünist Fikir'in isyan ettiği şeye, yani ideolojisi ilk kez *Manu Yasaları* gibi büyük kutsal metinlerde ifade edilmiş hiyerarşik toplumsal gövdeye odaklanmaktır. Louis Dumont'nun *Homo hierarchicus*'ta (Hiyerarşik Nizam İnsanı) gösterdiği gibi, toplumsal hiyerarşi daima tutarsızdır; yani yapısı paradoksal bir tersine çevirmeye dayanır (üst alan elbette alttakinden daha yüksektedir; ama alt düzende, alttaki üsttekenden daha yüksektedir) ve bu yüzden toplumsal hiyerarşi tüm öğelerini asla tam olarak kapsayamaz. Rancière'in deyişiyle "olmayan-parçanın-parçası"nı doğuran; hiyerarşik düzende yersiz kalan ve bu haliyle, söz konusu toplumun evrenselliliğine somutluk kazandırarak tekil bir evrensel işlevi gören o tekil öğeyi doğuran şey, bu kurucu tutarsızlıktır. O halde komünist Fikir, toplumsal hiyerarşide kendine ait bir yeri olmayan bu öğeyle aynı tözü paylaşan ebedi taleptir ("biz hiçbir şeyiz ve her şey olmak istiyoruz").

Öyleyse görevimiz bu ebedi komünizm Fikri'ne: ayaklanmalar-da ve ütöpik hayallerde, büyük dinlerin kapsamındakiler de dahil olmak üzere (Budizme karşı Hinduizm, Daoizme ya da Legalizme karşı Konfüçyüsçülük, vs.) Spartaküs'ten Thomas Müntzer'e kadar radikal hareketlerde canlı tutulan eşitlikçi ruha sadık kalmaktır. Asıl mesele, yenilgiyle sonuçlanan, yeni bir düzende istikrara kavuşamayan radikal toplumsal başkaldırı ile toplumsal gerçekliğin dışındaki bir alana itilmiş bir ideale doğru geri çekilme (örneğin Budizme göre hepimiz eşitiz, tabii nirvanada) arasında bir tercih yapmaktan nasıl uzak durulacağıdır. Batı düşüncesinin özgünlüğü tam burada, özellikle de tarihsel açıdan büyük önem taşıyan üç kopuş noktasında su yüzüne çıkar: Yunan felsefesinin mitik evrenden kopuşu, Hristiyanlığın pagan evrenden kopuşu ve modern demokrasi-nin geleneksel otoriteden kopuşu. Her örnekte, eşitlikçi ruh (sınırlı ama yine de fiili olan) yeni bir olumlu düzene taşınmıştır.

Kıscası, Batı düşüncesinin iddiası, (ilk ve dolaysız ifadesi eşitlikçi terör olan) radikal olumsuzluğun, ardından her şeyin normale döneceği kısa süreli esrik patlamalarda ifade edilmeye mahkûm olmadığıdır. Tam aksine, her geleneksel hiyerarşinin altının oyulması

olarak radikal olumsuzluğun, kendisini yeni bir hayat biçiminin istikrarını kazandığı olumlu bir düzen içinde ifade etme gibi bir potansiyeli vardır. Hristiyanlık'taki Kutsal Ruh'un anlamı budur: İman yalnızca müminler topluluğunda ifade bulmaz, aynı zamanda müminler topluluğu şeklinde var olur. Ve bu iman, İsa'nın dünyaya barış değil kılıç getirdiğini, babasından ve annesinden nefret etmeye-nin hakikaten müridi olmadığını söylemesinde açıkça görüldüğü gi-bi, barışa değil de "terör"e dayanır. Dolayısıyla bu terörün içeriği, tüm geleneksel hiyerarşilerin ve cemaat bağlarının reddedilmesini, başka bir kolektif bağın –siyasi aşk olarak *agape*'nin bir araya getirdiği müminlerin arasındaki eşitlikçi bağın– mümkün olduğu iddiasını beraberinde getirir.

Demokrasinin kendisi de teröre dayalı eşitlikçi bir bağın başka bir örneğidir. Claude Lefort'un belirttiği gibi, demokrasinin aksiyomu şudur: İktidar konumu boştur; gelenek, karizma ya da önderlik nitelikleriyle bu boşluğu doldurmaya doğrudan ehil olan kimse yoktur. İşte bu yüzden, demokrasinin sahneye çıkabilmesi için, terörün kendi işini halletmesi; iktidar konumunu, doğal olarak ya da doğrudan vasıflarına dayanarak bu konum üzerinde bir hak iddiasında bulunanlardan daima ayırması gerekir: Bu yer ile onu bir süreliğine işgal edenler arasındaki boşluk, ne pahasına olursa olsun muhafaza edilmelidir. Yine bu yüzden, Hegel'in monarşi çıkarımına demokratik bir ilave yapılabilir: Hegel, devlet iktidarının zirvesini devlet bürokrasisinde cisimleşmiş uzmanlıktan uzak tutmak için, devletin "akıldışı" (yani olumsal) başı olarak monarkta ısrar eder. Bürokratlar yetenekleri ve niteliklerine göre seçilirler, krala doğuştan kraldır – yani nihayetinde nasibine düşen bu olmuştur; doğal olumsallıkla seçilmiştir. Hegel'in burada sakınmaya çalıştığı tehlike bir asır sonra, tam da (Komünist) uzmanların yönetimine karşılık gelen Stalinist bürokraside patlak vermiştir: Stalin bir efendi figürü *değildir*; "gerçekten bilen", iktisattan dilbilime, biyolojiden felsefeye, akla hayale gelebilecek her konuda uzman olan biridir.

Olumsallığın her seçim sonucunda var olan indirgenemez uğrağından dolayı, aynı boşluğu muhafaza eden bir demokratik prosedürü pekâlâ tahayyül edebiliriz: Seçimlerin en vasıflı kişinin seçilmesine vesile oluyormuş gibi görünmemesi, bu demokratik prosedürü kısıtlamak şöyle dursun, totalitarizm ayartısından korur (zaten

bu yüzden, Antik Yunanlıların gayet farkında olduğu gibi, hükümdarları kadere göre belirlemek en demokratik seçim şeklidir). Bir başka deyişle, yine Lefort'un göstermiş olduğu gibi, demokrasinin başarısı, geleneksel otoriter iktidarın gözünde en büyük kriz ânı olan şeyi –bir efendiden diğerine geçişi, "taht boş" olduğu için paniğin doğduğu zamanı– kendi kuvvetinin kaynağına dönüştürmesidir: Demek ki demokratik seçimler, o karmaşık toplumsal ilişkiler ağının çözülüp oyları mekanik olarak sayılan bireylerin salt nicel çoğulluğu haline geldiği o sıfır noktasından geçişi temsil eder. Böylece terör ânı, tüm hiyerarşik bağların çözüldüğü ân yeniden tesis edilir ve yeni, istikrarlı bir siyasal düzenin temeline dönüştürülür.

Bundan dolayı, rasyonel bir devletin nasıl olması gerektiğine dair ölçütleri açısından bakıldığında, Hegel genel demokratik oy hakkından korkmakta haksızdı belki de (1832 tarihli İngiliz Reform Kanunu Taslağı'nı hararetle reddetmiştir). Radikal olumsuzluğu yeni bir siyasal düzene dönüştürme şeklindeki "sihirli" numarayı, Hegel'in zümreler Devleti'nden çok daha iyi beceren şey demokrasidir (yani genel oy hakkıdır): Demokraside, terörün olumsuzluğu (kendini iktidar konumuyla özdeşmiş gibi sunan herkesin mahvedilmesi) *içerilip aşılr* ve demokratik prosedürün olumlu biçimine dönüştürülür.

