

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>

Canavar ve Ölü

Burke, Marx, Faşizm

mark neocleous

Canavar ve Ölü

Burke, Marx, Faşizm

mark neocleous

çeviren ahmet bekmen

CANAVAR VE ÖLÜ

Burke, Marx, Faşizm

Mark Neocleous

h2o kitap



„Spieglein, Spieglein an der Wand,
wer ist der Stärkste im ganzen Land?“

„Die Krise.“

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

FotoMontaj: John Heartfield

Mark Neocleous

Brunel Üniversitesi'nde, Politik Ekonomi Eleştirisi dalında profesör olarak çalışmalarına devam etmektedir. Kitaplaştırılmış diğer çalışmaları: *Administering Civil Society: Towers a Theory of State Power* (1996), *Fascism* (1997), *Imagining the State* (2003), and *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fasicism* (2005). (Bu kitabı ve George S. Rigakos ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Anti-Security* derlemesi h2o kitap tarafından 2014 yılı içinde yayınlanacaktır.) *Radical Philosophy* dergisinin kolektif editöryel kurulunda da bulunan Neocleous, toplumsal ve politik kuram, hukuk ve felsefe alanlarında yayınlar üretmektedir. Çalışmaları birçok dile çevrilmiş durumdadır.

Ahmet Bekmen

1974 İstanbul doğumludur. Halen İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi - Uluslar arası İlişkiler Bölümü - Siyaset Bilimi Anabilimi Dalı'nda Yardımcı Doçent olarak çalışmaktadır.

Canavar ve Ölü

Burke, Marx, Faşizm

Mark Neocleous

h2o kitap

CANAVAR VE ÖLÜ

Burke, Marx, Faşizm

Mark Neocleous

h2o kitap



„Spieglein, Spieglein an der Wand,
wer ist der Stärkste im ganzen Land?“

„Die Krise.“

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

Fotomontaj: John Heartfield

h₂o kitap - 36

Toplumsal Hareketler ve Siyaset dizisi - 7

**Canavar ve Ölü
Burke, Marx, Faşizm**

Mark Neocleous

Çeviren Ahmet Bekmen

ISBN 978 605 4906 05-5

© Tüm hakları saklıdır, h₂o yayıncılık ve iletişim hizmetleri ltd. şti.

1. Baskı, Ocak 2015, İstanbul

**The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism, © Mark Neocleous,
2005, University of Wales Press, Cardiff, All rights reserved.**

Yayına hazırlayan Özcan Özen

Kapak Sevil Tarla

Sayfa düzeni h₂o kitap

**Baskı ve Cilt Ceylan Matbaası
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi,
83/317 Zeytinburnu/İstanbul
Matbaa Sertifika No 23352**

h₂o yayıncılık ve iletişim hizmetleri ltd. şti.

Barbaros Mah., Tophanelioğlu Cad.,

Gülbeste Çıkmaşı, No: 10/2

Üsküdar - İstanbul

Tel: 0212 428 8225

Yayıncı Sertifika No 22734

www.h2okitap.com

www.twitter.com/h2okitap

www.facebook.com/H2o

DB, PC ve KK için...

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 13

Önsöz 15

I. BÖLÜM Burke: Canavar Çokluk 29

Yüce Bir Devrim? 32

Ayaktakımı ve Canavarlar 42

Uzlaşma veya Ölülerin Otoritesi 59

II. BÖLÜM Marx: Ölülerin Ekonomi Polisiği 71

Kanlı Sermaye 73

Canlı ve Ölü Emek 88

Kefaret veya

Ölüleri Kendi Ölülerini Gömmeleri İçin Bırakmalı mıyız? 100

III. BÖLÜM Faşizm: Yaşasın Ölüm! 125

Korkunun Heyecanı 132

“Ölüme gelince; işte onu müthiş beceririz!” 148

Diriliş... Veyahut Ölüm Dansı 166

Koda 185

CANAVAR VE ÖLÜ

Burke, Marx, Faşizm

Mark Neocleous

h2o kitap



„Spieglein, Spieglein an der Wand,
wer ist der Stärkste im ganzen Land?“

„Die Krise.“

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

Fotomontage: John Hearfield

Teşekkür

Aşağıdaki tartışmanın belli kısımları daha önce çeşitli yer ve mekânlarda sınanmıştır. *History of Political Thought, Contemporary Political Theory* ve *Journal of Political Ideologies*'in editörleri ile anonim hakemlerine ve *Radical Philosophy*'de beraber editörlük yaptıklarıma teşekkür ederim.

Vampir meselesi üzerine Marx ile kültürel çalışmalar arasındaki gerilime dair savlar kısmen, ekonomi politikteki kültürel dönüşle ilgili bir tartışma içerisine sokuldu ve 4 Haziran 2004'de Lancaster Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "Kültürel Politik İktisat: İktisadi ve Politik İmgelenimler" adlı çalıştayda sunuldu. Bob Jessop ve Ngai-Ling Sum'a davetleri ve yorumlarıyla katıldıkları için teşekkür ederim. Kültürel çalışmaların eleştirisini erken bir sürümü, 3 Mayıs 2003'de Buckingham Chilterns University College'de gerçekleştirilen "Yeni Mitler? Bilim Kurgu, Fantazi ve Korku" isimli konferansta sunuldu. Institute of Historical Research'deki "Politik Düşünceler Tarihi" seminerinin üyeleri, 2004'de buraya sunulan bir tebliği takiben, Marx ve Benjamin ile ilgili malzeme konusuna nazikçe dâhil oldular.

Ayrıca, Mike Levin, David Murray, David Stevens ve Stuart Elden'a da metin üzerindeki yapıcı ve eleştirel yorumlarından dolayı ve DB, PC ve KK'ya da önem arz eden diğer her şey için teşekkür ederim.

Önsöz

“Gazete okumak çok vaktimi alıyor,”
dedi bana bir gün közdeki kes’ ne gibi kızgın bir romancı,
“zira dostum, kendimi içindeki herkesle özdeş kılmak zorundayım,
cesetler dâhil.”¹

Bram Stoker’ın *Drakula*’sında, ana karakterlerden birinin, Lucy Westenra’nın, bir vampir tarafından ısırıldığıının ve bir dönüşüm içerisinde olduğunun açığa çıktığı bir sahne vardır. Ölü gibi görünmektedir fakat aslında değildir; romanın dili ile aktarmak gerekirse “yaşayan ölüdür” [undead] ve güzelliği bu gerçeği gizlemektedir. Vampir avcısı Van Helsing onun vampirin kurbanı olduğunu ve “uygun bir şekilde,” vampirleri imha etmenin bilinen yollarından biriyle öldürülmesi dışında bir ihtimal olmadığından emindir. Lucy’nin nişanlısı Lord Godalming’e sorar:

Bayan Lucy’nin başını kesebilir miyim?

¹ John Berryman, “53,” 77 *Dream Songs* (London: Faber and Faber, 1959).

Goldming, pek de şaşırtıcı olmayan bir şekilde karşı koyar:

Yerler gökler aşkına, hayır! Kabrini gazaptan korumak benim görevim.

Van Helsing cevap verir:

Lordum, benim de bir görevim var: Başkalarına, size ve ölüye karşı bir görev.²

Van Helsing'in cevabında, Drakula üzerine yapılan yorumlarda göz ardı edilen politik bir boyut vardır ve bu boyut iki yönlüdür. *Bir yandan* ölüye karşı yerine getirilmesi gereken bir görev olduğu önermesi vardır: Vampire karşı verilen savaş sadece yaşayanlar için değil, aynı zamanda ölü içindir de. *Öte yandan*, bu görevin yaşayan ölünün gücünü hedef almak zorunda olduğuna dair bir düşünce mevcuttur. Bu ikinci boyut, bir şeylerin yaşamını sürdürenin güçlerini korumaya devam ettiğini, hatta ölümden sonra daha da büyük güçler geliştirdiği anlayışına dayanır. Buradaki örnek vampir olsa da, bu husus genelde tüm canavarlar³ için geçerlidir; canavarların temel özelliklerinden birisi de bir şekilde yaşayan ölümler olmalarıdır.⁴ İlk bakışta bunlar politik meseleler olarak görünmeyebilir ama elinizdeki kitap derin bir şekilde politik olduklarını göstermeyi amaçlamaktadır. Tam da bu nedenle, canavarların ve ölümlerin politik güçlerini açıklamaktadır.

İnsanı hayvanlardan ayırt edenin ölümlerini koruması olduğu söylenegelmiştir. Geleneksel olarak bu “koruma” din tarafından

2 Bram Stoker, *Dracula* (1897), (der.) Maurice Hindle (Harmondsworth: Penguin, 1993), s. 265-6.

3 Yazarın metinde kullandığı “monster” ve “monstreous” kelimeleri çeviride, Türkçe’de çok kullanılsa da “azman” kelimesi ile de karşılanabilir. Sıra dışı güçleri ve büyüklükleri olan yaratıkları işaret eden “azman” kelimesi köken olarak “azmak”tan geldiği ve “sınırları geçmek, yapılmaması gerekeni yapmak ve cinsel birleşme eğiliminin artması” gibi yan anlamları da taşıdığı için, yazarın kullandığı zengin anlam coğrafyasını aslında daha iyi kapsamaktadır. Fakat Türkçe’de yerleşik bir kullanıma sahip olmadığı için çeviride “canavar” kelimesi tercih edilmiştir -ç.n.

4 Bu canavarlıkla ilgili birçok kimse tarafından işaret edilen bir husustur. Bkz. David E. Musselwhite, *Partings Welded Together: Politics and Desire in the Nineteenth-century English Novel* (London: Methuen, 1987), s. 69; Timothy Beal, *Religion and its Monsters* (London: Routledge, 2002), s. 10; Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness* (London: Routledge, 2003), s. 120.

yerine getirilir. Elias Canetti'nin de belirttiği gibi, "herhangi bir dinin özgün metinleri üzerine yoğunlaşan birinin ölülerin gücü karşısında hayrete düşmemesi düşünülemez."⁵ Bu nedenledir ki ölümler çoğunlukla tanrıbilimin [theology]* şefkatli kollarına düşerler. Bu kitap daha politik bir koruma olasılığını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bunu, ölümleri tanrıbilimin elinden kurtarıp, daha sıkı bir şekilde politikanın eline verdiğimizde ne olduğuna bakarak yapmaktadır. Bu, kitabın herhangi türden bir politik tanrıbilimi içerdiğini iddia etmek anlamına gelmediği gibi, belirli bir dine veya dinsel düşünürre yönelik bir politik "dönüş" yaptığı anlamına da gelmemektedir; ne var ki son zamanlarda bu türden bir anlamsızlığa fazlasıyla rastlamak da mümkündür. Buradaki amaç, ölümlerin dinden özgürleştirilip, politikanın sahne ışıklarına itildiğinde ne olduğunu dikkate almaktır. Dinin ölümleri sahiplenmesinin, ölümü "ateizm açısından bir turnusol kağıdına" döndürdüğü söylenegelmiştir.⁶ Ben, ölümleri politikanın turnusol kağıdı haline getirdiğimizde ne olduğunu anlamak istiyorum. Bu amaçla, bu kitapta Edmund Burke, Karl Marx ve faşizme ait eserlerde ölümlerin işgal ettikleri yerle iştilal edilecektir. Göreceğimiz gibi bu yazarları ve gelenekleri birbirlerinden ayırt eden pek çok şey vardır. Fakat öte yandan bunları birleştiren husus, ölümlerle ilişkilerimize dair politik meseleler hakkında paylaştıkları ortak ilgidir. Daha da önemlisi, politik konumlanışların, ölümlerin anlamı ve yeri hakkındaki anlayışları çerçevesinde birbirlerinden ayırt edilebileceklerini göstermeyi amaçlıyorum. Bu anlamda bu kitap hatırlamanın siyaseti üzerinedir ve hatırlamanın her türden imkânın önünü açtığını ve çok farklı politik yan anlamlara sahip olabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Ölümlerin tam olarak *nere*de işin içerisine girdikleri burada ele alınan politik konumlanışlar açısından temel

*Aksi belirtilmedikçe köşeli parantez için metinler çevirmen veya yayıncıya aittir -y.n.
5 Elias Canetti, *Crowds and Power* (1960), (çev.) Carol Stewart (London: Victor Gollanz, 1962), s. 262; ayrıca bkz. Miguel de Unamuno, *The Tragic Sense of Life* (1921) (London: Fontana, 1962), s. 56. [Türkçesi: Elias, Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.]

6 Catherine Merridale, *Night of Stone: Death and Memory in Twentieth-Century Russia* (New York: Penguin, 2000), s. 85.

bir ayırım noktasına dönüşür; ölümlerin politik olarak *nasıl* hatırlandıklarına dair temel bir ayırım noktası.

Ölümlerle ilgili en basit politik varsayım, onları geçmişin bir parçası olarak göstermek ve böylelikle “geleneğe,” özellikle de milliyetçi [ulusal] geleneğe bağlamaktır.⁷ Bu türden bir anlayış, yolu, gelenekle en yakın bağı olan politik öğretiyeye açar, yani muhafazakârlığa. Zira Burke’ün ortaya koyduğu gibi, muhafazakârlığın temel varsayımlarından birisi de, toplum eğer bir sözleşme ise, bunun henüz doğmuş olan yaşayanlarla ölümler arasında bir sözleşme olduğudur. Muhafazakârlık bu anlayışla iç içe olduğundan, anmalar çoğunlukla muhafazakâr gelenekle ilişkilendirilir. Bu kitabın, üç bölüm boyunca geliştirilen, bir amacı da ölümleri muhafazakârlığın ellerinden çekip almaktır. Fakat bu durum, acil çözüm bekleyen bir başka sorunu ortaya çıkarır. “Salt” gelenek olmaktan kurtulduklarında ölümler, genelde geçmiş hakkında, özelde de ulusal geçmiş hakkında konuşup durmaktan pek hoşlanan başka bir ana politik ideoloji tarafından, faşizm tarafından evlat edinilme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. III. Bölüm’de göstereceğim gibi, faşizm ölümleri, ölümsüz ulusun *dirilen* ölümler temelinde düşünüldüğü daha genel bir politik kıyamet bilimine bağlar. Faşistler bu nedenle mücadelelerinin ölümlerin toprağında geçtiğini düşünmekten hoşlanırlar (yoksa hem metaforik hem de gerçek anlamda mezarları tahrip etmekten neden bu kadar hoşlansınlar ki?) Bu anlamda, daha sonra döneceğimiz bir fikri burada belirterek söyleyebiliriz ki ölümler faşizmden uzak ve güvende değildir.

7 Milliyetçilik elbette ki ölümler olmadan düşünülemez. Katherine Verdery’nin de belirttiği gibi “Milliyetçilikler ata kültürünün biçimleridir; yerel akrabalık gruplarını kapsayacak ve hiçbir kan bağımızın olmadığı insanları ‘ata,’ ‘kardeşlik’ ve ‘varis’ gibi kavrayışlar içerisinde anonimleştirilebilecek genişlikte fermanlardır,” *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change* (New York: Columbia University Press, 1999), s. 104-5. Alternatif bir coğrafi ve tematik odaklanma için bkz. Russ Castronovo, *Necro Citizenship: Death, Eroticism, and the Public Sphere in the Nineteenth-Century United States* (Durham: Duke University Press, 2001). Ayrıca bkz. John E. Seery, *Political Theory for Mortals: Shades of Justice, Images of Death* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), s. 165. Ben bu çalışmada milliyetçilikten bahsetmekten kaçındım ve bunun yerine söz konusu üç geleneğe odaklandım. Fakat elbette, Verdery’nin yorumundaki gibi, milliyetçilik için söylenen çoğu şey, onun daha şiddetli bir biçimi olan faşizm için de geçerlidir..

Bu sorunlarla uğraşan ve olası bir alternatif öneren II. Bölüm, ölümlerle ilgili olarak Marx ve Walter Benjamin'in çalışmalarında geliştirilen bazı savları içermektedir. Bu savlar, Marksizm'in ölümleri faşizmden muhafazakâr olmayan bir şekilde korumakla kalmayıp, anmanın Marksist siyaseti olarak isimlendirilebilecek, ölümleri kendi amacı çerçevesinde sahiplenmesinin yolları ile ilgilidir. Theodor Adorno bir keresinde "Uygarlıktaki ilerlemenin *hesabını üstlenenlerin* sahip olduğu en temel insan haklarından birisi de hatırlanma hakkıdır," demişti.⁸ Bundan hareketle benim iddiam, sermayenin insan hayatı üzerindeki yıkıcı etkilerine dair bilinçli bir iğrenmenin ve sermaye tarafından biçimlendirilen tahakküm ve baskıya karşı ortaya konan mücadelelerin bilinçli bir sahiplenişinin, ölümleri Marksist siyasete bağlama olasılığını yarattığıdır. Marx'ın kendi savlarının temel eksenlerinden birisine karşı olarak gelişen bu bağlanma, ölümlerle bir birlik anlayışına dayanır; zira biz de, onlar gibi, tahakküm ve baskı koşullarının kurbanlarıyız ve aynı yenilgi hissi ve hayal kırıklığını paylaşıyoruz. Bu konumu, tarihsel maddecilikte zamanın siyasetinin ve –eleştirel kuram aracılığıyla– kefarete kategorisinin izahı üzerinden geliştiriyorum. Bunu yaparken tarihsel maddeci bir kategori olarak kefarete üzerine giderek artan çalışmalara, bu kategoriyi, ona temelden karşıt iki alternatif kategoriyle karşılaştırarak katkı yapmayı amaçlıyorum: muhafazakârlıktaki uzlaşma ve faşizmdeki dirilme.

Tartışmayı yaparken bu meseleleri ele almamızın sebebi de açıklık kazanacak, zira siyasi olarak ifade etmek gerekirse, ölümler asla basitçe ölü değildirler. Bir zamanlar Batı kültüründe var olan "yaşayanlarla ölümler arasındaki gelişigüze"liğin⁹ kaybetmiş olsak da, bu ölümlerin artık bize hiçbir şey ifade etmedikleri anlamına gelmez. Birçok antropolojik ve sosyolojik araştırma, bir çok insanın geleneksel dinlerin içere geldikleri ve faşizmin ifade

8 Theodor Adorno, *Aesthetic Theory* (1970), çev. C. Lenhardt (Routledge, 1984), s.72. Neocleous Almanca'dan İngilizceye "pick up the tab" (hesabı üstlenmek, çekmek) olarak yapılan kötü bir çeviriye dayanarak yorum yapmakta, oysa Almanca aslında kastedilen "Uygarlıktaki ilerlemenin faturasını ödeyenler/bedel ödeyenler"dir -y.n.

9 Philippe Ariès, *Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present*, (çev.) Patricia M Ranum (Baltimore: John Hopkins University Press, 1974), s. 25.

etmekten zevk aldığı bir şeye hâlâ inandıklarını göstermiştir: Ölüler bir şekilde var kalmaktadırlar. Kendisi de az faşist olmayan Mircea Eliade şöyle yazmıştır:

Ölülerin hâlâ var olduklarına dair neredeyse evrensel inanış son derece önemlidir. Tüm karşıt kanıtlara karşın, ölülerin yaşayanların dünyasına bir şekilde katılabildikleri ile ilgili gizli umudu ifşa eder.¹⁰

Ölüler iz bırakırlar, sadece nesiller üzerinden değil, hatıralarda, rüyalarda ve gerçekleşmemiş arzularda. Fakat aynı zamanda korkuya dair izler de bırakırlar: Yaşayanlar ölülerin arkasından sadece yas tutmazlar, bazen muhtemel kötülüklerin kaynağı olarak onlardan korkarlar.¹¹ Özellikle ölüler bazen geri dönen bir tehdit olarak düşünülürler, yaşayan ölümler olarak. Slavoj Žižek şöyle demektedir:

Çağdaş kitle kültürünün temel düşlemi [fantasy] olarak ele alınmayı tamamen hak eden bir görüngü varsa o da canlı ölümlerin [living dead] geri dönüşü düşlemidir: Ölü olarak kalmak istemeyen ve yaşayanlara bir tehdit oluşturmak amacıyla tekrar ve tekrar geri dönen kişi düşlemi.¹²

Canlı ölümler hakkında konuşarak popüler kültür içerisindeki bu fikirle flört etmekten, daha geleneksel olan Gotik terim dağarcığını kullanmayı ve yaşayan ölümler [undead] hakkında konuşmayı tercih ediyorum. Buradaki mesele, yaşayan ölümlerin asla (kendileri gibi) yaşadıkları zamandaki halleriyle geri dönmeleridir. Çoğunlukla biçim değiştirmiş, korkutucu ve tanınmaz bir halde devam ederler: Onlar canavardırlar.

Canavarlık bugünlerde çok rağbet görmekte. Günümüz popüler kültürü her türden canavarla dolu –yaratıklar ve iblisler, vampirler ve mutantlar, zombiler ve pokemonlar (pocket monsters [cep canavarları]) ve bilimsel gelişmeler devamlı olası “canavar” sonuçları üzerinden sunulmakta. Korkutucu olanı “canavarlaştırma” da son derece genel bir motif: Gazetecilik, (aslında

10 Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), s. 41, 42.

11 Verdery, *Political Lives*, s. 42.

12 Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (Cambridge, MA: MIT, 1992), s. 22.

üzerinde pek uğraşmasa da) anlayamadığı her şeyi “canavar” etiketi altında sunar; daha birçok örnek verilebilirse de pedofililer, seri katiller veya despotik liderler buna en iyi örneklerdir. Canavarlık din ve felsefeyi de çok uğraştırmıştır. Timothy Beal “Canavarlarını tanıyarak o din hakkında bir şeyler öğrenebiliriz,” derken, Mark Dorrian “Canavar figürünün Batı metafiziğinin rüyasını huzursuz eden tekrarlı kâbuslar,” olduğunu belirtmiştir.¹³ Bu kitaba yön veren varsayım, ölüleri tanıyarak yaptığımız gibi, canavarlarını tanıyarak da *politik* bir gelenek hakkında bir şeyler öğrenebileceğimizdir. Bu nedenle Batı siyasetinin burada ele alınan üç ana geleneğinde, canavarların nasıl politik bir ifade biçimine dönüştüklerini inceliyorum.

Joyce Carol Oates, “‘İnsanın’ hangi noktadan itibaren ‘canavara’ dönüştüğünün, her şeyden öte bir hukuk, tanrıbilim ve estetik beğeni meselesi olduğunu,” iddia etmiştir.¹⁴ Buna siyaseti de ekleyebiliriz. Neden? Çünkü çok iyi biliyoruz ki neyin canavar olarak kabul edildiği, bize canavardan çok insanların ne olduğuna dair bir şeyler anlatır. Stanley Cavell’in yorumladığı gibi:

Mesele, beni asıl korkutanın insan değil de, insan-dışı olması, canavar olması değil mi? Pek doğru! Ne var ki, sadece insan olan, insan-dışı olabilir. Sadece insanlar mı canavarlaşabilir? Eğer bir şey canavarcaysa ve biz canavarların olmadığına inanıyorsak, bu durumda sadece insanlar canavar olmaya adaydır.¹⁵

Canavarlıktan bu ölçüde büyülenmemizin, bu yaratıkların aslında bizlerin bir şekli –korkunç bir şekilde dönüşmüş insan– olduklarıyla ilgili son derece rahatsız edici sezgimizle bir ilgisi olsa gerek. Canavarlaşmış olan, bu nedenle insan aidiyetinin kırılganlığına dair olan anlayışımıza işaret etmektedir; insan aidiyeti kaybolabilir ya da ele geçirilebilir ve bizler bizim dışımızda başka bir şey olabiliriz ya da ona dönüşebiliriz. Canavarlar, dünyamız ve kendimizle ilgili bir şeyi bize göstermektedirler.

13 Beal, *Religion and its Monsters*, s. 5. Mark Dorrian, “Monstrosity Today,” *Artifice*, 15, 1996, s. 50; ayrıca “On the Monstrous and the Grotesque,” *Word and Image*, C. 16, No. 3, 2000, s. 310-17, s.312.

14 Joyce Carol Oates, “‘I Had No Other Thrill or Happiness,’” *New York Review*, Mart 24, 1994, s. 52-9, s. 56.

15 Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Oxford: Clarendon Press, 1979), s. 418.

Çoğu durumda canavarlıkla ilgili anlatımlar tek bir canavara odaklanırlar: *Beowulf*'taki Grendel, *Odysseus*'ta Polyphemus, *Frankenstein*'in canavarı The Thing ve diğerleri. Bu, neden belirli bireylerin canavar olarak görüldükleriyle ilgili sosyo-kültürel çözümlemelerde tekrarlanan bir durumdur; pedofili, seri katil ve diğerleri. Ben bu kitapta ne bu türden yaratıklarla ne de toplumsal inşalarla ilgileneyeceğim. Bunun yerine, *kolektif* kuvvetlerin bu şekilde anlaşılır olmasının yollarına odaklanacağım; canavarlığın, ne türden bir toplum olduğumuza ve ne türden bir toplum olmak istediğimize dair politik soruların ortaya çıkması nasıl hizmet ettiğiyle ilgileneyeceğim. Marx'ın vampir öğesi kullanımı gibi, bazı durumlarda kolektif kuvvet fazlasıyla açıktır. Burke'ün devrimci çoklukla ilgili anlatımlarına benzer diğer durumlardaysa bu son derece kapalıdır ve ciddi düzeyde metinsel çalışmanın yapılması gerekir. Faşizm gibi olanlarda ise bu kuvvet, faşizmin savaştığını düşündüğü bir dizi düşman boyunca salınıp durur.

I. Bölüm'de öne süreceğim gibi, Burke'ün durumunda canavar, doğmakta olan kitle siyaseti ile cebelleşmek için işlevsellik kazanan politik bir araçtır. Burke daha önce, *Yüce ve Güzel Hakkındaki Düşüncelerimizin Kökeni Üzerine Felsefi İncelemeler* [Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful] isimli eserinde, korku ve terörle baş edebilmek için bazı kategoriler geliştirmiş olsa da, Fransız Devrimi onu tarih sahnesine henüz çıkmaya başlayan yeni bir kolektif varlık ile yüz yüze bırakır ve daha sonra proletarya haline gelecek olan ayaktakımı kitlesini o an için Gotik bir terimle tanımlamak ihtiyacını hisseder: Canavar. Bu nedenle bu bölüm, Burke'ün yazılarındaki Gotik mecazlar hakkındaki bilgimizi derinleştirmek ve burjuva ideolojisinin düzeni ve bu düzene tehdit olanı nasıl kavramsallaştırdığına dair anlayışımızı genişletmek için Burke'ün estetik ideolojisini kullanıyor. Başka bir deyişle, burada canavarlık söyleminin bir ideolojik alet olarak nasıl işlediğini, Burke'ün altını oymak için çırpındığı hareketin doğasını nasıl maskeleydiğini göstermeyi amaçlıyorum.

Burada yapacağım tartışmanın, canavarlıkla ilgili söylemin *özel olarak* ideolojik olduğunu ortaya koyan genel anlayışı pekiştireceği kanısı doğmuş olabilir. Canavarlıkla ilgili dilin bir dizi düşünce ve duyguyu örtmek için sıkça kullanıldığı iyi bilinir. Hobbes gibi, ölümün siyaseti üzerine bazı şeyler bilen birisi, canavarlık üzerine de az buçuk bir *şeyler biliyordu*. Mitolojik canavar olan Leviathan imgesindeki vurucu güç, anlaşılabilir bir şekilde bunun Hobbes'un devlet kuramının merkezi fikri olduğu düşüncesini ön plana çıkardı. Fakat Carl Schmitt'in de işaret ettiği gibi Hobbes örtülerden hoşlanıyordu. Leviathan devlet için bir örtüden başka bir şey *değildi*, keza *Behemoth da devrim için aynı işlevi görüyordu*. *Leviathan ve Behemoth*, sırasıyla, *devletin ve devrimin* canavarlarıydılar.¹⁶ Bu türden örtülemeler nedeniyle, Noel Carroll'un da işaret ettiği gibi, "korku üslubunun kaçınılmaz olarak ideolojiye hizmet ettiğini" düşünmeye dair pek de mantıksız olmayan bir eğilim söz konusudur.¹⁷ Benim III. Bölüm'de, faşizmin düşmanı nasıl doğal bir canavar olarak yapılandığı ile ilgili olarak yapacağım tartışma bu eğilime destek veren bir kanıt olarak ele alınabilir. Göstereceğim gibi, politik bir mecaz olarak canavarlığın işlevlerinden birisi de, burjuva toplumunda düzenin yapılandırılması için temel iki mekanizma olan korkunun ve güvensizliğin politik inşasında önemli bir rol üstlenmesidir.¹⁸ Bu nedenle muhafazakârlık ve faşizm varlıklarını korumak, tahakkümün dayanağı olan her türden korkuyu ve güvensizliği canlı tutmak için canavar figürlerin –devrimciler, komünistler, huzur bozanlar, sapkınlar, haydutlar ve tarihin karanlığındaki bu türden diğer varlıkların– imal edilmesine muhtaçtırlar.

Bu anlamda Burke ve faşizm üzerine olan bölümler, metaforların ideolojinin pis işlerini yapmak için yardıma çağrılabilerece-

16 Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (1938), (çev.) George Schwab and Erna Hilfstein (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1996), s. 26, 35.

17 Noël Carroll, *The Philosophy of Horror, or Paradoxes of the Heart* (London: Routledge, 1990), s. 201. Ayrıca bkz. Edward J. Ingebreetsen, *At Stake: Monsters and the Rhetoric of Fear in Public Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), s. 6.

18 Bu anlamda, toplumsal düzenin inşasında güvensizliğin rolü ile ilgili daha önceki tartışmama dayanıyorum. Bkz. *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, çeviren Ahmet Bekmen, h2o kitap, İstanbul, 2013.

ğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bram Dijkstra'nın da belirttiği gibi, karmaşık fikirleri ve tarihsel koşulları basit tasvirlerin içerisinde iç içe geçiren ve böylelikle ötekileri insan değil de, başka bir şey, insan olmayan bir şey olarak görmemizi teşvik eden canavar söylentileri mitolojik “toplulukları” savunmaktan ve “düzen” talebine arka çıkmaktan başka bir işe yaramamaktadır.¹⁹ Fakat II. Bölüm’de, bu kez örtüleme yönündeki *vurgunun* aleyhine, Marx’ın Gotik üsluptan aldığı belirgin bir karakteri, vampiri, nasıl açıkça anti-ideolojik bir yönde, sermayenin doğası üzerindeki *örtüyü kaldırmak* amacıyla kullandığını göstermeye çalışacağım. Marx’ı bir yana, Burke ve faşizmi diğer yana koymamızın arkasında yatan önemli bir farklılık şudur: Marx belirgin, adı konmuş ve dikkatlice seçilmiş bir Gotik mecazı alır ve bunu bulanık ve adsız bir canavarla ilgili mantık dışı bir korkuyu öne çıkarmak için değil, sermaye hakkında son derece gerçek bir şeye işaret etmek için kullanır. Burke ve faşizmin canavarlığı kullanımları ise her şekilde belirsizlikle lekelidir ve bazı temel toplumsal, tarihsel ve politik meseleleri maskeleyen hizmet ederler, örtüyü kaldırmak yerine örterler. Marx, vampir mecazına sermaye ile ilgili son derece özgün bir hususu göstermek için başvurur. Bu nedenle metaforlar ideolojinin kirli işlemlerini yaptıkları gibi, toplumsal dünya ile ilgili temel önemde olan bir şeyi –gerçekten korkutucu bir şeyi– açıklığa kavuşturmak için de kullanılabilirler.

Burke, Marx ve faşizmin canavarlar ve ölümlerle olan uğraşmalarını seçmiş olmamızın sebebi, kısmen izahatlarındaki zıtlık ve gerilimle ilgilidir. Buna bir de üçünün de imgelem, dil, kinaye ve metaforun politik yazımdaki önemini anlamış olmalarını eklemek gerekir. Burke ve Marx örneklerinde, hayal güçleri ve yaratıcılıkları en yüksek olan iki yazarla karşı karşıyayız; her ikisinin de çalışmaları dramatik üsluplarla, edebi kinayelerle ve yaratıcı mecazlarla doludur. Faşizmin her ne kadar Burke veya Marx kadar özgün ve yaratıcı bir yazar ortaya çıkarmadığı kesin

¹⁹ Bram Dijkstra, *Evil Sisters: The Threat of Sexuality and the Cult of Manhood* (New York: Alfred A Knopf, 1996), s. 311, 434.

olsa da, halkın hayal kurma gücü üzerinde oynamanın ne kadar önemli olduğuna dair ilgi uyandıran bir sezgisi vardır. Korkunun sıradan insanların fiziksel hayatlarına nasıl nüfuz edeceğini, düşlem dünyamıza nasıl sızılacağını, terörün fiziksel dışavurumları olarak popüler düşlemler, rüyalar, kâbuslar üzerinde ve bunlar aracılığıyla nasıl çalışılacağını faşizm, muhtemelen diğer politik öğretilerden daha fazla bilmektedir. “Korkunun” ve “dehşetin” düşlemi ve gerçekliği böylelikle iç içe geçerler. Bu türden korkuları, düşlemleri ve kâbusları göz ardı eden herhangi bir politik sav, genelde politik söylemin, özelde de faşist söylemin nasıl işlediğine dair önemli bir boyutu kaçırma riski ile karşı karşıya kalacaktır.

Son söylenenden de anlaşılabilceği gibi, bu kitap her ne kadar çağdaş politik söylem içerisindeki bazı temel temalarla ilgili anlayışımıza katkı sunmayı amaçlasa da, bu kitabın yayınlandığı dizinin başlığının da –Politik Felsefe, *Şimdi*– içerdiği gibi, aynı zamanda politik imgelem üzerine de bir çalışmadır. Devleti nasıl hayal ettiğimiz meselesi ile başka bir yerde uğraşmıştım.²⁰ Bu kitap da hayal/imgelem üzerinedir: Ölülerini, onların mücadelelerini ve yenilgilerini, umutlarını ve rüyalarını nasıl hayal ettiğimizle; düşmanlarımızı, canavar politik “ötekini” nasıl düşündüğümüzle ilgilidir. İmgelem üzerine olan çalışmalar doğal olarak kurmacalıdır [speculative], politik metinleri satır satır okumaya epey bir zaman ayıran çalışmalarsa iki kat kurmacalıdır. Bu nedenle bu kitapta kurmaca olan pek çok şey vardır. Tahrik edici [provocative] olan da çoktur. Bu nedenle buradaki soru “Bu doğru mudur?”dan çok “Bu işe yarıyor mudur?”²¹ Bu, canavarlar ile ölümler hakkında ve ayrıca genel olarak politik düşünme hakkında yeni düşünceler, fikirler ve algılar üretmeye yönelik bir çabadır. Bu kitap canavar ve ölümlerle olan ilişkimiz hakkında bir tartışmayı açmak ve bu tartışmaya katkıda bulunmak amacıyla yazılmıştır.

²⁰ Mark Neocleous, *Devleti Tahayyül Etmek*, çeviren Akın Sarı, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2014.

²¹ Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (Camb, MA: MIT Press, 1992), s. 8.

I. BÖLÜM

Burke

I. BÖLÜM

Burke: Canavar Çokluk

Çoğuna göre Edmund Burke'ün çalışmaları politik muhafazakârlığın ilk ve en açık beyanını temsil etmektedir. Devrimci eyleme ve “akıl” gibi “soyutlamalara” karşı, gelenek ve özel mülkiyetin savunusuyla birleşen bu saldırı, yazdıklarının muhafazakârlığın tarihinde aşılmamış olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Politik düşünürlerin “ağır topları”ndan biri olarak kabul gören Burke'un çalışmaları, devrim, haklar, toplumsal cinsiyet, cinsellik, dil, teatral politika ve diğer birçok konu hakkındaki açık veya örtük iddiaları itibarıyla da incelemeye tâbi kılınmıştır. Bu bölümde öncelikle Burke'ün düşüncesinin görece az çalışılmış bir boyutuna odaklanacağım: Canavar. Burke'ün çalışmalarında canavarın muhtemel önemini ilk ima eden Burke'ün çağdaşı olan Richard Payne Knight idi. Burke'ün dehşet [terror] ve yüce [sublime] ara-

sında kurduğu bağlantıya işaret eden Knight, Burke'ü takip eden çalışmalarının “her türden olağanüstü ve korkutucu canavarlar ve cinlerle dolu olduğunu” söylemişti.¹ Bu zekice yapılmış bir yorumdu, zira göstereceğim gibi, sadece Burke'ü takip eden çalışmalar değil, Burke'ün kendi çalışmaları da canavarlarla doluydu.

Burke 1789'da oğluna yazdığı bir mektupta “İnsan toplumu-nu oluşturan unsurların çözüldüğü uğursuz Fransa Devleti'nde, bunun yerine bir canavarlar dünyasının üretildiği” yorumunda bulunuyordu.² Görünürde sıradan olan bu yorum aslında Burke'un *Fransa'daki Devrim Üzerine İzlenimler* [Reflections on the Revolution in France-1790] isimli eseri boyunca yankılanan bir temayı açığa çıkarmaktadır. Burke, “tüm koşul, lisan ve ulusların canavarca harmanlanmasıyla” şekillenen yeni bir “anayasa canavarına” gönderme yapmaktadır. Bunun yanı sıra bir de mülkiyetin “buharlaşmış” halini yaratan ve “doğal olmayan ve canavarca bir eylemi üstlenen” yeni “para simsarlığı ve vurgunculuk ruhu” vardır. Benzer şekilde, ortaya çıkan “askeri demokrasi” veya “sivil ordu” da “politik canavar türleri” olarak tarif edilir. Kısacası yeni toplum “canavarca trajikomik bir sahne (...), kamusal ölçütlerin canavarlaşarak çirkinleştiği (...) canavarca bir kurgudur.”³ Bu değerlendirmeler ayrıca, Burke'ün daha önce, *Mevcut Hoşnutsuzluğun Nedenleri Üzerine Düşünceler* [Thoughts on the Cause of the Present Discontents-1770] isimli eserinde, “Halkın görüşleri doğrultusunda yönetmekteki canavarca kötülük” ile ilgili yorumlarını da toparlamaktadır.⁴

1 Richard Payne Knight, *An Analytical Inquiry in to the Principles of Taste*, 4. baskı (London: T. Payne and J. White, 1808), s. 384.

2 Edmund Burke, “Letter to Richard Burke”, circa 10 Ekim 1789, *the Correspondence of Edmund Burke*, C. VI, (der.) Alfred Cobban ve Robert A. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), s. 30.

3 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), (der.) Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 92, 124, 160, 308, 313, 333, 350. Diğer taraftan, yazıştığı kişiye şöyle de der: “Son zamanlardaki her türden yayınızdaki genel tarzdan hareketle, Fransa'daki ruhban sınıfınızın bir canavar türü olduğuna inanılabilir,” (s. 251).

4 Edmund Burke, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), *Select Works of Edmund Burke*, C.1 (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), s. 115. Burada da “şeylerin bu anayasadaki canavarca durumu,” yorumunda bulunur (s. 119).

Yüzeysel kalındığında bu türden iddialar gayet zararsız görülebilir. Bilindiği üzere Burke'ün Fransız devrimcilerine saldırısı imgelem ile ilgili meseleler çevresinde döner. Örneğin "çırılçıplak titreyen doğamızın eksikliklerini" örten "ahlaki imgelemin" önemi ve "açgözlü despotizmin eylemlerinin, kendisini imgelem[imiz]le sunma" biçimleri üzerine yorumlar yapar.⁵ Mayıs 1747 gibi entelektüel kariyerinin erken bir döneminde, tartışma cemiyetinde görüşülen belirli bir teklife, "Kabul edildiği takdirde, tüm konuşmalarımızı kuru mantıksal düşünceye indirgemek suretiyle Ruhumuzu elimizden alacağı," yorumunu yaparak karşı çıkar.⁶ Kuru mantıksal akıl yürütmeden kaçınma çabası tüm yazı ve konuşmalarına fiilen sızmıştır. *İzlenimler* 1790'da ilk ortaya çıktığında, Horaca Walpole eser hakkında "İnce zekâ ve hiciv eşit derecede mükemmel," yorumunu yapıyor ve kullanılan metafor ve kinayelerin başka bir dile çevrilemeyecek kadar güçlü olduğunu söylüyordu.⁷ Eseri "ateşli metaforla dolu ve harika bir üslupta" kaleme alınmış olarak betimleyen Don Herzog'a göre *İzlenimler* "Saçmalığa varan mantık yürütmelerden, epik bir şiir veya birinci kalitede bir romana göre daha fazla etkilenmemiş, derin bir edebi metin" idi.⁸ Tam da bu nedenle denilebilir ki, Burke'ün canavar göndermeleri retorik güzellemleri, üslup kıvraklıkları ve metaforik ilhamlarının bir benzerinden öte bir şey değildir. Thomas Paine'in tarif ettiği gibi,⁹ *İzlenimler*'deki "dramatik icraat"ın içindeki "şiirsel özgürlüklerden" birisidir ki Burke tüm bunları kullanmayı bilinçli olarak seçmiştir ve haklı olarak bunlar üzerinden bilinir.

5 Burke, *Reflections*, s. 171, 218. Burke kendisinin tezlerini devrimcilerin nasıl tahayyül edebilecekleri üzerine de yorumda bulunur (s. 85, 181).

6 Aktaran, Conor Cruise O'Brien, *the Great Melody: Athematic Biography of Edmund Burke* (London: Sinclair-Stevenson, 1992), s. 33. Bu kitabın girişinde O'Brien, Burke'ün çalışmasını uygun bir şekilde anlamak açısından, Vico'nun *Fantasia* [düşlem -y.n.] olarak isimlendirdiği ve Isaiah Berlin'in "düş gücüne dayalı içgörü" [imaginative insight] olarak çevirdiği kavramın temel önemde olduğu yorumunda bulunur.

7 Aktaran, Peter Hughes, "Originality and Allusion in the Writings of Edmund Burke," *Centrum*, C. 4, No. 1, 1976, s. 32-43, s. 32.

8 Don Herzog, *Poisoning the Minds of the Lower Orders* (Princeton: Princeton University Press, 1998), s. 13.

9 Thomas Paine, *Rights of Man* (1791-2), (der.) Henry Collins (Harmondsworth: Penguin, 1969), s.81.

Eğer, kendisinin de belirttiği gibi, “Yanıbaşımızdaki türden bir düzenin doğasına ait olan hükümet gibi bir hükümet daha önce görülmediyse *ve hatta hayal bile edilmediyse*,”¹⁰ bu durumda, o zamana kadar hayal edilememiş olarak kalan şeyleri “canavar” olarak tarif etmesine göz yummak ve bu meseleyi öylece bırakmak son derece mantıklı olabilir. Fakat öte yandan, eğer edebi üslup politik varsayımlarla ilişki içerisindeyse, o zaman metafor seçimi önemli hâle gelebilir. Başka bir deyişle, eğer yazarların kullandığı metaforlar eserlerindeki daha asli savlarla ilgili bazı ipuçları bırakıyorlarsa, bu durumda Burke’ün savlarındaki canavar mecazı peşine düşmeye değer olabilir.

Bu temel üzerinde, bu bölümün birbirleriyle bağlantılı bir dizi amacı vardır. İlk olarak, Burke’ün savlarındaki canavar figürünün, Devrim üzerine olan çalışması ile yüce ve güzel üzerine daha önce kaleme aldığı denemeler arasında ilave bağlantılar sağladığını göstereceğim. Böylelikle Burke’ün estetik ideolojisi üzerine giderek gelişen yazına [literature] küçük bir katkı yapmayı arzu ediyorum. Bu tartışma, aynı zamanda, Burke’ün yazılarındaki Gotik mecazlar hakkındaki bilginin derinleşmesine de katkı sunacaktır ki, bu da muhafazakâr ideolojinin, burjuva politik söyleminin genel karakteri olan ve öyle kalan bir anlayışı, yani düzeni ve bu düzene tehdit oluşturanı nasıl kavramsallaştırdığına dair anlayışımızı genişletecektir. Son olarak da bu bölüm, Burke’ün canavarı kullanışını, felsefesinde ölülerin işgal ettiği yer ile bağlantılı kılacaktır ki, bu bağlantı da bize, ilerleyen bölümlerde Marx’taki ve faşist gelenekteki benzer temalarla ilgili karşılaştırmalı incelemeler yapmak üzere kapıları aralayacaktır.

Yüce Bir Devrim?

İzlenimler’in başlarında Burke, Fransız Devrimi’ni “Dünyada şimdiye kadar gerçekleşmiş en şaşırtıcı olay,” olarak tarif eder.¹¹ Bu türden bir hayret ifadesi, devrimle ilgili olarak daha önce

10 Edmund Burke, *Letters on a Regicidal Peace: Select Works of Edmund Burke*, C. 3 (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), s. 123, vurgu eklenmiştir.

11 Burke, *Reflections*, s. 92; ve s. 335.

1789'da yaptığı yorumları hatırlatır. 9 Ağustos 1789 tarihli bir mektubunda, örneğin, şunu not etmiştir:

Komşu ve rakip bir ülkede sergilenen muhteşem oyuna hayretle bakıyoruz (...) İngiltere, özgürlük için Fransız mücadelesini hayretle seyretmekte.¹²

İzlenimler ilk ve kabataslak bir özeti olarak ele alınan ve Charles-Jean-François Depont'a Kasım 1789'da yazdığı bir mektupta da olayı "Fransa'da sergilenen hayret verici mizansen," olarak yorumladığı görülür.¹³ Bu noktayı daha sonra, 1795-7 arasında kaleme aldığı *Kral Katili Bir Barış Üzerine Mektuplar*'da da [Letters on a Regicide Peace] tekrarlar: Devrim "Avrupa'yı hayrete düşürmüş, korkutmuş ve alt etmiştir" ve bu "canavarca bileşim" karşısında kızgınlık hissetmeyenler meseleyi sadece iki katı hayret verici kılmaktadırlar.¹⁴ Fransa'da ortaya çıkan canavarlıkla ilgili Burke'ün izahatları açıkça kendi hayreti ile bağlantılıdır ve diğerlerinin de manzara karşısında aynı duyguyu yaşadıklarını farz eder.

Bu hayret duygusunu anlayabilmek için Burke'ün, hayret kavrayışına [notion] ilk kez başvurduğu *Yüce ve Güzel Hakkındaki Düşüncelerimizin Kökeni Üzerine Felsefi İnceleme* [Philosophical Enquiry in to the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful-1757] isimli eserine dönmeliyiz.

Doğadaki asil ve yücenin en güçlü biçimde çalıştıklarında neden olduğu tutku hayret duygusudur. Hayret, ruhun tüm hareketlerinin, bir miktar korku eşliğinde askıya alındığı bir durumdur (...) Yücenin asil kudreti yükseldiğinde, akıl yürütme tarafından üretilmek bir yana, kendisi akıl yürütmeyi önceler, bizi karşı konulmaz bir güçle koşturur.¹⁵

12 Burke, "Letter to the Earl of Charlemont," 9 Ağustos 1789, *Correspondence*, C. VI, s. 10.

13 Burke, "Letter to Charles-Jean-François Depont," Kasım 1789, *Correspondence*, C. VI, s. 41. Burke'ün *İzlenimler*'in girişinde "Ekim 1789 gibi bir tarihte yazılmıştır," diyerek bahsettiği mektup budur. Fakat bu mektup aslında Depont'un 4 Kasım tarihli mektubuna cevap olduğundan, bunun böyle olması zordur.

14 Burke, *Letters on a Regicide Peace*, s. 138, 314.

15 Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry in to the Origins of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757), (der.) James T. Boulton (Oxford: Basil Blackwell, 1987), s. 57.

Hayret, yücenin temeli olan “hoş” korku ve terörün¹⁶ en üst düzeyidir.¹⁷ Bu nedenle Burke’ün hayret kavrayışı ürkme, korku ve terör sorunu ile derinlemesine bağlantılıdır. Yüce “ruhun tüm hareketlerinin bir miktar korku eşliğinde askıya alındığı bir durumu” iken, “hoş korku (...) yücenin en hakiki etkisi ve esaslı doğrulayıcısıdır.” Yüce, dehşet duymayı, özellikle de en büyük dehşeti –ölüm korkusunu– ortaya çıkarması nedeniyle özgündür. Başka bir yerde yücenin “hoş korku, (...) dehşetle renklendirilmiş bir tür sükûnet” olarak tarif edilir; “Korkunç [terrible] olan her şey (...) yücedir de.”¹⁸ Burke, “Terör her olayda vardır (...) yücenin yönetme ilkesidir,” fikrini ayrıntılı olarak açıklamak için, bu düşüncelerin bir kaç dildeki akrabalıklarına dikkat çekerek taşı gedğine koyar:

Terör, her durumda, açık veya örtük bir şekilde yücenin hâkim ilkesidir. Birçok dil bu iki kavrayış arasındaki yakınlığa dair güçlü kanıtlarla doludur. Hayret ve şaşkınlığın kipleri [modes] ile dehşetin kiplerini aldırış etmeksizin ifadelendirmek için çoklukla aynı kelimeleri kullanırlar. Yunancada *Θάμβος* korku veya hayret/merak demek, *δεινός* korkunç veya saygıdeğer, *αἰδέω* hayranlık veya korku. Latince *Vereor*, Yunancadaki *αἰδέω* ile aynı anlama gelir. Romalılar, basit korkunun veya hayretin etkisini ifade etmek için, hayret içerisindeki aklın durumunu kuvvetli bir şekilde imleyen *stupeo* fiilini kullandılar; *attonitus* (yıldırım çarpmış) kelimesi de bu kavrayış arasındaki birlikteliği aynı şekilde ifade etmektedir. Fransızcadaki *etonnement* ve İngilizcedeki *astonishment* ve *amazement* kelimeleri de korku ve hayrete eşlik eden akraba duygulara açıkça işaret etmemektedirler mi?¹⁹

Uçsuz bucaksızlık, sessizlik, gizlilik, tek başınalık ve güç gibi çeşitli nedenlerin varlığına rağmen yüce ve güzel arasındaki fark

16 İngilizce metinde gayet kafiyeli olan “horror and terror” kullanılmaktadır. “Terör” tedhiş, dehşete düşürerek yıldırma anlamındadır ve Fransız Devrimi’ndeki “terör dönemi” ile bağlantılı ele alınacağından aynen korunmuştur -y.n.

17 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 136, 160.

18 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 57, 73, 136. Bu savın ne kadar garip olduğuna ilk dikkat çeken kişi Richard Payne Knight olmuştur: “Eğer [Burke] St. James Caddesi’nde, o kuyruklu elbisesi olmadan dolaşsaydı, bu büyük ve genel bir şaşkınlığa neden olurdu. Hatta bir de elinde dolu bir silah taşıyor olsaydı bu şaşkınlık bir miktar terörle karıştırdı: Fakat ortak etkisinin yüceye yönelik bir duygu yaratacağını hiç zannetmem.” (*Analytical Inquiry*, s. 383-4).

19 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 58.

kısmen yücenin bizi hayrete düşürme kapasitesidir ki bu kapasitenin kökleri onun dehşet ve korku ile olan bağlantısındadır.

Öte yandan güzel, yüceden kökten farklı bir niteliktir. Yüce nesneler ve eylemler kendi güçleri –azamet ve asalet– ile etkilerken ve hayret, hürmet ve saygı aşılarlarken, güzel nesneler “bizde meyil ve hassaslık duygularını uyarırlar” veya sevgiyi; yüce erdemler sert ve azametli iken, güzel erdemler yumuşak ve tabidirler [subordinate]. Cesaret, adalet ve bilgelik gibi azametli erdemler “politik ve askeri” olmaya yatkınken, merhamet ve lütufkârlık gibi tabi erdemler “evcildir.”²⁰ Bu, Burke’ün yüceyi güzelden, bir şeyin veya eylemin karakterinin, duyular aracılığıyla akla etki ederek zevke mi yoksa acıya mı sebebiyet verdiği göre ayırt etme girişimini temel alır. “Acı ve heyecan duygularını tetikleyen her ne varsa, başka bir deyişle, korkunç veya korkutucu şeylerle bilinen veya terör tarzını andıracak şekilde işleyen ne varsa, o, *yücenin* bir kaynağıdır.”²¹ Acı düşüncesi, bu nedenle, aklın hissedebileceği en güçlü ve hoş duygudur ve yücenin yükseldiği zemindir.

Bu tartışma her ne kadar bir düzeyde ürkme ve acı üzerine bir izahat gibi dursa da, başka bir düzeyde aslında özellikle politiktir. “İktidarın belirli bir tadilata uğramış hâli olmayan hiçbir yüce bilmiyorum. Bu branş da, diğer iki branş gibi doğal bir biçimde, yüce olan her şeyin ana maddesi olan dehşetten doğar.”²² Fakat özel olarak politikse, yani, her zaman için belirli bir şekilde korku ve dehşetle bağlantılı olan yüce, iktidarın belirli bir tadilata uğramış hali ise, bu durumda önemli bir soru ortaya çıkar: Bir devrimin korku ve dehşeti yüce olabilir mi?

Tom Furniss, *İnceleme*’nin politik projesinin, yükselen orta sınıfın politik ve ekonomik projesini doğrulama işlevini gören bir tartışmaya katkı sunmak olduğunu belirtse de, yüce, politik iktidarın biçimi ile ilgili tek bir politik konuma indirgenemez.²³ Bir yandan, “insanların tutkuları, özellikle de korku

20 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 51, 91.

21 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 39; ayrıca s. 51, 131.

22 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 64.

23 Tom Furniss, *Edmund Burke’s Aesthetic Ideology: Language, Gender and Political*

tutkusu üzerine kurulmuş despotik yönetimler” kılıfı altında tiranlığın potansiyel bir kaynağıdır. Fakat öte yandan Burke, iktidarın yüce doğası hakkında daha genel iddialarda bulunur: “Kral ve amirlerde teşekkül eden iktidar, terör [dehşet] ile aynı bağlantıya sahiptir.” Bu nedenle “hükmedenler sıklıkla *dread majesty* (dehşetli hünkârım) olarak isimlendirilir,”²⁴ ve kanunlar “faydalı bir terör” içermek durumundadırlar.²⁵ Furniss’in işaret ettiği gibi, bu nedenle yücenin, sorunsuz bir şekilde, iktidarın meşru ve meşru olmayan biçimlerini birbirlerinden ayırt etmek için kullanılamayacağı açıktır.²⁶ Dahası, Burke’ün, Milton’un Şeytan çözümlemelerinden yaptığı alıntılardaki gibi (“işte burada çok soylu bir tasvir var...”), *İnceleme*’nin devrimci bir yüceyi övdüğü şeklinde okunabileceği anlar da vardır.²⁷ Benzer şekilde, Burke’ün yüceyi tartışırken kullandığı korku ve dehşet dili, Devrim ile ilgili açıklamaları boyunca yeniden ortaya çıkar. Bu açıklamalarda devamlı suretle korku ve terör ile karşılaşırız: “Yeni hükümet bizi korku ile doldurmaktadır, (...) korku ile döneriz,” akıllarımız “terör ile arınır” vesaire.²⁸ Açık veya örtük bir şekilde, terör yücenin hâkim ilkesi olduğuna göre, Fransa’da açığa çıkan devrimci terörün de yüce olarak düşünülmesi mantıksız görünmemektedir. Marie Antoinette gibi *ancien regime*’in²⁹ merkezi figürlerini “güzel” olarak tanımlaması ve Devrimcilerin “müstakil sosyete [private society] güzelleştirmeye ve yumuşatmaya” hizmet eden her türlü duygusallığı, memnuniyet verici yanılsamaları [illusions] ve edepli kumaşı yırtıp attıkları yönündeki suçlamaları da devrimin bir şekilde yüce olabileceğini akla getirmektedir.³⁰

Economy in Revolution (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 17-40.

24 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 59, 67.

25 Burke, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, s. 71.

26 Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*, s. 119-20.

27 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 61-2.

28 Burke, *Reflections*, s. 117, 159, 161, 171, 174, 175, 205, 216, 226, 231, 240, 301.

“Bu dönemde Fransa’daki durum öylesine korkunç ve ürkütücüydü ki, bir ressam cehennem tasvirini resmetmek istese, daha korkunç bir model, dehşete bu kadar gebe bir konu bulamazdı,” “Speech, 11 Nisan 1794,” aktaran, Ronald Paulson, *Representations of Revolution* (1789-1820) (New Haven: Yale University Press, 1983), s. 66.

29 1789 Devrimi öncesinde Fransa’daki *eski rejim* -y.n.

30 Burke, *Reflections*, s. 171.

Buradan hareketle, Fransız Devrimi'nin Burke açısından, potansiyel olarak "yücenin etkisini en yüksek derecede ürettiğini"³¹ veya "devrimci terörün Burke açısından bir tür yücelik olduğunu"³² iddia etmek mümkün hâle gelir. Başka bir deyişle, "Bu düşünülemez olgu ile, Fransız Devrimi ile karşı karşıya kalmakla ilgili olarak [Burke'ün] bulduğu çözüm, onu estetik kategoriler çerçevesine oturtmaktır (...) Burke'ün devrim tasvirleri aslen (...) yücenin korkunçluğundan gelmektedir."³³ Korku simgeleri Burke'ün çalışmalarına yayıldığından ve canavar korkuya cisim kazandırmak için zuhur ettiğinden, canavarın konumlandırılması gerektiği yer burası gibi durmaktadır: Devrimci korku hem canavarcadır hem de yüce. Bu, aynı zamanda, *İnceleme*'de Burke'ün, hayaletlerin, cinlerin ve gaddar canavarların aklı korku ve dehşetle etkilediği yönündeki iddiaları ile de uyum içerisindedir.³⁴ Fakat yorumcular arasındaki genel uzlaşma, apaçık ideolojik nedenlerden dolayı Burke'ün, Devrimi yücenin bir örneği olarak yorumlamaktan geri durmak zorunda kaldığı yönündedir. *İnceleme*'de yücenin kaynağı olarak övülen hayret, *İzlenimler*'de başka türden bir korkuya, artık yüce olmayan bir korkuya yönelik olan hayrete dönüşür. Burke, bu nedenle, Devrim'in yüce veya güzel olabileceğini dair her iddiayı, özellikle *ancien regime*'in ve Britanya anayasasının donatılmış oldukları düşünülen "yüce ilkelerle" karşılaştırıldığında, onun salt barbarca terör olduğunu göstermeye girişerek zımnın çürütmeyi amaçlamıştır. Örneğin, devletin takdis edildiği ve "kutsal ve korkutucu bir saygı ve ürpertici bir ihtimamla" muamele edildiği Britanya anayasasına, "müthiş bir ağırbaşlılıkla sertlik kazandırılmıştır." Aynı şekilde, "saygı ve hürmetle" muamele

31 Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*, s. 3, 116.

32 Terry Eagleton, *Heathcliff and the Great Hunger* (London: Verso, 1995), s. 50.

33 Ronald Paulson, "Burke's Sublime and the Representation of Revolution," Perez Zagorin (der.), *Culture and Politics from Puritanism to the Enlightenment* (Berkeley: University of California Press, 1980), s. 250. Burke'ün estetik ideolojisi ile siyaseti arasındaki bağlantıya dair çalışmalar oldukça fazladır. Buradaki başvuruların yanı sıra bkz. Neal Wood, "the Aesthetic Dimension of Burke's Political Thought", *the Journal of British Studies*, C. 4, No. 1, 1964, s. 41-64; Frances Ferguson, "The Sublime of Edmund Burke, or the Bathos of Experience," *Glyph*, 8, 1981, s. 62-78.

34 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 59, 64, 144.

edilmesi beklenen otorite “kararlı ve saygın” olanıdır.³⁵ Aynı zamanda *İzlenimler*’de korkuya dair göndermeler artık yüce ile değil, nefret,³⁶ iğrenme,³⁷ utanç,³⁸ hor görme³⁹ ve XVI. Louis dönemindeki Bastille⁴⁰ ile ilişkilendirilmektedir. Devrimcilere, soy-luları “korku nesnesi” olarak gördükleri için saldırılmaktadır.⁴¹ Terör, aynı şekilde, yüce ile değil, barbarlık, kötülük ve süngü ile ilişkilendirilmektedir.⁴²

Bu nedenle yorumcular genelde, Burke’ün, *İzlenimler*’de, yü-cenin, geleneksel iktidarın korkulan [awesome] ve hürmet edi-len biçimlerinden devrimci harekete doğru, öngörülemeyen bir yönelime girmesinden kaygılanır gözük-tüğü sonucuna varırlar. Bu nedenledir ki yüceyi, Devrimin terör ve korkusunun bir tür *yanlış yüce* oluşturduğu noktasına kadar tekrar düşünmek du-rumunda kalmıştır. Burke artık hükümetteki gerçek yücenin korku ile huşu veya hayranlığın bir karışımı olduğunu söyler gözük-mektedir; öte yandan yanlış yüce bunun saptırılmasıdır ve sadece barbarlık ve grotesk bir enerji üretir.⁴³ Bana göre, Burke’ün canavar metaforunu kullanımının köklerini tanımla-ma ve açıklamanın yeri tam olarak burasıdır.