Bu biçimsel prosedürün sınırlarını bildiğimize göre, bugün mesele, eşitlikçi olumsuzluğun yeni bir siyasal düzene geri döndüğü bu süreçte ileri bir adım atmaya tahayyül edip edemeyeceğimizdir. Böyle bir düzenin izlerini, bilimsel topluluklar da dahil olmak üzere farklı alanlarda aramalıyız. CERN topluluğunun işleyişi buna bir örnektir: Ayrı ayrı herkes, neredeyse ütöpik bir şekilde, kolektif, hiyerarşik olmayan bir zihniyetle çalışmakta; bilimsel davaya (Büyük Patlama'nın koşullarının yeniden oluşturulmasına) bağlılık, her türlü maddi kaygıdan daha ağır basmaktadır. Fakat bu tür izler, ne kadar yüce olurlarsa olsunlar, sadece bundan mı ibarettirler – yani kıyıda köşede mi kalmışlardır?

Alex Callinicos, Sosyalist İşçi Partisi'nin Londra'da düzenlediği 2010 Marksizm Konferansı'nda yaptığı konuşmada, akıldışı ve insaniyetsiz bir toplumsal oluşum olan kapitalizmin kalıntılarının halka sunulduğu müzeleri olan bir komünist toplum rüyasından bahsetmişti. Bu rüyanın kasıtsız ironisi şu: Bugün, bu türden müzelerin tek örneği, *Komünizm*'in yol açtığı korkunç şeylerin sergilendiği

müzeler. O halde yine soralım: Böyle bir durumda ne yapmalı? Ölümden iki yıl önce, kısa vadede Avrupa'da hiçbir devrim olmayacağı ve sosyalizmi tek ülkede inşa etme fikrinin saçmalık olduğu anlaşıldığında, Lenin şunları yazmıştır: "Peki ya mevcut durumun hiçbir ümit vermiyor oluşu, işçilerin ve köylülerin çabalarını on katına çıkarmaya teşvik etmek suretiyle, bize medeniyetin temel gereksinimlerini Batı Avrupa ülkelerindekilerden farklı bir şekilde yaratma fırsatı sunuyorsa?"⁵³

Bolivya'daki Morales hükümetinin, Haiti'deki (eski) Aristide hükümetinin, Nepal'deki Maoist hükümetin içinde bulunduğu zorlu durum tam da böyle değil midir? Ayaklanma değil de "adil" demokratik seçimler yoluyla iktidara gelmişlerdir; ama daha sonra iktidarı (en azından kısmen) "devletçi olmayan bir tarzda" uygulamış, tabandaki destekçilerini doğrudan harekete geçirip Devlet-Parti ağını atlamışlardır. Vaziyetleri "nesnel olarak" hiç ümit vermemektedir: Tarih onlara ters yönde akmaktadır, kendi istikametlerine yönelen hiçbir "nesnel eğilime" bel bağlayamaktadırlar ve ellerinden doğaçlama yapmaktan, böyle çaresiz bir durumda ne yapılabilecekse onu yapmaktan başka bir şey gelmemektedir. Bütün bunlara rağmen, içinde bulundukları durum onlara eşsiz bir özgürlük vermiyor mu? (Ve bugünün solcuları olarak bizler de aynı durumda değil miyiz?) Burada kendimizi tutamayıp, "bir şeyden özgür olma" ile "bir şey için özgür olma" arasındaki o eski ayrımı devreye sokabiliriz: Bu hükümetlerin (tüm o yasaları ve nesnel eğilimleriyle) Tarih'ten özgür olmaları, yaratıcı deneyler için özgür olmalarını sağlamıyor mu? Hareket halindeyken, ancak kendi destekçilerinin kolektif iradesine itimat edebilirler.

Badiou şöyle der: "Merkezileştirilmiş parti modeli, bizatihi partinin iktidarından aşağı kalmayan yeni bir iktidar biçimini mümkün kılmıştır. Şu an 'Devlet'ten uzaklık' adını verdiğim durumdayız. Bunun ilk nedeni, iktidar meselesinin artık 'dolaysız' olmamasıdır: Bugün, başkaldırı anlamında bir 'iktidarı ele geçirme' hiçbir yerde mümkün görünmemektedir."⁵⁴ Fakat bu fazlasıyla basit bir seçene-

53. Lenin, *Collected Works*, C. 33, s. 479.

54. Filippo Del Lucchese ve Jason Smith, " 'We Need a Popular Discipline': Contemporary Politics and the Crisis of the Negative", Alain Badiou ile mülakat.

ğe dayanmıyor mu? Kökten değişim için gerekli "nesnel koşullar"ın yeterince "olgun" olmadığını görmezden gelmeden, hangi iktidar ele geçirilebilir durumdaysa onu niçin kahramanca ele geçirmiyor ve akıntıya karşı yapılabilecek ne varsa onu niçin yapmıyoruz?

Yunanistan'ın 2010 yazındaki durumuna dönelim: Yaygın hoşnutsuzluk tüm siyasi sınıfların meşruiyetini kaybetmesine yol açmış ve ülke bir iktidar boşluğunun eşiğine gelmişti. Sol'un devlet iktidarını ele geçirme şansı olsaydı, "hiçbir ümidin olmadığı" böyle bir durumda ne yapabilirdi? Kapitalist sistem (bu noktada kişileştirmeye başvurmakta bir sakınca görmüyorsak şöyle diyebiliriz mesela) sırf Yunanistan'ın ekonomik bir kaosa girmesini sağlama alıp bunu başkalarına acı bir ders olarak göstermek için, Sol'un iktidara gelmesine güle oynaya izin verirdi. Bununla beraber, böyle tehlikelere rağmen, iktidarı ele geçirmek için nerede bir ihtimal belirirse, Sol bu fırsatı kaçırmamalı, ortaya çıkacak sorunlarla doğrudan yüzleşmeli, bu kötü durumu en iyi şekilde değerlendirmelidir (sözgelimi Yunanistan' da şunları yapmak gerekirdi: borcu yeniden müzakereye açmak, içinde bulunulan zorlu durumdan çıkmak için Avrupa halklarını dayanışma amacıyla harekete geçirip onların desteğini sağlamak). Siyasetin trajedisi, iktidarı ele geçirmek için "iyi" bir ânın asla olmamasıdır: Fırsat her zaman aklımıza gelebilecek en kötü anda (ekonomik fiyasko, ekolojik felaket, toplumsal kargaşa, vb.'nin damgasını vurduğu bir anda), yönetici siyasi sınıfın meşruiyetini kaybetmiş olduğu ve faşist-popülist tehdidin pusuda beklediği bir vakitte ortaya çıkacaktır. Örneğin yüksek seviyede toplumsal eşitliği muhafaza eden ve hâlâ güçlü birer Refah Devleti olan İskandinav ülkeleri, küresel rekabet açısından da çok başarılıdır. Demek ki "cömert, nispeten eşitlikçi refah devletleri ütopyalar ya da dışarıya kapalı yerler olarak görülmemeli, bu devletlerin de dünya piyasasının rekabet gücü yüksek katılımcıları olabilecekleri kabul edilmelidir. Başka bir deyişle, küresel kapitalizmin parametreleri dahilinde bile, radikal toplumsal alternatifler için pek çok özgürlük derecesi vardır."⁵⁵

Los Angeles, 7 Şubat 2007. Bundan sonra kaynak belirtmeden yapacağım bütün alıntılar bu mülakattan olacak.