Canavar bir topluluk, en başta, Burke’ün *İnceleme*’de yüce ile ilişkilendirdiği türden korku ve teröre sahipmiş gibi görünse de, Burke’ün yüce anlayışındaki önemli bir şartı yerine getirmekte başarısız kalır. *İnceleme*’de Burke kendisine açık bir soru sorar: Korku ve terör nasıl hoş bir şey olabilir? “Eğer yüce, nesnesi

35 Burke, *Reflections*, s. 121, 131, 182, 189, 194, 277, 327, 372. Mayıs 1791 tarihli “Ulusal Meclis’in Üyesine Mektup”ta Burke, terör ile hükmeden despotları korkunun hükümdarlıkları ile karşılaştırır. Bkz. *Further Reflections on the Revolution in France*, (der.) Daniel E. Ritchie (Indianapolis: Liberty Fund, 1992), s. 55.

36 Burke, *Reflections*, s. 117, 161, 174, 249.

37 Burke, *Reflections*, s. 249.

38 Burke, *Reflections*, s. 159, 205.

39 Burke, *Reflections*, s. 231.

40 Burke, *Reflections*, s. 237. (XVI. Louis, 1789 devrimi sırasında Fransa kralıdır -y.n.)

41 Burke, *Reflections*, s. 240.

42 Burke, *Reflections*, s. 160, 171, 216, 301.

43 Frances Ferguson, “Legislating the Sublime”, Ralph Cohen (der.), *Studies in Eighteenth-Century British Art and Aesthetics* (Berkeley: University of California press, 1985), s. 136; Furniss, *Edmund Burke’s Aesthetic Ideology*, s. 119; Paulson, *Representations of Revolution*, s. 66, 71; W. J. T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), s. 131; Stephen K. White, *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics* (London: Sage, 1994), s. 69, 74.

için acı verici olan teröre veya buna benzer bir tutkuya dayanıyorsa, bu durumda öncelikle, bir haz türünün görünürde bunun tam tersi bir gayeden nasıl türediğini araştırmak uygun olur.” Buradan hareketle, dehşet ve yüce arasındaki ilişkinin kendisi açısından önem arz eden boyutlarını ön plana çıkarır: “Tehlike veya acı *çok yakından etki ediyorsa* haz verir durumda olmazlar ve tamamen korkunçturlar fakat *belirli bir mesafede* ve belirli uyarlamalar eşliğinde olurlarsa işte o zaman hoşturlar.” Böylece Burke, bir yandan, yüceyi terör ve ölüm korkusu ile ilişkilendirirken, öte yandan, tehlike ve acı “çok yakından etki etmediklerinde,” güvenlik içinde hazzına varılan yücenin doğru olarak deneyimleneceğinde ısrar eder. “Acının ve tehlikenin uzaklaştırılması,” yüceyi “tamamen dehşetengiz olandan” ayırt ettiği için önemli hâle gelir.⁴⁴ Yüce hazlar ancak kişi terör ve korkuyu belirli bir güvenlik konumundan yaşadığında ortaya çıkarlar. Terör [tedhiş] ancak çok yakından etki etmediğinde haz yaratır; böylelikle yanlış yüce terörün saf ve dolayimsız hali ile eşitlenir. Hatırlanmalıdır ki *İzlenimler*’in, Devrimci Fransa’yı “kendimize model”⁴⁵ olarak görebilecek İngilizlere, izleyici olmaktan Devrimci siyasetin faal katılımcısı haline dönüşebileceklere bir cevap olması istenmiştir. Bu durumda yücenin işlerliği açısından gerekli olan *mesafe* ortadan kalkmakta ve güvenli bir konumdan terörün hazzına varmak mümkün olmamaktadır. Bu başlangıç noktasından söyleyebiliriz ki Burke canavara, yüceyi Fransa’da ortaya çıkan korku ve terörden ayırt etmek için başvurmuştur. Ortaya çıkan düzen hoş korkunun bir biçimi olmaktan çok, gerekli mesafeyi ortadan kaldırarak ve çok yakından etki ederek, barbarca korkunun bir biçimi haline gelmiştir. Bu nedenle, Manş Denizi’nin öte tarafında gün yüzüne çıkan terör, canavardan daha az yücedir.

Eğer bu savın bir temeli varsa, o zaman Burke’ün metinlerinde, “Terör”ün 1790’lar boyunca daha belirgin hale gelmesiyle birlikte, Fransız Devrimi’ni ideolojik olarak sorgulamak için ca-

44 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 37, 40, 46, 134, vurgu eklenmiştir.

45 Burke, *Reflections*, s. 185.

navarın kullanımının artmasını beklemeliyiz ki durum da zaten budur. Örneğin 1791’de kaleme aldığı metinlerde, “genel kamu [commonwealth] canavarı” veya “içinden çıktığı rahmi parçalayan (...) canavar” gibi yorumlara rastlarız.⁴⁶ Bu, *İzlenimler*’in, örneğin, “canavarca bir Traji-komedi” olarak Fransa gibi yorumlarını tekrarlayan *Kral Katili Bir Barış Üzerine Mektuplar*’da merkezi bir tema haline gelir. Bu ikinci eser ayrıca, “bu Devlet canavarı(nın) canavar biçimi, (...) eski *ferax monstorum* ülkesinden bile daha doğurgan olan canavarların annesi” olarak kral katili Fransa ve nihayet devleti küçük düşüren ve kutsallığını bozan canavarlar olarak devrimciler gibi göndermeleri de içerir.⁴⁷ Burke’e göre, kral katili Fransa’da,

(...) yeni, umulmadık, korkunç ve heterojen yapıli bir ittifak kurduk. Üstte Cumhuriyet, altta Monarşi’yi barındıran, çifte yaradılışlı bir canavar. Bu hayal ürünü bir Sentor⁴⁸ ya da şiirlere konu olmuş Ormanların Satir’i⁴⁹ değil; bu canavar’ın, Eski Mısır Hi-yerogliflerindeki canavarlardan hiçbir eksiğı yok. Köpek Kafalı ve İnsan Bedenli dersem, belki kafanızda bir fikir oluşabilir. Bu yaratıkların hiçbirisi doğada var olamaz; en azından genel düşünce böyledir. Fakat ahlaki dünya, fiziksel dünyanın reddettiğı Canavarları kabulleniyor.⁵⁰

Aynı şekilde, “devrimin gaddar canavarlarının” ve Fransa’nın “hilkat garibesi canavarlarının” beraberlerinde getirdikleri “kral katilliliğinin gaddar Moloch”u, canavarca yamyamlıkla sonuçlanan “canavarca bir bileşimden” daha aşağı bir şey değildir.⁵¹ 1796 tarihli “Asil Bir Lord’a Mektup”ta, “kaotik anarşi”den “canavarvari ve devasa şeylerin” ortaya çıkışı ile ilgili olarak Milton’dan alıntılar yapar ve Virgil’den birçok satır aktarır:

46 Burke, “Thoughts on French Affairs”, Aralık 1791, *Further Reflections*, s. 230; “Letter to a Member of the National Assembly”, s. 43.

47 Burke, *Letters on a Regicide Peace*, s. 72, 104, 128, 345, 355.

48 Sentor: Yunan Mitolojisi’nde insan kafalı ve at bedenli düşsel varlık -y.n.

49 Satir: Yunan Mitolojisi’nde yarı insan ve yarı keçi bedenli düşsel varlık -y.n.

50 Burke, *Letters on a Regicide Peace*, s. 367-8.

51 Burke, *Letters on a Regicide Peace*, s. 138, 216, 385; “A Letter to a Noble Lord,” Şubat 1796, *Further Reflections*, s.291; “Thoughts and Details on Scarcity,” (1795), *Select Works of Edmund Burke: Miscellaneous Writings* (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), s.91. Yamyamlık için bkz. *Letters on a Regicide Peace*, s.130 ile 166 ve “Letter to a Noble Lord,” s.311. Yamyamlıkla ilgili yorumun geliştirildiğı fikir şuradan: *Reflections*, s.249.

Tristius haud illis monstrum, nec saevior ulla.
Pestis, & ira Deûm Stygiis sese extulit undis.
Virginei volucrum vultus; faedissima ventris
Proluvies; uncaeque manus; & pallida semper
Ora fame –

[Yoktur ondan kötü, uğursuz, azgın bir yaratık,
Tanrısal öfkeyle Styx'in⁵² karanlık sularından çıkan.
Bunlar, genç kız yüzlü kuşlar, korkunç gövdelerinden
Pis kokulu sıvılar fışkıran, kıvrık pençeli,
Açlıktan yüzleri solgun, ürkünç yaratıklar.]⁵³

Burke'ün yorumu şöyledir:

Şair cümleyi kesmektedir, zira o (ki Virgil'dir), kendisi yarattığı halde bu canavarı tarif edecek bir mısra veya dile sahip değildir. Eğer bizim zamanımızda yaşıyor olsaydı, gerçeklik, hayal gücüne oranla daha ağır şekilde hakından gelirdi. Virgil sadece kendinden önceki zamanların dehşetinden haberdardı. Eğer Fransa'nın Devrimcilerini ve Anayasacılarını görmüş olsaydı, tarif edeceği yaratıkların daha korkutucu ve nefret uyandırıcı özellikleri olurdu ve onları tarif etmek açısından daha çok yetersizlik yaşardı.⁵⁴

Bu türden bir korkudan mustarip olan Burke, hem Fransızları hem de Devrimin hayranı olan İngilizleri, “canavar bir Direktuar” tarafından yürütülen “bu canavarca kötülükten en azından nefret edip, umutsuzluğa kapılmadıkları” için kınamakta ve umutlarımızı “insanlığı küçük düşüren ve cezalandıran bu gad-dar canavarın ılımlaşmasına ve faziletine” bağlayanları gözden çıkarmaktadır. Hatta bazı durumlarda “göründüğü kadarıyla canavar olan bu karakterdeki” belirli bireyleri bireysel canavarlar olarak tanımladığı da olmuştur.⁵⁵

Böylelikle canavarın Burke'ün Fransa üzerine olan yazılarında ağırlıklı bir rol oynadığı, Fransız Devrimi ilerledikçe bu rolün daha da arttığı ve Burke'ün canavar metaforunu kullanması-

52 Dünya ile yeraltı dünyası (cehennem, Hades ülkesi) arasındaki sınırı oluşturan beş cehennem ırmağından biri -y.n.

53 Türkçe çevirinin alındığı kaynak: Vergilius, *Aeneas*, (çev.) İsmet Zeki Eyuboğlu, Payel Yayınları, İstanbul, 2010 (İkinci Baskı), s. 86.

54 Burke, “Letter to a Noble Lord,” s. 291. Bu pasajın alternatif bir çevirisi ve nefret sorunsalına dayalı alternatif bir okuması için bkz. Linda M. G. Zerilli, *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), s. 92.

55 Burke, *Letters on a Regicide Peace*, s. 207, 253, 254; “Letter to a Noble Lord”, s.312.

nın nedeninin, kısmen, yüce üzerine olan çalışmasında ve yücenin Devrim ile ilişkilendirilmesini önleme ihtiyacında yattığı açıklığa kavuşmuş oldu: Aklın devrimci rüyası canavarı ortaya çıkarmıştır. Başka bir deyişle, Burke'ün estetik ideolojisi, onu Devrimi bir canavar olarak yapılandırmaya itmiştir. Fakat şu soru apaçık ortadadır: Neden? Bir de: “Yanlışı yüce”nin dışında, Burke'ü canavar metaforuna bağlayan daha politik bir neden var mıdır? Bu sorulara verilecek herhangi bir cevap bütünüyle kurmacalı olacaktır. Aşağıda, Burke'ün canavarlık fikrini kullanmasının nedenlerinden birisinin, “çokluktan” [the multitude] ve daha sonra kitle eylemi olarak bilinecek olandan duyulan genelleşmiş bir korku olduğunu savunacağım. “Siyasal Düşünceler Tarihi” geleneği içerisindeki başlıca burjuva düşünürlerine ait olan yazıların, çokluk korkusu tarafından ne denli şekillendirildiği iyi bilinmektedir. Ben burada, Burke örneği üzerinden, burjuva ideolojisinin gelişen muhafazakâr hattının yine bu korku üzerinden nasıl şekillendiğini açıklayacağım. Fakat yeni bir tarihsel gücün –proletaryanın– tarih sahnesine çıktığına dair bir sezginin de bu korkunun içerisinde yer ettiğini de önereceğim. Hem çokluktan/kitleden (daha sonra göreceğimiz gibi “ayaktakımı” [mob]) hem de özelde işçi sınıfından duyulan bu korku, daha sonra burjuva ideolojisinde temel bir rol oynayacaktır.

Ayaktakımı ve Canavarlar

Kültür tarihçileri, yücelik ve terör arasında bir bağlantıyı sistemleştirme açısından ilk girişim olarak, kendisi de bu yüce geleneğinin bir parçası haline gelen Burke'ün *Felsefi İnceleme*'sinin Gotik romanın başlatılmasına yardımcı olduğunu göstermiş durumdadırlar. Geç on sekizinci yüzyılın Gotik romancıları ve Gotik roman uzmanları, o zamandan itibaren Burke'ün *Felsefi İnceleme*'sine, onanmış teröre ait bir ambarmış gibi başvurmuşlardır. Hatta Burke'ün politik Gotik'in kurucusu olduğu ve Fransız Devrimcilerini resmedişindeki Gotik gelenekçiliğin son derece sarsıcı olduğu iddia edilmiştir.⁵⁶ “Gotik”in kavramlar içe-

56 David B. Morris, “Gothic Sublimity,” *New Literary History*, C. 16, No. 2, 1985, s.

risinde en inceliklisi olduğu elbette pek söylenemez. Fakat eğer, çoğunlukla varsayıldığı gibi, “Gotik” bizi akıl-ötesi meselesine yönlendiriyorsa ve gerçeklik algımızı ve bunun insan varlığı üzerindeki etkisini genişletmeye teşvik ediyorsa⁵⁷ ve eğer, Marquis de Sade’ın bir defasında yorumladığı gibi, Gotik edebiyat “tüm Avrupa’nın mustarip olduğu devrimci şokların kaçınılmaz bir sonucu” ise,⁵⁸ bu durumda canavarı açıklarken varılabilecek bazı politik kavrayışların ortaya çıkması da muhtemeldir. Michel Foucault’nun belirttiği gibi, Gotik, bir bilim kurgu olduğu kadar politik bir kurgudur da. Gotik romanlar iktidarın kötüye kullanımına odaklanırlar ve feodalizmle ilgili bütün bir “bilgiyi” yeniden etkin kılmaya; hakikatin, tarihin ve politikanın varsayılan altın çağına dair bilgiyi hayalin içine kazımaya odaklanırlar.⁵⁹ Bu anlamda daha politik bir çıkarımlar yapabilmek için Burke’ün “Gotik gelenekçiliğini” bir miktar çözmeye çalışmakta fayda vardır. De Bruyn’un belirttiği gibi:

Eşi benzeri görülmemiş tarihsel olayların Gotik düşlemlerin en tuhaflarını bile alt ettiği bir zamanda, önceki tarihsel ve politik Ortodoksluk hakkında bir şey telaffuz etmemek için, gazeteciler ve Edmund Burke gibi politik yorumcular Gotik biçimi, gözlerinin önünde akıp giden kamusal olayların şaşkına çevirici silsilesini anlayabilmenin ve kavramsallaştırabilmenin bir aracı olarak giderek daha fazla benimsediler. Gotik onlar için, yeni politik ve gazetecilik söylem türlerini olanaklı kılan metafor veya öykü dizileri olarak işlev görmekteydi.⁶⁰

299-319; Frans De Bruyn, “Edmund Burke’s Gothic Romance: the Portrayal of Warren Hastings in Burke’s Writings and Speeches on India,” *Criticism*, C. 29, No. 4, 1987, s. 415-438, s. 418; Paulson, “Burke’s Sublime,” s. 253; Mark Edmundson, *Nightmare on Main Street: Angels, Sodomasochism, and the Culture of Gothic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), s. 18; R. J. Smith, *the Gothic Bequest: Medieval Institutions in British Thought, 1688-1863* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 113; David Punter, *the Literature of Terror, Vol. 1: the Gothic Tradition* (London: Longman, 1996), s. 39.

57 Eve Kosofsky Sedgwick, *the Coherence of Gothic Conventions* (New York: Methuen, 1986), s. 3.

58 Marquis de Sade, “Reflections on the Novel,” (1800) *the 120 Days of Sodom and Other Writings*, (çev.) Austryn Wainhouse and Richard Seaver (New York: Grove Press, 1966), s. 109.

59 Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*, (çev.) David Macey (London: AllenLane, 2003), s. 212.

60 Frans De Bruyn, “Edmund Burke’s Gothic Romance: the Portrayal of Warren Hastings in Burke’s Writings and Speeches on India”, *Criticism*, C. 29, No. 4, 1987, s. 415-438, s. 417.

David Punter, bu nedenle, Gotik'in her zaman "politik ve toplumsal meselelerle, doğrudan doğruya olmasa da, yoğun bir temas içerisinde" olduğunu iddia etmiştir.⁶¹ Gotik'in bu işlevi nasıl yerine getirebildiği, José Monleon'un gösterdiği gibi, "Gotik edebiyatın temel özelliklerinden birisi[nin], düzeni savunması ve keyfi yönetimi reddetmesi" ile ilgilidir.⁶² Sonuç itibarıyla, Gotik kurgudaki kaygı ve önsezinin kaynaklarından birisi de radikal bir toplumsal kalkışmaya dair duyulan derin korku ve –elbette ki– böylesi bir kalkışmanın imkânsız farzedildiği altın çağa duyulan özlemdir.

Bu durumda Burke'ün "canavarını" nasıl bir bağlam içerisine oturtabiliriz? Bu noktada canavarla ilgili iki uyarı yapmak gerekir. *İlk olarak*, canavar göndermesinin özgün çerçevesi, kısmen, doğal tarihtir. En azından Democritus ve Aristoteles'e kadar götürülebildiği kadarıyla, canavara dair düşüncelerin uzun entelektüel tarihi fiziksel "kusurları," nispi üreme yaşları, insan bireylerinin ve hayvanların ebeveynlerine ne ölçüde benzediklerini, başka bir deyişle "doğal" canavarlığı fazlasıyla merkeze almıştır.⁶³ Bu ilgi, örneğin Francis Bacon'un "doğanın hataları, garabetleri ve canavarları" sınıflandırmaya yönelik bir çalışma çağrısında bulunduğu erken modern dönemde yoğunlaşır ve on sekizinci yüzyılın insanı tanımlama ve sınırlarını belirleme konusundaki ilgisinde (hatta belki saplantısında) doruğuna ulaşır. İnsanlığın farklı "ırklarının" sınıflandırmasına ve hangilerinin vatandaşlık statüsü için uygun olduğuna karar verilmesine dair bir girişimin ortaya çıkardığı yan ürünlerden birisi de insanı, insan olmayandan –veya canavardan– ayırt etme girişimidir: Linnaeus'un, *homo sapiens*'i *homo monstruosus*'tan ayıran iki sütunlu şeması gibi. *İkinci olarak*, canavar göndermesinin diğer özgün çerçevesi hukuktur. Doğal sınırların bir ihlali ve (bedenlerin, türlerin, cinsiyetlerin veya biçimlerin) tehlikeli bir karışımı

61 Punter, *Literature of Terror*, C. 1, s. 54.

62 José B. Monleón, *A Specter is Haunting Europe: A Sociohistorical Approach to the Fantastic* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 32; ayrıca bkz. De Bruyn, "Edmund Burke's Gothic Romance," s. 421.

63 Örneğin bkz. Aristotle, *De Generatione Animalium*, (ç.) Arthur Platt, *the Works of Aristotle*, (der.) J.A.Smith and W. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1912), 767b- 770b.

olarak canavar aynı zamanda yasal sınıflandırmanın da bir ihlalidir: Söz konusu varlığın doğası hakkında karar verecek olan hukuktu ve halen de hukuktur. Bu nedenle on sekizinci yüzyılda canavar, doğa ve hukukun birleştiği bir nokta durumundaydı.⁶⁴

Bu özgün yargısal-doğal göndermenin çerçevesinin temeli düzendi: Bir yanda doğal, diğer yanda yasal düzen. Canavar bu bağlamda bir sorun haline geliyordu. Canavarla ilgili çözümlerler, kültürel bir şekilde ifade edilirse, canavarların kategorik muğlaklıkları ve rahatsız edici *değişkenlikleri* ile tanımlandıklarını söylemektedirler.

Canavar, insanın anlamak ve doğayı düzenlemek için geliştirdiği hiçbir taksonomik [canlıların sınıflandırılmasına dair] şemaya yerleştirilemeyendir. Sınıflandırmanın tam da zeminini, hatta dilin kendisini aşmaktadır: Anlamın taşmasıdır, yapmak ve ifade etmek sürecinin tuhaf bir yan ürünü ya da artanıdır. Dil ile varlık kazanan ve böyle olduktan sonra da dilden elenemeyendir.⁶⁵

Canavarı “şeylerin düzeni” –doğal şeylerin düzeni ve hukuki şeylerin düzeni– içerisinde sınıflandırmada yaşanan güçlük, onu kategori krizinin habercisi haline getirmiştir. Canavarın değişkenliği etkileşime geçmenin olağan kurallarını ihlal etmekte, öteki olma halinden ötürü doğa ve insandan tamamen ayrılmayan aslen akışkan bir alanı işgal etmektedir. Aynı anda hem içsel hem dışsal olduğu için, canavar kimlik politikasını ve sınırların güvenliğini akamete uğratmaktadır. Canavar ve onun

64 Georges Canguilhem, “Monstrosity and the Monstrous,” *Diogenes*, 40, 1962, s. 27-42, s. 31; Michel Foucault, *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974-1975*, (çev.) Graham Burchell (London: Verso, 2003), s. 55-65.

65 Peter Brooks, *Body Works: Objects of Desire in Modern Narrative* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), s. 218. Aynı noktaya başkaları da değinmiş, bkz. Rosi Braidotti, “Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differences,” Lykke, N and Braidotti, R. (der.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace* (London: Zed Books, 1996); Noël Carroll, *the Philosophy of Horror, or Paradoxes of the Heart* (London: Routledge, 1990), s. 194; Jeffrey Jerome Cohen, “Monster Culture (Seven theses),” Jeffrey Jerome Cohen ((der.)), *Monster theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 3-25; Donna J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan®_Meets_OncoMouse* (London: Routledge, 1997), s. 214-5; David E. Musselwhite, *PartingsWelded Together: Politics and Desire in the Nineteenth-century English Novel* (London: Methuen, 1987), s. 59; Margit Shildrick, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self* (London: Sage, 2002).

değişkenliği, bu nedenle, önemli bir şeyi temsil etmektedir: Düzensizlik. Canavar, özünde, düzene bir tehdittir.

Fakat “düzen” son derece ideolojik bir kavramdır.⁶⁶ Doğal ve politik düzen arasında öngörülen bağlantıya dayanan on sekizinci yüzyıl canavarlık düşüncesi hukuksal-doğal olmaktan çok sosyo-politiktir: Doğal canavarlıktan çok sosyo-politik bir canavarlıktır.⁶⁷ Bu nedenledir ki Slovaj Žižek canavarı, Aydınlanma’nın vatandaş-tebaasına kendi olumlu dinamiğini kazandıran “nesne” olarak tanımlamaktadır.⁶⁸ Fakat aslında söz konusu olan, canavarın hukuksal-doğal sınır ihlali, politik sınır ihlali olarak yeniden ele alınmasıdır ki bu durumun, politik bir teratolojiyi⁶⁹ düşünmemizi ürettiğini iddia edeceğim. Burke açısından “iyi düzen, iyi olan her şeyin temeli”⁷⁰ olduğu için, düzene tehdit olanları canavar olarak takdim etmesi bizleri şaşırtmamalıdır.

Tam bu noktada Burke’nün organik mecazları ile bir bağlantı ortaya çıkar. İyi bilindiği üzere, Burke’nün siyaseti, organik düzen ve politik bünye [body politic] düşünceleri üzerine çok fazla oynar ki bu ikisi, korporatist karakterdeki, çelişkisiz bir beden/toplum düşlemi üzerinden, genelde geleneksel düzeni, özelde ise eski rejimi doğal kılmaya hizmet eden bir dizi retorik donanım üretirler; başlar, vücutlar ve uzuvlar; vebalar, temizlik, her derde deva ilâçlar; kanserler, salgınlar ve karantinalar gibi.⁷¹ “Canavarlık” vasfı bu retorik donanımlardan çokça faydalanır, kıs-

66 Bu konuyu daha uzun bir şekilde şurada tartıştım: Mark Neocleous, *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, çeviren Ahmet Bekmen, h2o kitap, 2013.

67 Burada Foucault’nun yorumlarına dayanıyorum, *Abnormal*, s. 73. Aslında Foucault meseleyi sosyo-politik anlamda değil yasal-ahlâki bağlamda ele almakta ve bu nedenle de bu noktada ortaya çıkan politik teratolojiyi görememektedir. Üstelik devrimci dönemdeki politik canavarları dikkate almaya başladığında da bunu, benim Burke ile yapmaya çalıştığım gibi kolektif güçler üzerinden değil, XVI. Louis ve Marie-Antoinette gibi kilit önemde şahıslar bağlamında yapmaktadır. Devrimci halkın canavarlığını sadece tek göndermeyle geçerken değinir (*Abnormal*, s. 98).

68 Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out* (London: Routledge, 2001), s. 134; “When the Phallus Appears,” *October*, 58, 1991, s. 45-68, s. 64.

69 Embriyonik oluşum sırasında olağan dışlıkları inceleyen bilim dalı -ç.n.

70 Burke, *Reflections*, s. 372.

71 Bkz. Mark Neocleous, *Devleti Tahayyül Etmek*, çeviren Akın Sarı, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2014, s. 12-43.

men canavar doğaya aykırı düştüğü için, kısmen de bu niteliğin tanım gereği organik varlıklar için korunması gerektiği için.⁷² Canavarın tanımı, onun yaşayan bir varlık olarak doğasını ve yahut bu kitap boyunca yankılanacak temada göreceğimiz gibi, *bir zamanlar yaşayan ve tam olarak ölmemiş* bir varlık olarak doğasını içermek durumundadır. Burke'ün metaforu kullanımı, bu nedenle, organik ve politik düzen arasındaki yanılsamayı teyit ederek, onun organik benzeştirmesi bağlamında önemli bir ideolojik işlevi yerine getirir. Devrimci olayların canavarca gösterilmesinin arkasında, organik ve politik düzenin bir ve aynı şey olduğu varsayımı bulunmaktadır. Bu nedenle bir canavarın uyandırdığı rahatsızlık aslında bir hastalık biçimidir. Devrimci Fransa canavarcadır zira “doğa dışıdır, (...) doğanın kurmacasından” başka bir şey değildir.⁷³ “Kafası köpek, vücudu insan” olan bir varlık doğada nasıl bulunmuyorsa, “üstü Cumhuriyet altı Monarşi” olan “çift tabiatlı bir canavarın da” aynı şekilde ahlaki evrendeki varlığına müsaade edilemez. “Fakat” diyerek sızlanır Burke: “Doğanın reddettiği canavarları ahlaki dünya kabullenmektedir.”⁷⁴ (Chris Baldick, Burke'ün Fransa'nın “canavarca bir bileşime” dönüştüğü iddiasının, dönemin radikalleri arasındaki bilimsel deneylere vurgu yaptığı için araz kabilinden [symptomatic-ilinek] olduğuna işaret etmektedir. Burke'e göre canavarlık, kısmen, devrimcilerin deney, hesaplama, büyüçülük, simya ve kimyaya dair aşırı ve takıntılı ilgilerinin bir sonucudur.)⁷⁵ Eğer teratoloji, karşılaştırmalı anatomi ve embriyolojinin buluşmasından doğmuşsa,⁷⁶ politik teratolojinin de politik düşüncede kullanılan organik ve biyolojik mecazlarda ciddi bir zemine sahip olduğu söylenebilir. Genel mahiyette olan

72 Georges Canguilhem, “Monstrosity and the Monstrous,” *Diogenes*, 40, 1962, s. 27-42, s. 36.

73 Burke, *Reflections*, s. 92, 228. Burke'ün canavarı *Philosophical Enquiry*'deki kullanış şekli budur: Bir hayvan belirli ölçüt ve oranları takip eder, “akis halde kendi türünden sapar ve bir tür canavara dönüşür” (s. 99).

74 Burke, *Letters on a Regicide Peace*, s. 367-8.

75 Burke, *Reflections*, s. 124, 152, 194, 282; “Letter to a Noble Lord”, s. 314-8. Chris-Baldick, *Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity, and Nineteenth-century Writing* (Oxford: Clarendon Press, 1987), s. 18.

76 Canguilhem, “Monstrosity and the Monstrous,” s. 36.

husus şudur: Doğal düzen nasıl güya kendisinin ürettiği çeşitli canavarlar tarafından tehdit ediliyorsa, sosyo-politik düzen de yine kendisinin ürettiği çeşitli canavarlar tarafından tehdit ediliyor gibi görünmektedir. Elbette ki Burke'e göre kendisinin savunduğu düzen (bir anlamda) doğal bir düzendir ki bu durumda canavar metaforu mükemmelen uymaktadır. Onun canavarı, "doğal" düzenin "yapay" canavarlarca tehdit ediliyor görüldüğü sezgisel bir hayat görüşünü [vision] meşrulaştırmak için işe koşulmuştur. Tartışmayı ilerletmek için bu noktada Burke'ün çok korktuğu canavarın, bu aşamada, kategorik bir bulanıklık ve rahatsız edici bir değişkenlik taşıdığını, bir kategori krizinin habercisi olduğunu, uygun bir şekilde isimlendirilmeyip, toplumsal düzenin bütünleyici bir parçası haline getirilmediğini iddia edeceğim. Bu aşamada –proletarya olarak– isimlendirilmemiştir. Neden proletarya?⁷⁷

Kral Katili Bir Barış Üzerine Mektuplar'ın (1797 tarihli) üçüncü mektubunda Burke dikkatini birden, "mevcut savaşın," 1796'daki yüksek tedarik fiyatların bir nedeni olup olmadığı sorusuna kaydırır. Bu, ona emekçi sınıf ve ücretlerin seviyesi meselesini açma fırsatı verir.

Her şeyi hesaba kattığımızda, en mütevazı sınıfın ve neredeyse en aşağıya değen, devamlı suretle oradan ortaya çıkan ve yine devamlı suretle oraya düşen sınıfın, kamu vergilerinden -katkısına kıyasla- daha fazla pay aldığı hususuna ikna oldum. Bu sınıf kendisinin üzerindeki sınıflardan yılda iki milyon sterlin almaktadır. Kamusal katkı olaraksa bu kadar bir meblağ ödememektedir.⁷⁸

Burke'ün buradaki kaygısını, William Pitt'e bundan iki yıl önce yazdığı ve kötü hasat ve hatta kıtlık zamanında bile emekçi sınıfa yönelik devlet desteklerini eleştirdiği uzun bildirisinde (1795

⁷⁷ Ek bir husus olarak belirtilmelidir ki canavar rolü için kolektif başka bir aday da Yahudilerdir. Anne Norton'un belirttiği gibi, "Yaşlı Yahudi," "Yahudiler ve simsarlar", "edebi düzenbazlar" ve Lord George Gordon ile ilgili "Yahudi hizipçi" gibi göndermelerle Yahudilerin antisemitik inşalarına geniş ve haksız bir zemin sağlar. Fakat bu böyle olsa da, Yahudiler Burke'ün tezlerinde, ayaktakımının özünü ve dolayısıyla temelden canavarlığı temsil etmezler. III. Bölüm'de ele alacağım gibi, Yahudiliğin bu türden bir temsili faşizmin içerisindeki bir eğilim için geçerli olacaktır. Norton'un tezleri için bkz. *Bloodrites of the Post-Structuralists: Word, Flesh and Revolution* (London: Routledge, 2002), s. 71-4.

⁷⁸ Burke, *Letters on a Regicidal Peace*, s. 266.

tarihli “Kıtlık Üzerine Düşünce ve Ayrıntılar” [“Thoughts and Details on Scarcity”] adlı denemesi) takip etmek mümkündür. Fakat tedarik maddelerinin fiyatlandırılması ve kamusal finansmanı ile ilgili bu ara söz, Burke’ün tüm çalışmaları boyunca süregiden sınıf meselesine dair ilgisi açısından da araz kabilindendir.

Hem *Kral Katili Bir Barış Üzerine Mektuplar*’da hem de “Kıtlık Üzerine Düşünce ve Ayrıntılar”da, Burke’ün kaygısının emekçi sınıfın çalışmaya devam etmesi gerekliliği ile ilgili olduğu söylenebilir. Fakat Burke’ün, ücretli emeğin nüfusun büyük bir kısmı açısından bir gereklilik olduğunu varsayan temelden burjuva ekonomi politığının, o dönem için bilinmedik olduğu söylenemez. Burke’de ayırt edici olan, tartışmasını *İnceleme*’de içsel olan sınıf dinamiği üzerinden ilerleterek devam etmesidir. Burke’e göre yücenin deneyim edilmesi kültürlü bir azınlıkla sınırlıdır. Emekçi kitle yücenin deneyimine en çok çalışırken yaklaşabilir. “Acının bir kipi [mode] olan sıradan emek daha genel olanın deneyimlenmesi iken, dehşet kipi sistemin daha ince parçalarının deneyimlenmesidir.”⁷⁹ Bu nedenle hem ulusların zenginliğinin hem de işçi sınıfının düzen ve disiplininin kaynağı olan emek, yücenin yoksul insan sürümü [version] olarak da rol oynar.⁸⁰ Burke’ün bu noktadaki kaygısı emekçi sınıfların emeğin acısından kurtulmayı arzulayacakları ve böylelikle de korkularını veya Burke’ün estetik terim dağarcığına göre, derin saygı ve huşu hissiyatını kaybedecekleridir. Böylelikle salt ayak takımına dönüşeceklerdir.

Burke, *Mevcut Hoşnutsuzluğun Nedenleri Üzerine Düşünceler* isimli eserinde “ayaktakımı yönetiminin dehşeti” üzerine hâlihazırda yorum yapmıştır: “Çokluğu yönetemeyip, onlar arasındaki bölünmeleri artırmaya gayret ederler. Bir güruh diğerini yok etmek için kullanılır. Aynı anda ayaktakımının yersiz cüretini teşvik eden ve aynı oranda huzursuzluğu yükselten bir yöntem.” Buradaki mesele azgın bir çokluğun/güruhun politik fraksiyonlar tarafından kullanılabilmesidir.⁸¹ *İzlenimler*’deki kaygı

79 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 136.

80 Terry Eagleton, *Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Blackwell, 1990), s. 56.

81 Burke, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* s. 90, 111. 1780’de,

bu “yersiz cüret” ve yönelebileceği hedeflerle ilgilidir. Burke’ün devrimci hararete teşhis ettiği bir problem, ayaktakımının disiplinel edilmesinin zeminini oluşturan “doğal itaat ilkelerinin” altını oyuyor olmasıdır.

Onlar [ayaktakımı] paylarının olmadığı mülkiyete saygı göstermeliler. Emekle elde edilebilecekleri elde edebilmek için çalışmalıdırlar; ve çoğu zaman olduğu gibi çabalarının karşılığını orantısız bulduklarında, onlara ebedi adalettaki nihai payları ile avunmaları öğretilmelidir.⁸²

Burke’ün *İzlenimler*’de yanlış yüce ile ilgili dolaylı olarak sızlanmasının sebebi, devrimci hararet sürecinde emekçi sınıfın *politik dolaşımıyla* [mobilization] ile ilgili algısıdır. Burke’ü bu devrimci hararet ile ilgili en çok korkutan şey, nüfusun emekçi kesimlerinin korkularını ve korkuya dayalı saygılarını [huşu] kaybedecekleridir. Bu türden bir kayıp sadece kurulu düzene bir tehdit olmakla kalmayacak (“Yeteneğinizi yalnızca tahribat ve yıkım ile mi gösteriyorsunuz? Ayaktakımınız bunu en az meclislerin kadar iyi yapabilir”⁸³) bunun yanı sıra yerleşik mülkiyet sahipliğinin devamlılığını da tehdit altına alacaktır: 1688 ile 1789 arasındaki temel fark, öncekinde ayaktakımının “mızraklara saplanmış” centilmen başları ile sokaklarda yürüyüş yapmamış olmasıdır.⁸⁴

Tom Furniss ve Frances Ferguson, ayaktakımı Burke’ün yüce kuramına içsel olsa da, *İzlenimler*’de devingen hale geldiğini ve onun “gerçek yüce” olabilmesinin altını oyanın tam da bu devingenlik olduğunu söylemişlerdir.⁸⁵ Ben, ayaktakımının “dolaşımı” ve dolayısıyla yönetilemezliğinin, salt korkunç haline

ekonomik reformla ilgili önemli bir konuşmasında “meydana getirdiği ve eşlik ettiği geniş ve genellikle azılı çokluğu düzene sokmaya muktedir, kendi içerisinde bir yönetimin” gerekliliğine dikkat çekmiştir; “Speech on the Plan for Economical Reform,” 11 Şubat 1780, *the Works of the Right Honourable Edmund Burke*, C II (London: John C. Nimmo, 1899), s. 304.

82 Burke, *Reflections*, s. 372.

83 Burke, *Reflections*, s. 279. William Wynham’a 27 Eylül 1789’da yazdığı bir mektupta şu yorumda bulunur: “Eğer ılımlaşmaya sapacak” olursa Ulusal Meclis’i “asamak için hazır bekleyen ayak takımı bileşenleri.” Bkz. *Correspondence*, C. VI, s. 25.

84 Burke, *Reflections*, s. 164-5.

85 Furniss, *Edmund Burke’s Aesthetic Ideology*, s. 129; Ferguson, “Legislating the Sublime,” s. 136.

gelecek seviyeye ulaşarak, Burke'ün hazmedebileceğinden çok daha fazla yücelik temsil eder hale geldiğini iddia edeceğim. Hatırlanmalıdır ki, on sekizinci yüzyılda, yoksulları ve ortaya çıkan işçi sınıfını kodlamak için hâkim sınıf tarafından geliştirilen “mob” (ayaktakımı, avam), Latince'deki *mobile vulgus*'ün kısaltılmış halidir. (Burke bu kelimeyi kullandığı için az buçuk af da diler: “Tabiri mazur görün, burada hâlâ kullanılmakta.”⁸⁶) Özellikle de, örneğin *Ulusların Zenginliği*'nde Adam Smith'in “ayaktakımına özgü ve düzensiz meclisler” yorumundaki gibi,⁸⁷ emekçi sınıfın düzensizliği ve dolaşımı için (yani düzensizlik olarak dolaşımda oluşu için) kullanılan bir kod haline gelir. Burke'ün ayaktakımını ve alt kesimleri “hayvani çokluk” olarak tanımlaması hakkında çok şey yapıldı: Eğer devrimciler başarılı olursa, diyordu Burke, öğrenmek ve onun doğal muhafızları “çamura atılacak ve hayvani çokluğun toynakları altında ezilecek.”⁸⁸ Fakat okumaya devam ettiğimizde görürüz ki Burke açısından ayaktakımı sadece dolaşan ve bu nedenle dolaşıma hazır, yönetilemez, hayvani ve nihayetinde korkunç değildir, daha da ötesi canavardır da. Hatta ayaktakımının canavarlığı dolaşımına ve düzensizliğine dayanmaktadır; korkunç “ayaktakımı oluşu” canavarlığının temelidir.

Canavar figürünü bu şekilde kullanarak Burke, hâkim sınıfın ideolojik stratejilerinin kurulu geleneği üzerine oturmaktadır. Christopher Hill, Peter Linebaugh ve Marcus Rediker gibi tarihçiler, belirli bir canavarın –çok başlı su yılanının– hâkim sınıfın söyleminde nasıl bir ideolojik manevra işlevi gördüğünü uzun uzadıya anlatmışlardır. Birbiri ardına gelen metinler boyunca işçi sınıfı, kesilen her başının yerine yeni bir başın

86 Burke, *Reflections*, s. 179.

87 Örneğin bkz., Adam Smith, *Inquiry in to the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), (der.) R.H. Campbell, A.S. Skinner and W.B. Todd (Indianapolis: Liberty Fund, 1979), s. 460, 779.

88 Burke, *Reflections*, s. 173; ayrıca bkz. Sir John Scott'a mektubu, 11 Ocak 1796, *Correspondence*, C. VIII, s. 370. Burke'ün “hayvani çokluk” için kullandığı eş anlamlıların çeşitliliğine dair bkz. Herzog, *Poisoning the Minds*, s. 505-45. 1831'de *Blackwood's Edinburgh Magazine* “Halk gibi görünmeye çalışan (...) çok başlı, hayvani çokluk”u tartışırken tüm bu temaları bir araya getirecektir - *Blackwood's Edinburgh Magazine*, “L'Envoy,” C. 29, Ocak 1831, s. 141.

çıkıldığı, “kötü yönetimin çok başlı su yılanı” olarak belirlemiştir. Çok başlı su yılanı miti, emeğin giderek genel ve devingen hale gelen şebekelerinde düzeni dayatmanın zorluğunu gösterebilmeyi hedeflemektedir.⁸⁹ Tek bir canavar biçimine odaklanılmış olsalar da, Hill, Linebaugh ve Rediker politik teratolojinin temel bir boyutunu, merkezi anlamda sınıf meselesi ile ilgili olduğunu, daha genel bir biçimde tarif etmektedirler. Aynı şekilde, bu yazarların ortaya çıkardığı türden politik teratoloji, çok başlı su yılanın ötesinde diğer canavar biçimlerine de genişletilebilir. Örneğin, Thomas Hobbes’un, isyanı canavar Behemoth biçiminde tasvir etmesi ile feodal düzen içerisinde çıkan “Yasalara ve ellerini bağlayan zorlayıcı İktidara tabi olmayan efendisiz adamın sefih koşulları”na yönelik kaygısı arasındaki bağlantının izi sürülebilir.⁹⁰ Bu nedenle Burke’ün canavar tabirini kullanması, bir yandan, hiç de yeni bir şey değildir. Fakat öte yandan Burke, Gotik edebi biçimin etkin olduğu dönemde yazmaktadır. Yukarıda Gotik’in, politik imgelemde altın çağa dair “bilgiyi” canlandırmaya yönelik olduğunun düşünülebileceğini söylemiştik. Şunu da belirtmek gerekir ki Gotik, “modern burjuva toplumunun yaratılmasının ilk dönemini, kabaca 1760 ile 1815 arasında kapsamaktadır.”⁹¹ Başka bir deyişle Gotik’in 1760’lardan itibaren ortaya çıkışı ve yükselişi, endüstri devriminin başlangıcıyla, yani yoğun sermaye birikimi ve endüstriyel işçi sınıfının tedrici çıkışı ile çakışmaktadır. Burke’ün canavar mecazını kullanışı, onunla birlikte estetik ideolojisinin ve politik teratolojisinin içerdiği sınıf politikası ortaya çıkan bu sınıf biçimlenmesi bağlamında anlaşılmalıdır: Bu karışık, karmaşık, ciddi anlamda fazlasıyla belirlenmiş [overdetermined] bir süreçtir ama her halükârda bir sınıf biçimlenmesi sürecidir.

Bu tartışma birkaç önemli ve sınırlayıcı nitelikte yorum olmaksızın yapılamaz. İlk olarak C.B. Macpherson’a katılarak be-

89 Christopher Hill, “the Many-Headed Monster” (1965), Hill, *Change and Continuity in 17th-Century England* (New Haven: Yale University Press, 1974), s. 181-204; Peter Linebaugh and Marcus Rediker, *the Many-Headed Hydra: the Hidden History of the Revolutionary Atlantic* (London: Verso, 2000).

90 Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), (der.) Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 128.

91 Monleón, *A Specter is Haunting Europe*, s. 48.

lirtelim ki “Burke bir on dokuzuncu yüzyıl tarihçisi değildir” ve bu nedenle de “modern tarihi iktidarın sınıflarca ele geçirilmesi bağlamında anlamamıştır.”⁹² Burke aynı anda hem “serbest piyasa” ekonomisinin tarafında olup hem de var olan yerleşik mülkiyeti savunmak istediği için, Devrimi iktidarın mevcut burjuvaziye devredilmesi veya Fransa’da ve dolayısıyla tüm Avrupa’da tamamen olgunlaşmış bir burjuva düzeninin gelişmesinin önündeki tüm feodal engellerin kaldırılması olarak anlamamıştır. Burke’ü bu şekilde, Devrim’e dair sarıh ve tutarlı bir sınıfsal anlayışa sahipmiş gibi okumak makul olmayacaktır. Buna ek ve ikinci olarak unutulmamalıdır ki “proletarya” bu dönemde tam anlamıyla biçimlenmiş değildir, önemli bir siyasal güce sahip bir tarihsel bir aktör olarak ortaya çıkması daha bir elli küsur seneyi alacaktır. Marx’ın 1844’deki, komünizm için kökten zincirli bir sınıfa ihtiyaç duyulduğunu ilân etmesinin hemen ardından, proletaryanın daha yeni oluştuğuna dair gözlemler takip etmekteydi.⁹³

Başka bir deyişle, canavarın “sınıf” doğasının Burke açısından pek de belirgin olmadığını söylemek gerekir, zaten olamazdı da. Burke’ü bir canavar kavrayışını kullanmaya teşvik eden de kısmen bu belirginliğin olmayışıdır. Burke için, bu türden halihazırda tanımlanamaz ve halihazırda tehditkâr olan bir politik gücü düşünebilmenin başka bir yolu yoktu. Proletarya, o an için, henüz “o proletarya” olmadığı için (yani, tarih sahnesinde tam anlamıyla bir sınıf haline gelmediği için) ortaya çıkan kavramsal boşluğu Burke canavar kavramı ile doldurmuştu. “Canavar” sınıflandırması Burke’ün hayal edilemezi hayal etme, daha donra proletarya tarafından ele geçirilecek olan boş kavramsal uzamı doldurma biçimiydi. Mary Shelly yaşarken sahnelenen *Frankenstein* uyarlamalarının tanıtım afişlerinde canavarı oynayacak olan oyuncunun isminin karşısında bir boşluk bırakılırdı. Shelly bunu, sanki “isimlendirilemez olanı isimlendirme-

92 C. B. Macpherson, *Burke* (Oxford: Oxford University Press, 1980), s. 64, 66.

93 Karl Marx, “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction,” Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C.3 (London: Lawrence and Wishart, 1975), s. 187.

nin” yaratıcı bir yolu olarak düşünür ve bundan hoşlanırdı.⁹⁴ Burke’ün “canavarını”ını da politik olarak isimlendirilemeyenin “isimlendirilmesinin” bir yolu olarak düşünebiliriz.⁹⁵ Zira düşün- man henüz kendinde ve kendisi için bir sınıf olarak ve hatta o haliyle farkına varılabilir bir sınıf olarak bile tanımlanmadığı için isimlendirilemez bir şey olarak sorguya çekilmiştir. “Hayva- ni çokluk”un yanı sıra, Burke’ün ayaktakımı sınıfla ilgili ortak kaygısı ve kullandığı canavar metaforu, olgunlaşmamış ve bu nedenle de isimlendirilmemiş proletaryayı tanımlamak ve poli- olarak isimlendirmek için hâkim sınıf ideolojisinin on seki- ci yüzyıl boyunca geliştirdiği kavram karmaşasına aitti. Veya *Fetşefî İnceleme*’nin estetik terimleriyle ifade etmek gerekirse, bu, Burke için, artık korkuyla karışık saygı [huşu] ile dolu [awe- ful] olmayıp sadece korkunç [awful] olan çokluğu tanımlamanın bir yoluydu.

Canavar sınıf yığınlarının katıksız korkunçluğu, Burke’ün Fransa’daki devrimci olayları betimlemesindeki duygusal gücü ve politik yoğunluğu açıklamaya yardımcı olmaktadır. Burke’ün Fransa’daki olayları bizzat deneyimlememiş olması yorumcuların bu güç ve yoğunluktan kuşku duymalarına yol açsa da, Burke’ün tepkisi aslen ve ağırlıklı olarak Wilkite olayları ve Gordon Ayak- lanmaları ile bağlantılıdır. Sadece ikincisinde kendi hayatı da tehlikeye girdiği için değil, 1790’daki Parlamento konuşmaların- da ortaya koyduğu gibi, tüm bu olayların birbirleriyle bağlan- tılı olduklarına inandığı için. Devrim Cemiyeti’ndeki konuşması Burke’ün *İzlenimler*’i yazmasına doğrudan vesile olan Richard Price, Burke’ün Gordon Ayaklanmalarını kışkırttığından şüphe- lendiği Lord Shelburne’ün himayesinde olan birisiydi. O’Brien’in belirttiği gibi, “Paris’teki devrimci ayaktakımının 1789’daki aşı- rılıkları hakkında okuduklarının onda uyandırdığı duygular, ta- hayyülünde, Londralı Protestan ayaktakımıyla ilgili canlılığını

94 Akt: François Flahault, *Malice* (1998), (çev.) Liz Heron (London: Verso, 2003), s.44.

95 Bu aynı zamanda, işçi sınıfının üyelerine, bu kavramı kullanmadan yapılan gön- dermeleri –“berberler”e, “mum imal edenler”e ve “toplumsal ekonomi tarafından ka- çınılmaz bir şekilde aşağılayıcı, uygunsuz, erkeğe yakışmayan, sağlıklı ve hastalık yayıcı işlere mahkûm edilen zavallılar, sayısız köleler”e yapılan göndermeleri– de açıklamaktadır. (*Reflections*, s. 138, 271).

koruyan dokuz sene öncesine ait anılar ile karışıyordu.”⁹⁶ Hem ayaklanmacıları hem de devrimcileri çıldırmış ayaktakımı ve bağnaz canavarlar olarak abartarak nitelendirmesi bu yüzdendi.

Bu tartışma hiçbir şekilde Fransız Devrimi’nin bir proleter ayaklanması olduğunu ima etmek niyetinde değildir, zira bu saçma olurdu. Gordon Ayaklanmaları, Fransız Devrimi ve örgütlü proletaryanın daha sonraki politik eylemleri arasındaki muazzam politik, toplumsal ve tarihsel farkları önemsiz göstermek de değildir niyet edilen. Hatta daha önce de belirttiğim gibi, niyet proletaryanın bu dönemde Burke (veya herhangi başka biri) açısından ayan beyan tarif edilebilir olduğunu ima etmek de değildir. Bunların yerine iddia edilen, Burke’ün korkusunun “çokluk”un, yani dünya sahnesinde etkin bir tarihsel özne olarak beliren alt kesimlerden gelen “halkın” büyük ölçekli hareketinden kaynaklandığı ve çokluk kavramsallaştırmasında içkin olanın yeni doğmakta olan proletarya olduğudur. Burke’ün canavar deyişini kullanışının izi, sanayi toplumunun o zamanki doğuş sürecine ve buna paralel olarak işçiler tarafından gerek bireysel gerek kolektif olarak deneyimlenen yeni dolaşım biçimlerine kadar sürülebilir. Canavarı bu şekilde kullanarak Burke, hem politik hem estetik anlamda puan kazanmanın peşindedir. Devrimle ilgili sorun, canavar bir toplum yaratacak, canavar bir hareket olmasından başka bir şey değildir. Burke’ün canavar (monster) kelimesinin ilişkili bir terimler karmaşasından türediğini bilmemesine inanmak zordur: *monstrare* açıklamak; *monstra* ve *monestrum* uyarmak veya göstermek; *monstrum* açığa vuran veya uyaran; ve *monere* uyarmak anlamlarına gelmektedir. Aynı şekilde, Aristoteles ve Yunanlıların kabullerden sapan [abnormal] için kullandıkları kelime *teras* da uyarı veya alamet anlamına gelmektedir ki bu, erken modern dönemde *teratoloji*’yi mümkün kılmıştır. Burke’ün canavar kullanımının muhafazakâr işlevi, bu nedenle, sakınılması gereken ile ilgili uyarısı veya onu göstermesinde gizlidir. Burke’ün

96 O’Brien, *Great Melody*, s. 395. Ayrıca bkz. Frans De Bruyn, *The Literary Genres of Edmund Burke: the Political Uses of Literary Form* (Oxford: Clarendon Press, 1996), s. 168, 171-2.

canavar mecazını kullanışı, canavar ayaktakımının tarih sahnesine hâkim olmasının bir işaret olduğu fikri ile oynamaktadır: Gelmekte olan dair bir politik teratoloji uyarısı.

Birçok politik mecaz (ve birçok politik mit) gibi, bu politik teratoloji dahilindeki “canavar” da hareketler, güçler, kurumlar ve süreçler arasında geniş bir biçimde salınmaktadır. Fakat bu salınımına rağmen mecaz, “halkın” derin saygı ve huşu duyusundan sıyrılarak tarih sahnesinde görünmeye başladığı tarihsel bir momenti ve hareketi merkeze almaktadır. Bu moment ve hareketle ideolojik olarak cebelleşen Burke, burjuva ideolojisi açısından standart haline gelecek bir politik retorik geliştirmiştir. Bu, sınıftan doğrudan bahsetmekten imtina eden ve bunun yerine hakaretleri (hayvani çokluk) veya kelime oyunlarını (berberler) veya her ikisini birden işe koşan bir retoriiktir. Ayrıca, ayaktakımı veya –tabii ki– canavar gibi soyutlamaları da kullanmaktadır. 1984’deki İngiliz Muhafazakâr Partisi konferansına katılan Sarah Benton, delegelerle, muhafazakâr olmalarının nedenlerini tartışmayı denemiştir. Onları dinlediğinde, Marksistler ve haydutlar, huzur bozanlar ve 1960’lar, siyahlar ve ağzı bozuk kadınlar gibi sağda genel olarak bulunan düşmanlıkların açığa çıktığını gören Benton şu sonuca varmıştır: “Kimse sınıftan bahsetmemektedir.” Bilakis, “herkes asil ve iyi olanın hükümdarlığına katılabilir, onlarla eşit koşullarda kaynaşabilir; vücutta bürünmüş mistik bir ulusal iynin bir parçası olduklarını (...) hissedebilir.”⁹⁷ Sınıf yerine peydah ediliveren bir başka türden düşmandı; Benton’un belirttiği gibi, “tutarlılığı ancak bir Yabancıyı, şekli şemalini asla tam olarak göremediğin fakat seni yok etmek için karanlık yerlerde pusu kuran, sağlıklı politik bünyenin içerisinde fark edilmeden kuluçkalanan bir gücü peydah etmekle kotarılabilen” bir işlemdi. O dönemde, Margaret Thatcher’in “içerideki düşman” (yani sendikalarda örgütlenen işçiler) ifadelerinden Benton gibi yorumcuların teşhis ettiklerine kadar, politik bünyenin içerisinde bazı yabancı güçlerin olduğu fikri oldukça kabul görmekteydi. Laura Mulvey’in belirttiği

97 Sarah Benton, “Monsters from the Deep,” *New Statesman*, 19 Ekim 1984, s. 10-11.

gibi, “Madenciler, aynı Frankenstein gibi, kendi hikâyelerinin kendilerinin denetimi altında yol alması için mücadele ediyorlardı ve aynı canavar gibi onlara da aynı anda kötü ve trajik bir rol biçiliyordu.”⁹⁸ Ben bu tür bir düşüncenin uzun bir tarihi olduğunu söylüyorum: muhafazakârlığın tarihi kadar eski. Burke’ün canavarı kullanması genelde burjuva ideolojisine özelde de muhafazakâr akıma yaptığı en büyük katkılardan biri olarak ele alınabilir. Kültürel açıdan söylemek gerekirse, Stephan King’in de belirttiği gibi, “Canavarlık bizi büyülüyor, zira hepimizin içerisinde bulunan üç parça takım elbise içerisindeki muhafazakâr Cumhuriyetçiye hitap ediyor.” Düzensizlikle ilgili korku üzerine oynamak şu anlama geliyor: “Bizi dehşete düşüren fiziksel veya zihinsel sapkınlıklar [aberration] değil, bu sapkınlıkların ima ettiği düzen kayıbdır.”⁹⁹ Muhafazakârlığın temel katkılarından birisi bu türden korkuları politik dürtülere dönüştürmesidir. “Canavar” korkusu muhafazakâr imgelemin merkezi ögesi haline geldikten sonra, burjuva politik düşüncesi içerisinde “düzenin düşmanlarını” tarif etmekte kilit önemde bir ideolojik mecaz olarak genişletilir.

Burke’ün metaforu kullanışı, Avrupa tarihini en sonunda sarsacak ve şekillendirecek maddi bir güce dair korku verici bir sezgiyi barındırır. Fakat Timothy Beal’in belirttiği gibi, düşmanları canavarlara dönüştürmek bir tür büyücülüktür ve büyücülük her zaman için risklidir; beklenenden daha fazlasını ortaya çıkarmak gibi bir riski harekete geçirir. Yani, açık bir düşmanı sadece belirgin hale getirmenin ötesinde, riskleri harekete geçirir. “Canavarlar dünyeviler arasında öte-dünyeviler oldukları müddetçe, böylesi bir büyü, düşmanı, bir tür doğa ötesi, ezeli, mistik bir ötekilikle; basit bir hedef olarak indirgenmeye direnen ve çok uzun süre eğilip gizlenmeyen bir aktörlükle donatır.”¹⁰⁰ Bu tam olarak, işçi sınıfının, muhafazakâr politik hayallerdeki tasvir edilişidir –hatta belki de “kâbusudur.” “Canavarı” bu şekilde ete kemiğe büründüren Burke, muhafazakâr

98 Laura Mulvey, “Changes: Thoughts on Myth, Narrative and Historical Experience”, *History Workshop Journal*, 23, 1987, s.3-19, s. 5.

99 Stephen King, *Danse Macabre* (London: Warner Books, 1993), s. 55-6.

100 Timothy K. Beal, *Religion and its Monsters* (London: Routledge, 2002), s. 33.

kâbusun merkezi öğelerinden birisi haline gelecek olanın da göbek bağıni kesmiş oluyordu: Ayaktakımı yönetimi canavarı.

“Canavar” ve “ayaktakımı” elbette ki bulanık terimler. Fakat bu bulanıklık, bazı politik savlarda oynadıkları ideolojik rol konusunda muhtemelen onlara yardımcı olmaktadır. Aksi halde görünmez olarak kalacak olan düşmana bir isim vermek, isimlendirilemez olanı isimlendirmek, politik bir ideoloji ve strateji olarak muhafazakârlığa yön veren toplumsal bir korkunun politik inşası açısından son derece önemlidir. Sadece muhafazakârlık da değil. III. Bölüm’de göreceğimiz üzere, muhafazakârlık bu noktada faşizmle bu temel psişik mecazı ortaklaşır ki bu, gerici [reactionary] bir politik aracın kolaylıkla paylaşılmasıdır. Bir muhafazakârı (ve göreceğimiz gibi, bir faşisti) kazıyın, korku daima oradadır, hemen yüzeyin altında. “Bir muhafazakârın zihnine yolculuk edin. Karşılaşacağınız şey korkudur. Suç korkusu. Düşman korkusu. Değişim korkusu. Tam olarak kendisi gibi olmayanlardan korku ve elbette ki para veya herhangi bir şeyi kaybetme korkusu.”¹⁰¹ Tabiatında var olan saldırganlığı dışa vuran muhafazakârlık bağıra çağıra şiddete başvurur, kendi düzen politikası için korkuyu sahaya davet eder ki böylelikle iktidarın payandalarını inşa eder. O Marksistler ve haydutlar, anarşistler ve liberaller, genç siyahlar ve bekâr aneler tarihin karanlığındaki canavarlar olarak şekillendirilirler. Fakat onların varlığı korkunun devamlılığını sağlar ki bu korku olmadan yönetim de olmaz.¹⁰² Ayrıca, hiç şüphesiz ki, herkesin bu korkuyu paylaşmasını ve ona göre hareket etmesini isterler. Muhafazakârlık açısından sözün özü “korkun, çok korkun ve sizi korumamız için bize güvenin”dir. Nihayet faşizm mevzu-

101 Michael Moore, “How to Talk to Your Conservative Brother-in-Law,” *the Guardian Weekend*, 4 Ekim 2003, s. 22-30, s. 25. Muhafazakârlık ve faşizm tarafından paylaşılan psişik ölüm mecazına dair bkz. Jacqueline Rose, “Margaret Thatcher and Ruthellis,” (1987), *Why War? Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein* (Oxford: Blackwell, 1993), s. 62-3, 65. Sağın siyaseti ile ilgili burada ele alınan bağlamla tamamen uyumlu olarak, Rose’un örnekleri de Thatcher’ın “vıcık vıcık” hitabetine, “sosyalizmin puslu hayaleti” ile ilgili iddialarına, “korkmuş azınlığa” dair endişesine vesaire değinmektedir.

102 Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (1944), (çev.) John Cumming (London: Verso, 1979), s. 234.

unda da göreceğimiz gibi, muhafazakâr, canavarın gerçekten ortadan yok olmasını değil, sadece “kendi” insanların egemen olup, dizginleri ele almasını ister.