55. Göran Therborn, "The Killing Fields of Inequality", *From Linnaeus to the Future(s)*, Göteborg: Linnaeus University Press, 2010, s. 190.

Birinci Dünya Savaşı ile başlamış olan çağın belki de en özlü tasviri, Gramsci'ye atfedilen o meşhur sözdür: "Eski dünya can çekiyor, yeni dünya da doğmak için çırpınıyor: Canavarların zamanı geldi." Faşizm ve Stalinizm yirminci yüzyılın ikiz canavarları değil miydi? Biri eski dünyanın hayatta kalmak için sergilediği beyhude çabadan, diğeri de yeni bir dünya kurmaya yönelik gayri meşru bir girişimden doğmamış mıydı? Peki bugün, biyogenetik olarak denetlenen bir toplum kurmaya dönük tekno-gnostik hayallerle yarattığımız canavarlara ne demeli? Bu paradoksun tüm sonuçlarını ortaya koymak lazım: Belki de Yeni'ye –en azından bizim hayal ettiğimiz gibi– dolaysız bir geçiş yoktur ve canavarlar bu geçiş zorlandığında ister istemez ortaya çıkıyordur.

Bu canavarlığın yeni yükselişinin göstergelerinden biri, yönetici sınıfların günden güne –hatta kendi çıkarları için bile– yönetemez hale geliyor gibi görünmesidir. Ortadoğu'daki Hristiyanların akıbetini düşünelim. Son iki binyıl boyunca, Roma İmparatorluğu'nun haçlı seferlerinde mağlup olup yıkılmasından, Arap ülkelerinin sömürgecilikten kurtulmasına ve İran'daki Humeyni Devrimi'ne varıncaya kadar bir sürü badire atlattılar – kayda değer tek istisna, hiç yerli Hristiyanın yaşamadığı, ABD'nin bu bölgedeki baş müttefiki Suudi Arabistan'dır. Saddam devrinde Irak'ta, tıpkı diğer Irak'lı yurttaşlar gibi yaşayan bir milyon kadar Hristiyan vardı; hatta bu Hristiyanlardan biri olan Tarık Aziz, dışişleri bakanlığı gibi yüksek bir mertebeye kadar erişmiş, Saddam'ın en güvendiği adamlardan biri olmuştu. Fakat daha sonra Iraklı Hristiyanların başına tuhaf bir şey, tam bir felaket geldi: Hristiyan bir ordu Irak'ı işgal etti (isterseniz "özgürleştirdi" de diyebilirsiniz).

Hristiyan işgal ordusu seküler Irak ordusunu dağıttı, dolayısıyla köktenci Müslüman milislerin sokağa çıkıp hem birbirlerine hem de Hristiyanlara dehşet saçmasına kapı aralamış oldu. Bunun üzerine Irak'lı Hristiyanların neredeyse yarısı çok geçmeden ülkeyi terk etti; Hristiyan bir ordunun denetiminde bulunan özgürleştirilmiş bir Irak'ta yaşamaktansa, terörizmi destekleyen Suriye'de yaşamayı tercih etti. 2010'da işler iyice sarpa sarmaya başladı. Önceki davaları atlatan Tarık Aziz, Saddam döneminde "Müslüman partilere zulmetmesi"nden ötürü (yani İslami köktencilikle mücadele etmiş olmasından dolayı) asılarak idama mahkûm edildi. Bunun üze-

rine, Hristiyanlara ve kiliselere yönelik bombalı saldırıların ardı arkası kesilmedi, onlarca insan bu saldırılarda can verdi. En sonunda, Kasım 2010'un başlarında, Bağdat başpiskoposu olan Atanasios Davud, cemaatine Irak'ı terk etme çağrısında bulundu: "Hristiyanlar atalarının sevgili ülkesini terk etmek ve amaçlanan etnik arındırmadan kaçmak zorundadır. Ne olursa olsun, peş peşe öldürülmekten daha iyidir bu." Yine kasım ayında el-Maliki'nin İran'ın desteği sayesinde Irak Başbakanı olduğunun duyurulmasıyla son nokta da konmuş oldu. Demek ki ABD'nin müdahalesi, Şer ekseninin başlıca aktörü olan İran'ın, Irak'a siyaseten hükmetmeye daha da yaklaşmasıyla sonuçlanmış oldu.

ABD politikası gerçekten de delilik safhasına doğru ilerliyor ve bu sadece iç politikaları için geçerli değil (sözgelimi Çay Partisi'nin ulusal borçla vergileri indirerek, yani borcu yükselterek mücadele etmeyi önermesi – insanın aklına ister istemez Stalin'in Sovyetler Birliği'nde devletin, kendi organlarının, özellikle de polisten müteşekkil baskı organlarının güçlenmesiyle birlikte yıkılıp gittiği şeklindeki o meşhur tezi geliyor). Dış politika alanında da, Batılı Musevi-Hristiyan değerleri yayma uğruna, Hristiyanların yerlerinden edilmesiyle (kim bilir, belki de İran'a gitmesiyle) sonuçlanan koşullar yaratılıyor. Medeniyetler çatışması falan değil bu; ABD ile Müslüman köktenciler arasındaki hakiki bir diyalog ve işbirliği.⁵⁶

Demek ki Sol'un yirminci yüzyılda yaşadığı klasik sorunun tam tersini yaşıyoruz bugün: Sol o zamanlar ne yapması gerektiğini (proletarya diktatörlüğünün kurulması, vb.) gayet iyi biliyor, sadece bunun için gerekli fırsatın ortaya çıkmasını sabırla beklemesi gerekiyordu. Bugün ise ne yapmamız gerektiğini bilmiyoruz, ama hemen şimdi harekete geçmemiz gerekiyor, çünkü hareketsizliğin bedelleri feci olabilir. Hiçbir yönüyle uygun olmayan durumlarda Yeni'nin dipsiz kuyusuna adım atma riskine girmek, sırf Eski'nin iyi yanlarını (eğitim, sağlık, vb.) korumak için Yeni'nin veçhelerini tekrar icat etmek zorunda kalacağız. Gramsci'nin 1920'lerin başlarında yazılarını yayımladığı derginin adı "Yeni Düzen" anlamına gelen *L'Ordine nuovo*'ydu – fakat daha sonra, bu başlığı aşırı Sağ sahiplenecekti.

56. Burada, Ljubljana'da yaşayan Ervin Hkladniuk-Milharic'in analizine dayanıyorum.

Söz konusu başlığın bu şekilde sahiplenilmesinin, Gramsci'nin kullanımının "hakikatini" ortaya koyduğunu düşünmek ve bunun sahibi bir Sol'un isyankâr özgürlüğüne tezat teşkil ettiğini söyleyerek bu başlıktan vazgeçmek yerine, her devrimin başarıya ulaştıktan sonra kurmak zorunda kalacağı yeni düzeni belirmenin nasıl zorlu bir sorun olduğunu aklımızdan bir an olsun çıkarmamak için bu başlığı yeniden sahiplenmeliyiz. Stalin'in atom bombasıyla ilgili değerlendirmesi, bizim zamanlarımıza cuk oturuyor – sinirleri zayıf insanlara göre değil.