Uzlaşma veya Ölülerin Otoritesi

Burke’ün *Reflection*’ının daha iyi bilinen özelliklerinden birisi gelenek, kurulu düzen, ecdat ilkesi ve genel olarak geçmiş üzerine kurulu bir politik tasavvuru [vision] harmanlayarak ifade etme biçimidir. Aydınlanma kuramcılarının “önceki tüm kuşakları hakir gördüğü” sözde “şimdiki zamanın olumluluğu”na karşı Burke, “politik temkin, koruyucu bir ihtiyatlılık ve mizaçtan değil ahlaktan kaynaklanan bir ürkekliği hâkim ilkeler” olarak gören “aziz ataları” öne sürer. “Deneyimi hor görenlere” karşı Burke, “bize yol göstermesi için önümüze serilen (...) tarihin büyük cildine” bakmamızı önerir. Düzlemenin ve eşitlemenin peşinde olanlara karşı Burke, “neticeler üzerinden denenmiş eski kurumları” önerir. “Yöneticileri seçme hakkı” peşinde koşanlara karşı Burke, “kalıtsal halefiyet ilkesinin kutsallığını” ortaya atar. Yeni özgürlük kültüne karşı Burke, özgürlüğün “korkunç bir ağırbaşlılıkla ahenkli kılındığı” geleneği öne sürer.¹⁰³ Sonuç itibarıyla bu, geçmiş şimdiki zamana yeğleyen bir tercihtir: “Kendi yeteneklerime bütünüyle güvensizlik, kendime ait her türlü düşünceden topyekün bir vazgeçiş ortaya koyuyorum ve atalarımızın bilgeliği için büyük ve derin bir saygı.”¹⁰⁴

Bir devlette ve o devletle ilgili olarak yapılan reformların “eski çağlara başvuru ilkesi” ile yapılması gerektiğini vazedenden genel konumu, metni boyunca eski çağları merkezi bir tema ve temel bir retorik araç haline getirir. İngilizler, eski kurucu yasa [constitution-anayasa] ve kurumlarında var olan, bunlarda vücut bulan hak ve özgürlüklere tâbidirler. “Devrim yapmak ülkemizin kadim devletini altüst etmektir,” derken dayandığı gerçek budur.¹⁰⁵

103 Burke, *Reflections*, s. 105, 121, 124, 141, 143, 148, 247, 285, 375-6. Öncüllerle ilgili olarak bkz. s. 119, 123.

104 Edmund Burke, “Speech on Moving Resolutions for Conciliation with the Colonies” (1775), *Select Works of Edmund Burke* (Liberty Fund, 1999), s. 258-9.

105 Burke, *Reflections*, s. 106, 117, 119, 122, 129, 142, 144, 276.

Hem eski hem de mevcut sadakat ve onurunuzun ruhunu muhafaza ettiğinizde, kadim ayrıcalıklarınızı devam ettirdiğinizi; veya kendinize güveniniz yoksa ve atalarınızdan kalan kurucu yasaların neredeyse yok edilmek üzere olduğunu fark edemiyorsanız, Avrupa'nın eski kaidelerini ve eski örf ve adet hukuku örneklerini yaşatan, iyileştiren ve mevcut durumuna uyarlayan komşularınıza güvenmeniz gerektiğini (...) anlamış olsaydınız, bu bilgece örnekleri takip ederek, dünyaya yeni bilgelik örnekleri kazandırmış olurdunuz.¹⁰⁶

Kadim, “bizi yönetecek olan pusuladır,” kurucu yasanın ve kanunun temelleri ile “süreğen bir insanlık şuuru” ve kendimizle yabancıları ayırt etmemizin zeminini sağlayacak olandır.¹⁰⁷ Eski zamanların *tiranları* bile bazı olumluluklara sahiptirler; bize usul öğretirler, kurucu yasa için zemin sağlarlar ve mutlak demokrasinin kusurları hakkında bizi eğitirler.¹⁰⁸

Gelenek ve kadim olanın kutsallığı ile ilgili bu savlar, bugün için artık muhafazakâr düşüncenin temel taşlarının ilk sistematik ifadelendirilmesi olarak anlaşılıyor: Muhafazakârlığın amacı geçmişin ilkelerini, bilgeliğini ve güzelliğini korumaktır. Benim buradaki hedefim, Burke'ün (ve muhafazakârlığın) varsayımlarının, iddialarının ve savlarının belirli bir ölü kavramsallaştırması üzerine kurulduğunu göstermek olacaktır. Bu hususa dair özgün sezgi Thomas Paine'de bulunur. İnsan haklarını savunurken Paine, kendisinin, yaşayanların haklarını ölülerin iddiaları karşısında savunduğunu düşünür. “Mezarın ötesinden yönetmek zannına ve beyhudeliğine” ve “yaşayanların haklarının kaybolduğunu ispatlamak için eski püskü kayıtların ve küflenmiş parşömenlerin” kullanımına karşı çıkan Paine, “rahat ettirilmesi gerekenlerin ölümleri değil, yaşayanlar” olduğu konusunda ısrar eder. Yasalar “güçlerini yaşayanların rızasından devşirmelidir.” Bu nedenle Paine açıkça belirtir:

Yönetim, ölümleri değil yaşayanlar için olduğundan, herhangi bir hakka sahip olanlar da sadece yaşayanlardır. Bizim çağımızda doğru olduğu düşünülen ve uygun bulunanlar, başka bir çağda

106 Burke, *Reflections*, s. 123; ayrıca bkz. s. 353.

107 Burke, *Reflections*, s. 172, 198, 237, 275, 298, 299, 347.

108 Burke, *Reflections*, s. 173, 188, 217, 228.

doğru ve uygun bulunmayabilirler. Böyle bir durumda kim karar verecektir; yaşayanlar mı, ölümler mi?

Sonuç itibariyle, Burke'e olan cevabının, ölümler karşısında yaşayanların farklı bir biçimde kavramsallaştırmasında temellenmediğini düşünmektedir:

Ben *yaşayanların* hakları lehine ve varlıklarının, ölümlerin otoritesini vazedenden yazıtlar tarafından bağışlanması, denetlenmesi ve teslim alınması aleyhine mücadele ediyorum ve Bay Burke de ölümlerin yaşayanların hakları ve özgürlükleri üzerindeki otoritesi için mücadele ediyorum.¹⁰⁹

Paine, bir bakıma, benim ayrıntılı bir şekilde II. Bölüm'de ele alacağım, Marx'ın yaşayanlar ve ölümler hakkında belirlemelerini öncellemiş oluyor. Fakat Paine, Burke'ün asıl derdinin geçmişten çok, geçmiş bugüne ve dolayısıyla geleceğe bağlamakla ilgili olduğunu kavrayamıyor: "Geçmişteki atalarına bakmayanlar, gelecek kuşaklara bakmayacaklardır." Paine'in bu hatası önem arz etmektedir, zira yaşayanlar ve ölümler hakkında fazlasıyla kategorik bir ayrım önererek, muhafazakâr girişimin, muhafazakârlığın amaçları açısından, ölümler için bando mızıkla çalmasını *kolaylaştırmaktadır*. Zira ölümlere değer biçenlerin ve yaşayanların haklarını dillendirenlerin politikası arasındaki bu basit ayrım, ölümlerin, gelecek kuşakların muhafazakâr tasavvuruna ya da daha kötüsü, daha başka bir sağ politikaya, mal edilmelerinin önünü açık bırakmaktadır. Bu iddia, kitabın II. ve III. Bölüm'ünde yapacağım tartışmada desteklenecektir. Bu bölümün geri kalanıysa daha özel bir biçimde Burke'e odaklanacak.

Burke, toplumun "Sadece yaşayanlar arasında değil; yaşayanlar, ölmüş olanlar ve doğacak olanlar arasında" bir ortaklık olduğunu iddia eder. Bu, "Tüm fiziksel ve ahlaki doğaların her birini kendi tayin edildikleri yerde tutan sabit, özlü, takdis edilmiş, bozulamaz bir ahde binaen alçak tabiatları yüksek tabiatlarla eklemleyen, görünür ve görünmez dünyayı bağlayan ölümsüz toplumun kadim sözleşmesi"dir. Bu nedenle toplum,

109 Paine, *Rights of Man*, s. 64, 66, 67. "Ölümden teselli" hakkının, Burke'ün varlığını kabul ettiği haklardan biri olmasındaki ilişkiyi not etmek gerekir; *Reflections*, s. 149.

tüm tüzel kişilikler [corporate bodies] gibi sonsuz ve ölümsüzdür; azalarının iyiliği için böyledir.¹¹⁰ Burke, muazzam kütüphaneler, eski çağlara ait kayıtlar ve toprak sahiplerinin sağladığı koleksiyonlar ve sanat eserlerinden söz ettiğinde, aslında söz konusu olan “ölülerin azametli anıtları”ndan başka bir şey değildir ve amaç da “mezarın ötesindeki hayatın saygınlığını ve irtibatını devam ettirmektir.”¹¹¹ Böylelikle ölümler tüm kozları ele geçirirler. İddialar bile ölümlerden geldiğinde daha ikna edicidirler. Avam Kamarası’nın gücü ve anayasal reform hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak *Mevcut Hoşnutsuzluğun Nedenleri Üzerine Düşünceler*’de yorum yaparken ortaya koyduğu gibi: “Hiçbir mevzu bu kadar etraflı, bilgili ve ayrıca, benim görüşümce, tatmin edici bir şekilde ele alınmamıştır; yazılan şeyler sonucu ikna olmayan kişiler, *biri ölümden geri dönse bile* ikna olmamaya devam edeceklerdir.”¹¹² “Yaşlı ve deneyimli bir köylü”de cisimleşmiş bilgiyi, bir “aydınlanmış” ile kıyaslayarak yüceltirken Burke, bir çiftçiye neden çalıştığı sorulduğunda verdiği cevabı aktaran Cicero’ya gönderme yapar: “‘Diis immortalibus sero’ (Ölümsüz Tanrıları görüyorum) dedi yaşlı bir Romalı, bir eli sabanı tutuyordu, diğer elinden Ölüm yakalamıştı.”¹¹³ Tanrı, Ölüm ve yaşlı köylünün bilgeliği: İyi bir muhafazakâr başka ne isteyebilir ki?

Ölüme dair bu kavramsallaştırma ve geçmişe atfedilen bu sosyo-politik önem, ilk okunduğunda, yüce ile ilgili savlarla kısmen çatışıyor görünebilir. Hatırlayın; yüce asil olanın ta-

110 Burke, *Reflections*, s. 194-5, 247.

111 Burke, *Reflections*, s. 272.

112 Burke, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, s. 122; vurgu Burke’e aittir. Tüm bunlar Burke’ün ölümü tamamen eleştiri dışı tutarak benimsediği anlamına gelmez. 1780 tarihli “Ekonomik Reform Planı Üzerine Konuşma”sında, eski yapıları, onları korumanın gerekliliği ortadan kalktıktan sonra onları bir yük olarak taşımanın saçmalığına değinir. “Bu, balmumunun bir ons’unu bile harcamaya değmeyecek şekilde bir ölüyü batılca mumyalamaktır. Değerli bir yağı mezarda yakmaktır; ölümlere et ve içki sunmaktır: Göçmüş olanlara bir onur olmadığı gibi, kalanlara da bir utançtır.” Fakat aslında bu türden bir beyan, ölenlerin onurlandırılmasına dair genel tutumundan nadiren gerçekleşen dönüşlerden birisidir. Bkz. “Speech on A Plan for the Better Security of Parliament, and the Economical Reformation of the Civil and Other Establishments,” 11 Şubat 1780, *the Works of the Right Honourable Edmund Burke*, C. II (London: John C. Nimmo, 1899), s. 305.

113 Burke, *Reflections*, s. 309.

rafındaydı. Fakat Burke, *İzlenimler*'de asalet yerine geleneği, özgün olana karşı yerleşik olanı öne çıkarıyor görünmektedir. Furniss'in belirttiği gibi: "*İnceleme*, hem özgünlüğün estetiğinin hem de bireysel deneyimin şampiyonluğuna soyunmuş ve aslında bizzat kendisi özgünlük için bir güçlü teşebbüs olsa da, Burke, otuz sene sonra *İzlenimler*'de, otorite, atalar ve ölümlerin belgelerine dair savlara geri döner."¹¹⁴ Başka bir deyişle, *İzlenimler*'de, geçmişe dair aşinalık, duygusal, tarihsel ve politik nedenlerle ölümlerle bağlantılı bir aşinalık, yücenin asaletinin yerini almış gibidir. Burke'e göre korku "acıнын veya ölümün endişesidir" ve en yüksek dehşet ölümün dehşetidir. "Acının *ve her şeyden önce ölümün*, düşünceleri öylesine etkilidir ki, acı çektirme kudretine sahip olan her ne ise onun huzurunda bulunurken bile, dehşetten tamamen kurtulmak mümkün değildir."¹¹⁵ Ölüm, bu nedenle, "dehşetlerin efendisidir" ve acı da elçisi.¹¹⁶

Acı, işlerken, hazdan daha kuvvetliken, ölüm de acıya göre çok daha etkili bir düşüncedir; zira ne kadar seçkin olsalar da, ölüm tercih edilmeyen çok az acı vardır; hatta genel olarak acıyı bizzat, deyim yerindeyse, daha acı dolu yapan, onun, terörün efendisinin elçisi olarak kabul görmesidir.¹¹⁷

İnceleme'nin sonunda Burke ikinci kez Milton'un, *Kayıp Cennet* isimli İkinci Kitabı'ndan, ölüm üzerine yorumlara başvurur:

O'er many a dark and dreary vale
They pass'd, and many a region dolorous;
O'er many a frozen, many a fiery Alp;
Rock, caves, lakes, fens, bogs, dens and shades of death,
A universe of death.

Geçtiler; kapkara ve korkunç pek çok vadiden,
Elem yüklü diyarlardan,
Donmuş ormanlardan ve ateş yeri Balkanlardan,
Kayalar, mağaralar, göller ve bataklıklardan;
ölümün gölgeleri arasından
Ölümden ibaret bir evren içinden.

114 Furniss, *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*, s. 32.

115 Burke, *Philosophical Enquiry*, s 57, 65, vurgu eklenmiştir; ayrıca s. 39.

116 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 40, 59.

117 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 39-40.

Milton'un "ölümün gölgeleri" ile ilgili olarak, bunun "yücenin oldukça yüksek bir seviyesini ortaya koyduğu" yorumunda bulunan Burke, daha sonra tartışmayı ilerletir ve "bu yüce, takip eden bir "ölüm evreni" tarafından daha da yükseğe çıkartılır," der.¹¹⁸ Diğer taraftan, Burke'ün güzellik tartışmasında ölüm çok az yer tutar. Sonunda anlaşılır ki ölüm korkusu, yücenin temelinde olan dinamikten başka bir şey değildir, korkunun ve dehşetin diğer biçimlerinin kıyaslanabileceği bir mihenk taşıdır. "Tüm bir ıssız hayatın" dehşetini aktarmanın bir yolunu arayan Burke'ün ölçüsü ölüm olur, "zira ölüm, korkutucu bir şekilde, daha fazla dehşet düşüncesinin bizzat kendisidir."¹¹⁹ Scipio ve Cato'nun her ikisi de erdemli karakterlerdir "fakat birisinin şedit ölümünden, diğerinin hak edilmiş zaferlerine ve bitimsiz zenginliğine göre daha derinden etkileniyoruz."¹²⁰

Burke'ün buradaki savlarında kafa karıştırıcı olan şudur: "Politik" olarak ifade edilirse, ölümler, ölü oldukları için övülüyor ve bu yüzden onlara saygı duyuluyorsa, o zaman ne demeye, bu sefer "estetik" olarak ifade edilecek olursa, ölüm korkulacak bir şeydir? Öyle görünüyor ki *Felsefi İnceleme* ile *İzlenimler* arasındaki bağı kurmakla ilgili esas mesele, Burke'ün, özgünlük estetiği ve bireysel deneyim savunusundan otorite ve ataların savunusuna geçmesinden daha çok; bir yanda ölüm korkusu ile ilgili bir takım psikolojik ve estetik talepler ile diğer yanda ölümlere saygıya yönelik bir dizi politik ve felsefi talepler arasındaki gerilimdir. Fakat bu gerilim Burke'ün yüce kavrayışı ile çözülür ve biz de tam da bu noktada Devrim'in neden yanlış bir yüce olarak anlaşılması gerektiğini kavrayacak bir konuma ulaşırız. Zira eğer ölüm yücenin temelindeki dinamikse, bu durumda, ölümün önemini kavramaya en çok yaklaşan politik konum, yücenin uygun bir anlayışı çerçevesinde şekillenen bir politika biçimi olduğu iddiasını en güçlü şekilde ortaya koyabilecek olandır ve bu nedenle de bir bakıma, kendinde yücedir. Baş-

118 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 175.

119 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 43. Aynı şekilde "Şiir, resim ve diğer güzel sanatlar (...) sefalet, yoksulluğa ve [hatta] bazen ölüme bile belirli bir haz nakşedebilmektedirler" (s. 44).

120 Burke, *Philosophical Enquiry*, s. 46.

ka bir deyişle, Burke'ün ölümlere saygısı ve yaşayanlar, doğacak olanlar ve hâlihazırda ölmüş olanlar arasındaki sözleşmeye dair politik tartışması, ölümün yüceliğini kavramayı arzulayan bir politikadır.

Bu yüceliği kavrayabilen tek politik konum toplumun ezeli ve ebedi olduğunu düşünmek olacaktır. Toplum ezeli ve ebedi ise, bu durumda mevcut anın bizzat kendisi de bu ezeli ve ebedi toplumun bir ifadesi olacaktır. Bu nedenledir ki mevcut an radikallerden ve devrimcilerden muhafaza edilmelidir. Muhafaza etmek için reform yapıyoruz, der muhafazakârlar; mevcut anı muhafaza etmenin peşindeyiz. Bu düşüncenin merkezinde bir uzlaşma politikası vardır. Uzlaşma, gelecekte belirli bir tatmin bulabilmek için bugünü olduğu gibi kabul etmeyi içerir. Hegel'in dediği gibi, “bugünden hoşnut olmak (...) hâkiki vaziyet ile [actuality] *uzlaşmaktır*.”¹²¹ Bu nedenle uzlaşma, aksi halde çatışacak olan güçler veya eğilimler arasındaki ideolojik bir “barış” ve “anlaşma” ile damgalanmış, çatışmayı önlediği varsayılan bir durumu veya çatışmaya getirilen bir tür “çözümün” sonucunu koyutlaştırmak durumundadır.¹²² Uzlaşma bu nedenle, özünde muhafazakâr bir düşünme biçimini sergiler hale gelir. Bunun böyle olduğu, uzlaşmaları beklenenlere bakıldığında görülebilir: Bireyler, ulus ve sınıflar. Bireylerin bugünle uzlaşması ki bu bugünün mükemmel olduğu anlamına değil, kendimizi bugünün kusurlarına uyumlandırmamız anlamına gelir. (Muhafazakârların bizlere söylemekten vazgeçemedikleri gibi, muhafazakârlık kusurluluğun politikasıdır.) Ulusların çok farklı gelenekleriyle (ve bu geleneklere rağmen) uzlaşmaları ve sınıfların uzlaşması (ki bu onların kaldırılmasından farklı bir durumdur, bu noktaya bir sonraki bölümün sonlarında tekrar döneceğim). Fakat aynı zamanda hem bugünün hem geleceğin nesillerinin uzlaştırılması. Bu nedenle aslında Burke'ün peşinde

121 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (1821), (çev.) H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), Önsöz.

122 Bkz. Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: the Project of Reconciliation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Steven Sampson, “From Reconciliation to Coexistence,” *Public Culture*, C. 15, No. 1, 2003, s. 181-6.

olduğu, yaşayanlarla ölülerin *uzlaştırılmasından* başka bir şey değildir. Devrimciler, bu konuda, sınıflar ve gruplar arasındaki bölünmeleri ve uzlaşmazlıkları teşvik etmekle kalmamakta, toplumun ezeli ve ebedi doğasına kaydolmak konusunda da beceriksizlik göstermektedirler. Bu yüzden de, tanımları itibarıyla, herhangi bir uzlaşmaya, özellikle de nesillerin uzlaşmasına ve ölülerle uzlaşmaya, uzlaşmaz biçimde karşıdılar. Zira Devrimciler, “Kadim hükümdarlarımızın bedenlerini mezarlarının huzurundan sürükleyerek çıkararak kendi atalarının bazılarını taklit etmek niyetindedirler.” Bu nedenle de “cesetleri idam etmekle veya mezar yıkıcılığı” ile suçlanırlar.¹²³ Ölümlere ve dolayısıyla ezeli ve ebedi topluma gereken saygıyı göstermeyen Devrimciler, bu nedenle muhafazakâr uzlaşma projesinin altını oyarlar. Uzlaşmak bir yana, Devrimciler ölümlerin yok edilmesinden, bedenlerini mezarlarından sürükleyip çıkarmaktan, başka bir şey istememektedirler.

Fakat bu bizi Burke’ün canavar ayaktakımı korkusuna geri götürür. Proletarya burjuva düzeni için gereklidir –aksi halde ulusların zenginliğini kim ya da ne üretecektir?– ve elbette ki tam da bu nedenle en büyük tehddir. Bu nedenle burjuva politikasının tekerrür eden problemi proletaryanın politik olarak yönetilmesidir. Gotik terimlerle ifade etmek gerekirse, proletarya burjuva düzeni yaşamasına gereksinim duyduğu için öldürülemeyen fakat *ayaktakımı* olarak mevcut istikrarlı düzenin içine yedirilemeyen [assimilate] şeydir; temelden başıbozuktur. Bir *canavar* olarak, şanlı ve “güvenli” geçmişin içinde de eritemez [assimilate]. Neden? Çünkü canavarlar; salt endişenin, haddin aşılacağı kaygısının ve rahatsızlığın [dis-ease] alame-ti olsalar da *esas itibarıyla yaşayan ölümlerdir* [undead]. Nedeni her ne olursa olsun daima geri gelirler, bir uyarı kabilinden veya intikâm için, her halûkârda geri gelip dururlar.¹²⁴ Bu iddia ve bunun Burke’ü anlamak açısından önemi, takip eden II. ve III. Bölüm’de tam olarak doğrulanacaktır. Bu noktada söy-

123 Burke, *Reflections*, s. 107, 248.

124 Beal, *Religion and Its Monsters*, s. 10; Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness* (London: Routledge, 2003), s. 34, 120.

leyebileceğimiz, yaşayan ölülerin –yani canavar çokluğun– muhafazakârlar için bir problem olduğudur, zira *yaşayan* olarak geçmişin imgesine uyumlaştırmadıkları gibi, *ölü* olarak da öylece yatmayı ve tarihe dâhil olmayı, kaderlerine teslim olmayı reddederler. Baldick’in de belirttiği gibi, “Canavar olmak arkadaşlara, özellikle de kan bağı ile bağlı olduklarımıza karşı doğal yükümlülük bağlarımızı kırmaktır.”¹²⁵ Burke’ün terimleri ile belirtmek gerekirse, canavar olmak aynı zamanda geçmişe ve ölümlere olan yükümlülük bağlarımızı da kırmaktır. Bunun neden bir problem olduğu ise takip eden iki bölümde açıklığa kavuşacaktır.

125 Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, s. 13.

II. BÖLÜM

Marx

II. BÖLÜM

Marx:

Ölümlerin Ekonomi Politikası

Kapital'in birinci cildinin sonlarına doğru Marx, bilindik dramatik, retorik oyunlarından birisini kullanır: “Eğer para” der “yaratılışı itibarıyla kâğıt üzerinde bir kan lekesi olarak geliyorsa dünyaya,” o halde, “sermaye de tepeden tırnağa, her gözeneginden kan ve pislik akıtarak gelmektedir.”¹ Bu yorum, kan ve dehşet temasının *Kapital*'in sayfalarında geçişinin kapsam ve boyutunun bir hatırlatıcısıdır. Stanley Hyman'a göre *Kapital*'de iki tür dehşet vardır. *İlki* serseriliği hedef alan kanlı yasalarla ilgilidir; tarımla uğraşan insanların nasıl evlerinden sürüldüklerini, serseri haline geldiklerini, daha sonra da nasıl “muazzam korkunçluktaki yasalarca, ücret sisteminin gerektirdiği disiplin doğrultusunda kırbaçlanıp, damgalanıp, işkence edildiklerini”

¹ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. 1 (1867), (çev.) Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin, 1976), s. 926.

anlatır. *İkincisi* kolonilerdeki insanların deneyimlediği dehşetle, “yerli halkın imhası, köle edilmesi ve madenlere gömülmesi; (...) Afrika’nın, kara derililerin satılmak için avlandığı bir av sahasına dönüşmesi” ile ilgilidir.² Fakat aslında bir *üçüncü* dehşet türü daha vardır: Burjuva sınıfının Batılı işçi sınıfının kanını durmaksızın emmesi. Bu tür, işçi sınıfının hayatını emme arzu ve yetisi ile bir vampir gibi beliren mülkiyet sahibi sınıfın dehşetinden başka bir şey değildir.

Son yıllarda, büyük oranda Jacques Derrida’nın *Marx’ın Hayaletleri* veya ona cevap olarak yazılanlardan etkilenen ve Marx’ın çalışmalarındaki ruh ve hayaletleri konu edinen geniş bir yazın ortaya çıktı. Bu uzunlukta tartışılmayan başka bir husus ise Marx’ın vampir metaforunu kullanışıdır.³ Bu şaşırtıcı olabilir; üç nedenden dolayı. *İlkin*, hayalet ve vampir arasındaki açık bir Gotik ilişki vardır. Hâlbuki ne “Gotik Marksizm”i kuramlaştırma”ya⁴ yönelik süre giden girişimler, ne de Marx’a “Gotik kurgu”⁵ yazarı muamelesi yapanlar vampirle uğraşmaktadırlar. Marx’ın vampiri ile uzun uzadıya uğraşan, Rob Latham’ın *Consuming Youth*’u gibi çalışmalar ise kültürel biçimlenme ve tüketimin politik çözümlemesine dönerek sonlanmaktadır.⁶ *İkinci olarak*, Derrida’nın ruh ve hayalete dair ilgisinin arkasında ölümlerin politik önemi yatmaktadır. Çalışması “matem hâli” ile ilgilidir –“başka bir şey üzerine konuşmayacağız”⁷– ve ölümlere karşı olan sorumluluklarımızla. Göreceğimiz gibi, vampir figürünün arkasında da bu yatmaktadır. *Nihayet üçüncü olarak*

2 Stanley Edgar Hyman, the *Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers* (New York: Atheneum, 1962), s. 145. Alıntılar için bkz., *Capital*, C. 1, s. 899 ve 915.

3 Derrida, örneğin, vampir meselesini hayaletler içerisine dâhil ediyor. Bkz. *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, (çev.) Peggy Kamuf (London: Routledge, 1994), s. 155. İddiaya istisna teşkil eden –ve aşağıda döneceğim– Chris Baldwick’deki muhteşem Marx tartışması için bkz. *In Frankenstein’s Shadow: Myth, Monstrosity, and Nineteenth-century Writing* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

4 Margaret Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1993).

5 Caroline Evans, *Fashion at the Edge* (New Haven: Yale University Press, 2003).

6 Rob Latham, *Consuming Youth: Vampires, Cyborgs, and the Culture of Consumption* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

7 Derrida, *Specters*, s. 9.

da, vampir metaforu Marx'ın çalışmalarıda önemli, hatta ruh ve hayaletlerden daha önemli bir rol oynamaktadır.

Bu bölümde ilk olarak vampirin Marx'ın çalışmalarıdaki boyut ve önemini göstermeyi amaçlıyorum. Bu, bana, Marx'ın vampirini, çalışmasının tam kalbine –ekonomi politiğin eleştirisine– oturtmadan önce, Marx'ın vampiri kullanışına dair bazı muhtemel yorumları dikkate alma ve reddetme olanağı verecek. Ekonomi politiğin eleştirisinin, ölümlerin ekonomi politiğinin eleştirisi olarak yeniden düşünülebileceğini önereceğim. Böylelikle tartışmayı, Marx'ın çalışmalarıdaki ölümlere dair politik sorunsalın daha genel bir muhakemesine doğru genişletebileceğim.

Kanlı Sermaye

Grundrisse'nin para üzerine olan bölümünde Marx, parantez içerisinde şöyle bir yorumda bulunur: “Parayı kan ile mukayese etmek –dolaşım kavramı bu olanağı yaratmaktadır– Meneius Agrippa'nın soylular [patrician] ile mideyi mukayese etmesi kadar doğrudur.”⁸ Burada iki hedef varmış gibi görünmektedir. *İlki*, toplumun çeşitli “parçalarını” politik bünyenin çeşitli “parçaları” ile mukayese eden organik ve genellikle de gerici politik düşünce geleneğidir. *İkincisi de*, sermaye ve kan arasında kurulmuş olan, yine kendisinin işaret ettiği, hem sermayenin hem kanın “dolaşımını” vazedenden benzerliktir. İkinci hedef önemlidir, zira buna zemin oluşturan varsayım, sermayenin, toplumun bir şekilde “can-suyu” [lifeblood] olduğudur. Örneğin Adam Smith şöyle der: “Kanın dolaşımı daha küçük damarların bazılarında durduğunda, kan kendisini, herhangi bir tehlikeli düzensizliğe yol açmadan daha büyük damarlara doğru atar. Fakat büyük damarlardan birinde durduğunda kasılma, felç veya ölüm ani ve kaçınılmaz sonuçlardır.” Buradan hareketle, kolonilerdeki tekel problemini de “büyük kan damarındaki küçük bir duraksama” olarak sunar.⁹ Sermayenin herhangi bir ekonomik sistemin

8 Karl Marx, *Grundrisse*, (çev.) Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), s.162.

9 Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (der.) R.H. Campbell, A.S. Skinner ve W.B. Todd (Indianapolis: Liberty Fund, 1979), s. 604-5. Kan

“can-suyu” olduğu varsayımı, bugünün hem entelektüel söylemine hem de “ortak duyusuna” nüfuz etmiştir. Marx, bu türden bir varsayımın, ideolojik olarak büyük bir anlamsızlıkla malûl olmasının ötesinde, doğrunun tam zıddı olduğunu da düşünmektedir: Kan olmanın ötesinde, sermaye kan üzerinden, yani işçi sınıfının hayatı üzerinden yaşamaktadır. Sermaye, başka bir deyişle, bir vampir gibidir.

Terrel Carver, Marx’ın vampir metaforunu *Kapital*’de üç kere kullandığını not eder.¹⁰ Marx, “Sermaye, vampir misali, canlı emeği emerek ve ancak daha da fazla emerek hayatta kalan ölü emektir,” der. Ayrıca çalışma gününün geceye uzatılmasının “vampirin emeğin hayat dolu kanına olan susuzluğunu ancak giderdiği” yorumunda bulunur, zira “Vampir, ‘kullanılacak tek bir kas, kas teli veya tek bir damla kan’ kaldıkça onu rahat bırakmayacaktır.”¹¹ Metinde açıkça vampirden bahsetmeden, vampir motifinden kaynaklandığı görünen yorumlar keşfedildiğindeyse, zengin bir ek malzeme bulunmuş demektir. Sermaye “İşçinin değer üretici gücünü emmektedir” ve “ondan kan damlamaktadır.”¹² ABD sermayesinin “sermayeleştirilmiş çocuk kanından” finanse edildiği söylenirken, çocuk çalıştıran şerit üreticileri “kan emiciler” olarak tanımlanmaktadır.¹³ Emeğin mülk edinilmesi “kapitalizme can-suyu” olarak tanımlanmış; devletin “çocuk kanının sermayeye dönüşmesini engellemeye yönelik bir bariyer olarak” tek tük müdahalede bulunduğu belirtilmiştir.¹⁴

Kapital’e daha da geniş bir metinsel serbestlikle bakacak olursak, motif daha da belirgin hale gelir. Çalışma günü ile ilgili bölümde Marx, fabrika sisteminin gelişimini Atina demokrasisi,

olarak sermaye için bkz. Fred Block, “Mirrors and Metaphors: the United States and Its Trade Rivals,” Alan Wolfe (der.), *America at Century’s End* (Berkeley: University of California Press, 1991).

10 Terrell Carver, “Making Capital out of Vampires,” *Times Higher Educational Supplement*, 15 June 1984; the *Postmodern Marx* (Manchester: Manchester University Press, 1998), s. 14.

11 Marx, *Capital*, C. 1, s. 342, 367, 416. Son pasajdaki alıntı Engels’in makalesinden; “The Ten Hours Bill,” 1850.

12 Marx, *Capital*, C. 1, s. 716, 926.

13 Marx, *Capital*, C. 1, s. 598, 920.

14 Marx, *Capital*, C. 1, s. 382, 1007.

Norman baronları, Amerikan köle sahipleri ve feodal angarya [corvée] gibi tarihsel tahakküm biçimleri ile karşılaştırır. Angarya ile ilgili olarak, köylülerin toprak sahibi adına mecburi çalışmalarına aracılık eden hukuki mekanizmaların, belirlenen gün ve süreleri aşacak şekilde esnetilebildiğini belirtir. Verdiği örnek, Eflak (Wallachia) bölgesi toprak sahipleri (boyar) adına mecburi çalışmayı yerine getiren Eflak bölgesi köylüleri ile ilgilidir: “Moldovya için düzenlemeler daha da katıdır. ‘*Règlementorganique*’nin¹⁵ 12 angarya günü,” diye bağırır bir boyar, zaferden sarhoşa dönmüş bir biçimde, ‘bir senenin 365 gününe denk gelir.’”¹⁶ Marx’ın bunu alıntılandığı kaynak, É. Regnault’un *Histoire politique et sociale des principautés danubiennes* adlı kitabıdır (1855). Bu metindeki “Eflak’lı boyar,” Vlad the Impaler’den, yani Kont Dracula’dan başkası değildir.¹⁷

Metin aralığını genişlettiğimizde ve *Kapital*’i, o yazılırken üretilen diğer metinlerin bağlamına yerleştirdiğimizde daha da fazla bağlantı buluruz. *Grundrisse*’de sermaye, “vampir misali, canlı emeği ve onun ruhunu durmaksızın emen” olarak tanımlanır.¹⁸ *Kapital*’in yazılışının tam ortasında yapılan “Uluslararası Emekçiler Birliği Açılış Konuşması”nda Marx, Britanya endüstrisini, “Kan, hatta çocuk kanı emmeden var olamayan vampir,” olarak tasvir eder.¹⁹ Marx’ın vampiri Açılış Konuşması’nda kullanması etkileyicidir, zira Birlik içerisindeki gerilim yüksektir ve Marx tüm tarafları (veya en azından birçoğunu) uzun bir süre memnun tutmak durumundadır. Francis Wheen’in dikkat çektiği gibi, Konuşma’nın gördüğü genel kabul, Marx’ın belirli bir doğrultuda tam olarak ne kadar ileri gitmesi gerektiği konusundaki

15 Bugünkü Romanya topraklarında 1834-35 arasında Rus İmparatorluğu tarafından uygulanan temel yasa niteliğinde kanun -ç.n.

16 Marx, *Capital*, C. 1, s. 348. Engels bu hususu *Anti-Dühring*’de tekrar eder: *Herr Eugen Dühring’s Revolution in Science* (1876-8), (çev.) Emile Burns (Moscow: Progress Publishers, 1947), s. 191.

17 Christopher Frayling, *Vampyres: Lord Byron to Count Dracula* (London: Faber, 1991), s. 84.

18 Marx, *Grundrisse*, s. 646, 660.

19 Karl Marx “Inaugural Address of the International Working Men’s International Association” (1864), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 20 (London: Lawrence and Wishart, 1985), s. 11.

karar verme yeteneğinin takdir edilmiş olduğunu göstermektedir. Daha da etkileyici olan, devrimci öngörüler, hayaletler, periler olmadığı halde, vampirin kalmış olmasıdır.²⁰ Marx, *Kapital*'in birinci cildinin son rötuşlarını yaparken, Engels'e, Çocukların Çalıştırılması Komisyonu'nun raporunda bazı endüstrilerin kurallara uygun davranmaya çağırıldıklarını yazar: "Kurallara uymaya çağırılanlar, büyük metal üreticileri ve özellikle de 'yerli sanayinin' vampirleri, korkakça sessiz kaldılar."²¹

Bu türden bir metin çözümlemesini Marx'ın diğer eserlerine uygulayanlar, vampirin, büyük ya da küçük olsun tüm eserleri boyunca kırmızı bir hat olarak uzayıp gittiğini göreceklerdir. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nde Ulusal Meclisi, "Haziran isyancılarının kanı ile yaşayan bir vampir" ile mukayese eder.²² *Fransa'da İç Savaş*'ta "noter, avukat, vasi ve diğer yargısal vampirler" gibi Fransız devletinin ajanları "kan emiciler" olarak tasvir edilir.²³ *On Sekizinci Brumaire*'de ise "[küçük toprak sahibi köylünün] kanını ve beynini emen ve onları simya kazanına atan bir vampire dönüşen (...) burjuva düzeni"nden bahseder.²⁴ Eflak'lı boyar ise *On Sekizinci Brumaire* ve *Fransa'da İç Savaş*'ta yeniden ortaya çıkar.²⁵

Vampir teması, 1840'lar boyunca Marx ve Engels'in eserlerinde var olagelmıştır. Sosyolojik gözlemleri Marx'ın *Kapital*'inin içerisine sızan *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* "vampir mülkiyet sahibi sınıf" fikrini kullanmaya başlamıştır bile.²⁶ Kut-

20 Bkz. Francis Wheen, *Karl Marx* (London: Fourth Estate, 1999), s.283.

21 Marx'tan Engels'e mektup, 22 Haziran 1867, Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 42 (London: Lawrence and Wishart, 1987), s. 383.

22 Karl Marx, *the Class Struggles in France: 1848 to 1850* (1850), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 10 (London: Lawrence and Wishart, 1978), s. 94.

23 Karl Marx, *the Civil War in France*, (1871), *the First International and After*, (der.) David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 215. Metnin "İlk Taslak"ı "emek" eğilimi üzerine de yorumda bulunur (s. 249).

24 Karl Marx, *the Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (1852), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 11 (London: Lawrence and Wishart, 1979), s. 190.

25 Marx, *Eighteenth Brumaire*, s. 134; *Civil War in France*, s. 219.

26 Frederick Engels, *the Condition of the Working Class in England* (1845) (London: Granada, 1969), s. 264. Marx'ın bu mecazı Engels'in İngiliz On Saat Yasası ile ilgili makalesinden aldığını daha önce belirtmiştik. Marx'ın alıntılıdığı yorumun yanı sıra, Engels sistemi "kan emici" olarak da tarif e(der.) Bkz. "The Ten Hours Question" in Marx, Engels, *Collected Works*, C. 10, s. 271-2.

sal Aile'de ise bu iki yazar, "Almanya'daki küçük prensliğinin son damlasına kadar bütün kanını emmek dışında bir hayat süremeyen" Eugene Sue isimli bir karakter üzerine yorumda bulunurlar.²⁷ "Mosel muhabiri" olarak yarım kalmış gazetecilik döneminde ise Marx, dördüncüsü "Mosel Bölgesi Vampiri" üzerine olacak beş bölüm yazmayı planlamıştır.²⁸ 1849 tarihli Prusya anayasası üzerine kaleme aldığı bir yazıda da "Hıristiyan-Cermen hükümdar ve suç ortakları, aylakların, asalakların, halkın kanını emen vampirlerin ev sahipleri" hakkında yorumda bulunur.²⁹

Bu durumda, Marx'ın kalıplaştırmalarının birçoğunda vampir metaforunun ve yan anlamlarının önemli bir rol oynadığı açıklığa kavuşmuş oluyor. Burada sormaya ve cevaplamaya çalışacağım soru şu: Neden? Daha da belirginleştirmek gerekirse, Marx, sermayeyi vampir olarak tanımladığında neyi kastetmektedir?

Marx'ın vampir metaforunu kullanışının bir yorumu, bunun Marx'ın kullandığı diğer edebi araçlardan birisi olabileceğidir. Marx da, Burke gibi inanılmaz derecede yaratıcı bir yazardır. Özellikle *Kapital*, "Marx'ın retorik gücü" ve metnin "alışılmadık canlılığı" gibi erken yorumların da işaret ettiği gibi, tarihsel felsefi ve edebi göndermelerle dopdoludur.³⁰ Robert Paul Wolfe'un belirttiği gibi,

Kapital'in giriş bölümlerini okumak olağanüstü bir edebi dünyaya dalmak gibidir, ekonomi politik tarihinin öncesinde ve aslında sonrasındaki her şeyden oldukça farklıdır. Metin, Batı kültürünün bütününe yapılan tarihsel ve edebi göndermeler açısından zengindir (...) Marx dinsel imgelere, Mephistovari şeytani imgelere ve politik imgelere başvurur. Bazen alaycı

27 Karl Marx, Frederick Engels, the *Holy Family, or Critique of Critical Criticism* (1845), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 4 (London: Lawrence and Wishart, 1975), s. 203.

28 "Justification of the Correspondent from the Mosel," Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 1 (London: Lawrence and Wishart, 1975), s. 334.

29 Karl Marx, "The New Prussian Constitution" (1849), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 9 (London: Lawrence and Wishart, 1977), s. 430.

30 İlk *Saturday Review*'in 18 Ocak 1868 tarihli sayısından, alıntıl原因 Wheen, *Karl Marx*, s. 311; ikincisi *St. Petersburg Journal*'in 20 Nisan 1872 tarihli nüshasından, alıntıl原因 Marx, Post face to the Second Edition of *Capital*, s. 99.

ve küçümseyici, bazen ölçülü ve münasip bir profesyonel ciddiyetle, bazen de kızgın ve keskin yazar. En anlaşılabilir metafizik tasavvurlardan, İngiliz işçilerin patronların baskılarından çektikleri ve karşısında verdikleri mücadele ile ilgili son derece canlı ve hayat dolu çağrışımlar arasında baş döndürücü bir şekilde salınır. Bazı durumlarda o ana dair yazan bir polemikçidir. Bazen de geçmiş yirmi yüzyılın altı dilindeki tüm otoritelerini, kökenbilimsel [etymological] iz sürüşlerini ve çözümleyici akıl yürütmelerini doğrulamaları için çağırarak bir bilgiç.³¹

Stanley Hyman “*Kapital*’in özüne, onunla bilim, sosyal bilim veya bir nasihat olarak değil de yaratıcı edebiyatmış gibi uğraştığımızda daha yakınlaşırız,” yorumunda bulunurken; Marshall Berman da iyi bilinen Marx’ın “modernizmi” okumalarını, onun “parlak ve akkora halindeki nesri” ve “göz kamaştırıcı imgeleri” çerçevesinde yapar.³² Bu açıdan bakıldığında, Marx’ın vampir göndermelerinin bu genel cephanelik içerisinde bir diğer edebi araç, Marx’ın kendi çalışmalarını, özellikle de *Kapital*’i tanımlarken kullandığı “sanatsal” ve “edebi” karakterin bir parçası olduğu düşünülebilir.³³ Bu anlamda bazen “*Kapital* dramatik bir şiirdir veya muhtemelen dramatik bir epiktir,” öyle ki “iyi tasarlanmış ve enerjik mantığı ve kanıt birikimi tarafından dikatimiz dağıtılmasa, gizlenmiş yapısının mitolojik olduğunu fark ederiz,” gibi yorumlar dahi öne sürülmüştür. İlâveten her dramda olduğu gibi, aktörler ekonomik soyutlamaların kişileştirilmesidir veya daha kötüsü, vampir gibi, başka yaratıklara dönüşmüşlerdir.³⁴ Bu nedenle vampir, “şeylerin imgesel açıklamalarının yapılmasının ne kadar önemli olduğu” önermesi ile tanınan Marx’ın kullandığı bir teknik, “gizemli mecazlarından” salt bir diğeri olabilir.³⁵ Üstelik Marx’ın Gotik korku hikâyelerini

31 Robert Paul Wolff, *Moneybags Must Be So Lucky: On the Literary Structure of “Capital”* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), s. 13.

32 Marshall Berman, *All That Is Solid Melts In to Air: the Experience of Modernity* (London: Verso, 1983), s. 91; Hyman, *Tangled Bank*, s. 133.

33 Bu ifadeler Engels’e, *Kapital* üzerine yoğun bir biçimde çalıştığı bir dönemde, 31 Temmuz ve 5 Ağustos 1865 tarihlerinde yazılmış mektuplarda yer alıyor; Marx, Engels, *Collected Works*, C. 42, s. 173, 174.

34 Wylie Sypher, “Aesthetic of Revolution: the Marxist Melodrama,” *Kenyon Review*, C. 10, No. 3, 1948, s. 431-44, s.430.

35 Andrew Smith, “Reading Wealth in Nigeria: Occult Capitalism and Marx’s Vampires,” *Historical Materialism*, 9, 2001, s. 39-59, s. 44, 47.

okumaktan hoşlandığını da biliyoruz. Yine biliyoruz ki vampir on dokuzuncu yüzyılın popüler edebi biçimlerinden birisidir. Türünün en iyi bilinen romanı olarak Bram Stoker'ın *Dracula'sı* 1897'de, yani Marx'ın ölümünden sonra yayınlanmış olsa da, vampir genel olarak bundan önce de birçok kez kullanılmıştır. Örneğin 220 bölümden ve 868 sayfadan oluşan Malcolm Rymer'ın *Varney the Vampire*'ı, *Komünist Parti Manifestosu*'nun yayınlanmasından bir sene önce seri halinde yayınlanmıştır. Bu nedenle, "Kahramanları, kendilerinin yarattığı bir canavar tarafından köle edilen ve tüketilen bir Gotik roman olarak okunduğunda *Kapital*'den daha fazla kullanım değeri ve hatta kâr sağlamak mümkündür."³⁶

Fakat Marx'ın vampiri kullanışını salt bir imgesel retorik jest olarak tarif etmek yeterli değildir. Burke örneğinde de gördüğümüz gibi, edebi stil çoğu zaman politik ve felsefi ön varsayımları içermektedir. Bu anlamda Wolff, "Marx'ın edebi stili, toplumsal dünyanın varlıkbilimsel [ontolojik] yapısını ifade etmek için felsefi olarak uygun bir dil arayışına dair bilinçli bir girişimi ifade eder," derken haklıdır.³⁷ *Kapital*, örneğin, bir yüksek edebiyat eseri olarak okunabileceği gibi, hâkim metaforları ve ironi kaplı yapısı itibarıyla bilinçli bir felsefi ve politik amaca da hizmet eder. Bu nedenle metafor seçimi felsefi ve politik olarak önemlidir: Marx, bunlar üzerinden toplumsal dünya üzerine önemli bazı hususları vurgular. Vampir bir asalak olduğu için, Marx pekâlâ "asalak," "sülük" veya benzeri bir kullanıma da başvurabilirdi fakat öyle yapmadı. Öyleyse, Marx'ı vampiri bu kadar sık kullanma konusunda teşvik eden neydi?

Bu soruya verilecek cevabın, tekrardan genelde Gotik'in özelde de vampirin anlamına dönüp duran kültürel çalışmalar alanından geleceği düşünülebilir. Gerek popüler roman, sinema veya televizyon çözümlemeleri üzerinden gerek daha geniş bir Gotik kültür odaklanması üzerinden olsun, kültürel çalışmalar yazını vampir ve anlamları üzerine bir ilgiyi geliştirmiş ve sü-

36 Wheen, *Karl Marx*, s. 305.

37 Wolff, *Moneybags Must Be So Lucky*, s. 20, 43, 78-9.

rekli kılmıştır. Vampirin kültürel çalışmalar alanındaki yorumlarının tüm çeşitlemelerini tartışmak için burada yeterli yerimiz yok. Fakat genel bir özellik olarak bunların hepsi, öyle veya böyle, Chris Baldick ve Robert Mighall'ın Gotik eleştirilerinin “endişe modeli” olarak isimlendirdiği yönelimin içerisinde yer alırlar.³⁸ Bu türden bir endişenin, vampirin yabacı özelliklerinden, güncel kuramın *lingua franca*'sı ile belirtmek gerekirse, “ötekiliğinden” veya “farklılığından” kaynaklandığı söylenmektedir. Genel olarak canavarda olduğu gibi, vampirin de bir “kategori krizinin habercisi” olduğu, “şeylerin düzeninde” kolay bir sınıflandırmayı reddettiği, doğa ve toplumun sınırlarını bozguna uğrattığı belirtilmektedir. Örneğin Donna Haraway şöyle der:

Salt muğlaklık ve rahatsız edici değişkenlikleri ile tanımlanan vampirler, iyi veya kötü olarak etiketlenen kutulara rahat bir şekilde uyum göstermezler. Devamlı suretle taşınan ve yer değiştiren vampirin doğal toprağı bundan daha bereketli ve esrarengizdir.³⁹

Vampir kısmen bir kategori krizi habercisidir zira canavar gibi o da bir farklılık biçimini temsil eder.

Kültürel çalışmalar içerisinde birçok yazar bu “farklılığı” veya “ötekiliği” günah keçiliği ve dolayısıyla baskılanmış, marginal gruplarla ilişkilendirmiştir. Canavar ve günah keçisi arasında René Girard⁴⁰ tarafından ortaya konan bağlantıya binaen, vampir bir Yahudi figürü,⁴¹ sınır aşan cinselliklerin genel⁴² veya homoseksüellik gibi⁴³ özel bir biçimi ve her türden kaçır gö-

38 Chris Baldick and Robert Mighall, “Gothic Criticism,” David Punter (der.), *A Companion to the Gothic* (Oxford: Blackwell, 2000).

39 Donna J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_Onco Mouse* (London: Routledge, 1997), s. 214-5.

40 René Girard, the *Scapegoat*, (çev.) Yvonne Freccero (London: Athlone, 1986), s. 33.

41 Örneğin, Jules Zanger, “A Sympathetic Vibration: Dracula and the Jews,” *English Literature in Transition 1880-1920*, C. 34, No. 1, 1991, s. 33-45; Ken Gelder, *Reading the Vampire* (London: Routledge, 1994), s. 22.

42 Cynthia A. Freeland, the *Nakedand the Undead: Eviland the Appeal of Horror* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2000), s. 123-59.

43 Richard Dyer, “Children of the Night: Vampirism as Homosexuality, Homosexuality as Vampirism,” Susannah Radstone (der.), *Sweet Dreams: Sexuality, Gender and Popular Fiction* (London: Lawrence and Wishart, 1988); Sue-Ellen Case, “Tracking the Vampire,” *differences*, C. 3, No. 2, 1991, s. 1-20.

çerlik olarak yorumlanmıştır. Özellikle vurgulanansa, vampirin, kadın cinselliğinin korkutucu “ötekiliğinin” kültürel bir temsilini biçimlendirdiğidir. Erken vampirler çoğu zaman *femme fatale* veya tehlikeli kadın biçiminde düşünülmüş, kültürel okumalar da, aç ve bu nedenle tehlikeli kadın cinselliğinin vampir kültürü, başka bir deyişle “vamp” kültürü içerisindeki betimlenmesine odaklanmıştır.⁴⁴

Fakat Marx’ın yaptığını anlayabilmek için bu tür çözümlemeleri kullanmakla ilgili ciddi sorunlar vardır. Gotik, politik ve toplumsal meseleler ile her zaman için, zemini değişmiş ancak yoğun bir ilişki barındırmış olsa da, vampirin kültürel yorumları içerisinde meselelerin, ilişkinin ve zemin değişiminin esas doğası o denli muğlak ve tanımsızdır ki vampir belirli bir grup yerine, birçok farklı grup ile özdeşleştirmeye girişirler. Judith Halberstam’a göre Dracula “bir aristokrat [ve ayrıca] kitlelerin bir simgesi olarak okunabilir; hem yırtıcı bir hayvandır hem de dişil, hem tüketicidir hem üretici, hem asalaktır hem de ev sahibi, homoseksüeldir ama heteroseksüeldir de ve hatta lezbiyendir.”⁴⁵ Burton Hatlen’e göre, vurkaççı ve cinsel yönden sapık olan aristokrat Dracula bir tehdittir; kokusu ve rengi nedeniyle, aslında işçi sınıfının bir temsilcisidir. Bu nedenle vampir “hem baskı altında tutulan işçi kitlelerini hem de çökmekte olan aristokrasiyi temsil etmektedir.”⁴⁶ Buradaki mesele, öyle anlaşılmaktadır ki, vampirin bu veya şu değil, *tüm* ötekiler olması, birden çok kültürel çalışmanın ortaya koyduğu gibi, “bizzat ötekilik” olmasıdır.⁴⁷ Vampir “ötekiliğin bir bileşkesidir”⁴⁸ ve bu nedenle de “abartı derecesinde fazlaca belirlenmiş bir tehdittir.”⁴⁹ Hatlen’in,

44 Bram Dijkstra, *Evil Sisters: the Threat of Female Sexuality and the Cult of Manhood* (New York: Alfred A Knopf, 1996); Tony Thorne, *Children of the Night: Of Vampires and Vampirism* (London: Victor Gollancz, 1999), s. 43, 46, 231-3.

45 Judith Halberstam, *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters* (Durham: Duke University Press, 1998), s. 22.

46 Burton Hatlen, “The Return of the Repressed/Oppressed in Bram Stoker’s *Dracula*,” Margaret L. Carter (der.), *Dracula: the Vampire and the Critics* (Ann Arbor: UMI Research Press, 1988), s. 131.

47 Hatlen, “Return of the Repressed/Oppressed,” s.131; Halberstam, *Skin Shows*, s. 88.

48 Halberstam, *Skin Shows*, s. 90.

49 Stephen Arata, *Fictions of Loss in the Victorian Fin de Siècle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 112.

vampirin Freudyen-Marksist bir izahını geliştirmeyi amaçlayan fakat vampirle ilgili kültürel çalışmalarda tipik olan tartışma-sında belirttiği gibi,

Kont Dracula fiziksel “öteki” temsil eder: “Karanlık” bilinçaltı-nı, Viktoryen İngiltere’nin yadsıdığı cinselliği, daha özelde de sınır tanımayan ve oturmuş hiçbir düzenin onay vermeyeceği sado-mazoşistik cinselliği. Kültürel olarak da “ötekidir:” İnsanların komünyon ekmeğinin İsa’nın eti olduğuna inandığı batıl inanç çağından kalma bir hayalet. Fakat hepsinden daha özgünü, toplumsal olarak “ötekidir:” Viktoryen orta sınıf bilincinin sınırlarının ötesinde pusuya yatmış tüm toplumsal güçlerin bedenleşmiş hâlidir: Fiziksel olarak baskılanan, toplumsal olarak ezilenler.⁵⁰

Bu nedenle, vampirin tam olarak hangi “öteki” grup adına kullanılan bir metafor olduğuna dair –sapkın heteroseksüel veya gay/lezbiyen, proleter ya da içeriden bir aristokrat yabancı– sayısız ve çoğu zaman da çelişkili yorumun olması gayet makuldür, zira “kendisi ‘ötekiliktir,’ vampir belirli bir özel toplumsal grubu temsil etmez ve ayrıca burjuvazi açısından ötekilik biçimleri sonsuzdur.”⁵¹

Vampirin baskılananlar, ezilenler ve sürgünler için bir metafor olarak kullanılmasına yönelik bu eğilim, kültürel çalışmalar alanında, “ötekiliğinin” onu burjuva düzenine bir tehdit haline getirdiğini ortaya koyan basit (ve yüzeysel) bir zemin üzerinden, vampire yıkıcı, altüst edici ve dolayısıyla özgürleştirici bir figür olarak muamele edilmesi eğilimini yarattı. Baskılanan, ezilen ve sürgün bir figür olarak vampir aynı zamanda “adaletsizliğin” “anti-burjuva simgesi” idi.⁵² Böylelikle o, “İngiliz üst orta sınıflarının sıkı ve düzenli dünyasını tehdit etmektedir.”⁵³ Böylelikle, vampirin huzur bozuculuğu olduğu gibi kabul edildi. Mevzuya aşına olmayanlara vampirin temelde çelişkili ve bu nedenle karşılıklı olarak dışlayıcı yorumlamaları gibi görü-nebilmesi itibarıyla, [toplumun] altını oyan yanını bir kenara

50 Hatlen, “Return of the Repressed/Oppressed,” s. 120.

51 Hatlen, “Return of the Repressed/Oppressed,” s. 131.

52 Haraway, *Modest_Witness*, s. 215; David Punter, *The Literature of Terror, Volume 1: the Gothic Tradition* (London: Longman, 1996), s. 104, 111.

53 Hatlen, “Return of the Repressed/Oppressed,” s. 122.

bırakalım, –Anlamı ırksal mıydı, cinsel miydi, politik miydi, yoksa toplumsal mıydı? Eril bir lezbiyen neye benzeyecektir? Kitlelerin aristokratik bir simgesi nasıl bir şeydir?– bahsedilen yıkıcılık bu çelişkiler üzerinden daha da *genişletilmektedir*. Tam da bu nedenledir ki kültürel araştırmaların vampiri, Baldick ve Mighall’ın Gotik eleştiri ile ilgili izahlarının “endişe modeli”ne tam olarak uymaktadır. Kendilerini de açıkladığı gibi, bu model,

katı fakat büyük ölçüde mitolojik, sabit orta sınıf mutabakatına yönelik her sapma, her yoldan çıkma karşısında, redingotları içerisinde titreyerek sarsılan bir burjuvazi karikatürü tarafından deneyimlenen korkuya dayalı bir kültür ve tarih izahını esas almaktadır. Bu standarttan sapan her şey “yıkıcı” olarak topa tutulmaktadır ki [vampir] yıkıcılığın ebedi ilkesi, bizzat Ötekilik olarak, eleştirinin arzu ve gündemine göre biçilmiş olarak orada durur.⁵⁴

Bu türden tartışmalar, diyelim ki, film veya popüler edebiyatın kültürel çözümlemesinde çekici olsalar da, iş Marx’ın vampiri kullanımına geldiğinde bize pek fayda sağlamazlar. O, bunu hemen hemen hiçbir zaman, toplumsal cinsiyet veya sınır aşan bir cinsellik bağlamında kullanmaz. Ne de, Haraway’in ucuz fakat etkili “Marx’ın anti-semitik vampir mecazı”⁵⁵ yorumunun aksine, Marx’ın bu metaforu kullanışı Yahudiliğin temsili bağlamında anlaşılabilir: Vampir motifi, Yahudiliği tartıştığı “Yahudi Sorunu” başlıklı metninde ortaya bile çıkmaz. Ayrıca Marx’ın toplumsal dünya ile ilgili olarak öne sürdüğü onca hususun hiçbirini “ötekiliğin” eleştirisi olarak okunamaz. Marx’ın, zamanından önce ortaya çıkmış varoluşçu veya postmodern bir kuramcı olduğunu söylemek zordur.

Mesele ile ilgili alternatif bir yol, Marx’ın vampir metaforunu kullanımını, Marx’ın aşına olduğunu bildiğimiz ve belirli bir noktada kendileri de vampirle uğraşmış yazarlar bağlamında okumak olabilir. Bu bağlamda Carver, Marx’ın vampir metaforunu, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin vampire olan ilgilerinin uzun tarihi bağlamına yerleştirir. Ona göre Marx’ın

54 Baldick and Mighall, “Gothic Criticism,” s. 225.

55 Haraway, *Modest Witness*, s. 309; Gelder, *Reading the Vampire*, s. 22.

vampire yaklaşımı, “tahmin edilebileceği gibi, kökenini, tam anlamıyla *filozofların* kendilerinden alacak şekilde akılcıydı.”⁵⁶ Oldukça makul miktarda tarihsel ve edebi kanıt bu iddiaya eklenbilir. On sekizinci yüzyıl, vampire daha önce rastlanılmayan bir ilginin ortaya çıktığı bir dönemdi. Bu yüzyıl büyük çapta bir “vampir salgınlarına” tanık oldu: Istria (1672), Doğu Prusya (1710, 1721, 1750), Macaristan (1725-30), Avusturya-Sırbistan (1725-32), Silezya (1755), Eflak (1756) ve Rusya (1772). “Vampire” kelimesi İngilizceye ilk defa (Oxford İngilizce Sözlüğü’nün söylediği gibi 1734’de değil) 1680’lerde, Fransızcaya 1690’larda girdi (ve 1746’dan sonra gündelik bir kelime haline geldi). Almancadaki akademik tartışmalarda, 1720’ler itibariyle bilinen bir kelimeydi. 1732 itibariyle Almanya’da bu konu ile ilgili yazılmış 14 kitap görünüyordu ve tahmin edilmektedir ki 1728 ile erken 1840’lar arasında Alman ve Fransız üniversitelerinde hazırlanıp, basılmış konu üzerine 40 tez vardı.⁵⁷ Bu nedenle, şaşırtıcı olmayacak bir şekilde, vampir sorunsalı Aydınlanma düşünürleri açısından önemli bir mesele haline gelmişti. Christopher Frayling’in de belirttiği gibi, akıl çağının akli vampir sorunu ile fazlaca karıştı.⁵⁸

Genel olarak *filozofların* bu konudaki tutumu, vampir mümkün olanın sınırlarının ötesinde olduğu için, ya bu mevzuyu ilgilerinin dışında tutmak ya da cehalet ve aydınlanmamış akılların bir ürünü olarak farz edip savmaktı. Voltaire’in *Felsefe Sözlüğü*’nde [*Dictionnaire philosophique*-1764] vampir maddesine retorik ve küçültücü bir soru ile başlanıyordu: “Ne! On sekizinci yüzyılımızda vampirler mi var? Locke, Shaftesbury, Trenchard ve Collins’in hüküm sürmelerinden sonra? D’alambert, Diderot, St. Lambert ve Duclos’un varlığı altında hâlâ mı vampirlere inanıyoruz?”⁵⁹ Aynı şekilde, 1755’te Ma-

56 Carver, “Making Capital out of Vampires,” *Postmodern Marx*, s. 16-18.

57 Frayling, *Vampyres*, s. 19, 27; Katharina M. Wilson, “The History of the Word “Vampire”,” *Journal of the History of Ideas*, C. 46, No. 4, 1985, s. 577-83; Ernest Jones, *On the Nightmare* (London: Hogarth Press, 1949), s. 122; Laurence A. Rickels, the *Vampire Lectures* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), s. 15.

58 Frayling, *Vampyres*, s. 23.

59 M. De Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, C. II (London: Truelove, n.d.), s. 560.

ria Theresa tarafından Silezya'daki olayların gerçek mahiyetini belirlemek üzere bölgeye gönderilen “en itibarlı iki hekim” de, “her şey boş korkuların, batıl inançların, karanlık ve dengesiz hayal gücünün, halkın basitliğinin ve cehaletinin bir sonucu” yorumunda bulunuyorlardı.⁶⁰ Biraz daha farklı bir şekildeyse Rousseau, vampirlerin bir anlamda, varlıklarını iddia edenlerin akıllarında var olduklarını ve bu durumun, dünyanın nasıl yorumlandığı ve daha da önemlisi, bu türden yorumları doğrulayan otoriteler ile ilgili olarak ortaya sorular attığı için önemli olduğunu söylemekteydi. Paris Başpiskoposu Christophe de Beaumont'a yazdığı bir mektupta Rousseau şöyle diyordu:

Eğer dünyada tasdik edilmiş bir tarih varsa, o da vampirlerinkidir. Hiçbir şey eksik değil: asillerin, doktorların, papazların ve hâkimlerin yeminli belgeleri ve tasdikleri. Hukukta aranan kanıt sözsel olarak tamamlanmış. Fakat tüm bunlara rağmen, vampirlerin var olduğuna gerçekten kim inanır ki? Onlara inanmadığımız için kınananacak mıyız?⁶¹

Rousseau'ya göre vampirler varlıkları tüm büyük otoriteler tarafından tasdik edilen “mucizevi” varlıklardı ki sonuç olarak aynı otoriteler bizleri vampirlerin varlıklarına inanmadığımız için mahkûm etmekteydi. Başka bir deyişle, vampirlere olan inanç, otoritenin kurumlarının nasıl batıl ve aydınlanmamış inançlar tarafından meşrulaştırıldığına bir kanıtı.

Demek ki Marx'ın vampir metaforunun bir kaynağı on sekizinci yüzyıl Aydınlanması ve onun düşünürleri olabilir. Fakat on sekizinci yüzyılın daha önce benzeri olmayan ilgisi ve Aydınlanma'nın vampirlere dair alâkası Marx'ı etkilemiş olsa da –ki bu, Marx'ın vampir kullanımının, kapitalizm öncesi dünyadan aldığı imgelerle bağlantılı olduğu açıklamasından hiç şüphesiz ki daha makuldür⁶²– bu, Marx'ın vampir metaforu ile

60 Alıntılayan Franco Venturi, *Italy and the Enlightenment: Studies in a Comparative Century*, (çev.) Susan Corsi (London: Longman, 1972), s. 123-4.

61 Jean-Jacques Rousseau, “Lettre A C. De Beaumont,” *Oeuvres Complètes*, IV (Paris: Gallimard, 1969), s. 987.

62 Bu, Taussig'in çalışmasını takiben ortaya konan bir iddia. Smith, örneğin, “Marx'ın retoriklerinin dayanak noktası (...) pre-kapitalist dünyadan alınan imgelerin yaratıcı bir şekilde bir araya getirilmesi” olduğunu söylemektedir (“Reading Wealth in Nigeria,”

neden bu kadar ilgilendiği sorusuna bir cevap olmamaktadır. Carver, Marx'ın, vampir metaforunu kullanırken "vampir ve diğer popüler batıl inançların esas öneminin, toplumdaki kutsal ve dünyevi otoritelere arka çıkmaları olduğuna işaret eden (...) Rousseau, Voltaire ve diğer *filozofların* savlarına göndermeler yaptığı" iddiası,⁶³ yukarıdaki Marx'tan yapılan alıntılar onaylar görünmemektedir. Marx vampir metaforunu kullanırken, bunu bir batıl inanç olarak küçümser görünmemektedir. Vampirlerin gerçekten var olduklarını söylemiyorsa da, metaforu, fazlasıyla gerçek olan bir şeyi, insanlar arasındaki belirli bir ilişkiyi tanımlaması için kullanmaktaydı. Marx'ın bu metaforu kullanışının bazen otorite kurumlarına gönderme yaptığı doğrudur. Yukarıda yapılan bir alıntıların göstereceği gibi, Fransız Ulusal Meclisi'ne Haziran isyancılarının kanıyla beslenen vampir ve Fransız devletinin diğer ajanlarına da "kan emiciler" veya "yargısal vampirler" şeklinde göndermeler yapmıştır. Fakat Rousseau *darılmasın*, Marx vampirin, otoritelerin yorumlayıcı iktidarını desteklediği için *faydalı* olduğunu önermemiştir. Bunun yerine, otoritelerin bizzat kendilerinin vampir gibi olduklarını iddia etmiştir. Rousseau vampiri, her ne kadar toplumdaki otoritenin daha geniş bir bağlamına yerleştirmiş olsa da, konumu Marx'ınki ile aynı değildir. "Rousseau, vampir imgesinden, toplumdaki hiç de iyi huylu olmayan, karşılıklı bağımlılık biçimlerini canlı bir şekilde simgelediği için hoşlanmış olsa da,"⁶⁴ vampir imgesi ile Marx'ın yaptığı'nın aynısını yaptığı hiç de açık değildir. Görüşü, Frayling'in belirttiği gibi, "dişleri olan bir efendi-köle diyalektiği" olabilir fakat Marx'ın ortaya koyduğu ile aynı imalara sahipmiş gibi görünmemektedir.

s. 45). Tartışma Michael Taussig'in, başeğdirilmiş-boyun eğmiş (subaltern) işçilerin kültür ve direnişlerindeki esrarlı mecazları üzerine olan çalışmasını takip etmektedir, *the Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill, 1980). Fakat bu mecazlarda vampiri, örneğin şeytan ile karşı karşıya koyan az delil vardır. Marx'ın kaynağının bu olduğuna dair ise hiç delil yoktur.

63 Carver, "Making Capital out of Vampires," *Postmodern Marx*, s. 18.

64 Christopher Frayling and Robert Wokler, "From the Orang-utan to the Vampire: Towards an Anthropology of Rousseau," R. A. Leigh (der.), *Rousseau After 200 years: Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 118; Frayling, *Vampyres*, s. 34.

Fakat yine de Marx'inkine az da olsa yakın bir anlam Aydınlanma düşüncesinde vardır. Örneğin Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü*'ne girdiği vampir maddesinde bulunabilir bu. Voltaire burada şöyle der: "Her iki şehirde de [Paris ve Londra] gündüz vakti insanların kanını emen borsa tellalları, brokerlar, iş adamları vardı ama çürümüş olsalar da ölü değillerdi. Bu gerçek kan emiciler mezarlıklarda değil, son derece makbul yerlerde yaşarlardı," ardından da ekler: "Gerçek vampirler, hem kralın hem de halkın payını yiyen ruhban takımıdır."⁶⁵ Benzer yorumlara diğer on sekizinci yüzyıl çalışmalarında da rastlanır. İngiltere'de 1730'larda *The Craftsman*, Walpole'ü ve Güney Denizi Kumpanyası'nın [South Sea Company] geçmiş ve şimdiki yöneticilerini, tüm ülkenin kanını emen vampirler olarak temsil etmekteydi.⁶⁶ Charles Forman, 1741 tarihli *1688 Devrimi Üzerine Gözlemler* [Observations Upon the Revolution of 1688] isimli eserinde ülkeye para getiren tacirleri, "Parayı diğer ülkelere, karşılığı gelmeyecek şekilde göndermekte büyük beceriye sahip adamlarla," karşılaştırır, "bunlar Halkın vampirleridir, Krallığın yağmacılarıdır."⁶⁷ 1750'ler boyunca, kan emici monark söylentisi tüm Paris'i dolaşıp durdu ve 1789 devrimine kadar, radikal popüler folklorun bir parçası olarak kaldı. Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, örneğin, II. senenin 28 Brumaire'inde, Konvansiyona yeni bir devlet ve toplum örgütlenmesi sunarken "özgürlüğün daimi vampirleri otoriteler"den bahsediyordu.⁶⁸ Bu, bizi Marx'ın yapmak istediğine daha yakın bir noktaya taşıyor. Birazdan göstereceğim gibi, Marx'ın konumunu gerçekten ayırt eden hususu gözden kaçırıyor olsa da.

65 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, s. 560-2.

66 Bkz. Vincent Carretta, the *Snarling Muse: Verbal and Political Satire from Pope to Churchill* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), s. 66.

67 Charles Forman, *Some Queries and Observations Upon the Revolution of 1688, and its Consequences etc* (London: OlivePayne, 1741), s. 11(a).

68 Alıntılayan Antoine de Baecque, the *Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*, (çev.) Charlotte Mandell (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), s. 310; ayrıca bkz. Marina Warner, *No Gothe Bogeyman: Scaring, Lulling, and Making Mock* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998), s. 134-5.

Canlı ve Ölü Emek

Vampirle ilgili bilindik, sıradan yorum onu feodal aristokrasinin bir temsilcisi olarak görmektir. Bize her zaman, “vampirlerin hep aristokrat oldukları” söylenir.⁶⁹ Aynı şekilde Chris Baldick Dracula’nın “Burjuvazinin gösterişli despot karşısındaki zaferini epey fingirdeşerek sahnelediği eski türden bir Gotik romana,” döndüğünü yazar: “Dracula feodalizmin ölümünün ısıtılmasıdır.”⁷⁰ Bu görüşün tam aksine, daha yaygın diğer görüş, vampirin gerçekte toprak ve aristokrasiden daha çok şehir ve burjuvaziyi temsil ettiğini öne sürer. Bu görüş en çok Franco Moretti’nin korkunun diyalektiği üzerine olan denemesi ile ilişkilendirilir. Konu ile ilgili izahını Bram Stoker’ın *Dracula*’sı bağlamına yerleştiren Moretti, vampirin bir aristokrat olduğuna dair geleneksel açıklamayı göz ardı eder. Dracula, bir aristokratın yemek, kıyafet, görkemli bir ev, avlanma, tiyatroya gitme ve benzeri türden hemen fark edilir tüketim biçimlerinden yoksundur. Üstelik kont, uşak tutmak gibi genel geçer bir aristokrat pratiği de hiçe sayar: Binek arabasını kendisi sürer, yemeği pişirir, yatakları yapar ve kalesini kendisi temizler. Aristokrat sınıfın bir temsilcisi olması bir yana, Dracula’nın kan iştahı Moretti tarafından, sermayenin birikime olan iştahına dair bir metafor olarak okunur. Kendisi daha çok elde ettikçe daha güçlü olurken, üzerinden beslendikleri daha zayıf hale gelir. Kan için duyduğu daimi açlık hiç tatmin olmayacağı ve devamlı suretle yeni kurbanlar arayacağı anlamına gelmektedir. “Sermaye gibi, Dracula’da devamlı büyümeye, hâkimiyet alanını sınırsız bir biçimde genişletmeye yöneltilmiştir: Birikim doğasına içkindir.” Bu nedenle vampir, “Kendisinden utanmayan sermayedir.”⁷¹

Moretti’nin denemesi vampirin sermaye, sermayenin de vampir olarak okunması doğrultusunda hayli etkili olmuştur. Hara-

69 Mark Edmundson, *Nightmare on Main Street: Angels, Sodomasochism, and the Culture of Gothic* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997), s. 20.

70 Baldick, *In Frankenstein’s Shadow*, s. 148. Bu bakış açısının Baldick’in önceki bakış açısıyla (s. 128-31) çeliştiğini ve vampirin sermayenin bir temsili ile ilgili tartışma açısından çok daha ikna edici olduğunu belirtmek gerekir.

71 Franco Moretti, *Signs Taken for Wonders: Essays in the Sociology of Literary Forms* (London: Verso, 1983), s. 90, 91, 94.

way “vampir (...) her varlığa nüfuz ederek, üretimin zindeliğinde ve zenginliğin eşitsiz birikiminin en geniş halinde onu kurutuncaya kadar emen, gayrı tâbii üreyen sermayenin yağmalayıcı şeklidir,”⁷² derken, Nicholas Rance de “Gotik metafor (...) hâkim kapitalist ekonominin salt izdüşümüne dönüşür,” diye ekler.⁷³ Başka yazarlar da aynı bağlantıyı kurar. Örneğin Gelder, “sermaye veya sermayedarın bir vampir olarak tasvir edilmesi (...) aşırılık ve sınırlanmamış açlık ile *tanımlanan* çarpıcı bir figürü üretmek amacıyla, bu dönemde vampir romanlarını harekete geçirmiştir,” yorumunda bulunur.⁷⁴ Halberstam ise, “Vampir gibi, birçok farklı, hatta çelişkili teknolojiler üzerinden işlemesi” itibariyle, kapitalizmin bilakis Gotik olduğu iddiasında bulunur.⁷⁵ David Skal’ın, dehşetin kültürel tarihiyle ilgili çalışmasında özetlediği gibi, “Vampir kana susamış bir kapitalisttir.”⁷⁶ Bu türden bir okuma üzerinden Marx ve kültürel çalışmaların örtüşmesi söz konusu olabilir. Rance’nin, vampir romanı ile ilgili yorumu, bunun Marx’inki ile *tamamen aynı anlamda* olduğu yorumunu içerirken, Gelder “Sermaye ve sermayedarın vampir olarak temsil edilmesinin, Marx ve on dokuzuncu yüzyıl popüler romanlarında ortak,” olduğunu savunur. Halberstam ise yalnızca Marx’ın, “kesinlikle Gotik” bir biçimde, ekonomik sistemi tarif etmek için vampirden birkaç kez bahsettiğini belirtir.⁷⁷ Demek ki genel olarak kültürel çalışmaların vampiri ile ilgili olarak, vampir ve sermaye arasındaki bağlantı kurulduğunda Marx açık bir başvuru noktası haline gelmekte, vampirle ilgili yorumlarına dikkat çekilmekte ve böylelikle de bu bağlantı tekrarlanmaktadır. Bu durum, elbette ki vampirin, kültürel okumalardaki yıkıcılığa dair konumunu tahkim etme avantajını ortaya

72 Haraway, *Modest_Witness*, s. 215.

73 Nicholas Rance, *Wilkie Collins and Other Sensation Novelists* (Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1991), s. 60.

74 Gelder, *Reading the Vampire*, s. 22.

75 Halberstam, *Skin Shows*, s. 103. Kendisi bu yorumu, Dracula’nın “canavar bir anti-kapitalizmi” temsil ettiğini söyledikten hemen sonra yapar.

76 David J. Skal, *the Monster Show: A Cultural History of Horror* (London: Plexus, 1993), s. 159.

77 Rance, *Wilkie Collins*, s. 60; Gelder, *Reading the Vampire*, s. 22, vurgu eklenmiştir; Halberstam, *Skin Shows*, s. 103.

çıkarmaktadır –öyle ya, Marksizm’den daha yıkıcı ne olabilir ki? Aynı zamanda sermaye iken, burjuvazi için korku ve endişe yaratan yıkıcı “öteki” olmanın zorluğu meselesine takılmadan (ve aynı şekilde *Dracula*’dan temalar alarak bunları Marx’a, yani geriye doğru okumanın ortaya çıkardığı tarih-dışılıktan da rahatsızlık duymadan), kültürel çalışmalar Marx’ın vampir okuması ile zevkle işbirliği yapar.

Fakat bu işbirliği resmin tamamını ortaya koymamakta ve aslında Marx’ın konumunda ayırt edici olanı göz ardı etmektedir. Bu nedenle buradaki tartışmamın kısmi bir çıkarımı, Marx’ın bu metaforu kullanımının, çoğu kültürel çalışmanın önerdiğinden çok daha sofistike olduğudur. Zira Marx sadece sermaye ve vampirin kurbanlarının kanlarını emdikleri için benzer olduklarını söylememekte, sermaye ve ölüm arasındaki bağlantı ve bu bağlantının çağdaş toplumun süre giden metalaşmasındaki cisimleşmesi hakkında anlamlı öneriler de ortaya atmaktadır. Bu nedenle vampirin sermayeyi temsil ettiğini, Marx’ın da bunu bu nedenle kullandığını ima eden yaklaşım, esas meseleyi kaçırmakta, Marx’ın konumunun özgünlüğünü görmezden gelerek, onu diğer binlercesi arasında eritmektedir. Böylelikle kültürel çalışmalar bize Marx’ın çalışmasının oldukça zayıf bir okumasını sunar. Marx diğerleri gibi bir kültürel kuramcı olmakta, hem bilimsel hem de politik olarak değerlendirilmeyi amaçladığı gerçekten özgün boyutlar geride bırakılmaktadır.⁷⁸

78 Bunun böyle olması bize, kültürel çalışmaların “disiplin”i ve bunun Marx ile ilişkisi hakkında önemli şeyler söyleyebilir. Kültürel çalışmaların ortaya çıkışı Marksizm ile yakından bağlantılıdır, özellikle İngiltere’de. Fakat buna rağmen –veya tam da bundan dolayı– kültürel çalışmaların Marksizm ile ilişkisinde her zaman için çatlaklar olmuştur. Stuart Hall bir keresinde, kültürel çalışmaların “Marksizm’e atış mesafesi içerisinde, Marksizm üzerine, Marksizm’e karşı, Marksizm ile ve onu geliştirmek amacıyla çalışır,” gibi anlaşılabileceği yorumunda bulunmuştur (Stuart Hall, “Cultural Studies and Its Theoretical Legacies,” Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (der.), *Cultural Studies* (London: Routledge, 1992), s. 279). Bunların çoğu tarihsel olarak doğru olsa da, benim buradaki vampir üzerine olan açıklamalarımda da gösterdiği gibi, birçok kültürel kuramcı Marx’ı sürekli bir biçimde okumaktan vazgeçmişlerdir. Üzerine/karşısında/içinde bağlamı içerisindeki çalışmalar önemli ve ıptı edilecek nitelikte çalışmalar ürettiyse de, Marx artık, öyle görünüyor ki, kültürel kuramcılar tarafından nadiren okunmaktadır. (Buckingham Chilterns University College’de 3 Mayıs 2003 tarihinde gerçekleştirilen “Yeni Mitler? Bilim-kurgu, Fantezi ve Dehşet” isimli konferansta bu çalışmanın kısa bir sürümünü sunarken bu hususu

Bu farklılığın, ancak, Marx'ın vampir metaforu, onun ekonomi politik eleştirisi bağlamına yerleştirildiğinde anlaşılabilirliğini iddia edeceğim. Daha açıkça belirtmek gerekirse, metaforu ölümlerin ekonomi politiği ya da daha iyisi, *yaşayan ölümlerin* [undead] ekonomi politiği olarak isimlendirebileceğimiz bağlam içerisine yerleştirmemiz gerekir. Bu noktada hatırlamak gerekir ki vampirlerin iki temel ayırt edici özelliği vardır: Yaşayanların kanını emerek beslenmeleri ve tam olarak ölmemiş olmalarıdır.

dile getirdiğimde, kültürel çalışmalarda vampir üzerine uzmanlaşmış ve gücümüş bir şahıstan gelen cevap, daha fazla vampir filmi seyretmem gerektiği oldu). Bu utanılacak bir şeydir, zira Marx'ı daha dikkatli okumak kültürel kuramcılara, gerçekleştirdiklerinden/farkına vardıklarından çok daha fazlasını sunabilir. Marx'ın çok iyi bildiği gibi, kapitalizmin gerçekten korktuğu tek şey kendi yarattığı "canavar," yani proletarya idi; kültürel çalışmalar dâhil, geri kalan her şey bir kâr kaynağı idi. Benim burada sunduğum Marx'ın vampir kullanımı üzerine ne hissedilirse hissedilsin, sermayeyi tanımlarken vampire başvurduğunda, Marx'ın ne yaptığı ile ilgili olarak daha inandırıcı bir kavrayışı olduğu inkâr edilemez. Birçok kültürel çalışma ise, aksine, vampiri saptırıcı bir çerçeveden, vampirin ötekiliğinin ve yıkıcılığının (ve böylelikle aslında kültürel çalışmaların kendi yıkıcılığının) her yerde tezahür ettiği bir çerçeveden gösterme eğilimindedir.

Ayrıca burada daha temel bir politik mesele de vardır. Eğer kuramın gücü bilinci dönüştürmek, insanları değiştirmek ve aynı zamanda onları dünyayı değiştirmeye yönelik olarak teşvik etmekse, bu durumda Marx ve ana akım kültürel çalışmalara arasındaki mesafe daha da dikkat çekici boyutlardadır. Marx, vampir kavrayışını, kapitalizmin gerçekten ölüm ve sömürünün durmaz dehşeti üzerine kurulduğunu göstermek için kullanmıştır. Kültürel çalışmalarda ise, aksine, metafor olan devamlı suretle aslına uygun olanın önüne geçmektedir (bkz. Baldick and Mighall, "Gothic Criticism," s. 218). Biraz önce bahsettiğim konferansta, Gotikçiler'in "Yaşasın ölüm!" deyişini sıklıkla kullandıklarına işaret ettim ve bu sloganın ilk defa faşistler tarafından kullanılmasının ve ırkçı milliyetçiler tarafından da daha sonra devralınmasının, Gotik ile ilgili kültürel çalışmaların ilgi konusu olması gerektiğini söyledim (ki bu husus, bu kitabın üçüncü bölümünün başlığını ve içeriğini oluşturuyor). Buna karşı gelen cevap, "Gotikçiler'in bunu kastetmediği" oldu. Açık ki, bu sadece bir metafordu. Bunun asıl mesele ile ilgili olup olmaması (metafor olup olmasa da hâlâ faşist bir kinaye bu zira) ve hatta bunun neyin metaforu olduğunun açıklanmaması bir yana, anlaşılacaklardaki ki kültürel çalışmalar artık metaforlarla o kadar içli dışlı haldeydi ki söylenen kast edilmemiş ortada sorun yoktu. Kast edilmemiş olması gerçekten yardımcı olabilirdi. Bu anlamda, vampir hakkındaki tartışmalar, onun metaforik olarak heyecan verici veya yıkıcı ötekiliğine indirgeniyor ve bu durum, ilkeli belirsizlik politikası olarak idealleştirilebilecek bir politik konunun ötesinde tutum almaktan kültürel çalışmaları aciz bırakan işleyiş sürecine örnek teşkil ediyordu. Veyahut daha kötüsü, birisinin çıkıp, bu ilkeli belirsizliğin ve ötekiliğe dair bu ilginin alınmaya değer tek politik konum olduğunu işaret eden yanlış içerisindeki bir kavrayış önermesi de mümkündü. Her durumda politika kültürel olana yığılıyor ve metinsel eleştiri sermayenin eleştirinin yerini alıyordu. Marx, insanları tarihsel bir eyleme, canlı olanı vampir-sermayenin yönetiminden özgürleştirmeye teşvik ederken, ana akım kültürel çalışmalar, tarihi, ötekiliğin ve onun düşlemsel ve fakat en nihayetinde sahte yıkıcılığının kudretini özgürleştirmekle ilgili evrensel bir yarı ciddi psikolojinin üzerine yığıyordu.

Yani vampir, ölmüş fakat yaşayanların kanını emerek hayatını sürdürebilmeyi becerebilen kişidir; önce yaşayanlara musallat olan, sonra da onları ölüme çeken ve süreç içerisinde kendisini yeniden canlandıran yaşayan bir ölüdür.⁷⁹ Marx'ın vampir kullanımını özellikle zekice kılan hususun tam olarak bu olduğunu iddia edeceğim. Bu noktayı öne çıkarmak bizi tamamen başka bir tartışmaya çeker: ölümlerin Marx'ın düşüncesindeki ve Marksist düşüncedeki yeri ile ilgili olan tartışmaya.

On Sekizinci Brumaire'de Marx şu yorumda bulunur:

On dokuzuncu yüzyılın toplumsal devrimi şiirini geçmişten değil ancak gelecekte çekebilir. Geçmişin tüm hurafelerinden soyunmadıkça, kendisiyle başlayamaz. Önceki devrimlerin, kendi muhtevalarını kendilerinden gizlemek için, eski dünya tarihinin anımsanmasına gereksinimleri vardı. On dokuzuncu yüzyılın devrimi, kendi muhtevasına ulaşabilmek için bırakmalıdır ki ölümler kendi ölümlerini gömsünler.⁸⁰

Bu yorum, hiçbir devrimci hareketin geçmiş tarafından bastırılmamasına dair Marx'ın bir hatırlatmasıdır. Fakat aynı zamanda ölümlerin Marx'ın çalışmasında önemli bir rol oynadığı konusunda bizlerin dikkatini çekmekte⁸¹ ve vampir motifini anlamının bir yolunun da, ölümlerin Marx'ın ekonomi politik eleştirisindeki yeri olabileceğini söylemektedir.

Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin temelinde meta ve emeğin ikili niteliği ile ilgili anlayışı bulunur. Marx, emeğin, soyut ve somut emek olarak, ikili doğasının savının temel bir bileşeni olduğunu göstermek için özel bir çaba sarf etmiştir. “Metalarca içerilen emeğin ikili doğasına işaret eden ve bunu

79 BramStoker'ın *Dracula*'sının bu başlıkla Haziran 1897'de basıldığını fakat 20 Mayıs 1897'ye kadar Stoker ile yayıncı arasındaki mektuplaşmada romanın başlığının “Yaşayan Ölümler” (The Un-dead) olarak geçtiğini belirtmek gerekir.

80 Marx, *Eighteenth Brumaire*, s. 106.

81 Alexandre Kojève bir keresinde Marx'ın “ölüm temasını tamamen göz ardı ettiğini” belirtmiştir. Bu yorum aslında Kojève'nin, Hegel'in efendi-köle diyalektiğindeki yaşam ve ölüm arasındaki mücadeleye olan saplantılı ilgisinden kaynaklanmaktadır. Marx bundan hiç bahsetmediği için Kojève, Marx'ın ölüm temasını tamamen göz ardı ettiğini farzetmektedir. Fakat bu bölümde gösterildiği üzere, (özellikle Hegelyen olmasa da) Marx'ın ölüme dair son derece gerçek bir ilgisi vardır. Bkz. Alexandre Kojève, “The Idea of Death in the Philosophy of Hegel,” *Interpretation*, C. 3, No. 2-3, 1973, s. 114-57, s. 156.

eleştirel bir şekilde inceleyen ilk kişi bendim.” Marx, *Kapital*’in ilk bölümünde söylediği bu sözleri, Engels’e yazdığı Ağustos 1867 tarihli bir mektupta tekrar eder ve emeğin ikili doğasını göstermesini “kitabımın en iyi noktası” olarak gösterir.⁸² Fakat özgünlüğe dair daha iyi bir iddia, Marx’ın canlı ve ölü emek arasında yaptığı ayırmada bulunabilir. Sermayenin emekten ayrı, kendinde değer üreten bir şey olduğuna dair bakış açısını reddederken Marx, onun birikmiş emekten başka bir şey olmadığını iddia etmekteydi. Bu nedenle ortaya koyduğu ayırım birikmiş emekle kendiliğinden emek arasında, veya çoğunlukla belirttiği gibi, birikmiş emekle “canlı emek” arasındaydı. “Birikmiş sermayenin büyüklüğü nedir? Birikmiş emeğin canlı emek üzerindeki iktidarının büyüklüğü,”⁸³ “sermaye, canlı emeğe yeni üretim için hizmet eden birikmiş emeğe dayanmaz. Birikmiş emeğin değişim değerini korumak ve misliyle artırmak için ona hizmet eden canlı emeğe dayanır.”⁸⁴ Eğer ayırım birikmiş sermaye ve canlı sermaye arasında ise, bu durumda ilkinde, yani sermayeye “ölü emek” demek gayet anlamlıdır.⁸⁵ Marx bu fikirle, “depolanmış emek” fikri ile “ölü sermaye” veya “ölü servet” fikrini birleştirerek, 1844 *El Yazmaları*’nda biraz oynamıştır.⁸⁶ Fakat ekonomi politığın tamamına ermiş eleştirisinin geldiği *Kapital* ve *Grundrisse*’de sermaye canlı emekten ayrı olarak ölü emek olarak düşünülmüştür ki bu ayırım daha sonra Marx’ın ekonomi politik eleştirisinin köşe taşı haline gelir. “Bir otomata dönüştürülmesi sayesinde emeğin aracı, canlı emek gücüne hâkim olan ve onu soğuran sermayeyi, ölü emeği biçimlendiren emek süreci içerisinde işçi ile karşı karşıya gelir.”⁸⁷ Bu nedenle “sermayedarın işçi üzerindeki hâkimiyeti, emeğin bağımsız koşullarının işçi üzerindeki hâkimiyetinden (...) şeylerin insan

82 Marx, *Capital*, C. 1, s. 132; Letter to Engels, 24 Ağustos 1867, Marx, Engels, *Collected Works*, C. 42, s. 407.

83 Marx, “Wage, Labour and Capital,” Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 9, s. 215.

84 Marx, “Wage Labour and Capital,” s. 213.

85 Marx, *Capital*, C. 1, s. 342.

86 Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 3 (Lawrence and Wishart, 1975), s. 236, 237, 247, 249.

87 Marx, *Capital*, C. 1, s. 548.

üzerindeki, ölü emeğin canlı emek üzerindeki hâkimiyetinden başka bir şey değildir.”⁸⁸

Fakat sermaye bir yandan ölü emekken, diğer yandan da etkin bir toplumsal oyuncudur: “Canlı ruhunu canlı emekten soğuran oluşum halindeki sermaye, yaratıcı sermaye.”⁸⁹ Ölü emekle ilgili sorun, sermayenin hâkimiyeti altında ölü kalmayı kabul etmemesidir: Aynı vampir gibi, serpmek ve yaşayanları denetim altına almak için geri gelmektedir. Bu nedenle sermaye, nihayetinde işçiyi harap eden bir yaşam kalıbına dönen ölü emek olarak görünmektedir. Bu anlamda sermaye hem canlı (iktidar) hem de ölü (emektir). “*Yabancı* varlıktır,” “mekanik canavar” veya “canlandırılan canavardır,” “canavarca nesnel iktidardır.”⁹⁰ On dokuzuncu yüzyılın Gotik diliyle, yaşayan ölüdür. Dahası, yaşayan ölü olarak dirilme ve ölüyü canlandırma gücünü haiz olarak görünmektedir. “Canlı emeği *yaşamsız* nesnelligi-ne eklemleyerek sermayedar aynı anda değeri dönüştürür, yani nesnelleştirilmiş ve *yaşamsız* biçimi içerisindeki geçmiş emeği, sermayeye (...) canlandırılmış canavara.”⁹¹ Marx’ın anlatmaya çalıştığı sermayenin karman çorman dünyasının temel kısmı budur. Canlı emeğin etkin gücü olmaksızın, durağan makine faydasızdır, ölüdür: “Demir paslanır, ahşap çürür (...) Canlı emek bunları zapt etmeli [ve] onları salt potansiyel olandan gerçek ve etkin kullanım değerlerine dönüştürmelidir.” Başka bir deyişle, emek onları “ölümden uyandırmalıdır.”⁹² Fakat bu nedenledir ki sermayenin dünyası, “Canlı emeğin, nesnel, ölü emeği kazanmanın, kendi ruhunu kaybederek, onun içerisine canlandırıcı bir ruhla nüfuz etmenin yalın aracı olarak belirlediği” bir dün-

88 Marx, *Capital*, C. 1, s. 989-90.

89 Marx, *Grundrisse*, s. 660.

90 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 278; *Capital*, C. 1, s. 302, 503; *Grundrisse*, s. 831.

91 Marx, *Capital*, C. 1, s. 302, vurgu eklenmiştir.

92 Marx, *Capital*, C. 1, s. 289. Marx hukuktaki bu kargaşaya dikkat çekmiştir. Lasalle’e 1862’de yazdığı bir mektupta, Vico’nun “yeni bilim”inden, Vico’nun Roma Hukuku’nun “şiişel” boyutlarını yakaladığı bir pasajı alıntılar: “Antik hukuk bilimi gerçek olmayan olayların gerçekliğini farz etmekte ve gerçek olayların da gerçekliğini reddetmekte oldukça şiişeldir; böylelikle yaşayanları ölü, ölüleri de miraslarında yaşayan olarak telakki eder.” Marx’tan Lasalle’a mektup, 28 Nisan 1862, Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 41 (Lawrence and Wishart, 1985), s. 57.

yadır.⁹³ İşçinin üretici gücünün sermayedar tarafından kendine mal edinilmesi üzerinden “Canlı emek, üretim süreci içerisinde araç ve malzemeyi kendi ruhunun bedeni haline getirmekte ve böylelikle onları ölümden diriltmektedir.”⁹⁴

Marx’ın, mekanize olmuş fabrika üretimi altındaki canlı emeğin “Bütünlüğü yaşayan işçilerde değil, onların bireysel, önemsiz faaliyetlerinin karşısına kudretli bir organizma olarak dikilen yaşayan (etkin) makinelerde tecelli eden sistemin bir bağlantı unsuru olarak, makinelerin bütünsel süreci altında kapsanır,” olmasından büyük sonuçlar çıkarması bu yüzdendir.⁹⁵ “Kendi sınırları tarafından temsil edilen, canlı emeğe karşıt olarak emeğin nesnel koşulları [yani sermaye] her daim daha büyük bir bağımsızlık edinir; toplumsal servet, yabancı ve hâkim bir iktidar olarak, emeği giderek daha fazla karşısına alır.”⁹⁶ Ölü (yani “nesnel” veya “birikmiş”) sermaye, bir tahakküm ve sömürü ilişkisinden başka bir şey değildir. Fakat bu, emeğin ürününün yaşayan ve bu nedenle yabancı bir şey olarak belirttiği bir tahakküm ilişkisidir. “Emeğin ürünü, canlı emeği bağımsız olarak karşısına alan bir biçimde, yabancı mülkiyet olarak belirir; emeğin ürünü, nesnel emek, canlı emeğin kendi ruhuyla donatılır ve böylelikle kendisini canlı emek karşısında yabancı iktidar olarak kurar.” Canlı emek, “kendisinden gelen bu gerçekleşimi yabancı bir gerçeklik olarak reddeder” ve kendisini bu yabancı iktidarın varlığı karşısında bir “var olmama” [not-being] biçimi olarak farz eder. Fakat bu yabancı iktidar o kadar güçlüdür ki emek kendisini “var olmayışının varlığı” olarak konumlandırır.⁹⁷

Canlı emek ve sermayede vücut bulan ölü emek arasındaki ayırım ile sermayenin yaşayan, sömürücü ve yabancı bir iktidar olduğu gerçeği, vampir imgesine dair ilk elde uygun bir zemin sağlar.⁹⁸ Marx’ın imgeleminin uygunluğu bir kere kavrandığın-

93 Marx, *Grundrisse*, s. 461.

94 Marx, *Grundrisse*, s. 364.

95 Marx, *Grundrisse*, s. 693.

96 Marx, *Grundrisse*, s. 831.

97 Marx, *Grundrisse*, s. 454.

98 Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, s. 129; ayrıca bkz. Latham, *Consuming Youth*, s. 4, 51.

da, bunu, bağlantılı pek çok okuma takip eder. Zira artı değerin üretilmesi ölü emek üzerinde çalışan canlı emeğe bağlı olduğu için, çalışma gününün uzunluğunun politik önemi canalcıdır. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*'de işaret eder ki "sermaye sadece emek üzerinden beslenmekle kalmaz. Aynı anda hem aristokrat hem de barbar olan bir Lord, kendisiyle birlikte kölelerinin de cesetlerini mezara, krizlerde yok olan işçilerin yeraltı mezarlığına da çeker."⁹⁹ *Kapital*'de, sermayenin işçilerin hayatlarını gerçekten emme imkânı, çalışma gününün uzunluğu ile ilgili çok büyük önem taşıyan politik meseleye dönüştürülür. Bitimsiz ve sürekli birikim arzusu ile sermaye, işçi sınıfını gerçek anlamda ölüme kadar çalıştırma riskini göze almaktadır. "Kapitalist üretim, çalışma gününü uzatarak, moral ve fiziksel gelişim ve faaliyetinin normal koşullarından soyundurduğu insani emek gücünün mahvını üretmekle kalmamakta, aynı zamanda bu emek gücünün erkenden tükenmesini ve ölümünü de üretmektedir."¹⁰⁰ Dolayısıyla çalışma gününün yasal olarak sınırlanmasına yönelik mücadele, işçileri, "Kendilerini ve ailelerini köleliğe ve ölüme satmalarından" koruyacak bir mücadeleden başka bir şey değildir.¹⁰¹

Çalışma gününün uzunluğuna atfedilen politik önem göz önünde bulundurulduğunda, *Kapital*'in daha yakın bir metinsel çözümlenmesinde, vampir figürünün, çalışma günü ile ilgili bölümlerin çevresinde yapılandırılmış bir mecaz olduğunu fark etmek şaşırtıcı olmayacaktır. Aslında, Marx'ın *Kapital*'de vampir metaforunu açıktan kullandığı üç yer de çalışma günü ile ilgili bölümdedir. Marx bu bölüme, sermayeyi "Vampir misali, canlı emeği emerek yaşayan" ölü emek olarak tanımlayarak başlar; bölümün ortalarında "emeğin yaşayan kanına olan vampir açlığı"nın çalışma gününü geceye uzatmasına dair yorumda bulunur ve daha sömürülecek kas, kas teli veya tek bir damla kan kaldıkça vampirin [işçiyi -ç.n.] rahat bırakmak konusundaki

99 Marx, "Wage Labour and Capital," s. 228.

100 Marx, *Capital*, C. 1, s. 376.

101 Marx, *Capital*, C. 1, s. 416.

isteksizliği ile ilgili Engels'e gönderme yaparak bölümü bitirir. Ayrıca Eflaklı Boyar'ın belirdiği yer de bu bölümdür.

Bu tartışma aynı zamanda, Marx'ın daha önceki eserlerinde yaptığı yabancılaşma meselesine ve onunla bağlantılı meta fetişizminin "gizemine" de bir miktar ışık tutar. Kısa ve öz olması açısından Marx'ın yabancılaşma ile ilgili tartışmasının iki boyutunu tanımlayabiliriz. *Bir yandan* kapitalist üretimin işçi üzerindeki etkilerini tanımlar. Kapitalizm altında "İşçi açısından, emeğin gerçekleşmesi *gerçekleşmenin kaybı*, nesnelleşme *ona dair amaç ve bağın kaybı* ve el koyma da *uzaklaşma, yabancılaşma* olarak belirir."¹⁰² Böyle bir sistemde insanlar emeğin faaliyetine, ürüne, diğer insanlara ve böylelikle de kendilerine yabancılaşırlar. Bu tartışma kısmen Marx'ın duyumsal varlık ile ilgili tartışmalarıyla bağlantılıdır. İnsani varlıklara zarar vererek sermaye, onlara duyumsal varlıklar olarak, hissedilen, deneyimleyen, algılayan varlıklar olarak zarar vermektedir. "*Duyumsal* olmak, yani gerçekten var olmak, bir duyum nesnesi, *duyumsal* bir nesne olmak ve dolayısıyla kendi dışında da duyumsal nesnelerin olması, duyumsallığın nesnelerinin olması anlamına gelir. Duyumsal olmak *acı çekmektir*."¹⁰³ Ayrıca, "Nesnel, duyumsal bir varlık olarak insan bu nedenle *acı çeken* bir varlıktır, ve acı çektiğini hissettiği için *tutkulu* bir varlıktır. Tutku kendi amacı üzerine hararetle eğilen esaslı bir güçtür." Tutku bu nedenle insani tür varlığı açısından merkezidir.¹⁰⁴

Marx burada Max Stirner'in duyumsallık üzerine olan yorumunu tersine çevirmektedir. Marx, duyumsallığı bir vampir olarak anlayan Stirner'i alıntılar: "Duyumsallık, tıpkı bir vampir gibi, insan hayatının özünü ve kanını emer."¹⁰⁵ Fakat Marx'a göre bunun tersi doğrudur: Duyumsallık bizim türselliğimizin temelidir; gerçek duyumsallığın ölümü, vampir misali sermayedir. Bu nedenle ancak özel mülkiyetin baskılanmasıyla insani

102 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 272.

103 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 337.

104 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 337.

105 Alıntıl原因an Karl Marx, Frederick Engels, the *German Ideology* (1845-6), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C.5 (Lawrence and Wishart, 1976), s.104.

duyumsallık yeniden kendine gelebilecektir. “Özel mülkiyetin kaldırılması bu nedenle tüm insani duyum ve hassaların tamamen *özgürleşmesidir*, sadece tam olarak bu özgürleşmedir ki bu duyum ve nitelikler, öznel ve nesnel olarak, *insanileşirler*.”¹⁰⁶ Sadece komünizm altında insani duyumlar tam anlamıyla gerçekleşebilecek ve insan, ölü (sermaye) tarafından hâkim olunanın aksine, bir kez daha *yaşayan* bir varlık gibi hissedebilecektir. Sadece vampirler (ve ölü seviciler¹⁰⁷) ölü olanda duyumsal bir şey bulurlar.

Öte yandan Marx'ın 1840'lardaki tezleri sermayedarlar ve sermayenin rolü ile de ilgilidir. “Daha az yiyip içtikçe, daha az kitap alıp, daha az tiyatroya, dans etmeye, içmeye gittikçe, daha az düşündükçe, sevdikçe, daha az kuram geliştirip, daha az şarkı söyledikçe, resim yaptıkça, eskrim yaptıkça vb. daha fazla *biriktirir* ve kurtların, güvelerin tüketemeyeceği hazine-niz, *sermayeniz* daha da büyür.”¹⁰⁸ Her ne kadar sermayenin yönetimi altında duyumsal güçler yabancılaşsa da, sermayedar bu yabancılaşmış duyumsallığı sermayenin gücü üzerinden yeniden kazanabilmektedir:

Politik iktisatçı senden hayat ve insanlıkla ilgili olarak aldığı her şeyi, sana para ve servet olarak iade eder ve senin yapamadığın her şeyi senin yerine paran yapar: Yer, içer; dansa, tiyatroya gider; sanatı, öğrenmeyi, tarihsel merakları, politik iktidarı kendine mal eder; seyahat eder, bunların hepsini senin adına yapmaya muktedirdir.¹⁰⁹

Terry Eagleton'un işaret ettiği gibi, sermaye burada hayali bir beden, sahibi uyurken dışarıda azametle dolaşan ve sahibinin vazgeçtiği zevkleri tüketen bir canavar, yaşayan ölünün imgesi haline gelir.¹¹⁰

106 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 300.

107 Ernest Jones: “Vampirizm’ ifadesinin (yanlış bir şekilde) on dokuzuncu yüzyılda nekrofilinin iyi bilinen iki örneğini -M. Bertrand için ‘Le vampyre de Paris’ ve Ardisson için ‘Le Vampyre du Muy’- tanımlamak için kullanılması boşuna değildir,” (*On the Nightmare*, s. 112).

108 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 361.

109 Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, s. 361.

110 Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Blackwell, 1990), s. 200.

Marx'ın "erken çalışmaları"ndaki bu tez, *Kapital*'de meta fetişizmi izahına dönüşür. Birçok yazar, meta fetişizmi ve gizi ile ilgili bölümde Marx'ın yaptığı tartışmanın "metafizik ince-liklerini ve tanrıbilimsel hoşluklarını" vurguladı ve buradaki "sihirli," "hayaletimsi" ve "ruhsal" boyutlara işaret etti. Burada söz konusu olan fetişin Marx'ın ölü olarak tanımladığı bir şeyle ilişkisi olmasıdır. Sermaye ölü emek olduğu için, hayatı metalar üzerinden sürdürmeye yönelik arzu, ölümler üzerinden hayatını sürdürmeye yönelik bir arzudur. Marx'ın burada yaptığı emeğin ürünlerini çevreleyen ruhları çağırmaktan başka bir şey değildir ("başka bir üretim biçimine geçtiğimizde kaybolacak" bir ruh çağırma).¹¹¹ Fetişizmin "dehşeti" – "aşkın" ve "mistik" olduğundan – "fantastik" varlıkları akla getirmesidir.¹¹² Fakat bu dehşet, aynı zamanda, bu varlıkların ölümlerden canlandırılmış oldukları gerçeğinde yatmaktadır; bu nedenledir ki metaların dolaşımı yaşayan ölümlerin özerk hareketi haline gelir. Buna binaen diyebiliriz ki meta fetişizminin "gizemi," fetiş metaı *ölülerin diyarına ortak kılmasıdır*. Fetişizmin numarası, ölümlerin inorganik mekânının ölümleri canlı göstermesidir.¹¹³ Bu bağlamda vampir metaforu özellikle makul hale gelir, zira kısmen ölümlerin özerk hareketi ve bunun sonucu olarak yaşayanların tâbi kılınmaları ve tahakküm altına alınmaları ile ilgilidir.¹¹⁴ Vampir, tıpkı meta gibi, aynı anda hem ölüdür hem de ölü değildir – "yaşayan ölüdür," – yaşayanların duyumsallıkları sayesinde yaşama-yı becerebilen ölü kişiler/şeylerdir. Bu şekilde hayata dönmekle vampir/meta, korku ve arzunun kudretli diyalektiği üzerinden hâkimiyet kurar.

111 Marx, *Capital*, C.1, s.169, vurgu eklenmiştir. Başka bir yerde Marx, Gustav Struve'yi, diğer meselelerin yanı sıra, Üniversite'nin dört fakültesinin (tanrıbilim, hukuk, tıp, felsefe), kafatası bilimi (phrenology), yüz bilimi (physiognomy), el okuma (chiromancy) ve ölümlerle haberleşme (necromancy) olarak değiştirilmesini önerdiği için redde(der.) Bkz. Karl Marx, Frederick Engels, "The Great Men of the Exile" (1852), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C.11 (Lawrence&Wishart, 1976), s.262.

112 Marx, *Capital*, C. 1, s. 163-5.

113 Patrick Brantlinger, *Fictions of State: Culture and Credit in Britain, 1694-1994* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), s. 148..

114 Bkz. Guy Debord, *Society of the Spectacle* (1967), (çev.) Black and Red (Detroit: Black and Red, 1983), para. 2; Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (London: Verso, 1991), s. 221.

Böylelikle, vampir metaforunu kullandığında Marx'ın retorik bir edebi aracı işe koştığı fakat bunu, diğer birçok kinayesinde yaptığı gibi “klasik edebiyattan” veya çoklukla, doğrudan veya kapalı bir şekilde gönderme yaptığı “büyük düşünürlerden” almadığı, bunun yerine akıldışı olmasına rağmen en popüler olan inançlardan biri üzerinde oynayarak yaptığı açıklık kazanmaktadır. Fakat bu *sadece* retorik bir araç değildir, zira Marx bunu kapitalist üretimin merkezi dinamiklerinden birisini, canlı ve ölü emek arasındaki ayrımı tanımlamak için kullanır ki bu da çalışmasındaki daha genel bir temaya bağlanır: *Ölülerin hâkimiyeti* yerine, *yaşayanların* dolu dolu ve yaratıcı hayatları üzerine bir toplum yaratma arzusu. Popüler edebiyatın merkezi motifleri ile yoğurulmuş okurlar için yazarken Marx, en güçlü metaforlarından birisine sadece okura sermayenin berbat doğası ile ilgili bir duyguyu, ölümle olan bağlantısını giydirmek için başvurmaz, bununla aynı zamanda komünizmin, canlı emeğin (yani duyumsal insan varlığının) ölü emeğin (yani sermayenin) hâkimiyetinden kurtarılmasının ta kendisi olduğu fikrini de ortaya atar.

Kefaret veya Ölüler Kendi Ölülerini Gömmeleri İçin Bırakmalı mıyız?

Fakat ölümlerle ilgili olarak vampir meselesinden daha fazlasına değinilebilir. Zira Marx'ın ölümlere olan ilgisi, işçi sınıfının hayatını emen ölü emek olarak sermaye fikrinin ötesine geçer. Aslına bakılırsa, bu tartışmayı izlemek, bizi, Marksizm'in kalbine ve devrimci siyasetteki merkezi gerilime götürecektir. Bu, bizi aynı zamanda kısaca tekrardan muhafazakârlık meselesine de götürecektir ve bir sonraki bölümde bölümdeki faşizm tartışmasının yolunu açacaktır.

Daha önce Marx'ın *On Sekizinci Brumaire*'de, on dokuzuncu yüzyılın toplumsal devriminin şiirini geçmişten değil, ancak gelecekte çekebileceği ve bu türden bir devrimin geçmişin tüm hurafelerinden soyunmadıkça başlayamayacağı yorumunda bu-

lunduğu aktarılmıştı. Aktarılan bu pasaj Marx'ın şu sözleri ile bitiyordu: "On dokuzuncu yüzyılın devrimi, kendi muhtevasına ulaşabilmek için, bırakmalıdır ki ölümler kendi ölümlerini gömsünler." Bu söz ağızdan öylesine çıkmış bir söz, başka bir retorik jest, olarak görülebilir fakat aslında Marx'ın tekrarlamakta istekli olduğu bir sözdür. Bir on yıl önce, Ruge Marx'a, 1843'te, devrimci bir hareketin yokluğundan umutsuzluğa kapılmış bir şekilde yazdığına, Marx ona cevabında: "Mektubun, sevgili dostum, zarif bir ağıt, nefes kesen bir cenaze marşı fakat kesinlikle politik değil," diyor ve ekliyordu:

Fakat bana da bulaştırdın. Melodin tamamen bitmemiş, ben de bitişini eklemek isterim. Her şey nihayete erdiğinde de bana elini ver ki her şeye yeni baştan başlayabilelim. Bırak ölümler kendi ölümlerini gömsünler ve yaslarını tutsunlar. Beri yandan, yeni hayata yaşayarak ilk olarak girmek kıskanılacak bir şeydir; [öyleyse] bu olsun kaderimiz.¹¹⁵

Aynı vurguyu, *Alman İdeolojisi*'nde¹¹⁶ Stirner'e yaptığı saldırıda ve başka bir yerde, sermayedar sınıfın saldırgan siyaseti bağlamında, kapalı bir şekilde tekrar eder:

[İktisatçılar] istihdamın yeni yollarının sadece, *işçi sınıfının diğer bileşenlerine*, örneğin batan endüstrilerde işe girmeye hazır olan işçilerin daha genç nesline açılacağını iddia ederler. Bu, elbette ki, mirastan yoksun bırakılmış işçiler için büyük bir tessellidir. Sermayedar beyefendiler asla taze, sömürülebilir et ve kan için talepkâr olmayacak ve ölümleri kendi ölümlerini gömmek üzere bırakacaklardır.¹¹⁷

Artık biliyoruz ki Marx bu deyişi kullanmayı seviyor. Peki, bu tam olarak ne anlama geliyor?¹¹⁸

115 Marx'tan Ruge'a mektup, Mayıs 1843, ME, *Collected Works*, C.3, 1975, s.134.

116 Marx, Engels, *German Ideology*, s. 137.

117 Karl Marx, "Wage Labour and Capital," s. 226.

118 Derrida da bu soruyu sorar fakat verdiği cevap yardımcı olacak cinsten değildir: Marx, "görünen o ki, her şeyden önce, bizim, kendimizi kendimizden korku duymaktan korkutma hâline geri dönmemizi istiyordu" (*Specters*, s. 114). Vincent Geoghegan, Marx'ın yorumunu, dini eleştirisi bağlamına oturtur. Bkz. "Let the Dead Bury their Dead:" Marx, Derrida, Bloch," *Contemporary Political Theory*, C. 1, No. 1, 2002, s. 5-18. Fakat ileride göstermeye çalışacağım gibi, Marx'ın yorumu üzerine söylenecek çok daha fazlası vardır.

Marx bu deyişî Matta İncil'inden uyarlamıştır: “İsa ona dedi ki ‘Beni takip et ve ölüleri kendi ölülerini gömmeleri için bırak’” (8:22). İsa bu sözleri, kendisinden babasını gömmek için zaman isteyen bir tilmizine söylemektedir. Söylenen, (bedensel) ölüleri gömme işinin ruhen ölmüş olanlara bırakılması gerektiğidir. İsa'nın buradaki radikalliği, ölülerle ilgili o zamanki adetlerden kopmasında yatmaktadır; öyle görünmektedir ki söylenmek istenen, (fiziksel ölüm biçimindeki) geçmişten kopmakla ilgili bir başarısızlığın, hareketin ruhsal ölümü anlamına geleceğidir. Bizzat hareketin kendisi, geçmişe dair sorumluluklara ağır basmaktadır. Marx açısından buradaki mesaj, yeni *politik* hareketin geçmiş ile yüklenmemesi gerektiği imasında yatmaktadır. Hegel'e dair erken dönem eleştirilerinde de belirttiği gibi, insanlık geçmişinden kopmayı öğrenmelidir.¹¹⁹

Marx'ın bu deyişî kullanması, öyle görünüyor ki komünist hareketin şimdinin ve dolayısıyla geçmişin ağırlığına yenik düşmesi tehlikesini sezmiş olmasıyla ilgilidir; ölülerin yaşayanlar üzerinde görünen denetimi ile simgelenen bir tehlikedir bu. *Kapital*'in ilk baskısının *Önsöz*'ünde belirttiği gibi, “Sadece yaşayanlardan çekmiyoruz, ölülerden de çekiyoruz. *Le mort saisit le vif*! [Yaşayanlar ölülerin pençesinde!].” Başka bir yerde de şöyle der: “Tüm ölmüş kuşakların gelenekleri yaşayanların zihinlerine [olanca ağırlığıyla] bir kâbus gibi çöker.” Engels bunu Marx'ın sezgisel kavrayışlarından birisi olarak yineler.¹²⁰ Şimdiki zaman –veya modernitenin değişken zamansallığı düşünüldüğünde, en azından *on dokuzuncu yüzyılın* şimdiki zamanı– *ölülerin ağırlığı altında kıvranmaktadır*. Bu ağırlığın veya kıvranmanın boyutları, birçok devrimci mücadelenin geçmişten derlenmiş kavramlar çerçevesinde yorumlanmış olmasından anlaşılabilir: “Yeni tarihsel oluşumların genel olarak kaderi, eski, hatta ömrünü tamamlamış toplumsal hayat biçimlerinin mua-

119 Karl Marx, “Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction,” Marx, Engels, *Collected Works*, C. 3, s. 179.

120 Marx, *Capital*, C. 1, s. 91; *Eighteenth Brumaire*, s. 103; Engels, “The Future Italian Revolution and the Socialist Party” (1894), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 27 (London: Lawrence and Wishart, 1990), s. 437.

dilleri olarak anlaşılmalarıdır.” Bu nedenle 1871 Paris Komünü, “Ortaçağ komünlerinin kopyası” veya “aşırı merkezizetçiliğe karşı ortaya çıkan antik mücadelelerin abartılmış bir biçimi” olarak anlaşılmıştır.”¹²¹ Çoğu durumda devrimcilerin kendisi bunu yapar ve kendi anlamlarını ve meşruiyetlerini bulmak için ölümlere, eski kuşaklara dönme hatasını yapmaya devam ederler.

Tam kendilerini ve şeyleri devrimcileştirmeye, o zamana kadar hiç olmayan bir şeyi yaratmaya bağlanmış gibi göründüklerinde, tam olarak bu türden devrimci kriz dönemlerinde, tedirgin bir biçimde geçmişin ruhlarını yardıma çağırırlar ve onlardan isimler, savaş çılgınlıkları ve kostümler ödünç alarak, dünya tarihinin bu yeni sahnesini eskiden kalma bu kılık ve ödünç alınmış dil ile takdim ederler.

Bu nedenle:

Luther, Havari Paul’ün maskesini giyer, 1789’dan 1814’e kadar devrim ya Roma Cumhuriyeti ya da Roma İmparatorluğu kumaşına bürünür, 1848 Devrimi ise bir 1789’un bir 1793-1795 arası devrimci geleneğin parodisinden öte bir şey bilmez (...) Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleon, Fransız Devrimi’nin kahramanları, partileri ve kitleleri, Roma kostümleri ve sözleri ile kendi zamanlarının görevlerini yerine getirirler.¹²²

Bu, Marx’ın “dünya-tarihsel ölümlerle haberleşme” olarak isimlendirdiği şeydir:

Bu devrimlerde ölümlerin dirilmesi, eski mücadeleyi parodileştirmeye değil, yeni olanı şanlandırmaya; tahayyüldeki görevin gerçeklikte halledilmesinden kaçmaya değil, onu büyütmeye; devrimin hayaletinin yeniden dolanmasına değil, onun ruhunu bir kez daha bulmaya hizmet eder.¹²³

Buna karşılık, Marx ve Engels’in düşündükleri komünist hareket, “doğmakta olan bir dünyanın” hareketidir;¹²⁴ kendi şiirini gelecekte üretir. Peter Osborne’ün *tarihsel gelecek[lilik - historical futurity]*¹²⁵ olarak tanımladığından azmini alan proletarya, buna

121 Marx, “Civil War in France,” s. 211.

122 Marx, *Eighteenth Brumaire*, s. 103-4.

123 Marx, *Eighteenth Brumaire*, s. 104-5.

124 Marx, “Critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction,” s. 187.

125 Peter Osborne, “Remember the Future? the Communist Manifesto as Historical and Cultural Form,” the *Socialist Register*, 1998 (London: Merlin, 1998), s. 193.

göre, geçmişin yüküyle yüklenmemelidir. Yeni bir geleceği yaratırken önceki kuşakları geride bırakmalıdır. Bu gelecek zaman, G.A. Cohen'in, Marx'ın çalışmasında doğumla/gebelikle ilgili olan motif [obstetric motif] diye isimlendirdiğine ile bir şekilde bağlıdır.¹²⁶ Marx şimdiki zamanın olasılığa gebe olduğunu, yeni toplumun şimdiki zamanın rahminden çıkacağını birçok kez belirtmiştir. Eğer "Zor tüm bir eski toplumun ebesi ise," der *Kapital*'de, bu durumda her bir eski toplumun "yeni birine gebe olduğu" düşünülmelidir.¹²⁷ Veyahut "Zamanımızda her şey zıddına gebedir." Zira komünizm "Şimdiki zamanın rahminde taşıdığı ürün olacaktır," uğraştığımız "kendi temellerinden *gelişen* değil tersine, kapitalist toplumun *rahminden çıkan*" bir toplumdur "ki ekonomik, moral ve entelektüel, her açıdan rahminden çıktığı eski toplumun doğum lekesi ile damgalanmış olacaktır." Komünist hareketin rolü, yeni toplumun "doğum sancılarını kısaltmak ve azaltmak" ve "çöken burjuva toplumunun gebe olduğu yeni toplumun unsurlarını serbest bırakmaktır." Emegın "kendi rahminden çıkan bir güç" olarak görüldüğü sermaye sistemine karşıt olarak, komünizm "emeğin yaşayan rahminde dinlenen olasılıkların" gerçekleştiği bir toplum olacaktır. Bu nedenle burjuva toplumu komünizmi kendi rahminde taşır. "Olaylar, insan-noğluna, kendi konumunu düşünmek için ne kadar uzun süre verir ve güçlerini harekete geçirmek için insanlığa ne kadar acı çektirirse, şimdiki zamanın rahminde taşıdığı ürünün dünyaya

126 G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), s. 66-78.

127 Marx, *Capital*, C. 1, s. 916. Engels, *Kapital*'in birinci cildinin bu boyutunu, *Beobachter*'in Aralık 1867 tarihli sayısına yazdığı değerlendirme yazısında vurgular: "[Marx], bugünkü toplumun, ekonomik olarak ele alındığında, başka, daha yüksek bir topluma biçimine gebe olduğunu göstermeye çalışmaktadır," Marx, Engels, *Collected Works*, C. 20, s. 224-5. Öyle görünüyor ki Engels bu fikri, değerlendirmeyi yazmadan birkaç gün önce Marx'tan aldığı bir mektuptan edinmiştir. Mektupta Marx, *Kapital* üzerine, "[Marx'ın] bugünkü toplumun, ekonomik olarak ele alındığında, başka, daha yüksek bir topluma biçimine gebe olduğunu gösterdiğini" vurgulayan bir değerlendirme yazısı yazma fikriyle eğlenmektedir, Marx'tan Engels'e mektup, 7 Aralık 1867, Marx, Engels, *Collected Works*, C. 42, s. 494. Engels bu kalıbı, örneğin *Anti-Dühring*'de "zor kuramını" tartışırken yaptığı gibi, kullanmaya devam eder (s. 225): "Zor (...) yeniye gebe olan her eski toplumun ebesidir." Ayrıca (s. 129), "Feodal Ortaçağ'da kendi rahminde, kaderi modern eşitlik fikrinin bilindik taşıyıcılığını yapmak olan sınıfı büyütür."

gelişi daha mükemmel olacak.”¹²⁸ Bu nedenle komünist olmak, eskinin ölümüne değil, yeninin doğumuna odaklanmak, yeni toplumun ebesi gibi davranmaktır.