Komünizm bugün bir çözümün değil bir *meselenin* adıdır: tüm boyutlarıyla ortak mülkler meselesi – hayatımızın tözü olan doğa, biyogenetik ortak mülklerimiz, kültürel ortak mülklerimiz ("fikri mülkiyet") ve son olarak da insanlığın (kimsenin dışlanmaması gereken) evrensel mekânı olan ortak mülkler. Çözüm ne olursa olsun, çözeceği şey *bu* meselenin ta kendisi olmak zorundadır.

Dizin

- 3:10 Yuma Treni* (Daves), 97-8
3:10 Yuma Treni, 97 (Manigold)
80/20 kuralı, 267
- Adorno, Theodor, 138, 272, 284-5, 452,
464-5, 488
- Afganistan, 218, 224, 355
agape, 137, 146, 149, 158, 159, 571
Ahmed, Sara, 71-8, 83
alışveriş merkezleri, 323, 325, 334,
502n
Latin Amerika'da, 334
- Allais, Alphonse, 23, 443
alternatif tarihler, 121-7
alternatif topluluklar, 455-6
- Althusser, Louis, 35, 37, 239, 253, 272,
453n, 503, 521
- Altman, Robert, 426, 459-60
- Alzheimer, 358, 360, 366, 373, 411,
414
- Ambedkar, B. R., 45-7
- Amerikan Rüyası, 229
- anestezi, 365-6
- Angola, 214, 351n
- antisemitist (yaftası), 254
- antisemitizm, 77-8, 181-2, 186-90, 201,
254n, 442
- antropologlar, 212-3
- Antroposen, 397, 402
- apartheid, 13, 75, 197, 465n, 532
- Arendt, Hannah
Kötülüğün Sıradanlığı, 539-40
Şiddet Üzerine, 469-70
- arı nüfusunun çöküşü, 424-5
- Aristide, Jean-Baptiste, 210-2, 573
- Aristoteles, 129-30, 147-8, 173, 369
- Arktik, 399
- Arnavutluk, 306, 307n
- askeri müdahale, 219-20, 225
- âşık olmak, 53
- ateistler ve ateizm, 130, 136, 151, 155,
160-1, 174, 180, 184-5, 198, 354,
426, 485n
- Augustinus, 108-9
- Avatar* (Cameron), 476, 478
- Avrupa Birliği Anayasa Anlaşması, 230
- Avrupa Birliği, 221, 223n, 225, 233
- Aydınlanmanın Diyalektiği* (Adorno ve
Horkheimer), 242, 259-60, 284,
302, 365, 464
- Ayres, Ed, 397-8
- azınlıklar, 78-9
- Aziz Pavlus, 19, 109, 146, 159, 174n,
202-3, 489
- Badiou, Alain, 17, 67, 86, 172-3, 198,
202, 234-8, 253-6, 340, 391, 440,
442, 451, 453, 499, 526, 542-3,
554-6, 568-9, 573
- Hakikat-Olayı, 19, 172, 236, 545
- bakış, 116, 118, 120-1
- Balkanlar, 76, 135, 139
- Balso, Judith, 255n
- banka kredileri, 281n
- Batı Şeria, 185, 191, 194-7, 213, 502
- Batman*, 91-2
- Beck, Ulrich, 437
- Beethoven, Ludwig van, 30, 462
- Belyaev-Guintovt, Alexey, 310-3
- Ben Efsaneyim* (Lawrence), 93-4
- bencilik
- Kantçı etiket, 69
- Benjamin, Walter, 27, 86n, 121, 125-6,
134, 201, 336, 476

- Benslama, Fethi, 105-6
 Benson, Michael, 395
 Bentham, Jeremy, 61, 264
 Berger, John
 Picasso'nun Başarısı ve Başarısızlığı, 308-9
 Bergson, Henri, 53
 Berlusconi, Silvio, 393-4, 472, 498, 557
 Bertolucci, Bernardo
 1900, 480
 besin zinciri, 39-41, 48
Beşir'le Vals (Folman), 89
 Beth Din, 80-1
 beyin bilimleri, 367, 376, 381, 422
 beyin lezyonları, 358, 360-2, 370, 376
Bıçak Sırtı, 413, 415
Big Brother (televizyon programı), 73
 bilinçdişi, 26, 178, 211, 284-5, 314, 357-9, 367-9, 378-9, 385, 423, 483-4
 bilinmeyen bilinmeyenler, 357, 425, 517
 bilişsel haritalama, 423
Binbir Gece Masalları, 105
 Birinci Dünya Savaşı, 122, 575
 Blair, Tony, 32, 231, 472
 Bolivya, 81n, 573
 Bosna Savaşı, 219, 364, 400
 Bostrom, Nick, 419-20
 boşanma, 50
 Brecht, Bertolt, 27, 33, 145n, 158, 160, 180, 215, 460, 480
 "Komünizme Övgü", 460
 Brown, Dan
 Kayıp Sembol, 104, 422-3
 Brown, Wendy, 470, 553-4
 Bruckner, Pascal, 224
 Buck-Morss, Susan, 350-1
 Budizm, 42-3, 137-9, 352, 442, 554, 570
 Tibet Budizmi, 351, 353, 554, 565
 Zen Budizmi, 54
 burjuvazi, 72, 79, 250, 313, 504, 526
 burka, 21-3, 83, 561
 buzulların erimesi, 398, 400
 bürokrasiler, 327
 "büyük Öteki", 26, 34-5, 58-9, 68, 114, 179n, 180, 291, 364-5, 377, 393-4, 396-7, 411, 417n, 443-4, 452, 474-5, 484, 503-4, 529, 567
 Caduveo yerlileri, 314-6
 Cage, John, 461-3
 Castro, Raúl, 10n
Cehennemde (film), 170-1
 Célan, Paul, 27
 cep (mimari), 340
 Chakrabarty, Dipesh, 344-50, 401-5, 407-8
 Provincializing Europe, 344-9
 Chávez, Hugo, 172-3, 301, 396, 466n, 520, 544-5
 Chesterton, G. K., 121-2, 124-5, 487
 Chirac, Jacques, 74
 Chomsky, Noam, 77
 Clinton, Hillary, 193, 333
cogito, 300, 343, 356, 379-80, 382
 Congo, Anwar, 391-2
 Conselheiro, Antônio, 292
 Cooper, Robert, 222, 224
 Copé, Jean-François, 21
 Custine, Adolphe de, 344
 çamur yemek, 210
 Çekoslovakya, 194-5n
 çerçeveler ve çerçeveleme, 338-9
 Çernobil faciası, 116, 168n
 çifte açmaz, 71-2
 çifte standart, 222-6, 567
 çizgi filmler, 92, 99
 çocuk cinselliği, 66, 179
 çöktürücü, 24, 64, 67, 71-3, 75-8, 82-3, 96, 167, 184-5, 202, 225, 295-6, 501
 da Costa, Damian, 254
 da Silveira, Antonio Maria
 Redistribuição da Renda, 293
 Dabbs, Matt, 169-70
 Dahn, Felix
 Struggle for Rome, 128
 Dahrendorf, Ralf, 204-5
 Dalai Lama, 352-3, 565
 Darwinism, 118, 123, 129, 424
 Dawkins, Richard, 176-7

- Dayan, Moshe, 60-1
 De Camp, L. Sprague
Lest Darkness Fall, 127-8
 Deleuze, Gilles, 178, 326-7, 330, 334,
 363, 372-3, 459, 503
 Deng Xiaoping, 265, 529, 531
 depremler, 402n, 518-9
 Derrida, Jacques, 367, 413
 Descartes, René
Yöntem Üzerine Konuşma, 96
 Devrimci Terör, 50-1, 472
 diyalektik
 Hegelci, 50-1, 132, 153, 279, 281-2,
 373, 378, 407
 siyasi mücadelenin diyalektiği, 361
 Stalinist, 458, 475
 diyalektik maddecilik, 238, 286
 DNA, 411-3
 Dokunulmazlar, 45-7
 Dolar, Mladen, 25n, 164-5, 445
 Dostoyevski, Fyodor, 131, 160, 410,
 484
 dövme, 308
Dövüş Kulübü (Fincher), 480
 Drnovšek, Janez, 436
 Dubai, 13
 Dupuy, Jean-Pierre, 49-50, 54, 56
 Durruti, Buenaventura, 485n
 duygu, 367
 duyguların uzaktan kontrol edilebil-
 mesi, 418
 Dünya Transhümanistler Birliği, 419
Dünyada Kalan Son İnsan (Ragona ve
 Salkow), 93-4
 egzotizm ve tersyüz edilmiş ırkçılık, 76
 Einstein, Albert, 148, 370, 426
 Eisenstein, Sergey, 451, 458-9
 ekolojik krizler, 12, 401, 405, 436
 eksaptasyon, 340-2
 El-Fetih, 197
 elitizm
 ve sanat, 32, 335
 emek
 soyut emek, 245, 260, 262, 269-71,
 345, 349
 zihin emeği, 401
 Endonezya, 391-3
 Engels, Friedrich
*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin
 Kökenleri*, 247-8
Enigma (Apted), 84-6
 Enver Hoca, 306
eros, 137, 149, 295, 298-9, 369
 erotikleş(tir)me, 106-7, 371-2
 Esplanade Ulusal Gösteri Sanatları
 Merkezi (Singapur), 339
 eşitsizlik, 25, 45, 72, 183, 199, 315, 403
 özlemi, 316
 etik, 396, 400, 406-7, 479-80
 etnik arındırma, 133-4, 191, 514, 576
eunomia, 143-4
 Euripides
Antigone, 145
 evlilik, 50
 evrim, 118-9, 129-30
 faşizm, 66, 201, 344, 394, 451, 463-5,
 575
 eğitimde, 463-4
 müzikte, 451
 sanatta, 310-3
 Faurisson, Robert, 77
favela, 168, 309, 334
 felaket, 397-408
 Feldmann, Arthur, 19
 feministler ve feminizm, 60, 79n, 155,
 248, 332-3, 469
 fetişizm, 355, 380
 Filistin ve Filistinliler, 59-60, 185,
 190-8, 213, 502
 film ve romanlarda aoseksüellik, 92, 104
 finansal kriz, 298, 560
flash mobs, 441
 Flourens, Pierre, 365-6
 Foster, Hal, 305, 335-6
 Foucault, Michel, 25, 126, 154, 394,
 503
 Frankfurt, Harry, 24
 Frankl, Viktor, 30
 Fransa Milli Kütüphanesi, 319, 323
 Freiligrath, Ferdinand, 449
 Freud, Sigmund, 23, 27, 79, 151, 153,
 179, 282n, 318n, 355n, 357-63,
 367-73, 375, 377-80, 389, 444,
 499-500, 507, 565

ilksel baba, 385, 387-8
Uygarlığın Huzursuzluğu, 11-2, 248, 384
 Gandhi, Mohandas, 45-7
 Gates, Bill, 64, 292, 296, 299, 309, 411, 491
Gauche prolétarienne, 200
 Gazze, 60, 87, 193-4, 196-7
 Gehry, Frank, 192, 304-5, 318, 324, 335-6
 genetik mühendisliği, 412-3
 gey rahipler, 193n
 geyler
 Hollanda, 184-5
 Gorbacov, Mikhail, 481, 529-30
 Gould, Stephen Jay, 123, 265, 340-1, 451
 Goux, Jean-Joseph
 Oedipe philosophe, 106
 görelilik teorisi, 370
 Greenberg, Raphael, 193
Gri Bölge (Nelson), 478-80
 Grossman, David, 87, 117, 454
 Grönland, 399-400
 Guattari, Félix, 326, 459
 Guevara, Che, 148-9, 157, 172, 551
 Guggenheim Müzesi, 336n
 Güney Afrika, 11n, 75, 293, 465n, 532
 Güney Kore, 205, 216, 320-1
 Güney Osetya, 219-20
 Gürcistan, 216, 218-20, 312, 524-5
 Habermas, Jürgen, 32, 221, 397, 414n, 427, 464-5, 552, 569
 hadım, 85, 152, 178, 33, 355n, 359, 377, 380
 Haiti, 203, 208-12, 573
 Hallward, Peter
 Damming the Flood, 209
 Hamas, 184, 197
 Han Fei, 33, 36-7
 Handke, Peter, 135
 Hartford, Tim, 263-5
 Hašek, Jaroslav, 443
 Havel, Václav, 195n, 556
 haydut devletler, 13, 219-20, 225-6, 228

Hegel, G. W. F.
 Mutlak Bilgi, 430-1
 olumsuzlamanın olumsuzlaması, 54, 152, 154, 157, 190n, 249, 423
 Tarih Felsefesi, 383
 Tinin Fenomenolojisi, 135, 427
 hegemonya, 71, 201
 çokkültürcülük hegemonyası, 71-2, 76, 78, 83
 Heidegger, Martin, 33, 132, 200, 241-2, 272, 348, 350, 360, 373-4, 432, 488
 Hershey çikolataları, 265-6
 Hesse, Hermann
 Boncuk Oyunu, 15
 Highsmith, Patricia, 110n
 Hilary (Poitiers piskoposu), 173
 Hitchcock, Alfred, 338
 Sapık, 112, 178, 318
 Vertigo, 49-50, 54-6, 112
 Hitler, Adolf, 141, 181-2, 201, 232, 313, 362, 401, 466, 501-2n, 547
 Hizbullah, 184
 Hobsbawm, Eric, 34, 375
 Hollanda, 184-5, 204, 230, 561
 Homeros, 187
 homofobi, 25, 184-5
 Hopper, Edward, 339
 Horkheimer, Max, 240-1, 464, 488
 Hruşçov, Nikita, 481-2, 527-9
 Hugo, Victor
 Sefiller, 171
 Husserl, Edmund, 11n
 Irak Savaşı, 32, 219, 226-7, 397, 496, 575
 Irak'tan beyin göçü, 228
 icat edilmiş gelenekler, 34, 45, 376
 ifade özgürlüğü, 76, 567
 İkinci Dünya Savaşı, 54-5, 77, 78n, 111, 502n
 iklim değişimi, 397-404
 iktidarın Üblüzmi, 391, 394
 İmparatorlar
 Çin, 33, 38
 Roma, 173-4
 İnsan Haysiyeti Merkezi, 191-2