Marx ve Engels'in önceki devrimci hareketlere eleştirilerinin bileşimi, komünist projedeki tarihsel gelecek ve bugünü komünizm ihtimaline gebe bir toplum olarak tanımlamaya dair açık arzu, *Manifesto*'nun komünizmi ile diğer komünizm ve sosyalizm biçimleri arasındaki ayrıma temel teşkil eder. “Sosyalist ve Komünist Yazın” başlıklı bölümde Marx ve Engels üç tür sosyalizm biçimi tanımlarlar.¹²⁹ İlki *Gerici Sosyalizm* ve onun üç alt-biçimidir: *Feodal Sosyalizm*, *Küçük Burjuva Sosyalizmi* ve *Alman veya “Hakiki” Sosyalizm*. İkincisi, *Muhafazakâr veya Burjuva Sosyalizmidir* ve üçüncüsü de *Eleştirel-Ütopyacı Sosyalizm ve Komünizmdir*. Bu üç tür ile ilgili mesele, kısmen, bugün için sınıf ittifakları olarak diyebileceğimiz meseledir: Feodal sosyalizm, feodalizmin en çok uyduğu sınıfla, toprak aristokrasisi ile güçleri birleştirir; Alman veya “Hakiki” Sosyalizm, “İnsan Doğası” veya “İnsan”a dair ilgisi nedeniyle sınıf meselesini kuramsal olarak geçersiz kılmaya ve bu nedenle de kültürsüz sınıfa, küçük burjuvaziye hizmet etmeye eğilim gösterir; muhafazakâr sosyalizm mevcut mülkiyet ilişkilerini devrimci unsurlar olmaksızın korumayı, yani proleteryasız bir burjuvaziyi, amaçlar; Ütopyacı sosyalistler de genel olarak topluma hitap ederler ve böylelikle sınıf mücadelesinden uzak durmayı amaçlarlar, bunlar da proletarya politik olarak desteklenmesi ve örgütlenmesi gereken sınıf olarak değil, sadece “En çok acı çeken sınıf” olarak görünür. Birinci Enternasyonal ve sonrasındaki her türden kavga ve suçlamanın temeli olan *Manifesto*'daki sosyalist ve komünist yazın eleştirisinin bu boyutu iyi bilinir. Fakat

128 Karl Marx, “Speech at the Anniversary of the *People's Paper*,” Nisan 1856, Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 14 (London: Lawrence and Wishart, 198), s. 655; Marx'tan Ruge'a mektup, Mayıs 1843, s. 141; Marx, “Critique of the Gotha Programme’ (1875), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C. 24 (London: Lawrence and Wishart, 1989), s. 85, 87; Marx, *Capital*, C. 1, s. 92; “Civil War in France,” s. 213; Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. 3, (çev.) David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1981), s. 966; *Grundrisse*, s. 454.

129 Karl Marx, Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party* (1848), Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, C.6 (Lawrence and Wishart, 1976), s.507-17.

bu tartışmada ayrıca söz konusu olan ve buradaki tartışmayla daha çok bağlantılı olan mesele zaman politikasıdır.

Gerici sosyalizmin tanımlayıcı özelliği geçmişin toplumsal biçimlerini ihya etme arzusudur. Feodal sosyalizm “geçmişin kısmi yankılanmasıdır.” Geçmişin sömürü biçimlerini bir şekilde bugünkülerden daha fazla destekler. Küçük burjuva sürümü ise üretimin temeli olarak loncaları diriltmenin peşindedir ve bu nedenle “Üretimin ve değişimin eski araçlarını ve onlarla birlikte eski mülkiyet ilişkilerini ve eski toplumu ihya etmeyi,” amaçlar. Sosyalizmin gerici biçimini tersine, muhafazakâr sosyalizm, içerisindeki devrimci potansiyel olmaksızın mevcut mülkiyet ilişkilerini korumaya çalışır. Feodal veya yarı-feodal toplumsal yapılara gerici bir geri dönüş zemininde modern koşulların radikal reddiyesi yerine, muhafazakâr sosyalizm “toplumun mevcut halini, devrimci ve dağıtıcı unsurlar” olmaksızın düşünmeyi tercih eder. Bu nedenle muhafazakâr sosyalizm, bölük pörçük reformlarla da olsa, mevcut burjuva düzenini korumayı amaçlar.

Yani, komünizmin tarihsel geleceğine karşıt olarak, sosyalizm veya komünizmin diğer biçimleri ya geriye yönelik birer görüngüdürler –zira *tarihin tekerini geriye döndürmeye uğraşmaktadırlar*– ya da sadece mevcut durumu korumayı amaçlamaktadırlar. Bunlara karşın Marx ve Engels komünizmi, burjuva toplumunun toplumsal koşullarını mülkiyet sahipliğinin komünist bir biçimlerine dönüştürmeye yönelik bir *gelecek* görüşü olarak koyarlar. Eleştirel-ütopyacılar ise kendi sosyalizmlerini geleceğe yönelik temellendirseler de, bunu “gelecek toplumun muhteşem resmi” temelinde ve her türlü politik, özellikle de devrimci eylemin reddiyesi üzerinden yaparlar. Bu nedenle mesele, komünizmin geçmişin değil, *geleceğin* görüntüsü üzerinden güdülenen ve *proletaryanın devrimci hareketi* üzerinde temellenen bir hareket olmasıdır.

Tekrarlamak gerekirse: Komünizm gelecek için devrimci bir hareket olarak görünecek ve geçmişin ağırlığıyla ezilmekten kaçınmak için her şeyi yapacaktır. Komünizmi yeni bir toplumun *doğumunu* amaçlayan bir hareket olarak anladığımızda,

eski biçimleri mezara taşımakla ilgili olarak tarihin *kusursuzluğunu* da kabullenmek durumunda kalırız: “Neden tarihin bu istikameti? İnsanlık kendi geçmişinden *neşe dolu olarak* kopsun diye. Bizim savunduğumuz bu *neşeli* tarihsel kaderdir.”¹³⁰ Geleceğe uzan ve mutluluğa uzan; yeni toplum, kendi doğuşuna bırak. Ölülerini kendi ölülerini gömmeleri için bırak.

Bu savın, hiçbir şeyi yoksa da tutarlı olma erdemi vardır. Eğer komünizm, Marx tarafından, gelecek toplumun doğumuyla güdülenmiş olarak anlaşılmışsa, ölülerini kendi ölülerini gömmeleri için bırakmayı önermek son derece tutarlıdır. Bu nedenle Marx’ın özgürleşmiş insanlığın dayanışmasını, basitçe gelecek kuşaklar arasındaki uyum ilkesi çerçevesinde düşünmesi oldukça anlamlıdır. Bu, geçmişteki sömürülenlerin ve bugünün kölelerinin, insanlığın evriminde önemsizlik veya faydasızlık mevkiine indirgendiği ve en iyi ihtimalle varlıklarının unutulduğu bir bakış açısıdır. Birçok kişi tarafından paylaşılan ve Marx’ın da paylaştığı varsayılan bu bakış açısına göre insan türü, hatırlamanın zayıf kılıcı yükünü aştığında, yani tarihsel yaradılışını *unuttuğunda* kendisini gerçekleştirecektir. Böylelikle Marksizm hatırlamaktan kurtulmanın siyaseti; komünizm de, gelecek beklentisi tarafından güdülenen, özgürleşmiş insanlığı, geçmiş mücadeleleri ve acıları “tarih-öncesi” olarak arkasında bırakan insanlık olarak anlayan bir hareket olur. Marx *Manifesto*’da “Burjuva toplumunda geçmiş bugüne hâkimdir,” komünizmde ise “Bugün geçmişe hâkim olur,” derken ne kast etmiş olabilir ki?¹³¹ Derrida’nın da belirttiği gibi, bu türden devrimler “Yaşayanların ölülerini koruduğu, ölülerini oynadığı, ölülerle kendilerini meşgul ettikleri, ölüler tarafından oyalandırıldıkları, meşgul edildikleri, *oynandıkları veya kandırıldıkları*, ölülerle konuştukları ve *onlara* hitap ettikleri, isimlerini taşıdıkları ve *onların* dilinde nutuk attıkları yas işlerini yapmamalıdır.”¹³² Bu yorumu güzel kılan ve doğallığında işliyormuş gibi görünmesini sağlayan, Burke karşısında mükemmel bir simetriye sahip olmasıdır.

130 Marx, “Critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction,” s. 179.

131 Marx, Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 499.

132 Derrida, *Specters*, s. 113.

Burke gelenek bayrağı altında ölüleri *kutsar* görünürken, Marx devrim bayrağı altında ölü kuşakları *terk etmeyi* ister görünür. Marksizm ve muhafazakârlık böylelikle, çoğu konuda olmaları gerektiği gibi, tümüyle karşıt görünürler.

Fakat yine de bu yorumla ilgili olarak tam doğru olmayan bir husus vardır. Bir düzeyde bu savın gün gibi aşikâr bir yanı vardır: En temelde komünizm gelecekle, muhafazakârlık da geçmiş ve gelenek ile ilgilidir. Ne var ki burada Marksizm ve muhafazakârlık arasında varsayılan bu asimetrinin basit kaldığı bir muhakeme söz konusudur. Daha da önemlisi, bu savın, Marksizm açısından önemli olan birçok şeyi göz ardı ettiği önemli bir muhakeme söz konusudur.

Marx, insanların kendi tarihlerini yaptıklarını fakat bunu kendi seçtikleri koşullarda yapmadıklarını birçok kere tekrarlar. Onu, kendilerinin içinden çıktığı dünyadan inşa ederler. Başka bir deyişle, insanlar kendilerini anladıkları/buldukları koşulları *ölülerden miras alırlar*; özellikle ölü kuşakların mücadelelerince şekillendirilen bir miras. Bu nedenle, her ne kadar ölüleri kendi ölülerini gömmek üzere bırakmamız istense de, yine de ölü kuşakların ağırlığı *yaşayanların zihinlerine bir kâbus gibi çöker*. Bu nedenle geleceğe yönelik mücadele “geçmişle gelecek arasına büyük bir ussal çizgi çekme meselesi değildir.” Dün ve bugün arasında kesin bir ayrım yoktur. Aksine, mesele “geçmişin düşüncesini *gerçekleştirmektir*.” Başka bir deyişle, komünizm projesinde insanlık, doğumla/gebelikle ilgili [obstetric] motifin önerir görüldüğü gibi, “*yeni bir işe başlamaz, “bilinçli bir şekilde eski işini hayata geçirir.*”¹³³

Dahası, Marx’ın feodalizmin kapitalizme gelişimine dair güçlü savları, onun bu tarihsel dönüşümde açıkça algıladığı adaletsizlik hissini de aktarır. Bu algı, bu bölümün girişinde de kullandı-

133 Marx’tan Ruge’a mektup, Eylül 1843, Marx, Engels, *Collected Works*, C. 3, s. 144, son vurgu eklenmiştir. Ernst Bloch’un eşzamanlı/çağdaş-olmama üzerine eserinde belirttiği gibi: “Mutluluk arzusu asla boş ve tamamen yeni bir geleceğe resmedilmedi. Daha iyi bir geçmişin de her zaman restore edilmesi bekleniyordu (...) devrimci türden olup da tamamen yeni en küçük bir iş bile yoktur; eski iş sadece daha açık seçik olarak devam eder, başarıya ulaşılır.” *Heritage of Our Times* (1935), (çev.) Neville and Stephen Plaice (Cambridge: Polity Press, 1991), s. 128, 132.

ğımız üç tip dehşet ortaya konur: Tarım nüfusunun evlerinden zorla uzaklaştırılıp aylak kitlelere dönüştürülmeleri ve akabinde de ücret sisteminin gerektirdiği disipline dövülerek, damgalanıp işkence edilerek sokulmalarını sağlayan kanlı süreç ve yasalar; kolonilerde deneyimlenen ve tüm kıtaları kara derililerin satılmak için avlandığı av sahalarına dönüştüren dehşet, imha ve köleleştirme ve elbette, Batı işçi sınıfının burjuva sınıfı tarafından durmaksızın kanının emilmesi, işçilerin sıklıkla kelimenin gerçek anlamıyla ölünceye kadar çalışmaları. Marx açıkça, kismetleri ölüm olanlarca deneyimlenen bu adaletsizlik hissi üzerine bina edilmedikçe komünizmin anlamlı olmayacağına inanmaktaydı. Sermayeye karşı mücadele ederken ölenlerin (veya sadece sermaye tarafından belirlenmemiş bir şekilde yaşamaya çalışanların) hatırlanmasından, (burjuva ideolojisinin “endüstriyel kaza” olarak isimlendirdiği) şirket mezbahalarında öldürülenler için adalet mücadelesine; emperyalist ve kolonyal girişimlerde öldürülen binlerden, çeşitli serbest piyasa deneylerinde açlıktan öldürülen milyonlara; faşizme karşı mücadelede öldürülenlerden, “polis gözetimindeki” ölümlerin cezalandırılması için yapılan mücadeleye; ABD’deki “ölü köylü” sigortasına karşı yürütülen kampanyadan, İngiltere’deki işçi anması günü için verilen mücadeleye kadar liste sınırsız. Bunlar, yaşayanların güncel mücadelelerini harekete geçiren kanlı tarihin parçaları ve bu mücadelelerde, açıktan veya dolaylı olarak, Adorno’nun, uygarlıktaki ilerlemenin *hesabını üstlenenlerin*¹³⁴ sahip olduğu en temel insan haklarından birisinin hatırlanma hakkı olduğunu söyleyen önermesi yankılanmaktadır. Belirli bir geleceğe yönelik bir mücadeleyi azmettiren çoğunlukla geçmişe ait bir mücadelenin anlamıdır; bu nedenle geleceğe yönelik bir mücadele, ölümler için adalet mücadelesinden vazgeçecek olursa kesinlikle kaybedecektir.

Tüm bunlar proletaryanın devrimci eğiliminin boşluktan değil, mücadele yoluyla biçimlendirilen tarihsel koşullardan doğduğuna işaret etmektedir. Marx’ı, gelecekte çok geçmiş üze-

¹³⁴ Almancadan İngilizceye doğru çevirisinin “faturasını ödeyenlerin” ya da “bedel ödeyenlerin” olması gerekiyordu, bkz, s.19’daki 8. dipnot -y.n

rine düşünüp yazmak için vakit ayırmaya sevkeden de kısmen budur. Nihayetinde Marx durmadan geçmiş ve güncel iktisat üzerine on, yirmi cilt yazıp, gelecek üzerine sadece on sayfa üretmekle suçlanmamakta mıdır?¹³⁵ Marx geçmiş hakkında bu şekilde konuştuğunda, ölüleri kendi kaderlerine bırakmamız gerektiği fikrinden farklı bir hususa dikkat çekmektedir. Öyle ki, sınıflı toplumun tarihsel olarak ortaya çıkışında ve devamında köklenen *ezilenlerin birliğinin* varlığını öneren bir konumu te-laffuz eder görünmektedir. Denebilir ki bu birlik, tanımlanmamış olsa da, yaşayanlar ve ölümler arasında bir dayanışmayı ileri sürmektedir. Derrida, yas tutmanın politik önemi üzerine yaptığı vurguda bu iddiaya tutunmaktadır:

Herhangi bir *sorumluluk* ilkesinin yokluğunda, mevcut yaşayanların ötesinde, mevcut yaşayanları, henüz doğmamış olanların ve –ister savaşların, politik veya diğer türden katliamların, isterse de kapitalist emperyalizmin veya totalitarizmin herhangi bir biçiminin zulmünün kurbanları olsunlar– halihazırda ölmüş olanların hayaletlerinden ayıran şeyin içinde, adalet mümkün veya düşünülebilir görünmüyor.¹³⁶

Fakat Derrida'yı yas diyarına doğru takip etmektense, Lenhardt'ın, ölü kuşaklara karşı sorumluluğun veya onlarla birlik hissinin bir *hatırlatıcı dayanışma* [anamnestic solidarity] olması gerektiği iddiasını öne çıkaracağım: Bir hatırlama süreci üzerinden ifade edilen ve Marx'ın, modern proletaryanın geçmişin sömürülmüş işçilerinin ve kölelerinin *de facto* [fiilen] mirasçısı olduğu önermesinden daha iyi bir ifade bulmamış olan bir dayanışma biçimi.¹³⁷ Tarihsel maddecilik, geçmişte mücadele etmiş ve ölmüş insanların hatıra ve bedenleri üzerine kurulmazsa politik olarak zayıflayacaktır: “Yalnızca yıkımın bilinçli dehşeti ölümlerle doğru bir ilişkiyi ortaya çıkarır: Onlarla bütünlük; biz de, onlar gibi, aynı koşulların ve aynı kırılmış umutların kurbanları olduğumuz için.”¹³⁸ Muhafazakâr uzlaşma kavrayışı

135 Bu noktaya György Lukács dikkat çekmiştir, “On Futurolog” (1970), the *New Hungarian Quarterly*, C. 13, No. 47, 1972, s. 100-107, s. 101.

136 Derrida, *Specters*, s. xix.

137 Christian Lenhardt, “Anamnestic Solidarity: the Proletariat and its *Manes*,” *Telos*, 25, 1975, s. 133-54.

138 Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (1944), (çev.) John

ve –III. Bölüm’de ele alacağım– faşist dirilme kavramı yerine, bu türden bir hatırlatıcı dayanışmanın kefarete kavramı üzerinden geliştirilebileceğini önereceğim.

Marx, proletaryanın “sadece insanlığın bütünsel kefareti üzerinden kendi kefareti ödeyebileceğini” söylediği ilk dönem eserlerinde kefarete fikri ile oynamıştır.¹³⁹ Fakat bu fikri uzun uzadıya geliştirmemiştir. Bunu yapabilmek için kefarete fikrine en duyarlı olan Marksist’e döneceğim: Walter Benjamin. “Tarih Kavramı Üzerine” isimli tezlerinde Benjamin “Mutluluk düşüncesinin ayrılmaz bir şekilde kefarete düşüncesine bağlı olduğunu,” söyler. Aynısı geçmiş fikri ve dolayısıyla tarih içinde geçerlidir. “Geçmiş, içerisinde kefaretle ilişkilendirildiği gizli bir dizin [endex] barındırır (...) Geçmiş kuşaklar ve bugünküler arasında gizli bir anlaşma vardır.”¹⁴⁰ Bu gizi kavramak –“geçmiş tarihselel olarak ifadelendirmek”– ne “onu olduğu gibi” tanımayla çalışmak ne de “tümünden hatırlamaya” yönelik bir girişimde bulunmak anlamına gelir. Her ikisi de tarihselcilik mitini (ya da en azından, tarihte nesnelcilik ve ilerlemeciliği birleştirerek kendine has bir özellik taşıyan Benjamin’in tarihselcilik anlayışını) ayırt edici kılarlar. Benjamin’e göre, şeyleri “oldukları gibi” anlatmaya yönelik tarihselci girişim aslında bir unutma biçimidir: “Bir dönemi tekrardan yaşamak istiyorsan, ardından ne geldiğini bildiğini unut.” Tarihsel Okul’un, tarihi sunmakla ilgili gizli Magna Charta’sı budur.¹⁴¹ Bugün “kültürel hazineler” olarak isimlendirdiklerimizin, dehşet olmaksızın gerçekten hayal bile edilemeyecek bir kökeni olduğunu; medeniyetin belgelerinin aynı zamanda barbarlığın belgeleri olduğunu unut.¹⁴²

Cumming (London: Verso, 1979), s. 215.

139 Marx, “Critique of Hegel’s Philosophy of Law. Introduction,” s. 186, translation modifi (der.)

140 Walter Benjamin, “On the Concept of History” (1940), (çev.) Harry Zohn, *Selected Writings*, C. 4: 1938-1940, (der.) Howard Eiland, Michael W. Jennings (Cambridge, MA: Belknap/Harvard, 2003), Thesis II (s. 389-90).

141 Walter Benjamin, “N[On the Theory of Knowledge, Theory of Progress],” the *Arcades Project* (çev.) Howard Eiland and Kevin Mc Laughlin (Cambridge, MA: Belknap Press/Harvard, 1999), s. 472. Kendisi burada, Foucault de Coulanges’i alıntılanan Julien Benda’yı alıntılanmaktadır. Alıntıyı biraz farklı bir şekilde VII. Tez’de tekrarlar.

142 Benjamin, “On the Concept of History,” the sis VII (s. 392).

Tarihselciliğe tezat olarak Benjamin açısından tarih, “mekânı homojen olmayan, boş zaman ile değil, şimdiki zaman (*Jetztzeit* [now-time]) dolu olan bir insanın konusudur.” Bu nedenle “şimdi” sadece *tarihsel* bir mevcut durum değildir, tersine, tarihsel şimdinin varlığı ile doludur. Bu, Fransız Devrimi’nin eski motifleri kullanması ile ilgili olarak Marx’ın *On Sekizinci Brumaire* ve *Manifesto*’da önerdiğinden oldukça farklı bir okumayı ortaya çıkarır. Devrimi Roma kostüm ve sözleri ile gerçekleştirerek Fransızların dünya-tarihsel bir ruh çağırmaya bağlandıklarını söyleyen Marx’ın aksine, Benjamin şöyle der: “Eski Roma, Robespierre açısından şimdiki-zaman ile dolu bir geçmişle yüklüdür, tarihin devamlılığından infilak ettirdiği bir geçmiş. Fransız Devrimi kendisini Roma’nın yeniden doğumu olarak gördü. Roma’yı, aynen modanın, modası geçmiş bir elbiseyi çağırması gibi geri çağırdı.”¹⁴³ Benjamin’e göre Fransız Devrimcileri Marx’ın dikkate aldığından çok daha derin bir iş yapmaktaydılar: Şimdiki ilgilerini yakalayan geçmişe ait bir imge ile çalışmaktaydılar; en azından tarihsel geleneğin sınıf mücadelesinin bir alanı olduğunu anlamış durumdaydılar.

Böylelikle Benjamin, kesintisiz geçmiş-şimdiki zaman-gelecek serileri olarak tarih anlayışını, geçmişin ve şimdiki zamanın birbirinin içerisine geçtiği bir tarih anlayışı lehine reddeder. Onun “Şimdiki zamanı,” şimdiki zamanın tarihsel içeriğini sonsuzluğa kadar uzatır.¹⁴⁴ Bu tarih anlayışının, hem tarihselciliğin hem de Sosyal Demokrasi’nin “ilerlemeye” olan bağlılıkları tarafından tehdit altında tutulan “ezilenlerin geleneği” ile uyumlu olduğu düşünüldü.

Tarihsel bilginin öznesi mücadele eden, ezilen sınıfın kendisidir. Marx bunu son köle sınıf olarak sundu: Özgürleşme görevini ezilen nesiller adına tamamına erdiren intikamcı. Spartakistler’de kısa bir süreliğine yeniden dirilen bu inanç Sosyal Demokrasi tarafından hep nahoş bulunmuştur. Otuz yıl içerisinde, geçen yüzyılı adının telaffuzuyla sarsan Blanqui’yi tamamen silme-

143 Benjamin, “On the Concept of History,” the sis XIV (s. 395).

144 Peter Osborne, “Small-scale Victories, Large-scale Defeats: Walter Benjamin’s Politics of Time,” and rew Benjamin, Peter Osborne (der.), *Walter Benjamin’s Philosophy: Destruction and Experience* (London: Routledge, 1994), s. 86.

yi başardılar. Sosyal Demokratlar işçi sınıfına, *gelecek* nesillerin kurtarıcısı olarak rolünü vermeyi tercih ettiler ve böylelikle onun en büyük gücünün kaynaklarını kestiler. Bu öğreti işçi sınıfına nefretini ve feda ruhunu unutturdu, zira bunların her ikisi de özgürleştirilmiş torunlar ideali tarafından değil, köleleştirilmiş atalarının imgeleri tarafından beslenmekteydi.¹⁴⁵

Hareketin bu en büyük gücü, ezilen sınıf tarafından edinilen tarihsel bilginin ambarında durur: örneğin, içinde bulunduğumuz olağanüstü halin istisna değil, kaide olduğunu bize ancak “ezilenlerin geleneği” öğretir.¹⁴⁶ Tarih anlayışımız bizden seçimler yapmamızı ister ve bizi buna zorlar. Aynı tehdit hem geleneğin muhtevasının hem de onu korumak isteyenlerin üzerinde de dolışır: Hâkim sınıfın kullandığı bir araç haline gelme tehlikesi. Bu tehdidin doğası en açık bir şekilde kime empati gösterildiği sorusuyla karşılaşıldığında ortaya çıkar: tarihselciliğin destekçileri için bu muzafferlerdir; tarihsel maddeciler içinse köleleştirilmiş atalar.

Benjamin'in tarihselciliğe olan muhalefetine ve tarihsel maddeciliğin, tarihi köleleştirilmiş ataların imgeleri ile doldurması gerektiği yönündeki ısrarının altında, tarihsel maddecilik bu türden bir geçmiş deneyimi sağlamakta başarısız kalırsa, ölümlerin güvende olmayacaklarına dair bir inanç yatmaktadır. “Umudun kıvılcımını körüklemeyi başarabilen yegâne tarihçi, düşman kazandığında *ölülerin dahi* güvende olmayacağına sıkı bir biçimde inanandır.”¹⁴⁷ Bu, tarihsel maddeciliğin sağladığı “geçmişe dair biricik deneyimdir.” Fakat sorun, düşmanın –faşizmin– muzaffer olmaktan geri düşmemesidir. Benjamin sadece Marksizm'in köleleştirilmiş ataların imgelerinden yeterince beslenmekte veya bunlar tarafından harekete geçirilmekte başarısız olmasından değil, bu başarısızlık devam ederse, köleleştirilmiş ataların da düşman karşısında güvende olmayacağından endişe etmektedir. Bu nedenle tarihsel maddecilik, “Bastırılmış geçmiş için müca-

145 Benjamin, “On the Concept of History,” the sis XII (s. 394).

146 Benjamin, “On the Concept of History,” the sis VIII (s. 392).

147 Benjamin, “On the Concept of History,” the sis VI (s. 391).

delede devrimci bir fırsata" bağlanmak durumundadır.¹⁴⁸ Görevimiz ölüleri korumaktan başka bir şey değildir. "Ölülerin kendi ölülerini gömmelerine izin vermek," bu nedenle, sadece köleleştirilmiş ataların imgelerinde cisimleşen umudun kıvılcımını körüklemekte başarısız olmak anlamına gelmekle kalmayacak, politik bir felaket anlamına da gelecektir. Ölüler güvende olmayacağı gibi, bizler de güven de olmayacağız.

Bu görüş Benjamin'in kefarete kavramı ile bağlantılıdır: "Ancak kefareti ödenmiş bir insanlık geçmişinin bütünlüğünü teslim alır."¹⁴⁹ Ezilmiş atalar adına özgürleşmenin nihayete erdirildiği kefaretin temelinde, bir yandan nesiller arasındaki gizli anlaşma ve köleleştirilmiş ataların imgelerinin bileşimi, diğer yanda da (tarihsel bilginin derinliği ile doldurulmuş ve) muhafaza edilmiş sınıf nefreti vardır. Benjamin'in dokuzuncu tezindeki tarih meleği imgesinin temeli budur.

Klee'nin *Angelus Novus* isimli bir resmi var. Bakakaldığı bir şeyden uzaklaşır gibi görünen bir meleği tasvir etmekte. Gözleri ve ağzı açık, kanatları iki yana açılmış. Tarih meleğimiz de böyle görünmelidir. Yüzü geçmişe dönük. *Bizden* önce gerçekleşen olaylar dizisi zuhur ederken, o, enkazları üst üste istifleyen ve ayağının dibine savuran tek bir felaket görmektedir. Melek durmak, ölüleri uyandırmak ve parçalanmış olanı bütünlemek arzusundadır.¹⁵⁰

Birçok yorumcu bu imgeyi Benjamin'in çalışmalarındaki Mesihçi boyutun başka bir işareti olarak yorumladılar fakat aslında dokuzuncu tezde Mesihçi olan hiçbir şey yoktur: Benjamin'e göre tarihsel uyanış diyalektik düşüncenin temel taşlarından birisidir.¹⁵¹ Melek, yerde yatan perişanları, kültürel hazineleri

148 Benjamin, "On the Concept of History," the sis XVII (s. 396), vurgu eklenmiştir.

149 Benjamin, "On the Concept of History," Thesis III (s. 390), çeviriden düzenlenmiştir.

150 Benjamin, "On the Concept of History," the sis IX (s. 392).

151 Walter Benjamin, "Paris, Capital of the Nineteenth Century" (1935), *Selected Writings, Volume 3: 1935-1938*, (çev.) Edmund Jephcott, Howard Eiland and Others (Cambridge, MA: Belknap/Harvard, MA, 2002), s. 43. Bu tezin mesihanik olmayan karakteri üzerine bkz. Rolf Tiedemann, "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses "On the Concept of History," Gary Smith (der.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

üretmiş olan dehşeti, gökdelen büyüklüğündeki enkazı ve istiflenmiş molozları gören ve ölümlerin bile düşmandan güvende olamayacaklarına dair duyuyu anlayan “gerçek” tarihçi, yani tarihsel maddecinin yerine kullanılmaktadır. Bizleri kurtarmak için gelen Mesih olmak bir yana, söz konusu melek durmak ve *ölümleri uyandırmak* dışında bir şey yapmak istememektedir. Aşıkâr olan nedenlerden dolayı ölümleri uyandırmak sadece bir temenni olabilir (ve daha sonra göreceğimiz gibi, faşist dirilme kavramı gibi tehlikeli bir tınısı vardır). Fakat Benjamin’in önerisinin ardında, bir temenni olarak bu temenninin muhafaza edilmemesi durumunda, ölümlerin düşmanın ellerinde ikinci defa ölecekleri düşüncesi vardır ve ölümleri koruma görevi tarihe dışardan müdahale edecek bir kurtarıcıya tahsis edilmemiştir, aksine bu *bizim görevimizdir*.¹⁵²

Öyleyse Benjamin’e göre “tarihsel maddecilik geçmişle ilgili işi hâlâ halledilmemiş olarak görür.”¹⁵³ Bu yorum, tarih kavramı üzerine tezlerden üç sene önce Edmund Fuchs üzerine yazılan bir makalede ortaya çıkar. Benjamin bu makaleyi *Zeitschrift für Sozialforschung*’da yayınlanması için Horkheimer’a göndermiştir. Horkheimer, Mart 1937’de Benjamin’e gönderdiği bir mektupta, köleleştirilmiş ataların tarihsel maddecilikteki imgelerine dair çok farklı bir anlayışı ortaya koyar. Şöyle der: “Geçmiş adaletsizlik olmuş ve bitmiştir. Maktul gerçekten maktuldür (...) Belki, noksanlığına binaen, olumlu ve olumsuz arasında bir fark vardır ki bu nedenle sadece adaletsizlik, dehşet ve geçmişin çileleri tamir edilemez.”¹⁵⁴ Basılmış makalelerinde açıklık kazandırdığı gibi, bu, Horkheimer’ın çabucak (ve gururla?) eleştirel kuramın merkezinde olduğunu itiraf ettiği kötümserliğinin bütünleyici bir parçasıdır: “Mükemmel adalet” hiçbir zaman gerçekleşemez, zira “Daha iyi bir toplum gelişse ve bugünkü düzensizliği ortadan kaldırırsa bile, geçmişin perişanlıkların telafisi ve doğadaki ıstırabın nihayeti olmayacaktır.”¹⁵⁵ Aynı şekilde,

152 Benjamin, “On the Concept of History,” Thesis VIII (s. 392), vurgu eklenmiştir.

153 Walter Benjamin, “Eduard Fuchs, Collector and Historian,” (1937), *Selected Writings, Volume 3*, s. 267.

154 Alıntılan Benjamin, “N [On the Theory of Knowledge],” s. 471.

155 Max Horkheimer, “Thoughts on Religion,” *Critical the ory: Selected Essays*, (çev.)

“geçmişteki adaletsizlik asla düzeltilemeyecektir, geçmiş kuşakların acıları telafi bulmayacaktır.”¹⁵⁶ Marx’ın yukarıda tanımlanan konumuna yakın bir konum oluşturur gibi gözükse de, Horkheimer, Benjamin’in savındaki niyeti ve farklılığı kaçırır. Her şeyden öte, Benjamin bir miktar kötümserliğe karşı hiç de isteksiz değildir: “Her evrede kötümserlik. Kesinlikle.”¹⁵⁷ “Pasajlar Projesi” için tuttuğu defterlerde Horkheimer ile yaptığı bu fikir alışverişini aktarırken Benjamin, tarihsel maddeciliğin “belirlenmiş gerçeklerden” daha çok hatırlamanın politikası ile uğraştığı yorumunu yapmıştır. Benjamin burada hatırlamanın ve kefaretin tarihsel maddeci yaklaşımın köşe taşları olabileceğini sezer. Fakat şimdiki zaman tarafından kendisine ait meselelerden birisi olarak tanımlanmayan geçmişe ait her imgenin döndürülemez bir biçimde yok olma tehdidi altında olduğunu yazarken söylemek istediği, geçmişin “gerçekten olduğu gibi” geri çağırılması veya kurtarılması değildir. Ne de, örneğin, bir burjuva portresinde veya bunların “miras olarak mukaddes tutulmasında” kendisini ifade eden “ölülerin veya artık olmayan sevilenlerin hatırlanması kültürüne” boyun eğmektedir.¹⁵⁸ Bilakis Benjamin, “Şimdiki zamanın ve bundan dolayı geleceğin niteliğinin, belirli bir geçmişler serisine (örneğin, ulusun muzafferlerine karşı “köleleştirilmiş atalara”) bağlı olarak belirlendiği bir hafıza siyasetine işaret etmektedir.”¹⁵⁹ Bu nedenle çalışmasının zeminini teşkil eden ilkelerden birisi de, “yeninin eskinin içerisine nüfuz ettiği,” “tüm bir geçmişin şimdiki zamana taşındığı”

Matthew J. O’Connell ve diğerleri (New York: Continuum, 1999), s. 130.

156 Max Horkheimer, “Materialism and Metaphysics,” *Critical Theory*, s. 26.

157 Walter Benjamin, “Surrealism: the Last Snapshot of the European Intelligentsia” (1929), (çev.) Edmund Jephcott, in *Selected Writings, Volume 2: 1927-1934*, (der.) Michael W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith (Cambridge MA: Belknap/Harvard, 1999), s. 216. Theodor Adorno bu türden bir kötümserlik ve kefaret düşüncesi arasındaki ilişkiyi fark etmişti: “Umutsuzluk karşısında makul bir biçimde yapılabilecek tek felsefe, her şeyi, kendilerini kefaretin bakış açısından sunuyorlarmış gibi tahayyül etme teşebbüsüdür.” *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life* (1951), (çev.) E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1978), s. 247.

158 Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Reproducibility,” (1936), (çev.) Edmund Jephcott, *Selected Writings*, C. 3, s. 108; “N [On the Theory of Knowledge],” s. 473.

159 Osborne, “Small-scale Victories, Large-scale Defeats,” s. 89.

ve şimdiki zamanın kendisini geçmişin imgesi ile yakın olarak telakki ettiği “kolektif bilincin imgelerine” dayanan bir mad-deci tarih anlayışı geliştirmektir: Benjamin’in, Yahudi vahyi, Stoik ve Neoplatonik-Gnostik gelenekten türeyen ve “Her şeyin restore edilmesi” anlamına gelen apocatastasis kavramı ile tanımlamaktan hoşlandığı kültürel-tarihsel bir diyalektik.¹⁶⁰ Restorasyon kavrayışına [notion] içerilen geçmişe yönelik ilişkiler, eski ve mevcut kuşaklar arasındaki gizli anlaşma tarafından yönlendirilmektedir. “Bizden önceki her kuşak gibi, biz de zayıf bir Mesih’e ait güç ile, geçmişin üzerinde iddiası olan bir güç ile donatılmış durumdayız.”¹⁶¹ Bu türden bir “iddia,” yaşayanların sahip olduğu kefarete gücü karşısında, geçmiş kuşakların sahip olduğu politik bir hak olarak belirmektedir. Hafıza, bu nedenle, kefaretin gizemi haline gelmektedir.¹⁶²

Fakat bir dakika. Tüm bu eski ile olan hikâye bir miktar şey, muhafazakâr, bir tını bırakmamakta mıdır? Benjamin’in eleştirel bir resmedilişinde Jürgen Habermas, Benjamin’in tarih kavramı üzerine tezlerinin temelde muhafazakâr (veya devrimci muhafazakâr) olduğunu iddia eder, zira bu tezler mevcudiyetini geçmişin kefaretinde bulan bir eleştiri kavramını önermektedirler. Adorno’yu takip ederek denilebilir ki Benjamin’in tartışması diyalektik olmayan bir arkaizme ve dolayısıyla da politik muhafazakârlığa düşme riskini ortaya çıkarmaktadır. Axel Honneth’in de bu önermeleri geliştirirken ortaya koyduğu gibi, yöntembilimsel açıdan yarı-sihirli “deneyim” kavrayışının ötesinde, ölümler âlemindeki insan veya insanlarla iletişimsel bir ilişkiden bahsetmenin ne derece anlamlı olduğu açık değildir ve muhafazakâr politikanın kullandığından ayırt edilmesi zor olan bir geçmiş ve ölümler tasavvuruna düşme riski yüksektir.¹⁶³ Bu ve

160 Benjamin, “Paris,” s. 33; “N[On the Theory of Knowledge],” s. 459; “Eduard Fuchs,” s. 262.

161 Benjamin, “On the Concept of History,” Thesis II (s. 390).

162 The Ba’al Shem Tov, alıntıl原因 Susan Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 153.

163 Jürgen Habermas, “Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique” (1972), Smith (der.), *On Walter Benjamin*, s. 99, 124; Theodor Adorno, “Letter to Benjamin, August 1935,” Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, the *Complete Correspondence*

bir önceki bölümdeki genel tartışma bağlamında Habermas ve Honneth'in öne sürdükleri hususlar önemlidir ve daha genel bir meseleye dikkat çekerler. Zira: i) bu bölümde, tarihsel maddeci tarihsel unutmama ("Bırak ölümler kendi ölümlerini gömsünler") olarak konumlandırmaktan, aslında bir hatırlama biçimini kurabileceği önermesine geçtik; ii) geçen bölümde tarihsel geleneğe dair belirli bir anlayışı muhafazakârlığın merkezi ögesi olarak tanımladık; ve iii) her iki bölümdeki bu konular ölümlerle ilişkilimiz mevzuu çerçevesinde döndü ki buradan da şu soru ortaya

maktadır: Hatırlamakla ilgili olarak tarihsel maddeciliği ve hafazakârlığı ayırt edeceğimiz bir zemin var mıdır? Başka bir deyişle, içinde bulunduğumuz tehlike, Benjamin'in savlarının Marksizm'i doğal olarak muhafazakâr bir yola ve böylelikle Marksizm'in tümden dışına çekmesine göz yummak mıdır? Eğer, Benjamin'in önerdiği gibi, bize düşen geçmişin bir parçasını kurtarmaksa ve eğer, yine Benjamin'in önerdiği gibi, bu türden bir kefarete görevine bağlanmadığımız takdirde atalarımızın hatırları geri döndürülemez bir biçimde yok olacaksa, bu durumda bunu, örneğin Burke'ün geleneğin muhafazakâr görüş doğrultusuyla ilgili iddialarından ayırt eden ne olacaktır? Daha da ötesi ve daha da tehlikelisi, bu kefarete anlayışı, faşist dirilme anlayışına bir miktar yakın mıdır? Bir sürü insan faşizmi kefareti politikanın bir biçimi olarak tarif etmemiş midir?

İlke olarak her şeyi muhafaza etmeye girişen veya kendisini hâkim gelenek içerisinde konumlandıran eleştiri elbette ki muhafazakâr olarak tanımlanabilirse de bunlardan hiçbirisi Benjamin'in kefarete anlayışına uygulanamaz.¹⁶⁴ Her şeyi muhafaza etmenin çok uzağında, Benjamin, zamanın devrimci (ve bu nedenle gelenek karşıtı) hareketi için ezilenlerin mücadelelerini muhafaza etme arzusundadır. Ayrıca Benjamin, hâkim gelenek içerisinde konumlandırmanın çok uzağında, hâkim geleneğin

dence 1928-1940, (çev.) Nicholas Walker (Cambridge: Polity Press, 1999), s. 106; Axel Honneth, "A Communicative Disclosure of the Past: On the Relation Between Anthropology and Philosophy in Walter Benjamin," *New Formations*, 20, 1993, s. 83-94. 164 Peter Bürger, *The Decline of Modernism*, (çev.) Nicholas Walker (Cambridge: Polity Press, 1992), s. 22.

özellikle “muzafferler” ve “düşman” tarafından kullanılması nedeniyle nasıl zanlı hale geldiğine işaret eder. Kendi içerisinde bir amaç olmanın çok uzağında, Benjamin zulme karşı mücadelelerin geleneğini, tam da bu zulümden intikam almak için kullanmanın peşindedir. Bunu yapmaktadır, zira kullandığı kefarete kavramı, devlet otoritesi altındaki organik bir birlik anlayışı ile değil, uzlaşmaz çelişkilere sahip sınıflı toplum anlayışı ile işlenmiştir.

Üstelik Benjamin, tarihin maddeci kavranışının merkezi olarak bahsettiği türden imgelerin, aynı zamanda *arzu imgeleri* olduklarını devamlı suretle tekrarlamıştır. Hatırlatıcı dayanışma Benjamin’de kefarete dayanışma olarak belirir; gelecekte gerçekleşmek üzere, şimdiki-zamanı merkez alır. Geleceğin bu imgesi muhafazakârlıktan olabildiğince uzaktır, zira burada “kolektif, hem toplumsal ürünün hamlığını hem de üretimin toplumsal örgütlenmedeki yetersizliği aşmanın ve biçimini değiştirmenin peşindedir.” Aynı zamanda,

Bu arzu imgelerinde ortaya çıkan, eskide kalmış her şeyden kendini uzaklaştırmaya dair kararlı bir çabadır (...) Ardından gelenlerin imgelerini davet edip duran her çağın rüyasında ardıllar ilkel bir tarihin esaslarına, yani sınıfsız bir toplumun esaslarına adanmış olarak beliriverirler. Kolektifin bilinç altında saklandığı haliyle bu türden bir toplumun deneyimleri, yeni olana nüfuz ederek, hayatın binlerce yapılandırmasında iz bırakmış olan ütopiyayı doğurur.¹⁶⁵

Bu, Marx’ın, dünyanın gerçekten yaşamak için bilince çıkarılması gereken bir şeyin rüyasına uzun zamandır sahip olduğunu ortaya koyan tarihsel gelecek kavrayışını hatırlatmaktadır. Benjamin’in belirttiği gibi, “Uyanış esnasında rüyanın öğelerinin kavranması diyalektik düşünmenin paradigmasıdır.”¹⁶⁶ Bu

165 Benjamin, “Paris, Capital of the Nineteenth Century,” s. 33-4.

166 Marx’tan Ruge’a mektup, Eylül 1843, s. 144; Benjamin, “Paris,” s. 43. Naziler’den kaçıp İbiza’ya iltica ettiği 1933’de yazdığı “Agesilaus Santander” isimli kısa bir parçada Benjamin, meleğin gözlerimizin içine baktığı ve sonra geri çekildiği yorumunda bulunur. Neden? “Eşlik ettiği geleceğe giden o yolda sürüklenmek için (...) Mutluluk istiyordu - başka bir deyişle eşsiz olanın, yeni olanın, henüz doğmamış olanın esrikliğinin, bir kez daha yeni bir şey deneyimlemenin, yine sahip olmanın, yaşamış olmanın verdiği mutlulukla birleştiği o andaki çatışmayı istiyordu” (*Selected Wri-*

nedenle Benjamin'in hatırlama kavramı, hiçbir şekilde geriye-dönük bir muhafazakâr anlayışa sahip değildir, gelecekle ilgilidir. "İnsanların, şeyleri dokunulmaz kılarak ve böylelikle onları tasfiye ederek gelecek kuşaklara ilettiği" bir politikadan kesin olarak kaçınmaya yönelik bir girişimdir.¹⁶⁷ Tarih meleği yüzünü geçmişe dönmüş olabilir fakat Cennet'ten gelen fırtına onu karşı konulmaz bir şekilde geleceğe doğru itmektedir.

Bu tarihsel gelecek, geçmiş, bugün içerisinde toparlanmış olarak, *müjdecî/vahiy temelli* [apocalyptic] bir moda içerisinde düşünür. Geçmişin tarihselci ve muhafazakâr "sonsuz" veya "ölüm-süz" imgelerine karşıt olarak, tarihsel maddecî, süreklilik mitini kapı kapı pazarlamaktansa, "tarihin sürekliliğini patlatmayı," "tarihin sürekliliğini infilâk ettirmeyi" amaçlar: "Tarihin homojen gidişatından belirgin bir dönemi infilâk ettirmeyi."¹⁶⁸ Bu türden patlama ve infilâkların amacı da herhangi bir muhafazakâr politikadan açıkça farklıdır, zira Benjamin'in kefarete kavramında içerilen "bütünleme" modeli görünürde muhafazakâr olsa da, nihai amacı *gerçekleştirilebilir* pratik bir hedef olarak kefarete değil, devrimci eyleme bir itki olarak kefarettir.¹⁶⁹ Devrimci eylem, yani, düşünülebilir en komünist ve kesinlikle muhafazakâr olmayan düşünceye yönelik olan: Sınıfsız bir toplum.

Bu anlamda Benjamin'in kefarete kavramını tanrıbilimin –ve tanrıbilim içerisindeki muhafazakârlık tehlikesinin– çerçevesinden çok, seküler yan anlamları üzerinden okumalıyız. Benjamin üzerine pek çok yorum, savı Mesih ile bağlantılı olduğu için, kefarete kavramının teolojik olduğunu farz etmiştir. Fakat kefaretin tanrıbilimsel anlamı, bir dizi anlam içerisinde sadece bir tanesidir. Kefarete aynı zamanda, "ödemesini yaparak bir mahkûmu,

tings, Volume 2, s. 715). Handelman'ın belirttiği gibi, "Geçmiş doğru tek yol ütöpic bir gelecek üzerinden ve geleceğe doğru tek yol geçmiş üzerinden." *Fragments of Redemption*, s.170.

167 Walter Benjamin, "The Destructive Character' (1931), (çev.) Edmund Jephcott, in *Selected Writings*, C. 2, s. 542.

168 Benjamin, "On the Concept of History," the ses XV, XVI, XVII (s. 395-6); "N [On the Theory of Knowledge]," s. 474-5; "Edward Fuchs," s. 262, 268; "Eduard Fuchs," s. 268.

169 Osborne, "Small-scale Victories, Large-scale Defeats," s. 91; the *Politics of Time: Modernity and Avant-Garde* (London: Verso, 1995), s. 146.

esiri veya köleyi serbest bırakma eylemi”ne, “ayrıcalıklı bir konum elde etme veya bir toplumda kabul görme”ye de gönderme yapar. Bu nedenle politik olarak bu türden bir eylem, “geçmişin borçlarından kurtulmak” ve hatta “gelecek aracılığıyla geçmiş kurtarmak” anlamına da gelebilir.¹⁷⁰ Kefaret ve muhafazakârlık böylelikle politik karşıtlar olarak anlaşılırlar: Üstesinden gelinmesi gereken görev geçmiş muhafaza etmekten çok, geçmişin umutlarının kefaretidir.¹⁷¹

Tarihsel bütünlük veya kuşaklar arası ölümsüz sözleşme gibi bir muhafazakâr kavramları içermek bir yana, buradaki sav, muhafazakâr uzlaşma fikrine *karşı* olarak akort edilmiştir. Marx, “sulu gözlü uzlaşma sözlerinin” nasıl karşı-devrimci bir araç olarak işlev görebileceği konusunda bizzat uyarı yapandır: Çatışan sınıf çıkarlarının “duygusal olarak uzlaşması”na yönelik arayışlar, en yüksek düzenin ideolojik cilasası olarak işlev görür.¹⁷² Ayrıca Benjamin’in ilgilerini açık ettiği birçok konu içerisinde, “duygusal uzlaşma” pek de üstlerde sayılmaz: “Avrupa edebiyatının akıbetine itimatsızlık, özgürlüğün akıbetine itimatsızlık, Avrupa insanlığının akıbetine itimatsızlık fakat tüm uzlaşmalara üç kere itimatsızlık: Sınıflar arasında, uluslar arasında ve bireyler arasında,”¹⁷³ ve elbette kuşaklar arasında uzlaşma. Zira uzlaşma ve kefaret arasında temel –uzlaştırılamaz– bir fark vardır. Uzlaşma belirli bir kapanmayı dayatır ve bir tür nihayet üzerinde ısrar ederken; kefaret, geleceğin tam olarak belirlenmediği ile ilgili olarak belirli bir açıklıkta ayak direr.¹⁷⁴ Politik olarak uzlaşma ve kefaret uyumlu değildir; Marksizm ve muhafazakârlık kadar uyumsuzdurlar.

170 Bkz. *Oxford English Dictionary*’deki maddeler.

171 Adorno, Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, s. xv.

172 Marx, Engels, “Great Men of the Exile,” s. 297; Marx, *Class Struggles in France*, s. 58. Ayrıca bkz. Marx’ın Engels’e, Almanya’daki “kötücül uzlaşma rüzgânı”ndan bahsettiği 10 Şubat 1865 tarihli mektubu, Marx, Engels, *Collected Works*, C. 42, s. 85. 173 Benjamin, “Surrealism,” s. 216-7.

174 Bu bağlamda bkz. Joshua Foa Dienstag, *Dancing in Chains: Narrative and Memory in Political Theory* (California: Stanford University Press, 1997), s. 183. Benim buradaki tartışmam, uzlaşmanın Marksist politika açısından yeniden kazanılabilir bir ütöpik boyutu içerebileceği fikrini baltalamaya yöneliktir. Adorno’nun, Benjamin’in kefaretle ilgili bazı fikirlerini uzlaşmaya yönelik olarak yeniden işlemesi bu bağlamda Marksizm’in geliştirilmesinden daha çok, muhafazakârlığa doğru kaydırılmasıdır.

Fakat mesele, kefareti uzlaşmadan ayırt etmenin ve böylelikle geleceğin devrimci hareketine uygun gelen tarihsel maddeci bir ölümler anlayışı için zemin yaratmanın ötesindedir (her ne kadar bu da başlı başına bir mesele olsa da). Benjamin'in kefareti ile ilgili bir açıklama getirme çabası, başaramadığı takdirde ortaya çıkacak son derece gerçek politik tehlike hakkındaki sezgileri ile ilgilidir. Bu tehlike, salt muhafazakâr bir konum olarak sunulamayacak kadar büyüktür. Benjamin, hatırlamanın Marksist bir politikası geliştirilemediği takdirde, başka bir hareketin bunu yapmaya hevesli olacağını farkındadır ve 1920'lerle, 1930'larda bu düşman zafer üzerine zafer kazanmaktadır. Adı da "faşizm"dir.

III. BÖLÜM

Faşizm

III. BÖLÜM

Faşizm: Yaşasın Ölüm!

Benjamin'in, faşist düşman muzaffer olursa ölümlerin dahi güvende olmayacağı önermesi, muhtemelen faşizmle ilgili en genel imge üzerinde oynamaktadır: Faşizm korkutucudur. Bu imge her yönden tahkim edilir. Hitler gibi temel figürler, faşizmle ilgili yazında neredeyse her zaman, öldürmeye meyilli manyaklığın, despotik tiranlığın, ırkçı fanatikliğin ve vahşi çılgınlığın bir bileşimi olarak gösterilirler. Bununla beraber faşizm savaşmayı ve şiddeti de yüceltir, bazı durumlarda korku üzerinden yönetmenin zorunluluğunu da vurgulayan Makyavelci fikri öne çıkarır, sertlikleri ve başarı için mücadeleleri ile böbürlenmekten hoşlanan liderler üretir. Buna milyonlarca insanın katledilmesi de eklendiğinde, faşizm politik imgelemde kolaylıkla kudretli ve korkutucu bir güç olarak belirir.

Fakat bu resmi ters yüz edip, faşizmin ve onun temel kahramanlarının korkutucu olmadıklarını düşünürsek ne olur? Başka bir deyişle, ya Hitler ve diğer faşistler, her şeyden önce, sırf korkmuşlarsa?

Kafasında bu fikirle *Kavgam*'ı okuyanlar garip bir şeyi fark edeceklerdir: Hitler gerçekten de epey korkmuştur. Özellikle giriş bölümlerinde Hitler açıkça dehşete kapılmıştır. Almanya ve Alman olan her şey saldırı altındadır. Viyana'daki bir inşaat sahasında beraber çalıştığı işçilerle oturup öğle yemeğini yerken, işçilerin her şeyi –ulusu, anavatanı, kanun otoritesini, okulu, dini– reddediyor oluşları Hitler'in dikkatini çeker: "Ürkütücü bir derinliğin çamuruna çekilmeyen hiçbir şey yoktu." "İşyerinde, fabrikada, toplantı salonunda ve kitle gösterileri vesilesiyle terörü dayatan," sosyal demokrasi, "rezil bir ruhsal terör" olarak anlaşılıyordu; sendikalar ise "ulusal ekonominin güvenliği ve bağımsızlığına karşı terör aygıtları" idi.¹ Bu, kitabın bir teması haline gelir: "korkutucu sayı"da "çöküş güçleri," "berbat" ittifak siyaseti, Marksizm'e karşı sefilce yarım yamalak önlemler ve saire.² Korkuya kapılmadığı durumlarda ise dehşete düşmektedir: "O zaman beni en çok ne dehşete düşürmüştü bilmiyorum: Yoldaşların ekonomik zavallılığı, moral ve etik hoyratlıkları ya da entelektüel seviyelerinin düşüklüğü." Aslında Hitler için her yerde dehşet vardır: "Böyle bir tutumdaki [ulusal gurur noksanlığı] dehşet," savaşın "dehşeti," sanatsal yapıtın vasfındaki dehşet.³ Hitler bunu çocukluğuna kadar geri götürür: "Altı yaşındaki zavallı küçük çocuk, bir yetişkine dehşet dışında ilham verebilecek şeylerin varlığından şüphe etmektedir."⁴ Hitler'in korkusu ile ilgili olarak "birincil deneyim" yorumunun müşterisi olsun veya olmasın, korkunun Hitler'in tüm siyasetine ve göreceğimiz gibi faşizmin ideolojisinde merkezi olduğu gayet açıktır.

1 Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1925), (çev.) Ralph Manheim (Boston: Houghton Mifflin Company, 1943), s. 40, 43, 44, 50, 324.

2 Hitler, *Mein Kampf*, s. 154, 155, 169.

3 Hitler, *Mein Kampf*, s. 30, 32, 165, 264.

4 Hitler, *Mein Kampf*, s. 32.

“Hitler’in temel duygusunun korku olduğu iddiası şaşırtıcı gelebilir,” der Ernst Nolte.⁵ Olabilir fakat göstermeyi umduğum üzere, faşist zihnin ideolojisi ve ruhu kazıldığında ortaya çıkan bu temel duygunun bizlere en başından itibaren besbelli olması gerektirir. Nolte şöyle der: “Hitler’in korkusunun öznesi kolaylıkla belirlenebilir fakat tanımlanması zordur: O Almanya’dır, ulustur, Anavatandır.” Öte yandan, “Hitler’in korkusunun ve nefretinin nesnesi, öznesine göre çok daha sık ve açık bir şekilde ortaya çıkar (...) Yahudi olarak bilinen evrensel zanlı.”⁶ Aslında Hitler’in korkusunun nesnesi hiçbir yerde, Nolte’nin önerdiği gibi açık olmaya yakın bile değildir. Elbette ki Yahudiler korkunun merkezindedir. Bununla birlikte Hitler’in Yahudi kavramı ayrılmaz bir şekilde komünizm, demokrasi, finans veya “üretici olmayan” sermaye ile de bağlıdır, hatta bunlarla iç içe geçtiği bile söylenebilir. Bu hedefler bir Nazi’nin kafasındaki o kadar bağlantılıdır ki neredeyse aynı şeylerdir: Üretici olmayan finans [mali] sermayeye saldırı Yahudi sermayesine saldırdır ve Yahudilere saldırı da komünizme saldırdır. Nazizm’e göre, demokrasiyi finans kapitalizminin hâkimiyeti için kullanan, dünya çapında bir Yahudi-Bolşevik komplosu söz konusudur. Bu, Yahudi, sermayedar, liberal-demokratik ve komünist düşmanı kapsamak için “Yahudi Finans Bolşevizmi” veya “Marksizan-ahlak bozucu-Liberal-Kapitalist” gibi yeni söylemsel biçimleri gerektiren ideolojik bir yığındır.

Hitler’in korkusunun nesnesi Yahudiler olabilir fakat bu asla *açıkça* Yahudiler değildir, zira bu nesne bünyesinde çelişkili nitelikleri barındırmaktadır: Hem özel mülkiyeti yıkmayı hedefleyen bir komünisttir hem de gözünü hırs bürümüş bir sermayedar; hem çok fazla kamusal etkisi olandır hem de özel alanına çekilmiş bir figür; hem modern devletin kurumlarının arkasındaki bir güçtür hem de denetimini tamamen eline geçirdiğinde bunları yıkmakla tehdit edendir; aşırı ve yıkıcı değer-

5 Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism* (1963), (çev.) Leila Vennewitz (NY: New American Library, 1969), s. 507.

6 Nolte, *Three Faces of Fascism*, s. 508-9.

lere sahip bir avangart sanatçı hem de kırsal bir küçük burjuva beyaz yakalı işçi; hem barış yanlısıdır hem de savaş heveslisi bir emperyalist; hem güçlü erilliği bozan bir homoseksüeldir hem de Aryan kadınlarını baştan çıkarıcısı. Çelişkilerin listesi uzar gider. Daha da kötüsü, bu figür bir ırk, din, kültür veya bir ulus (hatta çeşitli uluslar) olmak ve olmamak arasında gidip geliyor gibidir. Başka bir deyişle, düşman *bitimsiz taklit* ile iştigal etmektedir. Düşmanın gücü taklitçi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır ve kendisini her kültür, devlet ve toplumsal gruba sokma ve onlar üzerinden asalak olarak yaşama yeteneği onları her daim yozlaşmaya açık hale getirmektedir.⁷ Kısmen bu karmaşıklığından dolayı, kısmen de gizli güçleri ve ajanları olduğu farz edildiğinden, düşman şimdiye kadarki en karmaşık ve tamamen melez bir biçim altında görülmeye başlarlar. Korku durmaksızın yorumlanır ve yeniden yorumlanır ki bu sürecin kendisi korkuyu teyit eder ve onu daha da yoğun kılar.⁸ Hitler'in korkusunun nesnesi hiç de açık değildir, zira nesne açık bir kimliğe sahip olarak belirmemektedir. Düşman tüm sınırları çiğneyen, tüm sınıflandırmalara direnen, kendisini ve saldırısının doğasını gizlemek için durmadan değişen biçimsiz bir varlıktır. Daha da kötüsü, düşman nesne “insan görünümüne bürünmüştür.”⁹ Hitler'den Carl Schmitt'e kadar faşistlerin işaret etmekten bıkip usanmadıkları gibi, insan suretindeki her varlık insan değildir.¹⁰ İnsan görünümü, düşmanın aslında – yine çelişkili olarak– hem insan-üstü hem de insan-altı olduğu gerçeğini gizlemeye yardım etmektedir: Hem dünyayı felakete sürükleyen insan-üstü güçlere sahiptir hem de yozlaşmanın, hastalığın ve dağılmanın insan-altı sebebidir de: “Anti-insan,

7 Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, (çev.) Chris Turner (Oxford: Basil Blackwell, 1990), s. 96.

8 Bu Nolte'nin Charles Maurras ile ilgili olarak vurguladığı bir husus fakat aynı şekilde Hitler içinde geçerli, bkz. *Three Faces of Fascism*, s. 182.