- internet, 307, 409-10, 490-2
 İrlanda, 223n, 229-33
 İslam Hukuku, 560, 567
 İslam, 75, 105, 162, 184, 346, 560-3, 567
 İsrail, 59-60, 77, 87-9, 181-2n, 188-98, 323, 439, 502
 işbirliği esasına dayanan topluluklar
 Brezilya, 292
 işsizlik, 265
 İtalya, 11, 66n, 79n, 127-8, 193n, 393-4, 472, 498, 557
- Jakobenler, 65, 121, 199, 242, 255, 545-6
 Jakobson, Roman, 441
 James, Henry, 56
 Jameson, Fredric, 305, 314, 316-7, 319, 336, 406, 448-9, 453
 Japonya, 138, 175-6, 224n, 228, 276, 317n
 Jaruzelski, Wojciech, 9, 555n
 Jaspers, Karl, 33
Jaws (Spielberg), 101
 Jay Pritzker Salonu (Chicago Binyıl Parkı), 324
 Jefferson, Thomas, 474
 Jelinek, Elfriede, 110, 384
 Josef Fritzl vakası, 384-91
 Jung, C. K., 134, 372
- Kabare* (Fosse), 450-1
 Kadare, Ismail
 Piramit, 306n
 Rüyalar Sarayı, 483-4
 kader ve alinyazısı, 227, 405, 485
 Kafka, Franz, 15, 194, 429, 443, 452, 459, 483, 511, 523, 533
 "Şarkıcı Josephine", 444-50
 "Yasalarımızın Sorunu", 232-3
 Kagan, Robert, 221-5
 Kamboçya, 254, 471, 544
 Kandinsky Ödülü, 310-2
 Kant, Immanuel
 daimi barış, 31-2, 62, 69, 221
 ilahi şiddet, 140, 475-6, 478
 Kara Şövalye (Nolan), 91
 Karadžić, Radovan, 132-5, 383
 Karatani, Kojin, 244, 272-3, 275, 303
 karizma, 37-8, 571
Kartal Gözü (Caruso), 415-7
 kast sistemleri, 45-7
 Katolikler ve Katoliklik, 30, 47, 51, 80, 129-30, 175, 352, 485n
 kemerler, 341
 keşmekeş, 14-5, 34-5
 Keynes, John Maynard, 268
 kiç, 303, 309, 311, 362, 388, 389
 kilise-devlet ilişkileri, 174
 Kim Il Sung, 138
 Kim Yong Il, 138
 Kimmel Gösteri Sanatları Merkezi (Philadelphia), 339
 kıyametçilik, 159, 161, 408-9, 421
 Kızıl Muhafızlar (Çin), 173-4, 354
 Klein, Naomi
 Şok Doktrini, 381, 400-1
 Kojiç, Goran, 133
Komünist Manifesto (Marx ve Engels), 79, 169, 327, 497
 Komünist Parti
 Çin, 173, 208n
 Fransa, 460
 SSCB, 206-7, 481
 Komünizm Fikri, 43, 159, 235-8, 255, 497, 568-70
 Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük, 31-6, 38, 529-30
 Kongo, 213-5, 224, 359
 Koolhaas, Rem, 319, 323, 330, 334n, 337
 korku, 437, 468
 Kosova, 96n, 219
 kötünün iyisi siyaseti, 64
 Kraus, Karl, 135
 Krugman, Paul, 177-8
 Kubrick, Stanley
 Cinnet, 316-8
 Spartaküs, 18
 kulaklar, 258-9
Kung Fu Panda (Stevenson ve Osborne), 99, 101-4
 Kusturica, Emir, 91n
 Küba edebiyatı, 90
 Kübler-Ross, Elisabeth, 14
 kültürel mutenalaştırma, 191-2

küresel adalet, 61

Lahey Mahkemesi, 215-6, 219
küresel ısınma, 398, 400-2, 404, 406,
411, 427, 436, 438n, 516
gnostik ütopyacılık, 453-4
küresel kapitalizm, 12, 214, 218, 220,
327, 346, 348, 350-1, 356, 361,
381, 400, 405, 496, 507, 548, 557,
559, 574

Lacan, Jacques

Ana-Gösteren, 155, 198, 266, 306,
449, 532n
Babanın-Adı, 79-80n, 98
Efendi'nin söylemi – Üniversite söy-
lemi, 155, 428, 430-1, 439, 504
Komşu, 23, 167n, 370, 380, 385,
388, 500
lamella, 181, 377
les non-dupes errent, 99, 106, 108
objet a, 101-4, 120-1, 182, 327, 371,
483-4, 504
sinthome, 450, 466-7
Lacaton ve Vassal, 338
Lambert, Constant, 462
Lavalas, 209-12
Le Pen, Jean-Marie, 74
Lebrun, Gérard, 408
Lee, Robert E., 124
Legalistler (Çin), 31, 33, 36-8
Lenin, Vladimir, 58-9, 122-24, 156,
172-3, 207, 453-4, 521-9, 545-6,
549-550, 557, 573

Levi, Primo, 364-5

Levinas, Emmanuel, 22, 167

Lévi-Strauss, Claude, 304, 314-16, 332
Elementary Structures of Kinship,
247n

Lévy, Benny, 200

Lévy, Bernard-Henri, 26, 253-4, 470
The Left in Dark Times, 190

Lewis, C. S., 138

Lewontin, Richard, 340-1

libido, 134, 360, 367-8, 372, 451
libidinal proletarya, 373

Liebeskind, Daniel, 304, 315, 323

Lizbon Anlaşması, 223n, 232

Loos, Adolf

"Süs ve Suç", 308

Lukács, Georg, 93, 236, 248, 252, 281,
283-4, 286, 291, 404, 454

Tarih ve Sınıf Bilinci, 235, 259, 275

Lula da Silva, Luiz Inácio, 211-2, 536n
Luria, Alexander

The Mind of a Mnemonist, 376

Luther, Martin, 47, 352

Lübnan (Maoz), 89

Liotard, François, 237

Postmodern Durum, 306

madencilik, 213-5, 477

Madison, James, 474

Magritte, René, 200, 445, 508

Makdisi, Saree

Palestine Inside Out, 194

Malabou, Catherine

Les nouveaux blessés, 357, 360, 375,
378

Malebranche, Nicolas, 130-1

Malevich, Kazimir, 311, 338

"Kara Kare", 311

Manu Yasaları, 39, 41-2, 44, 570

Mao Zedong, 15, 35n

Maoistler ve Maoizm, 14, 174, 200,
473, 477-8, 529-30

Marcion, 147

Marcuse, Herbert, 114, 356

Marinski Tiyatrosu (St. Petersburg),
324

markalar, 266-7

Marx, Karl,

Alman İdeolojisi, 242-4, 246, 278,

Grundrisse, 242, 245n, 275-6, 281-2

Kapital, 242-4, 246, 257, 269, 276

masada2000.org, 188-9

Maske (film), 91-2

mastürbasyon, 243, 244n

Maugham, W. Somerset

"Samara'da Randevu", 227

McCain, John, 24n, 536

McLemee, Scott, 254

Meir, Golda, 18n, 332

memler, 177

meta fetişizmi, 240n, 243-4, 275,
279

metalar, 260-279, 294

- meta mübadelesi, 274-5
 mezarlıklar, 192
 Michaels, Walter Benn, 183
 Michéa, Jean-Claude, 63-4, 66
 Microsoft, 267-9, 491
 Mielke, Erich, 140
 Miller, Jacques-Alain, 270, 354-55
 milliyetçilik, 10, 135, 230, 288, 553
 Milner, Jean-Claude, 77-8, 190
The Arrogance of the Present,
 198-201
 Miloşeviç, Slobodan, 134-5, 552
Milyoner (Boyle), 346n
 mimari kılıf, 322-6, 328-30, 339-40
 Mistry, Pranav, 409-10
 Mişna, 170
 Mitterand, François, 215, 224
 mobilya müziği, 461
 Moskova, 310, 318, 507, 518
 Mouffe, Chantal, 427
 Mozart, Wolfgang, 335
 Munch, Edward
 "Meryem Ana", 339
 Müslüman karşıtı referandum (İsviçre),
 184
 müzikaller, 392-3
 Myanmar, 213-4n

 Naksalitler, 14, 477-8
 narsisizm, 79n
National Geographic, 119
 Negri, Antonio, 37, 211-2, 293
 neoliberaler, 183, 218
 Neruda, Pablo, 48-9
 nesnel tin, 25
Neşeli Günler, 388-9
 Netrebko, Anna, 111n
 Ngeze, Hassan, 135
 Nietzsche, Friedrich, 19, 129, 386, 420
 nihai bir maske olarak yüz, 23
 nihilizm, 235, 488
 Nike, 266-7
 Nikolaidis, Andrej, 91n
 Nikolay, Çavuşesku, 390-1
 Nkunda, Laurent, 213
 North Korea, 98-99, 165, 258-59
 North Pole, 327, 328
 Nostalji

Cinnet'te, 317
 komünist çağ nostaljisi, 10, 555
 nörolojik implantasyonlar, 413, 422

 Obama, Barack, 86n, 333, 434, 508-9,
 536
 Ofran, Hagit, 193
 Oidipus miti, 106, 227, 229
 opera binaları, 310
 organize suçlar
 Rusya, 217
 Orlov, Boris
 "Astral Cisimlerin Geçit Töreni",
 311
 Ostrogotlar, 127-8
 otoriter kişilik, 464-5

 ölüm cezası, 43-4
 ölüm dürtüsü, 92, 153, 359-60, 363,
 370-3, 377-9
 ölüm, 368-9, 374-6
Örtülü Gerçek (de Palma), 227
Özgür Adamlar: Katiller Film Çekerse,
 391-2
 özür, 52-3

 Padura, Leonardo, 90
 Pakistan, 197, 455n, 507, 515, 518
 Palin, Michael, 24
 Palin, Sarah, 332-3, 434
 Panoptikon, 61
 Papa 14. Benedict, 129-30, 176
 paralaks, 17, 106, 133, 303-4, 313, 319,
 462-3, 468
 Pareto, Vilfredo, 267
 Parthenon, 321
 pastiş, 310, 313
 pedofili, 307
 Kilise'de, 391
 Pelagiusçular, 108
 Peloponnesos Savaşı, 383
 Pepsi Cola, 396, 433
 Perkoviç, Marko, 188
 petrol, 13, 216, 228, 293, 300-1, 399,
 412, 507-9, 515-6, 518
 Picasso, Pablo, 309
 Pinchbeck, Daniel, 423
 Pippin, Robert, 162-3

- piyasa liberalizmi, 63-4
 Platon, 19, 103, 134, 173, 242, 287,
 343, 437,
 Platonov, Andrei, 443, 453-5
Çevengur, 453
Çukur, 258n, 311, 453
 Plehanov, Georgi, 122, 286
 Poe, Edgar Allen
 "Kızıl Ölümün Maskesi", 92-3
 polis, 254
 Polonya, 9, 32, 101, 542, 556-7
 Popper, Karl, 218
 porno filmler, 166
 Portekiz, 178
 Portekizce, 351n
 Portman, John, 336
 postmodernlik ve postmodernizm, 237,
 305-6, 310, 313, 325, 348
 Postone, Moishe, 228, 239-41, 246n,
 250, 252, 260-1, 271, 281
 potlaç, 68-9
 proletarya, 236, 240, 275-6, 281, 283-4,
 300, 302, 521
 proletarya diktatörlüğü, 212, 475,
 544, 576
 Protestanlık, 47, 175n, 272, 485, 561
 protezler, 413-4, 418
 Proust, Marcel
Kayıp Zamanın İzinde, 25n
 psikanaliz, 17, 79, 104, 108, 179, 284,
 357, 359n, 366, 378
 Rammstein, 384, 450, 466-8
 Rancière, Jacques, 72, 254, 459n, 570
 Rand, Ayn, 64, 298, 355-6, 520
Atlas Silkindi, 355
Hayatın Kaynağı, 303
 Ravel, Maurice, 460
 referandum, 58, 184, 223n, 229-31, 560
 regl evleri, 455n
 ritüeller, 35-6, 38
 Roma İmparatorluğu, 125-9, 141, 146,
 173, 575
 Romanya, 390
 Rorty, A. Oksenberg, 143
 Rousseau, Jean-Jacques, 33, 148, 242,
 255
Emile, 24
Julie, 149-56
 Ruanda, 135, 214-5, 224
 Rumsfeld, Donald, 517
 rüşvet, 194n, 217, 484, 536n
 Sacks, Oliver
Karısını Şapka Sanan Adam, 376
Musicophilia, 362
 sadakat, 18
 sağcı popülizm, 10-2, 24n, 472, 553,
 557
 sağlık reformu, 86n, 434-5
 Salazar, António de Oliveira, 178n
 Salingaros, Nikos, 337
Saniyeler, 112-4
 sansür, 99, 115, 166, 454, 552
 otosansür, 484
 Saramago, José, 215
 Saraybosna, 400, 552
 Sarkozy, Nicolas, 21-2, 394, 439
 Sartre, Jean-Paul, 18, 33, 481-2, 528
 Satie, Eric, 443, 460-3
 savaş beyleri, 213-5
 savaş suçları, 134, 219
 savaşçı-krallar, 39-41, 47
 Schelling, Thomas, 438-9
 Second Life, 307-8
 Seneca, 147
 sentetik biyoloji, 411
 Serrano, Andres,
 "Sidik İsa", 395
 Shaffer, Peter
Equus, 354-5
 Shindo Remnei, 175-6
 Sibiry, 426, 519
 Sidney Opera Binası, 310
 Simecka, Milan
Normalization, 194n
 Simon Wiesenthal Merkezi, 191
 sınıf bilinci, 216, 317
 sınıf mücadelesi, 169, 182-4, 199, 201,
 235, 246, 250, 252-3, 256-7, 259-
 60, 305-14, 332-7, 473-4, 541-2
 sinizm, 16, 90, 175, 314, 496
 Sırlar ve Sırbistan, 76, 96n, 134-5,
 219, 312, 383
 sivil itaatsizlik, 168
 SixthSense, 409-11