9 Hitler, *Mein Kampf*, s. 52. Hitler, Marksistler'in insan olup olmadıkları üzerine de düşünür (s. 41).

10 Schmitt bu yorumu şurada yapar: “Das gute Recht der deutschen Revolution,” *Westdeutscher Beobachter*, 12 May 1933, alıntılayan Claudia Koonz, *The Nazi Conscience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), s. 2. Hitler'in bu yorumu kullanışı da bu kaynakta aktarılır.

başka bir tanrının yarattığı (...) doğanın dışında ve ona düşman bir yaratık.”¹¹ İnsan-üstü güç ve insan-altı hastalık imgeleri zıt temsillerdir. Fakat faşizm, sanki durmadan değişen ve durmadan taklit eden bir güç, insanlığa şekli durmadan değişen bir saldırı başlatmış gibi, her ikisini de aynı varlığa atfeder.¹² Saul Friedländer’in belirttiği gibi:

Sadece Hitler’in Yahudi anlayışında değil, genel olarak anti-Semitizm’de imgeleri birçoğu sürekli bir dönüşüm içerisinde yakınlaşır görünürler. Bu imgeler Yahudi’nin eski temsillerin bozulmamış yankılarıdır, her daim değişen ve her daim aynı, bir yaşayan ölü, ya bir hayalet gezgin ya da bir hayalet getto sakini. Böylelikle her yere nüfuz eden Yahudi tehdidi biçimsiz ve temsil edilemez hâle gelir ve bu şekilde olabilecek en korkutucu hayalet olur: her yerde bir karaltı gibi gezinen, her yere sızdığı halde ölümün görünmez taşıyıcısı olan bir tehdit.¹³

Bu bitimsiz taklit ve her yerde ve hiçbir yerde olma, her şey ve hiçbir şey olma, insan-üstü ve insan-altı olma yeteneği, Stephen Eric Bronner’in bukalemun etkisi dediği şeydir: Farklı zamanlarda farklı biçimler alabilen bir bukalemun olduğu için düşmanın ezici bir gücü olduğu düşünülür.¹⁴ Düşmanın bir canavar olmasının daha iyi bir öneri olacağını söyleyebiliriz.

Kavgam’da Yahudi, komünist, parlamenter gibi özellikle isimlendirilmiş hedefler olsa da düşman, genelde bir canavar türü olarak düşünülmüştür. Hitler, politikaya yöneldiği erken dönemler için yaptığı bir yorumda, Yahudi sorunu ile ilgili ilk okumalarına başladığında, “tüm bir mesele bana canavarca görünüyordu (...) öyle ki haksızlık yapma korkusunun eziyeti altında yeniden tedirginliğe ve belirsizliğe” kapıldığını söylüyordu.¹⁵ Başlardaki bu tedirginlik ve belirsizlik onu politikadan geri döndürmediyse de, yakın zamanda Alman ulusunu kur-

11 Hitler in Hermann Rauschning, *Hitler Speaks: A Series of Political Conversations with Adolf Hitler on his Real Aims* (London: Thornton Butterworth, 1939), s. 238.

12 Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, s. 100.

13 Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews, C. 1: The Years of Persecution, 1933-1939* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1997), s. 100-1.

14 Stephen Eric Bronner, *A Rumor About the Jews: Reflections on Antisemitism and the Protocols of the Learned Elders of Zion* (New York: St. Martin’s Press, 2000), s. 8, 69, 145.

15 Hitler, *Mein Kampf*, s. 56.

tarma mücadelesi içerisinde daha birçok canavarla karşılaşacaktı. *Kavgam*'dan 1928 tarihli *Gizli Kitap'a* [Secret Book] ve *Sofra Sohbetleri*'ne [Table Talk] kadar her metinde ve yaptığı tüm konuşmalarda, düşman her zaman için “şekilsiz [amorfl] bir canavar”dı.¹⁶ Yahudi inancı “kesin olarak canavarca”ydı.¹⁷ Halkın kanını emen prensler “kıymetli halkı umutsuzluğa sevk edecek eziyeti yapan (...) canavarlar”dı.¹⁸ Marksizm “Kızıl canavar”dı ve bir insanın değil, “sadece bir canavarın beyninde üretilmiş olabilirdi”¹⁹ ve hiç kuşkusuz “sadece entelektüel canavarlar üretmekte başarılı olan” bir eğitim sisteminin ürünüydü.²⁰ 1918'de Alman Cumhuriyeti'nin ilân edilmesi, canavarca bir katliamı ve sonuç olarak bir “canavar-çocuğu” dünyaya getiren canavar savaş tazminatlarını takip eden “canavarca bir olay” olarak görülüyordu. Demokrasi ve parlamentarizmin de aynı şekilde “pislik ve ateşin canavarlığını” ürettikleri söyleniyordu.²¹

Bu damarı takip etmek mümkün. Rusya ve Yahudiler “süper endüstriyel bir canavar” yaratmışlardı.²² Ya Amerika Birleşik Devletleri? “Canavar onun için tek olası isimdir.”²³ Genel olarak anlaşıldığı biçimiyle devlet Hitler için “yirminci yüzyılın en büyük canavarıdır.”²⁴ Nazizm açısından devlet bir amaca, ırksal grubun korunması ve gelişmesine yönelik bir araçtır. Bu anlamda Hitler için devlet, “Bir ulusun yaşayan organizmasıdır,” ırklar arası mücadelede *organik* bir güçtür²⁵ ayrıca “*Bu amaca*

16 “Entry for 6th February 1945,” *The Testament of Adolf Hitler: The Hitler-Bormann Documents, February-April 1945*, (çev.) Colonel R. Stevens, (der.) Francois Genoud (London: Icon Books, 1962), s. 47.

17 Hitler, *Mein Kampf*, s. 307.

18 Hitler, *Mein Kampf*, s. 311.

19 Hitler, *Mein Kampf*, s. 63-4; “Speech of 1st August 1923,” in *The Speeches of Adolf Hitler, April 1922-August 1939*, C. 1, (çev.) Norman H. Baynes (London: Oxford University Press, 1942), s. 78.

20 “Entry for 29th August 1942, evening,” *Hitler's Table Talk, 1941-1944*, (çev.) Norman Cameron and R. H. Stevens (London: Phoenix Press, 1953), s. 674.

21 Hitler, *Mein Kampf*, s. 78, 205, 468; *Hitler's Secret Book* (1928), (çev.) Salvatore Attanasio (New York: Grove Press, 1961), s. 78, 97, 170; “Speech of 30th January, 1942,” www.adolfhitler.ws/lib/speeches/text/420130.html (12th January 2003).

22 “Entry for 22nd August 1942,” *Hitler's Table Talk*, s. 657.

23 “Entry for 7th February 1945,” *Testament of Adolf Hitler*, s. 53.

24 Hitler, *Mein Kampf*, s. 386; *Secret Book*, s. 110.

25 Hitler, *Mein Kampf*, s. 393-5.

hizmet etmeyen devletler aslında gayrimeşru canavarlıktırlar."²⁶ Böyledirler, zira salt *mekanik* anlamda kavranır ve kullanılırlar. Günümüzün düzeni, "devlet adı verilen ve günümüzün canavarlığını oluşturan insani mekanizmanın her ne pahasına olursa olsun korunmasıdır."²⁷ Bu açıdan devleti "tüm soğuk canavarların en soğuğu" olarak tarif eden Nietzsche haklıdır: "Onların [Marksist-liberal-demokrat-Yahudi kuramcılarının] bizlere bugün devlet olarak yutturmaya çalıştıkları, en derin insan hatasından ortaya çıkan bir canavardır."²⁸ Ayrıca, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu tür devletlerden ortaya çıkan politikaların birçoğu da "programatik canavarlıklardır."²⁹

Bu şekilsiz canavar düşüncesi yirminci yüzyılın ilk yarısında aşırı Sağ söyleme nüfuz etmiş, bu söyleme bugün için de nüfuz etmeye devam etmiş ve hem dün hem de bugün faşist imgelemi [hayal dünyasını] beslemiştir. Buna, örneğin Klaus Theweleit tarafından belgelenen *Freikorps*'ların "eril düşlemlerinde" rastlamak mümkündür. Alman düzeninin ve edebinin altını oyan proleter, komünist, cinsel olarak etkin kadın bileşimi (yine: devamlı değişen, taklit eden, bukalemunvâri) belirli bir kadın imgesini çağırmaktadır: Aynı anda hem cinsel hem de politik olarak faal olan ve bu nedenle de hem cinsel hem de politik olarak tehditkâr olan kadın. Theweleit tarafından incelenen bu eril düşlemlerde bu tür kadınlar iğrenç özelliklere sahip olarak tasvir edilirler: Cırtlak bir sesle bağırان ve kakhaha atan, bedeni olmasa da yüzü kırmızı, çıplak ve çıplak olmaktan hoşnut, tüm duygulardan ve saygıdan azade: Erkekler için tam bir canavar. Theweleit iddiası şudur:

proleter kadının bir canavar olarak tasviri (...) küfreden, çığlık atan, tırmalayan, gaz çıkaran, ısırان, saldıran, parça parça eden, pasaklı, saç başı dağılmış, kedi gibi tıslayan, edepsiz, etrafta fahişelik yapan, çıplak kıcını şaplaklatan ve erkeklerle dalga

26 Hitler, *Mein Kampf*, s. 393.

27 Hitler, *Mein Kampf*, s. 386.

28 Hitler, *Mein Kampf*, s. 394; Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* (1883-5), (çev.) R. J. Hollingdale (London: Penguin, 1969), s. 75.

29 Hitler, *Mein Kampf*, s. 374.

geçmeye doymayan düşlemsel bir varlığın inşasına kadar takip edilebilir.³⁰

“Proleter kadın” ve “dişi komünist” gibi imgelemin canavarlarına karşı duyulan iğrenme, hiç şüphesiz ki ifade edilemeyecek kadar büyük olan, daha derin endişelerle yüklü cinsel düşüncelerle ilişkilidir. “Proleter kadın” isimlendirilemeyen bir korkunun ismi gibidir (...) korkunun ne olduğu ise belirsiz kalmaktadır.³¹

Tekrar etmek gerekirse, bu belirsizlik canavar biçiminin, dönemin aşırı Sağ söyleminde diğer tüm ötekilere kolaylıkla kayabileceği anlamına gelmektedir.

Bu düş ürünü temsillerin bir ismi olmuş mudur? Hitler’in “canavarları” bazı durumlarda çok başlı su yılanı olarak ortaya çıkar: Komünist ve kapitalist, homoseksüel ve azgın bir heteroseksüel vesaire. “Yahudi dünyasına ait bir kelime olan *hydra*” birçok başı olan ve savaşıırken kesilen başlarının yerine yenisini çıkarma yeteneğine sahip bir canavar olarak belirir.³² Fakat ben, faşizm için gerçek canavarın vampirden başka bir şey olup olmadığıyla ilgileneceğim. Bir önceki bölümden vampirler için birçok politik kullanımın olduğunu fakat Marx için bu imgenin hiçbir şekilde Yahudiler ile bağlantılı olmadığını biliyoruz. Bu bölümdeki tartışma, Marx’ın vampiri kullanımı ile ilgili bazı önemli karşılaştırmalara izin verecek ve belirli canavar biçimlerinin farklı politik amaçlar için nasıl kullanıldığını resmedecektir. Aynı zamanda, şimdiye kadar gördüklerimizden çok farklı bir ölümler politikasının sunulacağı ölümlerle ilgili bir tartışmaya da yeniden girilecektir.

Korkunun Heyecanı

Vampir ve canavar Yahudi imgesinin gelişimini anlayabilmek için biraz geriye, anti-Semitizmin on dokuzuncu yüzyıldaki gelişimine gitmemiz gerekir. Başka bir yerde faşizmin ve modern anti-Semitizmin ortaya çıkışının, on dokuzuncu yüzyılda mil-

30 Klaus Theweleit, *Male Fantasies, C.1: Women, Floods, Bodies, History* (1977), (çev.) Stephen Conway (Cambridge: Polity Press, 1987), s. 67, 372.

31 Theweleit, *Male Fantasies, C.1*, s. 69-70.

32 Hitler, *Mein Kampf*, s. 637.

liyetçiliğin ve “ırk düşüncesinin” gelişimi bağlamında, özellikle de sınıf meselesinin ulus ve ırk meseleleri ile temas ettiği haller bağlamında düşünmek gerektiğini iddia etmiştim.³³ Fakat bu bağlamın, aynı dönemde gerçekleşen Gotik’in doğasındaki değişim ile ilişkilendirilmesi gerekir.

Ulus-devletin on dokuzuncu yüzyıldaki gelişimi ve tahkimatı, Yahudi halkının ulus olmayan bir halk olarak düşünülmesine yol açmıştır. Daha da kötüsü, farklı bölgelerdeki Yahudi yerleşimleri, Yahudilerin diğer uluslar içerisinde bir ulus olarak düşünülebilmesi anlamına gelmiştir: Özünde “evsiz” bir halk ve bu nedenle diğer ulus ve devletlerin bedeninde bir “asalak.” Böylelikle Yahudiler diğer yabancıların olmadığı şekilde bir yabancı olarak düşünülür oldular; onlar sadece Almanya’da evlerinde olmamakla kalmıyorlardı, hiçbir yerde evlerinde değillerdi. Yabancı olmak Yahudiler için geçici bir durum olarak değil, onların özüne dair bir hâl olarak düşünülüyordu. Bu haliyle Yahudi, kolaylıkla, ikili bir tehdidi barındırır olarak anlaşıldı. Bir yandan kök salmanın ifadesi olacak *belirli* varoluş kiplerini benimsemeyi ve *belirli* politik biçimlere bağlanmayı inatla reddediyorlardı. Bunun yerine başka uluslar içerisinde bir “topluluk” olmakta ısrar ediyorlardı. Öte yandan, ulus-olmayan ulus olmak Yahudilerin aynı zamanda uluslar-arası ulus oldukları anlamına geliyordu ki bu ulus-suz halleri diğer –gerçek– ulusların sınırları arasında sürüklenip durmalarına müsaade ediyordu. Ulus kurtuluşun temeli, yenilenmenin ve dirilmenin aracı olduğundan, Yahudiler’in ulus noksanlığı onların bu kurtuluşunu adeta içeriden tehdit ediyordu. Ayrıca Yahudilerin evrensel insan değerlerini dile getiriyor olmalarının da ulusun altını oyduğu düşünülüyordu, zira Yahudiler entelektüel olarak, ya Aydınlanma aklının evrensel liberal değerlerine ya da Marksist enternasyonalizme bağlılık üzerinden, ulusal sınırların mitolojik aşamasına karşı özgür iradeyi ve seçim düşüncesini öne süren bir evrenselciliğe bağlanmış olarak görülüyordu. Hem fiziksel hem de entelektüel olarak Yahudiler tüm ulusların iddialarını

33 Mark Neocleous, *Fascism* (Milton Keynes: Open University Press, 1997).

yasladıkları gerçeğe başkaldırıyorlardı: ulus olmanın doğal olarak atfedilmiş karakteri ve ulusal biçimin doğallığı.

Yahudilerin ulus-devlet karşısındaki statüleri çevresindeki bu gerilim, emperyalizmin 1880'lerin ortaları ile I. Dünya Savaşı arasında zirve yaptığı dönemde daha da yoğunlaştı. İrk düşüncesinin, sınıflar, uluslar ve bunların mücadeleleri çevresindeki paralel gerilimlerle bağlanması ve bazılarını kapsar hâle gelmesi bu yoğunlaşmanın bir parçasıydı. Geç on dokuzuncu yüzyıl boyunca ırk düşüncesi giderek daha açık bir şekilde politikleşti ve ırk ve ırksal üstünlük fikri bireylerin, çoğunlukla ve muhtemelen özellikle ezilen bireylerin, kendilerini ırksal bir aristokrasinin parçası hissetmelerini sağlayan ideolojik bir mekanizma rolü oynadı. İşçi sınıfı ile ilgili olarak, örneğin, ırklar arasında, onları hiyerarşik olarak düzenlememize müsaade eden bazı temel farklılıkların olduğu düşüncesi, beyaz işçi sınıfının da yüksek bir ırka mensup olduğu düşüncesini ortaya çıkardı. İrksal mücadelenin tarihin ilerletici gücü olarak konumlandırılmasıyla, işçi sınıfı da yeni ırksal aristokrasinin ve on dokuzuncu yüzyıl bağlamında tarihin ilerletici gücünün bir parçası olarak kavramsallaştırılabildi. Bu durumda işçilere gönderilen mesaj şuydu: (İrksal) bir aristokrasi ile tanımlanmak varken neden ezilen bir sınıfla tanımlanasın? Dolayısıyla ırkçılık sınıf mücadelesinin güçlü bir ideolojik yedeği, ırksal öteki yeniden birleştirilen halk topluluğunun yeni düşmanı ve aynı zamanda da emperyalist hamle için de güçlü bir zemin unsuru oldu. İrk ve sınıf ile ilgili gerilimlerin arasından kan teması geçmekteydi. Foucault, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, cinselliğin araçları üzerinden tatbik edilen türden bir politik erkin yeniden canlandırılmasına yönelik bir ideolojik ağırlık sağlamak için kan temasına başvurulduğunu iddia etmiştir. İrkçılık bu noktada, gerekçelerini kanın saflığı ve ırkın zaferi ile ilgili mitolojik ilgiden alan beden, davranış, sağlık ve gündelik hayat düzeyindeki sürekli müdahaleler üzerinden şekillenmiştir.³⁴ Fakat

34 Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction* (1976), (çev.) Richard Hurley (Harmondsworth: Penguin, 1979), s. 149.

Foucault'nun bu izahına eklememiz gerekir ki giderek daha fazla ırkçı bir bakışla anlaşıldığı için, sınıf da kanın çerçevesinden düşünülür olmuştur. Benedict Anderson'un belirttiği gibi, "ırkçılığın rüyalarının kökenleri sınıf ideolojilerindedir (...) her şeyden önce de yöneticiler arasındaki tanrısallık iddiasında, 'mavi' veya 'beyaz' kan ve soylular arasında 'üreme' iddialarında."³⁵

İşte tam da bu süreçte Gotik gelenek içerisinde bir kayma ortaya çıkar. Gotik'in kültürel tarihçileri, Gotik korkunun alanının, perili şato veya manastır tarafından temsil edilen yozlaşmış aristokrasi veya ruhban korkusundan, nasıl, hem "özel" alana (aile, ev) hem de "yabancı" karşısında ulusal olana işaret ettiğinden faydalı bir belirsizliğe sahip olan içteki [domestic] canavar varlıklarda şekillenen korkuya kaydığını göstermişlerdir. Bu kaymanın bir parçası olarak *aristokrat* miras meselesi, giderek ırk kategorisine bağlı yeni bir ulusal kimlik biçimi tarafından ele geçirilen ulusal kimlik dizininin daha önemsiz bir boyutu haline geldi. Soyluluğun kanı, ulusal vatandaşın kanı üzerinden düşünülür oldu ve her ikisi de Yahudiler ve Çingeneler gibi güya "saf olmayan" ırklardan farklılıkları bağlamında tanımlanır hâle geldi. Emperyalizm dışarıda ilerledikçe ve ulusal kimlik de "evdeki" sınıf mücadelesini bastırmanın bir aracı olarak geliştikçe, ulusal-olmayanlar yabancı doğaları ve canavar özellikleri ile tanımlanır oldular. Geç on dokuzuncu yüzyılın bu geniş toplumsal, ekonomik ve politik ortamı vampir temasının yükselmesi için temelleri ortaya koydu. Zira "yabancı" kavramı, asalak bir canavarlıkla özdeşleştirildikçe, Gotik canavarlar da bu dönem içerisinde, asalaklığı –ve böylelikle vampirliği– korkunun tanımlayıcı niteliği haline getirdiler.³⁶ Böylelikle canavarlığın kültürel kavranışı, ırksal üstünlüğün sosyo-politik kuramlarıyla aynı döneme denk geldi, onlarla kesişti ve onlara dâhil oldu. Bu meseleyi, Gotik tarzın bu dönemdeki en bilinen

35 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1991), s. 149.

36 Judith Halberstam, *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters* (Durham: Duke University Press, 1998), s. 16; Bram Dijkstra, *Evil Sisters: The Threat of Female Sexuality and the Cult of Manhood* (New York: Alfred A Knopf, 1996), s. 85.

ve en popüler çalışmasını, Bram Stoker'ın *Dracula*'sını (1897) kısaca tartışarak irdeleyelim.

İyi bilindiği üzere, *Dracula* saflığın ve tehlikenin hikâyesidir. Fakat hem on dokuzuncu yüzyılın geç dönemlerinde İngiltere'deki kalabalık yabancı Yahudiler hem de Stoker'ın kişisel ilişkileri bağlamına oturtulması gereken bir saflık ve tehlike hikâyesidir. Stoker, Yahudilere karşı kan karalamasını yeniden canlandıran bir kitapçığın yazarı olan Richard Burton'un iyi arkadaşıdır. *Dracula*, birçok açıdan Yahudi karakterinin karikatürize bir kişileştirilmesidir: Fiziksel özellikleri, parayla ilişkisi, asalaklığı ve ahlâki düşkünlüğü onu bir şekilde Yahudi olarak damgalar.

Jonathan Harper'ın romanın giriş bölümünde yaptığı *Dracula* tasviri, Kont'un "gayet belirgin çehresi"ne tanıklık etmektedir: Uzun, ince ve kemerli bir burun, kalın kaşlar ve yoğun, kıvrık saçlar, kaba bir ağız ve belirgin şekilde beyaz dişler, sivri kulaklar ile "olağandışı solgun"lukta eğimli bir yüz.³⁷ Birçok fiziksel özelliği Yahudiliğin bir işareti olarak yorumlanabilecekken, özellikleri roman boyunca değişime uğrar ki bu, vampirin (Londra'da bir İngiliz olarak görünebilecek derecedeki) taklit-sel yeteneğinin bir işaretidir. Fakat her durumda ortaya konan belirli bir Yahudiliktir. Diğer karakterlerden gelen yorumlar da *Dracula*'nın Yahudi çehresi ile bağını güçlendirici niteliktedir. Tabutları *Dracula*'nın şatosuna sürükleyen işçilerden birisi şu yorumda bulunur: "Mekân öylesine bakımsızdı ki içi Kudüs gibi kokuyordu." *Dracula*'ya avcılarından kaçması için yardım eden de ahlaksız bir Yahudi'dir: "Koyununkisi gibi bir burun ve bir fesle, daha çok Adelphi Tiyatrosu tipindeki İbraniler'den olan Hildesheim'ı ofisinde bulduk (...) Küçük bir pazarlıkla bize bildiklerini anlattı." (448). Her iki durumda da *Dracula* kesinlikle Doğu Avrupalı ve bu nedenle de tam bir yabancıdır. İlk sayfadan itibaren, "oryantalist" bir metin içerisinde olduğumuz açıklık kazanır. *Dracula*'nın dünyasına girmek "Batı'yı terk etmek ve Doğu'ya girmektir" (7) ve bu yabancılık veya "ötekilik" roman

37 Bram Stoker, *Dracula* (London: Penguin, 1993), s. 28. Romana yapılan göndermeler bundan sonar metin içerisinde ve parantezde gösterilecektir.

boyunca, örneğin, Dracula'nın yediği yemekler, masa adabı, uyuma biçimi, garip kokusu, haça olan nefreti ve defin gerekleri bağlamında yorumlanır. Dracula sadece Yahudi değildir, özsel olarak yabancıdır; yalın bir biçimde o "ötekidir" (374). Romanda Dracula'nın canavarlığının oluşturulmasına yardım eden unsur, yabancı bir istilacı olma mertebesidir. Bu onu diğer birçok Gotik yaratığından ayırıştırır ve gerçekten tekinsiz (*unheimlich*) kılar. Dracula sadece kendi yuvasını terk etmiş değildir, ayrıca her yeri kendi yuvası haline getirmek de ister görünmektedir; bir tür "doğaüstü emperyalizm."³⁸

Bu doğaüstü emperyalizm Dracula'nın altın ve döviz istifleme eğilimi ile daha da pekiştirilir. Dracula'nın şatosunu arayan Harker "Bir köşede büyük bir öbek altın" ve birçok ülkeden para bulur: "Her türden altın, Roma, İngiliz, Avusturya, Macar, Yunan ve Türk paraları" (66). Çoğunlukla soğukkanlı olan Dracula'nın en sonunda kendini kaybetmesine neden olan şey, kendisini kovalayanlarla karşılaştığında bu paraya yönelik olarak ortaya çıkan tehdittir: "Kont'un yüz ifadesi o kadar korkunçtu ki bir an için Harker için korktum." Kont, parayı korumak için "hayatını" riske de atabilmektedir: "Bir anda, kavisli bir hamleyle, daha yumruğu düşmeden Harker'ın kolunun altından sıyrıldı ve odaya dağılan paraların bir avucunu yerden alarak kendisini pencereye attı." Üstelik bu, sadece parayı çok isteyen bir yaratık değildir, paradan yapılmış gibi de görünmektedir: "Bıçağın ucu paltosunun kolunu yırttı ve bir yığın banknotun ve altının aktığı geniş bir yırtık oluşturdu" (39). Buradaki ima, para ile damarlarından akacak kadar yakın bir biçimde özdeşleştirilmiş olmasıdır.

İma, hiç şüphesiz ki, tüm roman boyunca devam eden kan üzerindeki savaşı da bağlantılıdır. Kan, kültürel ve politik olarak farklı şeylerle sıklıkla bağlantılandırılır: gıda ve beslenme, döl, İsa'nın kanı, hayat ve ölüm (ve elbette sermaye). Fakat anlamı, kanın ırksal kimliğin önemli bir tanımlayıcısı ve metaforu

38 John Allen Stevenson, "A Vampire in the Mirror: The Sexuality of *Dracula*," *PMLA*, C. 103 No. 2, 1988, s. 139-49.

olmasının biçimlerine bağlı olarak da ortaya çıkar. Romanın büyük bir kısmının kan meselesi üzerine olması, bu birleşik gelişime açısından önemlidir, özellikle on dokuzuncu yüzyıl boyunca milliyetçi ve aşırı sağ ajanda açısından kanın politik öneminin yoğunlaştığı düşünülecek olursa. Dracula önceden ilân eder: “Savaş günleri sona erdi. Kan, bu onursuz barış günlerinde çok değerli bir şey” (43). Tersine, kendi insanları “gururlanmakta haklıdır, zira damarlarımızda, üstünlük namına, aslanlar dövüşürken dövüşen birçok cesur ırkın kanları akmaktadır” (42). Aynı şekilde, yozlaşmış Renfield aklını kaçıırken, o sadece tekrarlayıp durur: “Kan hayattır! Kan hayattır!” (184). Ve akli dengesi kendisini ifade etmeye yetecek kadar yerindeyken, bunu romana merkez teşkil edecek biçimde yapar: “Bir keresinde onu [Jonathan Harker], kanın aracılığıyla yaşamını bedenimde özümseyerek, kendi yaşamsal güçlerimi kuvvetlendirmek amacıyla öldürmeye çalıştım; *Kutsal Kitap*’taki ifadeye dayanarak elbette: ‘Çünkü kan hayattır’ ” (301).

İncil’den alınan bu ifade, yorumdaki politik boyutu gizlemektedir ki bu boyut, kan meselesinin, toplumsal cinsiyet ve cinsellik meselelerini romana dâhil etmek için bir mekanizma olarak işlev görürken kolaylıkla teşhis edilir. Romanda Kont’un odaklandığı iki kadın da, Lucy Westenra (şarkiyatçı temayı pekiştiren [*West-enra*] garp kökenli bir isim) ve Mina Harker, modern kadını temsil etmektedir. Lucy kendisini üç adamla aşk yaşayan “korkunç bir çapkın” olarak tarif ederken şu tür meselelere şaşırmadan duramaz: “Bir kadının üç veya ne kadar isterse o kadar erkekle evlenmesine neden müsaade etmezler ki? Fakat bu sapkınlık ve ben bunu söylememeliyim” (81). Mina, “Yeni Kadın” meselesi ve bir gün kadın ve erkeğin “evlenme teklifi ve kabulünden önce birbirlerini uyurken görmelerinin” mümkün olup olmayacağı gibi meseleler üzerine kafa yormaktadır (119). Burada iki “modern” kadın vardır ve bu, “vampir” ifadesinin erken on dokuzuncu yüzyıl boyunca, giderek cinsel olarak yırtıcı kadını, sosyalist kitleler arasından çıkan ve erkek iktidarında cinsel-politik bir tahribat yaratmak için ona hınçla

saldıran “vamp”ı ima eder hâle gelmesiyle ilintilidir. Bu durum, ideolojik ağırlığı, kadının cinsel özgürleşmesine karşı savaşımlar lehine koyar, zira Bram Dijkstra’nın öne sürdüğü gibi, kan ile ilgili politik takıntı “cinselliğe dair en ufak bir bağımsız ilgiyi sergileyen kadını bir vampire dönüştürmekte işlevseldir.”³⁹ Öte yandan Dracula’nın da “bizim” kadınlarımıza yönelik arzusu vardır. Dracula paraları alıp kaçtığında, zenginlik için değil, yabancı kadınlar için olan arzusundan bahseder: “Hepsini sevdiğin o kızlar artık benim ve onlar üzerinden sen ve diğerleri de benim olacaksınız” (394). Romanın birçok kısmı Dracula’nın İngiliz kadınlarını nasıl arayıp bulduğunu, kanlarını içtiğini ve “kendisine ait kıldığını” anlatmaya ayrılmıştır. Buradaki “benim” hem iyeliği, hem de Dracula birinin kanını içtiğinde kurbanın sadece vampir olmakla kalmayıp, yeni bir ırksal kimlik kazandığı gerçeğini kapsamaktadır. Dahası, cinsel ele geçirme süreci kesinlikle “normal” değildir, zira Dracula’nın cinsel yırtıcılığı, oral takıntısı ve ölü seviciliği bileşimi üzerinden ifade edilmektedir. Dracula’yı bu kadar canavar yapan tuhaflık, bu nedenle iki katı korkutucudur: Sadece kendisine güç veren para ve mülkiyetin peşinde değildir. O, istilası özellikle ve sapkınca cinsel kastlar da taşıyan bir yabancıdır. Doğaüstü emperyalizmi, cinsel bir emperyalizmdir de.

Kadının cinselliğine dair bu mücadele, kan hakkındaki mücadele üzerinden çözülür. Lucy Kont’a teslim olduğunda, kendisine üç talibinden, sonra da başka bir erkekten kan verilir. Kan temini için hiçbir kadına güvenilmez, zira olması gereken bir erkek ve heteroseksüelin kanının birleşmesi/naklidir: “Kadıninkisi dertli iken, cesur bir erkeğin kanı bu dünyadaki en değerli şeydir (...) Sen bir erkeksin ve bizim istediğimiz de bir erkek” (159, 194). Dört erkeğin kanı ile beslenen Lucy, istediği türden bir kadın olur, istediği kadar erkeğe sahip olan bir kadındır. Fakat bu onu vahşi bir kadına dönüştürür, öylesine vahşi ki arzusu sadece çocukların kanı ile tatmin edilir hale gelir ve

39 Dijkstra, *Evil Sisters*, s. 91, 264; ayrıca bkz. Nina Auerbach, *Our Vampires, Ourselves* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

böylelikle ilkel bir canavar olarak yozlaşır. Lucy'yi çocuklara olan iştahını doyumaktan men etmek için, ona kan-döl veren dört erkek, onu idam etmek için bir araya gelirler. Bu, Lucy'e gerçek dişiliğini yeniden kazandıracak olan bir işlemdir. "O tabutun içerisinde artık korktuğumuz ve nefret ettiğimiz o iğrenç şey yatmıyor (...) eşsiz hoşluk ve saflıktaki yüzüyle yaşarken gördüğümüz Lucy yatıyor." Böylelikle Lucy, dizginlenmemiş arzusun yoz ve vahşi kadınından, dişil erdemin ideal varlığına dönüşür: Ölü kadına.

Sürpriz değildir ki Stoker, "Kadınlık karşıtı saplantının basit ve alelade bir kitabı" haline gelecek eseri yazmakla suçlanmıştır: "Modern mizaçtaki erkeklere yönelik, onları bir feministin, yeni Kadının kan şehvetine geçit vermemeleri yönünde uyarıcı bir hikâye."⁴⁰ Öte yandan daha geniş olan mevzu, kadınlık karşıtı saplantının romanda tüketilen ırksal ve ulusal kimlik ile ilgili daha genel meselelere bağlanmasıdır. Bu bağlantıyı yaptığı için, *Dracula*'nın vampir yazını içerisinde önemli bir dönüm noktasına oturduğu açıklık kazanır. Vampirler önceden, aristokrat veya burjuva (hatta yıkıcı alt sınıflar) olup olmadığı okumaya göre değişen belirli bir sınıfla bağdaştırılırken, geçen bölümde gördüğümüz gibi, *Dracula* belirli bir sınıftan gelen tehdidi, yozlaşmış bir yabancı tarafından paraya, kadınlara, düzen ve istikrara yöneltilen bir tehdide dönüştürür.⁴¹ Kaos ve düzensizliği, bir canavarın İngiltere'yi istilasının bir ürünü olarak göstererek *Dracula*, bir sınıf tarafından yöneltilen tehdidi, "yabancı" bir gücün ulusa yönelttiği tehdidin altında sınıflanır. Böylelikle, başka bir sınıfın kanı ile "yaşayan" sınıf meselesi, ırkın kötü kanındaki temiz olmayan ötekilik meselesine dönüştürülür. *Dracula* böylelikle on dokuzuncu yüzyıldaki ırk düşüncesinin gelişiminde önemli bir işlev yerine getirir. Kont Arthur de Gobineau'nun *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine*

40 Bram Dijkstra, *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siecle Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1986), s. 342, 346, 348.

41 Halberstam, *Skin Shows*, s. 91-101; Jules Zanger, "A Sympathetic Vibration: *Dracula* and the Jews," *English Literature in Transition 1880-1920*, C. 34, No. 1, 1991, s. 33-44.

Deneme'si (Essay on the Inequality of the Human Races-1853) gibi, ırklar ve ırksal eşitsizlik hakkındaki temel metinlerin, “medeniyetin çöküşü” ve bu türden bir çöküşle beraber ortaya çıkan çürüme [decadence] karşısında çözümünü yeni bir seçkin ırkın yaratılmasında aramaları gibi, aynı ideoloji *Dracula* gibi popüler Gotik edebiyatında da bulunur hâle gelmiştir. Nitekim roman, daha sonra iktidardan ve hatta tarihten düşen, bir zamanların “onurlu” ve “cesur” ırklarının bir listesini de sunar: İskandinavlar, Macarlar, Romalılar, Danimarkalılar ve Vikinigler. Stephen Arata'nın belirttiği gibi, *Dracula*,

(...) tüm kanıtların gösterdiği gibi, “ileri atılmaya” ve “kuvvetten düşmüş olanların efendisi olmaya” hazır bir ırkın temsilcisi veya cisimleşmiş hâlidir. *Dracula*'nın imhası bile (ki tüm bir ırkı temsil ediyorsa bu düşsel bir soykırım olur), romanın geri kalanı tarafından onaylanan ahlâkı tam olarak ortadan kaldırmaz: Güçlü ırklar kaçınılmaz olarak zayıflar ve çöker; daha güçlü ırklar onların yerini alır.⁴²

İrk meselesi romanda yozlaşma meselesinin izahını yapar ki bu, bu konu ile ilgili boy gösteren milliyetçi ve en nihayetinde faşist ilgi ile örtüşür. Romandaki temsillerin taşıdığı çeşitli belirsizlikler, romanın yazıldığı ve popüler hâle geldiği dönem içerisinde yozlaşma ile ilgili daha geniş söylemin taşıdığı belirsizliklerle bağlantılıdır. Stoker fizyonomiye [yüze bakarak insanın karakterini keşfetme -ç.n.] inanıyordu ve o dönemde yaygın olan yozlaşma üzerine çalışmaların da doymak bilmez bir okuyucusuydu: Max Nordau'nun *Yozlaşma'sını* [Degeneration] (1893, çevirisi 1895) nefesi kesilmiş bir şekilde okuduğu açıkça biliniyor.⁴³ Şaşırtıcı değildir ki vampirin “ötekiliği” yozlaşma sorunu ile bağlantılıdır. *Dracula*, genetik olarak “suça eğilimlidir” ve bir “çocuk beynine” sahiptir. Van Helsing karakterinin söylediği gibi, “Kont bir suçludur ve bir suçlu tipidir. Nordau ve Lombroso onu bu şekilde sınıflandırıyorlardı. Bir suçlu olarak da tastamam şekillenmemiş bir akla sahiptir” (439). Yozlaşmış bir

42 Stephen Arata, *Fictions of Loss in the Victorian Fin de Siecle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 126.

43 Dijkstra, *Evil Sisters*, s. 230.

deli olan Renfield'i içeren alt-metin de açıkça bu türden yozlaşmış karakterlerin vampirler tarafından kendi amaçları için kullanılabilirliklerini göstermeyi amaçlamaktadır (Renfield: "Emirlerinizi yerine getirmek için buradayım, Üstat!" [135]). Daniel Pick'in işaret ettiği gibi, "asalak ve kan emici imgeleri geç on dokuzuncu yüzyılın yozlaşma ile ilgili öjenik ve biyolojik kuramlarını donattı," ki bunlar da daha sonra kan emicilikle ilgili romanları besledi.⁴⁴ Faşizmin ideolojik temellerini sağlayacak olan Gobineau'nun *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine*'sinden (Inequality of the Human Races) Nordau'nun *Yozlaşma*'sına, oradan da Stewart Chamberlain'in *On Dokuzuncu Yüzyılın Temelleri*'ne [Foundations of the Nineteenth Century-1899] kadar tüm temel metinler yozlaşmanın canavar ürünlerine dair korkunun şekillenmesine katkı sundular. Stoker'ın romanı da bu süreçte kendi rolünü oynadı.

Öyleyse *Dracula*, bir yandan, Gotik roman içerisinde önemli bir kültürel alanı ve kökten bir dönüm noktasını işgal eder. Yabancılık, Yahudiler, Çingeneler, para ve cinsel azgın "Yeni" kadın hakkında, yozlaşma ve suçluluk ile ilgili sahte bilimsel kuramlarla destekleyerek vampir biçimi altında yaptığı tasvir, vampir romanlarının özne ve nesnesi hakkında önemli bir kaymayı temsil eder. Fakat öte yandan, ve burada yapılan tartışma açısından daha önemli olacak şekilde, ırkçılık ve anti-Semitizm açısından önemli bir *Gotik açılımı* ortaya koyduğunu da söyleyebiliriz. Bundan sonra, genel olarak "yozlaşmış" ırklar, özelde ise Yahudiler ve ulusa dair diğer "tehditler," politik canavarlar dışında bir şey olmayan Gotik mecazlar ve teknikler üzerinden düşünülebilecektir ve öyle de olmuştur. 1977'deki bir söyleşide Foucault'ya, *Cinselliğin Tarihi*'nde ortaya koyduğu kana dair ilgisi üzerine sorular sorulur. Foucault, soyluluğun tarihçilerinin asıl kan üzerine methiyeler düzerken, on dokuzuncu yüzyılda değişenin, birbirleriyle ilişkili yozlaşma ve kan kavramlarını

44 Daniel Pick, " 'Terrors of the Night: ' *Dracula* and 'Degeneration' in the Late Nineteenth Century," *Critical Quarterly*, C. 30 No. 4, 1988, s. 71-87, s. 81. Ayrıca bkz. Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848 – c. 1918* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 55-75.

merkeze alan ırkçı bir biyolojinin ortaya çıkışı olduğunu söyler. Görüşme daha sonra şöyle devam eder:

Guy Le Gaufey (görüşmecilerden birisi): Aristokrasinin her zaman için yok edilmesi gereken bir yaratık olarak temsil edildiği, on dokuzuncu yüzyıl modası vampir romanları sizin söylediklerinizi teyit eder şekilde anlaşılamaz mı? Vampir her zaman bir aristokrattır ve kurtarıcı da bir burjuva.

Foucault: On sekizinci yüzyılda, ahlaksız soyluların çocukları kaçırdıklarına, onları öldürüp kanlarında banyo yaparak kendilerini yeniden canlandırdıklarına dair söylentiler hâlihazırda dolanıyordu.

Le Gaufey: Evet. Ama bu sadece başlangıç. Bu fikrin, temaları bugünkü filmlerde yinelenen tüm bir vampir edebiyatı üzerinden genişletilmesi kesinlikle burjuva bir iş: Polis veya tedavi gibi kaynaklar olmaksızın vampiri defeden her zaman için bir burjuva.

Foucault: Modern antisemitizm bu şekilde başladı.⁴⁵

Foucault ve Le Gaufey, vampir romanlarının modern anti-Semitizmin ve Gotik biçimin gelişimlerdeki çakışmalara değiniyorlar. Roman, yıkımın ve düzensizliğin yabancı eyleyenine ait korku hikâyesi ile ilgili toplumsal ve politik tehlike algılarının ideolojik yer değiştirmeleri kolaylaştırıyor. Başka bir deyişle roman, asalak bir ırk tarafından ortaya konan toplumsal ve politik tehlikelerin Gotik terimlerle sunulduğu ideolojik dalaverenin gelişimine katkıda bulunuyor. Böylelikle Yahudilerin ve diğer ırksal ötekilerin Gotik romanlarda giderek daha fazla korkunç ve canavarca temsil edildiği dönemde, ırksal ve Yahudi öteki de politik olarak giderek Gotikleştirildi; toplumu korkutan canavar bir figüre dönüştürüldü. Doğüstü bir yaratık olarak Yahudi fikrini yaratarak, Gotik anti-Semitizm, bir canavar olarak Yahudiler ve müttefik güçleri fikrinin de gelişimine yardımcı olmuş oldu.

Bildiğim kadarı ile Hitler'in *Dracula*'ya aşına olduğuna dair bir kanıt yok. Fakat bazı olasılıklar üzerinde kısaca duralım.

45 Michel Foucault, "The Confession of the Flesh' (1977), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, (der.) Colin Gordon (Harvester Press, 1980), s. 223.

Dracula'da Stoker, Van Helsing karakterine, vampirlerin ölmediğini, yeni kurbanlar eklemeye devam ederek, güçlerini katladıklarını söyler: "Doğu Avrupa'da dedikleri gibi, *nosferatu* olurlar" (275-6). *Nosferatu* 1922'de Alman perdelerindeki yerini alır. Alman savaş girişimleri için propaganda filmleri çeken F. W. Murnau tarafından, bu işinden ayrıldığı bir dönemde çekilen film, (yorumu göre ağırlıklı olarak veya zayıf bir şekilde) *Dracula*'ya dayanıyordu. Kitabın yayınlanmasından 25 yıl sonra çekilen film, bazı farklılıklara rağmen, çoğunlukla romanın biçim ve yapısını takip ediyordu. Bir emlakçının yeni evli bir çalışanı, Kont Graf Orlok'un şatosuna bir mülkiyet anlaşması hazırlanması için gönderilir. Gece olduğunda, sivri kulakları, sıçandişleri, kanca burnu, durmadan büyüyen tırnakları ve önünde pençe gibi salınan elleri ile kel, kamburlaşmış bir figür olan Orlok, kanını emmek için adama yaklaşır. Adamın karısı Ellen Bremen'de uyanır ve kocasının ismini telaffuz eder. O anda Orlok kurbandan geri çekilir; bir erkek ve kadın arasındaki gerçek sevginin gücü, kurbanı, vampirden kurtarmıştır. Adam Bremen'e dönerken, Orlok dünyaya dadanmak için şatosunu terk eder. Nereye giderse orada insanların ölmesi, onun, salgın ile olan bağlantısını gösterir: Gemi mürettebatı tabutunu açtığında, tabutun içindeki pislikten salgın hastalığın taşıyıcısı fareler çıkar. Aslında, salgın hastalık taşıyor olmasından dolayı, kan içiyor olmasına göre daha fazla insan ölür. (Stoker'in, "nosferatu"nun, yaşayan ölünün Doğu Avrupa'da bilinen adı olduğu iddiası yanıltıcıdır. Aslında "nosferatu," Eski Slavca'da salgın hastalık taşıyıcısını anlatan *nosufuratu* kelimesinden türemiştir.⁴⁶) En sonunda, ondan kaçacağına, onu odasına davet eden Ellen ile Bremen'de karşılaşır. Ellen, "saf yürekli" bir kadın için vampiri ve böylelikle de salgını imha etmenin tek yolunun, ona güneş doğmadan önce terk etmesini unutturacak kadar, kendisini tüm gece boyunca vampire vermesi olduğunu anlar. Böylelikle bir vatandaşlık görevi olarak kendisini feda etmeye

46 J. Gordon Melton, *The Vampire Book: The Encyclopedia of the Undead* (Detroit: Gale Research, 1994), s. 436.

karar verir. Böylelikle en nihayetinde erkekliğin gün ışığı ile imha edilene kadar, fedakâr Alman kadınının Yahudi vampir tarafından hem baştan çıkarıldığı fakat hem de onun hakkından geldiği bir durum ortaya çıkar. Kurban düşer ve vampiri yok eder. Ancak ondan sonra filmde güneş doğar.

Nosferatu, *Dracula* ile hem süreklilikleri ve hem de ondan kopuşları açısından ilginçtir. *Nosferatu*'nun *Dracula*'dan aldığı tek metin, "Kan hayattır!" ifadesidir. Film sadece yabancı bir tehdit altındaki "tipik" bir Alman kasabasını tasvir etmekle kalmaz, vampirin yabancı doğasına da vurgu yapar. Renfield karakteri artık çılgın bir deli değil, yabancı dildeki kâğıtlar üzerinden Kont ile özel muameleler gerçekleştirirken görünen bir emlakçı çalışanıdır. Kont gibi, Renfield de kel, kambur ve görünüşte saplantılıdır. Salgın Alman kasabasına Renfield'in Kont ile yaptığı gizli anlaşma dolayısıyla gelir. Yani salgın, masum Alman kasabasına yabancı bir ulustan, mülkiyet anlaşmasına giren canavar bir figür üzerinden taşınmakta ve kasabanın Alman sakinlerini, mülk edinen Yahudi benzeri vampirin merhametine bırakmaktadır. Ken Gelder'in belirttiği gibi, "*Nosferatu*'nun [Orlok] görünüşü ve kendisine Alman mülklerini almak için yardım eden Renfield ile bağlantısı düşünüldüğünde, doğrusu bu Alman filminin anti-Semitik olduğunu düşünmemek zordur."⁴⁷ Bram Dijkstra, *Dracula*'da Sami vampirin erotik talanı söz konusuyken, *Nosferatu*'da vampirin *ekonomik* erotizmi merkeze oturur.⁴⁸ Fakat durum çoğu zaman, ve faşizm için genellikle, cinsel vampir ve ırksal vampirin ekonomik vampirle çakışması ve vampirin *yabancılığının* daha genel kavranışı altında bunların hepsinin kodlanmasıdır: Ulusun sınırlarında bir karaltı gibi dolaşan cinsel olarak azgın, kan emici ve mülk edinen bir tiran biçiminde gelen öldürücü veba.

Hitler'in *Nosferatu*'yu seyredip seyretmediğini bilmiyoruz fakat film *Dracula* ile benzer bir rolü oynayarak, dönemin milliyetçi, ırkçı ve anti-Semitik eğilimlerinin barındırdığı korkuların

⁴⁷ Ken Gelder, *Reading the Vampire* (London: Routledge, 1994), s. 96.

⁴⁸ Dijkstra, *Evil Sisters*, s. 427.

güçlü bir ifadesi olarak kaldı. Nasyonal Sosyalist programın zeminini oluşturacak olan ırk, mülkiyet ve toplumsal cinsiyet ile ilgili düşüncelerin bu birleşimi Murnau'nun filminin merkezindeydi. Filmin merkezi figürü kültürel metaforların politik bir karışımına işaret etmekteydi ve Nazizm'in zaferinde önemli olan bu karışım Artur Dinter'in *Kana Karşı Günah* [The Sin Against the Blood-1918] (Kitap 1934'e kadar 260.000 adet satmıştır) isimli romanından, aynı derecede popüler Hanns Heinz Ewers'in *Vampir*'ine (1920) kadar birçok kültürel üretim üzerinden ilerliyordu.⁴⁹ "Bu dönemde," diyor Siegfried Kracauer "Alman imgelemi, başlangıç noktasından bağımsız olarak, her daim bu figürlerin çekim gücünün etkisi altındaydı."⁵⁰ *Nosferatu* gibi filmler ve yukarıda bahsedilenlere benzer romanlar, Nazilerin Avrupa'ya salmak üzere oldukları ırksal melodrama için kültürel, ideolojik ve görsel bir bağlamanın, Gotik bir bağlamanın oluşturulmasına yardım ediyorlardı.

Çoğu melodramda olduğu gibi, korku, hikâyenin duygusal ve imgesel boyutları açısından çok önemliydi. Fakat faşizmin ortalığa salmak üzere olduğu şey düşünüldüğünde, genel olarak söylendiği gibi korkunun sadece kaşınıp yönlendirilmesi değil, politik olarak inşa edilmesi de gerekiyordu. "Dünya sadece korku ile yönetilebilir," diyordu bize Hitler. Korkunun yetiştirilmesi bu nedenle faşizmin temel ideolojik aracı hâline geldi. "İnsanların faydalı korkuya ihtiyacı vardır. Onlar bir şeyden korkmak isterler. Birisinin onları korkutmasını isterler (...) Kit-

49 Ewers, oluşum ve yükseliş dönemleri sırasında Naziler tarafından sahiplenilmiş ve 1930'lara kadar yaygın bir saygı görmüştür. 1933'de Hitler ve önde gelen Naziler, Horst Wessel'in hayatını öven bir filmin yapılması gerektiğine karar verdiler. (Bu bölümün ilerleyen kısımlarında göreceğimiz gibi) Wessel'in rejim açısından önemi göz önüne alındığında, filmi kimin yazacağı önemli ve politik olarak da hassas bir konu haline geldi. Senaryonun esas alacağı biyografiyi yazmakla ilgili olarak Hitler tarafından görevlendirilen insan, en çok bilinen vampir romanlarından birinin yazarı oldu: Ewers. Dinter'in kitabı için sayılar şuradan alındı: George M. Kren and Rodler F. Morris, "Race and Spirituality: Arthur Dinter's Theosophical Antisemitism," *Holocaust and Genocide Studies*, C. 6, No. 3, 1991, s. 23-52. *Jew Süß* (1940) gibi daha sonraki filmlerin "korku yapısını" nasıl tekrar eder hale geldikleriyle ilgili olarak bkz. Linda Schulte-Sasse, *Entertaining the Third Reich: Illusions of Wholeness in Nazi Cinema* (Durham: Duke University Press, 1996), s. 47-91.

50 Kracauer, *From Caligari to Hitler*, s. 79.

leler bunu ister. Onlara korku ve dehşet verecek bir şeye ihtiyaç duyarlar.”⁵¹ Toplumsal bünyeye hayali bir canavarca saldırıyı veya ona yabancı bir sızmayı ideolojik ve kültürel olarak merkeze alan korkunun bu politik inşası, faşist ideolojinin temel taşlarından birisi olarak tarif edilebilir. Yozlaşma ve demokrasi, Marksizm ve komünist sendikalar, gurur ve onur noksanlığı gibi bu bölümün başladığı korkular kitlelere politik bir proje olarak aktarılır. Korku, kitlelerin psişik hayatlarına sızması için imal edilir. Terör bazen, psişik dışavurumlarında olduğundan daha güçlü olamaz ve bunlara ulaşmanın popüler düşlemlerden daha iyi bir yolu olabilir mi?⁵² Ayrıca Nazizm açısından kan gerçekten hayat olduğundan,⁵³ korkuyu inşa etmek için canavar

51 Hitler in Rauschning, *Hitler Speaks*, s. 87-9

52 Reinhard Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (1979), (çev.) Keith Tribe (Cambridge, MA: MIT Press, 1985), s. 220. Düşsel korkuların Charlotte Beradt tarafından rapor edilen rüyalara ne ölçüde sızdıklarıyla ilgili olarak bkz. *The Third Reich of Dreams: The Nightmares of a Nation 1933-1939* (1966), (çev.) Adriane Gottwald (Wellingborough, Northamptonshire: Aquarian Press, 1985).

53 İyi bilindiği üzere, Nazizm kendisini dünyaya sunduğu andan itibaren kendisini, Alfred Rosenberg’in ifadesiyle “yeni ve bir o kadar kadim kanı mitosu”na dayandırmıştır. Şubat 1920’de Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi’ne dönüşen Alman İşçi Partisi Programı’nın dördüncü maddesi, “İnanışları ne olursa olsun, sadece Alman kanına sahip olanlar ulusun bir üyesi olabilirler,” diye ilân ederken, Nuremberg ırk kanunları gibi Nazi yasalarının temel parçaları, “Alman Kanını ve Onurunu Koruma Yasaları” olarak üretildiler. Hareketin en kutsal emanetlerinden biri, Münih’teki başarsız darbe girişimi sırasında Naziler’in taşıdığı ve şehitlerin kanı ile lekелendiği farz edilen “Kan Bayrağı” idi. Bu “kan dini,” ulusun kan emici güçler, “ebedi kan emici” Yahudiler veya “zehirli dişleri” olan “kan emiciler” tarafından tehdit altında olduğu düşüncesinin ideolojik temelidir (*Mein Kampf*, s. 54, 310). Önde gelen Naziler bu ideolojik hatta harfiyen uydular. Örneğin Robert Ley Yahudiler hakkında “Yahudi olmayanların ve onların çocuklarının kanlarını tam anlamıyla bozan (...) sadece diğer insanların kanını emerek kendi hayatlarını sürdürebilen Yahudiler” yorumunu yaparken, *The Crime and Barbarity of the Jews* (1939) ve *The Eternal Jew* (1939-40) gibi Nazi propaganda filmleri de kaşer usulünce öldürmede kana verilen önemi Yahudi kana susamışlığına örnek olarak sunuyorlardı. Nazilerin kana atfettikleri simgesel önem, hayvanın kanının akması ve akabinde ortaya çıkan seğirme ve kas spazmlarının bir sapkınlık, kaba ve hissiz insanların uyguladığı bir işkenne ritüeli veya zalimlik kültürü olarak görülmesine neden olmakla kalmıyor, kan emme eğiliminin insanlara doğru yayılacağı anlayışını da kuvvetlendiriyordu. Başka bir deyişle, Yahudiler sadece hayvanların olduğu kadar insanların kanını da vampir misali tüketerek hayatta kalabiliyorlardı. Ve bu biyolojik mistisizm Yahudilerin tehlikeli konar göçerliği ile derinden bağlantılıydı. Ulus olmayan bir ulus olarak kan bağı ve memleketin önemine dair gerçek bir anlayışa sahip değillerdir, yerkürede oradan oraya asalakça dolanmakta ve her ulusun içine kendilerine uydurmak için dikkate değer taklit kapasitelerini kullanmaktadırlar. Bronner’in belirttiği gibi (*A Rumor About the Jews*, s. 46), “anayurdu olmadan dünyayı dolaşan Yahudi, kısmen anayurdunun toprağı ile dolu tabutunu kendisiyle birlikte taşıyan bir vampire gibidir.”

kan emiciler ve asalak vampirlerden daha iyi bir yol var mıdır? Bram Dijkstra şöyle diyor: "Hitler'in kasıtlı olarak Yahudileri tanımlamaya yönelik 'kan emici' ve 'halkın vampiri' ifadelerindeki ısrarı, Murnau'nun *Dracula*'nın dehşetini tanılamak için kullandığı popüler kaynağın aynısını sömürüyordu."⁵⁴ Aynı kolaylıkla söyleyebiliriz ki bu tür ifadeler öncelikle korkunun *inşa edilmesine* yardım ettiler. Her durumda, *Nosferatu* gibi filmleri, geç on dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlayıp, Avrupa'da 1920 ve 1930'larda zirve yapacak şekilde güçlü ideolojik araçlar haline gelen milliyetçilik ve ırkçılık türünü ortaya koyan faşist imgelemin kültürel ve ideolojik ifadeleri olarak görmek mantıksız olmayacaktır. Bu dönem boyunca gelişen, canavarca ve vampirvari bir gücün ulusal istikrarı ve ırksal saflığı tehdidinden duyulan korku, faşizmin örgütleyici ilkesi hâline geldiğinde nihai ve can alıcı rolünü üstlendi.

"Ölüme gelince; işte onu müthiş beceririz!"

Böyle bir canavarla ilgili olarak ne yapılabilir? Bir keresinde Hitler iyimser bir not düşer: "Kurbanı öldükten sonra, vampir de er veya geç ölür."⁵⁵ Fakat Hitler'i çok korkutmadan sormak gerekir: Bu canavar hiç ölür mü? Düşmanın er veya geç öleceğini düşünen Hitler'in, ölüm üzerine kendi konumunu yanlış anladığını söyleyebiliriz. Bu konumun, düşmanın *asla* gerçekten ölmemesi olduğunu savunacağım. Bu fikre dair bir sezgiyi, Avrupa'da 1920'lerde başlayan ve bugüne kadar devam eden mezar tahribatı eylemlerinde bulmak mümkündür. Kitabın Ön-söz'ünde de sorduğum gibi, faşistler mezarları tahrip etmekten neden hoşlanırlar? Ana akım medya ve liberal entelijansiya tarafından yapılan yorumlar, mezar tahribatını, medeni duyarlılığı tahrip etmek için tasarlanmış amaçsız şiddetin duyarsız ve saldırgan bir eylemi olarak sunar ve bunun, faşizmin sosyal demokrasinin sınırlarının ne kadar dışında kaldığını gösterdiğini söyler. Buradaki amacım kısmen, mezar tahribatı ile ilgili olarak

⁵⁴ Dijkstra, *Evil Sisters*, s. 428.

⁵⁵ Hitler, *Mein Kampf*, s. 327.

bu yorumların önerdiklerinden çok daha fazlası olduğunu iddia etmektir. Mezar tahribatının bizi faşist ideolojinin merkezi boyutlarından birisine götürdüğünü iddia edeceğim: Ölüm. Kitabın geri kalanında da faşist ideolojinin bu çekirdek boyutunu lime lime ortaya saçmak istiyorum, zira bu boyut bir ideoloji ve hareket olarak faşizmin merkezi dinamiklerini ortaya sermektedir. Bu, ayrıca Marx ve Burke'ü de tekrar resme dâhil etme olanağı da verecektir.

Saul Freidlander bir keresinde şöyle yazmıştır:

Çoğu Almanın Hitler ile olan ilişkisinin altında yatan düşlemi, onu çılgınca alkışlamalarını, son ana kadar ona bağlı kalmalarını anlamak için, ayan beyan olmayan ve hiçbir kamuoyu yoklamasından gösterilmeyecek sebepler dolayısıyla bir şef ve bir sistemle gösterdikleri sapkın uyumu dikkate almak gerekir: yıkım ve ölüme yönelik duyulan arzu.⁵⁶

Friedlander'ın kendi kitabında bunu yaptığına ikna olmuş değilim ve benim de “birçok Almanın (...) duyduğu arzuyu” bu kitapta tartışmak için ne yerim ne de niyetim var. Fakat Friedlander bir noktada tam isabet yapıyor: Faşizmi anlamak için ölüm meselesi üzerinden düşünmek gerekir. Ölümün faşizm açısından önemli bir rol oynadığı birçok metinde açıktır. Hitler, *Kavgam*'da, temel amaçlarından birisinin “Alman halkı için ölümün acı yolunu yürümüş olanlara saygı göstermek” olduğunu söyler. Genel oy hakkı dışında hiçbir şey getirmeyen dört yıllık savaşın sonrasındaki mutabakat yaparken Hitler, “ölü kahramanların mezarlarından onların savaş gayelerini çalan” politikacıları “rezil bir haydutlukla” itham eder⁵⁷ ve “Flandra ve Belçika'da yatan iki milyon ölü uyanacak olurlarsa” tüm savaş sonrası mutabakatı bir ihanet olarak görecekları konusunda onları uyarır.⁵⁸ Hitler burada, faşist ideolojide kilit önemdeki temalardan bir olacak olan şeyi çekip çıkarmaktadır: Savaş ölüleri.

56 Saul Friedlander, *Reflections of Nazism: An Essay on Kitsch and Death* (1982), (çev.) Thomas Weyr (Bloomington: Indiana University Press, 1993), s. 75.

57 Hitler, *Mein Kampf*, s. 199, 687.

58 Adolf Hitler, “Speech at the People's Court, 26 February 1924,” Roger Griffin (der.), *Fascism* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 117.

Alfred Rosenberg'in *Yirminci Yüzyılın Miti* [Myth of the Twentieth Century] isimli eseri, örneğin, I. Dünya Savaşı'nda düşen iki milyon Almanın anısına ithaf edilmiştir. Rosenberg, savaş sonrasındaki "sırtından bıçaklanma"nın, yeni bir hareketin zemini olabileceğini iddia eder:

Ölü savaşçıların hayatta kalmış akrabalarının eğilmiş ruhlarında, o kahramanların uğruna öldükleri kan mitosu yenilendi, derinleşti, kavrandı ve en ücra şubesinde deneyimlendi (...) Alman halkının mitosu, iki milyon ölü kahramanın boş yere düşmemiş olmasını talep ediyor.⁵⁹

İrili bir anlamda, Hitler ve Rosenberg burada çok da özgün bir şey söylememektedirler. Birçok tarihçi, ölülerin hem otoriteyi hem de halk için dişli bir problem oluşturduğunu göstermiştir: Cesetlerle ne yapmak lazım? Ne tür bir şehitlik kullanmak gerekir? Cesetler daha sonra mezardan çıkartılıp, yeniden gömülebilir mi? En önemlisi de: Hangi anma etkinlikleri uygun olur? Ölü askerlerin bedenleri tüm Avrupa ülkelerinde savaşın anlamını eve taşıyan ikonlar, milliyetçi politikaların önemli bir boyutunu oluşturan atalara tapınmanın politik kültürdeki simgesi ve ölümün yeni demokrasisinin göstergesi oldular –her ne kadar ortaya yeni çıkan Sovyetler Birliği'nin, devrimle ayağa kalkarken, "ölüleri kendi ölülerini gömmek için bırakmaktan" hoşnut olması dikkate şayansa da.⁶⁰ Fakat aşırı sağ ölüleri faşist hareketin merkezi bir bileşeni haline getirdi.