- siyasal kutupluluk, 11
 siyaseten doğruculuk, 61, 63, 65, 71-3,
 76, 79, 164, 167, 253, 315, 331-2,
 434, 476, 564
 siyasi eylem
 paradoksal doğası, 58
 Sloterdijk, Peter, 180n, 295-9, 326,
 328, 330, 390
 Slovenya, 74, 164-5, 208, 229, 231,
 436, 466, 543
 Soğuk Savaş, 18, 90, 129, 218, 222,
 553
 Sohn-Rethel, Alfred, 273-5
 Solidarność, 9, 12, 542, 555n, 556
 Solon, 143
 Solzhenitsyn, Alexander
 Ivan Denisoviç'in Bir Günü, 454
 somut evrensellik, 43-4, 51, 169, 271,
 408
 Sophokles
 Antigone, 143-5
 Soros, George, 296, 299, 357
 sosyal ağlar, 267
 sosyal demokrasi, 296-7, 553
 Sosyalist Gerçekçilik, 313, 454
 sosyalizm ve sosyalistler, 12, 101, 140,
 199, 204, 242, 295, 297, 442, 481,
 513, 520-3, 528, 530, 550-1,
 553-5, 569, 573
 devlet sosyalizmi, 10n, 513, 520-1,
 551, 553
Sosyeteden İnsan Manzaraları (Alt-
 man), 426, 459
 Spinozacılık, 286-7, 375
 Sri Lanka, 48
 Stalin, Joseph, 85, 172, 458, 481-2,
 494, 521-2, 524-5, 527-8, 543,
 551-2, 571, 576-7
 Stalinistler ve Stalinizm, 28, 32, 65,
 240, 248, 252, 257, 307n, 394,
 429, 434, 453-4, 473, 521-2, 575
Stella Dallas, 118
 Sturgeon, Theodore
 More Than Human, 455
 Suudi Arabistan, 13, 300, 513, 575
 Suzuki, D. T., 138
 süperego, 534, 559
 Şark Sanatları Merkezi (Şanghay), 323
 Şili, 205
 şirket logoları, 266, 432-3
 Taipei 101 Gökdeleni, 322
 Taliban, 197, 355, 365
 tantra, 28-9, 45
 tarihsel belirlenimcilik, 122-3
 tarihsel maddecilik, 238
 tarihselcilik, 67, 239, 250, 252, 310,
 344, 568-9
 tarihyazımı, 121-30
 Tarkovski, Andrey, 29
 Tate Modern (Londra), 325
 Tazmanya, 320
Tek Adam (Sagal), 93-4
 tekno-dijital kıyametçilik, 409, 421
 tekno-gerilim filmleri, 322, 415
 Tenerife Oditoryumu (Santa Cruz), 324
 terör ve terörizm, 53, 65, 75, 78, 137-8,
 159-60, 197, 201, 218, 228, 234,
 236, 358, 381, 468, 470, 472, 474,
 476-8, 492, 505-6, 520, 522, 525,
 545-6, 570-2
 Tertullianus, 146-8,
 De Carne Christi, 146-7
 tesettüre karşı yasa taslağı (Fransa),
 21-2
The War over Iraq (Kristol ve Kaplan),
 218-9
 Theweleit, Klaus, 117
 Thoreau, Henry David, 168
 Thornhill, John, 207
 Thukydides, 383-4
thymos, 295, 298-9
 Tibet, 213, 352-3, 414, 527
 Tito, Josip, 178, 552,
To Be or Not to Be (Lubitsch), 52n
 Toms Shoes, 432
 toplama kampları, 362, 481, 488, 528
 bir toplama kampı olarak Gazze,
 194-5
 Troçki, Leon, 59, 173, 454, 525, 529
 Tschumi, Bernard, 321, 337
 turba bataklığı, 426
 Turing, Alan, 85, 443
 Tutsiler, 135, 215
 tüketarya, 294
 tüketimcilik, 294, 346n, 432, 436n,

- Türkiye, 184-5, 482
 Twain, Mark
A Connecticut Yankee in King Arthur's Court, 468
- Ulusal Büyük Çin Tiyatrosu, 323-4
 uyuşturucu kullanımını düzenleyen yasalar, 66
- Üçüncü Dalga, 463-4
- Van Parijs, Philippe, 293-4, 299
 Vedalar, 28, 39
 vejetaryenlik, 40-1, 66
 Venezuela, 172, 300-1, 396, 489, 544
 Venter, Craig, 411-3
 Venturi, Robert, 309
 Vertov, Dziga, 443, 458-9
Kameralı Adam, 458
 Vidal, Gore, 164
- Wagner, Richard, 196, 284-5, 289, 437, 450, 457
 Wajcman, Gérard, 117-8, 179-80, 433
 Walesa, Lech, 9
 Walt Disney Konser Salonu (Los Angeles), 324
 Ward-Perkins, Brian
The Fall of Rome, 125
 Waugh, Evelyn
Brideshead Revisited, 158
 Webern, Anton, 335, 461-2
 Weinberg, Steve, 136
 Weisman, Alan
Bizsiz Dünya, 116, 118
 Wells, H. G., 56
 Wenders, Wim, 229
 westernler, 93, 392
 Wiesel, Elie, 157
- Wilde, Oscar, 160, 482, 528
 Williams, Bernard, 57
 Williams, Rowan, 80-1
 Wolf, Christa
Der geteilte Himmel, 142
- Yahudi fıkraları, 42
 Yahudi soykırımı, 77-8, 187, 199, 364, 388n, 427, 463, 509, 516
 Yahudi yerleşimciler
 Batı Şeria, 190-1, 195-6
 Yahudiler, 11, 60, 77-8, 80, 87, 101, 117, 157, 181-2, 186-90, 193, 199-200, 365, 388n, 501n
 yazılı olmayan kurallar, 25, 68, 217-8, 534
 Ye Xiaowen, 352
 Yeats, William Butler, 342, 564
Yedi Harika (Wertmüller), 110
 Yehoshua, A. B., 181
 Yeni Akropolis Müzesi, 321
 Yeni Çağ kıyametçiliği, 409, 421
 Ying Zheng, 33
 Yoder, John Howard
The Politics of Jesus, 174
 Yokohama Uluslararası Liman Terminali, 324
 Yugoslavya, 76, 134-5, 178, 223, 551-2
 Yunan felsefesi, 274, 343, 570
- Zaera Polo, Alejandro, 325-9, 331, 467
 zaman yolculuğu, 53, 55-6, 127
 Zamyatin, Yevgeni
Biz, 453n
 Zekeriya, Fareed, 205
 Zen Budizmi, 54
 Zimbabwe, 12n, 214, 465n
 zorunlu eğitim, 81-2

Slavoj Žižek

Ahir Zamanlarda Yaşarken

Yeryüzünde yaşamın sona erme ihtimali anlamında, sanki her gün kıyamete biraz daha yaklaşıyormuşuz duygusu veren bir zamanda yaşıyoruz. Žižek, çoğumuzun paylaştığı bu duygunun üzerine gidiyor, günümüzün bunaltıcı ruh halini anlamaya çalışıyor. Geçmişteki bir Altın Çağ'dan uzaklaşma ya da yozlaşma hikâyesi değil bu. Geçmişe dönmeyi, eski değerlere tutunmayı öneren bir kurtuluş çağrısı da değil. Karanlığın ardından aydınlık günlerin geleceğine dair naif bir iyimserlik yok onun siyasal tahayyülünde.

Zamanımıza özgü dört temel mesele saptıyor: Dünyanın tümünü tehdit eden ekolojik kriz, ekonomik sistemdeki dengesizlikler, biyogenetik devrimin sonuçları ve çeşitli aralıklarla patlak veren toplumsal bölünmeler. Önceki kitaplarından da bildiğimiz gibi, hazır cevaplardan ısrarla kaçınan bir düşünür Žižek. Bu kitabında da bu dört temel meseleyi ve ilişkili çok sayıda fenomeni kendine özgü üslubuyla, Elisabeth Kübler-Ross'un beş aşamalı keder şemasına (inkâr, öfke, pazarlık, depresyon ve kabul) karşılık gelen beş bölümde ve dört ara fasılda tartışıyor. Birbiri ardına gelen krizleriyle kapitalizmin ölümcül bir hastalıkla karşı karşıya olduğuna dikkat çekerek, bu durumu yaklaşan bir tehdit olarak değil, yeni bir başlangıç imkânı olarak düşünmeyi öneriyor. Žižek'in bütün kitap boyunca sürdürdüğü "aklın kötümserliği ile iradenin iyimserliği"ni öne çıkaran yaklaşımı, Mao'nun o meşhur sözünü hatırlatıyor: "Gökkubbenin altında büyük bir keşmekeş var, vaziyet harika!"

Metis Edebiyat dışı

ISBN-13: 978-975-342-821-7

Metis Yayınları

www.metiskitap.com