İtalya'da, örneğin, savaştan sonra, farklı kasabalar ve köyler, kendi yerel, politik, anti-militarist veya Katolik geleneklerine göre ölüler meselesine dair farklı şekillerde yaklaştılar. Fakat bu türden farklılıklar 1922'den sonra, kendi bakışlarını ve pratiklerini farklı yerel girişimlere giderek daha fazla dayatan faşistler tarafından bertaraf edilecekti.⁶¹ Bu, sa-

59 Alfred Rosenberg, *The Myth of the Twentieth Century: An Evaluation of the Spiritual-Intellectual Confrontations of Our Age* (1930), (çev.) Vivian Bird (California: Noontide Press, 1982), s. 460-1.

60 1914 ve 1917 arasında büyük ölçüdeki Rus kaybına rağmen, Sovyetler Birliği'nin bu savaş ölüleri kültü meselesine katılmakta ne ölçüde başarısız oldukları ile ilgili olarak bkz. Catherine Merridale, *Night of Stone: Death and Memory in Twentieth-Century Russia* (New York: Penguin, 2000), s. 83-5, 93-100.

61 Bkz. Patrizia Dogliani, "Constructing Memory and Anti-Memory: The Monumen-

vaş ölülerini temel bir faşist simge haline getirmeye yönelik daha geniş bir stratejinin parçasıydı. İktidarı ele geçirdikten sadece iki ay sonra İtalya'daki faşist rejim, ülke çapında Anma Bulvarları yapılmasını ve mevcut şehitliklerin Anma Parkları olarak yeniden düzenlenmesini öneren bir genelge yayınladı. İtalya faşist rejim boyunca tüm askeri şehitliklerini iyileştirip ve yeniden inşa ederken, “Düşenlerin cesetlerinin kesin bir şekilde düzene sokulması”na yönelik olana benzer (Haziran 1931) yasalar çıkardı. Almanya'da ölülerin hatırası, II. Dünya Savaşı kopana kadar çeşitli dinsel yürüyüşlerle ve törenlerle sürekli canlı tutuldu. Faşizmin ulusu savunmaya soyunması ve ulusal yücelik için bir hareket inşa etmesi hep savaş ölüleri, meçhul asker veya Mussolini'nin isimlendirdiği gibi “trençokrası” adınaydı.⁶² Dahası, bu vurgu yükselen hareketi hem düşmüş asker kültü ile ilgili liberal fikirlerden ve her türlü maddeci –Marksist olarak da okunabilir– politikadan ayırt etmenin bir yoluuydu. Bu husus, faşist sanat eleştirmeni Margherita Sarfatti'nin 1925 tarihli Mussolini biyografisinde ortaya konmuştu:

Ruhun uyanışı ansızın vuku bulduğu sırada (...) maddecilik yükseliyormuş gibi görünüyordu. Birbirine benzer onca erkek siperlerde olmasalardı? Tek tek ve hep beraber, aynı içgüdüyle ortak bir amaç uğruna ölümle yüzleşmeye gönderilmeselerdi? (...) Böylelikle düşünceye dalarak, ulus, kendi kahramanlık ülküleri olarak mütevazı Meçhul Savaşçı seçti.⁶³

Bu özel anlamın bir parçası ölüleri kahramanlara dönüştürmektir. Naziler iktidara gelmeden önce bile, aşırı sağda olanlar Langemarck'ta ölenlerin politik ve tarihsel önemini ilân ediyorlardı. Josef Magnus Wehner, 1932'deki bir anmada ithaf konuşması yapıyordu: “Ölmekte olan şarkı söylüyordu! Hücum edenler şarkı söylüyordu. Genç öğrenciler, kendileri imha edi-

tal Representation of Fascism and its Denial in Republican Italy,” R. J. B. Bosworth and Patrizia Dogliani (der.), *Italian Fascism: History, Memory and Representation* (Basingstoke: Macmillan, 1999), s. 13-15.

62 Benito Mussolini, “Trincerocrazia,” *Il Popolo d'Italia*, 15 December 1917, *Opera Omnia di Benito Mussolini*, C. X, (Florence, 1952), s. 140-3.

63 Margherita G. Sarfatti, *The Life of Benito Mussolini* (1925), (çev.) Frederic Whyte (London: Butterworth, 1926), s. 18.

liyorlarmış gibi söylüyorlardı: 'Almanya, Almanya her şeyin üzerinde. Dünyadaki her şeyin üzerinde' (...) Ölü kahramanlar Alman halkı için bir alâmet oldular."⁶⁴ Faşizm bu türden düşünceleri, gelmekte olan yeni çağ ile beraber ölümlerin kahramanlıklarında bulunabilecek bir hayat felsefesi haline getirdi. Langemarck miti, örneğin, senelik törenler ve bu tarihsel olayla ilgili gösterilerde hitap eden Martin Heidegger gibi ünlü figürler ile hızla Nasyonal Sosyalist propaganda repertuvarının temel bir bileşeni hâle geldi.

Standart bir mitolojide kahraman ya istisnai bir varlıktır ya da sıradan bir varlık olarak insanlığın faydalanacağı istisnai bir eylem gerçekleştirir. Ayrıca şunu da not etmek gerekir ki standart mitolojilerde kahramanlar çoğunlukla canavarlarla savaşırlardır. Oysa faşizm açısından *herkes* bir kahraman olmak üzere eğitilmiştir. Fakat herkes kahraman olmak için eğitildiyse ve sadece ölenler gerçek kahramanlarsa, bu durumda herkesin ölüm için eğitilmesi gerekir. Gregor Ziemer'in, 1930'larda Nazilerin Almanya'da nasıl "yapıldıkları" ile ilgili araştırması burada sözü alıyor. Kitabını *Ölüm için Eğitim* [Education for Death] isimlendiren Ziemer, kendi dönemindeki Nazi Almanya'sı için şu yorumda bulunuyor:

Her türden kurumu gezdim (...) küçük çocuklar, zihin özürlüler için olan okulları, her yaşta oğlan ve kızlar için kurulan okul ve enstitüleri, kolejleri ve sömürge okullarını. İlk fırsatta ayrıntılı olarak yazacağım bir sürü not aldım (...) Ve bir sonuçta vardım. Hitler'in okulları görevlerinin şeytani bir şekilde iyi yapıyorlar. Führer'e itaat ediyorlar. Oğlanları ve kızları ölüm için eğitiyorlar.⁶⁵

64 Aktaran Jay W. Baird, *To Die for Germany: Heroes in the Nazi Pantheon* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), s. 8.

65 Gregor Ziemer, *Education for Death: The Making of the Nazi* (London: Constable, 1942), s.21. I. Dünya Savaşı'nın en kanlı savaşlarından birinde Hitler'in dikkatini yeni görevlendirilen subaylarda yaşanan yüksek kayıplar çekmişti. Bu konudaki tek yorumu, "Fakat genç erkekler de bunun içindir," oldu; aktaran Joachim C. Fest, *Hitler* (1973), (çev.) Richard and Clara Winston (Harmondsworth: Penguin, 1977), s. 25. George Orwell bunu *Kavgam* üzerine yazdığı bir inceleme de yakalar: "Sosyalizm ve hatta isteksiz bir şekilde kapitalizm insanlara "sizlere iyi bir zaman vaad ediyorum" derken, Hitler onlara şunu dedi: "Size mücadele, tehlike ve ölüm vaat ediyorum." Sonuç olarak tüm bir ulus da kendisini onun ayaklarına attı." George Orwell, "Review of *Mein Kampf*," *New English Weekly*, 21 March 1940, *The Collected Essays, Journalism*

Bu husus, faşist hareket tarafından, bu hareket için üretilen popüler şarkılarda da açıktır:

Açın yolları, SS yürüyor
Ölümler savaş yoldaşımız olsun
Kara Çeteyiz biz.⁶⁶

“Kahraman Üçüncüler” korusu, Lejyonerler için İspanyolca marş:

Lejyonerler, savaşmaya
Lejyonerler, ölmeye
Lejyonerler, savaşmaya
Lejyonerler, ölmeye

Romanya’nın Demir Muhafızları da şunu söylemeyi severlerdi:

Ölüm, sadece lejyoner ölüm
Sevindirici bir evliliştir bize
Lejyoner şarkı söyleyerek ölüyor
Lejyoner ölürken şarkı söylüyor.⁶⁷

Bu türden şarkılar hiç de sadece askerlik ile kısıtlı değildi. Bir anaokulu şarkısı şöyleydi:

Führer’imizi seviyoruz,
Führer’imizi onurlandırıyoruz,
Führer’imizi izliyoruz,
Büyüyene kadar
Führer’imize inanıyoruz,
Führer’imiz için yaşıyoruz,
Führer’imiz için ölüyoruz
Kahraman olana kadar.⁶⁸

Bu konuşma ve törenlerde ve dahi bu şarkılarda içerilen “feda” miti, faşist mitolojinin ana bileşeni haline geldi. J.P. Stern bu mitin kapsamını tartışır:

and Letters of George Orwell, Volume II: My Country Right or Left 1940-1943, (der.) Sonia Orwell and Ian Angus (London: Secker and Warburg, 1968), s. 14.

66 *SS Liederbuch*’tan [Song Book], aktaran Heinz Höhne, *The Order of the Death’s Head: The Story of Hitler’s SS* (1966), (ç) Richard Barry (London: Penguin, 2000), s. 2.

67 Aktaran Eugen Weber, “Romania,” Hans Rogger and Eugen Weber (eds), *The European Right: A Historical Profile* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1965), s. 523.

68 Aktaran Ziemer, *Education for Death*, s. 45.

Her yazar kendisini Parti'nin veya Ulus'un genel iyiliği için, kendisi de kendisini *Volksgeossen* için feda eden Führer için feda eder; herkes herkes için ölmeye hazırdır; parti ve programı fayda vaatleri değil, giderek artan feda vaatleri üzerinden tasdik edilir (...) "Feda" fikri yeterince ilkel olabilir (feda ile ilgili yanlış olan hiçbir şey olmadığını ve onu övmekle ilgili hemen her şeyin de yanlış olduğunu belirtmeye gerek yok) fakat duygusal şantaj, maddi zorbalık ve ruhsal-dinsel onaya yönelik çok amaçlı bir araç olarak bundan daha iyisi olamaz.⁶⁹

Demek ki "kahraman ölünün" yüceltilmesi, faşist ideolojinin ve faşist rejimlerin politik ayinlerinin [rituals] ana bileşeni rolünü oynuyor. Ölünün bedeni, ölü kahramanın kutsal bedeni haline geliyor, aslına en uygun ve açık anlamda ölü kültünü ortaya çıkarıyor: Ölünün kutsanması. Eğer bazılarının düşündüğü gibi, faşizm politik bir dinse, "kutsallığın" halesi herhangi bir dinsel içerikten kurtarılıyor ve düşen asker gibi seküler ve politik olarak yüklü kavramlar tarafından devralınıyor. Aynı zamanda en kutsal yerleri erkeklerin ulus için dövüştüğü ve öldüğü yerler hâline geliyor. Rosenberg'in belirttiği gibi, "Alman kahramanlarının bu fikirler için öldüğü tüm bu yerler kutsal. Anıt ve abidelerin onları hatırladığı o yerler kutsal."⁷⁰

Fakat son paragraflarda belirtmeye başlayan, (savaş ölülerinde örneklenen) ulus için fedadan faşist hareket ve rejim için fedaya doğru önemli kayışı not etmek gerekir. Faşizmin gruplar, güçler ve iktidarlar arasındaki farkları ideolojik olarak silmekteki uzmanlığı (sınıf ayrımı yoktur, Parti halktır, lider devlettir vesaire), faşizmin zaferini tamamlayıcı nitelikte bir gelişme olan savaş-tan dönenlerin birçoğunun Almanya'da *Freikorps*, İtalya'da da *Arditi del Popolo* üyesi olmaları gerçeği ile birleştiğinde, "savaş ölülerinin" kutsanması kolaylıkla hareket için ölenlerin kutsanmasına dönüştü. Langemarck'ta düşenler Feldernhalle'nin şehitleri ile iç içe geçti, düşen asker kültü düşen faşist kültüne dönüştü. Meçhul Asker Meçhul SA oldu. Tekil "kahramanlar" seçildiğinde, bunlar hem askeri (II. Dünya Savaşı) hem de politik (faşist) kahraman olanlardır. Faşizm yolunda ölenler giderek sa-

69 J. S. Stern, *Hitler: The Führer and the People* (London: Fontana, 1975), s. 195.

70 Rosenberg, *Myth of the Twentieth Century*, s. 463.

vaş ölüleri için hazırlanan şehitliklere gömüldüler ve Mussolini ölü faşist eylemcileri “Büyük Savaşta en son düşenler” olarak tarif etmeye başladı.⁷¹

Bu temelde Almanya ve İtalya’daki rejimlerin her ikisi de hareketin ölüleri ile ilgili, dışlarının arasında hançer taşıyan bir kurukafadan ibaret *squadrista* amblemi ve SS’lerin taktığı *Totenkopfring*’den (Ölülerin Kafası Yüzüğü), ölü kahramanları anmaya yönelik olarak çok daha özenle hazırlanmış ve kamuya yönelik türbe ve sergilere kadar birçok özel eşya ve etkinlik ortaya koydu.⁷² İtalya’daki rejim, 1923 ile 1931 arasında “Faşist Devrim için düşen” 370 Kara Gömleklî’nin biyografilerini içeren *Milisin Düşüşü*’nü [I caduti della milizia] üretti. Her parti birimi bir türbeyi tuttu, faşist grupların flamalarına düşenlerin isimleri verildi ve okullardaki her yeni iş veya sınıf odası düşen kahramanların anısına ithaf edildi. (Siyah renginin seçilmesi de kısmen ölümle ilgili olması nedeniyle: “Kara Gömlek veya bayrak/ Ölümün rengi” diye şarkı söylerdi *Arditi*).⁷³ 1932’deki, İtalya’daki Faşist rejimin onuncu yılını kutlamaya yönelik Faşist Devrim Sergisi, *fasci di combattimento*’ya ithaf edilen bir “Fasci Galerisi” ve faşist devrimin şehitlerine ithaf edilen bir salon olan ve genel olarak serginin başyapıtı ve ilgi odağı olarak kabul edilen “Şehitlerin Mabedi”ni içeriyordu. Hitler, Königsplatz’daki mezarların parti şehitlerine tahsis etti, ölü kahramanları onurlandırmak için Berlin’de muazzam büyüklükte bir Asker Salonu, bir anıtmezar ve iki “onur şehitliği” için planlar hazırladı. Bunlara ek olarak Naziler, imparatorluktaki önemli savaş alanlarına

71 Benito Mussolini, *My Autobiography*, (çev.) Richard Washburn Child (London: Hutchinson, n.d.), s. 121. Şubat 1934’de Nazi rejimi tarafından geçirilen bir yasa, Nasyonal Sosyalist hareket için savaşanların, I. Dünya Savaşı’nda savaşım mağdur olanlarla aynı şekilde tazminat almalarını öngörüyordu. Bkz. Konrad Heiden, *Der Fuehrer, Book Two*, (çev.) Ralph Manheim (London: Victor Gollanz, 1944), s. 575. Hitler’in ölümü ile ilgili resmi Nazi duyurusunun onu şu şekilde tasvir etmesi de önemlidir: “Führer’imiz Adolf Hitler, bu öğleden sonra Almanya için düştü” ve “Führer’imiz, Adolf Hitler, düştü,” “Announcement of Hitler’s Death, May 1, 1945,” www.adolfhitler.ws/lib/proc/announcement.html

72 İngiltere’deki *Combat 18*, girdiği her alandaki varlığını, siyah kurukafa simgesinin eşlik ettiği şu stikerlerle duyurur: “Combat 18 bu alanda.”

73 Aktaran Luisa Passerini, *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class* (1984), (çev.) Robert Lumley and Jude Bloomfield (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 104.

dikilecek devasa *Totenburgen*, ölümler için kalelerden oluşan bir ağ planladılar.

Fedaya dayalı ölüm kavrayışı kadının ideolojik eklemlenmesi açısından da önemliydi. Mussolini, örneğin, kadınları, savaş ölümlerini onurlandırmak için şehitliklere gitmeleri ve faşistlerin kadınlardan yüz binlerce altın evlilik yüzüğü toplayıp, karşılığında Doğum ve Ölüm simgesi altında mistik bir evlilik yaptıkları Duce'den bir demir yüzük aldıkları "Evlilik Yüzükleri Günü"ne (1935) katılmaları için teşvik etti. Mussolini ayrıca, yastaki ya da yarı yastaki dullar ve annelerden oluşan kadın "ölüm müfrezeleri" kurdu ve "kızılılara" saldıran bu müfrezeleri, göğsünde bir kurukafa olan siyah üniformalarla donattı. Mussolini'nin kadınlara yaptığı ve onlara ölümlerin dulları, anneleri, kız kardeşleri ve kızları olarak seslendiği konuşmalara, simsiyah manzaralı gösteriler ve faşistlerin kaldırdığı kurukafalı ve çapraz kemikli bayraklar eşlik etti.⁷⁴ Kadının yeri ile ilgili olarak yapılan faşist konuşmalarda tabut da beşik kadar yer tuttu.

Hemen her faşist törende ölümlere hürmet ve göndermeler vardı. Yorumcuların dönüp dönüp tartıştığı, Bahar Bayramı dansları gibi "geleneksel" folklor etkinliklerindeki kederli baş sallamalar, ölümleri esrikçe yüceltmek ve anmak için icat edilen etkileyici gösterilerin yanında hiç kalıyordu. Faşist piyeslerin debdebe ve zenginliklerinin ardında, ölüm her an için sahnenin merkezini almak için tetikte bekliyordu.⁷⁵

Bazı durumlarda belirli kişiler ciddi tapınmalar için seçiliyordu. Bunlardan en ünlüsü herhalde Horst Wessel idi.⁷⁶ Örneğin,

74 Maria-Antonietta Macciocchi, "Female Sexuality in Fascist Ideology," *Feminist Review*, 1, 1979, s. 67-82, s. 71.

75 Adorno'nun Wagner üzerine söylediklerini yorumluyorum: "Wagner'de sahne önündeki özgürlüğü, perde arkasında ölüm ve yıkım bekler." Theodor Adorno, *In Search of Wagner* (1952), (çev.) Rodney Livingstone (New Left Books, 1981), s.14.

76 Horst Wessel'in hikâyesi iyi bilindiğinden burada uzun uzadıya anlatmak gerekmesi de kısa ayrıntıları şöyledir. Bielefeld burjuva köklerinden gelen Wessel, Naziler'e göre "Anavatan için fedakârlığın" önemini babasının savaş sırasındaki ölümünden öğrendi. 1926'da SA'ya katıldı ve özellikle proleter bölgelerde KDP'ye (Alman Komünist Partisi) karşı yürütülen mücadelede NSDAP için ajitatörlük ve örgütçülük yaptı. Kayıtlara göre Wessel yoldaşları tarafından bir konuşmacı, lider ve parti şarkılarının bestecisi olarak biliniyor. "Bayrak Havaya" isimli şiiri yine kendisi tarafından bestelenmiş ve NSDAS'ın marşı haline gelmiş. Wessel komünistler tarafından 1930'da öldürülmesinden sonra Nazi kahramanları anıtkabri içerisindeki yerini

Horst Wessel Anma Günü olan 22 Ocak 1933'de Goebbels, şiddet ihtimaline karşın (veya tam da bu ihtimalden dolayı) Berlin SA'sı ile Alman Komünist Partisi'nin ana merkezine doğru bir yürüyüş sahneye koydu. Otuz beş bin SA üyesi, Hitler'in düşen kahraman kültü çerçevesinde bilindik bir konuşma yaptığı Wessel'in mezarına doğru yürüdü:

Bugün milyonların söylediği şarkısıyla Horst Wessel, süregiden tarihte bu taş ve demirden yapılma anıttan daha uzun yaşayacak olan abidesini kendisi dikti (...) Yoldaşlar, bayrakları kaldırın. Bu taşın altında yatan Horst Wessel ölü değil. Her gün ve her saat ruhu bizlerle birlikte, bizim saflarımızda yürüyor.⁷⁷

Fakat iyi bilinen Wessel figürünün yerine, ben bu türden başka bir kahraman olan Albert Leo Schlageter üzerine bir şeyler söylemek istiyorum. Bunu buradaki tartışmayı biraz daha genişletmek ve işin içerisine faşist ölüm dürtüsünün daha felsefi boyutlarını, Martin Heidegger'in çalışmalarında bulunduğu kadarıyla katmak için yapıyorum. Bu bizi, bu bölümdeki tartışmanın ölümsüzlük ve diriliş ile ilgili olan püf noktasına götürecektir.

Schlageter savaşta olağanüstü bir cesaretle savaşmış ve nihayetinde teğmenliğe yükseltilerek, Birinci ve İkinci Sınıf Demir Haç ile ödüllendirilmiştir. Savaştan sonra Freiburg Üniversitesi'nde geçirdiği kısa dönem sadece savaş sonrası politik düzen hakkındaki rahatsızlık hissini artmasına hizmet etti ve hızla Freikorps'lara katıldı. Bir Freikorps üyesi olarak Schlageter, Mayıs 1919'da Riga'yı "kurtaran," 1920'de Bottrop'ta kanlı sınıf mücadelelerine girişen ve Polonya ile mücadelele-

hızla almış. Özellikle Goebbels Wessel'in ölümünü en yükseğinden bir Nazi propaganda miti yaratmak için iyi bir fırsat olarak kullanmış. Wessel'i Alman davası için ölmeye gönüllü, mütevazı bir savaşçı bir kahraman, ülkücü bir görüş sahibi olarak yüceltir. Cesur, yoldaş, ülke sevgisi ve Führer'i, Halkı ve Anavatanı için fedakârlık hissi ile dolu Wessel birinci sınıf bir Nazidir. Wessel böylelikle şiirlerde ve şarkılarda, biyografi ve filmlerde, parti ayinleri ve öğretiyi aşlamakla övülür hale gelir. Alman ve İtalyan askeri güçlerindeki birimlere olduğu kadar, meydanlar ve caddelere de onun ismi verilir. Hitler bir SA bölüğünü onun ismi ile onurlandırır ve mezarı 1945'e kadar bir Nazi mabedi olarak kalır.

⁷⁷ Hitler, Speech on 22 January 1933, Max Domarus, *Hitler: Reden und Proklamationen 1932-1945, Band I* (Wiesbaden: R. Löwit, 1973), s. 181. Az farklı başka bir çeviri için bkz. Max Domarus, *Hitler: Speeches and Proclamations, 1932-1945, Volume One: The Years 1932 to 1934* (London: I. B. Tauris, 1990), s. 220.

rinde Litvanyalıları destekleyen Baltıklar'daki Bolşevik karşıtı kampanyada görevlendirildi. 1921'de bir *Spezialpolizei* (Özel Polis) üyesi olarak, Polonya yeraltı hareketine sızmak gibi gizli faaliyetlerde yer aldı. Berlin'de 1922'de Nazi Partisi'ne katıldı ve 1923'de zamanının birçoğunu, Alman kömürünün Fransa'ya ulaşmasını engellemek için demiryollarını dinamitlemek gibi eylemlerle Ruhr Bölgesi'ndeki Fransız denetimini yıkmak için harcadı. Bir dinamitleme eylemi sonrası Schlageter Fransızlar tarafından tutuklandı, askeri bir mahkemede yargılandı, ölüme mahkûm edildi ve 26 Mayıs 1923'de idam edildi.

Ölümünden sonra Schlageter, Alman sağı için hızla bir kahraman haline geldi. Defnedildiği günü sabahında yirmi beş bin kişilik bir kalabalık, Adolf Hitler'in ona methiyesini dinlemek için Münih'e geldi. Vurulduğunun ertesi günü Hanover'de *Schlageter-Gedächtnis-Bund* kuruldu. Derneğin genel merkezi üyelik, simgelerinin kullanımı ve elbette ölü kahramanları yüceltme arzusu bağlamında Nasyonal Sosyalistler ile sıkı ilişki içerisindeydi. Daha genel olarak Schlageter, onun ölümüne odaklanan kahramanlık şarkılarının popüler bir konusu oldu: "O bizim için öldü, Schlageter, özgürlüğün ilk kahramanı." Ölümünün birinci yıldönümünde, mezarı başında ölü kahramanın ruhunun çağırılması da dâhil olmaz üzere sayısız anma etkinliği gerçekleştirildi. Örnek kabilinden bir konuşmada şöyle deniyordu: "Golgotha'da çarmıh üzerinde ölen diğer kahraman gibi sen de günahlarımızı temizledin ve bize yaşamak ve senin gibi ölmek için güç verdin, özgürlük ve Halkımızla ve Anavatanımızın büyüklüğüne olan inancın için. Albert Leo Schlageter yaşıyor!"⁷⁸ Schlageter'in hayatının ve ölümünün yüceltilmesi ile ilgili en üst noktaya, 1931'de büyük tantanalarla ve siyaset ve iş dünyasından önemli isimlerin katılımıyla açılan Schlageter Ulusal Anıtı ile ulaşıldı. Anıt'ın kendisi bizzat,

mimari bir zafer, peyzajın, biçimin ve işlevin uygun bir bileşimi idi. Gamalı haç yerine demirden yapılma gözalı bir Hristiyan Haçı. öldüğü yerin üzerinde bir kale misali, dirilişi müjdelere

⁷⁸ Aktaran Baird, *To Die for Germany*, s. 32.

mişçesine yükseliyordu. Abidenin zeminine kazınmış olan Albert Leo Schlageter ismi ziyaretçileri, yerin çok altındaki süssüz mermer bir mahzen mezara davet ediyordu. Orada Ruhr için verilen savaşta ölenlerin hepsinin ismi bulunuyordu.⁷⁹

1920'ler boyunca Naziler Schlageter'in mirasını denetim altına almanın peşinde oldular. *Kavgam*'da örneğin, Schlageter'in ismi metnin hemen başında, Feldernhalle'de ölenlere yapılan ithafın akabinde geçiyordu.⁸⁰ İktidarı ele geçirdikten sonra bu mirası tamamen denetim altına almak çok çaba gerektirmedi. Schlageter'in ölümünün 1933'deki onuncu yıldönümü Nazilerin iktidarı ele geçirmeleri ile çakıştı ve o senenin 20 Nisan'ı, Berlin'deki devlet tiyatrosunda bilinen aktörlerce oynanan ve Hitler'e (doğum gününde) ithaf edilen, Hanns Johst'un *Schlageter* isimli oyunun açılışına tanık oldu. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, oyun Nasyonal Sosyalizmin ve hem iyi bir Nazi hem de iyi bir Alman olarak beliren Schlageter'in bir methiyesi olarak işlev gördü. İzleyicilerin sayısı 1935'de 35.000 kişiye, 1943'de de 80.000 kişiye ulaştı. İktidarın bu ilk yılında, Düsseldorf'da üç gün süren de dâhil olmak üzere sayısız anma törenleri gerçekleşti. 1933'ün sonunda Schlageter ilk Nasyonal Sosyalist Alman askeri olarak ilân edildi ve böylelikle Horst Wessel'in yanında bir kült figür olarak yerini aldı.

Neticede Schlageter Nazi kahramanları anıtkabrindeki yerini aldı; bu haliyle söyleyecek fazla bir şey olmayabilir. Fakat 26 Mayıs'ta yapılan anmalardan birisi de Freiburg Üniversite-si'ndeydi ve konuşmacılardan birisi de Martin Heidegger idi. 21 Nisan'da Üniversite'ye rektör olarak atanan ve 1 Mayıs'ta da Nazi Partisi'ne katılan Heidegger oldukça yoğun bir ay geçirmişti. Heidegger'in 27 Mayıs'ta yaptığı program niteliğinde-

⁷⁹ Baird, *To Die for Germany*, s. 33.

⁸⁰ "İthaf" bölümündeki isim listesi tenzilata tabi tutulan *Kavgam*'da Schlageter, ismi uygun bir şekilde geçen ikinci insan varlığıdır. İlki, Napolyon Savaşları sırasında Fransa'ya karşı direnen ve Fransızlar tarafından 1806'da idam edilen Johannes Palm'dır. Bölümün merkezinde Hitler'in yetiştirilme tarzı olduğu halde, ikisinin de ismi anne ve babanın bir şekilde bahsedilmesinden önce gelir. Bu husus şurada işlenmiştir: Johannes Fritzsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's "Being and Time"* (Berkeley: University of California Press, 1999), s. 249.

ki rektörlük konuşması, *Alman Üniversitesi'nin Benlik İddiası* [Die Selbstbehauptung der Universität], Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm ile olan ilişkisi ile ilgili çoğu tartışmanın odağı olmuştur. Fakat aslında, Heidegger'in bundan bir gün önce Schlageter için yapılan anma toplantısında yaptığı konuşma dikkate alındığında, bu ilişki üzerine ve diğer taraftan da faşizm üzerine birçok şey öğrenilebilir.⁸¹

Konuşmasında Heidegger, bir düzeyde, Schlageter'den, onun hakkında yapılan diğer tüm konuşmalardakine benzer bir bağlamda bahseder. “Bir an için ölümü üzerine düşünerek onu onurlandıralım;” “sağlam bir irade ve temiz bir kalple, Albert Leo Schlageter eceliyle öldü;” “Freiburg öğrencileri, bırakın bu kahramanın içindeki dağların kuvveti iradelerinize aksın,” ve saire. Son söz olarak da: “Kahramanı onurlandırıyoruz ve sessiz bir selamlaymayla kollarımızı kaldırıyoruz,” dendikten sonra, yaklaşık bin kişilik kalabalık sessiz bir anma için kollarını kaldırdı. Daha başka pek çok açıdan da Heidegger'in konuşması, Schlageter ile ilgili Nasyonal Sosyalist hedeflerin bir devamı niteliğindedir. Örneğin Nazilerin bir kesiminin, Katolik gruplarla herhangi bir ilişkiyi dışlayarak örgütlediği etkinliklerin niteliği ile uyumlu olarak Schlageter'in dinsel güdülenmelerinden hiç bahsetmez. Fakat bu hususların ötesinde, Heidegger'in konuşması daha dizgesel bir politik ve felsefi anlamı da barındırmaktadır, zira hassas noktalarda *Varlık ve Zaman*'daki [Being and Time] Dasein çözümlemesinin izleğini takip eder.

Ölümün *Varlık ve Zaman*'daki varoluşçu çözümlemesi, Dasein'in bütünlüğü varsayımına ve “bu tümlüğün Varlığının kendisini de, her bir vakada bizzat kendimizin olan, Dasein'in varoluşsal görüngüsü olarak kavramamız gerekir,” düşüncesine

81 Heidegger'in konuşması şurada çıkmıştır: “Schlageterfeier der Freiburger Universität [Freiburg University's Celebration of Schlageter]” *Freiburger Studentenzeitung* [Freiburg Student Newspaper], 1 June, 1933, s. 1. Konuşma *Frankfurter Zeitung*'un 27 Mayıs ve *Völkischer Beobachter*'in 30 Mayıs tarihli sayılarında duyurulmuştur. Konuşmanın çevirilmiş haline şuradan erişilebilir: “Schlageter,” Richard Wolin (der.), *The Heidegger Controversy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), s. 40-42. Bundan sonraki göndermeler bu kaynağadır.

dayanır.⁸² Bu, kendini korumaya varoluşun çözümlemesinde temel bir varlıkbilimsel [ontolojik] konum verirken, aynı şekilde ölüm de, Heidegger'in Dasein kavramını nihayetinde belirleyerek merkezi önem kazanır:

Özü gereği ölüm, her defasında kendi ölümüdür; ölümün hiç “var” olmadığı kadarıyla. Aslında ölüm, öylesine kendine özgü Varlık olasılığını işaret eder ki, burada Dasein'nın kendi Varlığı söz konusu olur (...) Ölümle birlikte Dasein, kendini, kendi karşısında bulur –kendi ta-kendisi olan Varlık gizilgücü dahilinde.⁸³

Böylelikle ölüm Dasein'in kurucu unsuru, *Varlık ve Zaman*'ın varlıkbiliminin de anahtarı haline gelir. Bu ölüme-yönelik-Varlık [Being-towards-death] şu anlama gelir:

Dasein'in sonu [ereği] olarak ölüm; Dasein, Dasein'in ta-kendisi olan –dolaylımsız, bariz ve böyle olunca da tanımsız kalan ve üstesinden gelinemeyen– olasılığıdır. Dasein'in sonu olarak ölüm, bu kendiliğin Varlığı içinde onun ereğine yönelik olarak vardır (...) Bizim herbirimiz olan bu kendiliğin, olası Varlığın-bütün-oluşu meselesi vardır [ki] dikkate alındığında geçerli bir meseledir de, Dasein'in temel yapısı olarak, –bu kendilik için en uç olasılık olan– ölümle de bağlantılıdır.⁸⁴

Ölüm fikrini bütünselliğin varlıkbilimsel temeli olarak öne sürmedeki bu hevesi çerçevesinde, Heidegger otantik ölümü, “Herkes”in [the They] “boş konuşmalarının” konusu olan gündelik bir olay olarak ölümden ayırt eder.

Zaten bu olay için “herkes,” halihazırda kuyruğuna takıldığı bir yoruma sahiptir (...) “Herkes ölecek” ifadesi, “herkes”e ölüm tarafından ulaşılabileceği sanısını [herkese] yaymaktadır (...) Böylelikle “can verme” bir oldu bitti düzeyine indirgenir –Dasein'a ulaştığından emin olunsa da hiç kimseye şahsen ait olmayan.

82 Martin Heidegger, *Being and Time* (1927), (çev.) John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1967), s. 240. Alıntılar özgün Alman baskısına alıntı yapan sayfanın yan tarafındaki sayfalandırmaya göredir. [Türkçe çeviri: Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev.) Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011]

83 Heidegger, *Being and Time*, s. 240, 249. [*Varlık ve Zaman*'dan yapılan alıntı çevirileri İngilizce metin esas alınarak yayıncı tarafından gerçekleştirilmiştir; Kaan H. Öktem'in (bkz. dipnot 82) çevirisiyle karşılaştırılmış ve bu çeviriden yararlanılmıştır.]

84 Heidegger, *Being and Time*, s. 258-9.

Fakat Hediegger, ölümü, Dasein'ın kendisine en çok ait olan olasılık olarak sunmak istediğinden, ölüm, “kendisi olmanın bu ayrıcalıklı olasılığı dahilinde Dasein'a, ‘herkes’ten kopup uzaklaştını açık seçik eder hale gelmelidir. Bu, herhangi bir Dasein'ın önceleme dahilinde kendisini halihazırda ‘herkes’ten koparıp uzaklaşabileceği anlamına gelir.” Herkesin ölümle ilgili “*daimi yatıştırmaları*”ndan kurtarılan ölüm otantik hale gelir. Hediegger, otantik ölüm-e-yönelik-Varlık'ı şöyle nitelendirir:

Önceleme Dasein'a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak ve ona ilk elden ilgi alaka yüklü bir önemseme desteği sunmaksızın kendi olma imkânıyla yüz yüze bırakır, ne var ki varlığın kendisi, bunun yerine, ölüm-e-yönelik özgürlük tutkusuyla yanıp tutuşmaktadır.⁸⁵

Kısa konuşmasında Hediegger, birçok defa Schlageter'in “tüm ölümlerin en zoru ve büyüğünü yaşadığı” yorumunu yapar. O “Tüm ölümlerin *en zorunu* yaşamıştır. Topçu bataryasının lideri olarak ön saflarda değil, bir saldırının karmaşasında değil ve acımasız bir müdafaa faaliyetinde değil; hayır, Fransız tüfeklerinin önünde *savunmasız* durmuştur.” Hediegger devam eder:

En zor saatinde, *bir insanın ulaşabileceği en muazzam şeyi* de başarıyordu. Yalnız, kendi iç kuvvetine dayanarak, Halkının onur ve büyüklük için gelecekteki uyanışının imgesini ruhunun önüne koymak durumundaydı ki bu geleceğe inanarak ölebilsin.

Varlık ve Zaman'ın terimleri ile Schlageter'in ölümü “dolaşımsız, bariz ve böyle olunca da tanımsız kalan ve üstesinden gelinemeyen” idi. Schlageter'i idamına götüren tarihsel olarak olumsal koşullar ve bir kişi olarak Schlageter'in gerçek tarihsel nitelikleri –gönüllü kıtalara üye olmaya sevk eden savaş sonrası yabancılaşma ve politik hoşnutsuzluk– sözde politik bir yükümlülüğün tarih dışı varoluşçu kavramsallaştırması lehine göz ardı edilir: Schlageter en muazzam şeye ulaşmak *zorundaydı*; ruhunun önüne belirli bir imge yerleştirmek *zorundaydı*; Ruhr'a gitmek *zorundaydı*; Baltıklar'a gitmek *zorundaydı*; Yukarı Silezya'ya

85 Heidegger, *Being and Time*, s. 253, 263, 266; vurgular özgün metindedir.

gitmek *zorundaydı*.⁸⁶ (Gitmek zorunda olduğu yerlerin –Baltıklar, Yukarı Silezya, Ruhr– gönüllü kıtaların en etkin oldukları yerler olduklarının da altını çizelim⁸⁷). Başka bir deyişle, o ölmek *zorundaydı*.

Politik varoluşçulukta her şey en olağanüstü “krizde” odaklanır hale gelir: “istisna durumu, (...) aciliyet durumu” veya daha genel haliyle, ölüm.⁸⁸ Heidegger’in felsefesi bir politik varoluşçuluk biçimi olarak tarif edilebildiği ölçüde Heidegger’in de, doğası gereği faşist olan bir felsefi stratejiye bağlanarak, ölüm kültüründen farksız bir şeyle uğraşmadığı söylenmelidir. Victor Farias, Heidegger’in Schlageter’in ölümünde Alman halkının I. Dünya Savaşı’ndan sonraki kaderinin cisimleşmesini gördüğünü ve “bunun aşırı sağın, özellikle de Nasyonal Sosyalistlerin polemikleriyle uyumlu” olduğunu iddia eder.⁸⁹ Hiç şüphesiz ki durum budur. Fakat ortada bireysel feda ve ulusal bekadan daha fazlası vardır. Schlageter’in “kalbinin temizliğini” ve “iradesinin sağlamlığını” şekillendirmeye yarayan Kara Orman dağlarına ve vadilerine yapılan göndermeler, *Varlık ve Zaman*’daki savın önemli bir geliştirilmesini göstermektedir. *Varlık ve Zaman*’da Dasein kendi için “dünyada” (*Welt*) var olurken, Schlageter konuşmasında ve 1933’deki diğer konuşmalarda çok daha az soyut bir mekân kavramı vardır: “Kara Orman’ın dağları, ormanları ve vadileri, kahramanın yuvası.”⁹⁰ Daha müşterek vatan ve köken göndermeleri salt dinleyiciler tarafından anlaşılmanın bir yolu değildir, aynı zamanda, hem Heidegger hem de faşizm için, ölümün temel “*raison d’être*”si⁹¹ haline gelirler. Sadece onun “vatanı” ve Alman halkı için ölmekle, Schlageter dolayimsız, bariz ve böyle olunca da tanımsız kalan ve üstesinden gelinemeyen bir ölümü canlandırabilmiştir. Schlageter’in bireysel ölümü ko-

86 Bkz. Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, (çev.) Gary Steiner, (der.) Richard Wolin (New York: Columbia University Press, 1995), s. 161, 220.

87 Victor Farias, *Heidegger and Nazism* (1987), (çev.) Paul Burrell and Gabriel R. Ricci (Philadelphia: Temple University Press, 1989), s. 93.

88 Herbert Marcuse, “The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State” (1934), *Negations*, (çev.) Jeremy J. Shapiro (London: Allen Lane, 1968), s. 36.

89 Farias, *Heidegger and Nazism*, s. 91.

90 Heidegger, “Schlageter,” s. 41.

91 Varoluş nedeni, varlık sebebi -y.n.

nuşmada tekrardan Almanya'nın kolektif geleceği ve Alman gençliği için bir örnek olması bağlamında sunulur. Schlageter'in tutkusunun zemininde “uyanık ulusun büyüklüğü” ve “Halkın gelecekteki uyanışı” vardır. Bu nedenle o “Alman halkı ve onun Reich'i için ölmüştür.” Veyahut Heidegger'in bir sene sonra kendilerini feda edenler hakkında yapacağı bir konuşmada belirteceği gibi: “Yoldaşlarımız erken öldüler; bu erken ölüm fakat en güzel ve ulu ölümdü. En ulu ölümdü zira Halkın kaderi [Schicksal] için en üstün fedayı göze almıştı.”⁹² Savaşın hemen sonra yazan Karl Löwith, “1927'de Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı ortaya çıktığında, hiçbirimiz altı sene sonra 'her zaman birisine ait olan' ve kökten bir şekilde bireyselleştirilmiş olan ölümün, Nasional Sosyalist bir kahramanın şanını müjdelemesi için yeniden biçimlendirileceğini tahmin edemezdik” yorumunda bulunuyordu.⁹³ Fakat elbette ki buradaki mesele, *Varlık ve Zaman*'daki bireysel ölüm çözümlemesinin, ki burada bile yine de ölümle ilgili faşist palavralarla bir suç ortaklığını teşhis ettik, Schlagerter konuşmasında, evrensellekle Alman Dasein'inin özel politik kolektifi arasında salınan bir Dasein'a kaymış olmasıdır. Böylece “ölüme yönelik hürriyet,” halk topluluğunun ufku içerisinde, kendi hayatını ulus için feda etmeye dönüşür. Heidegger'in felsefesine içsel olan şiddet, bu nedenle, *kolektif* Varlık ile ölümü birleştiren güç kümelenmesinde yatan şiddettir.⁹⁴

Faşizm için, o halde, düşmüş asker kültü ve ölümlerin anıları anmaların ötesine giden bir şeydir; bir hayat felsefesi haline gelir. “Ölüm *vardır*,” [Death is] der Heidegger, “Yaşasın Ölüm!” diye bağırır faşist eylemciler. Ayrıca bu ifade ile faşist kuram ve kılığının hem geçmişteki hem de bugündeki merkezine ulaşırsınız.⁹⁵

92 Martin Heidegger, “25 Jahre nach unserm Abiturium: Klassentreffen in Konstanz am 26/27 Mai 1934,” *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe Band 16* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), s. 279.

93 Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, s. 220.

94 Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity* (1964), (çev.) Knut Tarnowski and Frederic Will (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), s. 133.

95 Bu hususun süre giden önemi için, “devrimci milliyetçiler,” “beyaz milliyetçiler,” “ırkçı milliyetçiler” ve “üçüncü yolcular” ve benzeri isimler altında devam eden grupların web sayfalarına bakılabilir. Bir kaç örnek vermek gerekirse, “nihai çözüm” için şu adresteki (<http://www.rosenoire.org/essays/final-solution.phs.html>) postaya, veya kitle katliamının gerekliliğine yönelik bir makale için ([164](http://www.stewarttho-</p></div><div data-bbox=)

Fakat bu, şu soruyu davet eder: Bunun anlamı nedir?

Sloganı yüzeysel olarak ele almak basit olurdu: Hiçbir şey açıklamıyorsa da, faşistlerin bir sürü insan öldürmekten neden hoşnut göründüklerini açıklıyor. Günümüz faşistleri (veya kendilerinin daha çok tercih edecekleri adlandırmayla “ırksal milliyetçiler” veya “devrimci milliyetçiler”) bu sloganın “soykırım müdafaası olmadığı” konusunda ısrarcılar. Onlara göre bu, “Devrimci Milliyetçilerin soylu amaçları uğruna her şeyi feda edeceklerini bildiren kardeşçe bir selamlama ve kutlama.”⁹⁶ Goebbels tarafından yapılan bir yorum da aynı şeyi söyler. Nazi kahramanı Hans Maikowski'nin 5 Şubat 1933'deki cenaze töreninde, iktidarı aldıktan sadece günler sonra ve SS, SA ve Hitler Gençliğinden oluşan 40.000 kişilik bir kalabalığın önünde konuşan Goebbels şöyle diyor:

Burada, açık mezarının yanında duruyoruz ve şu söz toprak ananın göğsüne vermek üzere olduğumuza kesinlikle uyuyor: Biz Almanlar belki yaşamak hakkında çok şey bilmiyoruz ama sıra ölüme gelince; işte onu müthiş beceririz! Bu genç adam nasıl ölüneceğini biliyordu ve bunu müthiş becerdi.⁹⁷

Benzer şekilde, Mussolini ile Gentile de, faşizmin yükselişindeki en önemli unsurun araştırma ve tartışma yerine eylem ve savaşı tercih etmesi olduğunu söylerler: “Tartışmalar vardı fakat daha kutsal ve önemli olan bir şey vuku buluyordu: Ölüm. Faşistler nasıl ölüneceğini bilirler.”⁹⁸ Belki bu durumda, faşistler haklı ise şayet, slogan ulus için hayatını feda etmeyi bilmekten başka bir şeyle ilgili değildir: Müthiş ölmek. Öyleyse, o şekil bırakmalıyız.

mesociety.org/gba.html) adresine bakılabilir. Müzikal bir bağlantı için bkz. <http://unitedskins.com/interviews/razon.htm>. Bunun Gotik kültürde paylaşılan bir slogan olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin bkz. <http://vampires.meetus.com>. Ayrıca longlivedeath.Ff.fm/ adresindeki web sayfasının, seri katiller tarafından üretilen resimleri barındırdığını da not edelim.

96 Nationalist Fanzine, <http://dspace.dial.pipex.com/finalconflict/a11-4.html> (26 February 2003).

97 Aktaran Baird, *To Die for Germany*, s. 97.

98 Giovanni Gentile ile ortak olarak Benito Mussolini, *Foundations and Doctrine of Fascism* (1932), Jeffrey T. Schnapp (der.), *A Primer of Italian Fascism* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2000), s. 52. Aynı şekilde *Autobiography*'de de (s. 124), komünistler tarafından bıçaklanarak öldürülen genç bir faşistten bahseder: “Ölmekten mutlu ve gururlu olduğunu ve benden nasıl ölüneceğini bildiğini söyledi.”

Fakat belki söylenmesi gereken daha fazla şey vardır. Bu sloganda açıklığa kavuşturmak istediğim faşizm ile ölümün iç-sel özdeşliği. “Gerçek” veya “gündelik” ve onun dünyevi fakat bireysel trajik banallığı değil, en politik ve estetik kılınmış haliyle ölüm. Faşizmi, diğer soykırım biçimleriyle, “ölümün kontu” bağlamında karşılaştırma girişimleri –Holocaust’a karşı Gulag, Y milyon kişiye karşı X milyon kişi, vesaire– ölümün faşizmin merkezinde olduğu gerçeğini atlıyorlar. Başka bir deyişle, onun niteleyici özelliğinin bir kısmını atlıyorlar. Fakat bu özellik sadece, faşizmin, en önemli başarısı ölüm kampları olan bir toplumu üretmeye yönelik bir hareket olduğu gerçeğinde yatmıyor. *Ölümün canla başla kucaklanmasının* hareketin kuran ve kılığının merkezinde olduğu gerçeğinde de yatıyor. Bu canla başla kucaklama hali salt fedadan çok daha fazlasıyla ilgili. *Ölülerin asla gerçek ölü olmadıkları* varsayımı ve bu itibarla, ölülerin tekrar savaşa döndürülebilecekleri inancı üzerine dayanıyor.⁹⁹ Başka bir deyişle, açıklığa kavuşturmak istediğim, dirilmeyi faşizmin merkezi kategorilerinden biri, ölüm dansını da en büyük zevki haline getirenin ne olduğu.

Diriliş... Veyahut Bir Ölüm Dansı

“Yaşasın Ölüm!” sloganı milliyetçi gruplar tarafından Avrupa’da I. ve II. Dünya Savaşları sırasında kullanıldı. D’Annunzio’nun lejyonierleri tarafından ünlendirildi ve İtalyan Arditti’leri tarafından sahiplenildi fakat İspanyol İç Savaşı bağlamında daha bilinir oldu. “*Viva la Muerte!*” İspanyol Falanjından General Millán Astray’ın dilinden düşürmediği veciz laf idi. Ekim 1936’da Miguel de Unamuno ile Millán Astray arasında Salamanca Üniversitesi’nde geçen bir atışmada, General’in takipçilerinden birinin Unamuno’nun konuşması sırasında salonun arka taraflarından bu sloganı bağırdığı bildirilmekte. Unamuno’nun verdiği cevabın şöyle olduğu aktarılıyor:

⁹⁹ Klaus Mann’ın, Almanya’dan sürgün edildiğinde yazdığı *Mephisto* (1936) isimli roman bu düşüncelerden bazılarını açık yüreklilikle yakalar.

Biraz önce ölü sevici ve duyarsız bir çığlık duydum: “Yaşasın ölüm!” (...) Uzman bir otorite olarak şunu söylemeliyim ki bu garip paradoks bana nahoş geliyor (...) Burası bilginin mabedi ve ben de onun en yüksek rahibiyim (...) Kazanabilirsiniz, zira fazlasıyla hayvani güce sahipsiniz. Fakat ikna edemeyeceksiniz. Zira ikna etmek için akıl çelmeniz gerekir ve akıl çelmek için de sizde olmayan bir şeyin olması gerekir: Akıl ve Hakikat.¹⁰⁰

Son tur konuşmalar sırasında Millán Astray’ın cevap olarak şöyle bağırdığı söyleniyor: “Akla karşı Ölüm! Öyleyse, Yaşasın Ölüm!” Ardından, bu sloganın arkasındaki kuramla olduğu kadar uygulamayla da ilgilendiğini gösteren nazik bir dokunuşla, Unamuno’yu silah zoruyla üniversitenin dışına çıkartır.

Buradaki karşılaşmanın faşizmin, liberalizm ve Marksizm gibi “akılcı [rasyonalist]” siyasal öğretilere verdiği aslen akıldışı [irrasyonel] cevabı içerdiğini not etmeliyiz fakat benim buradaki meselem bu olmayacak. Daha çok Unamuno’nun, çığlığın ölü sevici olduğuna dair önermesiyle ilgiliyim. Bu iddiadan ve benim burada tartıştığım türdeki ölü kültünden hareketle, Erich Fromm faşizmin, ölü sevici liderler tarafından idare edilen ve ölü sevici takipçiler tarafından sürdürülen ölü sevici bir görün-gü olduğu iddiasında bulunmuştur. Birçok yorumcu tarafından tarif edilen faşizmdeki yıkıcı eğilim Fromm’a göre, “Ölü, bozulmuş, çürümüş, sağlıklı olan her şeye yönelik tutkulu bir çekimin,” parçasıdır. Bu, “Yaşayan bir şeyi yaşamayan bir şeye dönüştürmeye; yok etmek için yok etmeye yönelik bir tutkudur (...) Yaşayan yapıları parçalamaya yönelik bir tutkudur.”¹⁰¹ Diğer taraftan Elias Canetti de kitle politikasının merkezinde hayatta kalma sorunsalı olduğunu iddia eder; bu nedenle ölümler simgesel açıdan önemlidirler. “Ölen herkes, hâlen hayatta olanların gözünde, *hayatta kalma* savaşını kaybedenlerdi.”¹⁰² Ölümler tarafından deneyimlenen yenilgi hissi ile hayatta kalanların, özellikle savaşta bulunmuş olanlarda belirgin olan “üstünlük”

100 Aktaran Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973), (Harmondsworth: Penguin, 1977), s. 440.

101 Fromm, *Anatomy of Human Destructiveness*, s. 441.

102 Elias Canetti, *Crowds and Power* (1960), (çev.) Carol Stewart (London: Victor Gollanz, 1962), s. 263.

hisleri karşılaştırılır. “Basit bir şekilde, hâlâ orada olduğu için hayatta kalan kendisinin, onların [ölülerin] olduğundan *daha iyi* olduğunu hisseder. Kendisini kanıtlamıştır, zira hayattadır.”¹⁰³ Bu nedenle “Diğer insanların ölümlerinin deneyimlenmesinden doğan birikim, inanıyorum ki iktidarın esaslı tohumlarından birisidir.”¹⁰⁴ Theweleit bu savı faşizme uygular ve şöyle der:

Bu adamın [Hitler, fakat aslında genel olarak tüm faşistler] sevdiği cesetler değildir; o kendi hayatını seviyor. Fakat onu (...) hayatta kalma kabiliyeti için seviyor. Birbiri üzerine yığılan cesetler onu bir galip, kendi içinde ölü olanı başarıyla dışarıya yansıtan, her şey dağılırken ayakta kalan olarak ilân etmektedirler.¹⁰⁵

Her ne kadar Fromm’un izahını zayıflatan tarih dışı karakter bilgisine dayalı tanımlardan aynı şekilde mustaripse de, bu sav belirli bir şekilde güçlüdür.

Hem Fromm’un savlarına ve hem de Theweleit’in Canetti okumasına karşıt olarak, faşizmin yıkıcı eğilimlerinin ölüm sevgisi veya ölüm deneyiminin biriktirilmesi tarafından değil, bizzat kendi imhası tarafından harekete geçirildiği de iddia edilmiştir: “Almanya için nihai program ulusal ölümdü (...) Hitler Almanya’yı ulusal ölüme mahkûm etmişti.”¹⁰⁶ “Üçüncü Reich içindeki” kendi rolünü müteakiben Albert Speer’in de belirttiği gibi Nazizm’in jübilesi Alman halkının ölüm mahkûmiyetiydi.¹⁰⁷ Bu anlamda faşizm bir intihar ideolojisi, faşist devlet de bir intihar devleti olarak okunabilir. Foucault’nun yorumu şu olmuştur: “Nazi rejiminin amacı (...) aslında başka ırkların imhası değildi. Diğer ırkların imhası projenin bir boyutuydu. Diğer boyut kendi

103 Canetti, *Crowds and Power*, s. 228.

104 “*Crowds and Power: Conversation with Elias Canetti*’ (1972), (çev.) Rodney Livingstone, Theodor W. Adorno, *Can One Live After Auschwitz?: A Philosophical Reader*, (der.) Rolf Tiedemann (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), s. 183.

105 Klaus Theweleit, *Male Fantasies, C. 2 – Male Bodies: Psychoanalyzing the White Terror*, (çev.) Chris Turner and Erica Carter (Cambridge: Polity Press, 1989), s. 19.

106 Sebastian Haffner, *The Meaning of Hitler* (1979), (çev.) Ewald Osers (London: Weidenfeld and Nicolson, 1988), s. 150, 158. Bu türden yorumlar bir hayli yaygındır. Örneğin bakınız Stern, *Hitler*, s. 209.

107 Albert Speer, *Inside the Third Reich* (1969), (çev.) Richard and Clara Winston (London: Sphere, 1971), s. 591.

ırkını mutlak ve genel bir ölüm tehdidinde maruz bırakmaktı.”¹⁰⁸ Tüm nüfusun ölüme maruz bırakılması noktasına kadar ulaşması gereken mutlak imha olasılığının kabulü faşist projenin merkezindeydi. Ki buna, Hitler’in tüm Almanya’nın altyapısının imha edilmesi emrini verir görüldüğü 1945’in 19 Mart’ından (Neron Genelgesi) Nisan’ın ilk günlerine kadar süren genelge sağanağında şahit olunmuştur. Yine 1945’in Şubat ve Mart’ı arasında süren “intihar salgını” da (ki binlerce Alman kendi kendisini öldürmüştür) bu noktaya işaret eder. Fakat elbette ki Hitler’in kendi beynini havaya uçurma kararı bu “intihar eğiliminin” tepe noktasıdır: İntihar devletinin simgesi olarak liderin intiharı. Gilles Deleuze ve Félix Guattari şunu iddia ederler:

Faşizmde devlet totaliter olmaktan daha çok intiharla ilgilidir. Faşizmde gerçekleşmiş bir nihilizm vardır. Tüm muhtemel kaçış hatlarını kapatmak için azamisini yapan totaliter devletin aksine, faşizm yoğun kaçış hatları üzerine kurulmuştur ki bunları saf imha ve yok olma hatlarına dönüştürür. Nazilerin, en başından itibaren, Almanya’ya ne getirdiklerini duyurmuş olmaları ilginçtir: aynı anda hem düğün çanları hem ölüm, kendi ölümleri dâhil ve Almanya’nın ölümü. Yok olacaklarını fakat giriştikleri işin tüm Avrupa’da, tüm dünyada ve güneş sisteminde yeniden başlayacağını düşündüler ve insanlar da alkışladılar, anlamadıklarından değil, o ölümü diğerlerinin ölümü üzerinden istediklerinden (...) İntihar bir ceza olarak değil, diğerlerinin yüksek şanlı ölümü olarak sunuldu. Bunun sadece bulanık bir laf ve ideoloji meselesi olmadığı, ideolojiden başka hiçbir şey olmadığı her zaman için söylenebilir. Fakat bu doğru değildir. Faşizmin ekonomik ve politik tanımlarının yetersizliği sadece, basit bir şekilde, belirsiz ve sözde ideolojik belirlemelere dönülmesi gerektiğini ima etmiyor. Nazi ifadeleri (...) her zaman için o “aptal ve iğrenç” haykırışı içerir: *Yaşasın ölüm!* Silah artırımının tüketimdeki büyümenin yerini aldığı ve yatırımların üretim araçlarından saf imha araçlarına doğru kaydığı ekonomik düzeyde bile.¹⁰⁹

Foucault meseleyi daha açık bir şekilde koyar:

108 Michel Foucault, “Lecture, 17 March 1976,” Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*, (çev.) David Macey (London: Allen Lane, 2003), s. 260.

109 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (1980), (çev.) Brian Massumi (London: Athlone Press, 1987), s. 230-1.

Mutlak olarak ırkçı bir devlet, mutlak olarak ölüm saçan bir devlet ve mutlak olarak intihara meyilli bir devlet (...) Bu üçü zorunlu olarak üst üste konuyordu.¹¹⁰

Ölü sevici? Sağ kalmaya bakan? İntihara meyilli? Kan mitinin kan banyosuna dönüşmesinin ve tüm bir toplumu ceset üretmeye yönlendiren mekanizmaların açıklanmasına dair ince yollar öneren bu iddialar bariz bir çekiciliğe sahiptirler. Sloganınız “Yaşasın ölüm!” olduğunda, kitle katliamını meşru göstermek elbette ki daha kolaydır. “Ölü sevici, sağ kalmaya bakan” ve “intihara meyilli.” Bunların hepsi faşizmin fikrini, Jean Baudrillard’ın sözleriyle, “Ölüm kültürünün kabulünü bir şenlik noktasına kadar zorlayan, politikanın estetik saptırması,” olarak yakalayabilmektedir.¹¹¹

Fakat –ki bu büyük bir fakattır– bu yeterli değildir. Bu yorumların biraz fazla derli toplu kaldığı bir anlam vardır. Tüm radikalizm iddialarına rağmen basit yorumdan yana tercihlerini ortaya koyarlar, zira tek tek veya topluca ele aldığımızda tüm bu yorumlar bizi, faşizmi, üzerinde ölüm yazan bir köşede kutulamamız ve öylece bırakmamız yönünde teşvik etmektedir. Fakat ölüleri kendi ölümlerini gömmeleri için bırakmanın Marksizm için kolay olmadığını gördüğümüz gibi, faşizmi ölü sevicilik veya intiharla ilgili olarak okumanın da büyük sorunları olduğunu anlayacağız. Bu sorunları özdeşleştirmek, ölümlerin faşizm açısından önemini anlamamıza ve bunun bir önceki bölümde tartıştığımız haliyle Marksizm’den ayırt edilebilir yollarını ortaya çıkarmamıza yardımcı olacaktır.

Ölü sevici, sağ kalmaya bakan ve intihara meyilli olarak faşizm düşüncesindeki problem bizi meselenin kalbine götürecek olandır. Tabiri caizse, faşistler çoğu açıdan ölümü kendi başına (death *per se*) sevmezler. Bilakis, faşistler ölümleri belirli bir anlamda diri veya bir kere daha dirilme olasılığını barındıran olarak düşünürler. En nihayetinde, “Bu dünyadan tamamen kaçıp

110 Foucault, “Lecture, 17 March 1976,” s. 260.

111 Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death* (1976), (çev.) Iain Hamilton Grant (London: Sage, 1993), s.186.

kurtulunamaz.”¹¹² Hatırlayın: “Albert Leo Schlageter yaşıyor!” Ayrıca Hitler’in Horst Wessel Anma Günündeki konuşmasını aklınıza getirin: “Horst Wessel (...) ölü değildir. Her gün ve her saat ruhu bizlerle birlikte, bizim saflarımızda yürüyor.” Veyahut Goebbels’in *Der Angriff*’indeki Wessel’in ölüm ilânının ortaya koyduğu gibi: “Bizlerle birlikte olan o merhum, bitkin kolunu kaldırıyor ve belirsiz bir mesafeyi işaret ediyor: Mezarların üzerinden ilerleyin! En sonda Almanya duruyor!”¹¹³ Aynı husus önde gelen figürlerce defalarca vurgulanır. Feldernhalle’de ölenlerin 1935’deki anmasında Hitler onların birer örnek olduklarını söyler, zira “*bizim için onlar ölü değildir*” ve ekler: “Yaşasın Halkımız! Hareketimizin ölüleri, Almanya ve onun ölü ve diri insanları, yaşıyorlar!”¹¹⁴

Elbette ki, ölülerin ölü olmadıklarını iddia etmekteki zorluk, bariz bir şekilde, bir düzeyde gerçekten ölü olmalarıdır. Bununla ilgili ideolojik çözüm, ölüleri ya *ölümsüz* oldukları manasında *yaşayan* olarak göstermek ya da ulu bir geleceğin parçaları olarak *dirilme* sürecinde olduklarını söylemektir. İşte Wessel üzerine olan yorumlar: “Ruhu dirildi, bizlerin arasında yaşamak için,” diyor Hitler, Horst Wessel şarkısından dizeler ekleyerek; “Saflarımızda yürüyor;” “sen [Wessel] önce ölümden solmalısın/ölümsüz olmak için bizlere,” diye ekliyor SA şairi Anacker.¹¹⁵ *Kavgam* sadece Alman ulusuna değil, Alman ölülerine de bir çağrıdır; sadece ulusun değil, ölülerin de dirilişi için yapılan bir çağrı. “Kitlelerin uluslaşması” için ilk adım “kitleleri ulusal bir diriliş için kazanmaktır.” “İrksal sorunun ve bu itibarla Yahudi sorununun sarıh bir bilgisine sahip olmadıkça Alman ulusunun dirilişi asla gerçekleşmeyecektir.” “Geçmişin mekanik bir ihyası” değil, “halkımızın dirilişi.”¹¹⁶ Ölüler, oldukları yerde yata-

112 “Entry for 23rd September 1941, evening,” and “Entry for 13th December 1941, midday,” *Hitler’s Table Talk*, s. 38, 144.

113 Aktaran Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History* (London: Pan Macmillan, 2000), s. 119.

114 Hitler, Speech of 8 November 1935, Max Domarus, *Hitler: Speeches and Proclamations, 1932-1945, Volume Two: The Years 1935 to 1938* (London: I. B. Tauris, 1992), s. 728, vurgu eklenmiştir.

115 Aktaran Baird, *To Die for Germany*, s. 83-7.

116 Hitler, *Mein Kampf*, s. 336, 339, 364, 494, 534.

rak veya en fazla mezarlarında dönmeye mahkûm edilerek, bu aşağılamayı –Alman yenilgisini ve savaş sonrası düzenlemeyi (ve belki de “ölü” muamelesi görmeyi?) kabullenmeyeceklerdir. Bilakis, “Ölülerin ruhları (...) canlanacak:”

Yüz binlerce ölünün mezarları açılmayacak mıdır? Anavatana olan inançla, *asla dönmek üzere* ileriye yürüyenlerin mezarları? Mezarlar açılıp, o çamura ve kana bulanmış sessiz kahramanları, intikamın ruhları olarak, kendilerine alay edercesine aldatan vatana geri göndermeyecek midir?¹¹⁷

Heidegger’in 1934’de (yine Büyük Savaşta ve Nazizim için ölenler arasındaki farkı yuvarlayarak) söylediği gibi:

Büyük Savaş ancak şimdi üzerimize geliyor. Ölülerimizin uyanışı, sonu gelmeyen mezarlardan iki milyon ölü (...) bu uyanış ancak şimdi başlıyor. Büyük Savaş ancak bugün biz Almanlar için oluyor –tüm halklar arasında bizim için– bizim Dasein’imizin tarihsel bir gerçekliği, zira tarih olmuş olan veya şu anda olan değildir. Tarih, aksine, gelecek olandır ve bizim ondaki vekâletimizdir.¹¹⁸

Veya Hitler’in 1935’de Feldernhalle ölülerini anma konuşmasında belirttiği gibi:

Bu on altı asker dünya tarihinde benzersiz olan bir dirilişi kutladılar (...) Şimdi Alman ölümsüzlüğüne katılıyorlar. O zaman [1923’te] bugünün Reich’ını göremiyorlardı, sadece geldiğini hissediyorlardı. Kader onlara bizzat Reich’a şahit olma fırsatı tanımadı. Fakat artık bizzat Reich’a tanık olamadıkları ve onu göremedikleri için, bizler Reich’ın onları görmesini sağlayacağız. Bu nedenle ne bir mahzende yatmalarına ne de bir mezar aforoz edilmelerine müsaade ettim (...) Bizim için onlar ölü değil. Bu anıtkabirler birer mahzen değil, sonsuz birer muhafız binası. Burada Almanya için nöbet tutuyorlar ve Halkımızı gözetiyorlar (...) Yaşasın Nasyonal Sosyalist Almanya’mız! Yaşasın halkımız! Hareketimizin ölüleri, Almanya ve onun ölü ve diri insanları yaşıyorlar!”¹¹⁹

Yukarıda işaret ettiğimiz feda için hazırlanmayı, ölüm için hazırlanmak yerine *sonsuz hayat* için hazırlanmak olarak anlamak daha doğru olacaktır. Bu elbette ki dinsel bir mecazdır.

117 Hitler, *Mein Kampf*, s. 201, 205, vurgu eklenmiştir.

118 Heidegger, “25 Jahre nach unserm Abiturium,” s. 280.

119 Hitler, Speech of 8 November 1935, Domarus, *Hitler, Volume Two*, s. 726-8.

Burada Hitler'in şu yorumunu not edelim: "Aryan anlamda bir dini, ölümden sonra herhangi bir şekilde hayatta kalma inancı olmadan düşünmek imkânsızdır."¹²⁰ Fakat burada altı çizilmesi gereken ve bu nedenle dikkatimizin yönelmesi gereken husus, ölümsüzlük veya diriliş anlayışıdır.¹²¹

Ölümsüzlük veya dirilişe olan inanç feda fikrini epey kolaylaştırmaktadır, zira "biz daha çok acı çektikçe, ölümsüz Almanya'nın dirilişi de daha muhteşem olacaktır!"¹²² Bu nedenle SS, 1937'de kendisini "henüz dirilen halkımızın içinde büyümüş" olarak ilân etmiştir: "İnanıyoruz ki sadece tereddütsüz savaşanların torunları değil, Alman ve Germanik halkların ebedi hayatı için gerekli olan sonraki kuşakların ataları da olacağız."¹²³ Bu, faşist şarkıların gerçek temasıdır:

120 Hitler, *Mein Kampf*, s. 306.

121 Diriliş fikri birçok kişinin aklına yeniden doğuş düşüncesini getirecek, bu nedenle bu tartışma, Roger Griffin'in faşizmi palingenetik [ruhların dolaşımını esas alan öğretisi (ç.n.)] bir mit olarak ele alan tartışması (*The Nature of Fascism*, London: Routledge, 1993) üzerinden şekillenen alan üzerine oturmuş izlenimi verecektir. Kaynağını ölümden sonra tekrar ayağa kalkan İsa'dan alan hayata dönme vurgusu, gerçek anlamda bir yeniden doğuş anlamına gelmekle beraber, insanlığın Son Gün'deki yeniden kalkışını niteleyecek şekilde de kullanılmıştır; yeni bir çağın parçası olarak gerçek bir bireysel ve kolektif yeniden doğuş sürecidir. Fakat dirilmek, yeniden doğuştan daha güçlü ve kullanışlı bir kategoridir. Özünde, yeniden doğuş fikri faşist düşünceye pek uymamaktadır – Griffin'in 1789 ve 1989 devrimlerini palingenetik mitin içine yerleştirmesine (s. 34) veya daha güncel bir örnek vermek gerekirse, "İngiltere'nin yeniden doğuşu" üzerine, 1997 yılından sonra getirilen iddia ve metinlere bakılabilir. Bir siyasi metafor olarak "yeniden doğuş," belirli kurumları tekrar ortaya çıkarmak, dünya sahnesinde rol oynamak, yeni nesillere yol göstermek gibi, ölümler ile hiçbir alakası olmayan birçok çıkarımı içerebilir. Bu yüzden, faşizmi palingenetik ultramilliyetçilik açısından tanımlarken vurgulanan şey bir *dekadans* sürecinin içinden gelen *yeninin* (insan, düzen, ulus) yükselişidir: "Bir yıkım sürecini takiben gelen, temel olarak *yeni* bir başlangıç (...) algılanan bir dekadans sürecinden sonra yaşanan bir *yeni doğum*" (s. 33, 36). Bu nedenle, palingenetik mit yazınında ölümlerin mahalleri, fedakârlık, şehitlik ve "yaratıcı yıkım" ile ilgili genel noktaların ötesinde, nispeten keşfedilmeden bırakılmıştır. Gerçekten de, faşistlerin fedakarlık ve şehitlik vurguları dahi "I. Dünya Savaşı'ndaki tüm muharip güçlere özgü olan düşmüş asker ekolünün hayali bir sürümü" veya politikanın estetikleştirilmesinin, "Bir ölüm kültürünün varlığını işaret etme konusunda, her sene Londra'daki Anıt Mezar'da yapılan ve iki dünya savaşında ölenlerin anıldığı merasimden daha fazlasını yapmayan," başka bir boyutu olarak sunulur – Roger Griffin, "Shattering Crystals: the Role of "Dream Time" in Extreme Right-Wing Violence," *Terrorism and Political Violence*, 15/1 (2003), s. 57-95, s. 76-7. Kullandığım sav bu temaya değinse de, faşizmin ölümlerden bahsederken gerçekte ne kadar fazla şeyin konuya dâhil olduğunu göstermek adına basit bir yeniden doğuş yerine, *diriliş* fikrini kullanmaya çalışıyorum.

122 "Entry for 2nd April 1945, *Testament of Adolf Hitler*, s. 116.

123 Heinrich Himmler, "The SS as an Anti-Bolshevist Fighting Organization" (1937), Griffin (der.), *Fascism*, s. 146-8.

Çal Devrimin Çanları!
Çal ve çağır savaşı savaşıları,
Çağır yaşlıları, çağır gençleri,
Çağır koltuklarından uyuyanları,
Çağır genç kızları odalarından,
Çağır anneleri beşiklerinden,
Bırak rüzgâr bağırsın uyarı ile
Dehşetli bir intikamın uyarısı ile!
Çağır ölüleri çürüyen mahzen mezarlarından
İntikam! İntikam!
Almanya Uyan!¹²⁴

Gen kızları odalarından ve anneleri beşiklerin başından çağır-
mak bir şey, ölüleri mahzen mezarlarından çağırarak başka bir
şeydir. Fakat burada vurgulanan hayat ile ölüm arasındaki *de-
vamlılıktır*. Bu, Nazilerin neden en nihayetinde Meçhul Asker
kültüne saldırır hâle geldiklerini açıklamaktadır —düşmüş olan
ölü değildir, hayattadır ve çünkü Nazi Almanya'sına olan inanç
düşmüş olanlarla hayatta olanları birleştirmektedir. Bu, Mau-
rice Barrès'nin, savaşta hayattakilerin yardımına gelen ölüler-
den bahseden ve savaşın sonra Henri Bonnet'nin *Almanach
du Combattant*'ı (1922) ve Roland Dorgelès'nin *Le Reveil des
Morts*'u (1923) gibi metinlerde yeniden canlanan *debout les
morts* mitini de açıklamaktadır. Ki bu metinler düşmüş olanla-
rın gerçekte ölü olmadıklarını göstermeyi ve fedakârlıkları dü-
şünüldüğünde, onlara Fransa'nın geleceği ile ilgili olarak baş-
vurulması gerektiğini iddia etmeyi amaçlarlar.¹²⁵

Faşizm için anma süreci salt anı ile ilgili bir şey değıl-
dir; geçmiş, şimdiyi ve geleceği birbirine bağlayan esrar-
lı bir zaman içerisinde ölüyü *ölümsüzleştirmekle* ilgilidir (ki
bu nedenle de Marksizm'in tarihsel gelecekçiliği ile güçlü bir
karşıtlık içerisinde). “Anma,” der Mussolini, “yaşayanlarla
ölüleri birbirlerine bağlayan ruhlar topluluğunun içerisine

124 Bu şarkı Minni Groschtells'in, komünistlere karşı savaşan Alman gençliğinin
hikâyelerini anlatan *Ein Kampf fuers Neue Reich* isimli çocuk kitabındandır; aktaran
Ziemer, *Education for Death*, s. 87.

125 George L. Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*
(Oxford: Oxford University Press, 1990), s. 105; George L. Mosse, “National Ceme-
teries and National Revival: The Cult of the Fallen Soldiers in Germany,” *Journal of
Contemporary History*, C. 14, 1979, s. 1-20, s. 7, 15.

girmektir.”¹²⁶ Mussolini’nin kelimeleri ile “sadece bugün değil, geçmiş ve her şeyden önce gelecek” olan kutsal bir varlık olarak devletin işlevlerinden birisi de “onun bütünlüğün muhafaza etmek için ölenlerin isimlerini ölümsüzleştirmektir.”¹²⁷ Bir Langemarck gazisinin 1935’de yazacağı gibi, “Langemarck’ın mezarları yeni bir göksel ışıkla kor gibi parlıyor. *Ölüler içimizdeki evlerine döndü.*”¹²⁸ Theodor Able, “Biz Alman ölümsüzlüğüyüz,” nakaratı ile Franz Lüdtké’nin “Zafer” isimli şiirinin Nazi hareketi içerisindeki inanılmaz popülerliğinin boyutunu göstermiştir.¹²⁹ Hitler Gençliğinin anma günü korusu şunu ilân eder: “Halkımızın en iyileri ölmedi, yaşayanlar ölebilir fakat ölenler dirilebilir.”¹³⁰ Yukarıda görüldüğü üzere, Josef Magnus Wehner Langemarck ölümlerini yüceltirken, ölümlerin ölmediğini göstermeyi amaçlıyordu:

Ölmekte olan şarkı söylüyordu! Hücüm edenler şarkı söylüyordu. Genç öğrenciler, kendileri imha ediliyorlarmış gibi söylüyorlardı: “Almanya, Almanya her şeyin üzerinde. Dünyadaki her şeyin üzerinde.” Fakat bu şarkıyı söyleyerek bir kez daha diriliyorlardı, binlerce kere, Reich’in sonuna kadar binlerce kere yeniden ayağa dikiliyorlardı.

Ölü oldukları halde, Langemarck kahramanlarının yüzü “ölümsüz olanın sonsuz mutluluğu”ndan başka bir şeyi yansıtmıyordu; “onlar bizden daha diriydiler.”¹³¹

126 Benito Mussolini, “Battisti!,” 12 July 1917, *Opera Omnia di Benito Mussolini*, C. IX (Florence, 1952), s. 43.

127 Benito Mussolini, “All’Assemblea Quinquennale Del Regime,” 10 March 1929, *Opera Omnia di Benito Mussolini*, C. XXIV (Florence, 1958), s. 5-16, s. 16. Esrarlı zaman fikrini Susan Gilman’dan aldım, *Blood Talk: American Race Melodrama and the Culture of the Occult* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), s. 201.

128 Wilhelm Dreyse, “Die Deutschen von ‘Langemarck’,” 22 October 1935, aktaran Baird, *To Die for Germany*, s. 10. 1940’da SS’e bağlı *Gräberfürsorge* (Mezarlık Hizmetleri) ofisinde ölen SS üyelerinin mezarlarına işlenecek simge ile ilgili olarak gelişen bir münakaşa, Himmler’in, mezarların ölümsüz hayatı imleyen bir simge (*Lebens-runne*) ile işaretlenmesi yönündeki kararı ile sonlandırıldı; bkz. Robert A. Pois, *National Socialism and the Religion of Nature* (London: Croom Helm, 1986), s. 64n100.

129 Abel tarafından derlenen NSDAP üyelerine ait biyografi koleksiyonunun çözümlemesi için bkz. James M. Rhodes, *The Hitler Movement: A Modern Millenarian Revolution* (California: Hoover Institution Press, 1980), s. 61, 69. Ayrıca bkz. Theodore Abel, *Why Hitler Came to Power* (1938), (Cambridge: Harvard University Press, 1986). 130 Aktaran Mosse, “National Cemeteries and National Revival,” s. 6.

131 Aktaran Baird, *To Die for Germany*, s. 8.

Bu fikirler, ölümlerin tam olarak ölü olmadıkları zira ölümsüz oldukları anlamında birbirleriyle kuvvetli bir biçimde örtüşüyordu. Ölümsüzlükleri dirilmelerine izin veriyor fakat dirilişleri de ölü olmadıklarını gösteriyordu. Bu örtüşme faşizmin görünürde çelişik olan fikirlerle nasıl işleyebildiğine başka bir örnektir veya en azından onun temel ideolojik varsayımlar arasındaki gerilimler üzerinde sistematik olarak çalışmaya ne kadar isteksiz olduğunu göstermektedir. Fakat yine de bu fikirlerin faşist ideoloji açısından önemini fark etmek önemlidir. Zira bu bakışa göre ölümler bir şekilde mevcuttur ya da aslında: “BURADA!”dır. Daha önce bahsi geçen *I caduti della milizia*, faşist ölümlere yönelik, açıkça onların ölü olmadıkları düşünen bir yakarış ile başlar: “Beni ölümlerimiz için daha değerli kıl ki onlar bizzat (...) hayattakilere cevap versinler: BURADA!”¹³² Benzer şekilde, İtalyan savaş ölümlerinin görkemli defin mekânında (nihayetinde 100.000’in üzerinde cesedin gömüldüğü Redupuglia’da), kemiklerinin konduğu yerin basamaklı, beyaz mermerden yapılmış sütun başına BURADA! yazısı, ölümlere yönelik bir çeşit asker yoklaması gibi defalarca kazanmıştır. Harekât sırasında öldürülen faşistlerin cenaze törenleri de onların devam eden varlıkları fikri üzerinde oynar. Emilio Gentile’nin işaret ettiği gibi, törenin zirve yaptığı nokta, “Manga başlarından birinin ölümlerin isimlerini çağırdığı ve kalabalığın, diz çökmüş bir biçimde “Burada!” diye feryat ettiği” asker yoklaması anıydı.¹³³ 1932’de İtalya’daki Faşist Devrim Sergisi’nde bulunan “Şehitlerin Mabedi”nde, ölü kahramanların isimlerinin üzerinde BURADA! ifadesi tekrarlanıyordu ve metal bir haç, “Per la patria immortal!” (Ölümsüz Anavatan için!) ibaresi ile beraber kazanmıştı.

Ölümlerin mevcudiyeti fikri, Hitler’in Feldhernhalle anması konuşmasında da tekrarlanan bir tema idi: “Onlar da saflarımızdaki ruhta mevcutturlar ve sonsuzlukta biliyorlar ki savaş-

132 Aktaran Mabel Berezin, *Making the Fascist Self: The Political Culture of Interwar Italy* (Ithaca: Cornell University Press, 1997), s. 202.

133 Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* (1993), (çev.) Keith Botsford (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), s. 27. Aynı eylem Roman-ya faşistleri tarafından da benimsenmiştir.

ları boşa değildi,” diyordu Kasım 1934’de.¹³⁴ Joachim Fest, bir sene sonraki Feldernhalle ölülerini anması için Nazilerce düzenlenen töreni şöyle tasvir etmekte:

Mimar Ludwig Troost, Münih’teki Königsplatz için iki klasik mabet tasarladı; bunlar kemikleri mezardan çıkartılan ve on altı bronz lahite yerleştirilen Nazi hareketinin ilk “şehitleri” içindi. Bir gece öncesinde, Hitler’in Burgerbräukeller’deki geleneksel konuşması sırasında, tabutlar, kahverengi kumaşlar ve alev almış maltızlarla olay için dekore edilmiş Feldernhalle’deki sehpalara yerleştiriliyordu (...) Hitler, havaya kalkmış kolu ile kırmızı halılı merdivenleri çıkıyordu. Her tabutun önünde “sessiz bir diyalog” için bir süre duruyordu. Sayısız bayrak ve parti teşkilatının standartlarını taşıyan altı bin üniformalı takipçi, sırayla ve sessizce ölülerin yanından geçiyordu. Takip eden sabah, bir Kasım gününün o solgun ışığında, anma yürüyüşü başlıyordu. Üzerlerinde “hareketin düşenlerinin” isimlerinin altın harflerle yazıldığı koyu kırmızı flamaları taşıyan yüzlerce direk yerleştirilmişti. Yürüyüş, ölülerin isimlerinin okunacağı sunu kâselerinin birinin önüne varıncaya kadar, hoparlörlerden Horst Wessel şarkısı yayınlanıyordu (...) Hitler anıt-kitabeye devasa bir çelenk koyarken ortalığı törensel bir sessizlik kaplıyordu. “Almanya, Almanya her şeyin üzerinde” hazin bir tempo ile söylenirken, binlerce bayrak, ölülerini selamlamak üzere eğilmiş bir şekilde Königsplatz’a doğru harekete geçiyordu. “Zafer Yürüyüşü”nde birleşen düşenlerin isimleri son bir asker yoklamasında okunuyor ve kalabalık onların yerine BURADA! diye bağınıyordu. Böylece ölümler “sonsuz muhafız”lıktaki yerlerini alıyorlardı.¹³⁵

Ölümlerin “mevcudiyeti,” neden “kollarımızı sessiz bir selamlama içerisinde kaldırdığımızı” (Heidegger, Schlageter’i selamlarken) açıklamaktadır, zira bu geçit törenleri ve anmalar özel türden faşist toplanmalardır: Bunlar, tarihin kurbanlarının birbirleri için sonsuza kadar mevcut oldukları kararsız bir öte dünyada yer tutan yaşayan ölümlerin toplanmalarıdır.¹³⁶

¹³⁴ Hitler, Speech of 8 November, 1934, Domarus, *Hitler, Volume One*, s. 542.

¹³⁵ Fest, *Hitler*, s. 761-2.

¹³⁶ Bkz. Jeffrey T. Schnapp, Epic Demonstrations: Fascist Modernity and the 1932 Exhibition of the Fascist Revolution,” Richard J. Golsan (der.), *Fascism, Aesthetics and Culture* (Hanover: University Press of New England, 1992), s. 30. Diriliş ve ölüm-süzlüğün önemi, faşizmin kendi estetik sunumu boyunca da okunabilir. Örneğin *Hitler Youth Quex* (1933) filmi, komünist bir ailenin çocuğu olan ve geleceğin komünizmde değil Nasyonal Sosyalizm’de yattığını fark eden genç Heini Völker’in üstün başarı hikâyesini anlatır. Film, Heini’nin bir komünist tarafından öldürülmesi ile son

Başka bir deyişle, faşizmde güdülenen ve harekete geçiren ölü sevicilik veya intihardan ziyade ölümlerle ve onlar adına iletişime geçmek ve bu anlamda onları diriltmektir. Faşistler en fazla, ölümlerle iletişime geçtiklerinde, onlar ölümsüz ve bir şekilde *mevcutlarmış* gibi davrandıklarından kendilerini yuvalarında hissediler. Bu, Heidegger'deki ölümlerle olma ihtiyacı vurgusudur:

Onun başında yas tutarak ve onu anarak öylece-bulunan geride kalanlar aslında *onunla birlikte var olmaktadırlar (...)* Ölüyle böylesi bir birlikte-olmada müteveffanın *kendisi* fiilen “şurada” değildir artık. Fakat (...) geride kalanlar *onunla birlikte olabilirler*.¹³⁷

Schlageter ve de ölümler, yaşıyorlar.

“Ölümlerle iletişime geçme, onlarla olma ve onları diriltme arzusu, faşist, özellikle de Nazi geleneğindeki doğaüstüne yönelik ilgiyi kısmen açıklar.”¹³⁸ Hitler'in biyografileri onun ırk ile ilgili

bulur. Filmin sonuna eklenen montajda Heini'nin yerini nizam içerisinde, kameraya doğru yürüyen kitlelerin ayakları almıştır. Adeta ekrandan çıkacak ve hayata girecek gibi duran bu ayaklar ile ölümler yürümeye devam eder,” mesajı iletilmek isteniyordur sanki. Benzer bir şekilde, Leni Riefenstahl'ın ünlü Nazi filmi *Triumph of Will* de, gelecekteki (modernize olmuş ve ileri teknoloji sahibi) Almanya düşüncesini öne çıkartırken, nihayetinde ölümlere, özellikle de savaşta ölenlere meyleder. Laurence Rickels bu durumu şöyle açıklar: “Hayatta olanların tepesinde, etrafında ve içinde uyandırılmış olan, yeni veya gerçek Almanya'nın geleceğindeki Nazi sloganı (...) en nihayetinde savaşta ölenlere yönelmiştir.” Ancak savaşta ölenlerin, ölmemiş oldukları söyleniyor bize: “Bir bölümü yer altı mezarı, bir bölümü hava sahası olan bir Almanya'ya doğru kalkışa geçerken, Almanya'da yapılan birleşme noktasını hâlen duyabiliyoruz: Kaybolan savaşçılar, yaşayan ölümlerdir” —*Nazi Psychoanalysis, C. 1: Only Psychoanalysis Won the War* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), s. 76. Bu yüzden ölümler ya ölü değil ölümsüzdürler ya da ölüdürler ancak ulus ile birlikte tekrar diriltilceklerdir. *Hitler Youth Queer* ile ilgili bir tartışma için bkz. Linda Schulte-Sasse, *Entertaining the Third Reich: Illusions of Wholeness in Nazi Cinema* (Durham: Duke University Press, 1996), s. 253-73.

137 Heidegger, *Being and Time*, s. 238 [Türkçe çevirinin alındığı kaynak: Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, (çev.) Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011 (İkinci Basım), s. 253 (ç.n.)].

138 Şu an “batını” Nazizm üzerine geniş bir yazın mevcut ancak bu yazının önemli bir bölümü çok zayıf. Büyük bir kısmı Nazizm'in “büyülü” ve “mistik” boyutlarına vurgu yaparak, Nazizm'i “din” ve/veya din benzeri pratikler açısından sunuyor. Bunun bir sonucu olarak da geriye kalan hemen her şey —çalışma kampları, toplu katliamlar, komünizm karşıtlığı, sermaye savunuculuğu vb.— aşağı yukarı konunun dışında kalıyor. Rünik simgecilige olan kült-varı saplantı, arkaik metaforlar ve bazı yazarlar tarafından dile getirilen doğaüstü bağlantılar, ideoloji ve uygulamanın vahşetinin gizlenmesine neden oluyor. Nicholas Goodrick Clarke kitabında bu konudan söz ediyor (*Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York: New York University Press, 2002, s. 126), ancak ben, kendisinin bu konuyla ilgili söylediklerinden veya benim burada yer verebildiklerimden daha fazla şey söy-

savlarının izini sıklıkla Gobineau, Nietzsche, Wagner ve Chamberlain gibi “saygın” düşünürlerle kadar sürerler. Fakat kendi görüş ve politikalarını akılcılaştırmaya yönelik fikirleri Viyana’daki sıradan ve kolay ulaşılır broşürlerden toplamış olması daha olasıdır: Jörg Lanz von Liebenfels tarafından çıkarılan ve ana fikri, kanı ve genleri Alman halkını yavaş yavaş ele geçiren kötücül bir ırkın varlığı olan ırkçı-doğaüstücü dergi *Ostara* gibi.¹³⁹ Politik olarak şekillendiği yıllarda Hitler’in doğaüstü olandan etkilendiğini biliyoruz: Bir öğrenciyken oluşturduğu küçük kitap koleksiyonu mitoloji üzerine çalışmaları ve bir *Ostara* koleksiyonunu içeriyordu ve Tötonik kült üzerine daha sonraki şüphelerine rağmen, Hitler’in arkadaşları doğaüstü temalara dair birçok sohbeti hatırlıyor. Hitler kendisini bu tür bağlantılardan uzak tutar hale getirdiyse de, Walther Darré ve Heinrich Himmler gibi önemli faşistler, (Walter Benjamin’in ifadesiyle)¹⁴⁰ bu “Tekinsiz Germen saçmalığının” işportacılığını yapmaya devam ettiler ve genel olarak Nazizm her zaman için “Bir ayağını, destansı kıyametin olumlu anlaşıldığı Tötonik mitin karanlık akıldışı dünyasında,” tuttu.¹⁴¹ Doğaüstüne yönelik bir ilgi aşırı sağda her daim bir *adab-ı muaşeret* olarak kalmaya devam etti. Fakat “bilimsel” ırkçılık bizzat bu olmayı denedi; rahatça ve neredeyse her zaman için mistisizme ve oradan da doğaüstücülüğe kaydı.¹⁴² İdeolojik olarak bu pek de şaşırtıcı değildir, zira ilk olarak Fredrick Engels’in belirttiği gibi, mistisizm, ruhçuluk ve doğaüstücülük komünist geleneğin maddeciliğinin altına oymaya yönelik çeşitli yollardır.¹⁴³

lenebileceğini –ve daha fazla siyasi çıkarım yapılabileceğini– düşünüyorum.

139 Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology* (London: I. B. Tauris, 1992), s. 194.

140 Walter Benjamin, “Theories of German Fascism’ (1930), (çev.) Jerolf Wikoff, *Selected Writings, Volume 2: 1927-1934*, (der.) Michael W. Jennings, Howard Eiland, ve Gary Smith (Cambridge MA: Belknap/Harvard, 1999), s. 321.

141 Burleigh, *Third Reich*, s. 12.

142 Paul Gilroy, ırkçı söylem içerisindeki doğaüstüne yönelik bu sürekli eğilime dikkat çekmiştir; bkz. *Between Camps* (Penguin, 2000), s. 38, 146. Amerika’daki beyaz ayrılıkçı hareketteki benzer eğilim ile ilgili bir tartışma için bkz. Mattias Gardell, *Gods of the Blood: The Pagan Revival and White Separatism* (Duke University Press, 2003).

143 Frederick Engels, *Dialectics of Nature* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954), s. 70.

Bu nedenledir ki batını ve doğaüstücü [esoteric and occult] gruplar, faşizmin Almanya'daki örgütsel gelişiminin erken aşamalarında önemli olmuşlardır. DAP'ın [Alman İşçi Partisi], –Alman ırkının efsanevi anavatanı olduğu farz edilen yerden ismini alan– Thule Cemiyeti ile güçlü entelektüel, politik ve üyelik örtüşmeleri vardı. Guido von List ve Lanz von Liebenfels'in liderlik ettiği Thule Cemiyeti'nin fikirleri, Doğu felsefelerini karıştırıp kaynaştıran teosofik [tanrı-felsefe] güncel akımlar ile anti-Semitizm ve anti-komünizm dayalı daha ana akım bir teosofiyeye dayanıyordu. Thule Cemiyeti'nin ana figürlerinden biri olan Rudolf von Sebottendorff, 1933'ün sonlarında, ana fikri, Thule üyelerinin Hitler'in yüzünü ilk döndüğü kişiler olduklarına ve bu insanların da Nasyonal Sosyalist hareketin gelişmesinde önemli rol sahibi olduklarına dayanan, *Bevor Hitler Kam* (Hitler Gelmeden Önce) isimli bir kitap yayınladı.¹⁴⁴ Bu örtüşmeler DAP, NSDAP'a [Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi] dönüştüğünde de devam etti.¹⁴⁵ Thule, Nazilere aynı zamanda gamalı haç simgesini de hediye etti: Bu simgeyi Hitler'e ilk öneren (Hitler'in ondan *Kavgam*'da bahsettiği şekliyle) “Starnberg'de bir diş hekimi” olan ve gamalı haç uzun bir süredir doğaüstücülük, teosofi ve her zamanki Doğu inanışının bir tür karışımı bağlamında ele alan Thule Cemiyeti üyesi Friedrich Krohn'dur (ki Hitler'in *Kavgam*'da bundan bahsetmez).¹⁴⁶ Daha da önemlisi, Thule Cemiyeti gamalı haç ölülerle bağlantılı ve kolektif güçlere yönelik tarih dışı savları çerçevesinde özbeöz Gotik bir şey olarak anlıyordu.¹⁴⁷ Fakat burada esas olarak vurgulanması

144 İyi bir tartışma için bkz. Reginald H. Phelps, “‘Before Hitler Came,’ Thule Society and German Orden,” *Journal of Modern History*, 35, 1963, s. 245-61.

145 Peter Levenda, *Unholy Alliance: A History of Nazi Involvement with the Occult* (London: Continuum, 2002), s. 33, 78, 80, 115.

146 Hitler, *Mein Kampf*, s. 496.

147 Krohn Mayıs 1919'da “Gamalı Haç Nasyonal Sosyalist Parti için Uygun bir Simge midir?” başlıklı bir bildiri yayınlar ve sola dönük (yani teosofistlerle uyumlu olacak şekilde saat yönünün tersine) gamalı haç DAS'ın simgesi olarak önerir. Simgeyi bu yönde tercih etmesi talih ve sağlık ile ilgili geleneksel yorum nedeniyledir. Sağa dönük (saat yönünün tersine) gamalı haç, tersine, ölüm ve düşüşü temsil eder. Nihayetinde Hitler sağa dönük (ve dik kollu) gamalı haç tercih eder. Bkz. Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, s. 151. Moreover, fascists understand full well that the flag operates as a means of incorporating the mass of the dead – the *Fahren*

gereken, doğaüstü temalara sempatisi olanların, doğaüstü aracılığıyla ölümlerle iletişime geçilebileceğini inanmalarındı.

Bu durumu en iyi biçimde, Himmler ve yakın çevresinin, Wewelsburg Şatosu'nda ölü Tötonların ruhları ile iletişime geçme girişimleri gösterir. Himmler şatoyu 1934'de bir müze ve SS subayları koleji olarak eline geçirir, 1935'de ise Reichsführer-SS Emir Subaylarının doğrudan denetimine geçer. Yine 1935'de Himmler, Darré ile birlikte, 1940'da SS'in biçimsel bir birimi haline gelecek olan ve Germen tarih-öncesini ve arkeolojisini incelemekle ilgili olarak Reich içerisinde "resmi statü" ile görevlendirilen "bağımsız bir enstitüyü" –*Ahnenerbe*'yi– kurar. Nurnberg'de tarif edilen insan kafatası koleksiyonu *Ahnenerbe*'ye aittir.¹⁴⁸ Wewelsburg'un tasarım, ayin ve törenleri de etkileyicidir. Tören merkezi, içerisinde ölü SS-grup liderleri için tasarlanmış amblemlerin asıldığı şatonun kuzey kulesindeki büyük kubbeli dairesel odadır. Ölmüş SS üyelerinin kurukafalı yüzükleri de, bir sıra içerisinde ölümün ötesine geçtikleri farz edilen ebedi topluluklarının simgesel bir ifadesi olarak burada tutulur. Kalenin mahzeninde, doğaüstü bir enerji kaynağı olan Kara Güneş ile dekore edilmiş taş döşemesi ile "Maktul Salonu" bulunur. Şatonun kanatlarındaki Widukind, Kral Heinrich ve Aslan Henry gibi İskandinav [Nordic] mitolojisini temsil eden figürlerle döşenmiş ve isimlendirilmiş çalışma odaları varken, Himmler ve yakın çevresinin ölü Tötonlarla mistik bir iletişime geçmeyi amaçladıkları yer de yemek salonudur.¹⁴⁹ Himmler devamlı suretle geçmişin "büyük adamları" ile iletişime geçiyordu. Bu ayinin amacı, SS'e, eski –*ölümsüz*– bir Alman soyluluğunun devamı olan seçilmiş bir seçkin tabakanın devamı olduklarının farkındalığını aşılacak olduğu kadar, kullandıkları deyişlerden birinin doğruluğuna onları ikna etmektir: "Ölüm vermek ve onu

(flag) incorporating the *Ahnen* (ancestors) –Theweleit, *Male Fantasies*, C. 2, s. 287. Gamalı haçın Gotik boyutları için bkz. Malcolm Quinn, *The Swastika: Constructing the Symbol* (London: Routledge, 1994), s. 81-4.

148 Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, s. 178; Levenda, *Unholy Alliance*, s. 183.

149 Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, s. 187-8; Levenda, *Unholy Alliance*, s. 175-6.

almak.”¹⁵⁰ 2 Temmuz 1936’da Kral Heinrich’in bininci ölüm yıl dönümünde Himmler, boş olmasına rağmen Kral’ın Quedlingburg’daki mezarını ziyaret eder. Bir yıl sonra, ağırbaşlı bir geçit töreni ile Heinrich’in kemiklerini mezara getirir ve o andan sonra mezarın kutsal bir nokta olduğunu ilân eder. Kralın her ölüm yıldönümünün gecesinde Himmler Kral ile söyleşir. Alman ordusu Napoli’yi boşaltırken Himmler’in temel endişesi, ordunun, son Hohenstaufen Kralı Conradin’in mezarını götürmeyi unutmaması gerektiğidir.¹⁵¹ Himmler bu noktada ölüme yöne-
ideolojik ilgiye yeni bir boyut ekler. Ölü kültü, II. Dünya /aş’ında olduğu gibi, genellikle daha yeni ölümlerle ilgili iken, Himmler kadim ölümlerle söyleşmeyi amaçlar. Fakat bu fark pek de önemli değildir, zira Tötonlar da, tıpkı henüz yeni düşenler gibi, hayattadırlar.

Bu nedenle burada, faşizm için meselenin, (başkalarında veya kendilerinde) ölümü sevmek veya onu arzulamak olmadığını iddia ediyorum. Bu hiç şüphesiz ki önemlidir –nihayetinde faşizm, ayaklarının dibinde yığılmış cesetler olmadan pek bir şey olmayacaktır. Bilakis iddiam şudur ki ölümler ya diriltilmekle ilgilidirler ya da ölümsüzdürler; her koşulda *ölü değildirler*. Faşizm açısından ölüm, savaş gibi, yenilenmenin veya yeniden doğmanın temelidir: Ölüm dirilme yolunda önemli bir adımdır, kitlenin dirilişinin bir biçimidir, ölümsüzlüğü yakalamanın ve deneyimlemenin bir aracıdır. Mussolini’nin söylediği gibi, *diriliş ölümle başlamak zorundadır*.¹⁵² Bu durumda şunu belirtmeliyiz ki faşizmin ideolojik başarısının merkezinde, ölümle tehdit edilen bir ulusa yeni bir hayat aşılama girişiminin bir parçası olarak kitlelere diriliş fikrini aşılması bulunmaktadır. Ölüm (sonsuz) hayatın temeli olur, “ölümsüzlük” kitle toplumu için propagandacı bir hayat sigortası işlevi görür, ölümlerin dönüşü savaş meydanından yuvaya yürüyüşün eşleniği olarak görülür: Bölünmüş bir ulusun

150 Aktaran Joachim C. Fest, *The Face of the Third Reich* (1963), (çev.) Michael Bullock (Harmondsworth: Penguin, 1979), s. 183.

151 Höhne, *Order of the Death’s Head*, s. 154; Hugh Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler*, 7. baskı (London: Pan Macmillan, 2002), s. 19.

152 Mussolini, *Autobiography*, s. 119.

yeni birliğin temeli. “Almanya uyan!” ölümlere olduğu kadar yaşayanlara da bir haykırış olur; dirilişe için olduğu kadar politik eylem için bir talep de olur. Veyahut daha iyisi: bir politik eylem olarak diriliş talebi. Faşizm açısından ölümler dönecektir, dönmelidir; ölümler, faşist imgelemede bir şekilde ölü değildirler. Onlar yaşayan ölümlerdir.¹⁵³

153 Faşizm için en büyük yaşayan ölü kimdir peki? Faşist liderden başkası değildir elbette. Liderlik ilkesinin merkezîyeti, liderin ölümünün faşist rejimin kati sonu olduğu anlamına gelir. Ancak lider her zaman için ölümsüz bir şekilde tasvir edilir. Yani liderlerin ölümleri, hiçbir zaman tam bir ölüm değildir. Faşizm burada, modern dönem öncesine ait kralın iki bedeni metaforunu sergiler. Bu metafora, kralın biri, diğer insanların sahip olduğu gibi, fiziksel ve doğal bir beden, diğeri ise yaştan, zaafiyetten ve ölümden tamamen yoksun, siyasi bir beden olmak üzere, iki bedene sahip olduğu düşünülür. “Kral öldü, yaşasın kral” tabiri de buna dayanır. Böylelikle, liderin ölümsüzlüğü söylemi, 20. yüzyılın faşist rejimleri, özellikle de Duce ve Führer’in neredeyse mutlak güçlerinin temel bir ögesi hâline gelir.

Hitler’in bedenini, yani fiziksel bedenini, “nefret dolu kitlelerin zevkine sunacak yeni gösteriler arayan düşmanların ellerine” düşürmek istemediği iyi biliniyor (Hitler, *Last Political Testament*, Nisan 29, 1945, www.adolfhitler.ws/lib/proc/450429.html). Fakat 1945 yılına gelindiğinde, ona (yani onun fiziksel bedenine) ne yapılması gerektiği, çözümü acilen bulunması gereken bir sorun hâline gelmişti. Ulusun yenilgiyle (yani ölümlerle) yüzleştiğini düşündüğü anda, kendi yenilgisini sergilemeye başladı. Faşizmin estetik ve teatral doğası düşünüldüğünde Hitler’in, kariyerini yavan veya baştan savma şekilde *sonlandırması* mantıksız olurdu ve iktidardayken tatmin edici tek ölüm şeklinin göz kamaştırıcı bir yıkım, efsanevi bir ölüm olduğunu sıkça söylüyordu. “Kısacası,” diyordu 1942 yılının Şubat ayında, “eğer bir insanın sahip olduğu evi miras bırakacağı bir ailesi yoksa, yapılabilecek en iyi şey o ev ve içindeki her şey ile beraber, devasa bir cenaze ateşinde yakılmak olurdu!” (“Entry for 17th February 1942, evening,” in *Hitler’s Table Talk*, s. 316). Başka bir ifadeyle, kendi hayatı ile beraber, sayısız insanın da hayatını sonlandırmak istiyordu. Bu yüzden, Hitler’in son günleri, rejimin estetik hevesleri ile birebir uyum içinde olan, dikkatle yönetilmiş bir tiyatro oyunuydu. Hitler’in kendi ve Eva Braun’un bedenlerinin nasıl imha edileceğine dair kesin talimatları vardı: Bedenler bir battaniyeye sarılacak, iki SS askeri tarafından bahçeye taşınacak ve yakılacaklardı. Fakat Yüksek Mahkeme Bahçesi’ne bırakılan iki yanık bedenini küllerine ne olduğu keşfedilemedi. Ateşin insan bedenini geride hiçbir iz bırakmayacak şekilde yok etmesi mümkün olmadığından; Sovyetlerin başta tersini iddia etmesine rağmen, ele geçirilen bahçede hiçbir şey bulunamaması nedeniyle, iki beden de bir şekilde imha edilmiş olması olasılığı hâlen mevcut. Hitler’in hayatta kalıp, İngiltere’deki bir sığınakta, Baltık Denizi üzerindeki bir adada, bir İspanyol manastırında veya Güney Amerika’nın çeşitli bölümlerine dolaşarak, mutlu günler geçirdiğine dair söylentilerin hızlı bir şekilde çıkması da bu nedenledir.

Hitler’in hayatta kalmasının, faşistler tarafından uydurulan bir mit olduğunu söylemek kolaya kaçmak olur. Görünüşte, faşistlerin (ve günümüz ırkçı milliyetçilerinin) Hitler’in hayatta kalmasını isteyeceği sanılabilir. Ancak bu ne tarihsel, ne de siyasi olarak mantıklı. Hitler’in hayatta kaldığı düşüncesi, Soğuk Savaş sırasında Sovyetler Birliği tarafından ortaya atılmıştı. Almanların Hitler’in sığınakta öldüğü yolundaki iddiasını “taze bir Faşist düzmece” olarak nitelendiren Kremlin’in resmi görüşü, “Hitler’in öldüğü yönünde açıklamalarda bulunan Alman Faşistlerin, Hitler’e göz önünden kaybolup, yer altına saklanma fırsatı tanımak istedikleri” şeklindeydi (*Pravda*, 2 Mayıs 1945, aktaran Trevor-Roper, *Last Days of Hitler*, s. xlviii). Fakat bu

iddianın gösterdiği asıl şey Hitler'in ölümü ardındaki gerçek veya faşizmin kendisi değil, Stalinizm ve Sovyetlerin faşizmi yorumlamadaki başarısızlığıdır. Bu görüş, ya Stalin buna inandığı veya inanmak istediği için, ya da, belki de daha çarpıcı bir şekilde, insanların buna inanmasını istediği için yayıldı. Yer altına sığınmış bir faşist lider, bir faşist rejimin güçten düştüğü bir dönemin sonunda faşizme ne yarar sağlayacaktı ki? Faşist liderler ya iradelerinin kişiselleşmiş bir tezahürü olduklarını iddia ettikleri kitlelerin gözleri önünde oldukları sahneden yönetmeli ya da aslında onlar için yaşamanın başka bir biçimi olan, ölü olmalıydılar. Yani, faşistlerin Hitler'in hayatta olduğunu bilmeleri için sığınakta "hayatta kaldığına" inanmaları gerekmez, çünkü yaşamış en büyük faşist olan Hitler, elbette ki ölümsüzdür: Kral öldü, yaşasın Kral! Rauschning, Naziler Almanya'da iktidara koyduktan kısa bir süre sonra, Parti içinde "Hareket için, ölü bir Hitler'in, yaşayan bir Hitler'den daha değerli olacağına" inanan kişiler olduğunu belirtir. Hitler'in ölümünün, normal bir ölüm olmayacağı kabul ediliyordu. Bilakis, "Yaban hayatın içinde, kimsenin bilmediği bir yerde kaybolmalı; etrafı bir sır perdesi ile kaplanmalı ve bir efsane hâline gelmeliydi. Mucizevi bir şeyin yolda olduğu kitleler arasında kulaktan kulağa yayılmalıydı. Gerginlik katlanılmaz bir boyuta ulaşmalıydı." Ölü mü? Pek sayılmaz: "En sonunda Hitler, başkalaşmış, devasa bir figüre dönüşmüş olarak tekrar ortaya çıkmalıydı. Artık günlük politikalarla uğraşmamalıydı; bu gibi işler onun görkemine yakışmayacaktı. Yüce bir kanun getirici ve peygamber olarak, kutsal dağdan yeni emir tabletlerini getirmeliydi ve bu son gösteriden sonra, sonsuza kadar kaybolmalıydı. Fakat cesedi asla bulunmamalıydı. Sadık kitleler için, sonu bir sır olarak kalmalıydı" (*Hitler Speaks*, s. 161, 279-80). Hitler'in dediği gibi, "hayatım ölüm gibi basit bir şekilde sonlanmayacak. Tam aksine, orada başlayacak." (aktaran Robert G. L. Waite, *The Psychopathic God: Adolf Hitler* (New York: Basic Books, 1977), s. 20). Bu düşüncenin sınırları "batını Hitlerizm" ile çizilmiştir. Batını Hitlerizm'e göre, Hitler sığınaktan bir uçan daire ile kaçıp Antarktika'ya yerleşmiş, oradan da, batını savaşı başarıyla yönetebileceği Venüs'e veya "Kara Güneş"e gitmiştir. Dirildiği su götürmezdir. Hitler'in mucizevi güçleri kendisini *yaşayan tek meçhul asker* göstermesini, insanların da onu öyle anlamasını sağladığı gibi [örneğin bkz. Frederik Böök, *An Eyewitness in Germany* (1933), (çev.) Elizabeth Sprigge ve Claude Napier (Londra: Lovat Dickson, 1933), s. 63-75], teatral hareketlere karşı tutkusu da, tamamen ortadan kaybolması ve her zaman için bir şekilde yaşayan ölü olarak kalacak bir figüre dönüşmesi ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Ölülerin ölü olmadıklarını veya kökten şekilde farklı politik gelecekler için dolaşıma sokulabileceklerini söylemek, bizi geçen bölümler boyunca ortaya çıkan iki temaya geri götürür. İlk olarak, faşizmin diriliş anlayışı, Marksizm'in kefareti fikri ve uzlaşma ilkesi arasındaki fark nedir? İkinci olarak da canavar meselesi.

Faşizmin ölümlerle olan ilgisi, ikinci bölümde kefaretle ilgili olarak geliştirilen türden bir ilgi gibi görünebilir. Örneğin Saul Friedländer, Nazi anti-Semitizmini "sıradan" anti-Semitizmden ayırt eden şeyin, Nazi anti-Semitizminin, ırk ve saf kanın kutsallığı ile ilgili mitolojik boyutları vurgulayarak kefaretçi bir politika olarak düşünülebilmesi olduğunu söylemektedir. "Sıradan ırkçı anti-Semitizm geniş ırkçı dünya görüşünün içerisinde bir unsur iken, kefaretçi anti-Semitizmde Yahudilere karşı mücadele, diğer ırkçı temaların ikincil ilaveler düzeyinde kaldığı

bir dünya görüşünün baskın yönüdür.”¹ Bir dizi başka yazar da aynı damardan beslenmişlerdir. James Rhodes, Nazizimin kıyametçi boyutlarını kefarete düşüncesi üzerinden anlamlandırmayı denirken, Geoff Eley faşizmin yükselişi sırasındaki ırkçı-milliyetçi hareketlerin kefarete potansiyellerini yorumlamış, Michael Burleigh de, Nazizmi politik bir din olduğunu iddia ederken kefarete düşüncesini kullanmıştır.² Fakat kefarete burada yanlış kavramdır. İkinci bölümde tartışıldığı gibi, kefarete bir anlamlar bileşkesidir: Serbest bırakma, kurtarma veya eski haline getirme eylemi; kefarete ödeyerek bir mahkûmu veya köleyi kurtarma eylemi; dinsel anlamda da günahattan kurtulmaya bir gönderme. Fakat dirilişin farklı bir dizi yan anlamı vardır. Yeni bir dönemin parçası olarak bireysel veya kolektif yeniden doğuşa gönderme yaparak, diriliş ölümlerin bu temel tarihsel ve politik süreçteki önemlerine işaret eder. Dahası, söz konusu dönemin ölümlerle yaşayanları tekrardan birleştireceğini ve aslında dönemi yeni yapanın tam da bu birleşme olduğunu ima eder. Burada seçilen kavram politik olarak etkilidir ve Marksizm ve faşizm arasındaki farkın temel bir boyutuna dikkatlerimizi çeker. Önceki bölümde “kefarete” ölümlerin *umut ve mücadelelerini* ifade ederken, “diriliş” ölümlerin umutlarından çok *ölümlerin kendilerini* işaret eder.

II. Bölüm’de tartıştığım gibi, Marksizm açısından, bizi ölümleri kendi ölümlerini gömmek üzere bırakmaya cesaretlendiren devrimci vaat kefaretin bakış açısından dile getirilmelidir: Çok sayıda politik harekete can veren kefareteci dinamiklerle yüklü ve tarihin görevini tamamlamasına yardımcı olan bir sınıf nefretiyle ayakta kalan; kefarete imgesi tarafından kemikleştiri-

1 Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews, C. 1: The Years of Persecution, 1933-1939* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1997), s. 86-7.

2 James M. Rhodes, *The Hitler Movement: A Modern Millenarian Revolution* (Stanford, California: Hoover Institution Press, 1980), s. 58, 68-71; Geoff Eley, “What Produces Fascism: Preindustrial Traditions or a Crisis of a Capitalist State,” *Politics and Society*, C. 12, No. 1, 1983, s. 53-82, p. 81; Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History* (London: Pan Macmillan, 2000), s. 12-13, 258. Ayrıca bkz. Joachim C. Fest, *Hitler* (1973), (çev.) Richard and Clara Winston (Harmondsworth: Penguin, 1977), s. 101-29, 156; Peter Fritzsche, *Germans in to Nazis* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), s. 235.

len tarihsel bir gelecek üzerine temellenmiş bir politika. Hiçbir şey olmasa da, böyle bir bakış açısı ölüleri faşizmden korumak için uğraşır ve bunun ne kadar önemli olduğu şimdi görülebilmektedir, zira artık aşikârdır ki faşizmin amaçlarından birisi de ölüleri, ırksal olarak oluşturulmuş uluslar arasındaki bitimsiz savaştaki yerlerini almak üzere diriltmektir. Ulusun yaklaşan büyüklüğü ile ilgili izahı yüzeysel olarak tarihsel geleceğin bir sürümü olarak görülse de, ölülerin yaşayanlarla yeniden birleştirilmek üzere diriltileceği zaman aslında mistik ve bilinmezdir. Bu, nihilizm, anti-hümanizm ve faşizmin ölümler anlayışına sızan politik varoluşçulukla birleşerek, onu Marx veya Marksizm'deki herhangi bir şeyden farklı yapar. Bu onu, ölümlere dair yönelimin nesilleri uzlaştırmayı ve bugünün çatışan güçlerini uyumlandırmayı amaçlayan bir gelenekçiliğin parçası olduğu Burke veya muhafazakârlıktaki herhangi bir şeyden de farklı yapar.

Diriliş ve ölümsüzlük ile ilgili bu kadar lafın, faşistler açısından salt kendi ölümlerini veya fedalarının nedenini kabullenmekle ilgili avutucu bir düşünce olduğu da düşünülebilir. Fakat aslında yaşayan ölümlerin düşüncesi faşistler açısından derinden rahatsızlık verici bir hâle dönüşür. Zira ölümler hâlâ bizlerle veya tarihsel bir intikam eylemi için dönmek üzerelerse, bu aynı zamanda düşman ölümler için de geçerli değil midir? Başka bir deyişle, iyi faşistler ölmüyor ve ebedi bir savaşın bir parçası olarak ölümsüz kalıyorlarsa, o zaman bu komünistler, Yahudiler, Çingeneler ve diğerleri için de doğru olmayacak mıdır? Nihayetinde onlar da sonsuz savaşın bir parçası değil midir? Irkın *biyolojik* kökenine dair o kadar lafa rağmen, Hitler hâlâ Yahudileri “zihninin soyut ırkı” olarak düşünmek ve şunları söylemek zorunda kalmaktadır: “Zihindeki bir ırk, saf ve basit olan salt ırktan daha sağlam, daha dayanıklıdır.”³ Düşman da yaşayan ölü biçimini alabilir ve elbette ki yaşayan ölümler ölmezler,

3 “Entry for 13th February 1945”, *The Testament of Adolf Hitler: The Hitler-Bormann Documents, February-April 1945*, (çev.) Colonel R. Stevens, ed. Francois Genoud (London: Icon Books, 1962), s. 65.

kurbanlarına yenilerini ekleyip, güçlerini çoğaltırlar. Toplama kamplarının gardiyanları ve kurbanları ile ilgili olarak anlatılan bilindik bir hikâye burada anlamlı olacaktır.

Çokça söylenir ki toplama kampı gardiyanlarını en nefret ettiği şeylerden birisi de mahkûmların intihar etmeleridir. *İşlevsiz Topluluk*'da [The Inoperative Community] Jean-Luc Nancy, mahkûmların sık sık kendilerini öldürmeyi düşündüklerini söyleyen bir toplama kampı mahkûmunu alıntılar: "Sırf SS'i, dönüşeceği ölü objenin ortaya koyacağı sınıra çekmek için."⁴ Nancy bunu, muhtemelen diğer birçok kişinin düşüneceği şekilde ele alır: Kendilerini öldürmek mahkûmlar açısından bir direniş olmalıydı zira böylelikle gardiyanlar en kötü gerilimden mustarip olmaktaydılar; ölü bir nesneyi kimse terbiye edemez ve ona işkence uygulayamaz. Fakat bu kitaptaki tartışma çerçevesinde baktığımızda, SS'lerin mahkûmların kendilerini öldürmelerini sinir bozucu bulmalarının sebebi, mahkûmların gerçekten ölü olmadıklarına yönelik anlayışları olabilir. "Ölecek" "kaçmış" ve herhangi bir gardiyanın müdahalesi olmaksızın dünya hâkimiyeti işlerine devam edebilecekleri yaşayan ölülerin alanına girmiş olmaktadır.

Bu nedenle öyle görünüyor ki faşizmin esas korkusu, "ölü" düşmanlarının da birer yaşayan ölü olabilmeleridir ve böylelikle onlar da canavarlığın temel bir özelliğini edinmiş olmazlar mı? Onlar *olması gerektiği gibi ölmemişlerdir* ve bu bizi, en nihayetinde, Önsöz'de ve III. Bölüm'de ortaya atılan fakat hiç cevaplanmamış olan soruya geri getirir: Faşistler mezarları tahrip etmekten neden hoşlanırlar? Yahudi kanunu der ki "Bir cesede saygısızca muamele etmek, ölümün nihai ve geri döndürülemez olduğuna dair bir inancı ima eder."⁵ Böyle bir bakış açısı, faşizm açısından aslında "simgesel yıkımın" çok ötesine geçecek kadar büyük öneme sahip bir politik eylem olan mezar tahribatının esas meselesini kaçırır. Zira faşizm düşmanın ölümü-

4 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, (çev.) Peter Connor v.d. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), s. 158-9.

5 Rabbi Yitzchok Breitowitz, "Jewish Law Articles: The Desecration of Graves in Eretz Yisrael", <http://www.jlaw.com/Articles/heritage.html> , (son erişim 18 Ağustos 2003).

nün tam olarak *nihai ve geri döndürülemez* olmadığına korkar. Tekrarlamak gerekirse, mezar tahribatlarının gerekçesi, faşizm açısından düşmana karşı mücadelenin kısmen ölümlerin alanında geçmesiyle ilgilidir. Ölümlerin dünyasındaki bu mücadeleye gerçekten katılamadıkları için bir sonraki en iyi seçeneğe mecbur kalırlar: Mezarlara saldırmak ki bunların hepsi, II. Bölüm'deki tartışmanın bir kısmını tahkim etmeye hizmet eder: Marksizm faşizme karşı olan savaşını kazanana değin –ki bu kapitalizme karşı olan savaşını kazanmak zorunda olduğunu söylemek demektir– ölümler bile güvende değildir.

Canavar ve Ölü

Burke, Marx, Faşizm

Gazeteciler anlayamadıkları her şeyi "canavar" etiketi altında sunarlar: Seri katiller, pedofiller, despotik liderler ölümü davet eden canavarlardır.

Yönetenler için de kullanışlıdır canavar: Trafiğin sorumlusu bir türlü alt edilemeyen "Canavar"dır! Düşmanlar birer canavara dönüştürülür, uluslar şehitler üzerine yükseltilir. Açıktır ki **canavarların ve ölülerin politik güçleri vardır.**

Dinin **ölüleri** sahiplenmesinin, ölümü "ateizm açısından bir turnusol kağıdına" döndürdüğü söylenegelmıştır. Bu kitap ölüleri **politikanın turnusol kağıdı** haline getirdiğimizde ne olduğuna bakıyor.

Bu amaçla Burke şahsında muhafazakarlık ve de faşizminin ölüleri sahiplenme biçimlerini ele alıyor ve Marx'ın "**ölüleri, ölülerin gömmesi için bırak**"tığını fakat Benjamin ve Adorno'nun şahsında Marksizmin onun bıraktığı yerden ölüleri "kefaret" ile sahiplendiğini öne çıkarıyor.

Ölülerini tanıyarak olduğu gibi canavarlarını da tanıyarak **politik** bir gelenek hakkında çok şey öğrenilebilir.

Burke'tan başlayarak, Gotik edebiyatın canavar imgesi, **Dracula** ve **vampirin** muhafazakâr ve faşist zihniyetin düşman imalatında nasıl kullanıldığını inceleyen Mark Neocleous; "işçi sınıfının kanını emen" sermaye metaforuyla Marx'ın, bambaşka bir amaç ve yöntemle, **emeğin ikili niteliğini** ve sermayenin emekten bağımsız ele alınamayacağını gösterdiğini vurguluyor.

Marx'ın kültürel okumasına meraklı Žižek'den Derida'ya; "az faşist olmayan" Eliade'den tescilli faşist Heidegger'a pek çok ünlünün görüşleri "canavarların kültürü" ile "ölülerin ekonomi politiği" temelinde yeriliyor.

Ölümü yüceltip duran "**Faşistlerin neden mezarları tahrip etmekten hoşlandığı**" sorusunun yanıtı kitabın sonunda sürprizli bir şekilde belirveriyor. Kim bilir, belki de "mezar taşlarını okumayı neden önemsememiz" gerektiğinin yanıtına da ulaşabilirsiniz!

ISBN 978-605-4906-05-5



9 786054 906055 >

16.90



Kapak görseli: *Avrupa'da Katledilen Yahudiler Anıtı (Holocaust-Mahnmal), Almanya-Berlin.*



www.h2okitap.com